Norberto Bobbio

Teoria generale della politica

A cura di Michelangelo Bovero

Piccola Biblioteca Einaudi

Il libro

Negli scritti di Bobbio degli ultimi trent'anni si trovano alcuni accenni all'idea di redigere una *Teoria generale della politica*, concepita come un'opera di ampio respiro. Il progetto, mai condotto a termine dall'autore, viene ora realizzato a cura di Michelangelo Bovero, ricomponendo in un rigoroso disegno sistematico quaranta saggi di Bobbio, scelti in base a due criteri principali: da un lato, l'idoneità di ciascuno di essi ad esprimere nel modo migliore il pensiero di Bobbio sui singoli argomenti; dall'altro, la scarsa e a volte nulla notorietà rispetto ad altri saggi bobbiani. Ne è risultata un'opera veramente nuova, che attraverso la trattazione sistematica dei concetti politici fondamentali fornisce una rappresentazione generale dell'universo «Politica»: quasi una «mappa» e insieme un «bussola» per orientarsi nella sua complessità.

L'autore

Norberto Bobbio (Torino 1909-2004) ha insegnato Filosofia del diritto nelle università italiane per piú di trent'anni, e a Torino dal 1948 al 1972, passando poi all'insegnamento della Filosofia politica, tenuto fino al 1979. Agli studi di teoria del diritto e della politica ha alternato ricerche di storia del pensiero politico e filosofico e di storia della cultura. Nel catalogo Einaudi: Quale socialismo? (1976); Studi hegeliani (1981); Il futuro della democrazia (1984); Stato, governo, società (1985); Thomas Hobbes (1989); L'età dei diritti (1990); Eguaglianza e libertà (1995); De senectute (1996).

Michelangelo Bovero (Torino 1949) insegna dal 1979 Filosofia politica all'Università di Torino.

Dello stesso autore

- *Politica e cultura*
- *Una filosofia militante*
- *Quale socialismo? Discussione di un'alternativa*
- *Studi hegeliani*
- *Profilo ideologico del Novecento italiano*
- *Thomas Hobbes*
- *Il futuro della democrazia*
- *Eguaglianza e libertà*
- *De senectute*
- *L'età dei diritti*
- *Trent'anni di storia della cultura a Torino*

© 1999 e 2009 Giulio Einaudi editore s.p.a., Torino

In copertina: Eugenio Carmi, *Apparizione 2*, tempera su cartoncino, 1969.
Per gentile concessione dell'artista.

Questo ebook contiene materiale protetto da copyright e non può essere copiato, riprodotto, trasferito, distribuito, noleggiato, licenziato o trasmesso in pubblico, o utilizzato in alcun altro modo ad eccezione di quanto è stato specificamente autorizzato dall'editore, ai termini e alle condizioni alle quali è stato acquistato o da quanto esplicitamente previsto dalla legge applicabile. Qualsiasi distribuzione o fruizione non autorizzata di questo testo cosí come l'alterazione delle informazioni elettroniche sul regime dei diritti costituisce una violazione dei diritti dell'editore e dell'autore e sarà sanzionata civilmente e penalmente secondo quanto previsto dalla Legge 633/1941 e successive modifiche.

Questo ebook non potrà in alcun modo essere oggetto di scambio, commercio, prestito, rivendita, acquisto rateale o altrimenti diffuso senza il preventivo consenso scritto dell'editore. In caso di consenso, tale ebook non potrà avere alcuna forma diversa da quella in cui l'opera è stata pubblicata e le condizioni incluse alla presente dovranno essere imposte anche al fruitore successivo.

www.einaudi.it

Ebook ISBN 9788858412268

Indice

- Teoria generale della politica
- Introduzione di Michelangelo Bovero
- Elenco delle fonti
- Teoria generale della politica
    - Parte prima - La filosofia politica e la lezione dei classici
        - Capitolo primo - La filosofia politica
            - I. Dei possibili rapporti tra filosofia politica e scienza politica
            - II. Per una mappa della filosofia politica
            - III. Ragioni della filosofia politica
        - Capitolo secondo - La lezione dei classici
            - I. Kant e le due libertà
            - II. Marx, lo stato e i classici
            - III. Max Weber, il potere e i classici
    - Parte seconda - Politica, morale, diritto
        - Capitolo terzo - Politica e morale
            - I. Il concetto di politica
            - II. Etica e politica
            - III. Il buongoverno
        - Capitolo quarto - Politica e diritto
            - I. I confini della politica
            - II. Dal potere al diritto e viceversa
            - III. La resistenza all’oppressione, oggi
    - Parte terza - Valori e ideologie
        - Capitolo quinto - Valori politici
            - I. Della libertà dei moderni comparata a quella dei posteri
            - II. Eguaglianza ed egualitarismo

        - III. Sulla nozione di giustizia
    - Capitolo sesto - Ideologie
        - I. Il pluralismo degli antichi e dei moderni
        - II. L’ideologia dell’uomo nuovo e l’utopia capovolta
        - III. Sul liberalsocialismo
- Parte quarta - La democrazia
    - Capitolo settimo - Democrazia: i fondamenti
        - I. La democrazia dei moderni paragonata a quella degli antichi (e a quella dei posteri)
        - II. Democrazia e conoscenza
        - III. Democrazia e segreto
    - Capitolo ottavo - Democrazia: le tecniche
        - I. Dall’ideologia democratica agli universali procedurali
        - II. La regola di maggioranza: limiti e aporie
        - III. Rappresentanza e interessi
- Parte quinta - Diritti e pace
    - Capitolo nono - Diritti dell’uomo
        - I. Il primato dei diritti sui doveri
        - II. La dichiarazione universale dei diritti dell’uomo
        - III. I diritti, la pace e la giustizia sociale
    - Capitolo decimo - Pace e guerra
        - I. La pace: il concetto, il problema, l’ideale
        - II. Rapporti internazionali e marxismo
        - III. La guerra, la pace e il diritto
- Parte sesta - Mutamento politico e filosofia della storia
    - Capitolo undicesimo - Mutamento politico
        - I. Riforme e rivoluzione
        - II. La rivoluzione tra movimento e mutamento
        - III. Carlo Cattaneo e le riforme

        - Capitolo dodicesimo - Filosofia della storia
            - I. Grandezza e decadenza dell’ideologia europea
            - II. Riflessioni sul destino storico del comunismo
            - III. Progresso scientifico e progresso morale
- Indici
- Indice analitico
- Indice dei nomi
- Il libro
- L’autore
- Dello stesso autore
- Copyright

Norberto Bobbio

Teoria generale della politica

A cura di Michelangelo Bovero

Piccola Biblioteca Einaudi
Filosofia

Introduzione

L'idea di una teoria generale della politica.

«Non mi sono mai considerato un filosofo nel senso tradizionale della parola, anche se ho insegnato per molti anni due materie filosofiche, la filosofia del diritto e la filosofia della politica, ma l'una e l'altra, come le ho intese io, hanno ben poco a vedere, a mio giudizio, con la Filosofia con la maiuscola. Anzi, ho dedicato spesso alcune lezioni introduttive ai miei corsi per cercare di spiegare agli studenti perché questi corsi, pur essendo intitolati "Filosofia del diritto" e "Filosofia della politica", non erano svolti da me come corsi propriamente filosofici. La maggior parte delle dispense che hanno studiato gli studenti non le ho mai intitolate *Filosofia di…*, ma sempre *Teoria generale del diritto, Teoria generale della politica, Teoria delle forme di governo*, ecc.». Con queste parole Norberto Bobbio iniziava, nel 1980, una lezione sul tema «Che cosa fanno oggi i filosofi?», nell'ambito di un ciclo di conferenze promosso dalla Biblioteca comunale di Cattolica [1]. Faccio osservare che soltanto il terzo dei titoli indicati in quell'occasione da Bobbio corrispondeva, allora, a quello di un volume effettivamente pubblicato [2]. Dunque, si potrebbe pensare, l'idea di una teoria generale della politica appariva a Bobbio cosí definita, e forse l'intenzione di portarla a compimento cosí netta, che ne parlò (il testo della conferenza poi uscito in un volume collettaneo fu stabilito ricavandolo dalla registrazione) come se fosse un'opera già realizzata.

L'allusione di Bobbio alle due «teorie generali», del diritto e della politica, come a titoli di libri veri e propri non era in

realtà che un espediente retorico: serviva per suggerire agli ascoltatori in forma immediata quale fosse l'indirizzo prevalente, anche se non esclusivo, in cui aveva incanalato i suoi studi, nonché il suo insegnamento universitario. Ciò non significa che l'idea di una teoria generale della politica, concepita non solo come un orizzonte di ricerche ma come un'opera da comporre in forma sistematica, non corrispondesse ad un progetto effettivo. Su di esso Bobbio è tornato a riflettere piú volte, almeno a partire dal 1972, anno in cui passò dalla cattedra di Filosofia del diritto a quella da poco istituita di Filosofia della politica (come allora fu chiamata, secondo la ridondante dizione crociana). Ma alla riflessione non è mai seguito il passo decisivo verso la realizzazione; forse anche perché Bobbio è sempre stato consapevole della (relativa) novità e vastità dell'impresa. In molti anni di studi aveva sviluppato la teoria generale del diritto, disciplina affermata e frequentata da molti studiosi, affrontando tutti i principali argomenti del dibattito contemporaneo [3]; ma la teoria generale della politica ha continuato ad apparirgli per lungo tempo come «un campo vastissimo e in gran parte inesplorato» [4]. Nel 1984, quando alcuni allievi organizzarono un convegno dedicato al suo pensiero politico, in occasione del settantacinquesimo compleanno, e scelsero di intitolarlo «Per una teoria generale della politica», Bobbio affermò, nell'intervento di chiusura, che quel titolo gli pareva indicare «una serie di buoni propositi piú che una consistente realtà». E aggiunse: «Dopo essermi occupato per anni di teoria generale del diritto, ho ritenuto che fosse venuto il momento per affrontare il problema di una teoria generale della politica, molto piú arretrata rispetto alla prima. Ma [...] sono rimasto fermo al frammento rispetto alle parti, all'abbozzo rispetto all'intero» [5]. L'anno seguente, riunendo nel volume *Stato, governo, società* quattro voci scritte tra il

1978 e il 1981 per l'*Enciclopedia Einaudi* – rispettivamente dedicate a «Democrazia/dittatura», «Pubblico/privato», «Società civile», «Stato» –, vi appose come sottotitolo la medesima formula scelta dagli allievi per l'intestazione del convegno: *Per una teoria generale della politica.* Nella Premessa, datata luglio 1985, spiegava: «Si tratta di temi sui quali mi sono esercitato spesso in questi ultimi dieci anni: singolarmente considerati, costituiscono frammenti di una teoria generale della politica, ancora da scrivere» [6]. Molti anni dopo, nel 1998, avrebbe riconosciuto in quell'«ambizioso» sottotitolo «una promessa non mantenuta» [7].

Che cosa Bobbio intendesse, fin dall'inizio, per «teoria generale della politica» sembra emergere, almeno formalmente e in prima approssimazione, dal parallelo piú volte richiamato con la teoria generale del diritto. Un parallelo che Bobbio stesso ha reso esplicito in una recentissima considerazione retrospettiva della propria opera: «ciò che le due teorie hanno nei miei scritti in comune [...] è non soltanto il fine, esclusivamente conoscitivo (non propositivo), ma anche il modo di procedere per raggiungerlo. È il procedimento [della] "ricostruzione", attraverso l'analisi linguistica non mai disgiunta da riferimenti storici agli scrittori classici, delle categorie fondamentali, che permettono di delimitare all'esterno e di ordinare all'interno le due aree, quella giuridica e quella politica, e [di stabilire] i loro rapporti reciproci» [8].

Ognuno può vedere che la teoria generale della politica, cosí concepita sul modello della teoria generale del diritto, risulta non solo diversa, ma in certo senso persino contrapposta, rispetto al modello egemone della filosofia politica quale si è affermato nel dibattito internazionale degli ultimi trent'anni, inaugurato dalla celebre opera di

John Rawls, *A Theory of Justice* (1971). È opinione diffusa che la straordinaria fortuna dell'opera di Rawls abbia addirittura «resuscitato» la filosofia politica, data per morta una quindicina d'anni prima da alcuni suoi cultori [9]. Tale modello egemone identifica la filosofia politica con la specie *normativa* della riflessione sulla politica, che assume come propria direttrice fondamentale la discussione di questioni di valore e di dover essere, di problemi di giustificazione, di orientamenti prescrittivi. Secondo il piú recente giudizio di Bobbio, se è vero che la rinascita della filosofia politica si deve a «un'opera che mira a delineare la miglior soluzione possibile per una giusta società, la teoria generale come io l'ho concepita e abbozzata, appartiene alla fase precedente, peraltro a mio parere nient'affatto superata in questi ultimi anni. Teoria generale della politica e teoria normativa della giustizia possono tranquillamente procedere l'una accanto all'altra senza intralciarsi a vicenda. I loro obiettivi sono diversi. Anche se la prima può aiutare la seconda a perseguire con chiarezza e precisione il suo proprio scopo, e la seconda può fornire alla prima rinnovati oggetti di studio» [10]. Questo giudizio equanime aiuta a comprendere che non ha molto senso cercare di separare con un taglio netto teoria generale della politica e teoria della giustizia, e ancor meno stabilire, con una (improvvida) *actio finium regundorum*, che il nome «filosofia politica» venga riservato esclusivamente alla teoria normativa. Del resto, non ha neppure molta importanza: alla fin fine, si tratta di semplici convenzioni linguistiche [11]. Tuttavia, non si può non constatare che l'identificazione oggi corrente tra la filosofia politica *tout court* e l'universo di discorso riconducibile al paradigma contemporaneo delle teorie della giustizia – un universo che è cresciuto su se stesso a dismisura, come quello di una «nuova scolastica» – rischia di sminuire la funzione, e forse di rendere invisibile

l’esistenza stessa, di quella che Bobbio ha chiamato teoria generale della politica. Per avere dubbi su quella identificazione (tendenzialmente) esclusiva, è sufficiente riflettere sulla grande varietà delle prospettive, degli approcci e degli stili filosofici presenti nelle opere classiche comunemente ascritte alla storia della filosofia politica.

La filosofia politica e le sue forme.

Il problema di distinguere le varie forme di filosofia politica, o meglio di classificare le diverse maniere storicamente praticate di interpretarne la natura e i compiti, fu affrontato da Bobbio nella relazione presentata al convegno su «Tradizione e novità della filosofia della politica», svoltosi a Bari nel 1970, che celebrava la nascita accademica della disciplina in Italia. La relazione di Bobbio si poneva in realtà l’obiettivo, indicato nel titolo, di individuare i possibili rapporti tra filosofia politica e scienza politica; ma la tesi sostenuta, che tali rapporti si configurano in modo diverso a seconda del significato che si attribuisce alla nozione di filosofia politica, induceva Bobbio a proporre anzitutto una classificazione di quattro specie principali di filosofia politica: una distinzione che egli stesso presentava, nel commento orale alla relazione, come una «mappa […] delle regioni che i filosofi politici hanno di volta in volta popolato» [12].

Secondo la mappa di Bobbio, la prima specie di filosofia politica coincide con il modo piú tradizionale di intenderne la natura e i compiti, e consiste nella «progettazione […] dell’ottima repubblica», ovvero nella «costruzione di un modello ideale di stato». Il riferimento esplicito era alle utopie, comprese quelle che Bobbio chiama le «utopie a rovescio», come il *1984* di Orwell; ma era implicita la possibilità di estensione ai modelli normativi di «società

buona» (o di «società giusta»). La seconda specie di filosofia politica è quella che consiste nella «ricerca del fondamento ultimo del potere»: si tratta di quello che, soprattutto nella tradizione anglosassone, viene interpretato come il problema della giustificazione dell'obbligo politico, e che in altre tradizioni viene inteso come problema dei principî di legittimità del potere politico. La terza specie di filosofia politica è quella che mira alla «determinazione del concetto generale di politica», sia attraverso una riflessione sulla cosiddetta «autonomia della politica» rispetto alla morale, sia attraverso una teoria del potere volta a «delimitare il campo della politica da quello dell'economia o del diritto»: ed è per questa specie che Bobbio – qui per la prima volta, se ho visto bene – suggerisce come appropriato il nome di «teoria generale della politica», ricorrendo all'analogia con la teoria generale del diritto. La quarta (e piú recente) specie di filosofia politica è quella che nasce dall'interpretazione della filosofia in generale come metascienza, e identifica il proprio compito essenziale, per un verso, nell'indagine sui presupposti e sulle condizioni di validità della scienza politica, e per altro verso, nell'analisi del linguaggio politico [13].

In un saggio dell'anno seguente, intitolato *Considerazioni sulla filosofia politica*, Bobbio spiegava che il suo tentativo di classificazione era nato dalla «constatazione che alla categoria della filosofia politica si sogliono assegnare opere apparentemente molto diverse come la *Repubblica* di Platone, il *Contratto sociale* di Rousseau, e la *Filosofia del diritto* di Hegel» [14]. Svolgendo queste considerazioni aggiuntive, Bobbio metteva tra parentesi il quarto significato di filosofia politica, sia perché lo giudicava rimasto allo stato di proposta non molto praticata, sia perché non ne trovava corrispondenza nella filosofia

politica classica, «da Platone a Hegel», e gli pareva forse piú pertinente collocarlo tra le forme di filosofia della scienza. Sviluppava quindi la distinzione tra le prime tre specie di filosofia politica, indicando per ciascuna un'opera classica, oltre a quelle suggerite all'inizio, che poteva considerarsi paradigmatica: l'*Utopia* di Tommaso Moro, il *Leviatano* di Hobbes e il *Principe* di Machiavelli. Ponendo a confronto le tre opere, individuava di ciascuna il problema fondamentale e lo riconduceva al tipo di ricerca in cui aveva riconosciuto, nello scritto precedente, una delle tre maniere di interpretare il compito della filosofia politica: la ricerca della miglior forma di governo, quella della giustificazione dello stato, quella della natura della politica.

Se ora torniamo alla mappa «completa», a quattro termini, disegnata da Bobbio nel 1970, è facile osservare che le prime due «regioni», popolate (ad esempio) da Platone e da Moro la prima, da Hobbes e da Rousseau la seconda, vertono principalmente su questioni di *valore*, o di validità, e possono essere considerate contigue o complementari tra loro, come lo sono i problemi della prescrizione e della giustificazione; mentre le altre due «regioni», popolate da Machiavelli e da Hegel la terza, da Alfred J. Ayer e da Felix E. Oppenheim la quarta, vertono principalmente su questioni di *fatto*, o meglio di conoscenza, e forse possono anch'esse considerarsi tra loro contigue o complementari, come l'interpretazione della natura delle cose (politiche) e l'analisi concettuale. A questo punto si tratta di vedere se i due versanti, normativo-prescrittivo e interpretativo-analitico, in cui sono raggruppabili le quattro forme di filosofia politica debbano considerarsi nettamente separati e tra loro alternativi, ciascuno costituendo un campo peculiare e distinto della riflessione sulla politica; oppure se si possano, o addirittura si debbano, considerare a loro volta non solo

complementari, ma anzi in qualche modo interconnessi. Posto in questi termini, il problema sembra rispecchiare quello piú generale della «grande divisione» tra fatti e valori (su cui dovremo tornare). Bobbio si è sempre dichiarato «un dualista impenitente», per il quale «tra il mondo dei fatti e quello dei valori [...] il passaggio è sbarrato» [15]. Coerentemente, nelle conclusioni della relazione di Bari sosteneva che là dove la filosofia politica assume un carattere fortemente valutativo, come nelle prime due specie, il rapporto con la scienza politica, che si occupa di descrizioni e spiegazioni avalutative, è di separazione, mentre nel caso delle altre due specie il rapporto con la scienza politica è di continuità o di integrazione reciproca. Di conseguenza, sembrerebbe profilarsi nel pensiero di Bobbio una analoga divisione anche tra quelli che ho chiamato i due «versanti» della filosofia politica.

Ciò nonostante, nelle considerazioni aggiuntive affermava che, ricondotta ciascuna specie di filosofia politica al problema principale – di «fatto» o di «valore» – che essa affronta, la ricerca della risposta a una delle domande fondamentali non solo non esclude la ricerca sulle altre, ma anzi la richiama e la presuppone: «dipende dalla risposta che io dò alla domanda sulla natura della politica (se e in quale misura la consideri dipendente o indipendente dalla morale) la risposta al problema dell'obbligo politico, vale a dire se e in quale misura io sia tenuto a ubbidire all'ordine ingiusto. Dipende dall'idea che mi faccio della natura dello stato, dei suoi fini, la risposta che dò alla domanda quali siano le istituzioni politiche migliori» [16]. Se questa asserita «dipendenza» fosse intesa in senso stretto come «deducibilità» dei giudizi di valore sulla condotta che si *deve* tenere e sulle istituzioni che si *dovrebbero* preferire dai giudizi di fatto sulla natura della politica o dello stato

quali *sono*, il rischio di incorrere nella fallacia naturalistica (che consiste appunto nell'erronea pretesa di ricavare direttamente ciò che si «deve» da ciò che «è») sarebbe inevitabile; ma suggerisco che tale «dipendenza» non debba essere qui intesa alla lettera, bensí piuttosto interpretata come «connessione», nel senso in cui si dicono connessioni quelle tra le premesse e la conclusione di un ragionamento pratico di tipo sillogistico, che non comporta, se formulato in modo corretto, una violazione della «legge di Hume». Una conferma viene dall'esempio, subito dopo addotto, dell'opera di John Locke, nella quale, secondo Bobbio, «la *stretta connessione* dei tre problemi appare evidente: *a*) lo scopo del corpo politico è di dare agli individui la sicurezza della vita, della libertà e dei beni; *b*) quando il governo non è piú in grado di garantire la sicurezza, l'obbligo politico, cioè l'obbligo di obbedienza, viene meno; *c*) il modo migliore per ottenere questa garanzia è un legislativo fondato sul consenso e un esecutivo dipendente dal legislativo» [17]. L'osservazione non ha qui ulteriori sviluppi. Ma è implicito nel discorso di Bobbio che analoghe «connessioni» possono essere cercate nell'opera di ciascuno dei grandi scrittori da lui distribuiti nelle varie «regioni» della «mappa».

Sono gli scrittori politici che Bobbio considera «classici», anzi, insieme a pochi altri, i classici maggiori; ovvero, secondo la felice espressione di Alessandro Passerin d'Entrèves piú volte ripresa da Bobbio, «gli autori che contano». E contano, per Bobbio, anche in quanto hanno elaborato modelli concettuali di ampio orizzonte, visioni generali dell'universo politico e dei suoi problemi, affrontandone, ciascuno dal suo punto di vista, la complessità. (Va da sé che le concezioni globali offerte dai classici maggiori differiscono tra loro non solo per le diverse soluzioni proposte, ma anche per la differente

importanza attribuita all'uno o all'altro dei problemi fondamentali). Ora, è proprio la visione complessiva, la «connessione» tra i temi fondamentali della riflessione politica che sono stati continuamente riproposti e discussi dalla maggior parte degli scrittori politici a cominciare dai greci, ad essere indicata, nella *Premessa* al volume su *La teoria delle forme di governo* del 1976, con il nome di «teoria generale della politica». L'espressione, in questo testo e in quasi tutti quelli in cui viene usata in riferimento alla «lezione dei classici», pare dunque assumere un significato distinto da quello costruito in base all'analogia con la teoria generale del diritto. Tant'è vero che in quest'ultimo significato la teoria generale della politica è fatta esplicitamente coincidere con una soltanto delle quattro specie di filosofia politica – o se vogliamo con uno dei due versanti, quello rivolto al fine «conoscitivo», non «propositivo» –, mentre nell'altro significato sembra estendersi fino ad abbracciare tutte le questioni, di «fatto» e di «valore», che costituiscono gli oggetti principali delle varie forme di riflessione filosofica sulla politica: l'esempio della connessione tra i grandi temi nella teoria di Locke è illuminante. Tra questi due significati oscilla nei testi di Bobbio la nozione di teoria generale della politica, ponendo qualche problema all'interprete. Tenterò di mostrare nelle pagine seguenti come si possa superare questa difficoltà.

Teoria e ideologia.

L'occasione per tornare a riflettere su questioni di metateoria, o di «metafilosofia politica», fu offerta a Bobbio da un saggio di Danilo Zolo uscito nel 1985 sulla neonata rivista «Teoria politica» [18]. Zolo riprendeva il problema dei possibili rapporti tra filosofia politica e scienza politica, svolgendo considerazioni molto critiche nei confronti della

concezione neo-empiristica di scienza (e di scienza politica) in base alla quale Bobbio aveva nel 1970 trattato l'argomento [19]; sosteneva che la distinzione tra filosofia e scienza politica è riducibile a una differenza di gradi, che consegue da una diversa «selezione e impostazione dei problemi», onde la filosofia tende a costruire teorie molto generali e inclusive, la scienza, teorie di raggio piú limitato e fortemente specializzate; e ritornando sulla mappa delle specie di filosofia politica, proponeva a Bobbio di emendarla, alla luce degli sviluppi della epistemologia post-empiristica, espungendone quei significati di filosofia politica divenuti ormai (a suo avviso) obsoleti e inaccettabili, primo fra tutti quello di ricerca dell'ottima repubblica.

Nel 1988 Bobbio fu invitato a tenere la relazione di apertura del convegno su *La filosofia politica oggi*, promosso dai docenti italiani della disciplina, e gli fu chiesto esplicitamente di ridisegnare la mappa della filosofia politica. La relazione, compresa ora nel volume degli atti del convegno, uscito nel 1990, deve essere letta insieme al saggio *Ragioni della filosofia politica*, redatto da Bobbio nello stesso periodo, che svolge considerazioni parallele e aggiuntive, ripercorrendo le varie fasi del dibattito (non solo italiano) sulla disciplina [20]. La relazione al convegno esordisce suggerendo l'opportunità di distinguere due mappe, la «mappa degli approcci», ossia delle diverse maniere – filosofica, scientifica, storica – di accostarsi all'oggetto «politica», e la «mappa delle aree», ovvero delle sfere tradizionali – politica, etica, giuridica, economica – del mondo della pratica. La mappa della filosofia politica risulta dunque in realtà dall'incrocio di due mappe diverse. Quanto all'aggiornamento e revisione della mappa, a Bobbio non pare di aver trovato motivi per modificarla radicalmente, non avendo riscontrato che

novità parziali e comunque non sconvolgenti, sia dal punto di vista degli «approcci», sia dal punto di vista delle «aree». I significati di «filosofia politica» individuati nel 1970 sembrano quindi resistere, compreso quello della ricerca dell'ottima repubblica. Se apparentemente «il problema del buon governo ha perduto molta della sua attualità», spiega Bobbio, ciò dipende soprattutto «dal fatto che il problema si è andato spostando dal buon governo alla buona società». E ciò è accaduto perché nel mondo moderno «non si crede piú che per cambiare la società basti cambiare il regime politico, come si poteva credere quando lo stato era tutto e la società fuori dello stato era niente». Ma il problema, nella sua sostanza, è lo stesso; semmai, è meno limitato. Proprio le opere dei filosofi politici che hanno suscitato il piú ampio dibattito negli ultimi anni, dalla *Teoria della giustizia* di Rawls a *Sfere di giustizia* di Walzer, non potrebbero essere intese se non come prosecuzioni ideali, e aggiornate, del tema tradizionale dell'ottimo stato: si tratta infatti di «tentativi di proporre soluzioni, o per lo meno di dare indicazioni, per l'attuazione di una buona o migliore società» [21].

L'unica novità rilevante, registrata nella «mappa degli approcci», è consistita, secondo Bobbio, nel «tentativo di dar vita a una teoria generale della politica». Il riferimento è a Zolo e alla sua idea di una sostanziale contiguità tra teoria filosofica e teoria scientifica della politica; ma piú in generale Bobbio si riferisce qui all'impresa lanciata dalla rivista «Teoria politica», che sin dal primo numero, uscito all'inizio del 1985, si proponeva «di mettere a confronto filosofi della politica e scienziati della politica, e di invitare alla collaborazione e all'interazione filosofi e sociologi, storici, politici e giuristi» [22]. Nella relazione al convegno del 1988, commentando la ridefinizione della filosofia politica proposta da Zolo in termini di «teoria generale» (rispetto

alla «teoria speciale» attribuita alla scienza politica), Bobbio suggerisce che «Zolo avesse in mente, piú che la filosofia politica largamente intesa, la teoria politica considerata, alla maniera della teoria generale del diritto, come l'elaborazione dell'insieme dei concetti generali, dei *Grundbegriffe*, a cominciare da quello di "politica", che servono a delimitare, di una disciplina, l'area, e a stabilirne i principali punti di riferimento» [23]. In questo testo sembra dunque che Bobbio identifichi ancora sostanzialmente la nozione di teoria generale della politica, come già aveva fatto nella relazione del 1970, con uno soltanto dei quattro significati tradizionali: quello della ricerca della natura della politica. Nel saggio immediatamente successivo, dedicato alle *Ragioni della filosofia politica*, tale nozione appare arricchita, se non modificata: qui la teoria generale della politica sembra non semplicemente coincidere con una delle specie della filosofia politica, delimitata nel suo oggetto, ma insieme istituire una prospettiva di ricerca potenzialmente aperta alla considerazione e alla riformulazione dei problemi tipici di tutte le altre specie.

In questo nuovo testo, dopo aver sottolineato come la ridefinizione della filosofia politica in termini di «teoria politica», proposta sulla rivista omonima, fosse non solo ammissibile ma persino opportuna, perché «piú adatta a trovare un maggior punto di convergenza di quello che era consentito dalla vecchia espressione "filosofia politica"», soggetta «alle piú diverse interpretazioni e contestazioni» [24], Bobbio torna sul problema dell'insegnamento universitario della disciplina, e ricorda di averne indicato fin dal 1976, nel già citato corso su *La teoria delle forme di governo*, la «ragion d'essere» nello studio e nell'analisi dei «temi ricorrenti»: ossia di quei temi, come appunto la teoria delle forme di governo, «che attraversano la storia del pensiero politico dai greci ai giorni nostri […], e che in

quanto tali costituiscono una parte della teoria generale della politica». Aggiunge quindi che lo studio dei temi ricorrenti, ossia l'ascolto della «lezione dei classici» (insieme ai contemporanei) in riferimento ai grandi problemi continuamente riproposti dalla riflessione politica, serve soprattutto a «individuare alcune grandi categorie (a cominciare da quella generalissima della politica) che permettono di fissare in concetti generali i fenomeni che entrano a far parte dell'universo politico» [25]. Il saggio si conclude con la manifestazione di quella che Bobbio chiama, con il consueto *understatement*, «la [sua] preferenza»: «Oggi la funzione piú utile della filosofia politica è quella di analizzare i concetti politici fondamentali, a cominciare dal concetto stesso di politica. Piú utile, perché sono gli stessi concetti che vengono usati dagli storici politici, dagli storici delle dottrine politiche, dai politologi, dai sociologi della politica, ma spesso senza andare troppo per il sottile nella identificazione del loro significato, o dei loro molteplici significati» [26]. Merita ancora di essere sottolineata la precisazione finale: «Contrariamente a una interpretazione limitativa della filosofia analitica, l'*analisi concettuale* non si risolve nella pura e semplice analisi *linguistica*, perché questa è continuamente intrecciata con l'analisi *fattuale* [...], da condurre con la metodologia consolidata delle scienze empiriche, di situazioni politicamente rilevanti» [27].

Cosí intesa, la teoria generale della politica – quale risulta, o può risultare, dallo sviluppo sistematico dello studio analitico dei grandi problemi politici, identificati, ridefiniti e discussi (anche) attraverso l'individuazione dei temi ricorrenti nei classici – si rivela non solo una maniera circoscritta, da Bobbio preferita, di interpretare la natura e la funzione della filosofia politica, ma una forma di riflessione sulla politica capace di abbracciare, nella

propria specifica prospettiva, le quattro regioni della filosofia politica delineate nella mappa del 1970. Quanto al metodo, che in altro luogo Bobbio ha definito «empirico-analitico» [28], la teoria generale di Bobbio appare riconducibile alla quarta specie di filosofia politica: ma va subito precisato che, per un verso, l'analisi concettuale non si risolve interamente (come abbiamo appena visto) nell'analisi del linguaggio, e per altro verso, nella misura in cui coincide con una analisi linguistica, il suo linguaggio-oggetto non è soltanto quello degli scienziati politici, né soltanto il linguaggio ordinario dei politici o della discussione politica quotidiana, ma anzitutto quello degli stessi filosofi della politica, e soprattutto quello dei classici che lungo i secoli hanno contribuito a plasmare, arricchendolo e modificandolo continuamente, il vocabolario di cui ci serviamo per parlare di politica. Quanto al campo di indagine, ovvero all'universo di fenomeni al quale il vocabolario si riferisce, la teoria generale, appunto perché tale, tende a coprire in via di principio l'intero orizzonte dell'esperienza politica, e non può non affrontare in primo luogo il problema – tipico della terza specie di filosofia politica – della delimitazione del campo medesimo e della ricostruzione delle sue complesse articolazioni interne. La teoria generale viene cosí ad occupare completamente il secondo versante, come l'ho qui chiamato, della filosofia politica, quello rivolto ai «fatti». Ma al tempo stesso viene inevitabilmente a prendere in considerazione i termini dei problemi trattati dalle prime due specie di filosofia politica, che qui ho raggruppato nel primo versante, rivolto ai «valori», senza peraltro assumere direttamente le funzioni di queste. Mantenendo, come teoria non-normativa, lo scopo eminente della chiarificazione concettuale, la teoria generale sottopone ad analisi e ricostruisce i significati *descrittivi* delle nozioni (e

dei giudizi) di valore che vengono impiegati, da parte delle teorie normative (ma anche da parte dei movimenti politici reali), nell'elaborazione di argomenti per la giustificazione o ingiustificazione di azioni e istituzioni politiche, e nella costruzione di modelli prescrittivi di buona convivenza.

L'esempio della teoria delle forme di governo, cui Bobbio ha dedicato due corsi universitari di Filosofia politica, può essere illuminante. Nelle dispense, dopo aver ricordato che «non vi è quasi scrittore politico che non abbia proposto e difeso una certa tipologia delle forme di governo», e dopo aver sottolineato «l'importanza di queste tipologie [...] perché attraverso esse sono stati elaborati e ripetutamente discussi alcuni concetti generali della politica, come oligarchia, democrazia, dispotismo, governo misto, ecc.», Bobbio osserva che «generalmente qualsiasi teoria delle forme di governo presenta due aspetti: uno descrittivo e uno prescrittivo». Per il primo aspetto, ogni trattazione del tema si risolve «in una classificazione dei vari tipi di costituzione politica»; ma, sottolinea Bobbio, «non vi è tipologia che abbia soltanto una funzione descrittiva. A differenza del botanico [...], lo scrittore politico non si limita a descrivere. Si pone generalmente un altro problema, che è quello di indicare, secondo un criterio di scelta che naturalmente può cambiare da autore ad autore, quale delle forme di governo descritte sia buona, quale cattiva, quale migliore e quale peggiore, ed eventualmente anche quale sia l'ottima, quale sia la pessima» [29]. Si potrebbe dunque dire (anche se, come sappiamo, sarebbe riduttivo) che in quanto ricostruisce i concetti impiegati dagli scrittori politici, e piú ampiamente nel linguaggio politico, la teoria generale di Bobbio consiste in un metalinguaggio descrittivo il cui linguaggio-oggetto è in buona parte un linguaggio prescrittivo.

Vero è che il discorso di Bobbio, e non solo negli scritti di «filosofia militante» [30], inclina spesso, al di là della pura ricostruzione, verso la discussione dei criteri di valutazione elaborati dagli scrittori (e dagli attori) politici, degli argomenti normativi e degli orientamenti prescrittivi, e quindi verso il discorso ideologico (nel senso piú ampio e non pregiudicato del termine). Valgono in una certa misura anche per la teoria di Bobbio le osservazioni di Bobbio stesso sulle teorie politiche in genere: la prima, piú blanda e persino ovvia, rileva che «non vi è teoria tanto asettica da non lasciare intravvedere elementi ideologici che nessuna purezza metodologica può eliminare interamente» [31]; la seconda, piú forte, sottolinea che «una teoria che riguardi qualche aspetto della realtà storica e sociale è quasi sempre anche un'ideologia, cioè un insieme piú o meno sistematizzato di valutazioni che dovrebbero indurre gli ascoltatori a preferire uno stato di cose a un altro» [32]. E tuttavia non si può non rilevare, per converso, quanta parte abbia avuto nella difesa di valori e ideali sostenuta da Bobbio, in tanti anni di battaglie intellettuali, l'operazione in sé non ideologica ma propriamente teorica della ricostruzione di concetti chiari e distinti, il superamento di equivoci mediante l'espunzione di significati ambigui dal linguaggio politico, l'elaborazione di definizioni rigorose e non persuasive delle categorie fondamentali [33]. Valga per tutti l'esempio del saggio intitolato *Della libertà dei moderni comparata a quella dei posteri*, che pur essendo uno scritto di filosofia militante, in difesa della libertà di tradizione liberale contro le critiche di chi si poneva dal punto di vista della pretesa (e presunta superiore) «libertà comunista», fonda le proprie argomentazioni sulla ridefinizione e rigorosa distinzione dei due significati di «libertà», e che proprio per questo merita di trovar posto nella teoria generale della politica di Bobbio [34]. Voglio

ancora aggiungere che anche in questo caso l'opera di ricostruzione concettuale prende avvio dal riferimento a un classico: Benjamin Constant.

La lezione dei classici.

Nella Premessa, datata Pasqua 1973, al volume di dispense relativo al suo primo corso di filosofia politica, intitolato *Società e stato da Hobbes a Marx*, Bobbio scriveva: «Se avessi voluto dare a questi miei appunti un titolo accademico, li avrei intitolati volentieri *La lezione dei classici*» [35]. Sulla connessione tra lo studio dei classici e l'elaborazione di una teoria generale della politica Bobbio è tornato piú volte. Nella prefazione al volume che raccoglieva la bibliografia delle sue opere dal 1934 al 1983, uscito nel 1984, dopo aver fatto notare che i suoi scritti politici hanno spesso per oggetto gli autori del passato, avvertiva che non sono da considerarsi «propriamente scritti di storia del pensiero politico, perché il loro scopo ultimo è la definizione e sistemazione di concetti che avrebbero dovuto servire alla elaborazione di una teoria generale della politica» [36]. Va da sé che tale scopo può essere perseguito soltanto se si intraprende la lettura dei classici con gli strumenti del metodo analitico. Nel saggio sulle *Ragioni della filosofia politica*, Bobbio difende i meriti della lettura analitica dei testi classici contro le «esorbitanze» dell'interpretazione storicistica e le storture di quella ideologica, perché essa consente di «mettere in evidenza l'apparato concettuale con cui l'autore costruisce il suo sistema, di studiarne le fonti, di soppesarne gli argomenti pro e contro, e in tal modo di apprestare gli strumenti necessari per la comparazione fra testo e testo, indipendentemente dalla vicinanza nel tempo e dalle eventuali influenze di questo su quello, e per la

elaborazione di una teoria generale della politica» [37]. Fin dal 1965, nella Prefazione alla sua prima raccolta di saggi dedicati ai classici del pensiero politico moderno, intitolata *Da Hobbes a Marx*, Bobbio aveva dichiarato: «Nello studio degli autori del passato non sono mai stato particolarmente attratto dal miraggio del cosiddetto inquadramento storico, che innalza le fonti a precedenti, le occasioni a condizioni, si diffonde talora nei particolari sino a perdere di vista il tutto: mi sono dedicato, invece, con particolare interesse alla enucleazione di temi fondamentali, al chiarimento dei concetti, all'analisi degli argomenti, alla ricostruzione del sistema» [38].

Illustrando l'uso bobbiano del metodo analitico, Riccardo Guastini lo ha compendiato in un termine-chiave: «distinzione» [39]. Aggiungerei, anche se in certo senso è implicito nel primo, un secondo termine: «comparazione». Non vi è quasi testo dedicato allo studio dei classici, in cui Bobbio non insista sulla fecondità dei confronti. Nel passo già ricordato, dove per la prima volta indica alla filosofia politica la prospettiva dello studio dei «temi ricorrenti» nella storia del pensiero politico, che in quanto tali «fanno parte integrante di una teoria generale della politica», assegna a questo studio «una duplice importanza»: da un lato, esso serve come sappiamo ad individuare i concetti politici fondamentali; dall'altro, «consente di stabilire fra le diverse teorie politiche, sostenute anche in tempi diversi, affinità e differenze» [40]. L'importanza attribuita da Bobbio alla comparazione tra le teorie politiche di tutti i tempi ha radice nella stessa nozione bobbiana di «classico», e questa, a sua volta, presuppone una determinata concezione della storia.

In un saggio del 1980 su Max Weber, considerato come «l'ultimo dei classici» della filosofia politica, Bobbio indica quali sono i connotati che rendono uno scrittore

riconoscibile come classico [41]. È una definizione che pone qualche difficoltà. Delle tre caratteristiche elencate da Bobbio la seconda, che definisce classico uno scrittore «sempre attuale, onde ogni età, addirittura ogni generazione, sente il bisogno di rileggerlo e rileggendolo di reinterpretarlo», sembra indebolire, se non rendere sfuggente, il significato della prima, per cui classico è uno scrittore considerato «l'interprete autentico» del proprio tempo; e anche quello della terza, per cui classico è un autore che «ha costruito teorie-modello di cui ci si serve continuamente per comprendere la realtà», e che «sono diventate nel corso degli anni vere e proprie categorie mentali». Se il pensiero di un classico è continuamente reinterpretato in modi differenti e talora persino opposti, quale sarà l'interpretazione «autentica» del proprio tempo da lui consegnata alle sue opere? Come sarà possibile fissarne l'immagine? E in che modo si potranno stabilire precise regole d'uso per le sue «teorie-modello»? I costrutti concettuali non tenderanno a diventare formule vuote, o troppo elastiche? Ma la difficoltà forse maggiore della definizione di classico proposta da Bobbio sembra consistere in una certa tensione, se non incongruenza, tra la prima e la terza caratteristica: come è possibile che una costruzione teorica esprima l'interpretazione (quale che essa sia) di una certa realtà storica, e *insieme* offra modelli concettuali utili per comprendere anche una «realtà diversa» da quella da cui è stata derivata e a cui è stata applicata – ossia, sembra suggerire Bobbio, per comprendere anche i problemi del *nostro* tempo? Mi pare che in tal modo venga posta in questione la possibilità stessa della «lezione dei classici» come la intende Bobbio, la possibilità di reperire nelle opere di scrittori antichi e moderni teorie *valide*, cioè resistenti al tempo. Si potrebbe addirittura dire: la possibilità di riconoscere uno scrittore

come classico, nel senso in cui «classico», anche nel linguaggio comune, non è sinonimo di «passato», ma se mai di «permanente»; in senso analogo Marx ammetteva la difficoltà, non tanto di mostrare la connessione dell'arte greca con il suo tempo, ma di spiegare come mai essa continui a rappresentare per noi «una norma e un modello» [42].

Il problema può essere riformulato nei termini seguenti. Non è difficile intendere in che senso una teoria classica può essere considerata una interpretazione diretta o indiretta di una certa epoca, nella misura in cui quella teoria sembra presentare una visione, o meglio una «versione» globale della (sua) realtà: come si dice di un testimone che dà la sua versione dei fatti. È piú difficile intendere come certi costrutti concettuali appartenenti ad una teoria classica, o addirittura la sua struttura categoriale portante, il suo «modello», possano essere considerati validi non solo in relazione alla realtà storica cui si riferiscono ma anche per interpretare realtà epocali differenti, senza per questo presupporre cancellate le differenze stesse. La validità transepocale delle teorie classiche, piú volte sottolineata da Bobbio [43], appare concepibile soltanto se si assume che quelle teorie riescano a cogliere, o a riflettere e rivelare, una sorta di *continuità* nella storia, che permane nonostante e attraverso le trasformazioni: almeno, una continuità di *problemi*, a cui di volta in volta vengono date diverse soluzioni. Dal complesso degli scritti bobbiani dedicati ai classici emerge in modo chiaro, anche se non sempre in forma esplicita, la convinzione che una simile continuità sussista, e che trovi espressione e insieme conferma proprio nei «temi ricorrenti», da sempre riproposti e ridiscussi lungo i secoli nella storia del pensiero politico. Come il problema delle forme di governo, quali e quante siano, quale sia la

migliore o la peggiore; o i problemi «dell'origine, della natura, della struttura, della destinazione, del fondamento, della legittimità» del potere politico [44]. Ma non sono ricorrenti soltanto i problemi, bensí anche, sia pure con innumerevoli varianti (che Bobbio chiama «variazioni sul tema»), le loro differenti impostazioni e soluzioni, di cui è quindi possibile e fecondo riconoscere somiglianze e differenze, raggruppandole in generi e specie, ricostruendo modelli e paradigmi concettuali che si affermano in certi tempi e luoghi, si esauriscono e tramontano, riaffiorano e si rinnovano in altre stagioni e regioni. Di qui, il periodico ripresentarsi di un «ritorno agli antichi», e in generale il riemergere piú volte in forme diverse di concezioni che a un certo punto parevano superate: neo-kantismi, neo-hegelismi, neo-marxismi, ecc. Bobbio cita volentieri l'oraziano *Multa renascentur.*

Non già, ovviamente, che Bobbio disconosca la realtà dei mutamenti storici, negando la quale la storia stessa si ridurrebbe ad apparenza. Alcuni mutamenti sono anzi da lui giudicati profondi e radicali, e talvolta, sia pure con una certa cautela, irreversibili, il che esclude una visione ciclica del tempo; ma comunque non tali da recidere nettamente la continuità tra il prima e il dopo. Se dovessi illustrare con un linguaggio metaforico, perciò semplificante, la rappresentazione bobbiana del divenire storico – della storia degli eventi reali e di quella del pensiero riflesso, almeno entro l'ambito della cultura occidentale, cui Bobbio si riferisce –, direi che il suo andamento mostra bensí «svolte», in certi (rari) casi tanto drastiche da apparire come «capovolgimenti», ma non vere e proprie «fratture». Certo, Bobbio ha spesso sottolineato la rilevanza della svolta cruciale che segna il passaggio dall'età premoderna all'età moderna, una vera «rivoluzione copernicana» conseguente all'affermazione del primato dei diritti sui

doveri [45]; ma ha anche ricordato che i classici moderni, da Machiavelli a Montesquieu a Rousseau, hanno continuato a riflettere sulle vicende, sulle istituzioni e sulle teorie degli antichi non soltanto in veste di storici, bensí come studiosi di politica, per trarne insegnamenti. «Non si spiegherebbe – afferma Bobbio nella voce «Stato», redatta nel 1981 per l'*Enciclopedia Einaudi* – questa continua riflessione sulla storia antica e le istituzioni degli antichi se a un certo momento dello sviluppo storico ci fosse stata una *frattura* tale da dare origine a un tipo di organizzazione sociale e politica *incomparabile* con quelle del passato» [46]. In un saggio del 1980, rivolgendosi polemicamente a quanti affermavano di scorgere un cambiamento radicale nei «connotati» e nelle «leggi di movimento» della politica, Bobbio ammoniva: «Per non lasciarsi ingannare dalle apparenze e non essere indotti a credere che ogni dieci anni la storia ricominci da capo, bisogna avere molta pazienza e sapere riascoltare la lezione dei classici» [47]. Vero è che, in questo saggio, Bobbio ripercorreva la lezione dei classici a partire da Machiavelli; ma precisava subito che si potrebbe risalire «molto piú addietro». Non a caso aveva poco prima citato il passo dei *Discorsi sulla prima deca* in cui è detto che «tutte le cose del mondo in ogni tempo hanno il proprio riscontro con gli antichi tempi».

L'idea della continuità della storia, e del suo inevitabile riflesso nella storia del pensiero, è evidente in quei paragrafi della voce «Stato», appena citata, dove viene discusso il problema se il termine «stato» convenga soltanto allo stato moderno oppure anche alle forme politiche precedenti: dopo aver vagliato gli argomenti in favore della prima tesi, e chiarito che tutto si riduce alla questione se siano da porre in evidenza piú le analogie o le differenze tra il cosiddetto stato moderno e gli ordinamenti anteriori, Bobbio invita alla «constatazione» che «un

trattato di politica come quello di Aristotele volto all'analisi della città greca non ha perduto nulla della sua efficacia descrittiva ed esplicativa nei riguardi degli ordinamenti politici che si sono susseguiti da allora sino ad oggi». E poco oltre: «Come la *Politica* di Aristotele per i rapporti interni, cosí le *Storie* di Tucidide per i rapporti esterni sono ancor oggi una fonte inesauribile di insegnamenti e punti di riferimento e di confronto» [48].

Si potrebbe dire che, nella prospettiva di Bobbio, a mantenere la continuità tra i classici e noi siamo noi stessi e sono i classici: essi, in quanto inaugurano tradizioni pervasive, che attraverso mille mediazioni giungono ai modi di pensare correnti e al mondo degli usi linguistici quotidiani; e reciprocamente, noi stessi, col nostro sguardo retrospettivo, in quanto ricorriamo in modo piú o meno consapevole al loro patrimonio di idee, rielaborandolo. Ma questo non è che il duplice modo di prodursi e riprodursi, il modo di *continuare*, di una cultura: in questo senso Bobbio si riferisce alla «cultura occidentale» – «comincio dai greci, per la mia scarsa conoscenza del pensiero orientale» [49] – come alla cultura che abbiamo ereditato, e che possediamo anzitutto nel linguaggio. I confini di questa continuità sono proprio quelli entro i quali «troviamo» classici, finché dura la nostra capacità di riconoscerli come tali. Appare ancora una volta evidente che in questa prospettiva ciò che si tenta di individuare nei classici non è tanto il loro significato storico in senso stretto, quanto piuttosto, come suggerisce Bobbio nell'Introduzione agli *Studi hegeliani*, «ipotesi di ricerca, motivi di riflessione, idee generali» [50]. In tal modo, lo studio dei classici apre la via alla costruzione di una teoria generale della politica.

Dagli «autori» ai concetti per la teoria generale.

Quali siano i classici cui Bobbio ha dedicato maggiore attenzione nella ricerca dei temi ricorrenti, quali siano cioè i suoi «autori», è Bobbio stesso a dichiararlo nella già ricordata Prefazione del 1984 alla bibliografia dei suoi scritti [51]. Per sua esplicita ammissione, l'elenco è limitato a dieci nomi, divisi in due serie di cinque – da un lato Hobbes, Locke, Rousseau, Kant e Hegel, dall'altro Cattaneo, Croce, Kelsen, Pareto e Weber –, per amore della simmetria; ma scorrendo l'indice dei nomi del presente volume si possono trarre alcune indicazioni utili ad integrarlo. S'intende che non tutti hanno avuto lo stesso peso nell'itinerario intellettuale di Bobbio. Se dovessi scegliere tra gli autori assiduamente studiati da Bobbio quale abbia lasciato la maggiore impronta sul suo pensiero politico, non avrei dubbi nell'indicare Thomas Hobbes. Aggiungo subito che, a mio avviso, l'influenza su Bobbio di Hobbes, o se si vuole l'ispirazione hobbesiana del pensiero di Bobbio, riguarda piuttosto la forma che non il contenuto [52]. Anzitutto si può dire che Hobbes, con la sua vocazione per la precisione e la sobrietà del linguaggio e per le definizioni rigorose, sia stato l'iniziatore nel campo della filosofia politica dello stile analitico in senso moderno, da Bobbio adottato. Non a caso l'opera hobbesiana è stata a sua volta oggetto privilegiato di quella storiografia filosofica di indirizzo analitico che Bobbio ha difeso contro gli eccessi della critica «contestualista». È poi da sottolineare l'affinità tra Hobbes e Bobbio in quell'atteggiamento di fronte ai problemi politici che non saprei chiamare se non «realistico», e che trova una manifestazione radicale, e quasi patologica, in Bobbio come in Hobbes, nell'inclinazione a considerare e a descrivere una situazione sotto la luce piú sfavorevole, a porre un problema nei termini piú difficili per trovare una soluzione soddisfacente [53]: basta ricordare, da un lato, le piú celebri

formule di Hobbes, *homo homini lupus, bellum omnium contra omnes*, e dall'altro, l'applicazione proposta da Bobbio del modello hobbesiano al problema dello stato di natura tra gli stati [54].

Ma oltre alla chiarezza derivante dal rigore analitico e all'atteggiamento realistico di fronte ai problemi politici, la somiglianza maggiore tra Bobbio e Hobbes si rivela nella struttura del ragionamento: come quello di Hobbes, anche il pensiero di Bobbio è, nei suoi gangli vitali, dicotomico. Bobbio ha esplicitamente teorizzato l'importanza metodologica generale delle «grandi dicotomie», definite come il prodotto di quel «processo di ordinamento e di organizzazione del proprio campo di indagine» per cui «ogni disciplina tende a dividere il proprio universo di enti in due sottoclassi che sono reciprocamente esclusive e congiuntamente esaustive» [55]. Tali sono secondo Bobbio, nel campo del diritto, la dicotomia tra pubblico e privato, e nel campo della politica, per ricordare la piú semplice e comprensiva delle formule da lui coniate, la dicotomia tra stato e non-stato [56], che peraltro riflette in certo modo quella hobbesiana tra stato naturale e stato civile. Accanto alle «grandi dicotomie», e inscritte in esse, nell'opera di Bobbio si incontrano innumerevoli altre dicotomie, da lui chiamate «parziali» e «secondarie». Anche i temi ricorrenti, quali sono da Bobbio individuati e analizzati attraverso lo studio della lezione dei classici, e che debbono essere sistemati, secondo la sua indicazione, nel disegno della teoria generale della politica come articolazioni di questa, possono trovare espressione adeguata e conveniente in formule dicotomiche: come società e stato, politica e morale, democrazia e autocrazia, riforme e rivoluzione, ecc. Suggerisco, come esercizio non futile, di sottolineare le dicotomie esplicite, e di identificare quelle implicite, che

costituiscono la vera trama concettuale di questo volume come di tutti gli scritti teorici di Bobbio.

Per costruire le basi della teoria generale della politica attraverso lo studio analitico dei classici, Bobbio ha seguito in prevalenza due strategie complementari: la prima consiste nel partire da una nozione di uso corrente, per ricercarne le differenti interpretazioni nella storia del pensiero politico, spesso inserite in una rete di coppie dicotomiche; la seconda consiste nel partire dall'opera di un grande autore, per enuclearne un concetto fondamentale del linguaggio politico, chiarire il suo significato ed eventualmente distinguere significati in essa confusi, spesso (di nuovo) mediante la costruzione di dicotomie. Della prima strategia sono chiari esempi i saggi bobbiani dedicati alla nozione di società civile [57], e in genere le numerose voci di dizionari ed enciclopedie; della seconda, tra i moltissimi scritti che si potrebbero indicare considero esemplare il saggio su *Kant e le due libertà* [58], che prosegue e approfondisce la ricerca avviata nella polemica contro i detrattori della libertà liberale. Ma vi è ancora, nell'opera di Bobbio, tutta una serie di saggi in cui l'«arte della comparazione» raggiunge a mio avviso i risultati piú fecondi per la costruzione delle categorie fondamentali di una teoria generale della politica. Sono i saggi in cui Bobbio riconnette vari aspetti del modello concettuale di un classico a quello di altri classici. Tra questi, collocherei al primo posto i saggi dedicati a *Il modello giusnaturalistico* [59], in cui vengono ricostruite, nel confronto con il modello aristotelico, le costanti e le varianti della teoria che ha accompagnato l'affermazione dello stato moderno, da Hobbes a Hegel «incluso-escluso»; allo stesso genere appartiene anche il saggio famoso su *Hegel e il giusnaturalismo* [60]. Nella prospettiva della teoria generale della politica, per la rilevanza dei temi trattati

emergono i saggi su *Marx, lo stato e i classici* e su *Max Weber e i classici* [61]. Nel primo, Bobbio dichiara di voler «mettere a confronto la teoria politica di Marx» con altre grandi teorie classiche, allo scopo di «individuare, attraverso un procedimento di comparazione per affinità e differenze, quale possa essere il posto della teoria dello stato di Marx nella storia del pensiero politico» [62]. Il confronto procede attraverso quattro grandi «partizioni» tra le teorie politiche, che vengono qui distinte in teorie idealistiche e realistiche, teorie razionalistiche e storicistiche, concezioni positive, o dello stato come regno della ragione, e negative, o dello stato come regno della forza, e infine, quale partizione interna a queste ultime, concezioni dello stato come male necessario e come male non necessario. Nel secondo saggio, dopo aver giudicato «sorprendente» lo scarso interesse dimostrato da Weber per i classici della filosofia politica, afferma che anche se si ammettesse «che la teoria politica weberiana sia stata elaborata prescindendo da qualsiasi modello precedente, non vuol dire che non sia comparabile con la tradizione». Aggiunge anzi che «la comparazione è tanto piú necessaria quanto piú il pensiero politico weberiano sembra aver operato […] la rottura con una tradizione che da Platone a Hegel ha mostrato una straordinaria vitalità e continuità. Soltanto la comparazione permette di rispondere alla domanda fondamentale: come s'inserisce la teoria politica weberiana nella tradizione del pensiero politico occidentale, di cui pure sembra non aver tenuto gran conto? quali sono gli elementi di rottura e quali quelli di continuità?» Bobbio ritiene fondamentale questa domanda, «perché solo dalla risposta ad essa […] può venire la piena comprensione di un'opera estremamente complessa» qual è quella weberiana [63]. Dopo aver sottoposto a minuziosa analisi la definizione dello stato, la teoria dei tipi di potere

e la teoria del potere legale-razionale di Weber, e dopo aver comparato queste definizioni e teorie weberiane con le grandi teorie del passato, ne conclude, e c'era da aspettarselo, che «il collegamento col passato c'è: si tratta di saperlo vedere»; anche se ovviamente «il nesso inevitabile fra Weber e i classici non toglie nulla all'originalità del suo pensiero» [64].

«Stato» e «potere», i temi fondamentali oggetto di analisi nei saggi su Marx e su Weber ora ricordati, possono considerarsi le categorie primarie attraverso cui Bobbio giunge alla determinazione del concetto generale di politica.

La politica e i suoi confini.

Dei tre contributi che Bobbio ha esplicitamente indicato come «abbozzi» [65] rispetto al disegno complessivo della teoria, i primi due, la voce «Politica» redatta alla metà degli anni '70 per il *Dizionario di politica* dell'Utet, e il saggio *La politica* uscito in un volume collettaneo nel 1987 ma composto alcuni anni prima (che nel presente volume [66] sono intitolati rispettivamente *Il concetto di politica* e *I confini della politica*, e saranno qui di seguito richiamati per brevità come «voce» e come «saggio»), perseguono entrambi lo stesso scopo di definire l'oggetto generale della teoria tracciandone i confini rispetto alle altre «aree» del mondo della pratica, o dell'«agire sociale». Inevitabilmente, i due tracciati si assomigliano, e gli itinerari concettuali proposti da Bobbio per delinearli, benché il secondo sia piú completo del primo, finiscono per sovrapporsi in larghi tratti; ma non senza varianti meritevoli di considerazione.

La voce inizia con l'origine della parola «politica», derivata da *politikós*, l'aggettivo di *pólis*, e giunge cosí ad una prima definizione formale della nozione di politica,

mediante la quale tale nozione viene connessa a quella di stato (nel senso piú ampio). Risulta pertanto definita come «politica» la sfera delle «attività» che hanno come «termine di riferimento» lo stato. Ma le attività politiche vengono subito distinte in due tipi, secondoché il corso dell'azione proceda *dallo* stato, ossia la *pólis* ne sia il *soggetto*, come negli atti eminentemente politici del comandare e del legiferare, oppure proceda *verso* lo stato, o meglio verso il «*potere* statale», che è l'*oggetto* di atti parimenti politici come il conquistare o l'abbattere tale potere [67]. In questo modo la nozione di stato come termine di riferimento diretto della nozione di politica tende implicitamente a risolversi in, e ad essere sostituita da, quella di potere, di volta in volta principio o fine dell'attività politica. Se passiamo al saggio, nella definizione iniziale di politica, anche qui identificata con una «sfera di azioni», i due processi dell'agire politico vengono indicati brevemente dai termini «conquista» ed «esercizio», senza rilievo particolare per la loro distinzione, con riferimento diretto al «potere ultimo (o sommo o sovrano)», e soltanto indiretto alla «comunità di individui» e al «territorio» [68]. Peraltro, ognuno può riconoscere in questa definizione i tre elementi costitutivi della piú comune nozione giuridica di stato. Ma non c'è dubbio che delle due nozioni primarie attraverso cui Bobbio costruisce la definizione di politica, la principale è quella di potere. Anche perché è la piú comprensiva: nel modello di Bobbio, la sfera del potere è piú ampia di quella della politica, e questa è piú ampia della sfera dello stato.

Se è vero che non si può concepire in alcun modo la politica senza potere, è anche vero che non ogni potere è politico. Nella voce, dopo aver brevemente analizzato la tipologia classica delle forme di potere – paterno, dispotico e politico – nella teoria di Aristotele, basata sul criterio dell'«interesse di colui in favore del quale viene esercitato

il potere», e nella teoria di Locke, basata sul criterio dei principî di legittimità, la giudica in entrambe le versioni inadeguata ad identificare il potere politico come tale: governi paternalistici e dispotici non sono in realtà «meno governi», ossia meno «politici», di quelli esercitati nell'interesse pubblico o legittimati dal consenso [69]. Quindi propone come adeguata la tipologia che chiama «moderna», quella che distingue tre classi principali di potere – economico, ideologico e politico – fondandosi sul criterio dei «mezzi di cui si serve il soggetto attivo del rapporto per condizionare il comportamento del soggetto passivo» [70]. La tipologia di Bobbio, che nella sua semplicità e apparente ovvietà è in grado di abbracciare la maggior parte delle teorie sociali contemporanee, risulta chiaramente costruita mediante l'estrapolazione, e l'estensione per analogia all'intero ambito del concetto latissimo di potere, della celebre definizione weberiana del potere politico in base al «mezzo specifico» della forza fisica. Tant'è vero che approda alla medesima caratterizzazione del potere politico come «potere coattivo» ed «esclusivo», ovvero detentore del monopolio dell'uso della forza (o dei mezzi di coazione).

Il riconoscimento del legame necessario tra il potere politico e la forza costituisce per Bobbio il nucleo essenziale di una concezione realistica della politica, come tale capace di farne comprendere la «verità effettuale». Rispetto alla quale, giudica fuorvianti le tradizionali concezioni teleologiche, che definiscono la politica non in base al mezzo ma al fine o ai fini che essa persegue. Sembra anzi accogliere senza riserve il noto rifiuto weberiano di considerare caratterizzante per il potere politico lo scopo oltre che il mezzo, sino ad affermare perentoriamente che «non si dànno fini della politica una volta per sempre stabiliti, e tanto meno un fine che tutti li

comprenda e che possa essere considerato il fine della politica» [71]. Tuttavia, Bobbio corregge in parte questa drastica affermazione ammettendo che «si possa parlare correttamente per lo meno di un fine minimo della politica: l'ordine pubblico» [72]. In realtà, la critica delle concezioni teleologiche serve a Bobbio per escludere come inadeguate le definizioni *non descrittive* della politica, che chiama «persuasive», ossia quelle «che attibuiscono alla politica fini diversi da quello dell'ordine, come il bene comune […] o la giustizia», o altre nozioni di fine «come felicità, libertà, eguaglianza». In altre parole, sostiene Bobbio, non si può far ricorso a nozioni di valore «troppo controverse […] per individuare il fine specifico della politica»; ma in tal modo Bobbio sembra concedere, contrariamente al precedente rifiuto perentorio, che esista appunto un fine specifico, e non soltanto il mezzo specifico, della politica – ancorché sia un fine «minimo», che «fa tutt'uno col mezzo». Tant'è vero che critica, subito dopo, la teoria secondo cui il carattere politico del potere consisterebbe nell'essere fine a se stesso: «se il fine della politica […] fosse davvero il potere per il potere, *la politica non servirebbe a nulla*» [73].

Ma nel saggio – dove la ricostruzione del concetto di politica presenta varianti e arricchimenti rispetto alla voce, e segue un percorso in parte diverso, e per il primo tratto inverso, nell'ordine degli argomenti – Bobbio torna a ribadire perentoriamente che «dal punto di vista del giudizio di fatto, che solo permette di contraddistinguere l'azione politica dalle azioni non-politiche», il criterio del fine è inadeguato. Ammette bensí di nuovo che uno «scopo minimo di ogni stato» esiste, e lo riconosce nell'ordine pubblico interno e internazionale; ma si tratta di poco piú di un accenno, subito soverchiato dall'insistenza sul criterio del mezzo, in base al quale viene riformulata la tipologia delle specie di potere [74].

La tripartizione delle forme di potere nelle tre classi del potere politico, del potere economico e del potere ideologico consente a Bobbio, nella voce e nel saggio, di passare al problema dei «confini della politica», distinguendola rispetto alle due sfere sociali contigue, quella religiosa, o genericamente spirituale o intellettuale, e quella economica, o della società civile nel senso hegelo-marxiano dell'espressione. Sono quelle che nella voce Bobbio ha chiamato le due sfere del «non-stato» [75]. Stranamente, in nessuno dei due scritti trova adeguato rilievo un'altra distinzione, presente in contributi diversi, mediante la quale Bobbio chiarisce che se la sfera della politica è (o meglio, è storicamente divenuta) piú ristretta della sfera sociale generale, è però anche (divenuta) piú ampia della sfera dello stato. La stessa emancipazione della società civile (in senso lato) dallo stato ha consentito la creazione in essa di gruppi di interesse e di opinione che, in quanto contribuiscono in maniera diretta o indiretta alla formazione delle decisioni collettive (valide coattivamente *erga omnes*), svolgono attività propriamente politica, e sono perciò a pieno titolo gruppi politici, pur non essendo parti dello stato-istituzione o dello stato-apparato [76].

Accanto e al di là della distinzione tra sfera politica e sfera sociale, nella voce e nel saggio Bobbio affronta in breve il problema della distinzione tra politica e morale e (solo nel saggio) di quella tra politica e diritto, entrambe sviluppate con ricchezza di analisi in altri contributi specifici [77]. Nel saggio, Bobbio chiarisce opportunamente che la prima distinzione, tra politica e società, e le altre due si collocano su piani diversi, rispettivamente quello dell'essere, dove si pongono questioni di fatto, e quello del dover essere, dove si pongono questioni di valore, o meglio di norme. Altro è il problema dei caratteri che di fatto contraddistinguono l'agire politico, e del potere politico, da

altri tipi di agire e di potere, altro il problema delle norme che valgono, o dovrebbero valere, per l'agire e per il potere politico. Morale e diritto sono, nel linguaggio di Bobbio, due *tipi* di sistemi normativi (all'interno di ciascuno dei quali troviamo differenti *codici* concreti, rispettivamente etici e giuridici), che possono in via di principio applicarsi – indipendentemente l'uno dall'altro, e a prescindere dal rapporto tra di loro – alle piú diverse sfere di attività, dunque anche all'azione politica, ma non solo ad essa. Il problema del rapporto tra diritto e politica appare piú «complesso», sia rispetto al rapporto tra morale e politica, sia rispetto a quello tra il diritto e le altre sfere dell'agire, perché si tratta di un rapporto di «interdipendenza reciproca»: ovvero, spiega Bobbio nel saggio, per un verso «l'azione politica si esplica attraverso il diritto», per l'altro «il diritto delimita e disciplina l'azione politica» [78]. Di qui, il tema ricorrente della relazione reversibile tra legge e potere sovrano, e la difficile questione del primato dell'una sull'altro o viceversa. Ma il problema del rapporto tra morale e politica appare piú difficile rispetto a quello del rapporto tra diritto e politica, e soprattutto piú grave rispetto a quello tra la morale e le altre sfere di attività umana, perché ciò che da sempre viene in discussione è se sia plausibile porre la questione stessa della liceità o illiceità morale per l'agire politico, almeno se sia plausibile porla nei medesimi termini in cui si pone per gli altri tipi di agire. Il tema ricorrente del rapporto tra etica e politica riemerge continuamente dalla ripetuta constatazione del contrasto, che pare immodificabile, tra la politica e la morale corrente: di qui la ricerca, in cui si è impegnata la filosofia politica in ogni tempo, di spiegazioni e giustificazioni di questo fatto, «di per sé scandaloso» [79].

Nella sua forma piú acuta, suggerisce Bobbio nel saggio, il problema si è posto con la formazione dei grandi stati

territoriali moderni, dove «la politica *si rivela* [...] come il luogo in cui si esplica *la volontà di potenza*» [80]. Ognuno può vedere che in una affermazione come questa – presa isolatamente estrapolandola dal contesto, e dunque senza tener conto della ricostruzione e della discussione condotta da Bobbio delle differenti soluzioni storicamente proposte al problema del divario tra etica e politica [81] – si affaccia nel discorso di Bobbio una concezione «realistica», o un aspetto di essa, che va al di là della pura e semplice considerazione avalutativa che lo ha condotto a rifiutare le concezioni idealizzanti implicite nelle definizioni teleologiche della politica, in molti casi non descrittive ma «persuasive»: un «realismo politico» piú vicino al significato corrente (peraltro ambiguo) di questa espressione, che non consiste semplicemente in una visione della realtà scevra da valutazioni, ma che tende a descrivere la stessa realtà politica come un mondo refrattario ai valori; anzi, in definitiva, implicitamente connotato di valore negativo. Per un primo aspetto il realismo, diciamo cosí metodologico, fa comprendere la «verità effettuale» definendo il potere politico – termine di riferimento ineludibile dell'intero ambito di attività che chiamiamo politiche – mediante il «mezzo specifico» della forza; per il secondo aspetto il realismo, che potremmo chiamare sostanziale, è portato a riconoscere nella politica il teatro della violenza e della frode e a vedere difficilmente nel potere altro volto se non quello «demoniaco». Da un lato, il realismo è uno *sguardo* sulla realtà politica non condizionato da giudizi di valore; dall'altro, è anche un'*immagine* della medesima realtà simile a quella attribuita ai machiavellici, e per lo piú giudicata assiologicamente negativa, anzi terribile. I due aspetti sono mal distinguibili, e anche se non c'è dubbio che quando Bobbio dichiara la propria adesione al realismo si riferisca

al primo, sono entrambi presenti (come vedremo meglio in seguito) nell'opera bobbiana.

Ciò non significa che Bobbio inclini ad accogliere una versione estrema, iper-realistica, della cosiddetta autonomia della politica: per lui, la politica non si sottrae affatto, come ogni altra sfera dell'agire umano, al giudizio morale, «anche se [...] di una morale diversa, o in parte diversa dalla morale comune» [82]. «Nonostante tutte le giustificazioni della condotta politica che devia dalle regole della morale comune, il tiranno resta il tiranno, e può essere definito come colui la cui condotta non riesce a essere giustificata da nessuna delle teorie che pur riconoscono una certa autonomia normativa della politica rispetto alla morale» [83]. Anche ammesso – e non in ogni caso concesso – che il fine giustifichi i mezzi, resta comunque il problema morale della «legittimità del fine» [84], e il fine dell'azione politica non può essere (non è lecito che sia) semplicemente il potere per il potere; o meglio, quando lo è, l'azione resta ingiustificata. Le considerazioni di Bobbio sulla legittimità morale del fine possono essere connesse alla distinzione tra potere di fatto e potere legittimo, che si incontra nel saggio come aspetto del rapporto tra politica e diritto, e che riapre in certo senso il problema della natura stessa del potere politico. Spesso sembra che Bobbio sia orientato ad escludere la legittimità – una nozione a cui «si ricorre [...] per dare una giustificazione del potere» [85] – dai connotati identificanti il potere politico come tale: per essere riconosciuto come politico, è sufficiente che un potere sia coattivo ed esclusivo, non necessariamente legittimo. Il potere che un tiranno effettivamente esercita è «politico» anche se non è legittimo (se non è autorizzato: *tyrannus ex defectu tituli*), e anche se la sua azione è moralmente e giuridicamente ingiustificabile (*tyrannus ex parte exercitii*). Tuttavia la

stessa effettività del potere, cioè il fatto che un certo potere riesca ad imporsi efficacemente, e a farsi obbedire continuativamente, richiama un certo bisogno di legittimità. L'effettività, ovvero «la continuità di un potere esclusivo su un determinato territorio», non è «un mero fatto», bensí è anche «la conseguenza di una serie di comportamenti motivati, alla cui motivazione bisogna risalire per giudicare del grado di legittimità di un potere in una determinata situazione storica» [86]. E infatti non vi è tiranno (o governo dispotico, o dittatura golpista) che non ricerchi una qualche giustificazione legittimante. Insomma: un potere politico è di fatto politico anche se non è legittimo, ma nessun potere politico è un puro potere «di fatto», bensí ha (di fatto) bisogno di legittimazione, e non può ricercarla «se non richiamandosi a valori, o a regole date che alla loro volta sono espressioni di valori» [87]. Anche se ciò non implica, ovviamente, che le pretese giustificazioni addotte dai detentori effettivi di un potere siano credibili, né soprattutto che non siano contestabili mediante il riferimento ad altri valori e principî ideali.

Incontriamo cosí di nuovo il problema dei valori e del rapporto tra i valori e i «fatti», che è tra i piú complessi e spinosi per il lettore degli scritti teorici di Bobbio, e che nel suo aspetto piú formale riguarda la natura stessa della teoria generale della politica.

Il problema dei valori.

«Le parole del linguaggio politico non sono assiologicamente asettiche. Hanno un significato descrittivo e un significato emotivo che mal si distinguono tra loro. E il significato emotivo può essere positivo o negativo, secondo chi usa la parola e il contesto in cui viene usata» [88]. Da affermazioni come queste *non* si deve inferire

che per Bobbio i concetti politici siano «essenzialmente contestabili», ossia in se stessi controversi, come invece hanno sostenuto (ancora di recente) alcuni filosofi politici, riprendendo una tesi avanzata negli anni ’50 da W. B. Gallie [89]. O meglio, le controversie che da sempre insorgono intorno ai concetti politici non sono radicalmente insolubili, secondo Bobbio, proprio perché dal significato «emotivo» – «essenzialmente contestabile» in quanto esprime adesione o rifiuto, e rinvia a passioni, preferenze, ideali – è in via di principio separabile un significato descrittivo, o esplicativo, assiologicamente neutrale. La disgiunzione dei due tipi di significato mediante la ricostruzione in termini puramente descrittivi dei concetti politici – e soprattutto delle nozioni come libertà, eguaglianza, giustizia, democrazia, pace, che vengono comunemente indicate come «valori» – non solo è possibile e opportuna per orientarsi nella realtà senza farsi condizionare da pregiudizi, ma non costituisce in alcun modo uno snaturamento di tali concetti. Le definizioni assiologicamente neutrali non «sterilizzano» i valori, o meglio non impediscono le opzioni di valore che sono una componente essenziale dell’agire politico (né potrebbero farlo), ma al contrario possono contribuire a renderle ragionevoli e sensate. Quando uscí, presso Feltrinelli nel 1964, la traduzione italiana del libro di F. E. Oppenheim sulle *Dimensioni della libertà*, nacque una vivace discussione appunto sulla possibilità e opportunità di ridefinire la libertà, come l’autore aveva tentato di fare, in modo avalutativo. Bobbio fu il solo, allora, a difendere con fermezza quel tentativo dall’accusa di «togliere senso» ai reali problemi di scelta politica, rovesciandola completamente: «Che senso […] avrebbe il dire “preferisco la libertà” se non si stabilisse prima in quale dei sensi descrittivi di libertà uso questa parola nel contesto?» E aggiunse: «Un discorso sulla libertà […] ha senso soltanto

se si appoggia su un significato descrittivo ben determinato e ben delimitato del termine: il significato valutativo viene dopo, è un significato aggiunto. Che “libertà” abbia un significato valutativo vuol dire soltanto questo: che usando questo termine io indico, oltre che una situazione cosí e cosí determinata, anche una situazione “buona”, che raccomando. Ma ciò che conta in un discorso sulla libertà non è tanto sapere che quella situazione di cui si parla è desiderata e raccomandata, bensí *che cosa* l’interlocutore desidera e raccomanda» [90].

Inoltre, la ricostruzione del significato o dei diversi possibili significati descrittivi delle nozioni di valore è per Bobbio il solo modo, o il piú efficace, per superare (fin dove si può) la rigidità delle contrapposizioni ideologiche, o almeno per mitigarla, contribuendo a dissolvere le diffidenze e i pregiudizi che spesso hanno radice negli usi equivoci o ambiguamente evocativi dei termini del linguaggio politico, e aiutando perciò la comprensione reciproca, anche se questa non equivale senz’altro alla composizione del contrasto con l’accettazione delle altrui posizioni. Erano proprio questi gli scopi pratici – oltre allo scopo teorico, valido di per sé, del chiarimento del problema – che Bobbio si era proposto nell’intraprendere, con l’articolo del 1954 intitolato ironicamente *Della libertà dei moderni comparata a quella dei posteri*, l’opera di chiarificazione e distinzione dei diversi significati descrittivi del termine «libertà», come contributo allo storico dibattito avviato alcuni anni prima da Bobbio stesso con un «invito al colloquio» rivolto agli intellettuali comunisti [91]. La ricerca analitica sul concetto di libertà è stata poi proseguita e perfezionata da Bobbio in numerose altre occasioni, al di fuori di ogni polemica pratica, assumendo come punto di partenza le distinzioni formulate in quella sede. Mentre in quell’articolo i due significati descrittivi venivano distinti

tra loro identificando il primo, ossia la libertà «liberale» come facoltà di compiere o non compiere certe azioni, con il «non-impedimento», e il secondo, ossia la libertà «democratica» come potere di dare leggi a se stessi, con la «non-costrizione» [92]; quest'ultima caratterizzazione è abbandonata nel saggio su *Kant e le due libertà*, e viene sostituita per indicare la libertà democratica da quella di «autonomia» [93]. Successivamente, nella voce *Libertà* scritta per l'*Enciclopedia del Novecento* [94] la «non-costrizione» viene addirittura riassorbita nella definizione della prima libertà, la libertà liberale detta anche, seguendo l'uso ormai invalso, «libertà negativa», diventandone un aspetto complementare a quello del «non-impedimento», mentre l'«autonomia» rimane il connotato essenziale della seconda libertà, la libertà democratica detta anche «libertà positiva»: ciò in quanto, da un lato, la non-costrizione e il non-impedimento vengono ora da Bobbio riferiti entrambi alla libertà dell'«azione», dall'altro l'autonomia viene riferita alla libertà della «volontà», una volta riconosciuta la dicotomia tra le sfere dell'agire e del volere (peraltro già emersa nel primo scritto) come la piú pertinente a distinguere i diversi significati descrittivi di libertà. Ma in ulteriori contributi Bobbio aggiunge un terzo significato, oltre ai due principali (anch'esso già comparso nel dibattito degli anni '50, nell'articolo conclusivo in cui Bobbio rispondeva a un intervento di Togliatti): la «capacità giuridica e materiale» o «potere positivo» di *fare* concretamente «quello che la libertà negativa *permette* di fare» [95]. Questa terza libertà viene però chiamata da Bobbio anch'essa «libertà positiva», provocando qualche confusione con la libertà come autonomia, o libertà politica, che piú comunemente viene indicata con quell'aggettivo.

L'altra nozione di valore che ha impegnato ricorrentemente la riflessione di Bobbio nella ricerca di

definizioni esplicative e distinzioni analitiche è quella di eguaglianza. Negli scritti dedicati a questa nozione, emerge con particolare evidenza una caratteristica peculiare del metodo di Bobbio: l'analisi concettuale viene orientata mediante la formulazione di domande-chiave, semplici ed efficaci, individuate come pertinenti alla natura specifica del concetto in esame. Seguendo questo procedimento, la nozione indeterminata di eguaglianza viene scomposta e precisata nei suoi differenti ambiti di significato in base alle diverse possibili risposte, e combinazioni di risposte, alle domande: eguaglianza tra chi? ed eguaglianza in che cosa? Ma sottolineo che la medesima tecnica viene applicata, *mutatis mutandis*, a molti altri problemi di analisi concettuale, per esempio a quello stesso della libertà (di cui ci si deve chiedere anzitutto: libertà di chi? e da che cosa?) o a quello della tipologia delle forme di governo (che nelle teorie classiche vengono distinte in base alle risposte combinate alle domande: chi governa? e come governa?) È una tecnica, o un metodo, che si affianca a quella della costruzione di dicotomie (piú precisamente, alla determinazione di un concetto per contrapposizione al suo opposto) e si integra con essa attivando quello che Bobbio chiama – con una espressione paretiana ripresa in senso ironico – il suo «istinto delle combinazioni», e conducendo alla tessitura di una trama fittissima di distinzioni concettuali.

Sarebbe quasi superfluo ricordare qui che la dicotomia tra eguaglianza e diseguaglianza, e quella derivata tra egualitarismo e antiegualitarismo, sono per Bobbio alla base della contrapposizione tra destra e sinistra, tema di un suo fortunato libretto, se non fosse per il fatto che, proprio riferendosi alle polemiche seguite a tale pubblicazione, Bobbio ha avuto modo di ribadire nella forma piú chiara la tesi della disgiungibilità tra la descrizione delle nozioni di

valore e l'adesione a posizioni valutative. Vale la pena riportare per intero il passo: «Quando ho scritto il libretto *Destra e sinistra* non ho potuto fare a meno di distinguere nettamente l'analisi concettuale, attraverso la quale ho fissato il criterio di distinzione fra le due parti contrapposte dell'universo politico, dalla mia presa di posizione in favore della sinistra. Gli argomenti usati, rispettivamente nel condurre l'analisi e nel sostenere l'opinione di valore, sono diversi. Anche gli interlocutori si sono divisi tra coloro che hanno approvato il criterio di distinzione ma rifiutato la mia preferenza e coloro, al contrario, che pur collocandosi dalla mia stessa parte hanno ritenuto che il criterio di distinzione da me presentato fosse sbagliato. Anche se è pure accaduto che alcuni di coloro che respingono la mia scelta abbiano insieme rifiutato il mio criterio analitico: ma tra le due negazioni non c'è un rapporto necessario» [96].

Secondo Bobbio, «il concetto e anche il valore dell'eguaglianza mal si distinguono dal concetto e dal valore della giustizia nella maggior parte delle sue accezioni» [97]. In realtà, la nozione di giustizia – che insieme a quelle di eguaglianza e di libertà compone il trittico dei valori politici «sommi», ed è tornata al centro della filosofia politica dopo l'opera di Rawls (anche se in un significato che è divenuto a mio avviso, col lievitare del dibattito tra i filosofi normativi, latissimo e quasi sfuggente) – ha una struttura piú complessa, che Bobbio chiarisce ricostruendo il nesso circolare tra eguaglianza, legge e ordine come suoi fattori determinanti e ricorrenti, anche se diversamente accentuati nelle varie dottrine [98]. Ora, proprio la maggiore accentuazione, che mi pare si possa riscontrare nel complesso dell'opera politica di Bobbio (ma non nel saggio cui si è appena accennato), del legame tra giustizia ed eguaglianza, rispetto a quelli tra giustizia e legge e tra giustizia e ordine, si potrebbe ritenere non sia indipendente

dal fatto che all'eguaglianza viene riferita implicitamente la nozione di giustizia nel binomio «giustizia e libertà»: il motto del liberalsocialismo, o socialismo liberale, che è l'ideologia *di* Bobbio. Si tratta forse di un condizionamento dell'adesione al valore sulla descrizione del concetto, ovvero dell'ideologia sulla teoria? Può darsi. Ma comunque anche le ideologie, che sono riconducibili a costellazioni di valori, benché non si risolvano in esse [99], si possono secondo Bobbio «descrivere», oltre che assumere o respingere (anzi, prima di farlo). Proprio a proposito del socialismo liberale, al quale dichiara di essere «rimasto fedele da quando ho iniziato la mia militanza politica [...] sino ad oggi», Bobbio ribadisce: «La ricostruzione del significato, o dei significati, di questo concetto complesso va tenuta distinta dall'adesione all'ideologia politica che esso esprime» [100]. Una ricostruzione che egli ha intrapreso in numerosi contributi, il piú recente e sistematico dei quali è il saggio introduttivo [101] al volume sui *Dilemmi del liberalsocialismo*, pubblicato nel 1994.

La ricostruzione descrittiva delle ideologie è per tante ragioni – per la commistione inestricabile di giudizi di valore e giudizi di fatto da cui sono composte e il numero elevato di queste componenti, per la varietà degli interpreti di ciascuna di esse e la parziale dissonanza delle interpretazioni – un'operazione molto complessa. Esemplare il caso di quella che nel presente volume viene indicata come l'ideologia del pluralismo: un'ideologia, se mi si passa il gioco di parole, plurale come nessun'altra. Anche se il concetto può essere definito in modo formalmente univoco, come suggerisce Bobbio individuandone la contrapposizione ad ogni forma di stato monolitico e autoritario, dal dispotismo al totalitarismo, le sue specie storiche e dottrinali sono tante e cosí diverse che Bobbio ha distinto un pluralismo degli antichi, nelle varie teorie

organicistiche dei corpi intermedi e dello stato di ceti, e un pluralismo dei moderni, fondato sulla dottrina delle libere associazioni, e ancora ha misurato la distanza su questo tema fra le tradizioni del cristianesimo sociale, del pensiero socialista e di quello liberaldemocratico [102].

Certo, negli scritti teorici dedicati alle ideologie, ancor piú che in quelli dedicati a singole nozioni di valore, non è infrequente che il discorso di Bobbio passi dall'analisi concettuale avalutativa alla valutazione dell'accettabilità e alla presa di posizione: dalla teoria delle ideologie all'ideologia. Fra gli esempi piú evidenti, indicherei lo scritto sull'ideologia dell'«uomo nuovo» [103] (su cui tornerò piú avanti). Ma secondo le tesi piú insistentemente ripetute da Bobbio circa il rapporto tra fatti e valori e tra il descrittivo e il prescrittivo, si tratta non di un passaggio, bensí di un salto. I «valori» si possono descrivere – ovvero delle nozioni di valore è possibile ricostruire il significato o i significati descrittivi –; ma dopo averli descritti, si assumono o si rifiutano, e l'assunzione o il rifiuto non derivano direttamente dal significato descrittivo delle corrispondenti nozioni. Bobbio non ha mai perso occasione per ribadire la sua posizione «divisionista» in merito alla classica *is-ought question* (al problema del rapporto tra essere e dover essere), ossia la convinzione che è impossibile derivare valori da fatti, e giungere logicamente a conclusioni valutative o normative partendo da sole premesse descrittive [104]. Tuttavia, ciò non significa che tra descrizioni e spiegazioni da un lato, e dall'altro valutazioni e prescrizioni – in breve: tra fatti e valori – non sussista per Bobbio *alcuna* relazione, né che i valori cadano al di fuori di ogni discorso razionale, cioè che non sia possibile in *alcun* modo argomentare razionalmente intorno a valori. Anzitutto, se è vero che i valori non sono deducibili dai fatti, è anche vero che sarebbe assurdo assumere valori,

ossia esprimere giudizi di valore e prendere posizioni normative, indipendentemente dall'osservazione dei fatti. In secondo luogo, ridurre l'assunzione di valori ad un atto puramente arbitrario e irrazionale equivarrebbe a disconoscere la possibilità di un dialogo costruttivo tra i sostenitori di differenti posizioni politiche: proprio quella possibilità sulla quale Bobbio ha insistito (e che ha praticato) in innumerevoli circostanze.

Vero è che la teoria metaetica prevalentemente accolta da Bobbio è riconducibile all'emotivismo, che tende ad assimilare i valori ad atteggiamenti soggettivi favorevoli o sfavorevoli verso qualcosa, a moti di approvazione o riprovazione, di adesione o rifiuto, e i giudizi di valore ad espressioni di tali atteggiamenti. Il lettore ricorderà che il significato dei termini politici contrapposto da Bobbio a quello «descrittivo» viene da lui chiamato «emotivo», ricorrendo a una dicotomia del caposcuola dell'emotivismo, C. L. Stevenson. Tuttavia quello di Bobbio è un emotivismo, per cosí dire, riveduto e corretto, altrettanto lontano dall'irrazionalismo quanto lo è dal cognitivismo etico. È vero che Bobbio non si è mai discostato dalla convinzione che i «valori ultimi», tra loro inconciliabili, sfuggono all'argomentazione razionale, e che la loro scelta è simile a una professione di fede. Ma ciò non esclude la possibilità di giustificare «valori derivati» mediante un ragionamento pratico corretto, connettendo opportunamente in catene inferenziali giudizi di fatto e giudizi di valore senza per questo violare la «legge di Hume» – che vieta unicamente la derivazione diretta di conclusioni normative da premesse *soltanto* fattuali. Non è da trascurare, infine, che Bobbio non rifiuta affatto e non sminuisce l'importanza dell'argomentazione retorica, cioè propriamente persuasiva, intorno alle opzioni di valore.

Ma non è questa la sede per un'analisi dettagliata dei problemi metaetici nell'opera bobbiana. Schematicamente, per quel che è utile alla comprensione della teoria politica di Bobbio, mi pare si possa riassumere (pur con qualche forzatura) la complessità del suo pensiero sullo spinoso problema della natura dei valori, e del rapporto tra valori e fatti, nella seguente serie di proposizioni. I valori non sono fatti oggettivi, non sono «cose» o «stati di cose», bensí rinviano ad atteggiamenti soggettivi positivi o negativi, desideri e aspirazioni. Ma in certo senso anche i valori sono fatti del mondo storico, soprattutto del mondo politico, hanno radici nei differenti bisogni degli esseri umani, esprimono i loro diversi scopi ideali e orientano i loro comportamenti spesso contrastanti. Non c'è passaggio diretto dai fatti ai valori, dalle descrizioni alle valutazioni e alle prescrizioni, tant'è vero che di uno stesso fatto si possono dare valutazioni diverse ed anzi opposte. I fatti, la «realtà», anche la realtà politica, si descrivono, e possono essere compresi in modo non deformato, nei limiti delle capacità umane, soltanto se li si analizza e li si ricostruisce con metodi avalutativi, usando tecniche empiriche controllabili e concetti non pregiudicati da orientamenti normativi. Anche i valori in certo senso si possono descrivere, analizzando i significati descrittivi separati da quelli emotivi delle nozioni che generalmente indicano o esprimono valori. Ma in quanto tali i valori si assumono o si respingono, e il loro significato descrittivo non è e non può essere la ragione determinante di queste scelte, cosí come i fatti si giudicano in base a criteri di valutazione che non possono derivare dai fatti stessi o dalle loro descrizioni.

Infine: la realtà del mondo politico, studiata e ricostruita nella sua complessità con metodo empirico-analitico, si rivela tendenzialmente refrattaria ai valori, alle aspirazioni e agli ideali anche contrastanti degli esseri umani che pure

fanno parte di quel mondo, come se fosse fatta di una materia che li respinge.

Una concezione dualistica del mondo politico.

Tra le innumerevoli dicotomie che si incontrano leggendo le opere di Bobbio, ritengo che la piú comprensiva e insieme la piú adatta ad esprimere l'interna tensione del pensiero politico bobbiano sia proprio quella che contrappone i «fatti» ai «valori», secondo l'ultimo aspetto inquietante (e anomalo rispetto ai precedenti) che ho cercato di delineare. La formula piú efficace di questa dicotomia è forse quella che Bobbio ha scelto come titolo per il terzo paragrafo de *Il futuro della democrazia* [105], uno dei suoi saggi piú noti: «Gli ideali e la rozza materia». L'origine della formula è letteraria. Deriva, insieme alla inusuale espressione «rozza materia», dalle battute conclusive de *Il dottor Zivago* di Borís Pasternàk. L'amico di Juri Zivago, Gordon, proprio nell'ultima pagina del romanzo dice: «E successo piú volte nella storia: quello che era stato concepito in modo *nobile e alto*, è diventato *rozza materia.* Cosí la Grecia è divenuta Roma, cosí l'illuminismo russo è diventato la rivoluzione russa» [106].

La citazione di questo brano è inserita da Bobbio quasi all'inizio del saggio per collocare nel quadro di una visione generale il tema specifico che sta per affrontare, cioè quello del «divario tra gli ideali democratici e la democrazia reale» (espressione, quest'ultima, che avverte di usare «nello stesso senso in cui si parla di socialismo reale») [107], ovvero, secondo la formulazione bobbiana piú nota, il tema delle «promesse non mantenute» della democrazia. Questo «divario» tra democrazia ideale e democrazia reale, però, non è che una soltanto tra le infinite manifestazioni del contrasto – sono ancora parole di

Bobbio – tra il «cielo dei principî» e la «terra dove si scontrano corposi interessi» [108], o anche tra il mondo del pensiero e quello dell'azione concreta [109]. Sarei tentato di affermare che nell'idea apparentemente semplice, ma tutt'altro che facile, di questo contrasto fra cielo e terra, tra principî e interessi, tra pensiero e prassi, tra ideali e rozza materia, trova espressione l'intera concezione bobbiana del mondo. La grande dicotomia tra «ideali» e «rozza materia» dà forma efficace e conferisce un senso drammatico alla convinzione, radicata nel pensiero di Bobbio, che il mondo umano come universo storico abbia natura *oggettivamente* dualistica. Come ho già ricordato, Bobbio riconosce di essere «un dualista impenitente» [110]. Ma il dualismo di Bobbio, oltre all'aspetto metodologico e gnoseologico, attinente cioè ai problemi della conoscenza, assume anche un aspetto per cosí dire sostanziale, quello di una concezione quasi-platonizzante (chiarirò piú avanti il senso del «quasi»), attraversata da una frattura fondamentale simile al *chorismós* platonico tra il *noetón* e l'*oratón*, tra il mondo intelligibile delle idee e dei valori e il mondo visibile delle cose e delle azioni. Questa concezione si riflette in modo pervasivo in tutta l'opera di Bobbio, nei mille corridoi di quel «labirinto» a cui egli stesso ha suggerito indirettamente di paragonare la propria bibliografia [111], dando luogo alla compresenza, e quindi al contrasto che emerge dal complesso dei suoi scritti, e quasi da ciascuno di essi, tra il perseguimento di determinati ideali – gli ideali *di* Bobbio, che affiorano in modo diretto o indiretto anche nei saggi propriamente teorici – e lo scandaglio disincantato della realtà – realtà che rivela all'analisi una natura pervicacemente e intrattabilmente maligna, o almeno tendenzialmente refrattaria ai valori.

Di qui, quelle che sono apparse a molti lettori e interpreti di Bobbio come le sue «oscillazioni», o anche aporie, o

addirittura contraddizioni, esprimibili mediante *ossimori* o paradossi, come «illuminista pessimista» e «realista insoddisfatto» [112]. Ossimori in cui a volte si è riconosciuto Bobbio stesso; ma, forse, non del tutto a ragione. Voglio dire che non bisogna confondere il contrasto *oggettivo* che Bobbio vede nella struttura del mondo umano, con il contrasto, per cosí dire, *soggettivo* tra quelle che Bobbio ha chiamato, riferendosi a se stesso, «la vocazione dell'utopia e la professione del realismo» [113]. Questo contrasto soggettivo, quale è manifestato dall'opera di Bobbio nel suo complesso, non deve essere interpretato come una contraddittorietà della sua filosofia, o come una mancanza di indirizzo chiaro e univoco negli scritti e tra gli scritti di Bobbio. Si tratta invece del rispecchiamento coerente di un contrasto ritenuto oggettivo, reale, o meglio della elaborazione articolata, ma pienamente conseguente, di una concezione dualistica del mondo. Nella prospettiva dell'analisi teorica, Bobbio ha esplorato entrambi gli emisferi del mondo storico umano: per semplificare, quello dei «fatti», ricostruendo in concetti generali le complesse articolazioni della realtà politica, e quello dei «valori», distinguendo e confrontando i loro diversi significati descrittivi; nella prospettiva della «filosofia militante», ha difeso certi ideali e ha argomentato in favore di certi valori, ma nel farlo ha tenuto conto dei risultati dell'analisi. Si potrebbe anzi dire, in tono semiserio, che per un dualista impenitente sarebbe stato unilaterale sviluppare un pensiero esclusivamente realistico (in entrambi gli aspetti del «realismo politico», metodologico e sostanziale, che ho suggerito sopra di distinguere, ma soprattutto nel secondo) o all'opposto astrattamente normativo (come quello di tanta parte della filosofia politica americana, oggi dominante).

Nella prospettiva della teoria generale della politica, la grande dicotomia tra ideali e rozza materia dev'essere

considerata anzitutto come uno schema analitico di immediata efficacia euristica, utile come tale a tracciare distinzioni quali quelle tra democrazia ideale e democrazia reale, tra socialismo ideale e socialismo reale, e cosí via. Ma anche in questo aspetto di strumento analitico si riflette il significato sostanziale della dicotomia: tutte le antitesi particolari in cui può essere specificata sono infatti riconducibili in ultima istanza, nel pensiero di Bobbio, a quella drammatica duplicità (o doppiezza?) della natura umana che dalle pagine del grande «dualista» Kant emerge come il contrasto e il conflitto tra la «persona morale» e il «legno storto di cui è fatto l'uomo». La contrapposizione tra «ideali» e «rozza materia» va dunque considerata soprattutto come il quadro sinottico dell'interpretazione bobbiana della storia, o meglio come la prospettiva piú generale, delineata in un modello concettuale continuamente arricchito e riformulato, entro cui Bobbio ha guardato al mondo storico.

Ma il conflitto tra ideali e rozza materia, tema ricorrente e anzi permanente del dramma storico dell'umanità, non si presenta nell'opera di Bobbio in forma univoca. Con una certa semplificazione, si può dire che la dinamica di quel contrasto viene di volta in volta delineata da Bobbio secondo due varianti principali, che corrispondono a quelle che chiamerò rispettivamente la versione debole e la versione forte della grande dicotomia. Trovo illustrata in modo paradigmatico la versione debole proprio nel saggio su *Il futuro della democrazia*, quella forte nel breve articolo intitolato *L'utopia capovolta* che Bobbio scrisse nel fatale '89, all'epoca del primo manifestarsi dei movimenti popolari che avrebbero avviato al crollo l'universo comunista, e piú precisamente subito dopo i fatti tragici della piazza Tien An Men. Nella premessa alla raccolta che prende il titolo dal saggio su *Il futuro della democrazia* –

luogo della formulazione esplicita della dicotomia, dove essa si presenta nella forma specifica del contrasto tra democrazia ideale e democrazia reale, ovvero del «contrasto tra ciò che era stato *promesso*» dalle correnti del pensiero democratico «e ciò che è stato effettivamente *attuato*» [114] – Bobbio afferma che «non si può parlare propriamente di "*degenerazione*" della democrazia, ma si deve parlare piuttosto del naturale *adattamento* dei principî astratti alla realtà o della inevitabile *contaminazione* della teoria quando è costretta a sottomettersi alle esigenze della pratica» [115]. E non si può parlare di degenerazione, perché lo scontro tra l'ideale democratico e la rozza materia non è stato tale – si legge in fine del saggio – «da "trasformare" il regime democratico in un regime autocratico» [116]. Gli esiti concreti dello scontro con la rozza materia inducono bensí Bobbio a riformulare l'ideale della democrazia nei termini della celebre «definizione minima» (ma, come è stato giustamente sottolineato, «non povera» [117]), e a rimisurare i «gradi diversi di approssimazione» [118] dei regimi reali comunemente considerati democratici al modello ideale cosí riformulato. Ma a conti fatti, pensa Bobbio nel 1984, pur «con una certa trepidazione» [119], non si è assolutamente indotti a dichiarare che l'ideale è stato infranto, o che è fallito.

«Fallimento» è invece un termine ripetutamente usato nell'articolo su *L'utopia capovolta*. Anzi, l'articolo si apre con la parola «catastrofe»: la catastrofe di un grande ideale, «della piú grande utopia politica della storia» [120]. Scrive Bobbio: «Nessuna delle città ideali descritte dai filosofi si era mai proposta come un modello da realizzare. Platone sapeva che quella repubblica ideale, di cui aveva parlato coi suoi amici, non era destinata ad esistere in nessun luogo della terra, ma era vera soltanto, come dice

Glaucone a Socrate, “nei nostri discorsi”. E invece è avvenuto che la prima utopia che ha cercato di entrare nella storia, di passare dal regno dei “discorsi” a quello delle cose, non solo non si è avverata ma *si sta rovesciando*, si è già quasi rovesciata, nei paesi in cui è stata messa alla prova, in qualche cosa che è venuto sempre piú assomigliando alle utopie negative, esistenti sinora anch’esse soltanto nei discorsi (si pensi al romanzo di Orwell)» [121].

Com’è avvenuto che l’ideale democratico si sia «adattato» alla realtà, che non sia risultato sconfitto nello scontro con la rozza materia, pur «contaminandosi», e che invece l’ideale comunista sia fallito, anzi, che si sia «rovesciato», *trasformandosi* esso stesso in «rozza materia», cioè assumendo su di sé, in altra forma, la negatività reale – l’oppressione, l’ingiustizia – da cui intendeva riscattare l’umanità? Perché in un caso l’ideale si *adatta* alla rozza materia e nell’altro si *capovolge* in rozza materia? Come si spiega il diverso destino, la differenza tra «adattamento» e «capovolgimento»? Sarebbe ingenuo e superficiale credere di liquidare il problema semplicemente adducendo la diversa qualità dei due ideali, come se fossero l’uno buono e l’altro cattivo, l’uno un vero ideale e l’altro un anti-ideale (e il tribunale della storia avrebbe confermato questa sentenza); oppure la differente natura del primo, che sarebbe un ideale credibile e perseguibile, da quella del secondo, una semplice illusione; o ancora la differenza tra ideale e utopia, come se in Bobbio la nozione di utopia avesse sempre una rigida connotazione negativa (il che non è [122]). Nessuna di queste soluzioni sbrigative al problema che ho proposto è compatibile con il pensiero di Bobbio in generale, e specificamente con il testo dell’articolo su *L’utopia capovolta*: nel quale, dopo aver fatto osservare che l’ideale democratico – e l’ideale di

libertà che ne è precondizione – è stato invocato *contro* l'ideale comunista e *al posto* di esso da coloro che si sono ribellati ai regimi dell'Est, Bobbio afferma che la stessa «conquista della libertà dei moderni [...] non può essere, per i paesi dell'utopia rovesciata, se non il punto di partenza» [123]. Poco avanti, formula la seguente domanda retorica: «credete proprio che la fine del comunismo storico, insisto sullo storico, abbia posto fine al bisogno e alla sete di giustizia?» [124]; e ribadisce che la democrazia stessa dovrà fronteggiare i medesimi problemi che il comunismo aveva additato e non è riuscito a risolvere. Insomma: la democrazia, proprio per *non fallire* o non essere travolta, «in un mondo di spaventose ingiustizie» [125] com'è ancora e forse piú che mai quello attuale, sarà chiamata a fare i conti, magari in altra forma, con lo stesso ideale «di emancipazione dei poveri, degli oppressi, dei "dannati della terra"» [126] da cui il comunismo era nato.

Non deve sfuggire l'insistenza di Bobbio, in tutto l'articolo, sull'opportunità di distinguere il «comunismo storico», definito come il «movimento mondiale nato dalla rivoluzione russa» [127] e come «ideologia» e «speranza della rivoluzione», suscitatrice in tutto il mondo di «una forza non solo materiale ma anche spirituale indomita» [128], dall'ideale di emancipazione e di giustizia in cui il comunismo storico affondava le proprie radici. Il fallimento riguarda il primo; il secondo, ritiene Bobbio, non potrà non riemergere storicamente in altre forme, magari completamente diverse. Non bisogna ovviamente confondere quella di Bobbio con una delle distinzioni di comodo che abbiamo sentito ripetere (se pur sommessamente) da alcuni dei comunisti sopravvissuti alla catastrofe, secondo cui i regimi falliti del «comunismo reale» erano bensí reali ma non erano davvero comunisti. Il fallimento storico sul cui senso tragico Bobbio invita a

riflettere non è tanto quello dei *regimi* comunisti – il crollo di un impero autocratico come tale è oggettivamente una catastrofe, ma non è di per sé una tragedia –, quanto quello dell'*ideologia* e del *movimento* comunista, che erano nati e avevano continuato a trarre alimento da un vero e proprio ideale, un grande ideale di emancipazione; è il fallimento che consiste nel capovolgimento dell'ideale, nella sua degenerazione da sogno – il «sogno di una cosa» di Marx – a incubo terribilmente reale. Tragica, o «piú tragica», secondo Bobbio, è l'interpretazione del fallimento del comunismo storico, non come «la giusta sconfitta di un immane crimine» (come invece sostengono, all'opposto, gli anticomunisti di sempre), ma, appunto, come «utopia capovolta» [129]. Ma perché l'utopia comunista si è capovolta?

Mi pare che, secondo la lettera e lo spirito del pensiero di Bobbio, la spiegazione del differente destino dei diversi ideali nello scontro con la rozza materia del mondo non sia da ricercare – almeno non sempre, o non soltanto – nella qualità o nel contenuto specifico di ciascuno di essi, onde alcuni sarebbero *per propria natura* adattabili alla realtà, altri *di per sé* inclini a infrangersi contro di essa o a pervertirsi. Se un principio di spiegazione c'è, mi pare che Bobbio suggerisca di cercarlo non tanto nel contenuto, quanto, per cosí dire, nella *forma* dei differenti ideali: intendo, nel diverso modo in cui possono essere concepiti e perseguiti. Tant'è vero che anche l'ideale democratico potrebbe essere condotto, se interpretato e perseguito in certi modi, al fallimento o al rovesciamento. Per suffragare quest'ipotesi, invito a leggere in parallelo e a confrontare due passi, tratti rispettivamente da *L'utopia capovolta* e da *Il futuro della democrazia.* Nel primo, descrivendo il fallimento dell'ideologia comunista, la definisce come «l'ideologia della trasformazione *radicale* di una società

considerata oppressiva e ingiusta in una società *tutta diversa*, libera e giusta» [130]. Nel secondo, afferma che gli interlocutori, cui vorrebbe soprattutto rivolgere le sue analisi e riflessioni sull'«adattamento» della democrazia ideale alla realtà, per renderli «meno diffidenti» nei confronti della democrazia reale, «non sono coloro che disdegnano e avversano la democrazia [...] con il rancore di sempre contro gli "immortali principî"», bensí «coloro che questa nostra democrazia, sempre fragile, sempre vulnerabile, corrompibile e spesso corrotta, vorrebbero distruggere *per renderla perfetta*» [131].

Propongo la seguente interpretazione. Gli ideali che si capovolgono, secondo Bobbio, sono quelli che vengono concepiti e perseguiti in un modo che non tiene seriamente conto dell'*esistenza* e della *persistenza* della rozza materia. Sono gli ideali di coloro che credono di poterla travolgere e di sostituire ad essa un mondo nuovo, «radicalmente» nuovo, «tutto diverso», «perfetto». Anzi, credono in questo modo di realizzare l'avvento dell'uomo nuovo: «il "novello Adamo", ovvero la fine di una corruzione, di una decadenza, di una degenerazione durata millenni», che «implica una seconda nascita, una "rinascita"» [132]. L'aspirazione a far nascere l'uomo nuovo attraverso la trasformazione radicale della società contraddistingue quelli che Bobbio ha chiamato, significativamente, «gli *immodesti* fautori della teoria rivoluzionaria» [133]. Torna a proposito, a questo punto, una considerazione sia pur breve del «moderatismo» di Bobbio, da lui dichiarato e difeso con ferma convinzione: come disposizione *morale*, esso si esprime nella virtú della mitezza, di cui Bobbio ha composto l'elogio [134]; come atteggiamento *politico*, consiste nella tendenza «alla conciliazione, alla mediazione», che «rifugge dalle prese di posizione troppo nette... degli opposti estremismi» [135], e si manifesta nel gradualismo

riformista, che consiste non tanto nel non mirare troppo in alto, e non solo nell'avanzare a poco a poco, quanto piuttosto nel procedere, empiristicamente, per prova ed errore [136]. E infatti, gli ideali che, pur non avendo alcuna garanzia di riuscita, potrebbero non essere destinati a fallire, ad infrangersi contro la rozza materia o a pervertirsi e capovolgersi, trasformandosi essi stessi in rozza materia, sono, secondo Bobbio, non tanto quelli poco elevati – forse che non sono elevati gli ideali della giustizia e della libertà? –, ma quelli non troppo «immodesti». Sono gli ideali, intendo, che mantengono la duplice natura (kantiana) di *pietre di paragone* e di *idee regolative,* che come tali sopportano interpretazioni differenti e sempre correggibili, e che ispirano tanto indefettibili e rigorosi giudizi di valore sulla realtà effettuale, quanto modelli prescrittivi duttili e flessibili, «adattabili» alla rozza materia senza che ciò significhi necessariamente cedimento, pervertimento o degenerazione.

Insomma: tra gli ideali e la rozza materia, nella concezione di Bobbio, sussiste una relazione complessa, che provo a schematizzare in due momenti (o «movimenti»). Per un verso, gli ideali non appartengono a un sopramondo eterno e perfetto – e in ciò sta l'aspetto antiplatonico della grande dicotomia di Bobbio –; essi nascono storicamente [137] dall'elaborazione dei diversi bisogni degli uomini, dei loro differenti problemi, dal sentimento d'insoddisfazione per le loro condizioni di vita, insomma dall'infelicità: sorgono cioè dalla stessa rozza materia della condizione umana. Per l'altro verso, la difficoltà di penetrazione, o di «permeazione», degli ideali nella rozza materia del mondo dipende in parte dalla stessa profondità (oggettiva) delle cause che li hanno fatti nascere, in parte, dall'errata percezione (soggettiva) di quella medesima profondità, spesso sottovalutata da chi li

persegue, onde può accadere che nel tentativo di guarire la materia dalla sua rozzezza si finisca per agire ancor piú rozzamente e per infliggere al mondo, guidati dalla presunzione di poterlo rigenerare, altri e peggiori mali.

La realtà, gli ideali, la storia.

Vorrei provare, infine, ad isolare ciascuno dei termini di quella che ho chiamato la grande dicotomia del pensiero di Bobbio, e a ricostruirne separatamente il significato.

Che cosa significa, piú precisamente, «rozza materia»? Di che cosa è metafora questa espressione? In che cosa consiste l'intrattabile e forse irrimediabile «rozzezza» della materia, della realtà effettuale, una rozzezza di cui gli ideali debbono tenere conto per non infrangersi o rovesciarsi? Tentare di rispondere a questa domanda significa avvicinarsi al nocciolo piú interno e resistente del proverbiale pessimismo di Bobbio [138]. La risposta non è facile, ma mi sembra si possano indicare con una certa sicurezza nella concezione di Bobbio tre ingredienti, o forse tre radici, della negatività o «malignità» del mondo, che corrispondono a tre aspetti di una antropologia negativa: secondo la quale, l'uomo è un animale *violento*, è un animale *passionale*, è un animale *ingannatore.* In primo luogo, dal mondo umano è probabilmente ineliminabile la violenza: da sempre scoppiano tra gli uomini conflitti che non si risolvono senza il ricorso all'uso della forza. In questo fatto va forse rintracciata anche la prima origine e la ragion d'essere della politica. Ciò non significa che la politica sia destinata per sempre ad essere esclusivo teatro della volontà di potenza, ma significa che sarebbe sciocco contrapporre a questa dura realtà l'astratto sogno di una convivenza spontanea e armoniosa (come sarebbe quella di una società senza stato). In secondo luogo, nel mondo delle

relazioni sociali prevalgono le passioni e gli interessi particolari sulle ragioni universali. E anche quando queste ultime sembrano affermarsi, le prime ottengono quasi sempre clamorose rivincite. Ciò non significa che l'uomo passionale o l'*homo oeconomicus* siano destinati a trionfare comunque e in ogni circostanza sull'uomo morale, ma significa che non si può contrapporre ad essi l'ideale disincarnato di una società composta da individui spassionati e disinteressati. In terzo luogo, «l'uomo è un animale ideologico» [139] (intesa questa volta la nozione di ideologia nel senso deteriore), ovvero bugiardo, che mente anche a se stesso adducendo allo scopo di giustificarsi, o di ottenere consenso per il proprio comportamento, motivazioni diverse da quelle reali. Ciò non significa che ci si debba rassegnare all'opacità impenetrabile e all'inganno nelle relazioni umane, sociali e politiche, private e pubbliche, e cioè al regno della frode, oltre a quello della forza e a quello delle passioni; ma significa che sarebbe ingenuo affidarsi all'onestà delle intenzioni e alla sincerità delle dichiarazioni degli uomini per costruire una società trasparente.

Quali sono gli ideali *di* Bobbio? In questo caso, la ricerca è resa piú agevole dal fatto che Bobbio stesso li ha indicati esplicitamente, piú di una volta, nella triade: *democrazia, diritti dell'uomo* e *pace.* E non è difficile ricostruire nelle sue linee principali il rapporto di contrapposizione fra i tre «ideali» e le tre dimensioni della «rozza materia» che ho ricavato osservando il volto negativo dell'antropologia di Bobbio (quello che riguarda il «legno storto»): l'aspirazione alla pace si oppone al regno della violenza, il principio universalistico dei diritti dell'uomo si oppone al mondo particolaristico delle passioni e degli interessi, l'idea della democrazia come trasparenza, come «governo pubblico in pubblico» [140], si oppone alla cortina «ideologica» degli

inganni e all'opacità del potere. Ma Bobbio ha anche sottolineato l'interdipendenza dei tre ideali fra loro, nel senso che il perseguimento coerente di ciascuno di essi obbliga a perseguire anche gli altri, e che la stessa definizione di ognuno richiede l'uso delle nozioni corrispondenti agli altri due: «Diritti dell'uomo, democrazia e pace sono tre momenti necessari dello stesso movimento storico: senza diritti dell'uomo riconosciuti e protetti non c'è democrazia; senza democrazia non ci sono le condizioni minime per la soluzione pacifica dei conflitti. Con altre parole, la democrazia è la società dei cittadini, e i sudditi diventano cittadini quando vengono loro riconosciuti alcuni diritti fondamentali; ci sarà pace stabile, una pace che non ha la guerra come alternativa, solo quando vi saranno cittadini non piú soltanto di questo o quello stato, ma del mondo» [141]. Ciò implica che la delineazione (la *determinatio*) di *ciascuno* dei tre ideali corrisponde in modo implicito o esplicito all'antitesi (alla *negatio*) di *tutti e tre* gli aspetti della rozza materia. A riprova vorrei ricordare, aggiungendola alle articolate ricostruzioni bobbiane del concetto di democrazia che si possono incontrare nel presente volume, quella che la definisce in breve come «governo attraverso il controllo e il consenso» e come «sostituzione della persuasione alla forza» [142]. L'antitesi degli elementi di questa definizione dell'ideale democratico rispetto ai tre ingredienti della rozza materia è chiara: rispetto alla forza, la persuasione; rispetto all'opacità, la trasparenza, senza la quale nessun controllo del potere è possibile; rispetto al prevalere degli interessi parziali, il consenso raggiungibile attraverso la mediazione e il compromesso.

Si potrebbero richiamare moltissimi altri luoghi per mostrare quanto ricco e articolato sia, nell'opera bobbiana, il contenuto della «grande dicotomia» tra «ideali» e «rozza

materia»; e insieme per verificare come in Bobbio «la necessità del realismo» non riesca mai a scalfire «il dovere di innalzare continuamente al di sopra della realtà» certi ideali [143]. Ciò non costituisce – ribadisco – una aporia nella sua opera (anche se ne esprime la tensione fondamentale): perché il «realismo» di Bobbio non è un *iperrealismo*, come quello delle varie «scuole del sospetto» restie a concedere credibilità agli ideali in genere. Per Bobbio, gli ideali di volta in volta emergenti nel corso della storia, in tutta la loro varietà e contrasto reciproco, non sono soltanto inganni e autoinganni, ombre illusorie, *fumus* evanescente che accompagna le vicende umane; sono bensí parte integrante e consistente della stessa realtà del mondo umano: sono l'emisfero «celeste», ovvero «nobile e alto» per usare i termini di Pasternàk, dell'universo storico. In altre parole, Bobbio considera gli ideali, pur cosí differenti tra loro e diversamente valutabili, come veri ideali – accogliendone alcuni e respingendone altri, naturalmente – e non come semplici ideologie nel senso deteriore (cui pure ha dedicato molta attenzione, soprattutto attraverso lo studio di Pareto); non riduce cioè senz'altro la categoria degli ideali a quella delle «ragioni speciose», delle giustificazioni ingannevoli a posteriori, maschere da smascherare per poter vedere il vero volto della realtà. Anche gli ideali sono, o meglio possono essere, «veri», in duplice senso: sia nel senso che «vi sono» – cioè, nascono e rinascono continuamente nella storia – autentici ideali, da non considerarsi meramente alla stregua di illusioni e false rappresentazioni (benché le loro pretese «verità» siano molteplici e spesso incompatibili tra loro), sia nel senso che sono effettivi e reali, come del resto sono effettive e reali, dal lato opposto della dicotomia, anche le costruzioni ingannevoli dell'«animale ideologico», quelle che Pareto chiamava «derivazioni». Credo si possa dire, adottando

un’altra metafora, che Bobbio considera gli ideali come una fonte (anche se non la sola) di energia dinamica, da cui la realtà è percorsa, agitata, sospinta. Senonché, il realismo sostanziale di Bobbio – frutto o, per cosí dire, distillato della conoscenza storica, della ricerca obiettiva, della considerazione disincantata dei fatti, ossia del realismo metodologico – impedisce ogni ingenua fiducia nella forza delle spinte ideali, mostrando quanto grande sia la resistenza della realtà, o quali siano le controspinte di altre fonti di energia, come le passioni e gli interessi, e quanto siano efficaci i mezzi, la violenza, l’inganno, cui spesso l’agire passionale e interessato fa ricorso. Certo, il realismo inclina al pessimismo, da Bobbio apertamente manifestato; ma non *professato*: sono ancora parole di Bobbio quelle che invitano a «non essere tanto pessimisti da abbandonarsi alla disperazione» (come «neppure tanto ottimisti da diventare presuntuosi») [144]. Di qui, la continua ripresa dell’aspirazione illuministica – fermamente laica, e consapevole dei propri limiti – verso «un mondo piú civile e piú umano» [145].

Su questo volume.

Pur non essendo mai giunto molto vicino all’elaborazione definitiva di un’opera intitolata «Teoria generale della politica», in alcune occasioni [146] Bobbio ne ha illustrato il progetto, tracciandone il disegno ideale in piú di una versione, e con qualche sensibile variante. Comparando tra loro le differenti versioni di quel disegno, mi pare che vi si possa riconoscere una struttura costante: si tratta della partizione delle sfere tematiche principali in cui l’opera avrebbe dovuto articolarsi. Il tema iniziale, di carattere introduttivo, è quello della comparazione tra le prospettive filosofica, scientifica e storica sull’universo politico, che

conduce a delineare la «mappa degli approcci», come Bobbio l'ha chiamata: il tema è soprattutto svolto nelle due coppie di scritti metateorici, risalenti rispettivamente all'inizio degli anni '70 e alla fine degli anni '80, presi in esame nei paragrafi iniziali di questa introduzione [147]. La prima grande partizione riguarda l'ambito concettuale in cui la sfera politica è inclusa, che è quello piú ampio dei fenomeni sociali, e pone anzitutto il problema della determinazione dello spazio in esso occupato dalla categoria della politica mediante la sua distinzione dai concetti contigui, affini e opposti: è il problema dei «confini della politica», ossia, da un lato, della relazione tra politica e società, dall'altro, dei rapporti tra politica e morale e tra politica e diritto. I vari aspetti di questo problema sono trattati da Bobbio in numerosi contributi, e soprattutto nei due «abbozzi» sistematici (anch'essi già ampiamente analizzati in questa introduzione) dai quali si può ricavare lo schema generale di quella che egli ha chiamato la «mappa delle aree»: la voce «Politica» redatta alla metà degli anni '70 per il *Dizionario di politica* dell'Utet, e un saggio intitolato *La politica*, uscito in un volume collettaneo nel 1987 ma composto alcuni anni prima [148]. La seconda grande partizione è dedicata all'analisi dei concetti inclusi in quello di politica, attraverso l'identificazione e lo studio dei «temi ricorrenti» – ovvero delle questioni politiche fondamentali continuamente riproposte nella storia, sia pure nella varietà e novità dei punti di vista, e perciò riconducibili alle domande piú generali, e alle numerose domande specifiche in cui queste possono essere scomposte – della filosofia politica di tutti i tempi. Tali questioni Bobbio le ha affrontate in una miriade di scritti, che sono da considerarsi i «frammenti» della sua teoria generale della politica, ma anche in un ampio abbozzo sistematico, già piú volte indicato, la voce «Stato» redatta

per l'*Enciclopedia Einaudi*, in cui esplora le articolazioni interne dell'universo politico – i «concetti inclusi» – a partire da quello stesso di stato, attraverso le teorie del potere, della legittimità, delle forme di governo e delle specie di mutamento politico: una vera e propria «politica in nuce» [149].

Nel comporre il presente volume, non è stato difficile seguire la traccia del progetto di Bobbio per quanto riguarda le prime due sfere tematiche: gli scritti di metateoria costituiscono nell'opera bobbiana un insieme ben delimitato, e quelli dedicati alla definizione del concetto di politica e dei suoi confini, oggetto generale e compito eminente della teoria, sono rappresentati anzitutto, anche se non soltanto, dai primi due abbozzi qui ricordati, che furono concepiti (anche) in vista di essa. Per quanto riguarda la terza sfera tematica, molto piú grande delle altre, che abbraccia le complesse articolazioni interne della problematica politica, ho ritenuto di non dover seguire l'ordine degli argomenti del terzo abbozzo, la voce «Stato», come uno schema vincolante, bensí di poterlo considerare, insieme alle altre versioni del progetto (cui ho accennato all'inizio di questo paragrafo), come un'indicazione per rintracciare nella miriade di saggi che compongono l'opera di Bobbio i «frammenti» della sua teoria generale della politica; e ho deciso di raccogliere i frammenti prima di pormi il problema del disegno sistematico definitivo: nella convinzione che le indicazioni sulla struttura formale dovessero adattarsi al contenuto degli elementi almeno quanto il contenuto alla forma.

Di fronte al problema della selezione dei frammenti ho provato, come in nessun'altra occasione, l'imbarazzo della scelta. Per individuare i quaranta saggi infine selezionati, mi sono fatto guidare da due criteri principali, non sempre facili a combinarsi: l'esemplarità e la novità. Per un verso,

ciascuno degli scritti qui inseriti nel disegno della teoria generale esprime in modo compiuto, a mio giudizio, il pensiero di Bobbio sull'argomento specifico cui è dedicato, e nessuno degli argomenti trattati nei singoli scritti può essere considerato marginale rispetto alla concezione generale della politica di Bobbio. Per altro verso, poiché su molti argomenti politici Bobbio è tornato a riflettere piú volte nel corso della sua lunga vita di studi, ed ha via via raccolto gran parte dei suoi saggi in molti volumi tematici, parziali rispetto alla teoria generale, mi sono preoccupato di individuare anzitutto gli scritti «dispersi» (in riviste, volumi collettanei, dizionari, enciclopedie, ecc.), cioè sfuggiti per varie ragioni alle raccolte; quindi, per completare il disegno sistematico della teoria, in pochi casi ho attinto da alcune di queste raccolte uno scritto, e piú d'uno solo da quelle che hanno avuto inferiore diffusione [150]. Ho anche avuto la fortuna di poter recuperare due saggi inediti, e alcuni altri quasi-invisibili o completamente scomparsi dalla circolazione [151]. Insomma, ho inteso nella scelta privilegiare testi poco (o per nulla) noti, ma in nessun caso «minori».

Nessuno degli scritti qui selezionati si sovrappone ad un altro per il tema specifico trattato, con l'unica eccezione dei due abbozzi sistematici dedicati al concetto di politica, che rappresentano però, come ho illustrato a suo luogo, percorsi differenti all'interno della medesima area problematica. Ma poiché i temi dei singoli saggi sono tra loro contigui e oggettivamente interconnessi, i testi originari presentavano inevitabilmente alcune sovrapposizioni parziali, che ho cercato di eliminare, fin dove possibile, senza sfilacciare il tessuto del discorso. Inoltre ho espunto dai testi, con una sola rilevante eccezione, i riferimenti diretti e indiretti all'occasione che ha dato origine a ciascuno di essi (partecipazione a

convegni e dibattiti, ecc.); l'eccezione è quella del saggio *Della libertà dei moderni comparata a quella dei posteri*, piú volte ricordato nelle pagine precedenti, il cui *incipit* si riferisce alla polemica con Della Volpe e piú in generale al dibattito con gli intellettuali comunisti degli anni '50, e non è stato eliminato non solo per l'obiettiva difficoltà di farlo, ma anche perché consente di comprendere meglio il senso delle argomentazioni di Bobbio.

Non è stato certo possibile, al contrario, cancellare gli echi della situazione storica generale in cui ciascuno dei saggi fu concepito: e non sarebbe stato neppure opportuno. Poiché questi saggi, qui trasformati in elementi di una teoria generale della politica, sono stati scritti nell'arco di piú di quarant'anni, ciò potrà talvolta indurre nel lettore un certo senso di disorientamento temporale. Dopo qualche esitazione, ho deciso di non indicare accanto al titolo di ciascuno di essi la data di composizione [152] (che si può ovviamente trovare nell'apposito «Elenco delle fonti»). Per un'opera come questa il criterio preminente dev'essere quello sistematico, non quello cronologico. Del resto, una riflessione sulla politica non può non rispecchiare in qualche misura il proprio tempo, ma ciò non significa necessariamente che ne rimanga prigioniera. Buona parte degli scritti che compongono questo volume sono stati concepiti nei lunghi decenni della divisione del mondo politico in due blocchi, e in un panorama culturale in cui spiccava la presenza del marxismo: due scenari ora dissolti. Dai quali risultano chiaramente influenzati, ad esempio, il lungo saggio sul concetto di *Pace*, quello su *Rapporti internazionali e marxismo*, o quello su *Riforme e rivoluzione* [153]. Tuttavia le analisi in essi contenute, a mio avviso, non hanno affatto perso interesse, né soprattutto validità generale.

Vengo al disegno complessivo. Dopo aver esplorato a lungo il labirinto della bibliografia bobbiana per trarne la materia di una teoria generale della politica, ho ritenuto di poterla distribuire in sei *parti*; per amore delle simmetrie, ho articolato ciascuna parte in due *capitoli*, e suddiviso ciascun capitolo in tre *sezioni.* Le coppie di capitoli da cui sono costituite le singole parti non sono coppie di termini opposti, bensí di termini affini, uniti per contiguità di tema (è piuttosto il tema di ciascun capitolo che può trovare formulazione implicita o esplicita in una dicotomia); le triadi di sezioni in cui è organizzato ogni capitolo mostrano aspetti complementari o sviluppi differenti del suo tema. L'istinto delle combinazioni suggerirebbe di presentare anche le sei parti della scansione principale come una coppia di triadi o una triade di coppie: ma sarebbe esagerato. Ciascuna sezione, infine, corrisponde di regola ad un singolo saggio di Bobbio; ma alcune sezioni, come ho già avvertito, sono il risultato della ricomposizione di due scritti, omogenei per l'argomento specifico affrontato, in un unico discorso.

La parte prima, dedicata alla filosofia politica e alla lezione dei classici, e la parte seconda, dedicata al concetto generale di politica e ai confini della politica, si ispirano direttamente ai primi due punti del progetto delineato da Bobbio (e presenti in tutte le sue varianti), cioè corrispondono rispettivamente alla «mappa degli approcci» e alla «mappa delle aree». Quanto alla terza mappa, quella dei concetti «inclusi» nell'area della politica, l'ho suddivisa nelle restanti quattro parti, riservando la terza ai valori e alle ideologie, la quarta alla democrazia sotto il duplice aspetto dei principî fondamentali e delle tecniche, la quinta ai diritti dell'uomo e alla pace, la sesta alle forme del mutamento politico e alla filosofia della storia. Il lettore che mi abbia seguito fin qui riconoscerà subito nei temi delle

parti quarta, la democrazia, e quinta, i diritti e la pace, gli «ideali di Bobbio». Ribadisco che essi compaiono nella teoria generale non tanto come tali, quanto – al pari dei valori e delle ideologie cui è dedicata la parte terza – come concetti fondamentali dell'universo politico, di cui Bobbio analizza i differenti significati descrittivi e ricostruisce la complessità dei problemi. Voglio ancora sottolineare che la parte quarta, dedicata ad un solo concetto, la democrazia, si giustifica non solo perché si tratta del tema cui è soprattutto legata la notorietà dell'opera di Bobbio, ma perché tiene qui il luogo (*pars pro toto*) della teoria delle forme di governo, tema ricorrente sempre considerato da Bobbio come un aspetto essenziale della teoria generale della politica, insieme a quello delle forme di mutamento politico, qui inserito nella parte sesta.

Prima di concludere, debbo ricordare che questo volume è stato preceduto dall'ampia antologia di scritti politici di Bobbio (in tutto ventisette, la maggior parte dei quali sono stati qui ripresi) pubblicata in Messico dal Fondo de Cultura Económica nel 1996 a cura di José Fernández Santillán, e intitolata *Norberto Bobbio: el filósofo y la política*. Nelle lunghe giornate di colloquio nelle quali Fernández ed io elaborammo insieme il progetto di quel libro, ricorrendo naturalmente ai consigli di Bobbio, nacque anche l'idea di ripensarne in seguito il disegno sistematico, nella prospettiva di preparare un volume ancora piú ricco e articolato. Quell'antologia costituisce perciò un precedente non soltanto cronologico di questo volume, che deve dunque molto al lavoro di Fernández Santillán [154].

Infine, i ringraziamenti. Il volume non sarebbe mai stato condotto a termine senza l'aiuto di Piero Meaglia. Oltre ad avermi accompagnato e sostenuto in tutte le fasi del lavoro (è stato la vittima principale dei miei dubbi), Meaglia si è sobbarcato il compito di controllare tutti, proprio *tutti* i

brani citati da Bobbio nei vari saggi, di reperire nuove edizioni e traduzioni dei rispettivi testi, successive a quelle di volta in volta usate da Bobbio, di raccogliere tutte le informazioni per la revisione, l'uniformazione e l'integrazione (non piccola) dell'apparato delle note. Della redazione definitiva di questo apparato sono, naturalmente, l'unico responsabile. Valentina Pazè ha costruito l'indice analitico, con uno straordinario lavoro di sintesi delle analisi concettuali di Bobbio, rintracciando una fittissima trama di corrispondenze e connessioni. Sono certo che questo indice si rivelerà uno strumento prezioso per il lettore, e il merito va riconosciuto interamente a Pazè. Anche in questo caso, della redazione definitiva e delle sue eventuali manchevolezze sono il solo responsabile.

Questo libro, non sembri un paradosso, è dedicato al suo autore, prossimo ai novant'anni.

MICHELANGELO BOVERO

Verolengo, 28 agosto 1999.

[1] Cfr. AA.VV., *Che cosa fanno oggi i filosofi*?, a cura della Biblioteca comunale di Cattolica, Bompiani, Milano 1982. Il testo della lezione di Bobbio, seguito dalla trascrizione del dibattito, si trova, senza titolo, alle pp. 159-82.

[2] Cfr. *La teoria delle forme di governo nella storia del pensiero politico*, Giappichelli, Torino 1976: si tratta del volume di dispense pubblicato al termine del corso di Filosofia della politica dell'a.a. 1975/76. *Teoria generale del diritto* è il titolo di un libro uscito soltanto molti anni dopo, nel 1993 presso Giappichelli, anche se questo libro non è altro che la ripubblicazione in un solo volume dei due corsi di Filosofia del diritto sulla *Teoria della norma giuridica* e sulla *Teoria dell'ordinamento giuridico*, usciti sempre da Giappichelli nel 1958 e nel 1960. L'edizione italiana dei due corsi in un solo volume era stata

preceduta da due edizioni in traduzione spagnola, a Bogotà nel 1987 e a Madrid nel 1991.

[3] Anche se non ha mai «avuto voglia» (l'espressione è di Riccardo Guastini in un recente intervento sugli scritti giuridici di Bobbio, di prossima pubblicazione) di dare ai suoi numerosissimi contributi una forma sistematica.

[4] *Infra*, cap. I.III.

[5] Cfr. N. BOBBIO, *Congedo*, in AA.VV., *Per una teoria generale della politica. Studi dedicati a Norberto Bobbio*, a cura di L. Bonanate e M. Bovero, Passigli Editori, Firenze 1986, p. 249.

[6] N. BOBBIO, *Stato, governo, società. Per una teoria generale della politica*, Einaudi, Torino 1985, p. VIII. Nella seconda edizione, del 1995, quel sottotitolo viene sostituito dalla piú dimessa formula *Frammenti di un dizionario politico.*

[7] Cosí nel *Prólogo* al libro di A. GREPPI, *Teoría e ideología en el pensamiento político de Norberto Bobbio*, Marcial Pons, Madrid-Barcelona 1998, p. 9. L'opera di Greppi rappresenta attualmente lo studio piú completo sul pensiero politico di Bobbio.

[8] *Ibid*., p. 10.

[9] Ma non è indiscutibile né che fosse morta, né quindi che Rawls l'abbia resuscitata. Cfr. GREPPI, *Teoría e ideología* cit. pp. 14 sgg.

[10] N. BOBBIO, *Prólogo* cit, p. 10.

[11] Sulla convenzionalità di queste distinzioni, Bobbio ha insistito piú volte.

[12] Cfr. il volume degli Atti del convegno, *Tradizione e novità della filosofia della politica*, Laterza, Bari 1971, p. 34.

[13] N. BOBBIO, *Dei possibili rapporti tra filosofia politica e scienza politica*: cfr. *infra*, cap. I.I.

[14] N. BOBBIO, *Considerazioni sulla filosofia politica*, in «Rivista italiana di scienza politica», I (1971), 2, p. 367. Ampi brani di questo articolo si trovano nel presente volume riuniti in un unico discorso con il testo del saggio precedente (cfr. sopra, n. 13), al cap. I. I; ma il passo ora citato è qui omesso.

[15] Cosí, per esempio, in N. BOBBIO, *De senectute*, Einaudi, Torino 1996, p. 152.

[16] *Infra*, cap. I.I.

[17] *Infra*, cap. I.II. Si osservi però che la premessa maggiore, sub *a*), non consiste in una definizione della *natura* dello stato, bensí del (triplice) *fine* dello stato, o se si vuole corrisponde a una definizione teleologica, di quelle che Bobbio, come vedremo, non ritiene adeguate a far intendere la natura della politica e del potere politico: nella misura in cui indica fini ulteriori e indipendenti rispetto al «fine minimo» dell'ordine, tale definizione non può essere considerata da Bobbio «descrittiva» della natura della politica e dello stato, bensí «persuasiva», anzi propriamente prescrittiva. Infatti, Locke prescrive allo stato certi fini (la sicurezza della vita, della libertà, dei beni), che sono i suoi valori. Ciò chiarito, la connessione qui ricostruita da Bobbio ha la forma di un duplice ragionamento sillogistico: la proposizione sub *b*) è in realtà scomponibile in una affermazione di fatto, «il governo non è in grado di garantire la sicurezza di certi beni», e in un giudizio di valore, «non si deve obbedire a uno stato che non consegue il suo fine, appunto la garanzia di tale sicurezza»; allo stesso modo, la proposizione sub *c*) può essere intesa come un giudizio di fatto, che afferma l'adeguatezza di una certa forma di governo come mezzo per determinati fini, al quale dovrebbe seguire la conclusione normativa che quella è la miglior forma di governo, se nella premessa maggiore, parimenti normativa, è stato affermato che quelli sono i fini che un governo deve perseguire. In entrambi i casi la connessione tra giudizi di fatto e di valore è ammissibile e non comporta violazioni della legge di Hume, che stabilisce l'impossibilità di derivare logicamente conclusioni prescrittive da *sole* premesse descrittive.

[18] Cfr. D. ZOLO, *I possibili rapporti tra filosofia politica e scienza politica. Una proposta post-empiristica*, in «Teoria politica», I (1985), 3, pp. 91-109.

[19] In un testo del 1986 Bobbio rispondeva su questo punto a Zolo di non ritenere che le critiche da piú parti mosse all'epistemologia empiristica l'avessero «travolta». Cfr. *infra*, cap. VII.II.

[20] I due testi sono entrambi riprodotti nel presente volume, il primo parzialmente, al cap. I.II, il secondo integralmente, al cap. I.III.

[21] *Infra*, cap. I.II.

[22] *Infra*, cap. I.III.

[23] Nel presente volume questo brano è stato omesso. Cfr. N. BOBBIO, *Per una mappa della filosofia politica*, in AA.VV., *La filosofia politica, oggi*, a cura di D. Fiorot, Giappichelli, Torino 1990, p. II.

[24] *Infra*, cap. I.III.

[25] *Ibid*.

[26] *Ibid*. All'elenco dei cattivi utenti dei concetti, Bobbio avrebbe potuto aggiungere molti fra gli stessi filosofi politici contemporanei.

[27] *Ibid*., corsivi aggiunti.

[28] Cosí a p. XVI della *Premessa* a N. BOBBIO, *Contributi ad un dizionario giuridico*, a cura di R. Guastini, Giappichelli, Torino 1994.

[29] N. BOBBIO, *La teoria delle forme di governo* cit., pp. 1-4, passim.

[30] L'espressione, che risale a Cattaneo, è stata usata da Bobbio nel titolo dei suoi studi sul grande scrittore lombardo (cfr. *Una filosofia militante. Studi su Carlo Cattaneo*, Einaudi, Torino 1971), ed è poi divenuta corrente nel suo linguaggio.

[31] N. BOBBIO, *Prólogo* a A. GREPPI, *Teoría e ideología* cit., p. II.

[32] N. BOBBIO, *La teoria delle forme di governo* cit., p. 5.

[33] Coglie bene questo aspetto Andrea Greppi, là dove afferma che «nel progetto [bobbiano] di chiarificazione del lessico politico confluiscono gli elementi piú significativi della sua filosofia e della sua ideologia». Cfr. *Teoría e ideología* cit., p. 205.

[34] Cfr. *infra*, cap. V.I.

[35] Cfr. N. BOBBIO, M. BOVERO, *Società e stato da Hobbes a Marx*, Corso di Filosofia della politica, a.a. 1972/73, C.L.U.T., Torino 1973, p. 3. Questo volume di dispense non corrisponde esattamente alle lezioni cosi come furono svolte durante quell'anno accademico. Bobbio redasse i capitoli I (*Il modello giusnaturalistico*), II (*Thomas Hobbes*), III (*John Locke*), VI (*Karl Marx*) e la *Conclusione (Due filosofie della storia*) servendosi non soltanto degli appunti per le lezioni ma anche di altri suoi scritti fino ad allora inediti; e «per risparmiare tempo» – come è detto in una apposita avvertenza – affidò (incautamente) la redazione dei capitoli IV (*Jean Jacques Rousseau*) e V (*Georg W. F. Hegel*) al suo giovane collaboratore.

[36] Cosí nella *Prefazione* a *Norberto Bobbio: 50 anni di studi. Bibliografia degli scritti 1934-1983*, a cura di C. Violi, Franco Angeli, Milano 1984, p. 14. Una nuova edizione aggiornata, col titolo *Bibliografia degli scritti di Norberto Bobbio 1934-1993*, è stata pubblicata da Laterza nel 1995.

[37] Cfr. *infra*, cap. I.III.

[38] Cosí nella *Prefazione* a N. BOBBIO, *Da Hobbes a Marx*, Morano, Napoli 1965, pp. 6-7.

[39] R. GUASTINI, *Bobbio, o della distinzione*, in ID., *Distinguendo. Studi di teoria e metateoria del diritto*, Giappichelli, Torino 1996, pp. 41 sgg.

[40] N. BOBBIO, *La teoria delle forme di governo* cit., p. I.

[41] Cfr. N. BOBBIO, *La teoria dello stato e del potere*, in AA.VV., *Max Weber e l'analisi del mondo moderno*, a cura di Pietro Rossi, Einaudi, Torino 1981. La prima versione di questo saggio, presentata come relazione al convegno «Max Weber sessant'anni dopo» del 26-28 giugno 1980 e pubblicata nello stesso anno dalla rivista «Mondoperaio» (n. 7-8), era stata intitolata dall'autore *Max Weber e i classici*. Il saggio è riprodotto nel presente volume, al cap. II.III. La definizione di «classico» è all'inizio del capitolo.

[42] K. MARX, *Introduzione* del 1857 a *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica*, La Nuova Italia, Firenze 1968, p. 40.

[43] Cfr. per es. *infra*, cap. I.III.

[44] Traggo questo elenco di problemi dal saggio su *Il modello giusnaturalistico*, in «Rivista internazionale di filosofia del diritto», L (1973), 4, p. 609.

[45] Cfr. nel presente volume il cap. IX.I: *Il primato dei diritti sui doveri*, che corrisponde alla prima versione, ricca di varianti, del saggio su *L'età dei diritti*, compreso nella raccolta omonima, Einaudi, Torino 1990.

[46] La voce è ora compresa col titolo *Stato, potere e governo* in N. BOBBIO, *Stato, governo, società*, Einaudi, Torino 1985, 2 **a** ediz. 1995. Il brano citato nel testo si trova, nell'ultima ediz., a p. 61.

[47] N. BOBBIO, *La politica tra soggetti e istituzioni: le lezioni dei classici*, in «Democrazia e diritto», XX (1980), 5, p. 641. Il saggio è stato poi riprodotto col titolo *La crisi della democrazia e la lezione dei classici* in N. BOBBIO, G. PONTARA, S. VECA, *Crisi della democrazia e neocontrattualismo*, Editori Riuniti, Roma 1984, pp. 9-33 (il brano cit. è a p. 10).

[48] N. BOBBIO, *Stato, potere e governo* in ID., *Stato, governo, società* cit.: i brani citati si trovano alle pp. 60-61.

[49] *Infra*, cap. I.III.

[50] N. BOBBIO, *Studi hegeliani*, Einaudi, Torino 1981, p. XVIII.

[51] Cfr. *Bibliografia degli scritti* cit., p. XXV.

[52] Anche se Bobbio, rispondendo a un mio discorso intitolato *Bobbio e Hobbes* (poi pubblicato nel «Notiziario» dell'Università di Torino, 1989 n. 6), mi

ha fatto giustamente notare che, al di là del metodo, almeno tre grandi idee hobbesiane hanno influito sulla formazione del suo pensiero politico: l'individualismo, il contrattualismo e l'idea della pace attraverso la costituzione di un potere comune. Cfr. *De senectute* cit., p. 117.

[53] È forse in questo atteggiamento l'origine soggettiva di quello che chiamerò, piú avanti, il «realismo sostanziale» di Bobbio, distinguendolo da quello «metodologico».

[54] Cfr. N. BOBBIO, *Democrazia e sistema internazionale*, in ID., *Il futuro della democrazia*, Einaudi, Torino, 3 **a** ediz. 1995.

[55] N. BOBBIO, *La grande dicotomia*, in ID., *Dalla struttura alla funzione*, Comunità, Milano 1977, p. 145; cfr. anche *Pubblico/privato*, in *Stato, governo, società* cit.

[56] Cfr. per es. *infra*, cap. III.I, *Il politico e il sociale*; ma soprattutto *Stato, governo, società* cit., pp. 112-15.

[57] Uno dei piú recenti è compreso in *Stato, governo, società* cit., pp. 23-42.

[58] Compreso nel presente volume, dove corrisponde al cap. II.I.

[59] Hanno questo stesso titolo due saggi di Bobbio: il primo è quello cit. sopra alla n. 44; il secondo, molto piú ampio, costituisce la Parte prima di N. BOBBIO, M. BOVERO, *Società e stato nella filosofia politica moderna*, Il Saggiatore, Milano 1979.

[60] Ora compreso in N. BOBBIO, *Studi hegeliani*, Einaudi, Torino 1981.

[61] Compresi nel presente volume, dove corrispondono ai capp. II.II e II.III. Per il secondo, cfr. sopra, n. 41.

[62] *Infra*, cap. II.II.

[63] *Infra*, cap. II.III.

[64] *Ibid*.

[65] Cfr. N. BOBBIO, *Congedo*, in AA.VV., *Per una teoria generale della politica* cit., p. 249.

[66] Dove corrispondono ai capp. III.I e IV.I.

[67] *Infra*, cap. III.I, *Il significato classico e moderno di politica*.

[68] *Infra*, cap. IV.I, *Caratteristiche del potere politico*.

[69] *Infra*, cap. III.I, *La tipologia classica delle forme di potere*.

[70] *Ibid*.

[71] *Infra*, cap. III.I, *La fine della politica*.

[72] *Ibid*.

[73] *Ibid*., corsivi aggiunti.

[74] *Infra*, cap. IV.I, *Caratteristiche del potere politico*. Nella voce e nel saggio, seppure piú sbrigativamente in questo, Bobbio prende in considerazione la teoria di Carl Schmitt che definisce la politica, o meglio «il concetto di politico», in base alla coppia di categorie «amico-nemico», e inclina a considerarla compatibile con la definizione da lui stesso proposta, proprio perché riconducibile al legame necessario tra politica e forza. Ma nella voce aggiunge di ritenere la prospettiva di Schmitt «unilaterale», in quanto attenta solo ai «conflitti» politici. L'argomento del confronto tra le concezioni della politica di Bobbio e di Schmitt meriterebbe un approfondimento.

[75] *Infra*, cap. III.I, *Il politico e il sociale*.

[76] *Infra*, cap. I.II.

[77] Soprattutto in quelli intitolati *Etica e politica* e *Dal potere al diritto e viceversa*, entrambi compresi nel presente volume, dove corrispondono rispettivamente ai capp. III.II e IV.II.

[78] *Infra*, cap. IV.I, *Politica e diritto*.

[79] *Infra*, cap. III.II, *Il tema della giustificazione*.

[80] *Infra*, cap. IV.I, *Politica e morale*, corsivi aggiunti.

[81] Soprattutto nel saggio su *Etica e politica*, qui al cap. III.II.

[82] *Infra*, cap. III.II, *Il problema della legittimità del fine*.

[83] *Infra*, cap. III.II, *Osservazioni critiche*.

[84] *Infra*, cap. III.II, *Il problema della legittimità del fine*.

[85] *Infra*, cap. IV.I, *Politica e diritto*.

[86] *Ibid*.

[87] *Infra*, cap. I.I.

[88] N. BOBBIO, *Prólogo*, in A. GREPPI, *Teoría e ideología* cit., p. 10.

[89] Cfr. W.B. GALLIE, *Essentially Contested Concepts*, in «Proceedings of the Aristotelian Society», 56 (1955-56), pp. 167-98; W.E. CONNOLLY, *The Terms of Political Discourse*, Princeton University Press, Princeton 1974; J. GRAY, *On the*

Contestability of Social and Political Concepts, in «Political Theory», 5 (1977), pp. 331-48.

[90] Il dibattito, originariamente pubblicato nel 1965 sulla «Rivista di filosofia», è stato poi ripreso in A. PASSERIN D'ENTRÈVES (a cura di), *La libertà politica*, Edizioni di Comunità, Milano 1974: il passo di Bobbio citato nel testo si trova a p. 296.

[91] *Invito al colloquio* è lo scritto con cui inizia il libro su *Politica e cultura* (Einaudi, Torino 1955), che raccoglie tutti gli interventi di Bobbio a quel dibattito.

[92] Cfr. *infra*, cap. V.I.

[93] Cfr. *infra*, cap. II.I.

[94] Ora in N. BOBBIO, *Eguaglianza e libertà*, Einaudi, Torino 1995.

[95] Cfr. *infra*, cap. IX.III, *Sui diritti sociali*.

[96] N. BOBBIO, *Prólogo*, in A. GREPPI, *Teoría e ideología* cit., pp. 11-12.

[97] N. BOBBIO, *Eguaglianza e libertà* cit., p. 6.

[98] Nel saggio *Sulla nozione di giustizia*, compreso nel presente volume, dove corrisponde al cap. V.III.

[99] Il concetto di ideologia è particolarmente complesso e ambiguo, usato in una molteplicità di accezioni disparate, spesso sovrapposte e mal distinguibili, che Bobbio ha studiato soprattutto a partire dall'opera di Pareto e da quella di Marx e dal loro confronto. Cfr. i contributi specifici sull'argomento compresi in N. BOBBIO, *Saggi sulla scienza politica in Italia*, nuova ediz. Laterza, Roma-Bari 1996. Ma voglio richiamare l'attenzione sulla folgorante «quasi definizione» che si trova nel presente volume: «qualcosa di meno irrazionale che mito, di meno definito che teoria, di meno pretenzioso che ideale».

[100] N. BOBBIO, *Prólogo*, in A. GREPPI, *Teoría e ideología* cit., p. 12.

[101] Compreso nel presente volume, dove corrisponde al cap. VI.III.

[102] Cfr. nel presente volume il cap. VI.I.

[103] Che corrisponde nel presente volume alla prima parte del cap. VI.II.

[104] Cfr. per es. N. BOBBIO, *Il positivismo giuridico*, Giappichelli, Torino 1979, p. 209.

[105] Cfr. N. BOBBIO, *Il futuro della democrazia*, Einaudi, Torino, 1 **a** ediz. 1984 (da cui cito), p. 7.

[106] B. PASTERNÀK, *Il dottor Zivago*, Feltrinelli, Milano 1957, p. 673, corsivi aggiunti. Bobbio riporta queste parole ne *Il futuro della democrazia*, cit., a p. 8.

[107] *Ibid*., pp. 7-8.

[108] Cosí nella *Premessa* alla prima edizione: *ibid*., p. XII.

[109] Subito dopo aver citato il passo di Pasternàk, Bobbio prosegue: «Cosí, aggiungo io, il *pensiero* liberale e democratico di un Locke, di un Rousseau, di un Tocqueville, di un Bentham e di un John Stuart Mill è diventato l'*azione* di… (metteteci voi il nome che credete, non avrete difficoltà a trovarne piú d'uno)». *Ibid*., p. 8, corsivi aggiunti.

[110] Cfr. sopra, n. 15.

[111] Alla metafora del labirinto Bobbio è ricorso molte volte, com'è noto, per illustrare la sua concezione della storia. Ma anche della propria opera Bobbio ha suggerito un'immagine in certo senso «labirintica». Nella Prefazione all'edizione del 1984 della bibliografia dei suoi scritti scrive che «chi getti uno sguardo sulla successione delle schede… stenta a raccapezzarvisi e si chiede dove sia e se ci sia un filo rosso» (cfr. *Bibliografia* cit., p. XXIV). Successivamente, in uno scritto d'occasione (ora ricompreso nel libro *De senectute*, cit.) Bobbio torna sulla metafora della ricerca di un «filo conduttore», ma paragona scherzosamente la sua bibliografia a un «bazar» (pp. 163-64).

[112] Sono due delle dieci «definizioni paradossali» in cui Alfonso Ruiz Miguel articola la propria interpretazione generale della complessa personalità filosofica di Bobbio, nel saggio *Bobbio: las paradojas de un pensamiento en tensión*, originariamente presentato come relazione al corso su *La figura y el pensamiento de Norberto Bobbio*, organizzato e diretto da Gregorio Peces-Barba a Santander, 20-24 luglio 1992 (i cui atti sono usciti in volume a cura di A. Llamas nella collana dell'Instituto de derechos humanos Bartolomé de Las Casas della Universidad Carlos III de Madrid, Madrid 1994); il saggio è stato poi ricompreso in versione riveduta nel libro di A. RUIZ MIGUEL, *Politica, historia y derecho en Norberto Bobbio*, Distribuciones Fontamara, México 1994. Opportunamente, Ruiz Miguel ha cura di precisare in modo esplicito e di

ribadire piú volte che i «paradossi» da lui individuati nel pensiero di Bobbio sono (quasi tutti) «apparenti», e che perciò non corrispondono a vere e proprie contraddizioni. I rilievi critici e le osservazioni che sviluppo qui di seguito sono perciò rivolti non tanto a Ruiz Miguel, di cui apprezzo l'acume interpretativo e condivido buona parte delle argomentazioni, quanto a un possibile (anzi, mi pare, piuttosto diffuso) irrigidimento o fraintendimento delle sue tesi. Nella replica alle relazioni di Santander (pubblicata col titolo di *Epílogo para españoles* nel citato volume degli atti, e in versione italiana col titolo *Risposta ai critici* in N. BOBBIO, *De senectute* cit.) Bobbio analizza e commenta i paradossi indicati da Ruiz Miguel, respingendone con decisione soltanto uno (cfr. vers. it., pp. 152-54).

113 *De senectute*, cit., p. 151.

114 N. BOBBIO, *Il futuro della democrazia* cit., p. 8, corsivi aggiunti.

115 *Ibid.*, p. VIII, corsivi aggiunti.

116 *Ibid.*, p. 25.

117 Cfr. A. SQUELLA, *Presencia de Bobbio en Iberoamerica*, Edeval, Valparaiso 1993, p. 57. L'espressione, però, è di Bobbio stesso.

118 *Il futuro della democrazia* cit., p. 26.

119 *Ibid.*, p. 25.

120 N. BOBBIO, *L'utopia capovolta*, in «La Stampa», 9 giugno 1989, compreso nel presente volume, dove corrisponde alla seconda parte del cap. VI.II.

121 *Infra*, cap. VI.II, *L'utopia capovolta*, corsivo aggiunto.

122 Basta ricordare che Bobbio attribuisce a se stesso la «vocazione dell'utopia» insieme (e in contrasto) con la «professione del realismo», nel passo cit. sopra (cfr. n. 113). Nell'opera di Bobbio la connotazione di «utopia», come quello di «ideologia», è variabile (e specificata) a seconda dei contesti.

123 *Infra*, cap. VI.II, *L'utopia capovolta*.

124 *Ibid*.

125 *Ibid*.

126 *Ibid*.

127 *Ibid.*

128 *Ibid*.

[129] Cfr. *infra*, cap. XII.III.

[130] *Infra*, cap. VI.II, *L'utopia capovolta*.

[131] *Il futuro della democrazia* cit., Premessa alla prima edizione, pp. XII-XIII.

[132] *Infra*, cap. VI.II, *L'ideologia dell'uomo nuovo*.

[133] *Ibid*.

[134] Cfr. N. BOBBIO, *Elogio della mitezza*, ora in ID., *Elogio della mitezza e altri scritti morali*, Nuova Pratiche Editrice, Milano 1998.

[135] Cosí in uno scritto autobiografico compreso nel *De senectute* cit., p.147.

[136] Bobbio analizza i caratteri della «filosofia del riformismo» nel saggio su *Carlo Cattaneo e le riforme*, compreso nel presente volume, dove corrisponde al cap. XI.III.

[137] Questo aspetto «storicistico» (in senso lato) della visione di Bobbio emerge in tutta evidenza nei saggi dedicati al tema dei diritti dell'uomo. Cfr. per es. *infra*, cap. IX.I.

[138] Gregorio Peces-Barba, introducendo il corso di Santander, ha definito Bobbio «un pessimista biologico» (cfr. il vol. degli atti, cit. sopra alla n. 112, p. 25). Bobbio riprende e commenta questa definizione nella replica: cfr. *De senectute* cit., p. 154.

[139] Cosí afferma testualmente Bobbio nella voce «Scienza politica», compresa nel volume *Scienze politiche* I. *(Stato e politica*), a cura di A. Negri, dell'*Enciclopedia Feltrinelli Fischer*, Feltrinelli, Milano 1970, a p. 440.

[140] *Il fututro della democrazia*, cit., p. 76. Ma cfr. *infra*, cap. VII.II.

[141] *L'età dei diritti* cit., Introduzione, pp. VII-VIII. Cfr. anche *De senectute* cit., pp. 164-165. Ma cfr. ancora, nel presente volume, per la connessione tra la democrazia e i diritti dell'uomo, cap. VII.I; per la connessione tra i diritti e la pace, cap. IX, III, *I diritti dell'uomo e la pace*.

[142] Questa definizione si trova nel contesto di una caratterizzazione del fascismo come «antidemocrazia», in un saggio su *Il regime fascista* del 1964, ora compreso come capitolo primo del libro di Bobbio *Dal fascismo alla democrazia*, Baldini & Castoldi, Milano 1997, p. 42.

[143] Sono espressioni che Bobbio usa in riferimento a Benedetto Croce (nel saggio *Il nostro Croce* del 1991, ora in *Dal fascismo alla democrazia* cit., p.

230): ma credo che siano almeno altrettanto appropriate se riferite a Bobbio stesso.

144 *L'età dei diritti* cit., p. 43.

145 Traggo l'espressione ancora dal primo capitolo del libro *Dal fascismo alla democrazia* cit., p. 42.

146 Mi riferisco soprattutto ad alcuni seminari dei primi anni '80 di cui non esiste testimonianza scritta, se non quella indiretta che ne abbiamo dato Luigi Bonanate ed io nella *Premessa* al volume collettaneo *Per una teoria generale della politica. Scritti dedicati a Norberto Bobbio* (cit. sopra alla n. 5), pp. 7-9.

147 Si trovano tutti nel cap. I del presente volume, dove ho riunito in un unico discorso il primo saggio con ampi brani del secondo, ed espunto alcuni brani dal terzo per evitare ripetizioni con il quarto.

148 Corrispondono ai capp. III.I e IV.I del presente volume.

149 A differenza dei primi due, questo abbozzo sistematico della teoria generale non è stato ripreso nel presente volume, anzitutto per ragioni di opportunità, essendo da non molto uscita, nel 1995, una seconda edizione del libro che lo comprende (*Stato, governo, società*, cit. alla n. 6), e soprattutto per altre due ragioni, tra loro complementari e insieme opposte: per un verso, si tratta di uno scritto molto ampio, sproporzionato rispetto alla «misura aurea» dei saggi di Bobbio; per altro verso, la vastità della materia risulta in esso compressa entro le linee generali di una sintesi mirabile, ma essenziale.

150 Mi riferisco in particolare a *Il dubbio e la scelta. Intellettuali e potere nella società contemporanea*, La Nuova Italia Scientifica, Roma 1993, che non ha avuto una visibilità paragonabile a quella della maggior parte delle raccolte di saggi bobbiani.

151 È completamente inedito il saggio qui intitolato *Dall'ideologia democratica agli universali procedurali* (cap. VIII.I), che riproduce il testo dattiloscritto di una conferenza su *Democrazia ed Europa* tenuta a Bogotà nel 1987. Può considerarsi inedito anche il saggio qui intitolato *Democrazia e conoscenza* (cap. VII.II), tratto da un opuscolo della Facoltà di Scienze politiche e Sociologia di Bellaterra (Barcelona), datato 1986, che non ha avuto diffusione. Si può considerare quasi-invisibile il saggio su *Progresso scientifico e progresso morale* (cap. XII.III), tratto da un opuscolo della Fondazione

Giovanni Agnelli di Torino (che contiene una versione arricchita e migliorata del discorso tenuto da Bobbio in occasione del conferimento del Premio Agnelli nel 1995), stampato nel 1997 ma non distribuito che in pochi esemplari.

152 Con l'eccezione di tre coppie di testi brevi, ciascuno dei quali redatto a una certa distanza di tempo rispetto a quello cui è accoppiato, che ho ricomposto in altrettante unità di discorso (corrispondenti ai capitoli VI.II, IX.III e X.III), perché rappresentano sviluppi di un medesimo tema o di temi complementari.

153 Rispettivamente corrispondenti ai capitoli X.I, X.II, XI.I.

154 Voglio anche ricordare l'antologia di dodici saggi bobbiani *Elementi di politica*, a cura di Pietro Polito, pubblicata da Einaudi Scuola (Milano 1998), con prevalenti finalità didattiche.

Elenco delle fonti

Avvertenza del curatore

Nel presente volume sono riuniti 40 saggi di Norberto Bobbio, la maggior parte dei quali riprodotti integralmente. Ciascuno di essi corrisponde di regola a una delle tre sezioni in cui si articola ognuno dei dodici capitoli; fanno eccezione quattro sezioni, il cui testo risulta dalla composizione di piú saggi o di ampi brani tratti da piú saggi. Non sempre i titoli delle sezioni corrispondono a quelli dei saggi originari. Le modificazioni introdotte dal curatore rispetto ai testi originari consistono in correzioni per lo piú formali e in alcuni rimaneggiamenti volti allo scopo di evitare, fin dove possibile, ripetizioni.

Le fonti vengono qui di seguito elencate nell'ordine in cui compaiono nel volume, indicando capitolo e sezione corrispondenti.

Capitolo primo
La filosofia politica

I) *Dei possibili rapporti tra filosofia politica e scienza politica*, in AA.VV., *Tradizione e novità della filosofia della politica*, Laterza, Bari 1971, pp. 23-29; *Considerazioni sulla filosofia politica*, in «Rivista italiana di scienza politica», I, n. 2, 1971, pp. 368-71, 376-79.

II) *Per una mappa della filosofia politica*, in AA.VV., *La filosofia politica, oggi*, a cura di D. Fiorot, Giappichelli, Torino 1990, pp. 5-7, 13-23.

III) *Ragioni della filosofia politica*, in AA.VV., *Studi in onore di Luigi Firpo*, a cura di S. Rota Ghibaudi e F. Barcia, F. Angeli, Milano 1990, vol. IV, pp. 175-88.

Capitolo secondo
La lezione dei classici

I) *Kant e le due libertà*, in N.B., *Da Hobbes a Marx*, Morano, Napoli 1965, 3 **a** ed. 1974, pp. 147-63.

II) *Marx, lo stato e i classici*, in «Mondoperaio», 36, n. 12, dicembre 1983, rist. in AA.VV., *Marx e il mondo contemporaneo*, Editori Riuniti, Roma 1986, pp. 105-21.

III) *La teoria dello stato e del potere*, in AA.VV., *Max Weber e l'analisi del mondo moderno*, a cura di Pietro Rossi, Einaudi, Torino 1981, pp. 215-46.

Capitolo terzo
Politica e morale

I) «Politica», voce del *Dizionario di politica*, diretto da N. Bobbio e N. Matteucci, Utet, Torino 1976.

II) *Etica e politica*, in N.B., *Elogio della mitezza e altri scritti morali*, Pratiche Editrice, Milano 1998, pp. 51-87.

III) *Il buongoverno*, in «Belfagor», XXXVII (1982), 1, rist. in Atti dell'Accademia Nazionale dei Lincei, CCCLXXVIII, vol. VIII, fasc. 5, Roma 1983, pp. 235-44.

Capitolo quarto
Politica e diritto

I) *La politica*, in AA.VV., *La società contemporanea*, a cura di V. Castronovo e L. Gallino, Utet, Torino 1987, vol. I, pp. 567-87.

II) *Dal potere al diritto e viceversa*, in «Rivista di filosofia», 1981, rist. in N.B., *Diritto e potere. Saggi su Kelsen*, Esi, Napoli 1992, pp. 141-55.

III) *La resistenza all'oppressione, oggi*, in N.B., *L'età dei diritti*, Einaudi, Torino 1990, 3 **a** ed. 1997, pp. 157-77.

Capitolo quinto
Valori politici

I) *Della libertà dei moderni comparata a quella dei posteri*, in N.B., *Politica e cultura*, Einaudi, Torino 1955, pp. 160-94.

II) *Eguaglianza ed egualitarismo*, in «Rivista internazionale di filosofia del diritto», LIII (1976), 3, rist. in AA.VV., *Eguaglianza ed egualitarismo*,

Armando, Roma 1978, pp. 13-25.

III) *Sulla nozione di giustizia*, in «Teoria politica», I (1985), 1, pp. 7-19.

Capitolo sesto
Ideologie

I) *Libertà fondamentali e formazioni sociali*, in «Politica del diritto», VI (1975), 4, pp. 431-55.

II) *Transizione e tramutazione* (1978), in AA.VV., *Nonviolenza e marxismo*, Libreria Feltrinelli, s.l. 1981, pp. 102-11; *L'utopia capovolta*, in «La Stampa», 9 giugno 1989, rist. in N.B., *L'utopia capovolta*, Editrice La Stampa, Torino 1990, pp. 127-30.

III) *Introduzione. Tradizione ed eredità del liberalsocialismo*, in AA.VV., *I dilemmi del liberalsocialismo*, a cura di M. Bovero, V. Mura, F. Sbarberi, La Nuova Italia Scientifica, Roma 1994, pp. 45-59.

Capitolo settimo
Democrazia: i fondamenti

I) *La democrazia dei moderni paragonata a quella degli antichi (e a quella dei posteri*), in «Teoria politica», III (1987), 3, pp. 3-17.

II) *Democrazia e scienze sociali* [opuscolo], Facultat de Ciènces Polítiques i Sociologia, Bellaterra (Barcelona) 1986.

III) *Democrazia e segreto*, in AA.VV., *Il trattato segreto*, a cura di P. Fois, Cedam, Padova 1990, pp. 16-31.

Capitolo ottavo
Democrazia: le tecniche

I) *Democrazia ed Europa*, dattiloscritto inedito di una conferenza tenuta a Bogotà nel 1987.

II) *La regola di maggioranza: limiti e aporie*, in «Fenomenologia e società», IV, n. 13-14, 1981, rist. in N. BOBBIO, C. OFFE, S. LOMBARDINI,

Democrazia, maggioranza e minoranze, il Mulino, Bologna 1981, pp. 33-72.

III) *Rappresentanza e interessi*, in AA.VV., *Rappresentanza e democrazia*, a cura di G. Pasquino, Laterza, Roma-Bari 1988, pp. 1-27.

Capitolo nono
Diritti dell'uomo

I) *Dalla priorità dei doveri alla priorità dei diritti*, in «Mondoperaio», 41 (1988), 3, pp. 57-60.

II) *Eguaglianza e dignità degli uomini*, in AA.VV., *Diritti dell'uomo e Nazioni Unite*, Cedam, Padova 1963, rist. in N.B., *Il terzo assente*, Sonda, Torino 1989, pp. 71-83.

III) *I diritti dell'uomo e la pace*, in AA.VV., *La pace*, Edizioni Cens, Liscate (Milano) 1982, rist. in N.B., *Il terzo assente*, Sonda, Torino 1989, pp. 92-96; *Sui diritti sociali*, in AA.VV., *Cinquant'anni di Repubblica italiana*, a cura di G. Neppi Modona, Einaudi, Torino 1996, pp. 115-24.

Capitolo decimo
Pace e guerra

I) *Pace. Concetti, problemi e ideali*, in *Enciclopedia del Novecento*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma, VIII (1989), pp. 812-24.

II) *Rapporti internazionali e marxismo*, in AA.VV., *Filosofia e politica. Scritti dedicati a Cesare Luporini*, La Nuova Italia, Firenze 1981, pp. 301-18.

III) *Per una teoria dei rapporti tra guerra e diritto* (1966), in AA.VV., *Scritti in memoria di Antonino Giuffrè*, vol. I, Giuffrè, Milano 1967, pp. 91-98; *La pace attraverso il diritto* (1983), in N.B., *Il terzo assente*, Sonda, Torino 1989, pp. 126-35.

Capitolo undicesimo
Mutamento politico

I *Riforme e rivoluzione*, in AA.VV., *Il mondo contemporaneo*, vol. IX: *Politica e società – 2*, a cura di P. Farneti, La Nuova Italia, Firenze 1979, pp. 744-59.

II *La rivoluzione tra movimento e mutamento*, in «Teoria politica», V (1989), 2-3, pp. 3-21.

III *Carlo Cattaneo e le riforme*, in «Critica sociale», LXVI (1974), 7, rist. in AA.VV., *L'opera e l'eredità di Carlo Cattaneo.* I. *L'opera*, a cura di C. G. Lacaita, il Mulino, Bologna 1975, pp. II-35.

Capitolo dodicesimo
Filosofia della storia

I) *Grandezza e decadenza dell'ideologia europea*, in «Lettera internazionale», III (1986), 9-10, rist. in N.B., *Il dubbio e la scelta*, La Nuova Italia Scientifica, Roma 1993, pp. 179-91.

II) *Né con loro, né senza di loro*, in «Nuvole», II (1992), 3, rist. in N.B., *Il dubbio e la scelta*, La Nuova Italia Scientifica, Roma 1993, pp. 213-23.

III) *Progresso scientifico e progresso morale* [opuscolo], Fondazione Giovanni Agnelli, Torino 1995 [ma: 1997].

TEORIA GENERALE DELLA POLITICA

Parte prima
La filosofia politica e la lezione dei classici

Capitolo primo
La filosofia politica

I.
DEI POSSIBILI RAPPORTI TRA FILOSOFIA POLITICA E SCIENZA POLITICA.

Il problema dei rapporti tra filosofia politica e scienza politica è un problema a molte facce, perché, fermo restando il significato di uno dei due termini, cioè di «scienza politica», da intendersi come studio dei fenomeni politici condotto con la metodologia delle scienze empiriche e utilizzando tutte le tecniche di ricerca proprie della scienza del comportamento, se l'altro termine «filosofia politica» viene usato, come di solito accade, in significati tra loro molto diversi, anche i rapporti tra l'uno e l'altro si pongono inevitabilmente in modo diverso.

Lo scopo principale delle pagine che seguono è di mostrare che ad ogni accezione di «filosofia politica» corrisponde un modo diverso di porre il problema dei rapporti tra filosofia politica e scienza politica, e quindi di mettere in guardia chiunque sia tentato di credere che il problema abbia una sola soluzione. Credo che un'impostazione di questo genere possa servire tra l'altro a mettere in evidenza una delle ragioni della confusione che regna in questa materia.

Mi pare si possano distinguere almeno quattro significati diversi di «filosofia politica».

1. Il modo piú tradizionale e piú corrente d'intendere la filosofia politica è d'intenderla come descrizione, progettazione, teorizzazione dell'ottima repubblica o, se si

vuole, come la costruzione di un modello ideale di stato, fondato su alcuni postulati etici ultimi, di cui non ci si preoccupa se, quanto, come possa essere effettivamente e totalmente realizzato. Appartengono a questa stessa forma di pensiero anche certe «utopie a rovescio», di cui si sono avuti esempi notissimi soprattutto nell'ultimo secolo, le quali consistono nella descrizione non dell'ottima ma della pessima repubblica o, se si vuole, del modello ideale dello stato che *non si deve* realizzare.

2. Un secondo modo d'intendere la filosofia politica è di considerarla come la ricerca del fondamento ultimo del potere, che permette la risposta alla domanda: «A chi devo ubbidire? e perché?» Si tratta qui del problema ben noto della natura e della funzione dell'obbligazione politica. In questa accezione la filosofia politica si risolve tutta quanta nella soluzione del problema della giustificazione del potere ultimo, o, in altre parole, nella determinazione di uno o piú criteri di *legittimità* del potere. Quando ci si riferisce, ad esempio, alla filosofia politica moderna, e vi si comprendono scrittori come Hobbes e Locke, Rousseau e Kant, De Maistre e Hegel, ci si riferisce a teorie che partendo generalmente da presupposti filosofici sulla natura umana, sulla natura della società e della storia, mirano a addurre buone ragioni, anzi le migliori ragioni, per cui il potere ultimo debba (o non debba in determinati casi) essere ubbidito, cioè a dare una giustificazione dell'obbligo politico e a delimitarne l'ambito. Tutte le filosofie politiche secondo questa accezione si potrebbero classificare secondo i diversi criteri di legittimazione del potere che sono stati di volta in volta adottati.

3. Per «filosofia politica» si può intendere anche la determinazione del concetto generale di «politica», come attività autonoma, o guisa o forma dello Spirito, come avrebbe detto un idealista, che ha le sue peculiari caratteristiche che la distinguono tanto dall'etica quanto dall'economia o dal diritto o dalla religione. Allo stesso modo si dice che il compito della filosofia del diritto è la determinazione del concetto di diritto. Ho l'impressione che questa sia stata, per influenza soprattutto di Croce che si richiamava al Machiavelli come allo scopritore della categoria della politica, l'accezione prevalente in Italia. Quando da noi si parla di filosofia politica, il pensiero corre immediatamente, non tanto come farebbe uno studioso inglese al problema dell'obbligazione politica, quanto al problema della distinzione tra politica e morale, tra ragione dell'individuo e ragione dello stato, al problema se la condotta politica abbia le sue proprie leggi, soggiaccia a propri criteri di valutazione, se il fine giustifichi i mezzi, se gli stati si possano governare coi paternostri, o come oggi si direbbe, se vi sia un'etica di gruppo distinta dall'etica individuale, o, seguendo la terminologia weberiana, se l'uomo politico segua l'etica della responsabilità o quella della convinzione, ecc.

4. Il diffondersi dell'interesse per i problemi epistemologici, logici, di analisi del linguaggio, in genere metodologici, ha fatto emergere un quarto modo di parlare di filosofia politica: la filosofia politica come discorso critico, intendo sui presupposti, sulle condizioni di verità, sulla pretesa oggettività, o avalutatività, della scienza politica. In questa accezione si può parlare di filosofia come di una *metascienza*, cioè di uno studio della politica a un secondo livello, che non è quello diretto della ricerca

scientifica intesa come studio empirico dei comportamenti politici, ma quello indiretto della critica e legittimazione dei procedimenti con cui è condotta la ricerca al primo livello. Entra in questa accezione di filosofia politica l'orientamento della filosofia analitica verso la risoluzione della filosofia politica nell'analisi del linguaggio politico.

Non è difficile rendersi conto che il problema dei rapporti tra filosofia politica e scienza politica assume aspetti diversi secondo che venga presa in considerazione l'una o l'altra delle accezioni di filosofia politica sopra illustrate.

Quando per filosofia politica s'intende la teoria dell'ottima repubblica, il rapporto con la scienza politica è di netta opposizione. Mentre la scienza politica ha una funzione essenzialmente descrittiva o esplicativa, la filosofia come teoria dell'ottima repubblica ha una funzione essenzialmente prescrittiva: l'oggetto della prima è la politica quale è (la «verità effettuale»), l'oggetto della seconda, la politica quale dovrebbe essere. In altri termini, si tratta di due modi diversi di considerare il problema politico, di due punti di vista rispettivamente autonomi, o se si vuole di due strade che non sono destinate ad incontrarsi. La proiezione verso il futuro della filosofia come teoria dell'ottima repubblica è l'utopia; la stessa proiezione verso il futuro della scienza politica assume l'aspetto del «futuribile». Il disegno utopico è il progetto di uno stato che *deve* essere nel senso morale di «deve»; la futurologia è la previsione di uno stato che *deve* essere nel senso naturalistico di «deve»: lo stato utopico è desiderabile ma potrebbe anche non realizzarsi; lo stato futuro potrebbe anche non essere desiderabile ma è quello che deve necessariamente realizzarsi se la previsione è scientificamente esatta. Nel passaggio dall'atteggiamento

filosofico a quello scientifico, l'utopia si risolve in futurologia.

Nella seconda accezione, secondo la quale per filosofia politica s'intende una teoria sulla giustificazione o legittimazione del potere, il rapporto tra filosofia politica e scienza politica è molto piú stretto. Qui il problema filosofico presuppone l'analisi dei fenomeni reali del potere che consideriamo di competenza dello scienziato politico. D'altra parte lo studio realistico del potere non può non sfociare nel problema, che è stato considerato tradizionalmente di competenza della filosofia, dei criteri di legittimità, cioè delle ragioni ultime per cui un potere è e deve essere ubbidito. L'opera di Hobbes, che è per molti aspetti un'analisi empirica del comportamento politico, è stata anche chiamata a ragione una grammatica dell'obbedienza. Nella *Filosofia del diritto* di Hegel è estremamente difficile separare l'analisi realistica della società e dello stato dalla ideologia politica che la guida, tanto sono strettamente intrecciati il momento della spiegazione di quello che accade e il momento della giustificazione per cui quello che accade deve accadere; o il problema della rappresentazione storica e quello della legittimazione ideale dello stato, o meglio di un certo tipo di stato. È superfluo aggiungere che altro è determinare un criterio di legittimazione, altro descrivere i vari criteri di legittimazione possibili o realmente applicati nei diversi regimi e nelle diverse epoche storiche (il che è opera della scienza politica).

Nel caso del terzo significato di filosofia politica – filosofia politica come determinazione della categoria della politica – il rapporto con la scienza politica è tanto stretto che è difficile stabilire una netta linea di separazione tra l'una e l'altra e dire dove finisce la competenza dello scienziato e dove comincia quella del filosofo. Le due ricerche

costituiscono un continuo: non si può pensare ad una ricerca di scienza politica che non si ponga il problema del concetto di politica e quindi della delimitazione stessa del proprio campo di ricerca; ma non si può neppure pensare ad un'analisi del concetto di politica che non tenga conto dei dati raccolti e dei fenomeni esaminati dalla ricerca fattuale. La differenza tra piano della filosofia e piano della scienza non è piú in questo caso d'ordine qualitativo ma esclusivamente d'ordine di grandezza. Non vi è oggi analisi scientifica dei fenomeni politici che non cominci col porre o col presupporre una teoria generale del potere, la quale dovrebbe servire a delimitare il campo della politica da quello dell'economia o del diritto ecc. Piú che di filosofia politica, peraltro, in questo caso, sarebbe meglio parlare di «teoria generale della politica», con lo stesso criterio con cui nel campo del diritto si distingue la teoria generale del diritto dalla scienza giuridica strettamente intesa.

Nel caso della filosofia politica intesa come metascienza, la distinzione tra filosofia e scienza diventa di nuovo molto netta: si tratta di ricerche che hanno oggetto e fini diversi. La scienza è il discorso o l'insieme dei discorsi sul comportamento politico; la filosofia è il discorso sul discorso dello scienziato. Come tale, è una ricerca di seconda istanza. S'intende che la differenza non esclude un tipo ben preciso di rapporto: la metascienza si propone rispetto alla ricerca scientifica uno scopo, com'è stato detto piú volte, terapeutico, e quindi ha bisogno di mantenere un continuo contatto con la ricerca scientifica propriamente detta. La scienza d'altra parte si serve delle riflessioni riguardanti il metodo e il linguaggio per correggere ed eventualmente perfezionare il proprio lavoro e controllarne i risultati.

Volendo riassumere i diversi rapporti che si vengono a stabilire tra filosofia politica nelle sue diverse accezioni e

scienza politica si potrebbe dire cosí: *a*) nel primo caso vi è un rapporto di *separazione* e insieme di *divergenza*; *b*) nel secondo caso il rapporto è pure di *separazione* ma insieme di *convergenza*; *c*) nel terzo caso vi è un rapporto di *continuità* e quindi sostanzialmente di indistinzione (si tratta, se mai, di una distinzione di comodo); *d*) nel quarto caso il rapporto è di *integrazione reciproca* o di reciproco servizio. Osservando questi vari tipi di rapporto, si può fare ancora una considerazione: fermo restando il carattere di «avalutatività» della scienza politica (o la scienza è avalutativa o non è scienza), il maggior distacco tra filosofia politica e scienza politica si verifica là dove la filosofia politica è intesa come assumente un carattere fortemente valutativo. Dalla nostra tipologia appare chiaro che le accezioni in cui la filosofia politica assume un carattere fortemente valutativo sono le prime due, ovvero la filosofia politica come descrizione dell'ottima repubblica e come determinazione di un principio di legittimazione. E sono questi, infatti, i due casi in cui il rapporto tra filosofia e scienza è di separazione piuttosto che d'integrazione.

Lascio ora da parte la quarta forma di filosofia politica, di cui ho parlato da puro cronista che osserva e descrive quello che avviene sotto i propri occhi, perché è stata sinora piú annunziata, promessa e proposta [1] che praticata, e non trova alcun riscontro nella filosofia politica classica da Platone a Hegel. Nelle seguenti considerazioni aggiuntive, mi soffermo soltanto sulle prime tre forme di filosofia politica, esemplarmente rappresentate all'inizio dell'età moderna da tre opere che lasciano una traccia indelebile nella storia delle idee politiche, l'*Utopia* di Tommaso Moro, il *Principe* di Machiavelli, e il *Leviatano* di Hobbes. Queste tre opere possono bene essere assunte a simbolo di tre modi diversi e tipici di filosofare sulla

politica: la prima della ricerca della miglior forma di governo, la seconda della ricerca della natura della politica, la terza della ricerca del fondamento dello stato. Il problema fondamentale di Moro è quello di levarsi al di sopra dei malanni, della corruzione, dell'ingiustizia dell'età presente per proporre un modello di stato perfetto, come si legge nel titolo stesso dell'opera, *De optimo reipublicae statu.* Il problema fondamentale di Machiavelli, almeno in una delle interpretazioni del suo pensiero, l'unica del resto che dà luogo a un «ismo» (il cosiddetto machiavellismo), è di mostrare in che consista la proprietà specifica dell'attività politica e per tal guisa distinguerla dalla morale e dalla religione. Il problema fondamentale di Hobbes è di mostrare la ragione o le ragioni per cui lo stato esiste (ed è bene che esista), e poiché deve esistere per la salvezza degli uomini, gli dobbiamo obbedienza.

Si tratta di tre modi profondamente diversi di accostarsi al problema politico che si possono far corrispondere alle tre tradizionali domande filosofiche:

Che cosa posso sperare?

Come debbo comportarmi?

Che cosa posso sapere?

Il che non toglie che nei dialoghi platonici, ad esempio, si possa trovare una risposta di volta in volta a tutte e tre: nella *Repubblica* alla prima, nel *Critone* alla seconda, nel *Politico* alla terza. La differenza peraltro non esclude la connessione o addirittura la dipendenza delle diverse soluzioni: cominciando dal fondo, dipende dalla risposta che io dò alla domanda sulla natura della politica (se e in quale misura la consideri dipendente o indipendente dalla morale) la risposta al problema dell'obbligo politico, vale a dire se e in quale misura io sia tenuto a ubbidire all'ordine ingiusto. Dipende dall'idea che mi faccio della natura dello stato, dei suoi fini, la risposta che dò alla domanda quali

siano le istituzioni politiche migliori (migliori per l'appunto rispetto a quei fini). Nel *Secondo trattato sul governo civile* di Locke la stretta connessione dei tre problemi appare evidente: *a*) lo scopo del corpo politico è di dare agli individui la sicurezza della vita, della libertà e dei beni; *b*) quando il governo non è piú in grado di assicurare la sicurezza, l'obbligo politico, cioè l'obbligo di obbedienza, vien meno; *c*) il modo migliore per ottenere questa garanzia è un legislativo fondato sul consenso e un esecutivo dipendente dal legislativo. Per fare un esempio-limite: se, marxianamente, considero lo stato unicamente come apparato coercitivo al servizio della classe dominante, cade ogni ragione di discorrere ancora di obbligo politico, perché tra colui che esercita la forza e colui che la subisce non esiste obbligazione ma soltanto costrizione; dalla stessa premessa discende anche la conseguenza che non esiste una forma migliore di stato, e conseguentemente il miglior stato è paradossalmente il non-stato.

Nonostante la marcata differenza tra l'uno e l'altro modo di filosofare sulla politica, tutte e tre le forme di filosofia hanno, oltre che una connessione tra loro, qualche cosa di comune, che giustifica tra l'altro il fatto che consapevolmente o meno le assegnamo alla stessa categoria. Ciò che esse hanno in comune è proprio il poter essere comprese nell'estensione del concetto di filosofia, dove e qualora per «filosofia» s'intenda qualcosa che è diverso e che valga la pena di distinguere da «scienza».

Certamente, si può intendere «filosofia» in modo tale da comprendervi anche la scienza, come faceva Hobbes, quando chiamava *philosophia civilis* il complesso delle ricerche sull'uomo e sulla società per distinguerle dalla *philosophia naturalis.* Cosí come si può intendere «scienza» in modo tale da comprendervi anche la filosofia, come quando, parlando di scienza della «società», i marxisti vi

includono quella concezione globale della società, quella visione generale del corso storico, che tradizionalmente si suol chiamare filosofia. Va da sé che una discussione intorno alla natura e ai compiti della filosofia politica oggi ha senso soltanto se si accetta la convenzione linguistica secondo cui «filosofia» significhi qualcosa di diverso da «scienza» e si ritenga che vi siano modi cosí diversi di accostarsi a un oggetto che valga la pena di usare due parole diverse per nominarli. E cosí il discorso sulla natura e i compiti della filosofia politica si risolve nel discorso sulla distinzione tra filosofia politica e scienza politica. Effettivamente ognuna delle tre forme di filosofia politica è per l'uno o per l'altro dei suoi caratteri irriducibile all'uno o all'altro dei caratteri propri della scienza politica nella sua accezione piú comune e meno controversa.

Per accezione piú comune e meno controversa di scienza politica mi riferisco a quella che permette di identificare come scienza politica distinta dalla filosofia ogni analisi del fenomeno politico che si valga, nei limiti in cui è possibile, delle tecniche di ricerca proprie delle scienze empiriche, cioè si dica scienza nel senso in cui sono scienze le scienze empiriche (distinte secondo la terminologia carnapiana, che mi sembra tuttora valida, dalle scienze formali). Credo che nessuno oggi sia disposto a chiamare scientifica nel significato pregnante di questo termine una ricerca che non soddisfi o almeno non tenda con ogni sforzo consapevole a soddisfare queste tre condizioni:

> a) sottoporre le proprie conclusioni a verifica empirica, o almeno a quel tanto di verifica empirica che è possibile coi dati a disposizione, e comunque, qualora i dati non siano sufficienti, ritiri o affermi come problematiche le conclusioni raggiunte, oppure metta in opera tutte le tecniche piú accreditate e applicabili al

caso per aumentare la disponibilità dei dati, cioè per accrescere la sua verificabilità;
b) valersi di tutte quelle operazioni mentali, come formulazioni d'ipotesi, costruzioni di teorie, enunciazioni di leggi tendenziali, che permettano di perseguire l'obiettivo specifico di ogni ricerca scientifica, che è quello di dare una spiegazione del fenomeno che si vuole indagare;
c) non pretendere di dare alcun giudizio di valore sulle cose di cui ci si occupa e quindi di trarre prescrizioni immediatamente utili alla prassi.

Queste tre condizioni fanno capo a tre requisiti fondamentali di ogni ricerca che voglia ambire a farsi chiamare scienza secondo il modello delle scienze per eccellenza, le scienze naturali, e nel senso forte e nobile per cui l'età moderna viene fatta coincidere con l'inizio, con lo sviluppo e col trionfo della rivoluzione scientifica: *a*) il principio di verificazione come criterio di validità; *b*) la spiegazione come scopo; *c*) l'avalutatività come presupposto etico.

Considerando le tre forme di filosofia politica, si può osservare che a ciascuna fa difetto almeno una delle caratteristiche della scienza politica, o, con altre parole, nessuna delle tre adempie a tutte le condizioni di una ricerca che possa dirsi a buon diritto scientifica. La filosofia politica come teoria del miglior governo è orientata secondo valori ed ha carattere nettamente e consapevolmente prescrittivo: non è avalutativa e non pretende di esserlo. Anzi le varie filosofie politiche in questo senso si distinguono in base ai valori assunti come supremi e degni di essere realizzati dalla società politica. Nella filosofia politica come teoria del fondamento dello stato e quindi dell'obbligo politico l'operazione principale e

caratterizzante non è la spiegazione ma la giustificazione, intendendosi per «giustificazione» l'operazione mediante la quale si qualifica un comportamento come (moralmente) lecito o illecito, il che non si può fare se non richiamandosi a valori, o a regole date che alla loro volta sono espressioni di valori. Tutta la tematica delle teorie giusnaturalistiche con la classica contrapposizione tra società naturale e società civile ha per scopo la giustificazione dello stato come piú confacente alla vita, o alla libertà, o alla dignità, o al benessere dell'uomo che non lo stato di natura. Infine il problema della filosofia politica come ricerca della natura della politica si sottrae ad ogni possibile verifica empirica nella misura in cui pretende di determinare l'essenza della politica, in quanto appunto l'essenza è per definizione ciò che sta al di sotto o al di là dei fenomeni, delle apparenze, e che i fenomeni stessi presuppongono per poter essere analizzati e interpretati. Ché se poi parlando di «natura» della politica ci si vuol riferire alle definizioni di politica o di stato di cui si valgono i politologi per delimitare l'ambito della propria ricerca (quando si dice, ad esempio, che il regno della politica è il regno della forza organizzata, oppure del potere che in una determinata società non dipende da nessun altro potere, o dell'autorità che assegna i valori ecc.), queste tendono a presentarsi o come mere convenzioni utili per stabilire in anticipo ciò di cui si vuol parlare, oppure sono generalizzazioni tratte dall'esperienza e non hanno nulla a che vedere con la ricerca dell'essenza della politica e con le pretese di questa ad avere valore universale, e come tali fanno legittimamente parte dell'impresa della scienza.

Un'ultima considerazione, per prendere le distanze da quelle correnti filosofiche che sono inclini a lanciare scomuniche contro la scienza politica e a screditare la

nozione stessa di avalutatività. Molte volte ho dovuto constatare che non c'è nulla di piú difficile che restare avalutativi quando si affronta il problema dell'avalutatività. Per parte mia dichiaro (se è vero che il miglior modo di difendere l'avalutatività è di riconoscere quanto sia difficile raggiungerla e di non nascondere, ma, come si richiede, di dichiarare, i propri valori) che quando discuto questo problema sono fortemente valutativo.

Appartengo alla generazione che ha visto fare scempio, negli anni della sua formazione, di ogni forma di sapere libero e indipendente ed elevare contro di esso la pretesa che le esigenze della ricerca scientifica debbano cedere alle ragioni del potere. Abbiamo appreso una lezione che non abbiamo piú dimenticata. Se l'avessimo dimenticata, il guasto prodotto nella mente dei giovani dalla stolta polemica di questi ultimi anni contro la scienza avalutativa ce l'avrebbe fatta tornare alla mente: i diversamente pensanti diventati nemici da abbattere col dileggio, col disprezzo, o peggio con la calunnia, il principio di autorità sostituito alla laboriosa ricerca personale, il partito preso anche piú impulsivo scambiato per impegno etico-politico, la frettolosità nel giudicare, l'ostentazione della polemica per la polemica, l'accento messo sul valutare, sul condannare o esaltare, piuttosto che sul capire, sullo spiegare, sul rendersi conto di come siano andate le cose. Ancora una volta, abbiamo appreso quanto sia comodo sbarazzarsi dei vincoli che c'impone il rispetto dei fatti e delle idee altrui, e quanto sia facile, una volta abbandonata la scorta delle regole del buon metodo scientifico, imboccare la via che conduce alla piú sfacciata tendenziosità. So bene che è difficile spogliarsi delle proprie preferenze; ma appunto qui sta la nobiltà dello scienziato. L'avalutatività è la virtú dello scienziato, come l'imparzialità è la virtú del giudice: a nessuno verrebbe in

mente di suggerire a un giudice che, essendo difficile essere imparziale, tanto vale non esserlo.

Avviene spesso nelle discussioni la confusione tra il problema di fatto, se la scienza avalutativa sia possibile, e il problema di valore, se, posto che sia possibile, sia anche desiderabile. Certo, coloro che ne affermano la desiderabilità debbono ammetterne la possibilità, cosí come coloro che la combattono tendono a ritenere che non sia neppure possibile. Ciò non toglie che i due argomenti, l'argomento dell'impossibilità e quello dell'indesiderabilità, siano distinti e non possano essere scambiati l'uno per l'altro. Coloro che insorgono contro la pretesa del ricercatore di essere avalutativo, non riescono per lo piú a spingere le loro prove al di là della constatazione che *di fatto* questa o quella ricerca non è priva di giudizi di valore, non è affatto, come crede o finge o si vanta di essere, *wertfrei.* La critica dell'avalutatività consiste generalmente in una spietata caccia ai valori nascosti in ogni fase, in ogni piega della ricerca [2]. Francamente non sono mai riuscito a capire quale argomento si possa trarre da una constatazione del genere in favore o contro la tesi dell'avalutatività come valore: si tratta di un caso abbastanza cospicuo e perspicuo di fallacia naturalistica. È come se si volesse negare che la salute è desiderabile mostrando che non c'è nessun mortale che sia completamente sano. Il sospetto che la salute sia desiderabile nasce invece dall'osservazione costante che gli uomini fanno di tutto per procurarsela, e tanto piú vi aspirano quanto piú sono in preda alle infermità. Si osservi come si comporta uno studioso che voglia studiare scientificamente un fenomeno sociale: questi fa uso di tutte le tecniche di ricerca che gli permettono per quanto è possibile di eliminare quell'universo del press'a poco in cui s'insinuano piú facilmente le valutazioni personali. Quasi si

potrebbe definire l’insieme delle regole cui il ricercatore si assoggetta per fare accettare la propria ricerca come una ricerca scientifica e non come una raccolta di opinioni personali piú o meno geniali, un’immensa impresa per l’eliminazione dei giudizi di valore. Non vedo perché dall’osservazione di come si comporta lo scienziato, non altrimenti che dall’osservazione di come si comporta il malato, non debba nascere il sospetto che l’avalutatività sia una meta cui si desidera giungere, un valore, non diversamente dalla salute.

Per negarle questo valore, cioè per dimostrare che non è desiderabile essere avalutativi, indipendentemente dal fatto che sia possibile, si adducono di solito due argomenti che non mi sono mai sembrati tanto forti. Si dice che l’avalutatività è un pretesto per dissimulare una presa di posizione inconfessata e inconfessabile e per insinuarla piú agevolmente. A questo punto un giurista tirerebbe fuori l’antico adagio: «Adducere inconveniens non est solvere argumentum». In effetti, che l’avalutatività possa anche servire a mascherare giudizi di valore, non vuol dire che serva *soltanto* a questo, e che venga proclamata e difesa *soltanto* per trarre in inganno ascoltatori ingenui. È come se si volesse abolire la libertà delle frontiere per evitare il contrabbando: il passaggio sempre piú spedito da una frontiera all’altra non serve soltanto ai contrabbandieri. Per evitare il contrabbando vi sono altri rimedi, come quello di rendere piú severi i controlli, o di richiedere franche dichiarazioni.

Non ci si accorge poi quale formidabile prova sia in favore della desiderabilità di una scienza avalutativa questo argomento dei suoi detrattori: se è vero infatti che una tesi è tanto piú attendibile e accettata quanto piú si presenta sotto le spoglie di una tesi fondata solo su giudizi di fatto, si spiega allora perché anche socialmente (cioè anche

prescindendo dal suo valore di verità) sia considerato un fine desiderabile il giungere a presentare le proprie tesi come tesi scientifiche. Anche gli avversari dell'avalutatività quando fanno scienza cercano di mostrare che le loro preferenze personali non c'entrano, che valutativi sono gli altri, non loro. I marxisti piú severi e piú convinti (e sono anche coloro che in un contesto culturale favorevolmente atteggiato verso il sapere scientifico hanno maggiore successo e vengono presi piú sul serio), da Della Volpe ad Althusser, sono quelli che cercano di dimostrare che il marxismo è, o contiene, una teoria scientifica. Che Marx fosse un ideologo o un profeta o un politico, è un'affermazione che i marxisti lasciano volentieri ai non marxisti.

L'altro argomento dei negatori è che l'avalutatività è un modo di sfuggire alla responsabilità della scelta, dell'impegno, mena all'accettazione dello *status quo*, induce al quieto conformismo. Max Weber, il teorico della *Wertfreiheit*, era un conservatore (non parliamo di Pareto!) Certamente il ricercatore coscienzioso non vuole, in quanto ricercatore, trasformare il mondo; ma non vuole neppure, in quanto ricercatore, conservarlo. Il suo unico problema è quello di capirlo. Sa una sola cosa con certezza: che la prima regola che egli deve osservare per procedere nella comprensione è quella di non lasciarsi dominare dal suo desiderio di conservare, se è politicamente un conservatore, o di trasformare, se è politicamente un riformatore, l'esistente. A rigore non deve neppure sapere, o se lo sa, deve, nel momento in cui è impegnato nella ricerca, dimenticarlo, se per conservare o trasformare il mondo occorra prima averlo capito.

II.

PER UNA MAPPA DELLA FILOSOFIA POLITICA.

Ho accettato con qualche esitazione il compito di tracciare la «mappa» della filosofia politica, perché è difficile assegnare a questo compito uno scopo diverso da quello strettamente accademico di delimitare i confini di una «disciplina», nel senso restrittivo che viene dato a questa parola da Foucault, nel noto discorso sui «meccanismi sociali di controllo della parola».

Come tutte le delimitazioni di confini tra un territorio e l'altro, anche questa tra discipline può essere pacifica o conflittuale: l'ambito della filosofia politica può essere definito come un ambito che sta «accanto» ad altri oppure come un ambito che sta «contro» altri. Voglio dire che i rapporti fra discipline possono essere armonici o polemici. Si pensi al piú scabroso e controverso di questi rapporti, fonte inesauribile di contese, al rapporto tra filosofia politica e scienza politica. Questo rapporto può essere ostile in entrambe le direzioni, da parte della filosofia nei riguardi della scienza, e viceversa, da parte della scienza nei riguardi della filosofia. Tutti quanti possiamo fare nomi di autori che nella rivendicazione della filosofia, a torto secondo loro negletta, deprimono la scienza o ne riducono al minimo lo spazio, cosí come vi sono altri autori, che abbiamo ben conosciuti negli anni della diffusione presso che universale della «political science», che non solo hanno cercato di restringere lo spazio della filosofia ma l'hanno gettata al di là dei confini del sapere accreditato (e credibile). Per quel che può interessare, come uomo amante della pace, io non sto né con gli uni né con gli altri. Molte di queste polemiche sono pretestuose e sterili.

Pur in questo significato ristretto, entro l'ambito del quale intendo tenermi, ho l'impressione che anche il termine «mappa» non sia del tutto soddisfacente. Esso lascia pensare che vi sia un territorio omogeneo e delimitabile su cui si possa scrivere: «Qui è la filosofia politica». Tutti sappiamo che non è cosí.

Anzitutto, la filosofia politica, in quanto «filosofia», deve essere distinta dalle altre maniere di accostarsi allo stesso oggetto, come la scienza e la storia; in quanto «politica», deve essere distinta dalle altre sfere tradizionali della filosofia pratica, come la morale, l'economia, il diritto. Entrambe le distinzioni sono problematiche. E comunque altre sono le operazioni mentali e le conoscenze che occorrono per distinguere un modo di accostarsi all'oggetto proposto, altre quelle che sono necessarie per distinguere una sfera della vita pratica dall'altra. Esemplificando, non c'è dubbio che la distinzione tra filosofia politica e scienza politica, da un lato, e quella tra politica e morale, dall'altro, appartengono a due mappe diverse, e non sovrapponibili. Provate a cercare una qualche combinazione tra le due distinzioni, e troverete qualche cosa che assomiglia non a una mappa ma a degli incroci (possibili) fra mappe diverse. Almeno due: la mappa degli «approcci» (filosofico, scientifico, storico), e la mappa delle «aree» (politica, etica, giuridica, economica).

La mappa che avevo disegnato a Bari [3] era una mappa filosofica, in quanto riguardava la filosofia politica come filosofia, non come politica. Delle quattro province in cui dividevo la regione «filosofia politica» (per continuare la metafora geografica) – descrizione dell'ottimo stato o della miglior forma di governo, giustificazione (o ingiustificazione) dell'obbligo politico, che è poi lo stesso tema che fuori dall'area del pensiero politico inglese si è

sempre chiamato della legittimità, definizione della categoria della «politica», e teoria della scienza politica – già avevo accantonato l'ultima, che rientra piú propriamente nella regione della filosofia della scienza (tanto per fare un esempio, cito il noto pamphlet di David Ricci, *The Tragedy of Political Science*, 1984, che peraltro ha molti precedenti), anche se in un capitolo di un corso ideale di filosofia politica, il tema della natura e dei limiti della scienza politica dovrebbe trovare il suo posto.

Non ho bisogno di ripetere che, come sono «convenzioni» le discipline, sono altrettanto convenzionali le loro interne divisioni e suddivisioni. Se mai, occorre avvertire che il modo con cui si affermano e finiscono per imporsi le convenzioni è la loro accettazione generalizzata. Non sono in grado di presentare un repertorio di usi moderni e contemporanei dell'espressione «filosofia politica» (ma non dovrebbe essere difficile compilarne uno): basti qualche esempio illuminante.

Cominciando dalla filosofia politica come analisi della categoria del politico o della politica, è invalso l'uso di parlare di filosofia politica a proposito del dibattito che, attraverso la ricomparsa del pensiero di Carl Schmitt, si è svolto intorno alla ben nota definizione schmittiana. Anzi vi è una tendenza molto viva a considerare filosofia politica esclusivamente questo tema. Julien Freund, discepolo di Schmitt, dopo aver detto che lo scopo del suo libro, *L'essence du politique* (1965), è di comprendere il fenomeno politico nelle sue caratteristiche proprie e distintive, conclude: «Ce dont il s'agit ici, c'est de philosophie politique» [4]. Felix Oppenheim, i cui libri sono fra i piú noti tra quelli che s'ispirano in etica alla filosofia analitica (e sono dunque molto distanti da un'ispirazione schmittiana), chiama «political philosophy» i suoi saggi di metaetica con particolare riguardo alla politica.

Passando alla filosofia politica come teoria dell'obbligo politico, mi basti ricordare che nel saggio intitolato *Does Political Theory Exists*? un autore di grande prestigio internazionale come Isaiah Berlin afferma che la domanda «perché un uomo debba obbedire a un altro» deve ritenersi «la piú fondamentale delle domande politiche» [5]. Direttamente derivata dal prevalente pensiero politico inglese era la risoluzione compiuta da d'Entrèves della filosofia politica nella teoria dell'obbligo politico, cui aveva dedicato i suoi primi scritti.

Piú controverso e complicato il tema della filosofia politica come teoria dell'ottimo stato. Nell'articolo *What is Political Philosophy*? Leo Strauss, dopo aver definito la filosofia politica come il tentativo di conoscere la natura delle cose politiche e l'ordine politico giusto e buono, e dopo aver esaltato la filosofia politica classica in quanto essa era guidata unicamente dalla domanda intorno al miglior governo (il che non è del tutto esatto), ritiene che, a causa dell'invadenza di una scienza politica senza ideali (il che è altrettanto inesatto, tanto che si può sostenere che tutta la scienza politica americana sia anche «educazione alla cittadinanza»), la filosofia politica americana sia «in uno stato di decadenza e forse anche di putrefazione, qualora non sia del tutto scomparsa». Conclude: «Non esageriamo molto affermando che oggi la filosofia politica non esiste piú, se non come oggetto di inumazione, vale a dire per una ricerca storica, oppure come tema di deboli e poco convincenti dichiarazioni di fede» [6].

A parte il fatto che, come si è detto e ripetuto, vi sono altri problemi di filosofia politica oltre quello del buongoverno, e che problemi tradizionali, come quelli dell'obbligo politico e dei limiti dell'obbedienza al potere, hanno continuato ad essere dibattuti anche negli Stati Uniti (la letteratura sull'argomento di questi ultimi anni è

soprattutto americana), la ragione per cui il problema del buon governo ha perduto molta della sua attualità può dipendere dal fatto che il problema si è andato spostando dal buon governo alla «buona società». Il problema del buon governo forse interessa di meno non perché si sia improvvisamente ottusa la facoltà di desiderare e di sperare per effetto del positivismo, dello storicismo, dell'empirismo e di altri malefici «ismi», ma perché non si crede piú che per cambiare la società basti cambiare il regime politico, come si poteva credere quando lo stato era tutto e la società fuori dello stato era niente. Sarebbe davvero un grave errore il pensare che un problema non esiste piú unicamente perché si è allontanato dal punto di vista da cui eravamo abituati a considerarlo. Basta guardare un po' al di là delle mura che ci sono familiari, per accorgersi che il problema della buona società è piú vivo che mai. Ma, per l'appunto, è il problema della buona società e non, limitatamente, del buon governo.

Se mi si chiedesse infatti quali sono i temi e i problemi che hanno suscitato il piú ampio dibattito in questi ultimi anni, non esiterei a rispondere che sono quelli provocati da opere come *Una teoria della giustizia* di Rawls o *Anarchia, stato e utopia* di Nozick, cui si può aggiungere *Sfere di giustizia* di Walzer. Non saprei definire queste opere se non come tentativi di proporre soluzioni, o per lo meno di dare indicazioni, per l'attuazione di una buona o migliore società. Cosí inteso il maggior dibattito contemporaneo di filosofia politica, e non vedo come potrebbe essere inteso altrimenti, uno dei temi tradizionali della filosofia politica, il tema dell'ottimo stato, se pure in una versione moderna, è tutt'altro che esaurito. Direi, al contrario, che è piú vivo che mai.

Sin qui i «diversi modi di trattare» la filosofia politica hanno la loro origine in un universo di discorso in cui vengono presi in considerazione esclusivamente i rapporti, non importa se polemici o no, della filosofia politica con la scienza politica. Tutte e tre le definizioni di filosofia politica fanno riferimento a un «diverso», che è la scienza. Non si spiegano se non partendo dal presupposto (convenzionale) che filosofia e scienza in quanto discipline occupano due aree diverse, che è bene tenere distinte. Nelle tre definizioni di filosofia vengono utilizzate tre contrapposizioni tradizionali usate per distinguere le discipline filosofiche da quelle scientifiche: prescrittivo-descrittivo, giustificazione-spiegazione, generale-particolare.

Ma come si pone il problema della filosofia politica rispetto alla storia, intendo la storia delle idee politiche che è in gran parte una storia della filosofia politica, o di quella che per convenzione si chiama «filosofia politica»? La differenza è tanto netta che potrei sorvolare. Mentre il rapporto tra filosofia politica e scienza politica è problematico, perché, come si è detto, o l'una e l'altra vengono collocate su una linea continua, e allora sorge il problema del punto di demarcazione, oppure l'una tende a sopraffare l'altra, e allora entrano in gioco anche giudizi di valore, difficilmente conciliabili, la distinzione fra filosofia politica e storia delle dottrine politiche non suscita alcun problema di delimitazione di confini o di conflitto di aree. Se c'è (e come c'è!) incomprensione reciproca tra filosofi e storici, questa dipende, piú che da difficoltà oggettive, da contrasto di «mentalità» (e di attitudini): quella che pregia ciò che è costante, propria del teorico (o «teoreta») e quella che pregia ciò che è mutevole, e irripetibile, propria dello storico: «Nihil sub sole novi» o «Panta rei».

Naturalmente c'è storia e storia: quella narrativa (ed erudita) che sembra non tenere in alcuna considerazione l'elaborazione concettuale, e quella che non solo tiene la elaborazione concettuale in massima considerazione ma la ritiene un suo compito specifico secondo il modello insuperato di Max Weber. Ma Max Weber, si dice, è un economista, un sociologo, e anche un giurista. No, Weber è prima di tutto uno storico. Se ci può essere incomprensione da parte dei filosofi nei riguardi della storia narrativa, incomprensione, del resto, ampiamente ricambiata, non c'è né ci può essere nei riguardi della storia attenta ai concetti. Nella storia «analitica» del pensiero politico (che si è esercitata soprattutto su Hobbes), le distanze tra filosofia e storia, che sono abissali nella storia erudita, scompaiono. Un libro, come quello di Warrender su Hobbes, è un'opera di filosofia politica o di storia del pensiero politico?

Se nella mappa «filosofica» non ho registrato molte novità, qualche maggiore novità mi pare di poter rilevare nella mappa «politica». Da alcuni anni, ho ragione di credere dal tempo della diffusione del saggio schmittiano *Der Begriff des Politischen*, accanto al termine tradizionale «politica» è comparso il termine «politico», nell'espressione «il politico», come sostantivo neutro (e non nel senso del «Politico» platonico). Ignoro se sia stata fatta una ricerca per stabilire in quale senso le due parole siano impiegate e se vengano impiegate sempre nello stesso senso. A mio approssimativo parere, mentre «politica» ha sempre significato sia la scienza della politica sia la politica come oggetto di questa scienza, ora quando si dice «il politico» ci si riferisce soltanto all'oggetto. Mi domando quindi se l'introduzione di questa nuova parola non sia stata l'effetto (inconsapevole) dell'opportunità di

distinguere la scienza dal suo oggetto. Ma le cose in realtà sono piú complicate.

L'opera che piú di ogni altra tematizza e teorizza questa differenza è quella, già citata, dello schmittiano Julien Freund, *L'essence du politique*, che sin dalla prima pagina precisa: «Analyser l'essence du politique, ce n'est pas étudier *la* politique en tant qu'activité pratique et contingente qui s'eprime dans des institutions variables et dans des événements historiques de toutes sortes, mais c'est essayer de comprendre le phénomène *du* politique dans ses caractéristiques propres et distinctives qui le différencient d'autres phénomènes d'ordre collectif comme l'économique, le religieux et trouver les critères positifs et décisifs qui permettent de faire la discrimination entre les relations sociales qui sont proprement politiques et celles qui ne le sont pas». Come dichiara sin dall'inizio il titolo, il politico è un'essenza e come tale è permanente e invariabile. La politica è un'attività pratica, storica, e come tale variabile nel tempo e nelle diverse società. Ricorrendo a un'analogia, è come se si distinguessero le varie forme che prende l'azione dei diversi operatori del diritto dalla «giuridicità», come essenza permanente, e quindi implicita in tutte queste attività che possono variare, e variano effettivamente, nel tempo.

Le cose, dicevo, sono forse piú complicate, perché il concetto di politico, almeno nel linguaggio italiano, è stato usato principalmente nell'espressione «autonomia del politico», per confutare la tesi marxiana della subordinazione della politica intesa come sovrastruttura alla base economica. Questa espressione ha creato fra l'altro una certa confusione rispetto alla espressione piú tradizionale «autonomia della politica», con la quale si era sempre inteso riferirsi al tema machiavellico della separazione della politica dalla morale.

Non meno interessante è un'altra innovazione, da quando si è venuta diffondendo l'idea che la categoria della politica o del politico sia ora da intendere come ricoprente un'area maggiore di quella ricoperta dallo stato. E ciò contrariamente alla tradizione classica secondo cui «politica» e «stato» avrebbero avuto sempre la stessa estensione, come si potrebbe provare facilmente dalla trattatistica politica classica, da Aristotele a Hegel, passando per san Tommaso, Bodin, Hobbes, Montesquieu, Rousseau e infiniti altri. Anche per questo tema il riferimento obbligato è a Carl Schmitt. Tutti ricordano le parole iniziali del saggio sul «politico»: «Il concetto di stato presuppone quello di politico». (Una raccolta di scritti su Schmitt è intitolata, non a caso, *La politica oltre lo Stato*, 1981).

In realtà, a me pare che la maggiore estensione che viene assegnata alla politica rispetto allo stato dipenda non tanto dal rapporto tra una categoria generale, come il «politico», e lo stato, che è una formazione storica, come sarebbe secondo Schmitt, quanto dal fenomeno, tipico della società moderna, dell'emancipazione della società civile dallo stato come istituzione e dallo stato-apparato, e dalla formazione nella società civile, indipendentemente dallo stato-istituzione e dallo stato-apparato, e anzi contro lo stato, di gruppi d'interesse, anche contrapposti fra loro, che contribuiscono a formare le decisioni politiche (e pertanto svolgono attività politica); dove per «decisioni politiche» s'intendono quelle decisioni che vengono prese a nome e per conto dell'intera collettività, e sono per essa vincolanti, e per essere vincolanti debbono essere fatte valere in ultima istanza dalla forza.

Questa emancipazione della società civile avviene gradatamente quando attraverso le costituzioni democratiche viene riconosciuto il diritto di associazione da

cui nasce la democrazia pluralistica (poliarchica e policentrica), in contrasto con l'ideale della democrazia monistica o monocratica secondo cui «la sovranità risiede nel popolo: essa è una e indivisibile» (art. 25, Cost. 1793) e «nessuna parte del popolo può esercitare il potere del popolo intero» (art. 26). Non è un caso che il diritto d'associazione negli stati europei, per lunga tradizione autoritari, sia stato l'ultimo a essere riconosciuto. È il diritto che, una volta riconosciuto, trasforma la realtà e di conseguenza anche l'immagine dello stato sovrano, e crea nuovi soggetti, a pieno diritto e nel senso piú pieno della parola, «politici». Via via che la società civile si fa «politica», la sfera della politica si allarga oltre lo stato-istituzione, oltre lo stato-apparato, oltre lo stato nel senso tradizionale della parola, privilegiato oggetto per secoli della trattatistica politica. La democrazia o è pluralistica, nel senso di poliarchica, o non è. È noto quale materia esplosiva abbia offerto la «trasformazione» della democrazia in poliarchia alle ideologie reazionarie (non meno che a quelle rivoluzionarie) per condannare nel pluralismo una intollerabile degenerazione della compagine dello stato, e quindi una perdita forse irrecuperabile della sua unità, faticosamente conquistata dai grandi stati territoriali contro la frantumazione della società medioevale (un vero e proprio «ritorno al Medioevo»). Prescindendo da un giudizio di approvazione o di condanna (perché questa non è la sede), sta di fatto che la nascita dello stato-poliarchico ha scosso la secolare identificazione tra sfera dello stato (come centro del potere sovrano) e sfera della politica, come sfera in cui agiscono i soggetti (individui o gruppi) che prendono parte alle decisioni collettive, e ha allargato quest'ultima alla società civile, rendendo fra l'altro sempre piú incerti i confini tra il

«politico» e il non «politico», via via che si andava allargando lo «spazio» politico nella società non politica.

Infine, accenno alla novità, almeno in Italia, piú interessante e sorprendente, tale cioè da far nascere qualche deprecabile confusione se non se ne afferra il senso. In alcuni autori di questi ultimi anni, la parola «politica» nell'espressione «filosofia della politica» è stata usata non tanto nel senso di «politics» quanto piuttosto nel senso di «policy», vale a dire di «direttiva» che proviene da un corpo di esperti e va verso la soluzione o meglio la proposta di soluzione di un problema pratico d'interesse generale. In italiano, dove una parola come «policy» non esiste, userei il plurale di «politica», e direi le «politiche». Ma come sempre, anche in questo caso nulla val meglio, per far capire il senso di una parola, che qualche esempio del suo uso: rispetto ai diversi soggetti, si ponga mente a espressioni come la «politica della Fiat» o della «Banca d'Italia» o della «Cgil» (dove si vede che il soggetto può non piú essere lo stato); rispetto alla materia, ad espressioni come «politica scolastica», «finanziaria», «sanitaria», «ecologica» ecc. Siccome, come ho già detto, c'è posto per tutti là dove non sono scarsi i beni (intendo lo spazio di nuove ricerche, essendo se mai scarse – ma questo è un altro problema – le cattedre), e nessuno ha il monopolio del significato di una parola, ben venga anche la filosofia politica in questo nuovo senso purché ci si renda conto della distanza che la separa dalla filosofia politica tradizionale.

Sono io stesso il primo ad essere convinto della insufficienza della mia mappa. Come sapete, le mappe catastali sono divise in particelle. Sarà il vostro contributo a correggere le particelle sbagliate e a disegnare quelle mancanti.

III.

RAGIONI DELLA FILOSOFIA POLITICA.

Era lecito prevedere che l’istituzione di cattedre di filosofia politica avvenuta al momento della creazione delle nuove facoltà di scienze politiche alla fine degli anni Sessanta provocasse un dibattito sulla natura, i contenuti, gli scopi, della nuova disciplina che si veniva a trovare accanto a due materie tradizionali, la storia delle dottrine politiche e la scienza politica, per non parlare dell’ancor piú nuova sociologia politica. In realtà un dibattito non c’è stato, o è stato di gran lunga inferiore per intensità e vivacità a quello che aveva preceduto e accompagnato il nascere della disciplina.

Fra l’11 e il 13 maggio 1970 si svolse presso la Facoltà giuridica di Bari, per iniziativa del prof. Dino Pasini, un convegno su «Tradizione e novità della filosofia della politica», in cui toccò ad Alessandro Passerin d’Entrèves, il primo titolare della materia, e a me, che sarei stato suo successore due anni dopo, presentare le relazioni introduttive. Nessuno dei due si lasciò attrarre dalla tentazione, cosí frequente in questi casi, di proporre il proprio concetto di filosofia politica, ovvero di cedere alla presunzione di dire che cosa deve essere la filosofia politica. D’Entrèves nella sua relazione intitolata manzonianamente *Il «palchetto assegnato agli statisti»* si pose il seguente problema: «Ci sono caratteristiche comuni che si ritrovano in tutti i pensatori che vengono comunemente designati come politici?» Posto cosí, il problema richiedeva una risposta fondata sopra una indagine storica, consistente in una serie di giudizi di fatto, non implicava giudizi di valore, anche se presupponeva un accordo tacito, basato su una convenzione largamente

condivisa, su che cosa si dovesse intendere per «pensatore politico» o, per riprendere la metafora manzoniana, che cosa dovesse essere collocato nel «palchetto» (in cui «spiccavano» naturalmente Machiavelli «mariolo sí ma profondo», e Botero «galantuomo sí ma acuto»). Gli esempi fatti da d'Entrèves, che andavano da Agostino a Tommaso, da Hobbes a Locke, da Machiavelli a Montesquieu, rispettavano perfettamente la convenzione. Questo procedimento per definire la filosofia politica è il tipico procedimento empirico per estensione ed intensione. Fissato il contenitore (estensione) si trattava di andare a vedere che cosa ci fosse dentro (intensione).

Anche la mia relazione era descrittiva perché, presentando una classificazione dei principali significati lessicali di «filosofia politica», non aveva alcuna pretesa di elevarne uno a significato privilegiato ed esclusivo, e quindi di dare una definizione stipulativa. Questi significati erano i seguenti: descrizione e proposta dell'ottima repubblica, ricerca del fondamento ultimo del potere e quindi del dovere di obbedienza, determinazione del concetto generale di politica, con la conseguente distinzione tra politica e morale, tra politica e diritto, tra politica e religione, ed infine metodologia della scienza politica o metascienza politica. L'esigenza di questa classificazione, che aveva un valore puramente analitico e non aveva nessuna intenzione normativa, nasceva dalla constatazione che alla categoria della filosofia politica si sogliono assegnare opere apparentemente molto diverse tra loro, come la *Repubblica* di Platone, il *Contratto sociale* di Rousseau, la *Filosofia del diritto* di Hegel, e che in questi ultimi tempi, in seguito all'accresciuto interesse per i problemi di filosofia della scienza, e al sospetto che la filosofia tradizionalmente intesa sia un sapere ideologico,

per «filosofia» si debba intendere esclusivamente la critica della scienza [7].

Il dibattito italiano era stato preceduto di qualche anno da un analogo dibattito svoltosi per iniziativa dell'Institut international de philosophie politique, in un convegno parigino i cui atti uscirono nel 1965. L'Institut, fondato da Boris Mirkine-Guetzévitch, ma presieduto sin dall'inizio da Georges Davy, aveva inaugurato i suoi convegni annuali con un dibattito sul tema fondamentale, il «potere», i cui atti furono pubblicati in due volumi nel 1956. Il sesto convegno fu dedicato a *L'idée de philosophie politique.* Delle relazioni due soltanto affrontavano il tema specifico, quella di Paul Bastid, *L'idée de philosophie politique*, e quella di Raymond Polin, *Définition et défense de la philosophie politique* [8]. Entrambe seguivano la via opposta a quella che sarà seguita nel dibattito italiano: si proponevano di spiegare che cosa fosse la «vera» filosofia politica, e avevano quindi un preciso scopo propositivo. La «vera» filosofia politica era ciò che la filosofia politica *doveva* essere. Bastid si era limitato a distinguere la filosofia politica dalla filosofia della storia, dalla filosofia morale e dalla filosofia giuridica, che è tradizionalmente un tema accademico, con il quale l'insegnante di una disciplina introduce il discorso sulla propria materia, e a concludere che essa si risolve nella ricerca dei primi elementi o dei principî fondamentali dell'organizzazione sociale. Polin, invece, si proponeva dichiaratamente lo scopo di dare una definizione di filosofia che servisse a «recouvrir» e a «remplacer» le definizioni tradizionali. Dopo averla definita come quella forma di conoscenza superiore che ha il compito di «rendere intelligibile la realtà politica», spiegava che essa era nell'universo della conoscenza insostituibile, e aveva una funzione «critica e normativa», massime quella di prendere in considerazione e favorire «un avvenire di libertà».

Nello stesso convegno Renato Treves svolse una relazione sulla nozione di filosofia politica nel pensiero italiano: constatava che due erano le accezioni prevalenti dell'espressione, essendo intesa, per un verso, come descrizione dell'ottimo stato, e per l'altro verso, come ricerca della natura e degli scopi dell'attività politica da distinguere dalle altre attività dello spirito (il riferimento alla filosofia d'orientamento spiritualistico dominante in Italia era evidente), e soprattutto dall'attività economica e da quella morale.

Questa analisi fu un buon precedente della discussione di Bari: due infatti dei significati di filosofia politica da me elencati corrispondono a quelli rilevati da Treves nel pensiero italiano contemporaneo. Lo stesso poi dichiarava la propria preferenza per un terzo significato, là dove affermava che secondo il suo giudizio la filosofia politica avrebbe dovuto essere considerata come «metodologia della scienza politica, come riflessione sul linguaggio, sui limiti e i fini di questa scienza» [9]. Con questa affermazione richiamava l'attenzione su una possibile definizione di filosofia politica che non corrispondeva a quelle tradizionali, e mi suggeriva uno dei quattro significati della mia classificazione. Mancava soltanto l'accezione di filosofia politica come giustificazione dell'obbligo politico o, che è lo stesso, come studio del problema della legittimità del potere.

A questo problema era stato sempre piú sensibile il pensiero politico inglese, che si era interrogato sui limiti del potere, visti *ex parte civium*, ben piú che il pensiero politico continentale il cui problema fondamentale era stato quello della ragion di stato, ovvero della legittima rottura dei limiti, *ex parte principis*. Il tema dell'obbligo politico era stato importato in Italia da d'Entrèves che aveva avuto la sua prima e decisiva formazione accademica in

Inghilterra. Non a caso nella sua relazione di Bari, dopo aver esposto quelli che riteneva i caratteri comuni alle filosofie politiche tradizionali, concludeva che questi tratti comuni convergono verso un unico problema, che è quello di «rendersi ragione dei vincoli di dipendenza che abbracciano l'uomo dalla culla sino alla tomba», e in definitiva di rendere possibile la risposta alla domanda: «Perché un uomo deve obbedire a un altro uomo?» [10]. Occupandosi di questo problema, concludeva, i grandi scrittori politici del passato facevano della filosofia, «erano filosofi e non semplici raccoglitori e ordinatori di dati».

Nel dibattito di Bari non si era potuto tener conto dell'articolo del prof. D. D. Raphael dell'Università di Londra, *What is Political Philosophy*? uscito lo stesso anno nel volume *Problems of Political Philosophy* (che cito dalla seconda edizione del 1975). Anche Raphael seguiva l'altra strada, quella di esprimere la propria opinione su ciò che la filosofia politica dovrebbe essere, per distinguerla sia dalla teoria politica perseguita dai sociologi e dagli scienziati politici che si propone di «spiegare» il fenomeno politico, sia dalla ideologia che ha carattere esclusivamente normativo. Il compito della filosofia politica non è, secondo Raphael, la spiegazione ma la giustificazione, il suo scopo non è prescrittivo come quello della ideologia, ma è normativo nel limitato senso che offre buone ragioni per fare accettare o rigettare una proposizione. In breve gli scopi della ricerca filosofica, che valgono naturalmente anche per la filosofia politica, sono, a giudizio di Raphael, essenzialmente due: *a*) il chiarimento dei concetti; *b*) la valutazione critica delle credenze. Entrambi questi scopi vengono dall'autore finemente e chiaramente illustrati.

Non è il caso di commentare questa e le altre interpretazioni della filosofia politica. *Tot capita tot sententiae.* Non c'è da meravigliarsi che la filosofia politica

segua la sorte della filosofia generale che continua a interrogarsi su se stessa da quando è nata, tanto che una parte cospicua ormai del sapere filosofico consiste in un sapere riflessivo, nel filosofare sulla filosofia. Qui mi preme mettere in evidenza che anche la filosofia della filosofia, che possiamo chiamare metafilosofia, può avere, al pari della metascienza, carattere descrittivo o prescrittivo. Il dibattito quale si svolse a Bari ebbe prevalentemente carattere descrittivo, in contrasto con il dibattito parigino e con l'articolo di Raphael il cui carattere è prevalentemente prescrittivo. Si può ulteriormente precisare che una metafilosofia descrittiva si orienta verso la scoperta e l'analisi delle definizioni lessicali, che hanno in quanto tali egual diritto ad essere prese in considerazione, mentre una metafilosofia prescrittiva sfocia e non può non sfociare in una definizione stipulativa, che tende a escludere tutte le altre.

Nonostante il graduale espandersi dell'insegnamento della filosofia politica nelle nostre università, le prime discussioni sulla natura, i fini e i limiti della disciplina non ebbero molto seguito negli anni successivi. Occasione per riprenderle è stata la pubblicazione della nuova rivista «Teoria politica», il cui primo numero è apparso all'inizio del 1985. Proponendo di mettere a confronto filosofi della politica e scienziati della politica, e di invitare alla collaborazione e all'interazione filosofi e sociologi, storici, politici e giuristi, la rivista non poteva non provocare discussioni di carattere metodologico. Il primo intervento apparve già nel terzo numero, ad opera di Danilo Zolo, il quale per sviluppare le sue considerazioni partiva dal dibattito del 1970 come se nell'intervallo di tempo, lungo quindici anni, e quindi non tanto breve, non si fosse levata nessuna voce degna di essere ascoltata [11]. Anche gli altri scritti cui Zolo si richiamava, di Sartori e di Matteucci, sul

tema della natura della scienza politica che non poteva non essere esaminata senza metterla a confronto con la filosofia politica, risalivano a quegli anni. La scienza politica anch'essa al suo primo apparire, o per meglio dire alla sua ricomparsa sotto le mutate vesti di scienza all'americana, circa dieci anni prima, aveva provocato analogo dibattito. Ogni discorso sulla scienza politica chiamava in causa la filosofia politica e viceversa. Nel volume sesto della grande *Storia delle idee politiche economiche e sociali*, dedicato al secolo ventesimo e apparso nel 1972, si trovano fianco a fianco un saggio di d'Entrèves sulla filosofia politica, con un paragrafo sulla distinzione tra filosofia politica e scienza politica, e uno di Giovanni Sartori sulla scienza politica, con un paragrafo sulla filosofia politica [12]. Con un ragionamento simmetrico e inverso, nel primo la filosofia vi appare come non-scienza, nel secondo la scienza vi appare come non-filosofia.

Il rapporto fra filosofia politica e scienza politica era il tema principale dell'articolo di Zolo del 1985, ma considerato piú dal punto di vista della scienza politica di cui criticava la concezione neo-empiristica o neo-positivistica, prevalente in Italia, e da me sostenuta, che non da quello della filosofia politica. Riguardo a quest'ultima si compiaceva che nelle nostre università la filosofia politica si fosse emancipata dalla filosofia del diritto, che aveva una lunga tradizione, e avesse superato il complesso d'inferiorità verso la scienza politica e la sociologia politica. Riprendeva la «mappa» da me disegnata dei vari possibili significati di filosofia politica e vi sostituiva una tesi da approfondire, secondo cui la distinzione fra filosofia politica e scienza politica è riconducibile «probabilmente» a una differenza di gradi, a una tendenziale polarizzazione di stili di pensiero che si traduce in una diversa *selezione e impostazione dei*

problemi. Precisava che «lo stile di pensiero filosofico predilige le teorie molto generali, fortemente inclusive, che operano una riduzione di complessità molto debole e sono perciò molto complesse e difficilmente controllabili» [13], mentre lo stile di pensiero scientifico predilige teorie di raggio piú limitato, capaci di una elevata riduzione della complessità e perciò fortemente specializzate e astratte, grazie ad un uso molto intenso di clausole *ceteris paribus*.

In questo modo anche Zolo si orientava verso una metafilosofia prescrittiva, proponendo una sola accezione plausibile di «filosofia politica», da preferirsi a tutte le altre, se non addirittura come la sola «probabilmente» vera, un'accezione che ripeteva, senza un esplicito riconoscimento, il concetto della filosofia distinta solo quantitativamente dalla scienza, che era stato proprio del positivismo, di quella filosofia di cui lo stesso Zolo aveva criticato il concetto di scienza, suggerendo in alternativa un approccio post-empiristico alla scienza. Pur ammettendo che la filosofia politica potesse avere anche il compito di metascienza, che era il quarto significato da me posto in evidenza, questo modo d'intenderla era pur sempre, rispetto ai significati tradizionali, limitativo, perché tendeva a eliminare dalla mappa i significati derivati dalla distinzione fra il descrittivo e il prescrittivo, fra la spiegazione e la giustificazione, distinzioni che erano ripetutamente emerse nel dibattito sulla natura della disciplina. La verità è che, conformemente all'idea ispiratrice della nuova rivista, Zolo si proponeva di tracciare le linee di una «teoria politica», che in quanto tale non poteva avere la stessa estensione della filosofia politica naturalmente molto piú ampia. La limitazione del campo della filosofia politica dipendeva dal fatto che ormai si parlava di filosofia politica ma si aveva di mira la teoria

politica di cui si trattava di identificare lo status sia rispetto alla filosofia sia rispetto alla scienza.

Che il vero oggetto del contendere fosse la teoria politica risultò chiaro dall'articolo di Michelangelo Bovero, pubblicato due numeri dopo sulla stessa rivista, intitolato *Per una meta-teoria della politica. Quasi una risposta a Danilo Zolo.* In questione era non tanto la filosofia della politica quanto l'oggetto ancora misterioso che era la teoria politica, come appariva sin dal titolo in cui di metateoria si parlava e non di metafilosofia. Non è qui il caso di soffermarsi su questo tentativo di costruire un modello di teoria politica che desse conto della struttura formale e della intelaiatura delle teorie politiche, perché il tema esce dall'attuale rendiconto, e il problema della natura della teoria politica dovrà essere affrontato in altra sede. Vi ho accennato perché era ormai chiaro che il dibattito su che cosa è la filosofia politica si andava spostando verso il problema circa la natura della teoria politica, che sembrava meno compromesso dalla secolare contesa sul significato di «filosofia» e quindi piú suscettibile di risposte concordi, particolarmente opportune nel momento in cui si stava introducendo una nuova disciplina nell'insegnamento universitario. Che la nuova disciplina si chiamasse filosofia politica non escludeva una sua ridefinizione come teoria politica che sembrava piú adatta a trovare un maggior punto di convergenza di quello che era consentito dalla vecchia espressione filosofia politica, aperta alle piú diverse interpretazioni e contestazioni.

Con queste mie osservazioni non vorrei far credere che io sia disposto a dare alle questioni di metodo e a quelle relative al conflitto delle discipline maggiore importanza di quella che hanno in realtà. Tanto le prime che le seconde sono spesso questioni puramente accademiche, in cui alla puntigliosità delle distinzioni e suddistinzioni non

corrisponde sempre una rilevanza pratica. Ciò non toglie la sorpresa nel constatare che la proliferazione delle cattedre di filosofia politica non sia stata accompagnata da una riflessione sul posto della disciplina nella ormai vasta area degli insegnamenti che hanno per oggetto la politica. In un recente censimento delle risposte a un questionario sui programmi dei docenti di filosofia politica è risultato che oggetto prevalente dei corsi è il commento di opere classiche, tanto che il commentatore del censimento è stato costretto a domandarsi se l'oggetto della filosofia politica per i docenti italiani della materia sia la politica in quanto tale, oppure le idee e le teorie filosofiche sulla politica [14]. La domanda era chiaramente retorica: è evidente infatti che in questo secondo caso la filosofia politica non sarebbe altro che un doppione della storia delle dottrine politiche che viene insegnata ormai da piú di cinquant'anni nelle nostre università. Se un dibattito sulla natura della filosofia politica c'era stato, questo aveva avuto riguardo soprattutto alla differenziazione della filosofia politica dalla scienza politica, e in seconda istanza dalla filosofia morale e dalla filosofia del diritto. Nessuno si era posto il problema della distinzione fra filosofia politica e storia del pensiero politico perché la differenza fra l'una e l'altra è evidente. E invece ancora una volta si deve constatare, se è lecito parodiare un celebre titolo kantiano, che quello che può essere giusto in teoria non vale per la pratica.

Mancava, è vero, in Italia una tradizione d'insegnamento di filosofia politica, come c'era stata invece per la filosofia del diritto, che nessuno avrebbe pensato di confondere con la storia del pensiero giuridico, anche se, non esistendo un corso di questa materia, i corsi di filosofia del diritto sono in pratica spesso corsi di storia del pensiero giuridico, e i filosofi del diritto si sogliono distinguere in filosofi propriamente detti e storici. Ma nel caso della filosofia

politica che veniva ad essere innestata su un tronco in cui uno dei rami frondosi era la storia del pensiero politico, la sovrapposizione e quindi la confusione con la storia non avrebbero dovuto sorgere. Bisogna anche aggiungere che, mentre esiste una lunga tradizione di manuali e trattati di filosofia del diritto, che comprendono se mai, in omaggio al primato del diritto sulla politica, su cui mi soffermerò un po' piú tardi, anche la filosofia politica (basti l'esempio della *Philosophie des Rechts* di Hegel), non esiste analoga tradizione nella filosofia politica.

Eppure un esempio di quel che avrebbe potuto essere un insegnamento di filosofia politica distinto dalla storia del pensiero politico era stato offerto da chi aveva ricoperto per primo quella cattedra. Il manuale che d'Entrèves pubblicò nel 1962 sotto il titolo allora accademicamente obbligato di *Dottrina dello Stato*, ma che poi continuò ad essere adottato quando il titolo della cattedra diventò filosofia della politica, aveva per oggetto un solo tema, il tema del potere, che veniva però affrontato da tre punti di vista, come forza, come potere legittimo, come autorità. Ognuno di questi aspetti era presentato attraverso esempi tratti dallo studio dei classici che egli chiamava con felice espressione «gli autori che contano». In questo modo la storia non era affatto esclusa, ma era messa al servizio di una proposta teorica. Lo stesso autore, quasi a giustificazione del fatto che la cronologia non era rispettata e che «i salti nel tempo sono alle volte paurosi», dichiarava apertamente: «Questo libro non è una storia delle dottrine politiche» (p. XI). Appunto, non era una storia delle dottrine politiche perché era un'opera di filosofia politica.

Successore di d'Entrèves alla stessa cattedra, non dimenticai né l'impostazione del corso, la scelta di un grande tema, da svolgere con continui riferimenti alla storia delle idee, né la lezione dei classici, ovvero degli

«autori che contano». Nel dedicare un corso alla teoria delle forme di governo nella storia del pensiero politico, scrivevo nella *Premessa* che «se una ragione d'essere ha un corso di filosofia politica, distinto da quelli di storia delle dottrine politiche e di scienza della politica, questa è lo studio e l'analisi dei cosiddetti temi ricorrenti» [15]. Intendevo per temi ricorrenti quelli che attraversano tutta la storia del pensiero politico dai Greci ai giorni nostri (comincio dai Greci, per la mia scarsa conoscenza del pensiero orientale), e che in quanto tali costituiscono una parte della teoria generale della politica. Spiegavo che l'identificazione di questi temi ricorrenti aveva una duplice funzione: da un lato, essa serve a individuare alcune grandi categorie (a cominciare da quella generalissima della politica) che permettono di fissare in concetti generali i fenomeni che entrano a far parte dell'universo politico, dall'altro, permette di stabilire fra le diverse teorie politiche, sostenute in tempi diversi, affinità e differenze. L'ultimo corso lo dedicai, partendo dal libro quinto della *Politica* di Aristotele sulle «mutazioni», a uno di questi concetti, su cui ormai la letteratura è immensa: la rivoluzione. Per chiunque abbia una qualche familiarità coi classici, non vi è che l'imbarazzo della scelta.

I non sempre buoni rapporti, per non dire la diffidenza reciproca, degli storici delle dottrine politiche e dei filosofi della politica è l'effetto d'incomprensibili (scusate il bisticcio) incomprensioni, se non addirittura di fraintendimenti. La teoria politica senza storia è vuota, la storia senza teoria è cieca. Sono fuori strada tanto i teorici senza storia, quanto gli storici senza teoria, mentre i teorici che ascoltano la lezione della storia e gli storici che sono ben consapevoli dei problemi di teoria che la loro ricerca presuppone, traggono vantaggio dall'aiutarsi reciprocamente. Probabilmente piú che d'incomprensione

si tratta di un contrasto di atteggiamenti o di mentalità: quella che pregia ciò che è costante, propria del teorico, e quella che pregia ciò che è perennemente mutevole, propria dello storico. «Nihil sub sole novi» o «Tutto scorre». Il permanere o il mutare. L'eterno ritorno o l'irreversibile fluire. Non ho nessuna difficoltà a confessare che mi sono sentito sempre piú attratto dalla scoperta del ripetuto che non dall'inseguimento dell'irripetibile, ma senza cadere nell'insidia dell'imperialismo disciplinare che mette gli storici contro i filosofi, i giuristi contro i politologi, i sociologi contro gli storici e via confliggendo. Nel vastissimo, sempre piú vasto, universo del sapere, c'è fortunatamente posto per tutti. Non attribuisco molta importanza alle questioni metodologiche, ma una certa utilità possono averla: quella di rendere piú consapevoli, ciascuno nel proprio campo, dei limiti del proprio territorio e del diritto ad esistere di altri territori lontani o vicini. Altro è narrare i fatti, altro riflettervi sopra o per trarne delle leggi, seguendo il giudizio di Machiavelli secondo cui «tutte le cose del mondo in ogni tempo hanno riscontro con gli antichi tempi», il che procede dall'avere gli uomini «sempre le medesime passioni», onde derivano «di necessità» sempre gli stessi effetti, o per coglierne il senso (la filosofia della storia), accogliendo l'insegnamento di Hegel secondo cui la storia è il teatro del progredire dello spirito del mondo nella coscienza e nell'affermazione della libertà.

Naturalmente c'è storia e storia. A questo proposito Salvadori ha fatto un'osservazione utile: vi sono libri storici, anche grandi, che non stimolano elaborazioni teoriche, altri, invece, molto meno grandi, che propongono categorie d'interpretazione storica che una riflessione teorica non può fare a meno di prendere in considerazione. Per i primi faceva l'esempio del *Cavour* di Romeo, per i

secondi del libro di Charles Maier, *La rifondazione dell'Europa borghese*, che immette nel dibattito storico e teorico il concetto nuovo, giusto o sbagliato che sia, di corporatismo. In questa seconda categoria collocherei, come esempio tipico, il libro di Alexander Yanov, *Le origini dell'autocrazia*, rivolto in gran parte a tracciare, con mano maestra, la distinzione fra dispotismo e autocrazia, e a tracciare del dispotismo, vero tema ricorrente da Aristotele a Wittfogel, la storia e le varie interpretazioni.

Non solo c'è storia e storia, ma ci sono anche diverse interpretazioni di quel che dovrebbe essere il compito dello storico. È abbastanza sorprendente che, mentre in Italia il dibattito metodologico, fra storici del pensiero politico, filosofi della politica e scienziati della politica, ha continuato a sonnecchiare, alcuni fra i piú noti e originali storici del pensiero politico in Inghilterra, dove questi studi hanno una tradizione ben piú antica e autorevole che nel nostro paese, abbiano dato vita ad una disputa sui compiti e sul metodo della loro disciplina, di cui soltanto ora si è cominciato a parlare anche da noi [16]. I due maggiori protagonisti di questa disputa sono John A. Pocock, autore di *The Machiavellian Moment*, e Quentin Skinner, cui si deve una delle opere di maggiore risonanza nel campo di questi studi, *The Foundation of Modern Political Thought* [17].

Uno dei loro bersagli è stata la storia delle idee d'indirizzo analitico, come veniva propugnata ed eseguita negli anni del successo della filosofia analitica, neo-empiristica e linguistica, il cui proposito era stato quello di esaminare il testo classico in se stesso, nella sua elaborazione concettuale e nella sua coerenza interna, indipendentemente da ogni riferimento storico, e da ogni interpretazione-falsificazione ideologica. Personalmente ritengo che questo modo di studiare i classici della filosofia e quelli della filosofia politica abbia dato buoni frutti, specie

per una migliore comprensione dei testi e della ricostruzione del sistema concettuale dell'autore studiato. In autori come Hobbes ha portato a risultati nuovi nella delucidazione di temi fondamentali come lo stato di natura, il rapporto fra legge naturale e legge positiva, la natura del contratto di unione, il rapporto fra libertà e autorità, fra potere spirituale e temporale, la teoria delle forme di governo e via discorrendo. Non bisogna poi dimenticare che l'insistenza sullo studio analitico di un testo era una naturale e, a mio giudizio, salutare reazione alle esorbitanze dello storicismo che, collocando quel testo in una determinata situazione storica, ne coglieva spesso soltanto il significato polemico contingente e ne trascurava il valore di elaborazione e costruzione dottrinale, valida in ogni tempo e in ogni luogo, e contro gli eccessi delle interpretazioni ideologiche frequenti nella cerchia degli studiosi marxisti, ma non solo in questa, che aveva condotto al bel risultato di considerare autori diversissimi, da Hobbes a Max Weber, passando per Locke, Rousseau, Kant, Hegel, Bentham, Mill, Spencer, ad onta delle loro tesi contrapposte, come ideologi della borghesia, ora in ascesa, ora in declino, ora in una crisi di transizione, oppure a interpretare Hobbes di volta in volta come autoritario o liberale, Rousseau, come democratico o totalitario, Hegel, come fascista o anticipatore dello Stato sociale. Mentre la interpretazione storica legge un'opera politica, qualsiasi opera politica, grande o piccola che sia, con tutti e due gli occhi rivolti ai problemi politici del tempo in cui fu scritta, Hobbes e la guerra civile, Locke e la gloriosa rivoluzione, Rousseau e la Rivoluzione francese, Hegel e la Restaurazione, cosí mettendo sullo stesso piano un grande testo come il *Leviatano* e uno dei mille pamphlet di quegli stessi anni in difesa della monarchia, contro le pretese del parlamento, e quindi limitandone la portata teorica, che

trascende il tempo, la critica ideologica la legge con tutti e due gli occhi rivolti alle lotte del proprio tempo, sottoponendola a giudizi politici positivi o negativi secondo che sia considerata piú o meno attuale, piú o meno utile alla parte cui si appartiene, in tal modo impoverendone il valore teorico.

Contro queste due concezioni del lavoro storiografico, la scuola analitica ha avuto il merito di mettere in evidenza l'apparato concettuale con cui l'autore costruisce il suo sistema, di studiarne le fonti, di soppesarne gli argomenti pro e contro, e in tal modo di apprestare gli strumenti necessari per la comparazione fra testo e testo, indipendentemente dalla vicinanza nel tempo e dalle eventuali influenze di questo su quello, e per la elaborazione di una teoria generale della politica. Non mi par dubbio che dei diversi metodi di trattare la storia del pensiero politico quello che ha una piú stretta parentela con la filosofia politica sia il metodo analitico. Non arriverei sino al punto di affermare, come hanno affermato alcuni critici dei «revisionisti», che «la metodologia suggerita da Skinner dissolve i testi classici e lascia al loro posto una polverosa erudizione» [18], per la solita ragione che in questioni di metodo le esasperazioni polemiche sono sbagliate. Quando l'«erudizione», come nel caso del libro di Pocock sulla fortuna di Machiavelli in Inghilterra, permette di illuminare aspetti del pensiero politico inglese sinora trascurati, qualunque studioso, analitico o sintetico, filosofeggiante o storicizzante, «revisionista» o «ortodosso», deve rallegrarsene. Posso anche ammettere che vi siano testi che si prestino di piú e testi che si prestino di meno alla metodologia analitica, come si è detto poc'anzi dei libri di storia, che non sono tutti eguali rispetto al sussidio che possono offrire ai teorici, e fra questi testi campeggiano le opere di Hobbes sulle quali si è esercitata

in gran parte la scuola analitica. Ma non mi sentirei neppure di accusare gli storici analitici delle idee che «i loro sforzi in direzione di una storia continua rappresentano tentativi deprecabili di mescolare le questioni filosofiche con i problemi sociali, politici e religiosi» [19], e di considerare un errore il fatto che volendo guardare agli scrittori del passato da un punto di vista privilegiato hanno finito per dimenticare il senso della contingenza storica.

Persisto nell'opporre un'ostinata resistenza ad ogni forma di *Methodenstreit*, spinta sino all'esclusione reciproca. La pluralità dei punti di vista è una ricchezza di cui i fautori del proprio metodo ad esclusione di ogni altro non sanno trarre vantaggio. Metodo analitico e metodo storico non sono affatto incompatibili, anzi si integrano bene a vicenda. Tutto questo non toglie che la filosofia politica, piú vicina agli storici analitici che a quelli eruditi o storicisti, non abbia ancora trovato il suo status, come l'ha trovato la piú antica e accademicamente piú consolidata filosofia del diritto. Per complicare le cose, si aggiunga che al significato tradizionale di «politica», come l'attività o l'insieme di attività che hanno in qualche modo un riferimento alla *pólis*, intesa come l'organizzazione di una comunità che fa uso per conservarsi in ultima istanza della forza, si è venuto affiancando o addirittura sovrapponendo un altro significato, la politica come direttiva o insieme di direttive che un'organizzazione collettiva, non necessariamente lo Stato, elabora e cerca di applicare per raggiungere i propri fini, significato che si rivela nell'espressione del linguaggio comune, la «politica» della Fiat o della Banca d'Italia. Questa confusione deriva dalla forzata traduzione con una sola parola italiana di due parole inglesi, *politics* e *policy*. Ma la mancata consapevolezza di questa confusione ha fatto sí che oggi vi

sia chi intende per filosofia politica un discorso di etica pubblica, indirizzato alla formulazione di proposte per una buona o corretta o efficiente «politica» (nel senso di *policy*) economica o sanitaria o finanziaria o ecologica o energetica. Anche in questo caso, non c'è da meravigliarsi o da scandalizzarsi. Le due filosofie politiche, come teoria generale dello Stato o come etica pubblica, sono entrambe perfettamente legittime. Basta intendersi: stanno fra loro nel rapporto in cui stanno la metaetica e l'etica. La filosofia politica tradizionale è una metapolitica, la filosofia politica come etica pubblica è una politica nel senso di un'etica non dei soggetti individuali ma dei gruppi organizzati.

Non avendo sinora un suo statuto specifico, la filosofia politica lascia inevitabilmente ai suoi cultori una certa libertà. Se posso esprimere la mia preferenza, ma senza alcuna intenzione di presentarla come migliore delle altre, direi che oggi la funzione piú utile della filosofia politica è quella di analizzare i concetti politici fondamentali, a cominciare dal concetto stesso di politica. Piú utile, perché sono gli stessi concetti che vengono usati dagli storici politici, dagli storici delle dottrine politiche, dai politologi, dai sociologi della politica, ma spesso senza andare troppo per il sottile nella identificazione del loro significato, o dei loro molteplici significati. È ben noto che lo stesso fenomeno può essere stato chiamato in modi diversi: nel discorso politico, esempio tipico è la confusione e la sovrapposizione di «repubblica» e «democrazia», per cui ancora Montesquieu nella sua analisi della repubblica, riferendosi a due esempi storici, Atene e Roma, metteva insieme una democrazia nel senso proprio della parola, o che pretendeva di esserlo secondo il celebre epitafio di Pericle, e una repubblica, nel senso di forma di governo contrapposta al governo regio o al principato, come Roma, la quale fu considerata, a cominciare da Polibio, non una

democrazia ma un governo misto, ed esaltando gli ideali e le virtú repubblicane esaltava in realtà gli ideali e le virtú democratiche. Viceversa, fenomeni diversi possono essere stati chiamati con lo stesso nome: classico esempio è quello dell'espressione «società civile», che nel corso dei secoli, dalla *politiké koinonía* di Aristotele alla *bürgerliche Gesellschaft* di Hegel non solo ha mutato il primitivo significato ma lo ha addirittura capovolto.

Contrariamente a una interpretazione limitativa della filosofia analitica, l'analisi concettuale non si risolve nella pura e semplice analisi linguistica, perché questa è continuamente intrecciata con l'analisi fattuale, vale a dire con l'analisi, da condurre con la metodologia consolidata delle scienze empiriche, di situazioni politicamente rilevanti, di cui si tratta di mettere in evidenza i tratti comuni, indipendentemente dall'aver avuto nel corso dei secoli lo stesso nome. Il fatto che il termine «rivoluzione» abbia avuto per secoli un significato opposto a quello che è andato prevalendo dopo la Rivoluzione francese vuol dire forse che prima della Rivoluzione francese non vi sono mai state situazioni che meritino il nome di «rivoluzione» nel suo significato attuale?

In questa direzione si apre alla giovane (accademicamente) filosofia politica italiana un campo vastissimo e in gran parte inesplorato di studi e confronti.

[1] Per esempio da A. J. Ayer nella prefazione a *The Vocabulary of Politics* di Thomas D. Weldon, e da Renato Treves nel suo contributo alla discussione su *L'idée de philosophie politique* promossa dall'«Institut international de philosophie politique» nel 1965, pubblicato col titolo *La notion de philosophie politique dans la pensée italienne* nel volume sesto delle «Annales de

philosophie politique», intitolato *L'idée de philosophie politique*, PUF, Paris 1965, pp. 97-115.

[2] Un bell'esempio di questa «caccia ai valori» è il libro di H. STRETTON, *The Political Sciences*, Routledge and Kegan Paul, London 1969.

[3] [Bobbio si riferisce alla relazione presentata al convegno «Tradizione e novità della filosofia della politica», svoltosi a Bari tra l'11 e il 13 maggio 1970. Il testo della relazione (cfr. l'omonimo vol. degli Atti, Laterza, Bari 1971, pp. 23-29) è compreso nella prima sezione del presente capitolo, *Dei possibili rapporti tra filosofia politica e scienza politica*, alle pp. 3-8. *N.d.C.*].

[4] J. FREUND, *L'essence du politique*, Sirey, Paris 1965, p. 2.

[5] I. BERLIN, *Does Political Theory Exists*?, in *Philosophy, Politics and Society*, serie II, Blackwell, Oxford 1962, pp. 1-33.

[6] L. STRAUSS, *What is Political Philosophy*? (1954), quindi pubblicato nel volume *What is Political Philosophy and Other Essays*, The Free Press, Glencoe Ill. 1959 (trad. it. *Che cos'è la filosofia politica*?, Argalia, Urbino 1977, pp. 42 e 43).

[7] Tanto la relazione di d'Entrèves quanto la mia si trovano nel volume AA.VV., *Tradizione e novità della filosofia della politica* cit., rispettivamente pp. 7-21 e 23-37. Sono tornato sul tema in *Considerazioni sulla filosofia politica*, in «Rivista italiana di scienza politica», I, 2, 1971, pp. 367-79. [La sezione prima del presente capitolo («Dei possibili rapporti tra filosofia politica e scienza politica») è costituita da una sintesi dei due scritti di Bobbio qui citati. *N.d.C.*].

[8] Nel volume AA.VV., *L'idée de philosophie politique*, PUF, Paris 1965, rispettivamente pp. 3-20 e 33-55.

[9] R. TREVES, *La notion de philosophie politique dans la pensée italienne*, ivi, p. 108.

[10] AA.VV., *Tradizione e novità della filosofia della politica* cit., p. 14.

[11] D. ZOLO, *I possibili rapporti tra filosofia politica e scienza politica. Una proposta post-empiristica*, in «Teoria politica», I (1985), 3, pp. 91-109.

[12] I due saggi si trovano in *Storia delle idee politiche economiche e sociali*, a cura di L. Firpo, vol. VI, *Il secolo ventesimo*, Utet, Torino 1972, rispettivamente

alle pp. 587-608 e 665-714. Di G. SARTORI vedi anche *La politica. Logica e metodo in scienze sociali*, Sugarco, Milano 1979.

[13] D. ZOLO, *I possibili rapporti* cit., p. 104.

[14] Cito dal «Bollettino di filosofia politica», numero 0, ciclostilato, che contiene una relazione di M. Bovero sui risultati del questionario, p. 5.

[15] *La teoria delle forme di governo nella storia del pensiero politico*, Giappichelli, Torino 1976, p. 1.

[16] Mi riferisco a due articoli usciti quasi contemporaneamente: M. VIROLI, *Revisionisti e ortodossi nella storia delle idee politiche*, in «Rivista di filosofia», LXXVIII (1987), pp. 121-36; F. FAGIANI, *La storia del «discorso» politico inglese dei secoli* XVII *e* XVIII *tra «virtú» e «diritti»*, in «Rivista di storia della filosofia», XLII (1987), pp. 481-98.

[17] Cfr. J. A. POCOCK, *The Machiavellian Moment. Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, Princeton University Press, Princeton 1975 (trad. it. *Il momento machiavelliano. Il pensiero politico fiorentino e la tradizione repubblicana anglosassone*, 2 voll., il Mulino, Bologna 1980); Q. SKINNER, *The Foundation of Modern Political Thought*, Cambridge University Press, Cambridge 1978 (trad. it. *Le origini del pensiero politico moderno*, 2 voll., il Mulino, Bologna 1989).

[18] M. VIROLI, *Revisionisti e ortodossi* cit., p. 129.

[19] *Ibid.*, p. 124.

Capitolo secondo
La lezione dei classici

I.
KANT E LE DUE LIBERTÀ.

1. Nel linguaggio politico vi sono due modi prevalenti di intendere la parola «libertà», su cui mi sono intrattenuto altrove [1]. «Libertà» significa ora facoltà di compiere o non compiere certe azioni, non essendo impediti dagli altri con me conviventi o dalla società come complesso organico o piú semplicemente dal potere statale; ora, potere di non ubbidire ad altre norme che a quelle che io stesso mi sono imposte. Il primo significato è quello che ricorre nella dottrina liberale classica, secondo la quale «essere liberi» significa godere di una sfera d'azione, piú o meno larga, non controllata dagli organi del potere statale; il secondo significato è quello adoperato dalla dottrina democratica secondo la quale «essere liberi» significa non già non aver leggi, ma dare leggi a se stessi. Si dice infatti «liberale» colui che persegue il fine di allargare sempre piú la sfera delle azioni non impedite, mentre si dice «democratico» colui che tende ad accrescere il numero delle azioni regolate mediante processi di autoregolamentazione. Onde «stato liberale» è quello in cui l'ingerenza del potere pubblico è quanto piú possibile ristretta; «democratico» quello in cui sono piú numerosi gli organi di autogoverno.

Dal punto di vista della teoria generale del diritto, la differenza esistente fra questi due significati di libertà si può formulare nel seguente modo. Permesso e obbligatorio sono due termini contraddittori, onde si dice che «tutto ciò che non è permesso è obbligatorio», e inversamente «tutto

ciò che non è obbligatorio è permesso». Perciò se si intende, conformemente al primo significato, «libertà» come sfera di ciò che è permesso, essa si identifica col non-obbligatorio. E invece, nel secondo significato, «libertà» coincide con la sfera dell'obbligatorio, seppure di ciò che è obbligatorio in forza di una auto-obbligazione. In altre parole, mentre il primo modo di intendere la parola fa coincidere la sfera della libertà con lo spazio non regolato da norme imperative (positive o negative), col secondo modo la sfera della libertà vien fatta coincidere con lo spazio regolato da norme imperative, purché queste norme siano autonome e non eteronome.

La differenza di questi due usi del termine libertà nel linguaggio politico e giuridico non ci deve far dimenticare che si possono entrambi ricondurre a un significato comune, che è quello di autodeterminazione: la sfera del permesso, a ben guardare, è quella in cui ognuno agisce senza costrizione esteriore, il che torna a dire che agendo in questa sfera si agisce non determinati da altri che da se stessi; e cosí pure che un individuo o un gruppo non ubbidiscano ad altre leggi che a quelle imposte a se stessi, significa che quell'individuo o quel gruppo si autodeterminano. Mi pare molto significativo a questo proposito il concetto di libertà naturale delineato da Locke là dove, parlando dello stato di natura, dice che lo stato di natura «è uno stato di perfetta libertà di regolare le proprie azioni e disporre dei propri possessi e delle proprie persone *come si crede meglio*, entro i limiti della legge di natura, senza chiedere permesso o *dipendere dalla volontà di nessun altro*» [2]. Dalle due frasi che ho sottolineato, si vede che la libertà come assenza di vincoli («agire come si crede meglio») coincide con la libertà come autodeterminazione («senza dipendere dalla volontà di nessun altro»).

Risalendo al significato comune di libertà come autodeterminazione, la differenza tra dottrina liberale e democratica si potrebbe riformulare in questo modo: la prima tende ad allargare la sfera della autodeterminazione individuale restringendo quanto piú è possibile quella del potere collettivo; la seconda tende ad allargare la sfera della autodeterminazione collettiva restringendo quanto piú è possibile la regolamentazione di tipo eteronomo. Il movimento storico reale degli stati moderni è avvenuto nella direzione di una graduale integrazione delle due tendenze, la cui formula sintetica, in termini di autodeterminazione, potrebbe essere espressa in questo modo: «Fin dove è possibile, occorre lasciare libero sfogo all'autodeterminazione individuale (libertà come non-impedimento); dove non è piú possibile, occorre fare intervenire l'autodeterminazione collettiva (libertà come autonomia)». In altre parole: ciò che un uomo è in grado di decidere da solo sia lasciato alla libera determinazione del suo volere; là dove c'è bisogno di una decisione collettiva, egli vi partecipi in modo che anche questa sia o appaia una libera determinazione del suo volere.

Pur partendo da un senso comune di libertà, l'uso diverso del termine, da cui abbiamo preso le mosse, dipende dal fatto che la dottrina liberale considera il problema della libertà in funzione dell'individuo singolo, la dottrina democratica in funzione dell'individuo in quanto partecipe di una collettività (di una volontà comune). Le due dottrine rispondono a due domande diverse. La prima: «Che cosa significa essere libero per l'individuo considerato come un tutto a sé stante?» La seconda: «Che cosa significa essere libero per un individuo considerato come parte di un tutto?» Malgrado il significato comune di libertà come autodeterminazione, le due diverse prospettive conducono a dare due risposte che accentuano due diversi aspetti del

problema della libertà, e a introdurre due usi diversi del termine libertà. Per chi si pone la prima domanda, il problema della libertà si presenta soprattutto come richiesta di limiti all'azione dello stato, donde la libertà come non-impedimento; per chi si pone la seconda domanda, lo stesso problema si presenta soprattutto come richiesta di limiti ad ogni forma di legislazione imposta dall'alto, donde la libertà come autonomia. In altre parole, la risposta alla prima domanda conduce ad accentuare il momento del «permesso», la risposta alla seconda il momento della «auto-obbligazione».

2. Se si leggono le due piú celebri definizioni di libertà politica che siano state date nel Settecento, quella di Montesquieu e quella di Rousseau, ci si avvede che corrispondono perfettamente ai due significati finora illustrati: la prima corrisponde alla tematica della dottrina liberale, la seconda è la gloriosa capostipite di tutte le dottrine democratiche. Montesquieu nel cap. II, libro XII, dell'*Esprit des lois*, intitolato appunto *Che cosa è la libertà*?, scrive: «La libertà è il diritto di fare tutto ciò che le leggi permettono» [3]. Il problema fondamentale per Montesquieu è quello dei limiti del potere statale: bisogna che certi limiti ci siano, e vi siano mezzi sufficienti per farli osservare. La libertà è il frutto gradito di questi limiti: libero è colui che può fare tutto quello che vuole entro quei limiti. Rousseau nel cap. VIII, libro I, del *Contrat social*, intitolato *Sullo stato civile*, scrive invece: «L'obbedienza alla legge che ci siamo prescritta è libertà» [4]. Per Rousseau il problema fondamentale è quello della formazione della volontà generale: la sola libertà possibile nello stato è che i cittadini diano leggi a se stessi. La libertà coincide non con

l’autodeterminazione individuale, ma con l’autodeterminazione collettiva.

Chi colse esattamente la distinzione fra i due significati di libertà fu il Constant, anche se con una trasposizione storica arbitraria chiamò la prima «libertà dei moderni» e la seconda «libertà degli antichi», e con una valutazione che oggi giudicheremmo poco accettabile esaltò la prima per abbassare la seconda. Egli contrappone la libertà come godimento privato, la libertà individuale, come propriamente la chiama, alla libertà come partecipazione al potere politico, *id est* alla libertà collettiva. «Il fine degli antichi – egli scrive – era la divisione del potere sociale fra tutti i cittadini di una stessa patria: era questo che essi chiamavano libertà. Il fine dei moderni è la sicurezza dei godimenti privati; ed essi chiamano libertà le garanzie accordate dalle istituzioni a questi godimenti» [5]. Egli combatte Rousseau e Mably che avevano scambiato l’autorità del corpo sociale con la libertà, e proclama che, l’indipendenza individuale essendo il primo bene dei moderni, non bisogna chieder loro di sacrificarla in cambio della libertà politica. «La libertà individuale, lo ripeto, ecco la vera libertà moderna. La libertà politica ne è la garanzia; la libertà politica è quindi indispensabile. Ma chiedere ai popoli dei nostri giorni di sacrificare come quelli di altre epoche la totalità della loro libertà individuale alla libertà politica è il mezzo piú sicuro per distaccarli dall’una e quando vi si sarà riusciti non si tarderà a strappar loro l’altra» [6]. La libertà politica era da lui accettata solo in quanto essa fosse un mezzo per realizzare la libertà individuale che era il fine supremo della convivenza civile.

A noi non interessa qui l’ideologia liberale del Constant: ci interessa il fatto che egli abbia mostrato con una precisione sino allora sconosciuta la differenza fra i due modi diversi di intendere la libertà nel linguaggio politico,

sí che dopo di lui la confusione diventa piú difficile. Non cosí prima: un esempio abbastanza cospicuo di questa confusione si trova nell'opera politica di Kant. Lo scopo delle pagine che seguono è appunto quello di mettere in evidenza che Kant si vale di entrambi i concetti di libertà senza peraltro mai distinguerli chiaramente; e lasciando credere, attraverso la definizione esplicita, di adoperare il termine di libertà nel senso rousseauiano di autonomia, di autodeterminazione collettiva, non lascia vedere chiaramente che la libertà da lui invocata ed elevata a fine della convivenza politica è la libertà come non-impedimento, la libertà individuale.

3. La principale difficoltà nell'interpretazione della teoria politica kantiana consiste, a mio avviso, nella differenza tra la definizione esplicita e quella implicita di libertà giuridica, ossia tra la definizione che lo stesso Kant presenta ai suoi lettori e quella che l'interprete può desumere dal significato globale della sua teoria. Un giurista potrebbe parlare di divergenza tra l'interpretazione letterale e quella secondo lo spirito o l'intenzione.

In una nota dell'opuscolo *Per la pace perpetua* Kant scrive: «La *libertà giuridica* (e come tale esterna) non può essere definita, come si fa ordinariamente, come la facoltà di fare tutto ciò che si vuole pur di non recare ingiustizia ad alcuno [...]. Meglio è definire la mia *libertà* esterna (cioè giuridica) come la facoltà di non obbedire ad altre leggi esterne, se non a quelle cui io ho potuto dare il mio assenso» [7]. Non diversa è la definizione che si trova in un passo della *Metafisica dei costumi*, ove si parla della «libertà legale», e la si definisce «la facoltà di non obbedire ad altra legge, che non sia quella a cui egli [il cittadino] ha

dato il suo consenso» [8]. Queste definizioni non danno luogo ad equivoci: Kant intende per «libertà giuridica» il potere di dare collettivamente leggi a se stessi, cioè fa coincidere il significato di «libertà» con «autonomia politica». Anzi, nel primo passo citato, negando che per libertà giuridica si possa intendere «la facoltà di fare tutto ciò che si vuole pur di non recare ingiustizia ad alcuno», pare voglia escludere espressamente il significato di libertà come non-impedimento. Si può infatti integrare questo passo con la definizione che Kant dà di «facoltà giuridica» nella introduzione alla *Metafisica dei costumi*: «È permessa (*licitum*) un'azione che non è contraria all'obbligazione; e questa libertà, che non è limitata da nessun imperativo opposto, si chiama *facoltà* (*facultas moralis*)» [9]. Di qua risulta che l'uso del termine, che egli rifiuta, per designare la libertà giuridica, è quello che si riferisce alla sfera delle azioni permesse contrapposte alle azioni comandate (o proibite).

L'ispirazione rousseauiana di questa concezione kantiana della libertà politica è innegabile. È del resto noto, e facilmente documentabile, che là dove Kant enuncia la formula del contratto originario che sta a fondamento ideale (non storico-empirico) dello stato, riecheggia parole e frasi dell'autore del *Contrat social.* Il contratto originario per Kant è quello «secondo il quale tutti (*omnes et singuli*) nel *popolo* rinunciano alla libertà esterna, per riprenderla di nuovo subito come membri di un corpo comune, vale a dire come membri del popolo in quanto vien considerato come stato (*universi*). Non si può quindi dire che l'uomo nello stato abbia sacrificato ad un certo scopo una parte della sua libertà esterna innata in lui, bensí che egli ha completamente abbandonato la libertà selvaggia e senza legge per ritrovare nuovamente la sua libertà in generale non diminuita, in una dipendenza legale, vale a dire in uno

stato giuridico, perché questa dipendenza scaturisce dalla sua propria volontà legislatrice» [10]. Rousseau aveva scritto: «Ciò che l'uomo perde con il contratto sociale è la sua libertà naturale e un diritto illimitato su tutto quello che lo tenta e che può essere da lui raggiunto; ciò che egli guadagna è la libertà civile e la proprietà di tutto quello che possiede» [11].

4. È noto altresí che, per quanto ripeta la formula rousseauiana, Kant non è affatto uno scrittore democratico. Il contratto originario, che egli pone a fondamento dello stato, non è un fatto storico, ma una pura idea regolativa. Ciò significa che per Kant, affinché uno stato possa dirsi conforme al principio del consenso, non è necessario che il consenso sia di fatto manifestato attraverso i procedimenti caratteristici della forma democratica di governo, ma basta che il sovrano emani leggi tali che sarebbero dal popolo approvate se tale consenso gli fosse richiesto (ma non occorre di fatto che tale richiesta gli venga fatta). Kant ripete in piú luoghi questo concetto. La formulazione piú limpida è forse quella che si legge nel saggio *Sopra il detto comune: questo può essere giusto in teoria, ma non vale per la pratica* (1793): «Esso [cioè il contratto originario] è invece una *semplice idea della ragione*, ma che ha indubbiamente la sua realtà (pratica): questa sua realtà consiste nell'obbligare ogni legislatore a far leggi come se dovessero derivare dalla volontà comune di tutto un popolo, e nel considerare ogni suddito, in quanto vuole essere cittadino, come se egli avesse dato il suo consenso a una tale volontà» [12]. Questo contratto originario è puramente e semplicemente un criterio per distinguere lo stato buono dallo stato cattivo; non implica, al contrario, alcuna conseguenza pratica rispetto alle istituzioni da adottare o

alle tecniche politiche da impiegare. Sin dal saggio *Risposta alla domanda: che cosa è l'illuminismo*? (1784), che è di un decennio anteriore alle opere sinora menzionate, Kant aveva posto il problema della libertà intesa nel senso di autonomia non come esigenza di riforma delle istituzioni ma come criterio astratto di distinzione della forma buona di governo dalla cattiva, in questi termini: «La pietra di paragone di ciò che può imporsi a un popolo come legge è nella questione: se un popolo potrebbe imporre a se stesso una tale legge» [13].

Se si chiama stato democratico quello in cui il principio della autonomia è attuato attraverso certe istituzioni caratteristiche, quale, ad esempio, un parlamento elettivo, lo stato ideale di Kant, in cui il consenso è soltanto un criterio ideale di distinzione tra buone leggi e cattive leggi, non è necessariamente uno stato democratico. E del resto egli chiama la forma buona, cioè quella ispirata all'idea del contratto originario o del consenso, non democrazia, ma repubblica, e quella cattiva, dispotismo. Inoltre, dal momento che il consenso non è un fatto istituzionale, ma soltanto una finzione ideale (si ricordi il «come se» della frase dianzi citata), non è necessario per Kant che lo stato repubblicano sia di fatto una repubblica. Anche una monarchia può essere uno stato repubblicano (cioè non dispotico), «quando lo stato fosse amministrato sotto l'unità del monarca in base a quelle stesse leggi che il popolo darebbe a se stesso secondo principî di diritto universale» [14]. Poco dopo Kant proclama che è «dovere dei monarchi, anche se autocratici», di governare in forma repubblicana, e precisa che la forma repubblicana non deve confondersi con la forma democratica, come del resto aveva spiegato a sufficienza in un passo della *Pace perpetua* [15]. E che cosa vuol dire «governare in forma repubblicana»? Vuol dire, appunto, «trattare il popolo secondo principî conformi allo

spirito delle leggi di libertà (cioè quali un popolo di matura ragione prescriverebbe egli stesso), anche se, stando alla lettera, a questo popolo non vien richiesto il suo consenso» [16]. Vuol dire, insomma, conservare il piú rigido rispetto al principio (ideale) della libertà come autonomia, anche se questo rispetto non è poi destinato ad esser confermato dall'effettiva approvazione dei cittadini, attraverso un'elezione popolare. Del resto, Kant per quel che riguarda l'estensione del suffragio, non andò mai al di là della comune dottrina liberale moderata del suo tempo: considerando come requisito per l'attribuzione dei diritti politici l'indipendenza economica, escludeva dal diritto di voto e quindi dal novero dei cittadini gli *operarii*, ovvero i salariati, i lavoratori subordinati, cioè coloro che svolgevano un'attività regolata da un contratto di *locatio operarum* [17].

5. Se, come abbiamo visto, la definizione esplicita che Kant dà della libertà giuridica si riferisce alla libertà rousseauiana o democratica, o degli antichi (secondo Constant), altra è la definizione implicita che si ricava dall'insieme del suo sistema. Cercherò di provare questa asserzione attraverso l'esame della definizione del diritto (*a*), del fine dello stato (*b*) e della concezione del progresso storico (*c*).

a) Che il diritto sia, secondo la celebre definizione, «l'insieme delle condizioni, per mezzo delle quali l'arbitrio dell'uno può accordarsi con l'arbitrio di un altro secondo una legge universale di libertà» [18], significa che lo scopo della legislazione giuridica o esterna, distinta dalla legislazione morale o interna, è di garantire, ricorrendo, se è necessario, anche alla forza, una sfera di libertà in cui ogni membro della comunità possa agire non impedito dagli

altri. Sembra abbastanza chiaro che ciò che qui Kant ha di mira non è piú la libertà come autonomia collettiva, cioè quella definita nei passi dianzi citati, ma la libertà nel senso tradizionale della dottrina liberale, cioè la libertà individuale o libertà come non-impedimento. E infatti, spiegando subito dopo la definizione, Kant aggiunge: «Se […] la mia azione o, in generale, il mio stato, può sussistere colla libertà di ogni altro secondo una legge universale, agirà ingiustamente verso di me *colui che me lo impedisce*; perché questo impedimento (questa resistenza) non può sussistere colla libertà secondo leggi universali» [19]. Il concetto di libertà giuridica che si ricava dalla definizione del diritto non è già quello del potere di partecipare alla creazione della libertà collettiva, bensí della facoltà di agire senza essere ostacolati dagli altri.

Se ne può trarre conferma sia dalla teoria della coazione sia da quella del «mio e tuo» esterni (o del possesso). Nel passo che Kant dedica al problema della coazione, la parola «libertà» ricorre piú volte. «Tutto ciò che è ingiusto è un impedimento alla libertà, in quanto essa è sottomessa a leggi universali, e la coazione è essa stessa un impedimento o una resistenza che si fa alla libertà. In conseguenza, quando un certo uso della libertà stessa è un impedimento alla libertà secondo leggi universali (vale a dire è ingiusto), allora la coazione opposta a tale uso, in quanto costituisce *l'impedimento di un impedimento fatto alla libertà*, s'accorda colla libertà stessa secondo leggi generali, cioè è giusto» [20]. Kant vuole spiegare che diritto e coazione non sono incompatibili, perché se è vero che la coazione è un atto di illibertà, essa in quanto è destinata a respingere quell'atto di illibertà che è la invasione illegittima nella sfera di libertà altrui, ripristina la libertà primitiva (la negazione della negazione è un'affermazione). Orbene, in tutto questo contesto la parola «libertà» viene usata nel

senso di facoltà di agire non impediti. Si provi a sostituire ad essa le parole con cui Kant ha definito la libertà giuridica nei passi citati al § 3 – «facoltà di non obbedire ad altre leggi esterne, se non a quelle cui io ho potuto dare il mio assenso» –, e tutto il passo non avrà piú senso. Se si vuol attribuirvi un senso, bisogna dare alla parola «libertà» proprio quel significato che Kant nel presentare la sua definizione esplicita aveva scartato, cioè intendere la libertà come «la facoltà di fare tutto ciò che si vuole pur di non recare ingiustizia ad alcuno».

Il problema fondamentale del diritto privato è per Kant quello di stabilire che cosa si debba intendere per «mio e tuo» esterni. All'inizio della trattazione del diritto si trova la seguente definizione: «Il mio giuridico (*meum juris*) è quello col quale io sono cosí legato, che l'uso che un altro potrebbe farne, senza il mio consenso, mi danneggerebbe» [21]. In altre parole, per «mio e tuo» esterni, Kant intende ogni forma di possesso (il possesso originario è soltanto quello della terra) il cui esercizio non può essere impedito dagli altri. Si potrebbe dire che possesso equivale a «libero» uso di una cosa, dove «libero» sta per «non-impedito». Possesso e libertà del resto sono concetti, nel pensiero di Kant, strettamente connessi, come è già stato osservato. «La proprietà – ha scritto il Solari – viene [...] a porsi come principio supremo del sistema giuridico e politico kantiano [...] Il possesso assurge a categoria suprema dell'ordine giuridico naturale kantiano, poiché in esso l'attività giuridica dell'uomo, la sua libertà esterna prende forma concreta [...] Nella proprietà la libertà esterna prende forma e valore giuridico» [22].

6. *b*) Un varco aperto verso la concezione liberale della libertà è, in modo ancor piú significativo, la teoria dei fini

dello stato. Per Kant, fine dello stato non è la felicità ma la libertà garantita dal diritto. I passi in questa materia abbondano: uno dei tratti caratteristici del pensiero politico kantiano è la polemica contro lo stato eudemonistico, o paternalistico, che è necessariamente dispotico, in nome di quella forma di stato che sarà chiamata in seguito «stato di diritto», nel senso che ha per fine esclusivo l'ordine giuridico, ovvero la coesistenza delle libertà esterne mediante l'esercizio della coazione. Il passo piú importante, forse, è quello del saggio *Sopra il detto comune*: «Il concetto di un diritto esterno in generale deriva interamente dal concetto della *libertà* nei rapporti esterni degli uomini tra loro e non ha nulla a che fare con il fine che tutti gli uomini hanno naturalmente (la ricerca della felicità) e con la prescrizione dei mezzi per conseguirlo; in maniera che questo ultimo fine [della felicità] non deve in nessun modo entrare in quella legge come suo motivo determinante. […] Nei riguardi della felicità, e di ciò in cui ognuno la vuol riporre, gli uomini la pensano del tutto diversamente e la loro volontà non può ricondursi ad alcun principio comune e quindi neppure ad alcuna legge esterna, che debba accordarsi con la libertà di ciascuno» [23]. Ancora una volta «libertà» significa sfera del permesso, e coincide con «liceità». Subito dopo, parlando della libertà dell'individuo come di uno dei tre principî a priori dello stato giuridico (gli altri due sono l'eguaglianza formale e l'indipendenza economica), ne illustra il principio con questa formula: «Nessuno mi può costringere ad essere felice a suo modo […], ma ognuno può ricercare la sua felicità per la via che a lui sembra buona, purché non rechi pregiudizio alla libertà degli altri di tendere allo stesso scopo, in guisa che la sua libertà possa coesistere con la libertà di ogni altro secondo una possibile legge universale […]» [24]. Il miglior commento a questa contrapposizione di

felicità e libertà è il passo seguente: «La massima: *salus publica suprema civitatis lex est* rimane nella sua immutata validità e autorità; ma la pubblica salute, che è *anzitutto* da tenere in considerazione, è precisamente quella costituzione legale che garantisce a ciascuno la sua libertà mediante la legge; con ciò rimane a ciascuno lecito di cercare la sua felicità per quella via che gli sembra migliore, purché non violi la libertà generale conforme alla legge, e quindi il diritto degli altri sudditi consociati» [25]. Non vi può essere alcun dubbio che la libertà che la costituzione legale garantisce ad ognuno mediante la legge, e che costituisce la condizione formale in base alla quale ciascuno possa perseguire la propria felicità per la via che ritiene migliore, sia quella libertà che Constant chiamava «privata» per contrapporla a quella «pubblica» di Rousseau. Anche in questo passo chi volesse sostituire il concetto di libertà espresso con quello di autonomia collettiva (nel senso rousseauiano) priverebbe la frase di ogni significato. Quando Kant dice che il fine (la *suprema lex*) dello stato è la libertà, intende la libertà individuale, o, per usare una contrapposizione ormai consueta, la libertà *dallo* stato, non già la libertà *nello* stato. A ulteriore conferma, si consideri il passo del saggio *Risposta alla domanda: che cos'è l'illuminismo*?, in cui si proclama la necessità della libertà di critica affinché gli uomini possano uscire dallo stato di minorità. Kant scrive: «Senonché a questo illuminismo non occorre altro che la *libertà*, e la piú inoffensiva di tutte le libertà, quella cioè di *fare pubblico uso* della propria ragione in tutti i campi» [26]. Qui «libertà» è adoperata nel senso tradizionale dei diritti di libertà, che sono appunto i diritti di non essere ostacolati in questo o quel campo della propria attività dalla costituzione statale.

7. *c*) La filosofia della storia di Kant è dominata dall'idea che il progresso della specie umana, come del resto di ogni altra specie animale, consista nel pieno sviluppo delle facoltà naturali degli individui che la compongono; e che il mezzo di cui la natura si serve per attuare questo sviluppo sia il loro antagonismo nella società. Non c'è bisogno di sottolineare quanto questa teoria dell'antagonismo come condizione del progresso si inserisca in tutto il moto liberale che eleverà la lotta, la contesa, la rivolta, la concorrenza, la discussione, il dibattito, a proprio ideale di vita, e contrapporrà società statiche o stazionarie a civiltà dinamiche e progressive secondo che in esse i conflitti siano soffocati o sollecitati. «Siano [...] rese grazie alla natura – si legge nello scritto *Idee di una storia universale dal punto di vista cosmopolitico* (1784) – per la intrattabilità che genera, per la invidiosa emulazione della vanità, per la cupidigia mai soddisfatta di averi o anche di dominio! Senza di esse tutte le eccellenti disposizioni naturali insite nella umanità rimarrebbero eternamente assopite senza svilupparsi. L'uomo vuole la concordia; ma la natura sa meglio di lui ciò che è buono per la sua specie: essa vuole la discordia» [27]. Una concezione liberale della storia – la storia come teatro degli antagonismi – fa da sostegno, nel pensiero di Kant, alla concezione liberale del diritto – il diritto come condizione di coesistenza delle libertà individuali –, e alla concezione liberale dello stato – lo stato come avente lo scopo non di guidare i sudditi alla felicità ma di garantire l'ordine.

Affinché gli antagonismi si sviluppino e attraverso gli antagonismi l'umanità progredisca verso il meglio è necessaria la libertà. Quale libertà? In nessun altro luogo, forse, piú che in questa visione della linea di sviluppo della storia umana, l'ideale della libertà come non-impedimento ispira il pensiero kantiano. Tanto piú gli antagonismi si

svilupperanno quanto piú saranno eliminati gli ostacoli non naturali posti all'azione umana dagli stati. Illuminismo «è l'uscita dell'uomo dallo stato di minorità». Ma per uscire dallo stato di minorità l'uomo deve rompere catene secolari, acquistare maggior libertà di movimento spirituale e materiale, ottenere che venga diminuita la sfera delle azioni costrette e aumentata quella delle azioni permesse. «A misura – egli scrive – che le limitazioni all'attività personale saranno tolte, e che a tutti sarà riconosciuta la libertà religiosa, si produrrà l'illuminismo» [28]. Kant osserva con soddisfazione e orgoglio questo moto di emancipazione svolgersi sotto i suoi occhi. E là dove osserva che la libertà va estendendosi, intende chiaramente la libertà individuale, quella che avrebbe condotto Constant a esaltare la società dei moderni in confronto a quella degli antichi, non solo la libertà spirituale ma anche, conformemente alle idee piú avanzate del tempo, quella economica. «Se si impedisce al cittadino – egli commenta – di cercare il suo benessere con tutti i mezzi che a lui sembrano migliori, purché possano coesistere con la libertà degli altri, ne viene ostacolata l'alacrità del lavoro comune e ne vengono nuovamente diminuite le energie del tutto» [29]. L'ideale di pace a cui Kant mira, da raggiungere attraverso l'estensione della costituzione legale dai rapporti fra individui ai rapporti tra gli stati, coincide con l'ideale dell'estendersi e del rafforzarsi della libertà civile, cioè della libertà garantita dal diritto in contrapposizione alla libertà brutale e selvaggia dello stato di natura. La meta cui tende la storia umana è una costituzione legale universale, ovvero la pace nella libertà.

Giunti al vertice della concezione della storia di Kant, ci si rende conto quanta importanza abbia nel suo pensiero la teoria del diritto, ispirata alla dottrina liberale: la storia umana può essere interpretata kantianamente come storia

dello sviluppo del diritto, dal diritto naturale meramente provvisorio alla costituzione legale di tutti gli stati che rende perentoria ogni forma di «mio e tuo» esterni, inteso il diritto come la garanzia della massima libertà di ogni individuo compatibile colla massima libertà di tutti gli altri.

Concludendo, per quanto Kant dia una definizione di libertà politica in termini rousseauiani, la libertà a cui si ispira la sua concezione del diritto, dello stato e della storia, non è quella democratica ma quella liberale. Questa conclusione ha anche lo scopo di confermare, attraverso l'analisi di un celebre testo, l'esistenza e la coesistenza delle due nozioni fondamentali di libertà, e di mostrare la necessità di tenerle ben distinte. Da un lato, l'opera di Kant è una prova della validità di quella distinzione; dall'altro, la distinzione si rivela, nell'esame del pensiero di Kant, utile come criterio di comprensione storica e di valutazione critica.

II.
MARX, LO STATO E I CLASSICI.

Per Marx lo stato è il regno non della ragione ma della forza. Non è il regno del bene comune ma dell'interesse di una parte. Non ha per fine il ben vivere di tutti, ma il ben vivere di coloro che detengono il potere. Non è l'uscita dallo stato di natura, ma la sua continuazione sotto altra forma. Anzi, l'uscita dallo stato di natura coinciderà con la fine dello stato. Di qui la tendenza a considerare ogni stato una dittatura e a considerare rilevante solo il problema del chi governa (borghesia o proletariato) e non il come.

Tuttavia, se è vero che Marx non ha elaborato una compiuta teoria delle forme di governo, è anche vero che egli ha ben delineato la differenza tra due di queste forme,

lo stato rappresentativo e il bonapartismo, nel quadro dell'identico dominio di classe. Inoltre nelle celebri pagine sulla Comune di Parigi, aveva individuato nella democrazia diretta con mandato imperativo la nuova forma di governo che avrebbe dovuto sorgere dalle ceneri della democrazia rappresentativa degenerata in governo personale.

Pur se non completamente elaborata, esiste dunque in Marx una teoria delle forme di governo. Il fatto di averla trascurata ha avuto funeste conseguenze sulla cultura e sull'azione politica della sinistra di scuola marx-leninista anche in Occidente.

Non intendo fare l'ennesima esegesi dei testi e proporre l'ennesima interpretazione della concezione marxiana (e, perché no? anche engelsiana) dello stato. Non saprei infatti che altro aggiungere a quello che è stato scritto in cento anni di studi marxiani di cui, lo confesso, non conosco che una centesima parte (ma chi può mai conoscerli tutti?) Né saprei offrire una diversa interpretazione che meriti di essere discussa.

Poiché, a cento anni dalla morte, nessuno, marxista o non marxista che sia, dubita che Marx debba essere considerato un classico nella storia del pensiero in generale e anche in quella del pensiero politico, mi sono proposto di mettere a confronto la teoria politica di Marx con alcune di quelle i cui autori sono concordemente chiamati i «classici» del pensiero politico, da Platone a Hegel, e di indicare, attraverso un procedimento di comparazione per affinità e differenze, quale possa essere il posto della teoria dello stato di Marx nella storia del pensiero politico. In altra occasione, a proposito di Max Weber mi è accaduto di dire che per assurgere nel cielo dei classici un pensatore deve avere riconosciute queste tre eminenti qualità: deve essere considerato come un interprete dell'epoca in cui visse tale che non si può prescindere dalla sua opera per conoscere

lo «spirito del tempo»; dev'essere sempre attuale, nel senso che ogni generazione senta il bisogno di rileggerlo e rileggendolo di darne una nuova interpretazione; deve aver elaborato categorie generali di comprensione storica, di cui non si possa fare a meno per interpretare una realtà anche diversa da quella da cui le ha derivate e a cui le ha applicate. Nel confronto prescindo completamente dalla maggiore o minore conoscenza che Marx abbia avuto degli scrittori politici che l'hanno preceduto. Quello che intendo fare non è un discorso sulle fonti del pensiero politico di Marx. Che Marx conoscesse la *Repubblica* di Platone, la *Politica* di Aristotele, Machiavelli, il *Trattato teologico-politico* di Spinoza (che aveva letto nel 1841 per la preparazione agli esami), Hobbes, Locke, Montesquieu, Rousseau e, naturalmente, Hegel è ben noto. Ma non è detto che Marx conoscesse tutti gli scrittori politici che hanno in qualche modo contribuito a costituire il corpo della storia delle dottrine politiche. Ed è anche da considerare il fatto che non tutti i grandi scrittori politici vengono citati, specie nel *Capitale*, per le loro idee politiche, essendo per lo piú citati per le loro idee economiche (sino alla scoperta dell'economia politica ed anche oltre, si pensi a Hegel, e a cominciare da Aristotele, la trattazione dell'economia fa parte integrante della politica). Per menzionare un solo esempio, ma oltremodo significativo, nel *Capitale*, il *Leviatano* di Hobbes, questo monumento della filosofia politica moderna, viene citato per il famoso passo in cui Hobbes scrive che «il valore d'un uomo è, come per tutte le altre cose, il suo prezzo; vale a dire quanto si dà per usare la sua forza».

Preciso infine, e cosí chiudo il preambolo, che per teoria marxiana dello stato intendo quella che si può ricavare, a mio avviso inequivocabilmente, da alcuni passi, piú volte elencati dagli studiosi, dei *Manoscritti del 1844,*

dell'*Ideologia tedesca*, della *Sacra famiglia*, del *Manifesto*, della *Prefazione* alla *Critica dell'economia politica*, dei *Grundrisse* e del *Capitale*, nonché dalle opere storiche come *Il 18 brumaio* e da quelle politiche come *La guerra civile in Francia.*

Il mio confronto procede attraverso quattro partizioni, ognuna delle quali è dedicata a una delle grandi distinzioni che si sogliono fare nell'ambito della storia delle dottrine politiche per distinguere gruppi di teorie da altri gruppi di teorie.

Teorie idealistiche e realistiche.

La prima grande distinzione nell'universo delle dottrine politiche è quella che contrappone teorie idealistiche dell'ottimo stato, o della miglior forma di governo, e teorie realistiche. Le teorie idealistiche non s'identificano necessariamente col genere dell'utopia: oltre le utopie, possono farsi rientrare nelle teorie idealistiche quelle che propongono un modello di stato tratto dalla combinazione o sintesi delle forme storiche, di cui è tipico esempio la teoria del governo misto, e quelle che idealizzano una forma storica, come è accaduto alternativamente per Atene o Sparta, e per la Repubblica romana, nell'antichità, per la Repubblica veneta o la monarchia inglese (si pensi a Montesquieu) nell'età moderna, o per l'Unione Sovietica, eletta a stato-guida dai partiti comunisti della Terza Internazionale e oltre, nell'età contemporanea. Teorie realistiche sono invece quelle che considerano lo stato e in genere la sfera dei rapporti politici, intesi come rapporti di dominio, nella loro «verità effettuale», lungo una linea che parte da Machiavelli, il quale disdegna coloro che «si sono immaginate repubbliche e principati che non si sono mai visti né conosciuti essere in vero», passa per Spinoza, che è

un estimatore dell'«acutissimo» Machiavelli e, come il suo maestro, non si cura di coloro che hanno escogitato soltanto «costruzioni chimeriche non realizzabili se non nel regno dell'utopia o in quella poetica età dell'oro nella quale non erano affatto necessarie», e arriva a Hegel, di cui è ben noto il gran conto in cui tiene l'autore del *Principe*, e che, nella celebre *Prefazione* alla *Filosofia del diritto*, definisce la filosofia come comprensione del presente e del reale che deve rifuggire dalla «ricerca di un al di là che sa Dio dove dovrebbe essere e del quale nel fatto si sa ben dire dov'è, cioè nell'errore di un unilaterale e vuoto razionacinamento».

La dottrina di Marx appartiene senz'ombra di dubbio al genere delle dottrine realistiche. Se mai c'è in Marx un momento utopico, per dirla con Hegel «un al di là che sa Dio dove dovrebbe essere», non è da cercarsi nell'ottimo stato, nello stato giunto alla sua massima perfezione (come avviene di solito negli scrittori utopistici), ma nella negazione, nella fine, nell'estinzione, nella scomparsa dello stato. Un'idea, questa, che è parte di una filosofia della storia, dominante nel secolo scorso, secondo cui il corso storico procede dallo stato verso il non-stato, quasi che l'esaltazione dello stato, giunta alla sua massima espressione nella filosofia di Hegel, avesse generato per contraccolpo un modo opposto di pensare. Dagli anarchici ai socialisti utopisti, dai primi positivisti come Saint-Simon ai tardi positivisti come Spencer, la filosofia politica dell'Ottocento è pervasa dall'idea che la linea su cui si muove il progresso storico sia quella dell'attenuazione, sino al limite della scomparsa, del potere politico, inteso come il potere ultimo che ricorre in estrema istanza per farsi valere alla forza.

A questa idea si accompagna anche l'idea della fine della guerra come modo, che d'ora innanzi sarebbe stato

giudicato barbaro o da tempi barbari, di risolvere i conflitti fra stati. Si riteneva che via via che la società civile avesse preso il sopravvento sullo stato nei rapporti interni, sarebbe diminuita la tensione nei rapporti fra stati sino alla costituzione di una società civile universale. Pacifismo e antistatalismo procedono nel secolo scorso di pari passo e si sorreggono a vicenda. Tutte le teorie pacifistiche del secolo scorso, tanto quella liberale o libero-scambista di Cobden, quanto quella democratica di Mazzini che dà vita alle società pacifistiche della seconda metà del secolo, quanto quella socialdemocratica della Seconda Internazionale, sono in qualche modo connesse all'idea di una attenuazione o estenuazione del potere sovrano come potere che detiene il monopolio della forza, e in quanto tale è il signore assoluto della pace e della guerra (non per nulla in una celebre definizione la guerra è considerata come la continuazione della politica con altri mezzi). La storia del nostro secolo, di un secolo in cui hanno fatto la loro apparizione gli stati totalitari e che ora vive sotto l'incubo di una guerra sterminatrice dopo aver vissuto l'esperienza di due guerre mondiali, è una solenne smentita di quelle due previsioni. Il corso del mondo è andato esattamente nel senso opposto, ma la storia del pensiero umano è una catena ininterrotta di profezie sbagliate.

Teorie razionalistiche e storicistiche.

Nell'ambito delle dottrine realistiche dello stato, corre lungo tutta la storia del pensiero politico la distinzione tra dottrine razionalistiche e storicistiche. Le prime si pongono essenzialmente il problema della giustificazione razionale o del fondamento dello stato, e rispondono alla domanda: «Perché esiste lo stato?» le seconde si pongono essenzialmente il problema dell'origine storica dello stato,

e rispondono alla domanda: «Com'è nato lo stato?» Le prime mettono in evidenza la contrapposizione tra lo stato di natura antisociale e lo stato civile, che è lo stato di società; le seconde, al contrario, mettono in evidenza la continuità tra forme primitive di società umane che non sono ancora stato, come la famiglia o la tribú o il clan (gli antropologi parlano anche di «società senza stato»), e una forma successiva di società organizzata che avrebbe essa sola il diritto di chiamarsi «stato». Ho parlato altrove di due modelli, che ho chiamati giusnaturalistico il primo, o hobbesiano, perché il suo inventore e rigoroso elaboratore è stato Hobbes, aristotelico il secondo, perché è esposto con lineare semplicità nelle prime pagine della *Politica.* Ovvero: il modello secondo cui lo stato è un corpo artificiale che nasce in contrapposizione allo stato naturale e il modello secondo cui lo stato è una società naturale che nasce dalla naturale evoluzione del primo nucleo organizzato, la famiglia. Nel primo, il punto di partenza è l'uomo considerato come essere naturalmente antisociale; nel secondo, il punto di partenza è l'uomo come «animale politico».

Anche se Marx non si è mai occupato espressamente del problema dell'origine dello stato, pur avendo avuto negli ultimi anni un forte interesse per le ricerche etnologiche che lo indusse a leggere Morgan, Maine e altri, non si può esitare a collocare la sua teoria dello stato tra quelle storicistiche, e come tali antindividualistiche e anticontrattualistiche (il contrattualismo è la forma specifica con cui lo stato viene concepito come ente artificiale, prodotto non della natura ma della volontà concorde degl'individui). Basta citare l'inizio dell'*Introduzione* ai *Grundrisse*: «Il cacciatore e pescatore singolo e isolato con cui cominciano Smith e Ricardo rientrano tra le fantasie prive d'immaginazione delle

robinsonate del XVIII secolo, le quali, a differenza di quanto pensano gli storici della cultura, non esprimono affatto solo una reazione all'eccessiva raffinatezza e un ritorno a una malintesa vita naturale. Come del resto il *Contrat social* di Rousseau, il quale mediante il contratto crea un rapporto e una connessione tra i soggetti indipendenti per natura, non si fonda su tale naturalismo». Dove è da osservare che il punto di partenza dell'individuo isolato, prima ancora di essere il punto di partenza dell'economia politica del secolo XVIII, era stato il punto di partenza del giusnaturalismo del secolo XVII (che si prolunga nella descrizione dello stato di natura fatta da Rousseau nel *Discorso sull'ineguaglianza*). Ma, aggiunge Marx, questo punto di partenza è apparente (è una finzione), perché attraverso questo punto di partenza viene anticipata la «società civile», intesa come la società della libera concorrenza, in cui l'individuo appare «svincolato dai legami naturali che ne fanno un accessorio di un conglomerato umano determinato, limitato». Cosí interpretando lo stato di natura, Marx vede nelle teorie individualistiche e contrattualistiche una ricostruzione artificiale della realtà storica giunta a una determinata fase del suo svolgimento (alla società civile-borghese come società della libera concorrenza o dell'emancipazione della borghesia come classe), una ricostruzione che pone all'inizio della storia (lo stato di natura) ciò che è invece il prodotto di una determinata epoca storica, caratterizzata dalla nascita della borghesia e correlativamente dell'economia politica come teoria sociale che ha il suo punto di partenza nell'individuo singolo.

Se si abbandona il punto di vista deformante dell'economia politica e si assume un atteggiamento storico corretto, la scena è destinata a cambiare completamente: «Piú torniamo indietro nella storia – precisa subito dopo Marx – e piú l'individuo [...] ci appare non autonomo, parte

di una totalità piú vasta: dapprima in modo ancora del tutto naturale nella famiglia e nella famiglia allargata a tribú; piú tardi nella comunità sorta dal contrasto e dalla fusione delle tribú, nelle sue diverse forme». Ciò che in questo passo ci presenta Marx è una riproduzione, che non si potrebbe immaginare piú fedele, del modello aristotelico contrapposto diametralmente al modello hobbesiano (assunto al suo sorgere dall'economia politica). Nelle prime notissime pagine della *Politica* Aristotele descrive il sorgere della *pólis*, come forma di organizzazione autosufficiente e indipendente (avente alcuni caratteri essenziali che oggi noi attribuiamo allo stato), dalla famiglia e dal villaggio come unione di famiglie. Del resto, che Marx avesse in mente Aristotele quando scrisse questo brano si può desumere dalla circostanza che subito dopo accoglie la piú famosa delle definizioni aristoteliche (che si trova fra l'altro nello stesso contesto dove viene descritta la formazione della città), scrivendo: «L'uomo è nel senso piú letterale del termine uno *zôon politikón*, non solo un animale sociale, bensí un animale che può isolarsi solo nella società». Che l'uomo sia un animale sociale anche quando si isola – un'aggiunta rispetto al testo aristotelico – è un'affermazione con la quale Marx confuta per cosí dire in anticipo ogni possibile opposizione al modello classico della essenziale socialità dell'uomo, in particolare l'opposizione che proveniva per l'appunto dalle teorie propugnate dai fautori di uno stato di natura sul modello hobbesiano e dai primi economisti.

Mi limito ad accennare a un altro confronto che potrebbe essere suggestivo, quello con Vico, che Marx conosceva: Vico parte dallo stato delle famiglie, se pure dopo lo «stato ferino», che può essere interpretato come una storicizzazione, ancorché fantastica, dello stato di natura hobbesiano, in cui l'uomo è lupo (*id est* «fiera») all'altro

uomo; quindi dallo stato delle famiglie, che è uno stato ancora prepolitico, l'umanità passa allo stato politico che nasce sotto forma di repubblica aristocratica con la congiunzione dei capi di famiglia, per poi trascorrere solo in un secondo tempo nella repubblica popolare. Ritengo superfluo invece ripercorrere il cammino di Hegel dalla famiglia allo stato attraverso la società civile, perché l'influenza di Hegel su Marx è stata diretta e ha avuto tanta parte nella formazione del suo pensiero politico. Non è superfluo, però, ricordare che il percorso di Hegel è piú complesso, perché tra la famiglia e lo stato non c'è continuità, ma c'è la rottura della società civile, che è il luogo in cui, almeno nel suo primo momento, il «sistema dei bisogni», l'uomo è isolato pur essendo nella società, come avrebbe detto Marx.

Lo stato come regno della ragione.

Se si assume un criterio assiologico, si affaccia un'altra grande distinzione: quella fra concezioni positive e concezioni negative dello stato. Concezione positiva è certamente quella che può essere fatta risalire ad Aristotele, e diventa dominante in Europa dalla seconda metà del secolo XIII in poi, quando si diffonde l'Aristotele latino: il fine della comunità politica, la *koinonía politiké*, la *societas civilis* nella prevalente traduzione latina, non è soltanto il vivere o il sopravvivere, ma il *bonum vivere*, il vivere bene. Anche nella dottrina politica moderna, da Hobbes a Hegel, domina una visione eulogica dello stato. La dottrina giusnaturalistica dello stato non è soltanto una teoria razionale dello stato, come si è visto nel paragrafo precedente, ma anche una teoria dello stato razionale. Lo stato viene elevato a ente di ragione, nel quale soltanto l'uomo realizza pienamente la propria natura di essere

razionale. Se è vero che per l'uomo in quanto creatura divina «extra ecclesiam nulla salus», è altrettanto vero che per l'uomo in quanto essere naturale «extra rem publicam nulla salus». Con la solita perentoria lucidità Hobbes espone questo concetto in un celebre passo del *De Cive* che mi è accaduto di citare molte volte, ma che pure è necessario evocare ogni qualvolta si voglia mettere in evidenza la visione apologetica dello stato che accompagna la formazione dello stato moderno: «Fuori dello stato è il dominio delle passioni, la guerra, la paura, la povertà, l'incuria, l'isolamento, la barbarie, l'ignoranza, la bestialità. Nello stato è il dominio della ragione, la pace, la sicurezza, la ricchezza, la decenza, la socievolezza, la raffinatezza, la scienza, la benevolenza».

Non da meno è Spinoza: nell'uomo sono tanto naturali le passioni quanto la ragione; ma nello stato di natura le passioni hanno il sopravvento sulla ragione; contro le passioni la religione può poco o nulla, perché essa vale «in punto di morte, quando le passioni sono ormai vinte dalla malattia e l'uomo è ridotto all'estremo, oppure nei templi, dove gli uomini non esercitano rapporti di forza»; solo l'unione di tutti in un potere che tenga a freno, con la speranza di premi e col timore di castighi, gl'individui tendenti naturalmente a seguire piuttosto la cieca cupidigia che non la ragione, può permettere all'uomo di conseguire nel modo migliore il fine della propria conservazione; in quanto poi lo stato, e soltanto lo stato, consente all'uomo di attuare la suprema legge della ragione, che è la legge della propria conservazione, esso deve comportarsi, se vuol sopravvivere, a differenza di quel che accade agli uomini nello stato di natura, razionalmente; l'individuo non delinque se nello stato di natura non segue la ragione; lo stato sí, perché lo stato, solo quando si comporta razionalmente, riesce a conservare la potenza che è

costitutiva della sua natura. Uno stato non razionale è impotente, ma uno stato impotente non è piú uno stato. Di qua la conseguenza, sulla cui importanza storica non ho bisogno di aggiungere altro commento, che lo stato-potenza s'identifica con lo stato-ragione. Si può arrivare sino al punto di affermare che la razionalizzazione dello stato si converte nella statualizzazione della ragione, e ne nasce la teoria della ragion di stato come l'altra faccia dello stato razionale. (Se le ragioni dello stato non fossero superiori alle ragioni dell'individuo, lo stato non potrebbe compiere azioni che sono all'individuo vietate).

Per Locke solo nella società civile o politica esistono le condizioni per l'osservanza delle leggi naturali che sono le leggi della ragione. Per Kant l'uscita dallo stato di natura è per l'uomo qualche cosa di piú che il prodotto di un calcolo d'interessi: è un dovere morale. Solo nello stato possono essere salvaguardate le condizioni di esistenza della libertà e pertanto lo stato ha un valore morale, tanto che in una storia ideale dell'umanità l'istituzione dello stato è un'idea regolativa per il progetto di quella futura società giuridica universale che sola può garantire la pace perpetua, e può quindi liberare l'uomo dal flagello della guerra.

L'idea dello stato-ragione va ben oltre il giusnaturalismo e giunge fino a Hegel, che definisce lo stato come il «razionale in sé e per sé». Da questo punto di vista, l'autore dei *Lineamenti di filosofia del diritto*, nonostante il suo dichiarato antigiusnaturalismo, porta alle estreme conseguenze l'idea dello stato-ragione, che è in quanto tale anche lo stato-potenza. Non diversamente da Hobbes, Hegel è l'interprete dello stesso processo storico, la formazione dello stato territoriale moderno, che unifica in un unico corpo organico le sparse membra della società medioevale. Lo stato della Restaurazione che egli ha di fronte è uno stato che si è ricomposto dopo la lacerazione

della Rivoluzione francese, ed è la continuazione di quello stesso stato che all'inizio dell'età moderna ha imposto la propria unità a un mondo dilaniato dalle guerre di religione. Hegel, il maestro di Marx (che Marx irreverentemente rovescia), è colui che ha scritto: «Solo nello stato l'uomo ha esistenza razionale».

Lo stato come regno della forza.

Ho indugiato su questi riferimenti testuali perché ne risultasse chiaro il capovolgimento radicale che di questa tradizione apologetica dello stato opera Marx. Per Marx, lo stato è il regno non della ragione ma della forza. Non è il regno del bene comune ma dell'interesse di una parte. Lo stato non ha per fine il ben vivere di tutti ma il ben vivere di coloro che detengono il potere, i quali, oltre tutto, sono stati sinora nella storia dell'umanità una minoranza. Che lo stato abbia per fine il bene comune, il ben vivere, o addirittura la giustizia, è un'ideologia di cui la classe dominante si serve per dare un'apparenza di legittimazione al proprio dominio. Lo stato non è l'uscita dallo stato di natura ma ne è la continuazione sotto altra forma. Lo stato di natura ipotizzato da Hobbes, come stato in cui vige il diritto del piú forte, non è mai venuto meno nella storia. Esso si è prolungato nello stato, se pure non piú nella forma, del resto del tutto ipotetica, della guerra di tutti contro tutti, ma nella forma di conflitto permanente tra le classi che via via si succedono e prendono di volta in volta il sopravvento e, una volta preso il sopravvento, non possono mantenerlo se non con la forza. L'uscita definitiva dallo stato di natura è per Marx, se mai, non lo stato ma la fine dello stato, la società futura senza stato.

Beninteso, la concezione negativa dello stato non nasce con Marx. Anche se la distinzione tra teorie razionalistiche

e teorie storicistiche non coincide con quella tra concezioni positive e negative, sta di fatto che non vi sono concezioni negative tra le teorie razionalistiche, mentre ci possono essere concezioni negative tra le storicistiche. A ogni modo, la considerazione dello stato come un male, se pure come un male necessario, fa parte integrante della storia del pensiero politico occidentale, e non solo occidentale, a cominciare da Trasimaco. Prima di Marx, il precedente immediato della sua visione pessimistica dei rapporti tra governanti e governati è la descrizione sotto molti aspetti premarxista di Rousseau nella seconda parte del *Discorso sull'ineguaglianza*, dove lo stato storico (non quello ideale del *Contratto sociale*) è fatto sorgere dalla violenza e dalla frode.

Nella storia del pensiero politico occidentale la concezione negativa classica dello stato è quella che si suole chiamare, se pure con un'interpretazione unilaterale, agostiniana, secondo cui lo stato è un male necessario a reprimere la malvagità della grande maggioranza degli uomini, i quali non potrebbero vivere in comunità senza costrizione, e quindi senza un potere dotato di tanta forza da dominare le passioni disgregatrici degli individui, che sono piú inclini a mangiarsi fra loro come i pesci nel mare che non ad amarsi e a vivere in pace. Questa concezione, che ben si può chiamare «terroristica», dello stato è enunciata esemplarmente in un passo di Isidoro di Siviglia: «In gentibus principes regesque electi sunt ut terrore suos populos a malo coercerent atque ad recte vivendum legibus subderent». («Nelle genti i principi e i re sono stati eletti affinché distolgano i loro popoli dal male col terrore e li sottomettano alle leggi per farli vivere rettamente»). E, abbandonata la filosofia scolastica che aveva ripreso la tradizione aristotelica dello stato volto al bene comune, la teoria terroristica dello stato viene riesumata da Martin

Lutero con una veemenza che sarà eguagliata soltanto dai dottrinari che giustificheranno il terrorismo di stato (*la terreur*, per pronunciare la parola nella lingua attraverso cui diventerà universale) nella celebre lettera ai principi cristiani sull'autorità secolare (1523), dove si possono leggere frasi come questa: «Dio ha imposto ai popoli, oltre al regno di Dio, un altro reggimento, e li ha posti sotto la spada, affinché, se anche lo farebbero di buon grado, non possano esercitare la loro malvagità e, ove lo facciano, non sia senza timore o con serenità e letizia; proprio come con lacci e catene si lega una bestia selvaggia e feroce, affinché non possa mordere né assalire secondo il suo istinto, anche se lo farebbe volentieri».

Un male non necessario.

Queste due concezioni negative dello stato – negative nel senso che mettono in particolare evidenza il momento della forza come essenziale allo stato per l'esplicazione della sua funzione – sono però profondamente differenti. Nella concezione negativa tradizionale d'ispirazione religiosa, ciò che esige l'apparato della forza è la malvagità dei sudditi; nella concezione negativa marxiana e marxistica, è la malvagità (uso quest'espressione per ragioni di simmetria, anche se non è letteralmente corretta) dei governanti. Si tratta, insomma, della stessa interpretazione della funzione dello stato ma vista da due parti opposte: *ex parte populi*, la prima, *ex parte principis*, la seconda. Nella concezione tradizionale lo stato è per necessità un apparato coattivo perché deve tenere a freno i sudditi; nella concezione marxiana lo stato è per necessità un apparato coattivo perché solo attraverso la forza la classe dominante può conservare e perpetuare il proprio dominio. La giustificazione dell'uso assoluto ed esclusivo della forza è,

nelle due concezioni, opposta. Là è giustificata dalla cupidigia dei sudditi, qua dalla cupidigia della classe dominante. Si può persino dire che la teoria di Marx è una dissacrazione della giustificazione tradizionale che accetta la forza repressiva dello stato come rimedio agli istinti belluini della «massa peccati»: la forza dello stato non è necessaria, come si è andato ripetendo dall'ideologia dominante (che è marxianamente l'ideologia della classe dominante), per il bene dei governati ma nell'interesse dei governanti.

Tra le due concezioni c'è poi una differenza ancora piú profonda che ha le sue radici in due diverse e opposte concezioni del mondo e della storia: nella concezione religiosa la ragione dello stato-forza risiede nella natura stessa dell'uomo, e come tale è permanente, e pertanto occorre, oltre il potere dello stato, un altro potere, il potere spirituale, per domare la «bestia selvaggia»; nella concezione di Marx, e seguita in genere dai marxisti, la ragione dello stato-forza è storica, perché deriva non dalla natura eterna dell'uomo, in cui una teoria storicistica come quella marxiana non crede, ma dallo stato dei rapporti di produzione e prima ancora dalla stessa forma di produzione, che, gli uni e l'altra, si avvicendano nella storia, tanto da permettere di formulare l'ipotesi che, attraverso una radicale trasformazione della seconda e dei primi, lo stato in un futuro imprecisato ma prevedibile non sia piú necessario. Si potrebbe anche dire che nella dottrina tradizionale lo stato è un male necessario; nella dottrina marxiana è un male non necessario, o per lo meno è un male la cui necessità è destinata a venir meno venendo meno le condizioni storiche che l'hanno originato.

A rigore, per completare questo quadro sintetico delle teorie dello stato considerate dal punto di vista assiologico, bisognerebbe prendere in esame quelle teorie dello stato

che si professano assiologicamente neutrali, cioè né positive né negative. Si tratta delle teorie formali o formalistiche cui sono particolarmente affezionati i giuristi, secondo cui si può parlare di «stato» nel senso proprio della parola, quando in un determinato gruppo sociale si è venuto formando un potere che detiene il monopolio della forza, piú precisamente della «forza legittima», in quanto chi detiene il monopolio della forza considera illegittimo l'uso della forza da parte di chiunque altro, e se ne può parlare unicamente in base alla costituzione di fatto di questo potere, indipendentemente dagli scopi cui esso venga rivolto. Che lo stato consista nella monopolizzazione della forza è definizione comune alla migliore tradizione giuridica, tanto è vero che viene accolta sia da Weber sia da Kelsen, ed è una tesi comune a entrambi quella secondo cui lo stato in quanto apparato della forza può servire agli scopi piú diversi. (Una delle critiche che Kelsen muove alla dottrina marxiana dello stato è che, se è vero che lo stato capitalistico può aver per fine lo sfruttamento della classe operaia, lo stesso stato può servire, una volta che se ne sia impadronito il partito della classe operaia, a liberare la classe oppressa dallo sfruttamento).

Questa rapida presentazione della dottrina neutrale dello stato può servire peraltro a fare un passo ulteriore nella definizione e delimitazione dei contorni della dottrina marxiana: nulla osta ad annoverare la concezione marxiana dello stato-forza tra le dottrine che vedono nascere lo stato dal processo di monopolizzazione della forza che avviene in ogni gruppo organizzato per ragioni di ordine interno e di difesa esterna; ciò che la distingue è che Marx (ed Engels) non si arrestano di fronte alla constatazione dell'avvenuto processo di monopolizzazione, ma intendono precisare *a chi* e *a che cosa* sia destinata a servire l'organizzazione

della forza; «a chi», alla classe dominante, «a che cosa», a mantenere il dominio.

Il problema delle forme di governo.

Definita la teoria marxiana dello stato una teoria negativa, segue inevitabilmente la domanda: allora tutti gli stati sono eguali? Se tutti gli stati sono eguali in quanto strumenti di dominio della classe che detiene i mezzi di produzione, è ancora possibile nell'ambito della teoria marxiana distinguere varie forme di governo? In altre parole: esiste nell'opera di Marx una teoria delle forme di governo? E, posto che esista, quale rilevanza teorica e pratica ha questa distinzione? Inutile sottolineare l'importanza di tali domande. La teoria delle forme di governo è da Platone (si pensi al libro ottavo della *Repubblica*) e da Aristotele (si pensi ai capitoli terzo e quarto della *Politica*) in poi, sino all'ultimo manuale di diritto pubblico o di scienza politica, uno dei capitoli fondamentali di una teoria dello stato. Che cosa mettiamo in questo capitolo quando prendiamo in esame la teoria marxiana (ed engelsiana) dello stato? L'importanza della distinzione fra le diverse forme di governo dipende anche dal fatto che questa distinzione serve di solito come punto di partenza per permettere a ogni autore di proporre quale sia secondo il proprio punto di vista la forma di governo migliore, non importa se in assoluto o secondo lo «spirito del tempo».

Si tratta di un problema cui mi pare gli studi marxistici abbiano dato scarso rilievo, mentre ritengo sia oggi un problema di grande interesse e attualità. Certamente è forte la tentazione di dare una risposta negativa alle due domande («non esiste una teoria delle forme di governo in Marx, e, se esiste, ha scarsa rilevanza teorica e pratica»)

perché, se è vero che per Marx ciò che conta è il rapporto reale di dominio, che è il rapporto di classe dominante a classe dominata, quale che sia la forma istituzionale di cui questo rapporto è rivestito, la forma istituzionale, che è sovrastrutturale, qualunque essa sia, non muta o per lo meno non dovrebbe mutare sostanzialmente la realtà del rapporto di dominio che affonda le sue radici nella base reale della società, cioè nella forma di produzione storicamente determinata. Tra l'altro, si potrebbe ricavare un buon argomento a favore dell'irrilevanza delle forme di governo in Marx dall'osservazione che in Hegel le tappe del processo storico sono segnate dal mutamento delle forme di governo, dal passaggio da una forma di governo all'altra – il dispotismo orientale, la repubblica nel mondo antico, democratica in Grecia, aristocratica in Roma, la monarchia nel mondo moderno (nella forma specifica di monarchia costituzionale nell'età a lui contemporanea) –, mentre in Marx ciò che contrassegna il progresso storico non sono le diverse forme di governo, ma i diversi modi di produzione (asiatico, schiavistico, feudale, capitalistico), la cui successione non corrisponde affatto alla successione delle forme di governo, salvo una certa corrispondenza tra dispotismo orientale e il modo di produzione asiatico. Sono, quella di Hegel e quella di Marx, due filosofie della storia diverse e non sovrapponibili: diverse, appunto, in quanto interpretano il corso storico mediante due criteri distinti, quello dei diversi sistemi politici e quello dei diversi sistemi economici.

Inoltre, se ci si ferma alla lettera di molti passi marxiani, engelsiani e marxisti, dal punto di vista dei reali rapporti di dominio e non di quelli apparenti, quali sono stabiliti nelle costituzioni formali e che la stessa realtà del dominio s'incarica di svuotare di ogni valore sostanziale, tutti gli stati sono «dittature», tanto che sono diventate d'uso

comune non solo nella teoria ma, quel che piú conta, nella pratica del movimento operaio, per almeno un secolo, le espressioni «dittatura della borghesia» e «dittatura del proletariato». Nulla val meglio del seguente passo, tratto da *Stato e rivoluzione* di Lenin, a mostrare che, una volta esteso a tutti gli stati il carattere di «dittatura», la distinzione delle forme di governo non ha piú alcun senso: «L'essenza della dottrina dello stato di Marx è stata fatta propria solo da chi ha compreso che la dittatura di una classe è necessaria non solo per ogni società classista in generale, non solo per il proletariato dopo aver rovesciato la borghesia, ma anche per un intero periodo storico che separa il capitalismo dalla società senza classi del comunismo. *Le forme degli stati borghesi sono straordinariamente varie*, ma la loro essenza è una sola: *tutti questi stati sono in un modo o nell'altro, in ultima istanza, necessariamente, una dittatura della borghesia.* La transizione dal capitalismo al comunismo, indubbiamente, non può non dare un gran numero e una grande varietà di forme politiche ma la loro essenza sarà inevitabilmente una sola: la dittatura del proletariato» (il corsivo è mio).

Nei termini della tipologia classica delle forme di governo, la differenza tra le diverse forme viene posta in base ai due criteri del *chi* e del *come.* Dal passo citato appare chiaro che, se Lenin interpreta esattamente Marx (e come interprete autentico di Marx è stato considerato da una larga parte del movimento operaio), nella teoria marxiana è rilevante soltanto il problema del *chi* (borghesia o proletariato?) e non quello del *come.*

Ma le cose stanno proprio in questi termini?

Dittatura della borghesia e dittatura del proletariato.

Bisogna anzitutto sgombrare il campo da un'insidia terminologica. Quando Marx e i marxisti parlano di «dittatura» riferendola a una classe, non usano il termine in senso tecnico, per cui «dittatura» è sin dal tempo dell'antica Roma una magistratura straordinaria che viene giustificata, e quindi è perfettamente legittima, quando venga dichiarato lo stato d'eccezione. Il carattere della dittatura classica è di essere una magistratura monocratica, onde mal sopporta il riferimento a un soggetto collettivo come la classe; inoltre è costituzionalmente temporanea ed è legittima in quanto dura soltanto sino a che dura lo stato d'eccezione, mentre nell'uso marxistico della parola il carattere della temporaneità viene a mancare, a meno che si voglia considerare temporanea la dittatura della borghesia perché è destinata a lasciare il passo alla dittatura del proletariato e quindi a esaurirsi storicamente, e temporanea pure è quella del proletariato in quanto viene pronosticata come uno stato di transizione la cui durata peraltro non può essere prestabilita a differenza di quella della dittatura classica. Che il termine «dittatura» nell'uso marxiano sia generico, può essere provato anche dall'osservazione che nello stesso contesto Marx usa anche il termine «dispotismo», come ad esempio nel seguente passo de *Il 18 brumaio*: «La disfatta degl'insorti di giugno [...] aveva rivelato che la repubblica borghese significa dispotismo assoluto di una classe su altre classi». Ma anche il termine «dispotismo» è un termine tecnico del linguaggio politico almeno sin da Aristotele, che ne dà una definizione precisa rimasta intatta per secoli a designare la forma di governo prevalente nei paesi dell'Oriente, mentre Marx la usa in questo contesto in un significato altrettanto generico di dittatura. Tanto dittatura quanto dispotismo insomma non sono usati da Marx per indicare specifiche forme di

governo, secondo il loro significato tecnico, ma unicamente per rappresentare con particolare forza polemica il «dominio» di una classe sulle altre (e non per nulla la classe che esercita la cosiddetta dittatura o il cosiddetto dispotismo viene chiamata «dominante»).

Se, sgombrato il campo dall'equivoco terminologico, resta chiarito che né «dittatura» né «dispotismo» vengono usati nel significato tradizionale di forme di governo, ma nel significato di dominio di classe, rimane aperto il tema delle forme di governo vere e proprie e della loro eventuale rilevanza. Orbene, Marx certamente non ha elaborato una compiuta teoria delle forme di governo, ma ha bene delineato la differenza tra due diverse forme di governo, lo stato rappresentativo e il bonapartismo, nel corso dell'identico dominio di classe. Sull'importanza storica dell'analisi marxiana del bonapartismo non è il caso di soffermarsi in questa sede. Mi sia permesso unicamente accennare al fatto che il bonapartismo, come figura di governo personale, rientra nella categoria generale del cesarismo, che, come forma di governo, è una vera e propria scoperta della teoria politica del secolo XIX ed è arrivata sino a noi. Com'è noto, le riflessioni sul cesarismo che hanno dato origine a una nuova categoria della teoria politica, sono nate dalla straordinaria vicenda napoleonica, a cominciare dal famoso saggio di Benjamin Constant, *De l'esprit de conquête et de l'usurpation* (1814). Da allora, non c'è scrittore politico che non abbia dovuto fare i conti con quella forma di governo personale che compare in ogni epoca della storia nei momenti di passaggio da una forma di governo a un'altra attraverso rivolgimenti violenti, da Tocqueville a Treitschke (che dedica un capitolo speciale al cesarismo nel volume delle sue lezioni di *Politica* dedicato alle forme di governo), da Mosca a Weber (che costruisce su di esso il tipo ideale del potere carismatico), a Gramsci,

per non parlare di un'opera di filosofia della storia che ebbe grande successo dopo la Prima guerra mondiale, *Il tramonto dell'Occidente* di Spengler.

L'analisi del bonapartismo.

Per quanto siano diverse le interpretazioni del fenomeno cesaristico, l'interpretazione prevalente è quella della destra conservatrice che vede nel cesarismo una conseguenza inevitabile della degenerazione anarchica della democrazia, intesa come la forma di governo che scatena la lotta delle fazioni e fa nascere l'esigenza di un governo personale forte al di sopra delle parti. Da questo punto di vista il Cesare moderno non sarebbe altro che una ripetizione della figura del tiranno antico, come lo ha descritto mirabilmente Platone nella sua teoria delle forme di governo storiche, dove la spietata ma irresistibile tirannia succede al licenzioso governo del *démos.* Però come forma di governo personale il bonapartismo di Marx a me pare si debba distinguere dal cesarismo classico e post-napoleonico, in quanto l'uomo del destino non è tanto un arbitro o un mediatore al di sopra delle parti, quanto il salvatore di una delle parti (nel caso specifico la borghesia) minacciata nel proprio secolare dominio dalla parte avversa. In questo senso la categoria marxiana del bonapartismo ha potuto essere utilizzata per dare un'interpretazione del fascismo, del quale si sarebbe potuto dire, usando un'incisiva espressione di Marx, che la borghesia «per salvare la propria borsa doveva perdere la propria corona».

Che il regime instaurato da Napoleone III sia stato, agli occhi di Marx, una forma di governo diversa da quella dello stato rappresentativo, non ha bisogno di essere rilevato, tanto è ovvio: il regime bonapartistico è caratterizzato dal

rovesciamento di ruoli tra potere legislativo e potere esecutivo, e quindi non è uno stato rappresentativo e parlamentare come quello attraverso cui era avvenuta l'ascesa politica della borghesia prima in Inghilterra e negli Stati Uniti, poi, dopo la rivoluzione, in Francia. Certamente, questa inversione di ruoli nulla cambia secondo il giudizio di Marx alla natura dello stato in quanto tale, che rimane pur sempre una dittatura nel senso di dominio di classe, come si può desumere dall'affermazione secondo cui «la Francia sembra sfuggita al dispotismo di una classe per ricadere sotto il dispotismo di una persona». Ma si tratta – questo è il punto fondamentale – della stessa specie di «dispotismo»? Possono stato rappresentativo e parlamentare da un lato e cesarismo-bonapartismo dall'altro essere messi sullo stesso piano? Pure ammesso che si tratti pur sempre di dittatura o di dispotismo nel senso di dominio di classe, come non rendersi conto che altro è il dominio sociale, altro il sistema politico con cui questo stesso dominio può essere storicamente esercitato?

Da questa differenza tra dominio sociale e sistema politico si possono trarre conseguenze pratiche. Una almeno molto importante: se è vero che la dittatura di classe della borghesia può esprimersi, e di fatto storicamente si è espressa (il fascismo insegni), in forme di governo diverse, che assiologicamente non possono essere messe sullo stesso piano, perché non avrebbe potuto accadere egualmente per la dittatura del proletariato? Quale necessità storica c'era che la dittatura del proletariato si esprimesse nella sola forma dei regimi autocratici (dove autocrazia è l'opposto di democrazia) con cui si è espressa nell'Unione Sovietica e negli stati che ne dipendono? E poi non fu lo stesso Marx che nelle celeberrime pagine sulla Comune aveva visto nella democrazia diretta, o con mandato imperativo, e

nell'«autogoverno dei produttori», la nuova forma di governo che avrebbe dovuto sorgere dalle ceneri della democrazia rappresentativa sfociata, proprio per la sua dimidiata democraticità, in governo personale, cioè in un'autocrazia?

Concludendo, credo che non soltanto esista una teoria delle forme di governo in Marx, se pure non completamente elaborata, ma pure che l'averla in genere trascurata abbia avuto funeste conseguenze sul ritardo con cui in Occidente la sinistra, intendo la sinistra influenzata dal pensiero marxista-leninista, ha preso atto della rilevanza pratica, e non soltanto dottrinale, della differenza tra varie forme di governo, pur accettando la tesi marxiana di fondo dello stato come dittatura ora di una classe ora di un'altra, e sul conseguente appiattimento dei diversi modi possibili con cui si può esercitare il potere politico sull'unica e indistinta categoria della dittatura di classe, che è una categoria che, quand'anche possa essere utilizzata per rappresentare un sistema sociale, lascia completamente aperto il problema dell'organizzazione politica di questa stessa società.

III.
MAX WEBER, IL POTERE E I CLASSICI.

1. Sorprendente è il grande numero di espressioni weberiane entrate stabilmente nel patrimonio concettuale delle scienze sociali. Mi limito a menzionarne alcune appartenenti al campo della teoria politica, come potere tradizionale e carisma, potere legale e potere razionale, diritto formale e diritto materiale, monopolio della forza, etica della intenzione ed etica della responsabilità, gruppo politico e gruppo ierocratico. Per non parlare del tema della «legittimità» che soltanto dopo Weber è diventato un tema

rilevante della teoria politica. Nessuno degli studiosi vissuti in questo secolo ha contribuito ad arricchire il lessico tecnico del linguaggio politico quanto Max Weber. Siccome condivido la tesi, già piú volte enunciata, che Weber sia da ritenersi un classico della filosofia politica, l'ultimo dei classici, cerco di spiegare perché la condivido. Considero classico uno scrittore cui possano attribuirsi queste tre caratteristiche: *a*) è considerato come l'interprete autentico e unico del proprio tempo, la cui opera viene adoperata come uno strumento indispensabile per comprenderlo (si pensi, per fare qualche esempio, al *De civitate Dei* di Agostino e alle *Grundlinien der Philosophie des Rechts* di Hegel); *b*) è sempre attuale, onde ogni età, addirittura ogni generazione, sente il bisogno di rileggerlo e rileggendolo di reinterpretarlo (Rousseau democratico o totalitario? Hegel filosofo della Restaurazione o della Rivoluzione francese? Nietzsche reazionario o rivoluzionario?); *c*) ha costruito teorie-modello di cui ci si serve continuamente per comprendere la realtà, anche la realtà diversa da quella da cui le ha derivate e a cui le ha applicate, e sono diventate nel corso degli anni vere e proprie categorie mentali (si pensi alla teoria delle forme di governo di Aristotele, o all'autonomia della politica di Machiavelli, oppure allo schema concettuale proprio dei giusnaturalisti, stato di natura – contratto sociale – società civile). Max Weber «classico» significa dunque in primo luogo che la sua opera ci appare sempre piú necessaria per capire l'età che si svolge nella tensione non risolta tra razionalizzazione formale e irrazionalismo dei valori, e a ogni modo è impossibile prescinderne; che la sua attualità non è mai venuta meno e le diverse letture della sua opera hanno dato luogo all'abituale contrasto di interpretazioni (Weber reazionario, conservatore, liberale, democratico, nazionalista, fautore dello stato-potenza?); che alcune delle

sue teorie o tipologie sono diventate vere e proprie categorie per la comprensione della storia e della società (si pensi, per fare l'esempio piú clamoroso, alla tipologia delle forme di potere legittimo, che ha finito per sostituire anche nei manuali di scienza politica per studenti la tipologia classica delle forme di governo).

Tra i classici del pensiero politico vi sono tanto scrittori realistici quanto scrittori idealistici, o – per spiegarmi meglio – tanto coloro che hanno cercato di guardare mantenendo una certa impassibilità il «volto demoniaco del potere» quanto quelli che hanno fatto proposte piú o meno ragionevoli e attuabili per renderlo piú umano. Weber appartiene alla schiera dei primi. Non ha niente da spartire con Locke o Rousseau. E tanto meno con gli utopisti. Gli scrittori cui lo si può avvicinare, ed è stato continuamente avvicinato, sono Machiavelli e Marx. Come Marx è stato definito il Machiavelli del proletariato, cosí Weber è stato definito il Marx della borghesia (ma qualcosa di simile è stato detto anche per Pareto). Come Pareto, del resto, potrebbe essere compreso nella famiglia dei «machiavellici», cioè in quella corrente del pensiero politico che parte da Machiavelli e arriva a Marx, magari attraverso Spinoza (di cui si ricordi l'elogio dell'*acutissimus* Machiavelli) e Hegel, che non a caso nella prefazione delle *Grundlinien der Philosophie des Rechts* scrive che la sua opera, in quanto opera filosofica, «deve restar molto lontana dal dover costruire lo *stato come deve essere*». Qualcuno ha anche insistito sulla sua parentela con Nietzsche [30]. I tratti caratteristici della concezione realistica della politica sono del resto ben visibili nella sua opera. Ne indico alcuni: *a*) la sfera della politica è la sfera dove si svolgono i rapporti di potenza (*Macht*) e di potere (*Herrschaft*), rapporti che sono contrassegnati dalla lotta incessante fra individui, gruppi, classi, razze, nazioni, la cui

posta è sempre il potere nella duplice forma di potere di fatto e di potere legittimo; *b*) la lotta è incessante perché non c'è per essa nessuna catarsi definitiva nella storia; *c*) le regole dell'agire politico non sono e non possono essere le regole della morale, onde l'azione del politico non può essere giudicata moralisticamente, in base a principî prestabiliti, ma soltanto in base al risultato; la distinzione machiavellica fra morale universale e politica si riproduce nella distinzione tra etica della intenzione ed etica della responsabilità, come distinzione fra l'agire secondo i principî indipendentemente dalle conseguenze oppure in base alle conseguenze indipendentemente dai principî. Inoltre soltanto un atteggiamento realistico di fronte alla politica permette di sottoporla a una riflessione oggettiva, distaccata, «disincantata», in una parola scientifica, di «andare drieto» alla «verità effettuale della cosa» anziché alla «imaginazione di essa».

Non meno sorprendente è lo scarso interesse che Weber dimostrò sempre per gli scrittori che vengono annoverati per comune consenso fra i classici della filosofia politica, da Platone a Hegel, attraverso Aristotele, Machiavelli, Hobbes, Locke, Montesquieu, Rousseau, Kant. Chi intende approfondire lo studio delle fonti del suo pensiero è destinato a non incontrare alcuna delle grandi opere che hanno formato la tradizione del pensiero politico dell'Occidente. Del resto, in una lettera del 30 dicembre 1913 egli stesso scrive all'editore Siebeck di aver composto, oltre una teoria delle varie forme di società in rapporto con l'economia, anche «una dottrina sociologica complessiva dello stato e del potere», della quale ritiene di poter affermare «che non esiste ancora nulla di simile, nemmeno un "prototipo" [*Vorbild*]» [31].

Che la teoria politica weberiana sia stata elaborata prescindendo da qualsiasi modello precedente, non vuol

dire che non sia comparabile con la tradizione. Anzi, la comparazione è tanto piú necessaria quanto piú il pensiero politico weberiano sembra aver operato (anche se non del tutto intenzionalmente) la rottura con una tradizione che da Platone a Hegel ha mostrato una straordinaria vitalità e continuità. Soltanto la comparazione permette di rispondere alla domanda fondamentale: come s'inserisce la teoria politica weberiana nella tradizione del pensiero politico occidentale, di cui pure sembra non aver tenuto gran conto? quali sono gli elementi di rottura e quali quelli di continuità? Una domanda fondamentale, questa, perché solo dalla risposta a essa, oltre che dall'analisi interna della elaboratissima costruzione weberiana – piú volte compiuta, e recentemente con una sottigliezza senza precedenti [32] – può venire la piena comprensione di un'opera estremamente complessa sia per l'articolazione del sistema concettuale, a diversi livelli l'uno all'altro sovrapposti e anche l'uno nell'altro imbricati, sia per la vastità eccezionale della documentazione storica.

A questo scopo mi propongo di esaminare alcuni temi della teoria politica weberiana mettendoli continuamente a raffronto con quelli che altrove ho chiamati i «temi ricorrenti» del pensiero politico, con particolare riguardo agli scrittori che accompagnano con le loro teorie la formazione dello stato moderno, giacché è lo stato moderno, non ogni forma di ordinamento politico, l'oggetto specifico dell'analisi weberiana. Prendo in considerazione in particolare questi tre temi: la definizione dello stato, la teoria dei tipi di potere, la teoria del potere legale-razionale.

2. Alla tradizionale concezione realistica della politica appartiene la nota definizione weberiana dello stato come

«monopolio della forza legittima», definizione che viene ripetuta piú volte con poche variazioni negli ultimi scritti, e della quale l'espressione piú felice per brevità e chiarezza si trova all'inizio del saggio *Politik als Beruf*: «sociologicamente questo [lo stato] può definirsi in ultima analisi secondo un *mezzo* specifico che appartiene allo stato come ad ogni associazione politica: la forza fisica [*die physische Gewaltsamkeit*]». A convalidare il realismo di questa affermazione Weber fa seguire subito dopo la citazione di un detto di Trockij a Brest-Litovsk: «Ogni stato è fondato sulla forza [*Gewalt*]». E commenta: «E in realtà è giusto che sia cosí. Se vi fossero soltanto organismi sociali in cui fosse ignota la forza come mezzo, il concetto di "stato" sarebbe scomparso e al suo posto sarebbe subentrato ciò che, in questo senso particolare della parola, potrebbe chiamarsi "anarchia"» [33]. Si può dire allora che la monopolizzazione della forza è la condizione necessaria perché esista lo stato nel senso moderno della parola, anche se non ne è la condizione sufficiente.

Se formuliamo in termini giuridici questa definizione che Weber chiama «sociologica», e diciamo con Kelsen che lo stato è quell'ordinamento giuridico cui viene attribuito per l'attuazione delle sue norme l'uso esclusivo del potere coattivo, e ammettiamo che accanto al potere coattivo vi siano in ogni gruppo umano altre due forme principali di potere – il potere ideologico e il potere economico –, possiamo ulteriormente precisare che il monopolio della forza o l'uso esclusivo del potere coattivo è condizione necessaria dell'esistenza dello stato perché uno stato può rinunciare al monopolio del potere ideologico, che Weber attribuisce al gruppo ierocratico distinto dal gruppo politico, il che storicamente è accaduto nella separazione tra stato e chiesa, o meglio nella divisione dei compiti tra stato e chiesa, tra potere spirituale e potere temporale, e

ancora piú nettamente nella rinuncia dello stato alla professione di una propria fede o di una propria ideologia attraverso il riconoscimento dei diritti di libertà di religione e di opinione; può rinunciare al monopolio del potere economico, com'è accaduto nel riconoscimento della libertà d'intrapresa economica, che ha caratterizzato la formazione dello stato liberale come stato del *laissez faire.* Non può rinunciare al monopolio del potere coattivo senza cessare di essere uno stato. La de-monopolizzazione del potere coattivo rappresenterebbe puramente e semplicemente il ritorno allo stato di natura hobbesiano, cioè allo stato della concorrenza senza regole delle forze individuali, alla guerra di tutti contro tutti. Come controprova, si pensi alle varie teorie che ipotizzano la scomparsa dello stato o per distruzione o per estinzione, alle varie teorie anarchiche nel senso positivo e non negativo del termine (qual è usato nel brano citato di Weber): lo stato scomparirà quando non ci sarà piú bisogno di un potere coattivo per indurre gli individui e i gruppi a obbedire alle regole necessarie per una pacifica convivenza.

Non ho citato a caso Hobbes. La definizione che Weber dà dello stato rientra nella tradizione classica del pensiero politico perché riprende idealmente (dico «idealmente», non essendoci alcun riferimento a Hobbes nelle opere di Weber) la spiegazione che Hobbes dà dello stato come il prodotto della rinuncia che gli uomini nello stato di natura sono indotti a fare dell'uso della forza individuale per uscire dallo stato di anarchia proprio dello stato di natura e per dar vita a una forza collettiva, da Hobbes chiamata «potere comune», che li protegga gli uni dagli altri. In altre parole si può dire che per Hobbes lo stato esiste quando in una determinata società una sola persona (non importa se fisica o giuridica) ha il diritto, o esercita legittimamente il

potere, di costringere con la forza, o ricorrendo in ultima istanza alla forza, i singoli individui a ubbidire ai suoi comandi. Si può dire allo stesso titolo che per Hobbes lo stato è, con le parole di Weber, il monopolio della forza legittima, cosí come per Weber è, con le parole di Hobbes, il detentore esclusivo del potere coattivo. Non già che non ci sia alcuna differenza fra le due definizioni; ma la differenza riguarda lo stato non come mezzo ma come fine, ed è tale da far ritenere quella weberiana, che prescinde completamente dal fine, ancora piú formale di quella di Hobbes. Mentre Hobbes assegna allo stato il fine di preservare la pace e di conseguenza di proteggere la vita degl'individui che si sono ad esso affidati, Weber afferma perentoriamente che «non è possibile definire un gruppo politico – e neppure lo stato – indicando lo scopo del suo agire di gruppo», per la semplice ragione «che non c'è nessuno scopo che gruppi politici non si siano talvolta proposto, dallo sforzo di provvedere al sostentamento alla protezione dell'arte; e non ce n'è nessuno che tutti abbiano perseguito, dalla garanzia della sicurezza personale alla determinazione del diritto» [34].

Per lunga tradizione la definizione formale dello stato, che prescinde completamente dal fine, è la definizione che dànno dello stato i giuristi, per i quali l'elemento determinante dello stato è la sovranità, concetto giuridico per eccellenza: che lo stato non possa essere definito teleologicamente è uno dei luoghi comuni di qualsiasi trattato di diritto pubblico. La differenza fra la sovranità (*maiestas*) dei giuristi e la *Herrschaft* di Weber sta negli elementi prescelti per la connotazione del concetto: per il concetto di sovranità l'elemento connotante essenziale è di natura giuridica – il potere sovrano è il potere «originario», *superiorem non recognoscens, legibus solutus*, ecc.; per il concetto weberiano di stato la connotazione essenziale è

ricavata dal mezzo che rende possibile l'esercizio di un potere che è al di sopra di tutti gli altri poteri, e questo mezzo è appunto la monopolizzazione della forza fisica. Per quel che riguarda la impossibilità di definire lo stato teleologicamente, perché uno stato può perseguire i fini piú diversi, è d'obbligo il richiamo a Montesquieu, che nel celebre libro XI, accingendosi a parlare di quello stato che ha per fine della sua costituzione politica la libertà, premette: «Per quanto tutti gli stati abbiano in generale lo stesso fine, che è quello di conservarsi, ciascuno è portato a desiderarne uno particolare. L'ingrandimento era il fine di Roma; la guerra, quello degli spartani; la religione, quello delle leggi ebraiche; il commercio, quello dei marsigliesi, ecc.» [35] e via enumerando. Ma non bisogna dimenticare che nella tradizione della filosofia politica era prevalsa per secoli la tendenza a dare dello stato una definizione teleologica, fosse il fine la giustizia, il bene comune, l'ordine, il benessere, la felicità dei sudditi, l'incivilimento ecc.

La definizione weberiana di stato è non solo formale ma anche realistica, proprio perché non è una definizione giuridica, ma è in largo senso storica e sociologica. Che il potere politico venga definito attraverso la capacità che esso solo ha di raggiungere i propri fini, quali che essi siano, ricorrendo se pure in ultima istanza all'uso della forza fisica, e può farlo a differenza di tutti gli individui o gruppi che vivono sullo stesso territorio perché ne ha il monopolio, è un modo di definire lo stato mediante l'analisi storica del processo attraverso cui si è venuta formando la concentrazione di potere caratteristica dei grandi stati territoriali e mediante l'analisi dei mutamenti sociali che hanno reso possibile questa concentrazione. Di fronte alle concezioni idealizzanti dello stato il pensiero politico realistico, che ha dato origine alla vasta letteratura sulla

ragion di stato e sugli *arcana imperii*, torna in onore nel secolo XIX in seguito al fallimento degli ideali rivoluzionari. Per Hegel i rapporti fra stati sono rapporti di pura potenza (non per nulla lo stato dei rapporti fra stati è paragonato allo stato di natura hobbesiano) e il giudizio definitivo su di essi è affidato al tribunale della storia che dà ragione a chi vince: da Hegel, se pur non soltanto da lui, derivano i fautori dello stato-potenza, fra i quali l'autore della maggior opera tedesca di filosofia politica dopo Hegel, Treitschke, che Weber, pur non condividendone le idee politiche, conosceva bene, e per Treitschke «la forza è il principio dello stato, come la fede è il principio della chiesa, come l'amore è il principio della famiglia» [36]. Per Marx sono rapporti di pura forza anche i rapporti interni a ogni stato, in quanto lo stato è fondato sul dominio, che non può essere conservato se non con la forza, di una classe sull'altra: anzi i rapporti di forza fra stati sono spesso la conseguenza dei rapporti di forza all'interno, anche se i fautori dello stato-potenza tendono a occultarli sotto la maschera dell'interesse nazionale. Lungo tutto il corso del secolo le due interpretazioni dello stato come potenza procedono di pari passo e spesso si convertono l'una nell'altra. In Weber si ritrovano entrambe, anche se – com'è stato piú volte notato – egli, come scrittore politico, si è preoccupato piú dei problemi attinenti alla potenza dello stato tedesco nei riguardi degli altri stati piuttosto che di quelli relativi alla lotta di classe: ma non è dubbio che egli abbia concepito realisticamente i rapporti di potere tanto all'interno come all'esterno come rapporti di lotta che soltanto il ricorso alla forza in ultima istanza è in grado di risolvere. «Gli avversari contro i quali si rivolge l'agire di comunità, con eventuale impiego della forza, possono essere esterni o interni al territorio in questione; e siccome la violenza politica appartiene una volta per tutte

all’organizzazione del gruppo [...] le persone esposte alla forza dell’agire di comunità si trovano anche, ed in primo luogo, tra i soggetti coattivamente partecipi dello stesso agire di comunità» [37].

Il monopolio della forza, si è detto, è la condizione necessaria ma non sufficiente per l’esistenza di un gruppo politico che possa definirsi «stato». In tutti i contesti Weber aggiunge che questa «forza» deve essere «legittima». Quali siano le varie forme di potere legittimo e quali ne siano i diversi fondamenti vedremo piú oltre. Il problema che si affaccia subito è che solo un potere legittimo è destinato a durare nel tempo e solo un potere durevole e continuativo può costituire uno stato. Weber non affronta direttamente il tema ma non v’è dubbio che vi annetta particolare importanza. Infatti, in uno dei vari passi in cui enuncia la tesi che il gruppo politico non può essere definito dai contenuti del suo agire perché non c’è contenuto che non possa avocare a sé, osserva che un contenuto minimo può essere quello di garantire il dominio di fatto sul territorio in modo «continuativo» («in der fortgesetzten Sicherung»). Poco piú oltre precisa che la comunità politica si differenzia da altre forme di comunità «*soltanto* per il fatto della sua esistenza particolarmente durevole [*nachhaltig*] ed evidente», e contrappone il puro agire occasionale di una comunità al carattere continuativo di un’associazione istituzionale [38].

Anche il tema della «continuità» come elemento connotativo dello stato è un tema classico. Si prenda la celebre definizione della sovranità di Bodin: «Per sovranità s’intende quel potere assoluto e *perpetuo* ch’è proprio dello stato» [39]. Non basta che il potere sovrano sia assoluto, deve essere anche perpetuo: per fare due esempi diversi, uno di un potere non perpetuo di fatto e un altro di un potere non perpetuo di diritto, si può considerare sovrano un gruppo di

briganti che occupa provvisoriamente un villaggio, anche se nel momento in cui lo occupa il suo potere è assoluto (e detiene il monopolio della forza), oppure il dittatore romano che aveva sí i pieni poteri ma per un tempo determinato? Del carattere della perpetuità o per lo meno della continuità o della durata del potere perché possa considerarsi sovrano vi sono nella storia piú recente del pensiero politico e giuridico due versioni: la prima è quella che risale ad Austin secondo cui è sovrano colui che non soltanto ha un potere indipendente (il che equivale a dire non sottoposto ad alcun altro potere) ma si trova nella situazione in cui i suoi comandi sono «abitualmente ubbiditi» [40]: la dissoluzione di uno stato comincia quando le leggi non sono piú generalmente ubbidite e quando gli organi esecutivi non sono piú in grado di farle rispettare. L'altra versione è quella nota nel diritto internazionale col nome di «principio di effettività»: si può dire che esiste un ordinamento giuridico (per la teoria pura del diritto lo stato si risolve nell'ordinamento giuridico) soltanto quando le norme emanate da tale ordinamento sono non solo valide ma anche efficaci, cioè sono per lo piú osservate «nelle loro grandi linee» (*im grossen und ganzen*) [41], il che attribuisce all'ordinamento il carattere della stabilità. Tanto l'obbedienza abituale quanto l'effettività sono due modi diversi ma convergenti di mettere in rilievo l'importanza che ha la continuità dell'esercizio del potere sovrano per mostrare che esiste un ordinamento cui si può dare appropriatamente il nome di stato. I dubbi nascono quando si tratti di stabilire se l'obbedienza abituale, l'efficacia dell'ordinamento nel suo complesso o effettività, o, per dirla coi classici, la «perpetuità» del potere, e con Weber la «continuità» dell'ordinamento, siano da considerarsi come l'unico fondamento della legittimità di quell'ordinamento, secondo il principio che il diritto nasce dal fatto, e oltre la

barriera dell'ordinamento normativo c'è il nudo e crudo fatto che esso riesce o non riesce a farsi rispettare; oppure siano semplicemente la «condizione» della validità, come sostiene Kelsen, che mantiene la distinzione fra legittimità ed effettività in contrasto con la dottrina realistica del diritto (Alf Ross); oppure sia soltanto la prova empirica o storica della legittimità, come io stesso ho sostenuto in altra occasione, nel senso che, quando i comandi del sovrano sono abitualmente ubbiditi o sono efficaci nelle loro grandi linee, è segno che i destinatari di quelle norme sono convinti della loro legittimità [42].

Per quanto Weber non abbia trattato espressamente il tema del rapporto fra legittimità ed effettività, e abbia considerato sia la legittimità sia l'effettività-continuità come caratteri di quel particolare gruppo politico che è lo stato, non mi par dubbio che egli non possa essere annoverato nella schiera di coloro che fanno della legittimità una conseguenza dell'effettività o che comunque considerano l'effettività come una condizione della legittimità ma al contrario sia da considerare come un assertore della tesi secondo cui l'effettività è una conseguenza della legittimità. Per un fautore della riduzione della legittimità a effettività la definizione dello stato come monopolio della forza sarebbe completa. Se Weber ritiene di aggiungere che questo monopolio deve essere della «forza legittima», vuol dire che la sola concentrazione della forza non è sufficiente a garantire la continuità del dominio, quella continuità senza la quale non si potrebbe distinguere una banda di briganti da uno stato. Oppure, quando scrive che per stato si deve intendere un'impresa istituzionale di carattere politico nella quale l'apparato amministrativo avanza «con successo» (*erfolgreich*) [43] una pretesa di monopolio della coercizione fisica legittima, è chiaro che il fatto del «successo» è posto

non come condizione – da verificarsi successivamente – della fondatezza della pretesa, ma come conseguenza prevedibile dell'essere questa pretesa legittima. In altre parole, e schematicamente, nessun ordinamento diventa legittimo per il solo fatto di essere effettivo, cioè di durare come ordinamento coattivo che ottiene obbedienza, ma al contrario un ordinamento è effettivo soltanto se può contare sulla legittimità del potere che lo ha costituito e continua a sostenerlo coi suoi comandi. Il principio di effettività si fonda esclusivamente sulla constatazione dell'osservanza (abituale) delle regole, considerata come un fatto esterno e se ne accontenta; il principio di legittimità invece richiede che l'osservanza esterna debba essere a sua volta spiegata facendo riferimento a un atto interno dell'osservante, il quale obbedisce alla regola perché assume «il contenuto del comando per massima del proprio atteggiamento» [44]. I due aspetti, esterno e interno, dell'azione conforme alle regole emanate dai detentori del potere sono continuamente presenti nella teoria politica weberiana. Ponendo la domanda per quale ragione gl'individui si assoggettino ad altri individui egli risponde che bisogna conoscere sia i mezzi esteriori di cui si serve il potere per far valere i propri comandi (la forza monopolizzata) sia i motivi interni con i quali i soggetti accettano quei comandi e vi si uniformano (i diversi principî di legittimità). Nel passo piú noto sul tema Weber definisce i diversi fondamenti di legittimità come giustificazione interna (*innere Rechtfertigung*) dell'obbedienza [45]. Altrove dice che tanto presso i dominanti quanto presso i dominati il dominio suole essere sorretto internamente (*innerlich gestützt*) [46]. Ma se è vero che i due aspetti del rapporto comando-obbedienza sono entrambi presenti, è altresí vero che solo il momento interno trasforma il potere di fatto in un potere di diritto e

poiché il potere proprio dello stato è un potere di diritto ed esiste uno stato soltanto quando esiste su un determinato territorio un potere di diritto, l'aspetto interno diventa un elemento essenziale della teoria weberiana dello stato [47].

Non si comprende l'enorme rilievo dato da Weber al tema della legittimità – e molti non l'hanno compreso – se non vi si coglie la riproposizione di un tema classico della filosofia politica: il tema del fondamento del potere. Presentando la legittimità come una categoria centrale della teoria dello stato, Weber intende rispondere alla domanda tradizionale: «qual è la ragione ultima per cui in ogni società stabile e organizzata vi sono governanti e governati, e il rapporto fra gli uni e gli altri si stabilisce non come un rapporto di fatto ma come un rapporto fra il *diritto* da parte dei primi di comandare e il *dovere* da parte dei secondi di obbedire?» Nei tempi piú vicini a Weber (ma senza che egli vi accenni) il problema del fondamento del potere era stato posto come problema dell'obbligo politico (la nota opera di Thomas Hill Green era apparsa nel 1888). Ma il problema era antico quanto la filosofia politica, che si era sempre interrogata non soltanto sull'origine del potere ma anche sulla sua giustificazione (sui suoi *Rechtsgründe*), tanto che le varie teorie politiche potrebbero essere distinte in base al diverso fondamento o «principio di legittimità» assunto, e addirittura si potrebbero distinguere tre grandi concezioni corrispondenti alle tre grandi epoche della storia del pensiero, la concezione naturalistica greca, quella teologica medioevale e quella contrattualistica moderna, secondo che «le ragioni» del potere siano da cercarsi nella stessa natura che crea alcuni uomini atti a comandare e altri a ubbidire, nel volere di Dio, oppure nell'accordo dei consociati. Poiché ho citato Hobbes come precedente storico della concezione dello stato come monopolio della forza, sarà bene ricordare che per la sicurezza dei soggetti egli ritiene necessario

qualcuno *summum in civitate imperium iure habere* [48]. Anche Hobbes dunque ritiene che la forza dello stato non possa essere forza bruta ma debba essere, per usare l'espressione weberiana, «legittima» (legittimità che per Hobbes deriva dall'accordo generale dei consociati). Si considerino le prime pagine del *Contratto sociale* di Rousseau, per citare un altro testo classico: il punto di partenza dell'intera costruzione è la critica del preteso «diritto del piú forte» che non è un diritto perché alla forza non si ha il dovere di obbedire, e se non si ha il dovere di obbedire ciò significa che dall'altra parte non esiste un diritto di comandare. Il problema tanto di Rousseau quanto di Hobbes è prima di tutto il problema di fondare il diritto di comandare, il che si risolve in termini weberiani nel problema di trovare una sua «interna giustificazione», cioè un principio di legittimità.

3. L'importanza centrale del problema della legittimità nell'opera di Weber è dimostrata dal fatto che uno dei temi classici della filosofia politica, la tipologia delle forme di governo, è costruita da Weber sulla base dei diversi tipi storici di legittimazione del potere, cioè, in ultima analisi, dei diversi modi con cui si manifesta il fondamento del potere politico. Rispetto alla tradizionale tipologia delle forme di governo la tipologia weberiana è profondamente innovativa, ed è tale perché si serve di un criterio di distinzione diverso. I criteri tradizionali di distinzione sono quello del «chi?» e quello del «come?»: il loro accoppiamento aveva dato origine alla tipologia aristotelica delle tre forme buone e delle tre forme cattive che ha attraversato tutta la storia del pensiero occidentale ed è arrivata sostanzialmente invariata sino a noi. Ne teneva gran conto il maggior scrittore politico tedesco prima di

Weber, Heinrich von Treitschke, che rifaceva tutta la storia degli stati attraverso la storia delle aristocrazie, delle democrazie e delle monarchie (cui aggiungeva, e dopo Montesquieu e Hegel non si poteva non farlo, il dispotismo orientale). Continua a essere visibilmente presente nella *Verfassungslehre* di Carl Schmitt, apparsa pochi anni dopo la morte di Weber (1928). Non vorrei sbagliare, ma l'opera di Weber è forse la prima grande opera di teoria politica in cui la storica tipologia è stata ormai completamente messa da parte. La terminologia tradizionale – democrazia, monarchia, oligarchia ecc. – continua a essere usata nei suoi scritti di politica militante, ma delle categorie corrispondenti non viene piú fatto un uso tassonomico negli scritti teorici, contrariamente a una convenzione consolidata. Ancor meno la stessa tipologia Weber adopera nel suo uso prescrittivo, cioè allo scopo di dare una risposta al problema della miglior forma di governo. A un realista politico quale egli è il problema della miglior forma di governo in assoluto è completamente estraneo, il che non toglie che specie negli ultimi scritti si preoccupi della miglior forma di governo per la Germania uscita dalla guerra tra rivoluzione e reazione. Si ricordi il rimprovero d'ingenuità che Hegel in una lezione sulla filosofia della storia mosse alla celebre disputa, narrata da Erodoto, fra i tre principî persiani sulla miglior forma di governo da dare alla Persia dopo la morte di Cambise. Weber non avrebbe dato diverso giudizio. Uno degli esiti quasi obbligati della disputa è stata la teoria del governo misto, che viene ripresa ancora da Schmitt per interpretare la monarchia parlamentare, intesa questa mescolanza o combinazione delle tre forme classiche, da Polibio in poi, come la forma migliore. Weber riconosce che vi sono nella realtà storica forme di potere che non corrispondono ai tre tipi ideali, e che tengono dell'uno e dell'altro, ma le accerta come realtà

di fatto dalla quale non si può trarre alcun giudizio di approvazione o di condanna. Il che non esclude, anche in questo caso, che negli scritti politici degli ultimi anni si sia lasciato tentare, con la sua proposta della democrazia parlamentare guidata da un capo carismatico, dal fascino della coniugazione di due tipi ideali e in sostanza dalla vecchia e ricorrente idea della mescolanza come rimedio non alla irrealtà ma alla negatività delle forme semplici [49].

Che la tipologia tradizionale delle forme di governo sia fondata sui due criteri ora distinti ora combinati del numero dei governanti e del modo di esercizio del potere non ci deve per altro far dimenticare che in qualcuno degli scrittori classici si trova traccia di una classificazione in base ai diversi principî di legittimazione. Il *Secondo trattato sul governo civile* di Locke comincia con l'esporre il proposito di «mostrare la differenza fra il governante di una società politica, il padre di una famiglia e il capitano d'una galera» [50]. Si tratta delle tre forme diverse di potere che corrispondono alla tradizionale distinzione (risalente nei suoi elementi essenziali al primo libro della *Politica* di Aristotele) tra potere politico, ovvero del governante sui governati, potere paterno, ovvero del padre sui figli, e potere dispotico, ovvero del padrone sugli schiavi. Come risulta chiaramente dal capitolo XV dell'opera lockiana, il criterio in base al quale le tre forme di potere sono distinte è il diverso fondamento dell'autorità, che si può correttamente chiamare «principio di legittimità». Il primo trae la sua legittimità dal mutuo consenso (*the mutual consent*) dei governati, il secondo è un potere naturale (*natural Government*) che deriva dal rapporto naturale di generazione coi diritti e doveri che vi sono connessi, il terzo infine trova la sua giustificazione nella pena inflitta a chi ha perduto una guerra ingiusta. Si tratta, come ognun vede, delle tre fonti classiche di ogni obbligazione, *ex*

contractu, ex natura, ex delicto. Non è il caso di forzare il parallelismo tra le fonti classiche dell'obbligazione e i tre principî di legittimità weberiani, che costituiscono le tre fonti dell'obbligo politico. Non tanto perché – come potrebbe sembrare a prima vista – la tipologia weberiana riguardi le forme di potere politico, e quella lockiana le forme di potere in generale, di cui quella politica è una sola (in realtà anche in Locke le due altre forme di potere possono diventare forme reali di potere politico, se pur degenerato, come il governo patriarcale e il governo dispotico); quanto perché i due punti di vista da cui partono rispettivamente Locke e Weber per stabilire i diversi principî di legittimità non si corrispondono. Il punto di vista lockiano è oggettivo, risale a un fatto determinante: il contratto sociale, che oltre tutto per Locke è un fatto storico realmente avvenuto e perpetuantesi nel tempo sotto forma di consenso tacito; il rapporto di generazione fra padre e figlio; il delitto commesso che deve essere espiato. Il punto di vista weberiano è soggettivo cioè parte dall'atteggiamento del soggetto legittimante rispetto al potere da legittimare, cioè da una «credenza», sia essa la credenza nella validità di ciò che è razionale (secondo il valore o secondo lo scopo), nella forza della tradizione, o nella virtú del carisma. Nelle teorie tradizionali la legittimazione del potere è la conseguenza di un evento, in Weber, come si è già detto, è una *innere Rechtfertigung.*

Di fronte a un autore parco di citazioni come Weber il problema delle fonti è sempre un problema di non facile soluzione. Quali sono gli autori che hanno ispirato la tripartizione fra potere carismatico, potere tradizionale e potere legale? Winckelmann ci suggerisce di rileggere un pensiero di Pascal: «Ci sono tre modi di credere: la ragione, il costume, l'ispirazione». E di rincalzo richiama un pensiero di Goethe che nei *Wanderjahren* designa i tre

stadi della civiltà occidentale come rispettivamente rappresentativi di tre forme simboliche, *Sitte, Vernunft, Glaube* [51]. Quali che siano le fonti storiche della tripartizione weberiana delle forme di potere legittimo, razionale, tradizionale, carismatico, essa corrisponde alla tripartizione dei tipi dell'agire sociale, razionale (che a sua volta si distingue in razionale secondo il valore e razionale secondo lo scopo), tradizionale ed affettivo. Se la distinzione delle tre forme di potere legittimo sia stata suggerita dalla distinzione dei tre tipi di agire sociale o viceversa, è una questione che può benissimo essere lasciata da parte. Logicamente la distinzione dei tre tipi di agire sociale precede la distinzione dei tre tipi di potere legittimo: in altre parole, vi sono tre tipi di potere legittimo perché vi sono tre principî di legittimità, e vi sono tre principî di legittimità, definita la legittimità *a parte subiecti* e non *a parte obiecti*, secondo quel che avveniva nella tradizione, perché vi sono tre tipi fondamentali dell'agire sociale.

Che una tipologia delle forme di potere fondata sulla tipologia dei tipi dell'azione sociale non abbia niente a che vedere con la tipologia tradizionale delle forme di governo, fondata ora sul criterio meramente quantitativo (già deriso da Hegel) dell'uno, dei pochi e dei molti, ora sul criterio generico, adatto a qualsiasi uso, occasione di dispute sterili, del modo, buono o cattivo, di esercitare il potere (già confutato da Hobbes), è stato detto. Ma non si può dimenticare che già Montesquieu si era distaccato dalla tradizione introducendo, accanto al criterio della «natura», il criterio del «principio» allo scopo di caratterizzare le tre forme di governo, e in base a questo criterio aveva definito la monarchia come governo fondato sull'onore, la repubblica sulla virtú, il dispotismo sulla paura. Anche se qualsiasi tentativo di trovare una corrispondenza fra le tre

forme di Montesquieu e quelle di Weber sarebbe sterile, non si può negare che sono per lo meno comparabili e una comparazione fra di esse è non soltanto possibile ma anche illuminante, mentre sarebbe perfettamente inutile e tanto meno illuminante un confronto fra tutte e due, da un lato, e la tipologia aristotelica. Che cosa intende Montesquieu per «principio»? Intende le «passioni umane» che fanno «muovere» i diversi governi (altrove traduce questo non facile concetto in una metafora e parla di «molla»). In una concezione meccanicistica come quella dell'autore dell'*Esprit des lois*, lo stato è un meccanismo che funziona se ha un suo proprio principio di azione: il «principio» è ciò che «fa agire» lo stato. Ma non tutti gli stati hanno lo stesso principio di azione. Di qua la distinzione delle diverse forme di governo secondo il diverso principio: onore, virtú, paura. Il distinguere le diverse forme di governo in base ai diversi principî di azione, o «passioni», significa cercare un criterio di distinzione non piú mettendosi dalla parte dei governanti (il loro numero o il loro modo di esercitare il potere) ma dalla parte dei governati. Sotto questo aspetto la tipologia weberiana è comparabile con quella di Montesquieu. Tanto Montesquieu quanto Weber cercano di individuare le diverse forme storiche di potere andando a scoprire quali sono i diversi possibili atteggiamenti dei soggetti di fronte ai governanti. La differenza fra l'una e l'altra sta in questo: Montesquieu si preoccupa del funzionamento della macchina dello stato, Weber della capacità dei governanti e dei loro apparati di ottenere obbedienza. Le loro preoccupazioni sono diverse perché ciò che importa al primo è il problema immediato della stabilità o della sopravvivenza di un determinato tipo di stato (nessuna delle tre forme di governo è in grado di sopravvivere se viene meno la «molla» che lo caratterizza); ciò che importa al secondo è il problema meno immediato

dell’accettazione dell’autorità e dei suoi ordini, anche se poi il problema ultimo finisce di essere anche in questo caso quello della sopravvivenza (non è destinato a sopravvivere un potere che perde la sua legittimità). Non c’è teoria delle forme di governo che non si sia proposto anche lo scopo di spiegare le ragioni della stabilità e del mutamento, della durata e della labilità delle diverse forme, del conseguente passaggio dall’una all’altra. Tanto il criterio di Montesquieu dei diversi principî quanto quello di Weber dei diversi modi dell’obbedienza rispondono allo stesso proposito. Senonché per Montesquieu il mutamento avviene quando viene meno la «passione» di cui ogni governo ha bisogno per sopravvivere, i cittadini perdono la virtú, i nobili il senso dell’onore, i sudditi il senso della paura; per Weber il mutamento avviene quando viene meno nei soggetti la credenza nella legittimità del potere cui debbono ubbidire, il carisma si affievolisce, la tradizione si spegne, la legge diventa una forma vuota di contenuto.

Dei tre tipi di potere legittimo il piú nuovo, almeno apparentemente, rispetto alla tradizione che ha conosciuto essenzialmente due forme di potere monocratico, il regio e il tirannico, è il potere carismatico. Ma non è anch’esso senza precedenti: Aristotele distingue vari tipi di monarchia, e uno di questi è la monarchia dei tempi eroici cosí definita: «i primi re furono in genere i primi benefattori del popolo che trasse giovamento dalle loro arti e dalla loro perizia di condottieri in guerra» [52]. E poi, per quanto Weber citi fra le sue fonti in questo campo autori di diritto canonico e di storia religiosa, è inevitabile il riferimento alla figura hegeliana dell’individuo storico-universale, dell’«eroe», cui Hegel attribuisce il potere straordinario di fondare i nuovi stati. Di essi Hegel dice che, «interpretando lo spirito nascosto che batte alle porte del presente» e conoscendo essi soli «il portato del tempo e

della necessità», sono in grado di dire per primi ciò che gli uomini comuni vogliono, e in quanto tali sono spinti irresistibilmente a compiere la loro opera, e «gli altri si riuniscono alla loro bandiera», «debbono loro obbedire perché lo sentono» e «pur non credendo ch'esso sia quello che desiderano, vi aderiscono, si piegano a gradirlo» [53]. Il rapporto fra il capo carismatico weberiano e i suoi seguaci è della stessa natura, tanto che certe espressioni weberiane sembrano un riecheggiamento, anche se di fatto possono anche non esserlo, dei concetti hegeliani. Ancora: uno studioso di storia antica come Weber non poteva non aver ricevuto, se pure indirettamente, una qualche ispirazione dalla concezione del carisma come attributo del detentore del massimo potere nell'antichità [54]: il primo studioso che in Italia accolse e applicò la tipologia weberiana in anni ormai lontani, quando l'opera di Weber era da noi ancora mal nota, fu uno storico del diritto romano, che diede particolare risalto al tipo del potere carismatico per la ricostruzione complessiva della storia delle varie forme di potere presso gli antichi [55]. Si deve infine osservare che, dal punto di vista delle antiche partizioni della teoria politica, la figura del capo carismatico appartiene non al capitolo delle forme di governo (tanto per intenderci, i libri III e IV della *Politica* di Aristotele) ma a quello dei «mutamenti» (tanto per intenderci, il libro V), e può ben essere assimilata, seppure in una interpretazione esclusivamente negativa, con la figura del tiranno platonico che per l'appunto è chiamato a risolvere col suo potere personale la crisi inevitabile del governo democratico lacerato dalle fazioni, un precedente lontano del «grande demagogo» weberiano. Per i greci la figura positiva dell'innovatore, di colui la cui missione storica è di romperla con la tradizione cristallizzata e di instaurare il nuovo corso storico, è quella del legislatore, una figura che

Weber non prende in considerazione (le incarnazioni del capo carismatico sono, oltre quella del grande demagogo, il profeta e il capo militare) e che pure, attraverso le storie esemplari, narrate da Plutarco, di Licurgo, Solone e Numa, ha sempre avuto nella storia dell'idea del «grande mutamento» un posto centrale, fino a Rousseau (per non parlare degli utopisti).

Nell'età del «grande mutamento» dell'impero tedesco dopo la catastrofe della Prima guerra mondiale, Weber invoca il salvatore, che nell'ultima pagina di *Politik als Beruf* chiama, se pure in un senso molto sobrio della parola, un eroe [56]. La nostra mente non può non correre a Machiavelli che nell'ultimo capitolo del *Principe* invoca il redentore, il nuovo Teseo, chiamato a liberare l'Italia dal barbaro dominio, e a Hegel che nelle ultime pagine della *Verfassung Deutschlands*, dopo aver fatto l'elogio di Machiavelli, chiama anch'egli Teseo l'invocato liberatore e unificatore della Germania, non meno dell'Italia di Machiavelli «sanza capo, sanza ordine, battuta, spogliata, lacera, corsa».

4. Non diversamente dalla tripartizione tradizionale delle forme di governo, anche la tripartizione weberiana delle forme di potere legittimo deriva dalla combinazione di due dicotomie: quella tra potere personale e impersonale, per cui il potere legale si distingue dal tradizionale e dal carismatico, e quella tra potere ordinario e straordinario, per cui il potere carismatico si distingue dal tradizionale e dal legale. Il potere legale, che qui in particolare m'interessa, è insieme ordinario e impersonale, e come tale si distingue dal tradizionale per una delle due caratteristiche, dal carismatico per tutte e due. Ma il carattere che lo contraddistingue sia dal tradizionale sia

dal carismatico è l'impersonalità, conseguenza del fatto che il criterio di legittimità che sostiene questa forma di potere è il principio di legalità, vale a dire il principio secondo cui è creduto legittimo, e come tale abitualmente ubbidito, soltanto il potere che viene esercitato in conformità di leggi stabilite.

Per Weber, com'è noto, il tipo piú puro di potere legale è quello che si avvale di un apparato burocratico, definito come «il modo formalmente piú razionale di esercizio del potere» [57], e la burocrazia è l'esempio storico piú rilevante di potere esercitato in conformità di leggi prestabilite. La prima osservazione da fare a questo proposito è che la identificazione del potere legale con lo stato burocratico è illuminante da un lato, e fuorviante dall'altro, ed è fuorviante perché limitativa. Nello stato moderno il processo di legalizzazione del potere ha investito anche il potere politico propriamente detto (cioè governo e parlamento), quel potere politico che i teorici delle monarchie assolute avevano definito *legibus solutus.* Il processo di legalizzazione dei poteri inferiori (a funzione amministrativa), che rappresenta una prima fase della formazione dello stato moderno (burocratico ma non costituzionale), comprende anche il processo di costituzionalizzazione da definirsi come il processo di legalizzazione dei poteri superiori, del potere propriamente politico. In uno dei tanti sensi di «stato di diritto», lo stato moderno in cui il processo di legalizzazione dei poteri inferiori e superiori è giunto a compimento potrebbe essere anche considerato uno stato di diritto. Ma nell'accezione particolare in cui Weber prende l'espressione «stato di diritto», per cui intende lo stato caratterizzato da un ordinamento regolativo e non amministrativo [58], cioè da un ordinamento che non regola l'agire di gruppo ma si limita a rendere possibile un libero agire di gruppo, lo stato

caratterizzato dal potere legale non è uno stato di diritto, anche se può essere chiamato uno stato costituzionale qualora la legalità del potere sia assicurata a tutti i livelli, anche ai piú alti.

Che il potere legale, il potere esercitato nell'ambito di leggi prestabilite, abbia il carattere dell'impersonalità, è un'affermazione che ci riconduce al tema classico della contrapposizione tra governo delle leggi e governo degli uomini. Ciò che contraddistingue il governo delle leggi contrapposto per lunga e consolidata tradizione al governo degli uomini (non *lex sub rege* ma *rex sub lege*) è appunto la spersonalizzazione del potere. Uno dei principali criteri in base ai quali è sempre stata posta e giustificata la distinzione fra governo buono e cattivo è quello del potere legale contrapposto al potere «senza leggi né freni», come avrebbe definito il dispotismo l'autore dell'*Esprit des lois*: il potere personale per eccellenza è quello del tiranno.

Nell'età moderna la dottrina che ha accompagnato il processo di legalizzazione dello stato moderno (processo che va di pari passo con quello di razionalizzazione, come dirò fra poco) è stata la dottrina del diritto naturale. Ho già avuto altra occasione di dire quale sia stato il contributo che la filosofia politica del giusnaturalismo ha dato alla critica del potere tradizionale e all'elaborazione di quella forma di potere che Weber chiama potere legale. Qui mi limito a richiamare l'attenzione su due tratti essenziali della dottrina giusnaturalistica che contribuiscono alla critica del potere tradizionale e alla giustificazione del potere legale (e razionale). Il primo è la laicizzazione del diritto: a differenza del diritto rivelato o del diritto posto da un'autorità accettata come sacra, il diritto naturale vale in quanto è fondato sulla «natura delle cose» ed è conoscibile direttamente, cioè senza intermediari, dalla ragione. Il secondo tratto è la tesi, comune a tutti i giusnaturalisti,

secondo cui la legge, come norma generale e astratta, e come tale razionale, è superiore alla consuetudine che si forma attraverso successive accumulazioni di atti singoli senz'alcun disegno prestabilito e della quale il meno che si possa dire è che è il risultato di un processo storico e quindi irrazionale (bisogna arrivare a Vico, eminentemente antigiusnaturalista, perché venga trovata una «ragione» nella «storia»).

Il primo di questi tratti, la laicizzazione del diritto, contribuisce a svuotare di ogni valore positivo il principio della sacertà del capo che è uno degli elementi da cui deriva la legittimità del potere tradizionale. Il secondo, cioè la superiorità della legge, affermata concordemente, se pure con argomenti diversi, da Hobbes a Bentham, attraverso Locke, Rousseau, Kant, Hegel, e che sbocca nella compilazione e nella difesa delle grandi codificazioni, di cui sono fautori contemporaneamente, se pur su versanti filosofici e culturali diversissimi, Hegel e Bentham, ha per conseguenza il discredito di tutte le altre fonti di diritto su cui si regge il potere tradizionale, in particolare il diritto consuetudinario e il diritto dei giudici. Si può aggiungere che è propria dei giusnaturalisti una teoria antipaternalistica del potere che accomuna Locke, avversario di Roberto Filmer, a Kant che vede attuato il principio dell'illuminismo, cioè dell'avvento dell'età della ragione, nello stato antieudemonologico: il regime statale tipico del potere tradizionale è per Weber il patriarcalismo. Non voglio con ciò scoprire alcun nesso suggestivo fra Weber e il giusnaturalismo [59]; ma intendo semplicemente ancora una volta mettere in evidenza la presenza di un tema classico nella teoria politica weberiana, una corrispondenza, questo sí, tra la tematica weberiana e quella della maggiore tradizione di pensiero politico e giuridico alle soglie dell'età moderna. Un rapporto diretto

fra Weber e il giusnaturalismo non esiste, perché altro è il processo di secolarizzazione e di legalizzazione del diritto e dello stato che avviene storicamente, e di cui Weber cerca di comprendere il movimento reale nello sviluppo economico, giuridico e politico della società borghese, altro è la riflessione che accompagna questo processo, riflessione in cui consiste la dottrina del diritto naturale, e che in quanto tale non ha avuto, secondo Weber, alcuna influenza determinante sul cambiamento effettivo. Tanto rilevanti sono per Weber, nell'analisi dei processi storici reali, le religioni, altrettanto poco lo sono le dottrine filosofiche, mero riflesso postumo di quei processi.

Il potere legale è chiamato da Weber anche «razionale», come ad esempio nel passo seguente: «vi sono tre tipi puri di potere legittimo. La validità della sua legittimità può essere infatti, in primo luogo: 1) di carattere razionale…» [60]; oppure là dove definendo il potere legale in *Politik als Beruf* parla del «potere in forza della legalità, in forza della fede nella validità della norma di legge e della competenza obiettiva fondata su regole *razionalmente* formulate [*rational geschaffene*]» [61]. Non bisogna peraltro dimenticare che vi sono altri passi in cui nella definizione del potere legale manca qualsiasi riferimento alla categoria della razionalità. L'ultimo testo weberiano sul tema identifica nel potere burocratico il tipo puro del potere legale e lo definisce come quel potere il cui «convincimento fondamentale è che qualsiasi diritto possa essere creato e mutato mediante una statuizione voluta in modo formalmente corretto [*formal korrekt*]» [62]. Si direbbe che l'espressione del primo passo «razionalmente stabilite», riferita alle leggi, sia sostituita nel secondo dall'espressione sempre riferita alle leggi «formalmente corrette». Il che può forse aiutare a capire il nesso fra la «legalità» del potere e la sua «razionalità», nesso tutt'altro che facile da

intendere perché, mentre il senso di «legge» è nel testo weberiano univoco, non altrettanto si può dire di «ragione» e quindi di «razionale» e di «razionalità», termini di fronte a cui in mancanza di specificazioni bisogna sempre domandarsi se si tratti di razionalità formale o sostanziale, di razionalità secondo lo scopo o secondo il valore [63]. Quando Weber scrive che il potere legale si esercita secondo «regole razionalmente stabilite» che cosa significa in questo contesto «razionale»? Significa formalmente razionale o materialmente razionale? Apprendiamo da un passo importante ma tormentato della weberiana sociologia del diritto che, combinando le due dicotomie formale-materiale e razionale-irrazionale, i tipi giuridici, corrispondenti fra l'altro a diverse fasi storiche dello «sviluppo» del diritto, sono quattro: formale-irrazionale, proprio delle società primitive, materiale-irrazionale, caratteristico degli ordinamenti non formalizzati in cui il giudizio avviene caso per caso, formale-razionale, in cui «le caratteristiche giuridicamente rilevanti possono venire individuate attraverso una interpretazione logica, dando luogo alla formazione e all'applicazione di concetti giuridici definiti sotto forma di regole rigorosamente astratte» [64], e infine materiale-razionale, caratterizzato dal fatto che le decisioni vengono prese in base a norme diverse da quelle giuridiche positive (come sarebbe il caso di un giudizio in base al diritto naturale). Il fatto che l'espressione del primo passo «regole razionalmente stabilite» venga sostituita nel secondo dall'espressione «formalmente corrette» non lascia luogo a dubbi sull'identificazione della razionalità caratteristica del potere legale con la razionalità puramente formale. Che cosa significa questa identificazione della razionalità propria del potere legale con la razionalità formale? Significa che il potere legale può dirsi razionale non in quanto tenda alla realizzazione di

certi valori (etici o utilitari) piuttosto che di altri, ma in quanto viene esercitato in conformità di norme generali e astratte che da un lato, da parte del funzionario, escludono l'azione arbitraria e come tale irrazionale, e dall'altro, da parte del cittadino, permettono la prevedibilità dell'azione, e quindi la sua calcolabilità in base al nesso mezzi-fini, che caratterizza appunto ogni azione razionale secondo lo scopo.

Storicamente il processo di razionalizzazione da cui nasce la moderna impresa capitalistica e, insieme con l'impresa capitalistica, lo stato moderno occidentale che è esso stesso un'impresa, in quanto stato burocratico, procede di pari passo con il processo di legalizzazione del potere, cioè con la formazione di un potere la cui legittimità dipende a tutti i livelli dall'essere esercitato nei limiti di norme stabilite. Per meglio dire, la legalizzazione è una delle manifestazioni attraverso cui si può cogliere il processo di razionalizzazione proprio dello stato moderno, quel processo che trasforma il potere tradizionale in potere legale-razionale, nel senso della razionalità formale, proprio perché legale. Ancora piú precisamente: la legalizzazione è il mezzo attraverso cui il potere si razionalizza, cioè obbedisce al principio della razionalità formale, la cui funzione è quella di rendere quanto piú è possibile l'azione del funzionario, e rispettivamente del cittadino, razionale rispetto allo scopo, cioè tale che posto uno scopo questo possa essere raggiunto con il massimo di probabilità. Il «formalismo giuridico, facendo funzionare l'apparato giuridico come una macchina tecnicamente razionale, garantisce ai singoli interessati il massimo relativo di libertà di movimento e soprattutto di calcolabilità delle conseguenze giuridiche e delle possibilità del suo agire di scopo» [65]. La calcolabilità delle proprie azioni, resa possibile dall'impero di un diritto formalizzato,

giova in particolare «ai detentori di interessi politici ed economici per i quali ha importanza la stabilità e la calcolabilità della procedura giuridica, e quindi soprattutto ai portatori di *imprese durevoli*, sia politiche sia economiche, di carattere razionale» [66]. Che in questo modo Weber abbia tratteggiato il tipo ideale dello stato liberale borghese, liberale nel senso che la giustizia formale e razionale vale come «garanzia di libertà», e borghese nel senso che la libertà di cui il diritto formale e razionale si rende garante è la libertà economica, non pare dubbio. Subito dopo, infatti, contrappone a questo tipo ideale di stato fondato sul diritto formale e razionale due forme di stato, fra loro antitetiche, ma convergenti entrambe nell'anteporre la giustizia materiale a quella formale: lo stato teocratico e quello democratico, due forme di stato, l'una del passato, l'altra dell'avvenire, che Weber non ama. Là dove il diritto si ispira a criteri di razionalità materiale non è possibile altra giustizia che quella del cadí, propria sia dei regimi teocratici sia di quelli popolari (come la democrazia diretta degli ateniesi), onde le tendenze di una democrazia sovrana s'incontrano con le forze autoritarie della teocrazia e del principato patriarcale [67].

Una volta riconosciuta la riduzione del potere legale a potere formalmente razionale, questo tipo ideale di potere, in cui le due categorie della legittimità e della legalità si sovrappongono e si confondono l'una nell'altra, solleva rispetto all'uso di queste stesse categorie nella tradizione del pensiero politico una difficoltà, già piú volte sollevata, che non si riscontra negli altri due tipi di potere legittimo. Nella tradizione legittimità e legalità sono due concetti distinti, come dimostra la distinzione scolastica fra il tiranno *ex defectu tituli* e il tiranno *ex parte exercitii*. Il primo è il principe illegittimo, che non ha titolo per governare, il secondo è il principe che esercita

illegalmente, cioè *contra leges*, il proprio potere. La legittimità riguarda la titolarità del potere, la legalità il suo esercizio. Le due categorie sono tanto diverse che un principe può esercitare legalmente il potere senza essere legittimo, un altro può essere legittimo ed esercitare illegalmente il potere. Al contrario, il potere legale di Weber acquisterebbe la propria legittimità per il solo fatto di agire entro le leggi stabilite. Ma basta la pura conformità dell'azione dei detentori del potere alle leggi stabilite a fondarne la legittimità indipendentemente da qualsiasi giudizio sul fondamento o sull'origine delle leggi? In altre parole, la pura razionalità formale, cui si riduce il principio di legalità che contraddistingue il terzo tipo di potere legittimo, è un criterio autosufficiente come il carisma e la tradizione, oppure rinvia a un principio ulteriore che non può essere che materiale? Lo stesso Weber si rende conto della difficoltà la prima volta che affronta il tema della legittimità degli ordinamenti. Quivi, dopo aver detto che a un ordinamento può essere attribuito un carattere di legittimità in virtú della tradizione o in virtú di una credenza affettiva, distingue la legittimità in virtú di una credenza razionale rispetto al valore, che è la validità di «ciò che si mostra assolutamente valido» [68], dalla legittimità che si fonda sulla credenza nella legalità di una statuizione positiva. Ma a questa definizione fa subito seguire la precisazione che la legalità può essere legittima o in virtú di un accordo (*Vereinbarung*) da parte degl'individui interessati oppure in virtú di una concessione (*Octroyierung*) avvenuta in base al potere di uomini su altri uomini «legittimamente valido» (proprio cosí: *legitim geltend*), e su una corrispondente disposizione ad obbedire.

Con questa precisazione Weber mostra chiaramente di ritenere non autosufficiente il criterio della legalità, e quindi necessario il rinvio a un criterio ulteriore, il quale

può essere o l'accordo degl'interessati (il criterio del consenso che ha dato origine a tutta la tradizione contrattualistica) oppure l'imposizione di un'autorità legittima. Ma legittima in base a quale criterio? Weber non solo non risponde a questa domanda, ma tutte le volte che ripropone il tipo ideale del potere legale si limita a dire che le leggi stabilite possono derivare o da un accordo o da un'imposizione, ma non risolve il dubbio se quel potere sia in ultima istanza legittimo perché agisce in conformità delle leggi stabilite, o non piuttosto perché agisce in conformità di leggi che hanno un certo contenuto oppure sono state emanate da una certa autorità, e pertanto se il criterio di legittimità non debba essere cercato al di fuori del principio puramente formale della legalità. Da quel che poc'anzi si è detto sulla funzione sociale della formalizzazione del potere attraverso il diritto astratto, funzione che consiste nell'assicurazione dell'ordine liberale e borghese, di un ordine che viene immediatamente contrapposto all'ordine teocratico e democratico, sembra che quest'ordine abbia una razionalità che non è soltanto formale, nel senso che la razionalità formale è la condizione di una razionalità anche materiale. Ma se è cosí, il criterio ultimo della legittimità del potere legale è la «giustificazione intima» di queste stesse leggi, giustificazione che non può essere trovata in un'altra legge superiore, ma dev'essere trovata nei valori cui questa legge soddisfa, a meno che questa legge superiore sia la legge naturale che, secondo tutta la tradizione del giusnaturalismo antico e moderno, è in grado di costituire il primo anello della catena delle leggi positive solo formalmente razionali perché è di per se stessa materialmente razionale.

Il tema della razionalità dello stato è il grande tema della filosofia politica che accompagna la formazione dello stato

moderno occidentale. Ma ciò che negli scrittori politici da Hobbes a Hegel è l'idealizzazione di un processo che avviene sotto i loro occhi, diventa nell'opera di Weber l'oggetto di un'analisi storica, oggettiva, di un processo ormai compiuto. Anche da questo punto di vista il nesso tra Weber e i classici è inevitabile. Con questa aggiunta: che lo stato razionale giunto al termine del proprio processo, al culmine della sua perfezione, non è piú il mostro benefico di Hobbes, il compimento dello spirito oggettivo di Hegel, ma una grande «macchina inanimata» (*leblose Maschine*), cosí diversa dalla animatissima e animatrice *machina machinarum* di Hobbes!, e uno «spirito rappreso» (*geronnener Geist*), cosí diverso dallo Spirito oggettivo di Hegel che è la realizzazione della libertà [69]!. Un'aggiunta che consente di misurare tutta la vicinanza di Weber ai classici e anche tutta la distanza da essi. Ma questi si trovarono al principio, egli alla fine di uno svolgimento storico che avrebbe segnato il destino dell'Occidente. Certo il nesso inevitabile fra Weber e i classici non toglie nulla all'originalità del suo pensiero. Se mai ci fa cogliere tutta la densità storica e insieme tutta la inventività concettuale della sua teoria politica. Recensendo la seconda edizione di *Wirtschaft und Gesellschaft* (apparsa nel 1925), ben a ragione Otto Hintze parlò di opera «ciclopica», e in particolare, a proposito delle tre forme di potere legittimo, scrisse che la tipologia weberiana costituisce «un principio che con una enorme forza illuminante attraversa il crepuscolo delle idee recepite e permette alla storia e al sistema della costituzione statale e sociale di orientarsi in modo completamente diverso dal passato» [70]. Proprio su questo «orientarsi in modo diverso dal passato» ho raccolto le mie osservazioni. Il collegamento col passato c'è: si tratta di saperlo vedere.

[1] Nel saggio *Della libertà dei moderni comparata a quella dei posteri*, in *Politica e cultura*, Einaudi, Torino 1955, rist. 1974, pp. 172 sgg. [riprodotto in questo volume, al cap. V.I. *N.d.C.*]. In seguito, ai due concetti di libertà ha dedicato la sua prolusione di Oxford I. BERLIN, *Two Concepts of Liberty*, Clarendon Press, Oxford 1958 (trad. it. *Due concetti di libertà*, in ID., *Quattro saggi sulla libertà*, Feltrinelli, Milano 1989, pp. 185-241).

[2] J. LOCKE, *Secondo trattato*, § 4, in ID., *Due trattati sul governo* (1690), a cura di L. Pareyson, Utet, Torino 1948, 3 **a** ed. 1982, p. 229. Il corsivo è mio.

[3] *Lo spirito delle leggi*, a cura di S. Cotta, Utet, Torino 1952, 2 **a** ed. aggiornata 1965, rist. 1973, vol. I, p. 273.

[4] J.-J. ROUSSEAU, *Il contratto sociale*, Einaudi, Torino 1966, nuova ed. 1994, p. 30.

[5] B. CONSTANT, *Discorso sulla libertà degli antichi paragonata a quella dei moderni*, in ID., *Principî di politica*, a cura di U. Cerroni, Editori Riuniti, Roma 1970, p. 227.

[6] ID., *Discorso sulla libertà* cit., p. 234.

[7] Tutte le citazioni di Kant sono tratte dal volume *Scritti politici e di filosofia della storia e del diritto*, Utet, Torino 1956, rist. 1978. I passi citati sono stati confrontati col testo tedesco e in qualche caso ho introdotto lievi correzioni per rendere la traduzione piú aderente al testo originale. Il passo a cui si riferisce la presente nota si trova a p. 292.

[8] *Ibid.*, p. 500.

[9] *Ibid.*, p. 398.

[10] *Ibid.*, p. 502.

[11] J.-J. ROUSSEAU, *Il contratto sociale* cit., p. 29.

[12] I. KANT, *Scritti* cit., p. 262.

[13] *Ibid.*, p. 145.

[14] Questo passo si legge nello scritto *Se il genere umano sia in costante progresso verso il meglio* (1798), *ibid.*, p. 222.

[15] Lo si veda in *ibid.*, p. 294.

[16] *Ibid.*, pp. 225-26.

[17] Kant tratta della questione in due punti, nello scritto *Sopra il detto comune* e nella *Metafisica dei costumi*, rispettivamente *Scritti* cit., pp. 260 e 501.

[18] *Ibid.*, p. 407.

[19] *Ibid.* Il corsivo è mio.

[20] *Ibid.*, p. 408.

[21] *Ibid.*, p. 425. Altra definizione alle pp. 428-29.

[22] Si veda l'*Introduzione* agli *Scritti* cit., p. 27.

[23] *Ibid.*, p. 254.

[24] *Ibid.*, p. 255.

[25] *Ibid.*, pp. 263-64.

[26] *Ibid.*, p. 143.

[27] *Ibid.*, p. 128.

[28] *Ibid.*, p. 135.

[29] *Ibid.*

[30] In particolare E. FLEISCHMANN, *De Weber à Nietzsche*, in «Archives européennes de sociologie», V (1964), pp. 192-238; ma anche, con maggiore autorità, W. J. MOMMSEN, *Max Weber. Gesellschaft, Politik und Geschichte*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1974, p. 48.

[31] Citata da W. SCHLUCHTER, *Die Entwicklung des okzidentalen Rationalismus*, Mohr, Tübingen 1979, p. 123 (trad. it. *Lo sviluppo del razionalismo occidentale*, il Mulino, Bologna 1987, p. 150).

[32] Mi riferisco al libro di Schluchter citato nella nota precedente e in particolare, per quel che riguarda la teoria politica, al cap. V: *Typen des Rechts und Typen der Herrschaft* (pp. 122-201 [trad. it. *Tipi di diritto e tipi di potere*, pp. 149-248]) in cui l'autore ricostruisce la teoria politica weberiana mettendola in relazione con le teorie dell'azione, del diritto e dell'etica.

[33] *Politik als Beruf*, in *Gesammelte Politische Schriften*, a cura di J. Winckelmann, Mohr, Tübingen 1971 [3], p. 506 (trad. di A. Giolitti, in *Il lavoro intellettuale come professione*, «Nue», Einaudi, Torino 1966, nuova ed. 1977, p. 48). Anche in *Wirtschaft und Gesellschaft*, a cura di J. Winckelmann, Mohr, Tübingen 1976 [5], vol. I, p. 30 (trad. it. *Economia e società*, a cura di P. Rossi,

Edizioni di Comunità, Milano 1974 [3], vol. II, p. 681 [nella nuova ed. in 5 voll., 1980: vol. IV, p. 479]).

[34] *Wirtschaft und Gesellschaft* cit., vol. I, pp. 29-30 (trad. it. 1974 e 1980, vol. I, pp. 53-54).

[35] *Esprit des lois*, libro XI, cap. 5 (trad. it. *Lo spirito delle leggi*, a cura di S. Cotta, Utet, Torino 1952, rist. 1973, vol. I, pp. 274-75).

[36] H. VON TREITSCHKE, *La politica*, Laterza, Bari 1918, vol. I, p. 33.

[37] *Wirtschaft und Gesellschaft* cit., vol. II. p. 515 (trad. it. 1974, vol. II, p. 204; nuova ed. 1980, vol. IV, p. 2).

[38] *Ibid.* (trad. it. 1974, vol. I, p. 205; nuova ed. 1980, vol. IV, p. 3). In un altro passo, per definire lo stesso concetto usa l'avverbio *continuierlich*: «Un gruppo di potere deve essere chiamato gruppo *politico* nella misura in cui la sua sussistenza e la validità dei suoi ordinamenti entro un dato *territorio* con determinati limiti geografici vengono garantite continuativamente mediante l'impiego e la minaccia di una coercizione fisica» (*ibid.*, vol. I, p. 29 [p. 53]).

[39] J. BODIN, *Les six livres de la Republique*, libro I, cap. 8 (trad. it. *I sei libri dello stato*, a cura di M. Isnardi Parente, Utet, Torino 1964, p. 345).

[40] Per la nota definizione austiniana di sovranità sono da vedere i capp. V e VI dell'opera *The Province of Jurisprudence Determined* (1832 [trad. it. *Delimitazione del campo della giurisprudenza*, il Mulino, Bologna 1995]), ritornata in onore soprattutto dopo l'analisi critica di H. L. A. HART, *The Concept of Law*, Oxford University Press, 1961 (trad. it. *Il concetto di diritto*, Einaudi, Torino 1965, nuova ed. 1991, specie il cap. IV).

[41] Cosí H. KELSEN, *Reine Rechtslehre*, Franz Deuticke, Wien 1960 [2], pp. 214 e 219 (trad. it. *La dottrina pura del diritto*, a cura di M. G. Losano, Einaudi, Torino 1966, pp. 237 e 242).

[42] N. BOBBIO, *Sul principio di legittimità*, in *Studi per una teoria generale del diritto*, Giappichelli, Torino 1970, pp. 91-92.

[43] *Wirtschaft und Gesellschaft* cit., vol. I, p. 29 (trad. it. 1974 e 1980, vol. I, p. 53).

[44] *Ibid.*, vol. I, p. 123 (trad. it. 1974 e 1980, vol. I, p. 209); vol. II, pp. 544-45 (trad. it. 1974, vol. II, p. 251; trad. it. 1980, vol. IV, p. 49).

[45] *Ibid.*, vol. II, p. 822 (trad. it. 1974, vol. II, p. 682; trad. it. 1980, vol. IV, p. 480).

[46] *Die drei reinen Typen der legitimen Herrschaft*, in «Preussische Jahrbücher», CLXXXVII, 1922, p. 1, ora raccolto in *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschafslehre*, Mohr, Tübingen 1973 [4], p. 475 (trad. it. in *Economia e società*, 1961, vol. II, p. 258, soppressa nelle successive ristampe [ma ora è riprodotta integralmente in F. TUCCARI, *Il pensiero politico di Max Weber*, Laterza, Roma-Bari 1995, pp. 102-15: il passo richiamato nel testo è a p. 102])

[47] Ponendo il problema in questi termini Weber anticipa uno dei dibattiti piú interessanti svoltisi fra i teorici del diritto in questi ultimi anni, tra «realisti» e «normativisti», culminato nella teoria di Hart, secondo cui, affinché una norma sia valida non basta la semplice osservanza (che Hart chiama «obbedienza») ma occorre da parte dei consociati, o per lo meno dei funzionari chiamati ad applicarla, l'«accettazione», in cui Hart fa consistere l'aspetto interno della norma distinto dall'aspetto esterno, e che definisce in termini quasi weberiani (se pure senza alcun rapporto diretto con la teoria di Weber) come l'assunzione del contenuto della norma a criterio generale del proprio comportamento.

[48] TH. HOBBES, *De Cive*, VI, 6.

[49] A guardar bene, la democrazia plebiscitaria è, come forma di governo misto, una combinazione simmetrica e contraria a quella storicamente ben piú rilevante della monarchia parlamentare. Mentre questa integra la forma monocratica di governo con la democratica, quella integra la forma democratica con la monocratica. Mommsen spiega molto bene l'attrazione di Weber per la democrazia plebiscitaria interpretando la figura del capo carismatico come un contrappeso al pluralismo negativo della democrazia delle associazioni, o dei partiti, e dei gruppi di pressione, proprio della società di massa. Si veda *Zum Begriff der plebiszitären Führerdemokratie*, in *Max Weber. Gesellschaft, Politik und Geschichte* cit., pp. 44-96. Si potrebbe dire che, come il parlamento democratico, o per lo meno rappresentativo, ha costituito una correzione del lato negativo del governo monocratico, cosí il capo carismatico diventa per Weber il correttivo del lato negativo del governo democratico.

[50] J. LOCKE, *Secondo trattato*, § 2, in ID., *Due trattati sul governo* (1690), a cura di L. Pareyson, Utet, Torino 1948, 3 [a] ed. 1982, p. 228.

[51] J. WINCKELMANN, *Legitimität und Legalität in Max Webers Herrschaftssoziologie*, Mohr, Tübingen 1952, p. 32 nota.

[52] ARISTOTELE, *Politica*, 1285b.

[53] G. W. F. HEGEL, *Lezioni sulla filosofia della storia*, trad. it. di G. Calogero e C. Fatta, La Nuova Italia, Firenze 1941, vol. I, pp. 88-90: sul tema cfr. P. SALVUCCI, *L'eroe in Hegel*, Guida, Napoli 1979.

[54] Si veda l'imponente ricerca di F. TAEGER, *Charisma. Studien zur Geschichte des antiken Herrscherkultus*, W. Kohlhammer, Stuttgart 1960.

[55] P. DE FRANCISCI, *Arcana imperii*, Giuffrè, Milano 1947, vol. I, pp. 38 sgg.

[56] *Gesammelte Politische Schriften* cit., p. 560 (trad. it. p. 121).

[57] *Wirtschaft und Gesellschaft* cit., vol. I, p. 126 (trad. it. 1974 e 1980, vol. I, p. 217).

[58] *Ibid.*, pp. 27-28 e 38 (trad. it. 1974 e 1980, vol. I, pp. 50 e 69).

[59] Secondo Mommsen (*Max Weber. Gesellschaft, Politik und Geschichte* cit., p. 62), Weber avrebbe considerato l'idea del diritto naturale anacronistica, mentre per Winckelmann (*Legitimität und Legalität* cit., p. 35) la legittimazione attraverso il diritto naturale sarebbe stata intesa da Weber come un caso di applicazione della categoria della legittimità razionale. Schluchter (*Die Entwicklung des okzidentalen Rationalismus* cit., p. 125 [trad. it. p. 152]) si pone il problema se Weber non abbia distinto in linea di principio due tipi di validità legale corrispondenti rispettivamente al diritto naturale riconoscibile con la ragione e a un diritto positivo posto da un potere legislativo.

[60] *Wirtschaft und Gesellschaft* cit., vol. I, p. 124 (trad. it. 1974 e 1980, vol. I, p. 210).

[61] *Gesammelte Politische Schriften* cit., p. 507 (trad. it. p. 50).

[62] *Die drei Typen der legitimen Herrschaft* cit., p. 1, ora in *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, p. 475 (trad. it. in *Economia e società*, 1961, vol. II, p. 258, soppressa nelle successive ristampe [cfr., nella ripubblicazione cit. alla nota 17, pp. 102-3]).

[63] Le due dicotomie sembrano talora coincidere e talora no, per cui i tipi di razionalità sarebbero quattro: formale secondo lo scopo, formale secondo il valore, materiale secondo lo scopo e materiale secondo il valore. Cosí W.

SCHLUCHTER, *Die Entwicklung des okzidentalen Rationalismus* cit., p. 194 (trad. it. p. 238).

64 *Wirtschaft und Gesellschaft* cit., vol. II, p. 396 (trad. it. 1974, vol. II, p. 16; trad. it. 1980, vol. III, p. 16).

65 *Ibid.*, p. 469 (trad. it. 1974, vol. II, p. 133; trad. it. 1980, vol. III, p. 133).

66 *Ibid.*, p. 470, ma anche pp. 488 e 505 (trad. it. 1974, vol. II, pp. 135, 161, 189; trad. it. 1980, vol. III, pp. 135, 161, 189).

67 A cominciare da Carl Schmitt, ripreso e confutato da J. WINCKELMANN, *Legitimität und Legalität* cit., p. 57. Vedi il riassunto della controversia in W. J. MOMMSEN, *Max Weber. Gesellschaft, Politik und Geschichte* cit., pp. 54 sgg.

68 *Wirtschaft und Gesellschaft* cit., vol. I, p. 19 (trad. it. 1974 e 1980, vol. I, p. 34).

69 Queste espressioni si trovano in *Parlament und Regierung im neugeordneten Deutschland*, in *Gesammelte Politische Schriften* cit., p. 332 (trad. it. *Parlamento e governo nel nuovo ordinamento della Germania e altri scritti politici*, a cura di L. Marino, intr. di W. J. Mommsen, Einaudi, Torino 1982, p. 93).

70 O. HINTZE, *Max Webers Soziologie*, in *Soziologie und Geschichte*, Vandenhoek und Ruprecht, Göttingen 1964, p. 143.

Parte seconda
Politica, morale, diritto

Capitolo terzo
Politica e morale

I.
IL CONCETTO DI POLITICA.

Il significato classico e moderno di politica.

Derivato dall'aggettivo di *pólis (politikós)*, significante tutto ciò che si riferisce alla città, e quindi cittadino, civile, pubblico, e anche socievole e sociale, il termine «*politica*» è stato tramandato per influsso della grande opera di Aristotele, intitolata *Politica*, che è da considerare il primo trattato sulla natura, le funzioni, le partizioni dello stato, e sulle varie forme di governo, prevalentemente nel significato di arte o scienza del governo, cioè di riflessione non importa se con intenti meramente descrittivi o anche prescrittivi (ma i due aspetti sono mal distinguibili) sulle cose della città. Avvenne cosí sin dall'origine una trasposizione di significato dall'insieme delle cose qualificate in un certo modo (per l'appunto con un aggettivo qualificativo come «politico») alla forma di sapere piú o meno organizzato su questo stesso insieme di cose: una trasposizione non diversa da quella che ha dato origine a termini come fisica, estetica, economia, etica, e da ultimo cibernetica. Per secoli il termine «politica» è stato impiegato prevalentemente per indicare opere dedicate allo studio di quella sfera di attività umana che ha in qualche modo un riferimento alle cose dello stato: *Politica methodice digesta*, tanto per fare un celebre esempio, è il titolo dell'opera con cui Johannes Althusius (1603) ha esposto una teoria della «consociatio publica» (lo stato nel

senso moderno della parola), comprendente nel suo seno varie forme di «consociationes» minori.

Nell'età moderna il termine ha perduto il suo significato originario, via via sostituito da altre espressioni come «scienza dello stato», «dottrina dello stato», «scienza politica», «filosofia politica» ecc., e viene impiegato ormai comunemente per indicare l'attività o l'insieme di attività che hanno in qualche modo come termine di riferimento la *pólis*, cioè lo stato. Di questa attività la *pólis* è talora il soggetto, onde appartengono alla sfera della politica atti come il comandare (o proibire) alcunché con effetti vincolanti per tutti i membri di un determinato gruppo sociale, l'esercizio di un dominio esclusivo su un determinato territorio, il legiferare con norme valevoli *erga omnes*, l'estrarre e il distribuire risorse da un settore all'altro della società e cosí via; talora l'oggetto, onde appartengono alla sfera della politica azioni come il conquistare, il mantenere, il difendere, l'ampliare, il rafforzare, l'abbattere, il rovesciare il potere statale ecc. Prova ne sia che opere che continuano la tradizione del trattato aristotelico si chiamano nell'Ottocento *Filosofia del diritto* (Hegel, 1821), *Sistema della scienza dello stato* (Lorenz von Stein, 1852-56), *Elementi di scienza politica* (Mosca, 1896), *Dottrina generale dello stato* (Georg Jellinek, 1900). Conserva in parte il significato tradizionale l'operetta di Croce, *Elementi di politica* (1925), in cui «politica» conserva il significato di riflessione sull'attività politica, e quindi sta per «elementi di filosofia politica». Prova ulteriore è quella che si può desumere dall'uso invalso in tutte le lingue piú diffuse di chiamare storia delle dottrine o delle idee politiche o anche piú in generale del pensiero politico la storia che, se fosse rimasto invariato il significato tramandatoci dai classici, avrebbe dovuto chiamarsi storia della politica, ad analogia di altre

espressioni come storia della fisica o dell'estetica o dell'etica: uso accolto anche da Croce che nell'operetta citata chiama *Per la storia della filosofia della politica* il capitolo dedicato a un breve excursus storico delle dottrine politiche moderne.

La tipologia classica delle forme di potere.

Il concetto di politica, intesa come forma di attività o di prassi umana, è strettamente connesso con quello di potere. Il potere è stato definito tradizionalmente come «consistente nei mezzi per ottenere un qualche vantaggio» (Hobbes [1]) o analogamente come «l'insieme dei mezzi che permettono di conseguire gli effetti voluti» (Russell [2]). Uno di questi mezzi essendo il dominio su altri uomini (oltre al dominio sulla natura), il potere viene definito talora come un rapporto fra due soggetti di cui uno impone all'altro la propria volontà e ne determina suo malgrado il comportamento: ma siccome il dominio sugli uomini non è generalmente fine a se stesso ma è un mezzo per ottenere «qualche vantaggio» o piú esattamente «gli effetti voluti», non diversamente dal dominio sulla natura, la definizione del potere come tipo di rapporto fra soggetti deve essere integrata con la definizione del potere come il possesso dei mezzi (di cui i due principali sono il dominio sugli altri uomini e il dominio sulla natura) che permettono di conseguire, per l'appunto, un «qualche vantaggio» o gli «effetti voluti». Il potere politico appartiene alla categoria del potere di un uomo su un altro uomo (non del potere dell'uomo sulla natura). Questo rapporto di potere viene espresso in mille modi, in cui si riconoscono formule tipiche del linguaggio politico: come rapporto fra governanti e governati, fra sovrano e sudditi, fra stato e cittadini, fra comando e obbedienza ecc.

Vi sono varie forme del potere dell'uomo sull'uomo: il potere politico è soltanto una di queste. Nella tradizione classica risalente specificamente ad Aristotele, venivano considerate soprattutto tre forme di potere, il potere paterno, il potere dispotico e il potere politico. I criteri di distinzione sono stati nei diversi tempi diversi. In Aristotele si adombra una distinzione in base all'interesse di colui in favore del quale viene esercitato il potere: il paterno viene esercitato nell'interesse dei figli, quello dispotico nell'interesse del padrone, quello politico nell'interesse di chi governa e di chi è governato (peraltro soltanto nelle forme corrette di governo, dal momento che le forme corrotte sono contraddistinte proprio dall'essere il potere esercitato nell'interesse del governante). Ma il criterio che finí poi per prevalere nella trattatistica dei giusnaturalisti fu quello del fondamento o del principio di legittimazione (che si trova formulato con chiarezza nel cap. XV del *Secondo trattato sul governo civile* di Locke): il fondamento del potere paterno è la natura, del potere dispotico il castigo per un delitto commesso (la sola ipotesi in questo caso è quella del prigioniero di guerra, che ha perduto una guerra ingiusta), del potere civile il consenso. A questi tre motivi di giustificazione del potere corrispondono le tre formule classiche del fondamento dell'obbligazione: *ex natura, ex delicto, ex contractu.* Nessuno dei due criteri, peraltro, permette di individuare il carattere specifico del potere politico. Infatti, che il potere politico sia caratterizzato rispetto al paterno e al dispotico dall'essere rivolto all'interesse dei governanti e dei governati o dall'essere fondato sul consenso, è un carattere distintivo non di qualsiasi governo ma solo del buon governo: non è una connotazione del rapporto politico in quanto tale ma del rapporto politico corrispondente al governo quale dovrebbe essere. Nella realtà infatti sono sempre stati

riconosciuti dagli scrittori politici sia governi paternalistici sia governi dispotici, ovvero governi in cui il rapporto fra sovrano e sudditi viene assimilato ora al rapporto fra padre e figli ora al rapporto fra padrone e schiavi, i quali non sono di fatto meno governi di quelli che agiscono per il bene pubblico e sono fondati sul consenso.

La tipologia moderna delle forme di potere.

Allo scopo di rinvenire l'elemento specifico del potere politico sembra piú conveniente il criterio di classificazione delle varie forme di potere che si fonda sui mezzi di cui si serve il soggetto attivo del rapporto per condizionare il comportamento del soggetto passivo. In base a questo criterio si possono distinguere tre grandi classi nell'ambito del concetto latissimo di potere. Queste classi sono: il potere economico, il potere ideologico e il potere politico. Il primo è quello che si vale del possesso di certi beni, necessari o ritenuti tali, in una situazione di scarsità, per indurre coloro che non li posseggono a tenere una certa condotta, consistente principalmente nell'esecuzione di un certo tipo di lavoro. Nel possesso dei mezzi di produzione risiede un'enorme fonte di potere da parte di coloro che li possiedono nei riguardi di coloro che non li possiedono: il potere del capo di un'impresa deriva dalla possibilità che il possesso o la disponibilità dei mezzi di produzione gli dà di ottenere la vendita della forza-lavoro in cambio di un salario. In genere, chiunque possegga abbondanza di beni è in grado di condizionare il comportamento di chi si trova in condizioni di penuria, attraverso la promessa e l'attribuzione di compensi. Il potere ideologico si fonda sulla influenza che le idee formulate in un certo modo, emesse in certe circostanze, da una persona investita da una certa autorità, diffuse con certe procedure, hanno sulla

condotta dei consociati: da questo tipo di condizionamento nasce l'importanza sociale in ogni gruppo organizzato di coloro che sanno, dei sapienti, siano essi i sacerdoti delle società arcaiche, siano gl'intellettuali o gli scienziati delle società evolute, perché attraverso essi, e i valori che essi diffondono o le conoscenze che essi impartiscono, si compie il processo di socializzazione necessario alla coesione e all'integrazione del gruppo. Il potere politico infine si fonda sul possesso degli strumenti attraverso i quali si esercita la forza fisica (le armi di ogni specie e grado): è il potere coattivo nel senso piú stretto della parola. Tutte e tre le forme di potere istituiscono e mantengono una società di diseguali, divisa cioè fra ricchi e poveri in base al primo, fra sapienti e ignoranti in base al secondo, fra forti e deboli in base al terzo: genericamente, fra superiori e inferiori.

In quanto potere il cui mezzo specifico è la forza – s'intende, come si vedrà fra poco, l'uso esclusivo della forza –, che è il mezzo di gran lunga piú efficace per condizionare i comportamenti, il potere politico è in ogni società di diseguali il potere supremo, cioè il potere cui tutti gli altri sono in qualche modo subordinati: il potere coattivo infatti è quello cui ricorre ogni gruppo sociale (la classe dominante di ogni gruppo sociale), in ultima istanza, o come *extrema ratio*, per difendersi da attacchi esterni o per impedire con la disgregazione del gruppo la propria eliminazione. Nei rapporti fra i membri di uno stesso gruppo sociale, nonostante lo stato di subordinazione che l'espropriazione dei mezzi di produzione crea negli espropriati verso gli espropriatori, nonostante l'adesione passiva ai valori di gruppo da parte della maggior parte dei destinatari dei messaggi ideologici emessi dalla classe dominante, solo l'impiego della forza fisica serve, se pure soltanto in casi estremi, a impedire l'insubordinazione o la disobbedienza dei sottoposti come l'esperienza storica

prova in abbondanza. Nei rapporti fra gruppi sociali diversi, nonostante l'importanza che possono avere la minaccia o l'esecuzione di sanzioni economiche per indurre il gruppo avverso a desistere da un certo comportamento (nei rapporti inter-gruppo ha meno rilevanza il condizionamento di natura ideologica), lo strumento decisivo per imporre la propria volontà è l'uso della forza, la guerra.

Questa distinzione fra tre tipi principali di potere sociale si ritrova, se pure espressa in diverse forme, nella maggior parte delle teorie sociali contemporanee, nelle quali il sistema sociale nel suo complesso compare direttamente o indirettamente articolato in tre sotto-sistemi principali, che sono l'organizzazione delle forze produttive, l'organizzazione del consenso, l'organizzazione della coazione. Anche la teoria marxiana può essere interpretata in questo modo: la base reale o struttura comprende il sistema economico, la sovrastruttura, scindendosi in due momenti distinti, comprende il sistema ideologico e quello piú propriamente giuridico-politico. Gramsci distingue nettamente nella sfera sovrastrutturale il momento del consenso (che chiama società civile) e il momento del dominio (che chiama società politica o stato). Per secoli gli scrittori politici hanno distinto il potere spirituale (quello che oggi chiameremmo ideologico) dal potere temporale, e hanno sempre interpretato il potere temporale come costituito dall'unione del *dominium* (che oggi chiameremmo il potere economico) e dell'*imperium* (che oggi chiameremmo il potere piú propriamente politico). Tanto nella dicotomia tradizionale (potere spirituale e potere temporale) quanto in quella marxiana (struttura e sovrastruttura) si ritrovano le tre forme di potere, purché si interpreti correttamente il secondo termine nell'uno e nell'altro caso come composto di due momenti. La

differenza sta nel fatto che nella teoria tradizionale il momento principale è l'ideologico nel senso che il potere economico-politico viene concepito come dipendente direttamente o indirettamente dallo spirituale, mentre nella teoria marxiana il momento principale è l'economico, nel senso che il potere ideologico e quello politico riflettono piú o meno immediatamente la struttura dei rapporti di produzione.

Il potere politico.

Che la possibilità di ricorrere alla forza sia l'elemento distintivo del potere politico dalle altre forme di potere non vuol dire che il potere politico si risolva nell'uso della forza: l'uso della forza è una condizione necessaria ma non sufficiente per l'esistenza del potere politico. Non qualunque gruppo sociale in grado di usare anche con una certa continuità la forza (un'associazione a delinquere, una ciurma pirata, un gruppo sovversivo, ecc.) esercita un potere politico. Ciò che caratterizza il potere politico è l'esclusività dell'uso della forza rispetto a tutti i gruppi che agiscono in un determinato contesto sociale, esclusività che è il risultato di un processo svolgentesi in ogni società organizzata verso la monopolizzazione del possesso e dell'uso dei mezzi con cui è possibile esercitare la coazione fisica. Questo processo di monopolizzazione va di pari passo con il processo di criminalizzazione e di penalizzazione di tutti gli atti di violenza che non siano compiuti da persone autorizzate dai detentori e beneficiari di questo monopolio.

Nell'ipotesi hobbesiana che sta a fondamento della teoria moderna dello stato, il passaggio dallo stato di natura allo stato civile, ovvero dall'anarchia all'archia, dallo stato apolitico allo stato politico, avviene quando gl'individui

rinunciano al diritto di usare ciascuno la propria forza che li rende eguali nello stato di natura per rimetterlo nelle mani di un'unica persona o di un unico corpo che d'ora in poi sarà il solo autorizzato a usare la forza nei loro riguardi. Questa ipotesi astratta acquista profondità storica nella teoria dello stato di Marx e di Engels secondo cui le istituzioni politiche in una società divisa in classi antagonistiche hanno la funzione principale di permettere alla classe dominante di mantenere il proprio dominio, scopo che non può essere raggiunto, dato l'antagonismo di classe, se non mediante l'organizzazione sistematica ed efficace della forza monopolizzata (ed è per questo che ogni stato è e non può non essere una dittatura). In questa direzione è ormai classica la definizione di Max Weber: «Per stato si deve intendere un'impresa istituzionale di carattere politico nella quale – e nella misura in cui – l'apparato amministrativo avanza con successo una pretesa di monopolio della coercizione fisica legittima, in vista dell'attuazione degli ordinamenti» [3]. Questa definizione è diventata un luogo quasi comune della scienza politica contemporanea. Scrivono G. A. Almond e G. B. Powell in uno dei manuali di scienza politica piú accreditati: «Siamo d'accordo con Max Weber sul fatto che la forza fisica legittima è il filo conduttore dell'azione del sistema politico, ciò che gli conferisce la sua particolare qualità ed importanza e la sua coerenza come sistema. Le autorità politiche, ed esse soltanto, hanno il diritto prevalentemente accettato di usare la coercizione e di comandare ubbidienza in base ad essa [...] Quando parliamo di sistema politico includiamo tutte le interazioni che riguardano l'uso o la minaccia d'uso della coercizione fisica legittima» [4]. La supremazia della forza fisica come strumento di potere su tutte le altre forme di potere (di cui le due principali, oltre la forza fisica, sono il dominio sui beni che dà luogo al

potere economico e il dominio sulle idee che dà luogo al potere ideologico) può essere dimostrata dalla considerazione che, per quanto nella maggior parte degli stati storici il monopolio del potere coattivo abbia cercato e trovato il proprio sostegno nella imposizione delle idee («le idee dominanti», secondo un noto detto di Marx, «sono le idee della classe dominante»), dagli dèi patrii alla religione civile, dallo stato confessionale alla religione di stato, e nella concentrazione e direzione delle attività economiche principali, vi sono purtuttavia gruppi politici organizzati che hanno potuto consentire la de-monopolizzazione del potere ideologico e del potere economico (ne è un esempio lo stato liberal-democratico caratterizzato dalla libertà del dissenso, se pure entro certi limiti, e dalla pluralità dei centri di potere economico). Non vi è nessun gruppo sociale organizzato che abbia sinora potuto consentire la de-monopolizzazione del potere coattivo, evento che significherebbe né piú né meno la fine dello stato e che in quanto tale costituirebbe un vero e proprio salto qualitativo al di fuori della storia nel regno senza tempo dell'utopia.

Conseguenza diretta della monopolizzazione della forza nell'ambito di un determinato territorio e con riferimento a un determinato gruppo sociale sono alcuni caratteri che vengono comunemente attribuiti al potere politico e che lo differenziano da ogni altra forma di potere: l'esclusività, l'universalità e la inclusività. Per esclusività s'intende la tendenza che i detentori del potere politico manifestano a non permettere nel loro ambito di dominio la formazione di gruppi armati indipendenti e a soggiogare o a sbaragliare quelli che si venissero formando, nonché a tenere a bada le infiltrazioni, le ingerenze o le aggressioni di gruppi politici esterni. Questo carattere distingue un gruppo politico organizzato dalla «societas» di «latrones» (il «latrocinium» di cui parlava Agostino). Per universalità s'intende la

capacità che hanno i detentori del potere politico, ed essi soli, di prendere decisioni legittime ed effettivamente operanti per tutta la collettività riguardo alla distribuzione e alla destinazione delle risorse (non soltanto economiche). Per inclusività s'intende la possibilità di intervenire imperativamente in ogni possibile sfera d'attività dei membri del gruppo indirizzandoli verso un fine desiderato o distraendoli da un fine non desiderato attraverso lo strumento dell'ordinamento giuridico, cioè di un insieme di norme primarie rivolte ai membri del gruppo e di norme secondarie rivolte a funzionari specializzati, autorizzati a intervenire nel caso di violazione delle prime. Ciò non vuol dire che ogni potere politico non si ponga dei limiti. Ma sono limiti che variano da una formazione politica ad un'altra: uno stato teocratico estende il proprio potere alla sfera religiosa, mentre uno stato laico si arresta dinanzi ad essa; cosí, uno stato collettivista estende il proprio potere alla sfera economica mentre lo stato liberale classico se ne ritrae. Lo stato onniinclusivo, cioè lo stato cui nessuna sfera dell'attività umana resta estranea, è lo stato totalitario, ed è, nella sua natura di caso-limite, la sublimazione della politica, la politicizzazione integrale dei rapporti sociali.

Il fine della politica.

Una volta individuato l'elemento specifico della politica nel mezzo di cui si serve, cadono le tradizionali definizioni teleologiche, che cercano di definire la politica mediamente il fine o i fini che essa persegue. Rispetto al fine della politica l'unica cosa che si può dire è che, se il potere politico è, proprio in ragione del monopolio della forza, il potere supremo in un determinato gruppo sociale, i fini che vengono perseguiti attraverso l'opera dei politici sono i fini

considerati di volta in volta preminenti per un dato gruppo sociale (o per la classe dominante di quel gruppo sociale): per fare qualche esempio, in tempi di lotte sociali e civili, l'unità dello stato, la concordia, la pace, l'ordine pubblico ecc.; in tempi di pace interna ed esterna, il benessere, la prosperità o addirittura la potenza; in tempi di oppressione da parte di un governo dispotico, la conquista dei diritti civili e politici; in tempi di dipendenza da una potenza straniera, la indipendenza nazionale. Ciò vuol dire che non si dànno fini della politica una volta per sempre stabiliti, e tanto meno un fine che tutti li comprenda e che possa essere considerato il fine della politica: i fini della politica sono tanti quante sono le mete che un gruppo organizzato si propone, secondo i tempi e le circostanze. Questa insistenza sul mezzo anziché sul fine corrisponde del resto alla *communis opinio* dei teorici dello stato, i quali escludono il fine dai cosiddetti elementi costitutivi dello stato. Valga ancora una volta per tutti Max Weber: «Non è possibile definire un gruppo politico – e neppure lo stato – indicando lo scopo del suo agire di gruppo. Non c'è nessuno scopo che gruppi politici non si siano talvolta proposto […] Si può pertanto definire il carattere politico di un gruppo sociale solamente mediante il mezzo […] che non è proprio esclusivamente di esso, ma è in ogni caso specifico, e indispensabile per la sua essenza: l'uso della forza» [5].

Questa rimozione del giudizio teleologico non toglie peraltro che si possa parlare correttamente per lo meno di un fine minimo della politica: l'ordine pubblico nei rapporti interni e la difesa della integrità nazionale nei rapporti di uno stato con gli altri stati. Questo fine è minimo, perché è la *conditio sine qua non* per il raggiungimento di tutti gli altri fini, ed è quindi compatibile con essi. Anche il partito che vuole il disordine, lo vuole non come obiettivo finale ma

come momento obbligato per mutare l'ordine esistente e creare un nuovo ordine. Oltretutto è lecito parlare dell'ordine come fine minimo della politica perché esso è, o dovrebbe essere, il risultato diretto dell'organizzazione del potere coattivo, perché, in altre parole, questo fine (l'ordine) fa tutt'uno con il mezzo (il monopolio della forza): in una società complessa, fondata sulla divisione del lavoro, sulla stratificazione di ceti e di classi, in taluni casi anche sulla sovrapposizione di genti e razze diverse, solo il ricorso in ultima istanza alla forza impedisce la disgregazione del gruppo, il ritorno, come avrebbero detto gli antichi, allo stato di natura. Tanto è vero che il giorno in cui fosse possibile un ordine spontaneo, come hanno immaginato varie scuole economiche e politiche, dai fisiocrati agli anarchici, oppure gli stessi Marx ed Engels nella fase del comunismo pienamente realizzato, non vi sarebbe piú, propriamente parlando, politica.

Chi consideri le tradizionali definizioni teleologiche di politica non tarderà ad accorgersi che alcune di esse sono definizioni non descrittive ma prescrittive, nel senso che non definiscono ciò che è concretamente e normalmente la politica ma indicano come dovrebbe essere la politica per essere una buona politica; altre differiscono soltanto a parole (le parole del linguaggio filosofico sono spesso volutamente oscure) da quella qui data. Tutta la storia della filosofia politica trabocca di definizioni prescrittive, a cominciare da quella aristotelica: com'è noto, Aristotele afferma che il fine della politica non è il vivere ma il vivere bene (*Politica*, 1278b). Ma in che cosa consiste la vita buona? Come si distingue dalla cattiva? E se una classe politica tiranneggia i suoi sudditi dannandoli a una vita grama e infelice, forse che non fa politica, e il potere che essa esercita non è un potere politico? Lo stesso Aristotele distingue le forme pure di governo dalle forme corrotte (e

prima di lui Platone e dopo di lui molti altri scrittori politici per una ventina di secoli): sebbene ciò che contraddistingue le forme corrotte dalle pure sia che in esse la vita non è buona, né Aristotele né tutti gli scrittori che l'hanno seguito hanno mai negato ad esse il carattere di costituzioni politiche. Non ingannino altre teorie tradizionali che attribuiscono alla politica fini diversi da quello dell'ordine, come il bene comune (lo stesso Aristotele e dietro di lui l'aristotelismo medioevale) o la giustizia (Platone): un concetto come quello di bene comune, qualora lo si voglia liberare dalla sua estrema genericità, per cui può significare tutto e nulla, e se ne voglia indicare un significato plausibile, non può designare se non quel bene che tutti i membri di un gruppo hanno in comune, il quale bene altro non è che la convivenza ordinata, in una parola l'ordine; quanto alla giustizia in senso platonico, se la s'intende, una volta dissipati tutti i fumi retorici, come il principio in base al quale è bene che ciascuno faccia ciò che gli spetta nell'ambito della società come tutto (*Repubblica*, 433 a), giustizia e ordine sono la stessa cosa. Altre nozioni di fine, come felicità, libertà, eguaglianza, sono troppo controverse, e anch'esse interpretabili nei modi piú disparati, perché se ne possa trarre utili indicazioni per individuare il fine specifico della politica.

Altro modo di sfuggire alle difficoltà di una definizione teleologica di politica è quella di definirla come quella forma di potere che non ha altro fine che il potere medesimo (onde il potere è insieme mezzo e fine, o, come si dice, fine a se stesso). «Il carattere politico dell'azione umana – scrive Mario Albertini – emerge quando il potere diventa un fine, viene ricercato in un certo senso per se stesso, e costituisce l'oggetto di un'attività specifica» [6], a differenza di quel che accade per il medico che esercita il

proprio potere sul malato per guarirlo o del ragazzo che impone un suo gioco ai compagni per il piacere non di esercitare un potere ma di giocare. A questo modo di definire la politica si può obiettare che esso non definisce tanto una forma specifica di potere quanto un modo specifico di esercitarlo, e quindi conviene altrettanto bene a qualsiasi forma di potere (sia esso il potere economico o quello ideologico e cosí via). Il potere per il potere è la forma degenerata dell'esercizio di ogni forma di potere, che può avere per soggetto tanto chi esercita quel potere in grande che è il potere politico quanto chi esercita un piccolo potere, come può essere il potere del padre di famiglia, o di un capo-reparto che sorveglia una dozzina di operai. La ragione per cui può sembrare che il potere come fine a se stesso sia caratteristico della politica (ma sarebbe piú esatto dire di un certo uomo politico, dell'uomo politico machiavellico) sta nel fatto che non esiste un fine cosí specifico della politica come esiste invece un fine specifico del potere che il medico esercita sull'ammalato, o del ragazzo che impone un gioco ai suoi compagni. Se il fine della politica (e non dell'uomo politico machiavellico) fosse davvero il potere per il potere, la politica non servirebbe a nulla. Probabilmente la definizione della politica come potere per il potere deriva dalla confusione fra il concetto di potere e quello di potenza: non c'è dubbio che fra i fini della politica vi sia anche quello della potenza dello stato (quando viene in considerazione il rapporto del proprio stato con gli altri stati). Ma altro è una politica di potenza altro il potere per il potere. E poi, la potenza non è che uno dei fini possibili della politica, un fine che solo alcuni stati possono ragionevolmente perseguire.

La politica come rapporto amico-nemico.

Tra le piú note e discusse definizioni della politica va considerata quella di Carl Schmitt (ripresa e sviluppata da Julien Freund), secondo cui la sfera della politica coincide con la sfera del rapporto amico-nemico. In base a questa definizione, il campo di origine e di applicazione della politica sarebbe l'antagonismo e la sua funzione consisterebbe nell'attività di aggregare e difendere gli amici e di disaggregare e combattere i nemici. Per dar forza alla sua definizione fondata su una contrapposizione fondamentale (amico-nemico), Schmitt la paragona alle definizioni di morale, di arte ecc., fondate anch'esse su contrapposizioni fondamentali, come buono-cattivo, bello-brutto ecc. «La specifica distinzione politica alla quale è possibile ricondurre le azioni e i motivi politici, è la distinzione di *amico* e *nemico* [...] Nella misura in cui non è derivabile da altri criteri, essa corrisponde, per la politica, ai criteri relativamente autonomi delle altre contrapposizioni: buono e cattivo per la morale, bello e brutto per l'estetica e cosí via» [7]. Drasticamente Freund si esprime in questi termini: «sino a che ci sarà politica, essa dividerà la collettività in amici e in nemici» [8]. E commenta: «Quanto piú un'opposizione si sviluppa nella direzione della distinzione amico-nemico, tanto piú essa diviene politica. La caratteristica dello stato è di sopprimere all'interno del suo ambito di competenza la divisione dei suoi membri o gruppi interni in amici e nemici, allo scopo di non tollerare se non le semplici rivalità agonistiche o le lotte dei partiti, e di riservare al governo il diritto di designare il nemico esterno [...] È dunque chiaro che l'opposizione amico-nemico è politicamente fondamentale» [9].

Nonostante la pretesa di valere come definizione globale del fenomeno politico, la definizione di Schmitt considera la politica secondo una prospettiva unilaterale, ancorché importante, che è quella del particolare tipo di conflitto che

contraddistinguerebbe la sfera delle azioni politiche. In altre parole, Schmitt e Freund sembrano essere d'accordo su questi punti: la politica ha a che fare con la conflittualità umana; vi sono vari tipi di conflitti, soprattutto vi sono conflitti agonistici e conflitti antagonistici: la politica copre il campo in cui si sviluppano conflitti antagonistici. Che questa sia la prospettiva da cui si pongono gli autori citati non pare dubbio. Cosí Schmitt: «La contrapposizione politica è la piú intensa ed estrema di tutte e ogni altra contrapposizione concreta è tanto piú politica quanto piú si avvicina al punto estremo, quello del raggruppamento in base ai concetti amico-nemico» [10]. Cosí Freund: «Ogni divergenza d'interessi [...] può in ogni momento trasformarsi in rivalità o in conflitto, e questo conflitto, dal momento che assume l'aspetto di una prova di forza fra i gruppi che rappresentano questi interessi, vale a dire dal momento che si afferma come lotta di potenza, diventa politico» [11]. Come si vede bene dai passi citati, ciò che hanno in mente questi autori quando definiscono la politica in base alla dicotomia amico-nemico è che esistono conflitti fra gli uomini e fra i gruppi sociali, e che fra questi conflitti ve ne sono alcuni diversi da tutti gli altri per la loro particolare intensità; a questi ultimi essi dànno il nome di conflitti politici. Senonché, non appena si cerca di capire in che cosa consista questa particolare intensità, e quindi in che cosa il rapporto amico-nemico si distingua da tutti gli altri rapporti conflittuali non di pari intensità, ci si accorge che l'elemento distintivo sta nel fatto che sono conflitti che non possono essere risolti in ultima istanza se non con la forza, o per lo meno che giustificano da parte dei contendenti l'uso della forza per porre termine alla contesa. Il conflitto per eccellenza da cui tanto Schmitt quanto Freund hanno estrapolato la loro definizione di politica è la guerra, il cui concetto comprende tanto la

guerra esterna quanto quella interna: ora se una cosa è certa, è che la guerra è quella specie di conflitto che viene caratterizzato in modo eminente dall'uso della forza. Ma se questo è vero, la definizione di politica in termini di amico-nemico non è affatto incompatibile con quella data in precedenza che fa riferimento al monopolio della forza. Non solo non è incompatibile ma ne è una specificazione e quindi in ultima analisi una conferma. Proprio in quanto il potere politico è contraddistinto dallo strumento di cui si serve per raggiungere i propri fini, e questo strumento è la forza fisica, esso è quel potere cui si fa appello per risolvere i conflitti la cui non soluzione avrebbe per effetto la disgregazione dello stato o dell'ordine internazionale, e sono appunto i conflitti in cui, ponendosi i contendenti l'uno di fronte all'altro come nemici, la *vita mea* è la *mors tua.*

Il politico e il sociale.

Contrariamente alla tradizione classica secondo cui la sfera della politica, intesa come sfera di tutto ciò che è attinente alla vita della *pólis*, include ogni specie di rapporti sociali, sí che il «politico» viene a coincidere col «sociale», la trattazione che qui si è fatta della categoria della politica è certamente riduttiva: risolvere, come si è detto, la categoria della politica nell'attività che ha direttamente o indirettamente una relazione con l'organizzazione del potere coattivo significa restringere l'ambito del «politico» rispetto al «sociale», respingere la piena coincidenza del primo col secondo. Questa riduzione ha una ben precisa ragione storica. Da un lato, il cristianesimo ha sottratto alla sfera della politica il dominio sulla vita religiosa dando origine alla contrapposizione del potere spirituale al potere temporale che era ignota al mondo antico. Dall'altro, la nascita dell'economia

mercantile borghese ha sottratto alla sfera della politica il dominio sui rapporti economici dando origine alla contrapposizione (per esprimerci con la terminologia hegeliana, ereditata da Marx, e diventata ormai di uso comune) della società civile alla società politica, della sfera privata o del borghese alla sfera pubblica o del cittadino, che era anch'essa ignota al mondo antico. Mentre la filosofia politica classica è imperniata sullo studio della struttura della *pólis* e delle sue varie forme storiche o ideali, la filosofia politica post-classica è caratterizzata dalla continua ricerca di una delimitazione di ciò che è politico (il regno di Cesare) rispetto a ciò che non è politico (sia questo il regno di Dio o quello di Mammona), da una continua riflessione su ciò che distingue la sfera della politica dalla sfera della non-politica, lo stato dal non-stato, ove per sfera della non-politica o del non-stato s'intende a volta a volta sia la società religiosa (l'*ecclesia* contrapposta alla *civitas*) sia la società naturale (il mercato come luogo in cui gl'individui s'incontrano indipendentemente da ogni imposizione, contrapposto all'ordinamento coattivo dello stato). Il tema fondamentale della filosofia politica moderna è il tema dei confini, ora piú arretrati ora piú avanzati secondo i vari autori e le varie scuole, dello stato come organizzazione della sfera politica sia rispetto alla società religiosa sia rispetto alla società civile (nel senso di società borghese o dei privati).

Esemplare anche sotto questo aspetto la teoria politica di Hobbes che è articolata intorno a tre concetti fondamentali, costituenti le tre parti in cui è divisa la materia del *De Cive.* Queste tre parti sono cosí denominate: *libertas, potestas, religio.* Il problema fondamentale dello stato e quindi della politica è per Hobbes il problema dei rapporti fra la *potestas* simboleggiata dal grande Leviatano, da un lato, e la *libertas* e la *religio*, dall'altro: la *libertas* sta a indicare lo

spazio dei rapporti naturali, ove si svolge l'attività economica degli individui, stimolata dall'incessante gara per il possesso dei beni materiali, lo stato di natura (interpretato recentemente come la prefigurazione della società di mercato); la *religio* sta a indicare lo spazio riservato alla formazione e alla espansione della vita spirituale, la cui concretizzazione storica avviene nella istituzione della chiesa, cioè di una società che per sua natura è distinta dalla società politica e non può essere confusa con essa. Rispetto a questa duplice delimitazione di confini del territorio della politica emergono nella filosofia politica moderna due tipi ideali di stato: lo stato assoluto e lo stato liberale, il primo tendente a estendere, il secondo tendente a restringere la propria ingerenza nei riguardi della società economica e della società religiosa. Nella filosofia politica del secolo scorso il processo di emancipazione della società rispetto allo stato va tanto innanzi che per la prima volta da piú parti viene ipotizzata addirittura la scomparsa in un futuro piú o meno lontano dello stato e di conseguenza l'assorbimento del politico nel sociale, o la fine della politica. Conformemente a quello che si è detto sin qui sul significato restrittivo di politica (restrittivo rispetto al concetto piú ampio di «sociale»), fine della politica significa esattamente fine di una società per la cui coesione siano necessari rapporti di potere politico, cioè rapporti di dominio fondati in ultima istanza sull'uso della forza. Fine della politica non significa, beninteso, fine di una qualsiasi forma di organizzazione sociale. Significa puramente e semplicemente fine di quella forma di organizzazione sociale che si regge sull'uso esclusivo del potere coattivo.

Politica e morale.

Al problema del rapporto fra politica e non-politica si ricollega uno dei problemi fondamentali della filosofia politica, il problema del rapporto fra politica e morale. La politica e la morale hanno in comune il dominio su cui si estendono, che è il dominio dell'azione o della prassi umana. Si ritiene si distinguano fra loro in base al diverso principio o criterio di giustificazione e di valutazione delle rispettive azioni, con la conseguenza che ciò che è obbligatorio in morale non è detto sia obbligatorio in politica, e ciò che è lecito in politica non è detto sia lecito in morale; o che vi possano essere azioni morali che sono impolitiche (o apolitiche) e azioni politiche che sono immorali (o amorali). La scoperta della distinzione che viene attribuita, a torto o a ragione, a Machiavelli, onde il nome di machiavellismo a ogni teoria della politica che sostiene e difende la separazione della politica dalla morale, viene di solito trattata come problema dell'autonomia della politica. Il problema procede di pari passo con la formazione dello stato moderno e con la sua graduale emancipazione dalla chiesa, che giunge nei casi estremi anche alla subordinazione della chiesa allo stato e di conseguenza alla supremazia assoluta della politica. In realtà ciò che si chiama autonomia della politica non è altro che il riconoscimento che il criterio in base al quale si considera buona o cattiva un'azione politica (e non si dimentichi che per azione politica s'intende, secondo quel che è stato detto sin qui, un'azione che abbia o per soggetto o per oggetto la *pólis*) è diverso dal criterio in base al quale si considera buona o cattiva un'azione morale. Mentre il criterio in base al quale si giudica un'azione come moralmente buona o cattiva è il rispetto di una norma il cui comando è considerato come categorico, indipendentemente dal risultato dell'azione («fa' quel che devi e avvenga quel che può»), il criterio in base al quale si

giudica un’azione come politicamente buona o cattiva è puramente e semplicemente il risultato («fai quel che devi perché avvenga quel che vuoi»). I due criteri sono incommensurabili. Questa incommensurabilità viene espressa mediante l’affermazione che in politica vale la massima «il fine giustifica i mezzi»: massima che ha trovato in Machiavelli una delle sue piú forti espressioni: «[…] e nelle azioni di tutti li uomini, e massime de’ principi, dove non è iudizio da reclamare, si guarda al fine. Facci dunque uno principe di vincere e mantenere lo stato: e’ mezzi saranno sempre iudicati onorevoli, e da ciascuno laudati» (*Il Principe*, XVIII). Al contrario, in morale la massima machiavellica non vale, giacché un’azione per essere giudicata moralmente buona deve essere compiuta con nessun altro fine che quello di compiere il proprio dovere.

Una delle piú convincenti interpretazioni di questa contrapposizione è la distinzione weberiana fra l’etica della convinzione e l’etica della responsabilità: «[…] v’è una differenza incolmabile tra l’agire secondo la massima dell’etica della convinzione, la quale in termini religiosi suona: “Il cristiano opera da giusto e rimette l’esito nelle mani di Dio”, e l’agire secondo la massima dell’etica della responsabilità, secondo la quale bisogna rispondere delle conseguenze (prevedibili) delle proprie azioni» [12]. L’universo della morale e quello della politica si muovono entro l’ambito di due sistemi etici diversi anzi contrapposti. Piú che di immoralità della politica o di impoliticità della morale si dovrebbe piú correttamente parlare di due universi etici che si muovono secondo principî diversi secondo le diverse situazioni in cui gli uomini si trovano ad agire. Di questi due universi etici sono rappresentanti due personaggi diversi che agiscono nel mondo su vie destinate quasi sempre a non incontrarsi: da un lato, l’uomo di fede, il profeta, il pedagogo, il saggio che guarda alla città

celeste, dall'altro l'uomo di stato, il condottiero di uomini, il creatore della città terrena. Ciò che conta per il primo è la purezza delle intenzioni e la coerenza dell'azione all'intenzione, per il secondo la certezza e la fecondità del risultato. La cosiddetta immoralità della politica si risolve a ben guardare in una morale diversa da quella del dovere per il dovere: è la morale per cui si deve fare tutto quello che è in nostro potere per realizzare lo scopo che ci siamo proposti, perché sappiamo sin dall'inizio che saremo giudicati in base al successo. Vi corrispondono due concetti di virtú, quella classica, per cui «virtú» significa disposizione al bene morale (contrapposto all'utile), e quella machiavellica per cui la virtú è la capacità del principe forte e avveduto che, usando insieme della «golpe» e del «lione», riesce nell'intento di mantenere e di rafforzare il proprio dominio.

La politica come etica del gruppo.

Chi non voglia arrestarsi alla constatazione della incommensurabilità di queste due etiche e voglia cercare di capire la ragione per cui ciò che è giustificato in un certo contesto non è giustificato in un altro, deve porsi ancora la domanda, dove risieda la differenza di questi due contesti. La risposta è la seguente: il criterio dell'etica della convinzione viene impiegato di solito per giudicare azioni individuali, mentre il criterio dell'etica della responsabilità viene impiegato di solito per giudicare azioni di gruppo, o comunque compiute da un individuo in nome o per conto del proprio gruppo, sia esso il popolo, o la nazione, o la chiesa, o la classe, o il partito ecc. In altri termini si può dire che alla differenza fra morale e politica, o tra etica della convinzione ed etica della responsabilità, corrisponde anche la differenza fra etica individuale ed etica di gruppo.

La proposizione iniziale, secondo cui ciò che è obbligatorio in morale non è detto sia obbligatorio in politica, può essere ritradotta in quest'altra formula: ciò che è obbligatorio per l'individuo non è detto sia obbligatorio per il gruppo di cui quell'individuo fa parte. Si pensi alla profonda differenza nel giudizio di filosofi, teologi, moralisti, intorno alla violenza, secondoché l'atto di violenza sia compiuto da un individuo singolo o dal gruppo sociale di cui quello stesso individuo fa parte, secondoché, con altre parole, si tratti di violenza personale, generalmente, salvo casi eccezionali, condannata, o di violenza delle istituzioni, generalmente, salvo casi eccezionali, giustificata. Questa differenza trova la sua spiegazione nella considerazione che nel caso della violenza individuale non si può quasi mai fare ricorso al criterio di giustificazione dell'*extrema ratio* (tranne nel caso della legittima difesa), mentre nei rapporti fra gruppi il ricorso alla giustificazione della violenza come *extrema ratio* è abituale. Orbene, la ragione per cui la violenza individuale non è giustificata sta proprio nel fatto che essa è per cosí dire protetta dalla violenza collettiva, tanto che diventa sempre piú raro, al limite impossibile, il caso in cui l'individuo singolo si venga a trovare nella situazione di dover ricorrere alla violenza come *extrema ratio.* Se questo è vero, ne viene una conseguenza importante: la ingiustificazione della violenza individuale riposa in ultima istanza sul fatto che è accettata, perché giustificata, la violenza collettiva. In altre parole, non c'è bisogno della violenza individuale perché basta la violenza collettiva: la morale può permettersi di essere cosí severa con la violenza individuale perché riposa sull'accettazione di una convivenza che si regge sulla pratica continua della violenza collettiva.

Il contrasto fra morale e politica cosí inteso, come contrasto fra etica individuale ed etica di gruppo, serve anche a fornire un'illustrazione e una spiegazione della secolare disputa intorno alla «ragion di stato». Per «ragion di stato» s'intende quell'insieme di principî e di massime in base alle quali azioni che non sarebbero giustificate se compiute da un individuo singolo, sono non solo giustificate ma addirittura in taluni casi esaltate e glorificate se compiute dal principe, o da chiunque eserciti il potere in nome dello stato. Che lo stato abbia le sue ragioni che l'individuo non ha o non può far valere è un altro modo di mettere in evidenza la differenza fra politica e morale, in quanto questa differenza venga riferita al diverso criterio in base al quale sono giudicate come buone o cattive le azioni nei due diversi ambiti. L'affermazione che la politica è la ragione dello stato trova una perfetta corrispondenza nell'affermazione che la morale è la ragione dell'individuo. Sono due ragioni che quasi sempre non s'incontrano: anzi, dal loro contrasto si alimenta la secolare storia del conflitto fra morale e politica. Quel che se mai occorre ancora aggiungere è che la ragion di stato non è che un aspetto dell'etica di gruppo, se pure il piú clamoroso, se non altro perché lo stato è la collettività nel suo piú alto grado di espressione e di potenza. Ma ogni qual volta un gruppo sociale agisce per la propria difesa contro un altro gruppo si appella a un'etica diversa da quella generalmente valevole per gl'individui, a un'etica cioè che risponde alla stessa logica della ragion di stato. Cosí accanto alla ragion di stato la storia ci addita secondo i tempi e i luoghi, ora una ragion di partito, ora una ragion di classe o di nazione, che ripresentano sotto altro nome ma con la stessa forza e con le stesse conseguenze il principio dell'autonomia della politica, intesa come autonomia dei principî e delle regole

di azione che valgono per il gruppo come totalità rispetto a quelle che valgono per l'individuo nel gruppo.

II.
ETICA E POLITICA.

Come si pone il problema.

I discorsi sempre piú frequenti che si fanno da qualche anno nel nostro paese sulla questione morale ripropongono il vecchio tema del rapporto fra morale e politica. Vecchio tema e sempre nuovo, perché non vi è questione morale in qualsiasi campo venga proposta che abbia trovato una soluzione definitiva. Sebbene piú celebre per l'antichità del dibattito, l'autorità degli scrittori che vi hanno partecipato, la varietà degli argomenti addotti, l'importanza del soggetto, il problema del rapporto fra morale e politica non è diverso dal problema del rapporto fra la morale e tutte le altre attività dell'uomo, che ci induce a parlare abitualmente di un'etica dei rapporti economici, o, com'è accaduto spesso in questi anni, del mercato, di un'etica sessuale, di un'etica medica, di un'etica sportiva e via dicendo. Si tratta in tutte queste diverse sfere dell'attività umana sempre dello stesso problema: la distinzione fra ciò che è moralmente lecito e ciò che è moralmente illecito.

Il problema dei rapporti fra etica e politica è piú grave perché l'esperienza storica ha mostrato, almeno sin dal contrasto che contrappose Antigone a Creonte, e il senso comune sembra pacificamente aver accettato, che l'uomo politico può comportarsi in modo difforme dalla morale comune, che un atto illecito in morale può essere considerato e apprezzato come lecito in politica, insomma che la politica ubbidisce a un codice di regole, o sistema

normativo, differente da, e in parte incompatibile con, il codice, o il sistema normativo, della condotta morale. Quando Machiavelli attribuisce a Cosimo de' Medici (e sembra approvare) il detto che gli stati non si governano coi *pater noster* in mano, mostra di ritenere, e dà per ammesso, che l'uomo politico non possa svolgere la propria azione seguendo i precetti della morale dominante, che in una società cristiana coincide con la morale evangelica. Per venire ai giorni nostri, in un ben noto dramma, *Les mains sales*, Jean-Paul Sartre sostiene, o meglio fa sostenere a uno dei suoi personaggi, la tesi che chi svolge un'attività politica non può fare a meno di sporcarsi le mani (di fango o anche di sangue).

Per quanto, dunque, la questione morale si ponga in tutti i campi della condotta umana, quando viene posta nella sfera della politica assume un carattere particolarissimo. In tutti gli altri campi, la questione morale consiste nel discutere quale sia la condotta moralmente lecita e, viceversa, quale sia illecita, e per avventura, in una morale non rigoristica, quale sia indifferente, nei rapporti economici, sessuali, sportivi, tra medico e malato, tra maestro e scolaro, e cosí via. La discussione verte su quali siano i principî o le regole che rispettivamente gli imprenditori o i commercianti, gli amanti o i coniugi, i giocatori di poker o di calcio, i medici e i chirurghi, gli insegnanti, debbano seguire nell'esercizio delle loro attività. Ciò che non è generalmente in discussione è la questione morale stessa, ovvero che vi sia una questione morale, che in altre parole sia plausibile porsi il problema della moralità delle rispettive condotte. Prendiamo, per esempio, il campo, in cui da anni ferve tra moralisti un dibattito particolarmente vivace, dell'etica medica e piú in generale della bioetica: la discussione è animatissima per quel che riguarda la liceità o l'illiceità di certi atti, ma a

nessuno viene in mente di negare il problema stesso, cioè che nell'esercizio dell'attività medica sorgano problemi che tutti coloro che ne trattano sono abituati a considerare morali, e nel considerarli tali s'intendono perfettamente fra di loro, anche se non s'intendono su quali siano i principî o le regole da osservare e applicare. Non diversamente accade nella disputa corrente sulla moralità del mercato [13]. Solo là dove si sostenga che il mercato come tale, in quanto è un meccanismo razionalmente perfetto, se pure di una razionalità spontanea e non riflessa, non può essere sottoposto ad alcuna valutazione d'ordine morale, il problema viene posto in modo simile a quello in cui si è posto tradizionalmente il problema morale in politica. Se pure con questa differenza: anche nelle valutazioni moralmente piú spregiudicate del mercato non si arriverà mai a sostenere consapevolmente e ragionatamente l'immoralità del mercato ma al massimo la sua premoralità, o amoralità, ovvero non tanto la sua incompatibilità con la morale quanto la sua estraneità a ogni valutazione d'ordine morale. L'amico a oltranza del mercato non ha alcun bisogno di affermare che il mercato non si governa coi *pater noster.* Se mai afferma che non si governa affatto.

Naturalmente il problema dei rapporti fra morale e politica ha senso soltanto se si è d'accordo nel ritenere che esista una morale e se si accettano in linea di massima alcuni precetti che la caratterizzano. Per essere d'accordo sull'esistenza della morale e su alcuni precetti generalissimi, negativi come *neminem laedere*, positivi come *suum cuique tribuere*, non vi è bisogno di essere d'accordo sul loro fondamento, che è il tema filosofico per eccellenza su cui si sono sempre divise, e continueranno a dividersi, le scuole filosofiche. Il rapporto fra etiche e teorie dell'etica è molto complesso e possiamo qui limitarci a dire

che il disaccordo sui fondamenti non pregiudica l'accordo sulle regole fondamentali.

Se mai occorre precisare che, quando si parla di morale in rapporto alla politica, ci si riferisce alla morale sociale e non a quella individuale, alla morale cioè che riguarda azioni di un individuo che interferiscono con la sfera di attività di altri individui e non a quella che riguarda azioni relative, per esempio, al perfezionamento della propria personalità, indipendentemente dalle conseguenze che il perseguimento di questo ideale di perfezione possa avere per gli altri. L'etica tradizionale ha sempre distinto i doveri verso gli altri dai doveri verso se stessi. Nel dibattito sul problema della morale in politica vengono in questione esclusivamente i doveri verso gli altri.

L'azione politica è sottoponibile al giudizio morale?

A differenza degli altri campi della condotta umana, nella sfera della politica il problema che è stato posto tradizionalmente non riguarda tanto quali siano le azioni moralmente lecite e quali illecite, ma se abbia un qualche senso porsi il problema della liceità o illiceità morale delle azioni politiche. Per fare un esempio che serve a far capire la differenza meglio che una lunga dissertazione: non c'è sistema morale che non contenga precetti volti a impedire l'uso della violenza e della frode. Le due principali categorie di reati previste nei nostri codici penali sono i reati di violenza e di frode. In un celebre capitolo del *Principe* Machiavelli sostiene che il buon politico deve conoscere bene le arti del leone e della volpe. Ma il leone e la volpe sono il simbolo della forza e dell'astuzia.

Nei tempi moderni il piú machiavellico degli scrittori politici, Vilfredo Pareto, e tra i machiavellici annoverato in un noto libro, recentemente rimesso in circolazione [14],

sostiene tranquillamente che i politici sono di due categorie, quelli in cui prevale l'istinto della persistenza degli aggregati, e sono i machiavellici leoni, e quelli in cui prevale l'istinto delle combinazioni, e sono le machiavelliche volpi. In una celebre pagina, Croce, ammiratore di Machiavelli e di Marx per la loro concezione realistica della politica, svolge il tema dell'«onestà politica», cominciando il discorso con queste parole che non hanno bisogno di commento: «Un'altra manifestazione della volgare inintelligenza circa le cose della politica è la petulante richiesta che si fa dell'onestà nella vita politica». Dopo aver detto che si tratta dell'ideale che canta nell'animo di tutti gli imbecilli spiega che «l'onestà politica non è altro che la capacità politica» [15]. La quale, aggiungiamo noi, è quella che Machiavelli chiamava «virtú», che, come tutti sanno, non ha niente a che vedere con la virtú di cui si parla nei trattati di morale, a cominciare dall'*Etica Nicomachea* di Aristotele.

Da questi esempi, che si potrebbero moltiplicare, sembrerebbe non potersi trarre altra conclusione che quella della impossibilità di porre il problema dei rapporti tra morale e politica negli stessi termini in cui si pone nelle altre sfere della condotta umana. Non già che non vi siano state teorie che hanno sostenuto la tesi contraria, la tesi cioè che anche la politica sottostà, o meglio deve sottostare, alla legge morale, ma non hanno mai potuto affermarsi con argomenti molto convincenti e sono state considerate tanto nobili quanto inutili.

Il tema della giustificazione.

Piú che alla argomentazione, destinata ad avere scarsa forza persuasiva, circa la moralità della politica, la maggior parte degli autori che si sono occupati della questione

hanno preso atto della lezione della storia e dell'esperienza comune, dalla quale si trae l'insegnamento del divario fra morale comune e condotta politica, e hanno rivolto la loro attenzione a cercare di capire e, in ultima istanza, di giustificare questa divergenza. Ritengo si possa riassumere tutta, o per lo meno gran parte, della storia del pensiero politico moderno nella ricerca di una soluzione del problema morale in politica interpretandola come una serie di tentativi di dare una giustificazione del fatto, di per se stesso scandaloso, del contrasto evidente tra morale comune e morale politica. Quando assumono di fronte al problema questo atteggiamento, gli scrittori politici non si propongono di prescrivere quello che il politico deve fare. Abbandonano il campo della precettistica e si pongono su un terreno diverso, quello della comprensione del fenomeno. Accogliendo la distinzione oggi corrente tra etica e meta-etica, la maggior parte delle disquisizioni sulla moralità della politica, di cui è ricca la filosofia politica dell'età moderna, sono prevalentemente di meta-etica, anche se non si possono escludere riflessi secondari, non sempre intenzionali, in etica.

Parlo a ragion veduta di «giustificazione». La condotta che ha bisogno di essere giustificata è quella non conforme alle regole. Non si giustifica l'osservanza della norma, cioè la condotta morale. L'esigenza della giustificazione nasce quando l'atto viola o sembra violare le regole sociali generalmente accettate, non importa se morali, giuridiche o del costume. Non si giustifica l'obbedienza ma, se si ritiene che abbia un qualche valore morale, la disobbedienza. Non si giustifica la presenza a una riunione obbligatoria, ma l'assenza. In generale, non v'è alcun bisogno di giustificare l'atto regolare o normale, bensí è necessario dare una giustificazione, se lo si vuole salvare, dell'atto che pecca per eccesso o per difetto. Nessuno

chiede una giustificazione dell'atto della madre che si getta nel fiume per salvare il figlio che sta per annegare. Ma si pretende una giustificazione se non lo fa. Uno dei piú grandi problemi teologici e metafisici, il problema della teodicea, nasce dalla constatazione del male nel mondo e nella storia. Candide non si arrovella per giustificare l'esistenza del migliore dei mondi possibili: il suo compito è se mai quello di dare una spiegazione o una dimostrazione del fatto che il mondo è cosí e non in altro modo.

Una mappa.

Premetto che di fronte alla vastità del tema mi sono proposto un compito molto modesto. Ho pensato che potesse essere di qualche utilità presentare, a guisa d'introduzione, una «mappa» delle diverse e opposte soluzioni che storicamente sono state date al problema del rapporto tra etica e politica.

Si tratta di una mappa certamente incompleta e imperfetta, perché è soggetta alla possibilità di un duplice errore: rispetto alla classificazione dei tipi di soluzione e rispetto all'inquadramento delle diverse soluzioni in questo o quel tipo. Il primo errore è di natura concettuale, il secondo di interpretazione storica. Si tratta dunque di una mappa che è certamente da rivedere con ulteriori osservazioni. Ma intanto credo sia in grado di offrire almeno un primo orientamento a chi, prima di avventurarsi su un terreno poco noto, voglia conoscere tutte le vie che lo percorrono.

Tutti gli esempi sono tratti dalla filosofia politica moderna, da Machiavelli in poi. È vero che la grande filosofia politica nasce in Grecia, ma la discussione del problema dei rapporti tra etica e politica diventa particolarmente acuta con la formazione dello stato

moderno, e riceve per la prima volta un nome che non l'abbandona piú: «ragion di stato».

Per quale motivo? Adduco qualche ragione, sia pure con molta cautela. Il dualismo tra etica e politica è uno degli aspetti del grande contrasto tra chiesa e stato, un dualismo che non poteva nascere se non con la contrapposizione tra un'istituzione la cui missione è quella di insegnare, predicare, raccomandare leggi universali della condotta, che sono state rivelate da Dio, e un'istituzione terrena il cui compito è di assicurare l'ordine temporale nei rapporti degli uomini tra loro. Il contrasto tra etica e politica nell'età moderna si risolve, in realtà, sin dal principio, nel contrasto tra la morale cristiana e la prassi di coloro che svolgono azione politica. In uno stato precristiano, dove non esiste una morale istituzionalizzata, il contrasto è meno evidente. Il che non vuol dire che il pensiero greco lo ignori: basta pensare all'opposizione fra le leggi non scritte cui si richiama Antigone e quelle del tiranno. Ma nel mondo greco non c'è una morale, ci sono varie morali. Ogni scuola filosofica ha la sua morale. Il problema del rapporto tra morale e politica, laddove ci sono piú morali con cui si può confrontare l'azione politica, non ha piú alcun senso preciso. Ciò che ha suscitato l'interesse del pensiero greco non è tanto il problema del rapporto tra etica e politica, quanto il problema del rapporto tra buon governo e malgoverno, da cui nasce la distinzione tra il re e il tiranno. Ma è una distinzione all'interno del sistema politico, che non riguarda il rapporto tra un sistema normativo, quale la politica, e un altro sistema normativo quale la morale. Come avviene invece nel mondo cristiano e postcristiano.

La seconda ragione della mia scelta è che, soprattutto con la formazione dei grandi stati territoriali, la politica si rivela sempre piú come luogo in cui si esplica la volontà di potenza, in un teatro ben piú vasto, e quindi ben piú

visibile, di quello delle faide cittadine o dei conflitti della società feudale; soprattutto quando questa volontà di potenza viene messa al servizio di una confessione religiosa. Il dibattito sulla ragion di stato esplode nel periodo delle guerre religiose. Il contrasto tra morale e politica si rivela in tutta la sua drammaticità quando azioni moralmente condannevoli (si pensi, per fare il grande esempio, alla notte di San Bartolomeo, lodata tra l'altro da uno dei machiavellici, Gabriel Naudé) sono compiute in nome della fonte stessa, originaria, unica, esclusiva, dell'ordine morale del mondo, che è Dio.

Si può aggiungere anche una terza ragione: solo nel Cinquecento il contrasto viene assunto come problema anche pratico, e si cerca di darne una qualche spiegazione. Il testo canonico ancora una volta è *Il Principe* di Machiavelli, in particolare il capitolo XVIII che comincia con queste fatali parole: «Quanto sia laudabile in un principe mantenere la fede, e vivere con integrità e non con astuzia, ciascun lo intende: non di manco si vede per esperienza, ne' nostri tempi quelli principî avere fatto gran cose che della fede hanno tenuto poco conto». La chiave di tutto è l'espressione «gran cose». Se si incomincia a discutere intorno al problema dell'azione umana, non dal punto di vista dei principî, ma dal punto di vista delle «gran cose», cioè del risultato, allora il problema morale cambia completamente aspetto, si rovescia radicalmente. Il lungo dibattito sulla ragion di stato è un commento durato secoli a questa affermazione, perentoria e inconfondibilmente veridica: che nell'azione politica contano non i principî ma le grandi cose.

Tornando alla nostra tipologia, dopo questa premessa, ne faccio ancora una seconda. Delle dottrine su etica e politica, che enumererò, alcune hanno prevalentemente valore prescrittivo, in quanto non pretendono di dare una

spiegazione del contrasto, ma tendono a dare a esso una soluzione pratica. Altre hanno un valore prevalentemente analitico, in quanto tendono non già a suggerire come dovrebbe essere risolto il rapporto tra etica e politica, ma a indicare qual è la ragione per cui il contrasto esiste. Ritengo che il non aver tenuto conto della diversa funzione delle teorie abbia condotto a grandi confusioni. Per esempio, non ha senso confutare una dottrina prescrittiva facendo osservazioni di tipo realistico, cosí come non ha senso opporsi a una teoria analitica proponendo una migliore o la migliore soluzione del contrasto.

Divido le teorie che si sono poste il problema del rapporto tra morale e politica in quattro grandi gruppi, anche se di fatto non sempre nettamente separabili, anzi spesso confluenti l'uno nell'altro. Distinguo le teorie monistiche da quelle dualistiche; le monistiche, a loro volta, in monismo rigido e monismo flessibile; le dualistiche in dualismo apparente e dualismo reale. Nel monismo rigido faccio rientrare quegli autori per cui non esiste contrasto tra morale e politica perché vi è un solo sistema normativo, o quello morale o quello politico; nel monismo flessibile gli autori per cui vi è un solo sistema normativo, quello morale, che tuttavia consente, in determinate circostanze o per particolari soggetti, deroghe o eccezioni giustificabili con argomenti appartenenti alla sfera del ragionevole; nel dualismo apparente, gli autori che concepiscono morale e politica come due sistemi normativi distinti ma non totalmente indipendenti l'uno dall'altro, bensí posti l'uno sull'altro in ordine gerarchico; infine nel dualismo reale gli autori per cui morale e politica sono due sistemi normativi diversi che ubbidiscono a diversi criteri di giudizio. Ho esposto le varie teorie nel senso della via via sempre maggiore divaricazione tra i due sistemi normativi.

Il monismo rigido.

Del monismo rigido vi sono naturalmente due versioni secondoché la *reductio ad unum* sia ottenuta risolvendo la politica nella morale o, viceversa, la morale nella politica.

Esempio della prima è l'idea, anzi l'ideale, tipicamente cinquecentesco, del principe cristiano, cosí bene rappresentato da Erasmo, il cui libro *L'educazione del principe cristiano* è del 1515, quindi piú o meno contemporaneo del *Principe* di Machiavelli, di cui è l'antitesi piú radicale. Il principe cristiano di Erasmo è l'altra faccia del volto demoniaco del potere. Alcune citazioni. Erasmo si rivolge al principe e dice: «Se vuoi mostrarti ottimo principe, sta quindi ben attento a non lasciarti superare da alcun altro in quei beni che veramente sono tuoi propri: la magnanimità, la temperanza, l'onestà». Queste virtú esclusivamente morali non hanno niente a che vedere con la virtú nel senso machiavellico della parola. Oppure: «Se vorrai entrare in gara con altri principi, non ritenere di averli vinti perché hai tolto loro parte del loro dominio; li vincerai veramente se sarai meno corrotto di loro, meno avaro, arrogante, iracondo». E ancora: «Qual è la mia croce?» chiede il principe. E risponde: «Il seguir ciò ch'è onesto, il non far del male a nessuno, non depredare nessuno, non vendere magistrature, non lasciarsi corrompere dai doni» [16]. La soddisfazione del principe sta nell'essere giusto, non nel fare «gran cose».

Traggo il secondo esempio da Kant. Nell'appendice a quell'aureo libro che è *Per la pace perpetua*, distingue il moralista politico che condanna dal politico morale che esalta. Il politico morale è colui che non subordina la morale alle esigenze della politica ma interpreta i principî della prudenza politica in modo da farli coesistere con la morale: «Per quanto la massima: "L'onestà è la miglior politica" implichi una teoria, che la pratica purtroppo assai

spesso smentisce, tuttavia la massima parimenti teoretica: “L’onestà è migliore di ogni politica” è al di sopra di ogni obbiezione, è anzi la condizione indispensabile della politica» [17]. Per uno studioso di morale può essere interessante sapere che tanto Erasmo quanto Kant, pur partendo da teorie morali, intendo sul fondamento della morale, diverse, ricorrono, allo scopo di sostenere la loro tesi, allo stesso argomento, che nella teoria etica di oggi si chiamerebbe «consequenzialista», vale a dire che tiene conto delle conseguenze. Contrariamente a ciò che affermano i machiavellici, per cui l’inosservanza delle regole morali correnti è la condizione per aver successo, i nostri due autori sostengono che alla lunga il successo arride al sovrano rispettoso dei principî della morale universale. È come dire: «Fai il bene, perché questo è il tuo dovere; ma anche perché indipendentemente dalle tue intenzioni, la tua azione sarà premiata». Si tratta, come ognuno vede, di un argomento pedagogico molto comune, ma non di grande forza persuasiva. Diciamolo pure: è un argomento debole che non è suffragato né dalla storia né dall’esperienza comune.

Come esempio della seconda versione del monismo, ovvero della riduzione della morale alla politica, io ho scelto Hobbes, naturalmente anche qui con tutte le cautele del caso, soprattutto dopo che alcuni critici recenti hanno messo in rilievo quella che è stata chiamata la chiarezza piena di confusione dell’autore del *Leviathan* e hanno diffidato il lettore, avvinto e affascinato dalla forza logica dell’argomentazione hobbesiana, nei riguardi di interpretazioni troppo unilaterali. A me tuttavia pare che, per certi aspetti, sia difficile trovare un autore in cui il monismo normativo sia piú rigoroso, e il sistema normativo, esclusivo di tutti gli altri, sia il sistema politico, ovvero il sistema di norme che derivano dalla volontà del sovrano

legittimato dal contratto sociale. Si possono addurre molti argomenti: per Hobbes, i sudditi non hanno il diritto di giudicare ciò che è giusto e ingiusto perché questo spetta soltanto al sovrano, e il sostenere che il suddito abbia il diritto di giudicare ciò che è giusto e ingiusto è considerato una teoria sediziosa. Ma l'argomento fondamentale è che Hobbes è uno dei pochi autori, forse l'unico, in cui non c'è distinzione tra principe e tiranno: e non c'è questa distinzione perché non esiste la possibilità di distinguere il buon governo dal mal governo. Infine, siccome mi sono riferito al contrasto tra chiesa e stato come al contrasto determinante per capire il problema della ragion di stato nel Cinquecento e nel Seicento, ricordo che Hobbes riduce la chiesa allo stato: le leggi della chiesa sono leggi soltanto in quanto sono accettate, volute e rafforzate dallo stato. Hobbes, negando la distinzione tra chiesa e stato, e riducendo la chiesa allo stato, elimina la ragione stessa del contrasto.

Teoria della deroga.

Secondo le teorie del monismo flessibile, il sistema normativo è uno solo ed è quello morale, abbia esso il proprio fondamento nella rivelazione o nella natura da cui la ragione umana è in grado di ricavare con le sole sue forze leggi universali della condotta. Ma queste leggi, proprio per la loro generalità, non possono essere applicate in tutti i casi. Non vi è legge morale che non preveda eccezioni in circostanze particolari. La regola «non uccidere» viene meno nel caso della legittima difesa, vale a dire nel caso in cui la violenza è l'unico rimedio possibile, in quella particolare circostanza, alla violenza, in base alla massima che espressamente o tacitamente è accolta dalla maggior parte dei sistemi normativi morali e giuridici: *vim*

vi repellere licet. La regola «non mentire» viene meno, per esempio, nel caso in cui l'affiliato a un movimento rivoluzionario viene arrestato e gli si chiede di denunciare i propri compagni. In ogni sistema giuridico è massima consolidata che *lex specialis derogat generali.* Questa massima è altrettanto valida in morale, e in quella morale codificata che è contenuta nei trattati di teologia morale a uso dei confessori.

Secondo la teoria che sto esponendo, ciò che appare a prima vista una violazione dell'ordine morale, commessa dal detentore del potere politico, altro non è che una deroga alla legge morale compiuta in una circostanza eccezionale. In altre parole, ciò che giustifica la violazione è la eccezionalità della situazione in cui il sovrano si è trovato a operare. Giacché stiamo cercando di individuare i diversi motivi di giustificazione della condotta non morale dell'uomo politico, qui il motivo viene trovato non nel presupporre l'esistenza di un diverso sistema normativo, ma all'interno dell'unico sistema normativo ammesso, dentro il quale si considera valida la regola che prevede la deroga in casi eccezionali. Ciò che se mai caratterizza la condotta del sovrano è la straordinaria frequenza delle situazioni eccezionali in cui si viene a trovare in paragone all'uomo comune: questa frequenza è dovuta al fatto che egli opera in un contesto di rapporti, specie con gli altri sovrani, in cui l'eccezione viene elevata, per quanto possa essere considerato contraddittorio, a regola (ma contraddittorio non è, perché qui si tratta di regola nel senso di regolarità, e la regolarità di un comportamento contrario non è detto che faccia venir meno la validità della regola data). Anche se può sembrare che la deroga sia sempre vantaggiosa per il sovrano (ed è proprio questo vantaggio che è stato guardato con ostilità dai moralisti), si può dare anche il caso contrario, se pure piú raramente: la

deroga infatti può agire estensivamente perché permette al sovrano ciò che è moralmente proibito, ma può agire anche restrittivamente perché proibisce il compimento di azioni che all'uomo comune sono permesse: *noblesse oblige*.

Sull'importanza storica di questo motivo di giustificazione non ho bisogno di spendere molte parole. I teorici della ragion di stato, che fiorirono nel corso del XVII secolo, ai quali si deve la piú intensa e continua riflessione sul tema dei rapporti fra politica e morale, erano spesso dei giuristi, e fu per loro naturale applicare alla soluzione del problema, che Machiavelli aveva posto all'ordine del giorno con una soluzione nettamente dualistica, come vedremo fra poco, il principio ben noto ai giuristi della deroga per circostanze eccezionali in stato di necessità. In questo modo essi erano in grado di salvaguardare il principio dell'unico codice morale, e nello stesso tempo di offrire ai sovrani un argomento, per le loro azioni compiute in violazione di quell'unico codice, che serviva a coprire quel «volto demoniaco del potere» che Machiavelli aveva con scandalo scoperto. Jean Bodin, scrittore cristiano e giurista, inizia la sua grande opera, *De la République*, con un'invettiva contro Machiavelli (un'invettiva che era di rito per uno scrittore cristiano), ma là dove tratta della differenza fra il buon principe e il tiranno sostiene che «non si può considerare tirannico quel governo che debba valersi di mezzi violenti, come uccisioni, bandi o confische, o altri atti di forza e d'armi, come avviene necessariamente all'atto del cambiamento o del ristabilimento di un regime». Cambiamento e ristabilimento di regime sono per l'appunto quelle circostanze eccezionali, quello stato di necessità, che giustifica atti che in circostanze normali sarebbero considerati immorali.

La teoria dell'etica speciale.

Per illustrare il secondo motivo di giustificazione del divario fra morale comune e condotta politica mi servo di un'altra categoria giuridica: quella del *ius singulare.* Sono il primo a riconoscere che queste analogie fra teorie politiche e teorie giuridiche debbono essere assunte con prudenza: ma, per effetto della loro lunga elaborazione e della loro costante applicazione nella casistica legale, esse offrono spunti di riflessione e suggerimenti pratici in campi affini, com'è quello della casistica morale e politica. A differenza del rapporto fra regola ed eccezione, che riguarda la particolarità di una situazione, lo «stato di necessità», il rapporto fra *ius commune* e *ius singulare* riguarda in primo luogo la particolarità dei soggetti, ovvero lo *status* di certi soggetti che proprio in ragione di questo loro *status* godono o soffrono di un regime normativo diverso da quello della gente comune. Anche in questo caso si può parlare di deroga rispetto al diritto comune, ma ciò che distingue questo tipo di deroga da quella esaminata nel paragrafo precedente è il riferimento non già a un tipo di situazione ma a un tipo di soggetto, e non importa poi se la tipicità del soggetto derivi dalla condizione sociale, per cui l'ordinamento giuridico cui è sottoposto il nobile è diverso da quello cui è sottoposto il borghese o il contadino, oppure dall'attività svolta, in base alla quale, per fare un esempio noto, si è venuto formando da secoli il diritto dei mercanti in «deroga» al diritto civile.

Applicata al discorso morale, la categoria del *ius singulare* serve egregiamente, a mio parere, come introduzione al capitolo delle cosiddette etiche professionali. S'intende per etica professionale quell'insieme di regole di condotta cui si debbono considerare sottoposte le persone che svolgono una determinata attività e che generalmente differiscono

dall’insieme delle norme della morale comune o per eccesso o per difetto, vale a dire perché impongono ai membri della corporazione obblighi piú rigidi oppure perché li esentano da obblighi impraticabili, come quello di dire la verità nel caso del medico di fronte al malato di una malattia incurabile. Nulla vieta di chiamare le etiche professionali morali singolari nello stesso senso in cui si parla nella teoria giuridica di diritti singolari, tanto piú che gli stessi utenti amano attribuire a esse un nome specifico e particolarmente impegnativo per la sua solennità: deontologia.

Costituiscono coloro che svolgono un’attività politica qualcosa che può essere assimilato a una professione o a una corporazione? Sia ben chiaro che qui non si tratta di prendere posizione di fronte al problema attuale del «professionismo politico». Si tratta di sapere se l’attività politica sia un’attività con caratteristiche specifiche tali da richiedere un regime normativo particolare che abbia la stessa ragion d’essere di una qualsiasi altra etica professionale, la ragione di consentire lo svolgimento di quella determinata attività e di raggiungere il fine che le è proprio: il fine del politico è il bene comune come quello del medico è la salute, quello del sacerdote la salvezza delle anime. Il porre la domanda in questi termini non ha nulla di stravagante: la riflessione sulla natura dell’attività politica ha avuto inizio nella Grecia antica da quando la si è considerata come una tecnica, una forma del fare costruttivo (il *poiéin*), e dalla comparazione di questa arte con altre forme di arte in cui è richiesta per il loro buon esito una competenza specifica. Il dialogo platonico *Il Politico*, il cui scopo è di spiegare in che cosa consiste la scienza regia, cioè il sapere proprio di colui che deve governare, è una dotta comparazione fra l’arte del governo e quella del tessitore. Del resto, la similitudine tanto

frequente da diventare rituale fra l'arte del governo e quella del nocchiero ci ha lasciato in eredità la parola «governo» e derivati, di cui ci serviamo abitualmente senza ricordarne il significato primitivo, salvo vederlo rispuntare in situazioni e ambienti storici diversissimi allorquando abbiamo appreso che Mao veniva chiamato il «grande timoniere».

Lungo tutta la storia del dibattito secolare sulla ragion di stato, accanto alla giustificazione della «immoralità» della politica, dedotta dall'argomento dello stato di necessità, si svolge quello derivato dalla natura dell'arte politica, che impone a chi la esercita azioni moralmente riprovevoli ma richieste dalla natura e dal fine dell'attività stessa. Se vi è un'etica politica diversa dall'etica etica, ciò dipende, secondo questa argomentazione, dal fatto che il politico, come il medico, il commerciante, il prete, non potrebbe fare il suo mestiere senza obbedire a un codice che gli è proprio e che in quanto tale non è detto debba coincidere con il codice della morale comune né con quello degli altri mestieri. L'etica politica diventa cosí l'etica del politico e, in quanto etica del politico e dunque in quanto etica speciale, può avere i suoi giustificati motivi per l'approvazione di una condotta che al volgo può apparire immorale ma che al filosofo appare semplicemente come il necessario conformarsi dell'individuo-membro all'etica del gruppo. Si rilegga il brano di Croce già citato, e si vedrà come la considerazione dell'arte politica come un mestiere tra gli altri mestieri non ha perso nulla della sua perenne vitalità. Condannando la comune e, a suo parere, errata richiesta da parte degli «imbecilli», che il politico sia onesto, Croce si lascia andare a profferire questa sentenza: «laddove nessuno, quando si tratti di curare i propri malanni o sottoporsi a un'operazione chirurgica, chiede un onest'uomo […] ma tutti chiedono e cercano e si procurano

medici e chirurgi, onesti o disonesti che siano, purché abili in medicina e chirurgia [...] nelle cose della politica si chiedono, invece, non uomini politici [uomini cioè che sappiano fare il loro bravo mestiere di politici, aggiungo io], ma onest'uomini, forniti tutt'al piú di attitudini d'altra natura». E continua: «Perché è evidente che le pecche che possa eventualmente avere un uomo fornito di capacità e genio politico, se concernono altre sfere di attività, lo renderanno improprio in quelle sfere, ma non già nella politica» [18]. Vorrei richiamare l'attenzione su quell'«improprio», che fa pensare, per contrasto, a una «proprietà» della politica, che non è evidentemente quella della morale.

La teoria della superiorità della politica.

Ora passo da concezioni di monismo attenuato o corretto, «la moralità è una sola ma la sua validità viene meno in situazioni eccezionali o in sfere di attività speciali», a una concezione di dualismo dichiarato ma apparente. Chiedo un po' di tolleranza per questo insistente riferimento a categorie giuridiche, ma anche in questo caso mi viene in aiuto un ben noto principio giurisprudenziale, secondo cui quando due norme sono poste l'una sopra l'altra, ovvero in ordine gerarchico, se sono antinomiche, prevale quella superiore.

Rispetto al problema dei rapporti fra morale e politica, una del le soluzioni possibili è il concepire morale e politica come due sistemi normativi distinti ma non totalmente indipendenti l'uno dall'altro, sibbene posti l'uno sull'altro in ordine gerarchico. Naturalmente una soluzione di questo genere può avere due versioni: dei due sistemi normativi, il morale è superiore al politico, oppure il politico è superiore al morale. Della prima versione si può trovare un esempio

caratteristico nella filosofia pratica di Croce, della seconda in quella di Hegel. Nel sistema di Croce, economia ed etica sono due distinti, non sono né opposti né collocati sullo stesso piano: la seconda è superiore alla prima in quanto appartiene al momento dello Spirito che *supera* il momento inferiore. La politica appartiene alla sfera dell'economia e non a quella dell'etica. Non è detto che «superare» significhi essere superiore anche in senso assiologico, ma di fatto ogni qualvolta Croce si pone il problema machiavellico del rapporto tra etica e politica, sembra ammettere che la differenza tra i due momenti sia una differenza assiologicamente gerarchica, anche se non è sempre molto chiaro quali ne siano le conseguenze. Una azione politica contraria alla morale è da condannare? Che cosa significa che è lecita nella sua sfera particolare, se poi si ammette che esiste una sfera normativamente superiore? Sono domande cui è molto difficile rispondere. Croce è ritornato sul tema infinite volte. Qui mi riferisco a un passo che si trova nel volume intitolato, per l'appunto, *Etica e politica*, dove insiste su un punto: la cerchia della politica è quella dell'utilità, degli affari, dei negoziati, delle lotte, e in queste continue guerre, individui, popoli e stati si mantengono vigili contro individui, popoli, stati, intenti a mantenere e a promuovere la propria esistenza, rispettando l'altrui solo in quanto giovi alla loro propria. Poi, continuando il proprio ragionamento, ammonisce che bisogna guardarsi dal comune errore di staccare l'una dall'altra le forme di vita. Esorta a respingere le sciocche moralizzazioni e a tenere per falso a priori ogni dissidio che si crede di scorgere tra la politica e la morale, perché la vita politica o prepara la vita morale o è essa stessa strumento di forma di vita morale. Insomma, nella dialettica crociana, che è dialettica non degli opposti ma dei distinti, di cui l'uno è superiore all'altro, morale e

politica vengono interpretate come due distinti e, come si vede dall'ultima parte del brano, la politica sta sotto e la morale sta sopra.

Al contrario, Hegel, pur ammettendo l'esistenza dei due sistemi, ritiene gerarchicamente superiore il sistema politico, e in questa superiorità del sistema politico trova un ottimo argomento di giustificazione della condotta immorale dell'uomo politico, se e in quanto essa sia conforme a una norma superiore, dalla quale si deve considerare abrogata, e quindi invalida, una norma con essa incompatibile del sistema normativo inferiore. Per fare i soliti esempi di scuola, se nel sistema normativo di un gruppo di *latrones*, o di pirati o di «masnadieri», o perché no? di zingari, per non parlare di mafia, camorra, *et similia*, che appartengono alla nostra esperienza quotidiana, esiste una norma che considera lecito il furto (s'intende delle cose non appartenenti a membri del gruppo), è evidente che la norma che proibisce il furto esistente nel sistema normativo considerato inferiore, sia esso quello dello stato o della chiesa o della morale dei non appartenenti al gruppo, deve considerarsi implicitamente abrogata, in quanto incompatibile con una norma del sistema normativo ritenuto superiore. Gli stati, in fondo, potrebbero essere anch'essi, secondo il famoso detto di sant'Agostino, «magna latrocinia».

A maggior ragione, chi ha considerato lo stato non come un *magnum latrocinium* ma come il «razionale in sé e per sé», come il momento ultimo dell'eticità la quale è a sua volta il momento ultimo dello Spirito oggettivo (della filosofia pratica nel senso tradizionale della parola), doveva porre gli imperativi ultimi dello stato al di sopra degli imperativi della morale individuale. Il sistema di Hegel è un grande esempio, e grandemente illuminante, anche per la sua singolarità, della totale inversione del rapporto fra

morale e politica che aveva avuto una delle massime espressioni nel pensiero kantiano. Serve, infatti, magnificamente a illustrare una forma di giustificazione della immoralità della politica diversa da tutte quelle esaminate sin qui: la morale nel senso tradizionale della parola non è da Hegel espunta dal sistema, ma è considerata un momento inferiore nello sviluppo dello Spirito oggettivo che trova il suo compimento nella morale collettiva o eticità (di cui lo stato è il portatore).

Hegel era un ammiratore di Machiavelli di cui aveva tessuto le lodi già nell'opera giovanile sulla Costituzione della Germania. In politica era un realista che sapeva quale posto dare alle chiacchiere dei predicatori quando entrano in campo gli ussari con le loro sciabole luccicanti. Forse che la maestà dello stato, «di quella ricca membratura dell'ethos in sé che è lo stato», deve chinarsi dinanzi a coloro che vi contrappongono la «pappa del cuore, dell'amicizia e dell'ispirazione»?

Nel paragrafo 337 dei *Lineamenti di filosofia del diritto* riassume brevemente ma esaurientemente la sua dottrina in proposito. Il paragrafo comincia cosí: «Si è molto discusso, un tempo, del contrasto di morale e politica e della pretesa che la seconda sia conforme alla prima». Ma è una discussione, lascia capire Hegel, che ha fatto il suo tempo, ed è diventata anacronistica, almeno da quando si è cominciato a comprendere che il bene dello stato ha una «giustificazione» completamente diversa dal bene del singolo: lo stato ha una sua ragion d'essere «concreta» e solo questa sua esistenza concreta può valere come principio della sua azione, non un imperativo morale astratto che prescinda completamente dalle esigenze e dai vincoli imposti dal movimento storico, di cui lo stato, non il singolo individuo e nemmeno la somma dei singoli individui, è il protagonista. Di qui deriva fra l'altro la nota

tesi che solo la Storia universale, non un'astorica morale posta (da chi?) al di sopra di essa, può giudicare del bene e del male degli stati, dai quali dipende la sorte del mondo ben piú che dalla condotta, per morale che sia, di questo o quel singolo individuo. Da questo punto di vista mi pare giusto dire che per Hegel la morale individuale è inferiore per quel che riguarda la sua validità alla morale dello stato e deve cedere a essa quando il compito storico dello stato lo richiede.

Il fine giustifica i mezzi.

Una soluzione dualistica, non piú soltanto apparente ma reale è quella che è passata alla storia col nome di «machiavellica», perché a torto o a ragione vien fatta risalire all'autore del *Principe.* Qui il dualismo è fondato sulla distinzione fra due tipi di azioni, le azioni finali che hanno un valore intrinseco, e quelle strumentali, che hanno un valore solo in quanto servono a raggiungere un fine considerato esso solo come avente un valore intrinseco. Mentre le azioni finali, chiamate buone in sé, come il soccorrere il sofferente, e in genere tutte le tradizionali «opere di misericordia», vengono giudicate di per se stesse, in quanto azioni «disinteressate», che appunto vengono compiute con nessun altro interesse che quello di compiere un'azione buona, le azioni strumentali, o buone per altro da sé, vengono giudicate in base alla loro maggiore o minore idoneità al raggiungimento di un fine.

Non c'è teoria morale che non avverta questa distinzione. Per fare un esempio noto, vi corrisponde la distinzione weberiana tra azioni razionali conformi al valore (*wert-rational*) e azioni razionali conformi allo scopo (*zweck-rational*). Cosí non vi è teoria morale che non si renda conto che la stessa azione può essere giudicata in due modi

diversi secondo il contesto in cui si svolge e l'intenzione con cui è stata compiuta. Il soccorrere il povero, un'azione che di solito viene citata a esempio di azione buona in sé, diventa un'azione buona per altro, e come tale deve essere giudicata, se viene compiuta allo scopo di ottenere un premio di virtú: se chi la compie non ottiene il premio, si potrà anche dire che l'azione è stata razionale rispetto al valore ma certamente non rispetto allo scopo.

Ciò che costituisce il nucleo fondamentale del machiavellismo non è tanto il riconoscimento della distinzione fra azioni buone in sé e azioni buone per altro, quanto la distinzione fra morale e politica sulla base di questa distinzione, vale a dire l'affermazione che la sfera della politica è la sfera di azioni strumentali che in quanto tali debbono essere giudicate non in se stesse ma in base alla loro maggiore o minore idoneità al raggiungimento dello scopo. Il che spiega perché si sia parlato, a proposito della soluzione machiavellica, di amoralità della politica, cui corrisponderebbe, sebbene l'espressione non sia entrata nell'uso (non essendo necessaria), l' «apoliticità della morale»: amoralità della politica nel senso che la politica nel suo complesso, come insieme di attività regolate da norme e valutabili con un certo criterio di giudizio, non ha niente a che vedere con la morale, nel suo complesso come insieme, anch'essa, di azioni regolate da norme diverse e valutabili con un diverso criterio di giudizio. Appare a questo punto chiaramente la differenza fra una soluzione come quella di cui stiamo discorrendo, fondata sull'idea della separatezza e dell'indipendenza fra morale e politica, e che in quanto tale si può ben chiamare dualistica, senza attenuazione, e le soluzioni precedentemente esaminate in cui manca o la separazione, giacché la politica è inglobata nel sistema normativo morale se pure con uno statuto speciale, oppure

l’indipendenza, essendo morale e politica distinte sí ma in rapporto di reciproca dipendenza. La soluzione machiavellica dell’amoralità della politica viene presentata come quella il cui principio fondamentale è: «Il fine giustifica i mezzi». Per contrasto si potrebbe definire la sfera non politica (quella, tanto per intenderci, che si governa coi *pater noster*) come la sfera in cui è scorretto il ricorso alla distinzione fra mezzi e fini, perché ogni azione deve essere considerata di per se stessa per il valore o disvalore in essa intrinseco, indipendentemente dal fine. In una morale rigoristica come quella kantiana, in generale in una morale del dovere, la considerazione di un fine esterno all’azione non solo è impropria ma è anche impossibile, perché l’azione per essere morale non deve avere altro fine che l’adempimento del dovere, che è per l’appunto il fine intrinseco all’azione medesima.

Anche se la massima «Il fine giustifica i mezzi» non si trova letteralmente in Machiavelli, si considera di solito come equivalente il passo del capitolo XVIII del *Principe* in cui, ponendosi il problema se il principe sia tenuto a rispettare i patti (il principio *pacta sunt servanda*, i patti devono essere osservati, è un principio morale universale quale che ne sia il fondamento, religioso, razionale, utilitaristico, ecc.), risponde che i principi che hanno fatto «gran cose» ne hanno tenuto poco conto. Risulta chiaro da questo passo che ciò che conta nella condotta dell’uomo di stato è il fine, la «gran cosa», e il raggiungimento del fine rende lecite azioni, come il non osservare i patti convenuti, condannate da quell’altro codice, il codice morale, cui sono tenuti i comuni mortali. Ciò che non risulta altrettanto chiaro è in che cosa consistano le grandi cose. Ma già una prima risposta si trova nello stesso capitolo, verso la fine, dove importante per il principe è «di vincere e mantenere lo stato».

Una seconda risposta, ancora piú chiara e anche piú comprensiva, è quella che si trova in un passo dei *Discorsi* (III, 41), in cui si celebra spiegatamente la teoria della separazione: «dove si delibera al tutto della salute della patria, non vi debbe cadere alcuna considerazione né di giusto né di ingiusto, né di piatoso né di crudele, né di laudabile né d'ignominioso; anzi, posposto ogni altro rispetto, seguire al tutto quel partito che le salvi la vita e mantenghile la libertà» [19]. Niente di nuovo sotto il sole: in questo brano Machiavelli non fa altro che illustrare con parole particolarmente efficaci la massima: *salus rei publicae suprema lex* (legge suprema è la salvezza dello stato). L'illustrazione avviene contrapponendo al solo principio che deve guidare il giudizio politico, al principio della «salvezza della patria», altri possibili criteri di giudizio dell'azione umana, fondati rispettivamente sulla distinzione fra il giusto e l'ingiusto, fra il pietoso e il crudele, fra il lodevole e l'ignominioso, che fanno riferimento, se pur da diversi punti di vista, a criteri di giudizio della morale comune.

Le due etiche.

Di tutte le teorie sul rapporto fra morale e politica quella che ha condotto alle estreme conseguenze la tesi della separazione, e che quindi può essere considerata la piú conseguentemente dualistica, ammette l'esistenza di due morali fondate sopra due diversi criteri di giudizio delle azioni, che portano a valutazioni della stessa azione non necessariamente coincidenti, e quindi sono fra di loro incompatibili e non sovrapponibili. Un esempio ormai classico della teoria delle due morali è la teoria weberiana della distinzione fra etica della convinzione ed etica della responsabilità. Ciò che distingue queste due morali è

proprio il diverso criterio che esse assumono per giudicare buona o cattiva un'azione. La prima si serve di qualche cosa che sta prima dell'azione, un principio, una norma, in generale una qualsiasi proposizione prescrittiva la cui funzione è quella di influire in maniera piú o meno determinante sul compimento di un'azione e insieme di permetterci di giudicare positivamente o negativamente un'azione reale in base all'osservazione della conformità o della difformità di essa all'azione astratta nella norma contemplata. La seconda, invece, per dare un giudizio positivo o negativo di un'azione si serve di qualche cosa che viene dopo, cioè del risultato, e dà un giudizio positivo o negativo dell'azione in base al raggiungimento o meno del risultato proposto. Popolarmente, queste due etiche si possono anche chiamare etica dei principî ed etica dei risultati. Nella storia della filosofia morale vi corrispondono, da un lato, le morali deontologiche, come quella kantiana, dall'altro, le morali teleologiche, come quella utilitaristica.

Le due etiche non coincidono: ciò che è bene rispetto ai principî non è detto sia bene rispetto ai risultati. E viceversa. In base al principio «non uccidere» la pena di morte è da condannarsi. Ma in base al risultato, in seguito a una eventuale provata constatazione che la pena di morte ha un grande potere d'intimidazione, potrebbe essere giustificata (e infatti gli abolizionisti si sono sforzati di dimostrare con dati statistici alla mano che un grande potere deterrente non ha).

Questa distinzione corre lungo tutta la storia della filosofia morale indipendentemente dalla connessione che essa possa avere con la distinzione fra morale e politica. Diventa rilevante rispetto a questa distinzione, quando si sostenga che l'etica del politico è esclusivamente l'etica della responsabilità (o dei risultati), che l'azione del politico

si giudica in base al successo o all'insuccesso, che il giudicarla col criterio della fedeltà ai principî è dar prova di moralismo astratto e quindi di poco senno negli affari di questo mondo. Chi agisce secondo principî non si preoccupa del risultato delle proprie azioni: fa quel che deve e avvenga quel che può. Chi si preoccupa esclusivamente del risultato, non va tanto per il sottile rispetto alla conformità ai principî: fa quel che è necessario affinché avvenga quello che vuole. Il giudice, come si è letto piú volte nei giornali, che chiede al terrorista «pentito» se i terroristi si erano posti il problema del «non uccidere», rappresenta l'etica dei principî. Il terrorista che risponde che il gruppo si era posto soltanto il problema di riuscire o non riuscire rappresenta l'etica del risultato. Se si pente, non è perché senta rimorso per aver violato la legge morale, ma perché ritiene che alla fin fine l'azione politica intrapresa era fallita rispetto agli scopi proposti. In questo senso non può dirsi propriamente un pentito, ma piuttosto uno che si è convinto di aver sbagliato. Non ha riconosciuto tanto la colpa, quanto l'errore.

Si può non raggiungere lo scopo, ma si può anche raggiungere uno scopo diverso da quello che ci si era proposti. L'attentatore dell'arciduca Ferdinando disse, durante l'interrogatorio al processo: «Non prevedevo che dopo l'attentato sarebbe venuta la guerra. Credevo che l'attentato avrebbe agito sulla gioventú incitandola alle idee nazionalistiche». E uno dei complici, che fallí il colpo, disse: «Questo attentato ha avuto conseguenze che non si potevano prevedere. Se avessi potuto prevedere che cosa ne sarebbe derivato, mi sarei seduto io stesso su quella bomba per farmi a pezzi».

Superfluo insistere sulla illustrazione di questa nota distinzione, anche se è da osservare che la risoluzione di tutta la politica a etica della responsabilità è un'indebita

estensione del pensiero di Weber, il quale in tema di etica (e non di meta-etica), ovvero di convinzione personale (e non di astratta teoria), non è affatto disposto a compiere questa riduzione. Nell'azione del grande politico etica della convinzione ed etica della responsabilità non possono andare disgiunte, secondo Weber, l'una dall'altra. La prima, presa in sé, condotta alle estreme conseguenze, è propria del fanatico, figura moralmente ripugnante. La seconda, totalmente scissa dalla considerazione dei principî da cui nascono le grandi azioni, e tutta tesa soltanto al successo (si ricordi il machiavellico «facci uno principe di vincere»), caratterizza la figura moralmente non meno riprovevole del cinico.

Esiste una relazione fra le varie teorie?

Ciò che mi pare ancora interessante osservare in forma di conclusione di questa rassegna delle «giustificazioni», proprio a proposito di quest'ultima che pare la piú drastica, una volta che venga accettata la distinzione tra morale come etica della convinzione e politica come etica della responsabilità, è che tutte e cinque si richiamano l'una con l'altra, tanto da poter essere considerate, come del resto è forse già apparso al lettore, variazioni dello stesso tema. Il che naturalmente non esclude la possibilità e non toglie l'utilità della loro distinzione dal punto di vista analitico, che è quello adottato sin qui. In una catena discendente, cioè percorrendo il nostro cammino a ritroso, l'ultima variazione, ovvero l'etica della responsabilità, si ricollega alla precedente, la dottrina machiavellica, secondo cui conta nel giudizio politico l'idoneità del mezzo al raggiungimento del fine indipendentemente dalla considerazione dei principî. Questa a sua volta considerata la «salute della patria» come fine ultimo dell'azione

politica, da cui dipende il giudizio sulla bontà o meno delle singole azioni in base alla maggiore o minore conformità al fine ultimo, richiama immediatamente la soluzione che la precede, quella di Hegel, non a caso, come si è detto, ammiratore di Machiavelli, secondo cui lo stato (la «patria» dei *Discorsi e la res publica* del detto tramandato dalla morale politica tradizionale) ha una sua ragion d'essere «concreta», che è poi la «ragion di stato» degli scrittori politici che osservano e commentano la nascita e la crescita dello stato moderno, e questa ragione concreta vale come principio esclusivo dell'azione del sovrano e quindi del giudizio positivo o negativo che si può dare su di essa. A ben guardare, anche la giustificazione fondata sulla specificità dell'etica professionale, la nostra seconda variazione, deriva da una netta prevalenza del fine come criterio di valutazione: ciò che caratterizza infatti la singola professione è il fine comune a tutti i membri del gruppo, la salute del corpo per il medico o la salute dell'anima per il sacerdote. Tra questi fini professionali specifici è perfettamente legittimo annoverare una terza forma di salute, non meno importante delle altre due, la *salus rei publicae*, come fine proprio dell'uomo politico. Infine, anche la prima variazione, quella fondata sulla deroga in caso di necessità, che è a mio parere la piú comune, ed è la piú comune perché è, tutto sommato, la meno scandalosa o la piú accettabile da chi si pone dal punto di vista della morale comune, può essere interpretata come una deviazione dal retto cammino dovuta al fatto che proseguire nel retto cammino in quella particolare circostanza condurrebbe a una meta diversa da quella proposta o addirittura a nessuna meta.

Varrebbe la pena mettere alla prova tutti questi motivi di giustificazione (ed eventuali altri) di fronte a un caso storico concreto, a uno di quei casi limite, rappresentati

bene dalla figura tradizionale del tiranno, in cui il divario fra la condotta che la morale prescrive all'uomo comune e la condotta del signore della politica è piú evidente. Uno di questi casi esemplari è il regno di Ivan il Terribile, che ha suscitato un dibattito intensissimo e appassionatissimo, ormai secolare, nella storiografia russa e sovietica.

Assumo questo caso, ma se ne potrebbero assumere altri, non solo perché è davvero un caso limite, ma soprattutto perché se ne può leggere una dotta e ampia sintesi in un libro di uno storico molto sensibile al problema che ci sta a cuore [20]. Nella difesa di colui che è stato considerato il fondatore dello stato russo, i motivi di giustificazione sin qui esaminati vi compaiono, in forma piú o meno esplicita, tutti. Soprattutto il primo, lo stato di necessità, e l'ultimo, il risultato ottenuto. Ma tutte queste *iustae causae* sono tenute insieme dalla considerazione della grandiosità del fine, che equivale esattamente alle «gran cose» di Machiavelli. Uno degli storici presi in considerazione, I. I. Smirnov, parla di «necessità oggettiva dello sterminio fisico dei principali rappresentanti delle famiglie ostili aristocratiche e boiare» [21]. Proprio cosí: la necessità non ha legge. È un vecchio detto che non si possa costringere una persona a compiere un'azione impossibile. Con la stessa logica si deve dire che non si può proibire alla stessa persona di fare ciò che è necessario. Come lo stato d'impossibilità è incompatibile con l'osservanza di comandi, cosí lo stato di necessità è incompatibile con l'osservanza di divieti. La considerazione dello stato di necessità è strettamente connessa con la considerazione del risultato: ciò che rende «oggettivamente necessaria» un'azione è la considerazione di essa come l'unica possibile condizione per il raggiungimento del fine voluto e giudicato buono. E infatti lo stesso Smirnov conclude immancabilmente che, nonostante la «forma crudele» che assunse la lotta per

l’accentramento, questo era il prezzo che si doveva pagare al progresso e alla liberazione dalle «forze della reazione e della stagnazione» [22]. Si parla di Ivan ma la mente corre subito a Stalin. E Yanov infatti commenta: «Usando la stessa analogia, uno storico che sostenesse che la Russia sovietica degli anni Trenta era veramente satura di tradimento, che tutto il personale dirigente del paese stava complottando contro lo stato e che l’asservimento dei contadini durante la collettivizzazione e l’attaccamento degli operai e degli impiegati alloro lavoro era “storicamente necessario” alla sopravvivenza dello stato, sarebbe costretto a “giustificare moralmente” il terrore totale e il Gulag» [23].

Un’ultima considerazione. Tutte queste giustificazioni hanno in comune l’attribuzione delle regole della condotta politica alla categoria delle norme ipotetiche, sia nella forma delle norme condizionate, del tipo «Se è A, deve essere B», come è il caso della giustificazione sulla base del rapporto fra regola ed eccezione, sia nella forma delle norme tecniche o prammatiche, del tipo «Se vuoi A, devi B», dove A può essere un fine soltanto possibile o anche necessario, come in tutti gli altri casi. Questa esclusione degli imperativi categorici dalla sfera della politica corrisponde, del resto, alla opinione comune secondo cui la condotta degli uomini di stato è guidata da regole di prudenza, intese come quelle dalle quali non deriva un obbligo incondizionato che prescinda da ogni considerazione della situazione e del fine, ma soltanto un obbligo da osservarsi quando si verifichi quella determinata condizione o per il raggiungimento di un determinato fine. A chiarire questo tratto essenziale delle teorie morali della politica nulla serve piú di questo pensiero di Kant, cui si deve la prima e piú compiuta elaborazione della distinzione fra imperativi categorici e imperativi ipotetici: «La politica

dice: “Siate prudenti come serpenti”; la morale aggiunge (come condizione limitativa) “e semplici come colombe”» [24].

Osservazioni critiche.

Sia ben chiaro che tutte queste giustificazioni (valgano quel che valgono, ma pur devono valere qualche cosa se rappresentano tanta parte della filosofia politica dell’età moderna) non tendono a eliminare la questione morale in politica, ma soltanto, proprio partendo dalla importanza della questione, a precisarne i termini e a delimitarne i confini. Ho detto che si giustifica la deviazione e non la regola. Ma appunto la deviazione ha bisogno di essere giustificata, perché la regola in tutti i casi in cui la deviazione non è giustificabile continua a valere. Nonostante tutte le giustificazioni della condotta politica che devia dalle regole della morale comune, il tiranno resta il tiranno, e può essere definito come colui la cui condotta non riesce a essere giustificata da nessuna delle teorie che pur riconoscono una certa autonomia normativa della politica rispetto alla morale. Machiavelli, sebbene affermi che quando si tratta della salute della patria non vi deve essere alcuna considerazione di «pietoso e di crudele», condanna Agatocle come tiranno perché le sue crudeltà erano «male usate». Bodin, sopra ricordato come un teorico dello stato di eccezione, illustra in alcune pagine famose la differenza fra il re e il tiranno.

Riprendendo brevemente le varie teorie:

1) Vale anche per la teoria dello stato di necessità che l’eccezione conferma la regola proprio in quanto eccezione, perché, se valesse sempre il criterio dell’eccezione, non vi sarebbe piú eccezione e non vi sarebbe piú regola. Se la deviazione deve essere consentita solo se è giustificata, vuol dire che si dà

come presupposto che vi siano deviazioni non giustificabili e in quanto tali inammissibili.
2) L'etica politica è l'etica di colui che esercita attività politica, ma l'attività politica nella concezione di chi svolge il proprio argomento partendo dalla considerazione dell'etica professionale non è l'esercizio del potere in quanto tale, ma del potere per il raggiungimento di un fine che è il bene comune, l'interesse collettivo o generale. Non è il governo ma il buon governo. Uno dei criteri tradizionali e continuamente rinnovati per distinguere il buon governo dal malgoverno è per l'appunto la valutazione del conseguimento o meno di questo fine specifico: buon governo è quello di chi persegue il bene comune, malgoverno è quello di chi persegue il bene proprio.
3) La politica è superiore alla morale? Ma è tale non ogni politica ma solo quella di chi realizza in una determinata epoca storica il fine supremo dell'attuazione dello Spirito oggettivo, la politica dell'eroe o dell'individuo della Storia universale.
4) Il fine giustifica i mezzi. Ma chi giustifica il fine? Forse che il fine a sua volta non deve essere giustificato? Ogni fine che si proponga l'uomo di stato è un fine buono? Non deve esservi in criterio ulteriore che permetta di distinguere fini buoni da fini cattivi? E non ci si deve domandare se i mezzi cattivi non corrompano per avventura anche i fini buoni?
5) L'etica politica è l'etica dei risultati e non dei principî. Ma di tutti i risultati? Se si vuole distinguere risultato da risultato non occorre ancora una volta risalire ai principî? Si può ridurre il buon risultato al successo immediato? I vinti hanno sempre torto per il solo fatto di essere vinti? Ma il vinto di oggi non può essere il vincitore di domani? *Victrix causa deis placuit*

| *Sed victa Catoni.* Catone non appartiene alla Storia? E cosí via. E cosí via.

Il problema della legittimità del fine.

Tutte queste domande non sono una risposta, ma fanno capire in quale direzione si debba cercare la risposta, e questa direzione non è quella dell'idoneità dei mezzi, ma quella della legittimità del fine. Un problema non esclude l'altro, ma si tratta di due problemi diversi e conviene tenerli ben distinti. Il problema dell'idoneità dei mezzi si pone quando si vuol dare un giudizio sull'efficienza del governo, che è chiaramente giudizio tecnico e non morale: un governo efficiente non è di per se stesso un buon governo. Questo giudizio ulteriore non si accontenta del raggiungimento del fine ma si pone la domanda: quale fine? Riconosciuto come fine dell'azione politica la salvezza della patria o l'interesse generale o il bene comune (contrapposti alla salute del governante, agli interessi particolaristici, al bene proprio), il giudizio non piú sull'idoneità dei mezzi ma sulla bontà del fine è un vero e proprio giudizio morale, anche se, per le ragioni che vengono addotte da tutte le teorie giustificazionistiche, di una morale diversa o in parte diversa dalla morale comune, in base alla quale vengono giudicate le azioni degli individui singoli. Il che vuol dire che, pur tenendo conto delle ragioni specifiche dell'azione politica, della cosiddetta «ragion di stato», che evoca episodi sinistri per il cattivo uso che se n'è fatto, anche se di per se stessa indica unicamente i caratteri distintivi dell'etica politica, l'azione politica non si sottrae affatto, come ogni altra azione libera o presunta libera dell'uomo, al giudizio di lecito e illecito, in cui consiste il giudizio morale, e che non si può confondere con il giudizio di idoneo o inidoneo.

Si può porre lo stesso problema anche in questi termini. Si ammetta pure che l'azione politica abbia in qualche modo riguardo alla conquista e alla conservazione e all'ampliamento del potere, del massimo potere dell'uomo sull'uomo, dell'unico potere cui si riconosce, se pure in ultima istanza, il diritto di ricorrere alla forza (ed è ciò che distingue il potere di Alessandro da quello del pirata che questo diritto non ha), tuttavia nessuna delle teorie giustificazionistiche, qui illustrate, considera la conquista, la conservazione e l'ampliamento del potere come beni in se stessi. Nessuna ritiene che lo scopo dell'azione politica sia il potere per il potere. Per lo stesso Machiavelli l'azione politica «immorale» (immorale rispetto alla morale dei *pater noster*) è giustificata soltanto se ha per fine le «grandi cose», o «la salute della patria». Perseguire il potere per il potere vorrebbe dire trasformare un mezzo, che come tale deve essere giudicato alla stregua del fine, in un fine in se stesso. Anche per chi considera l'azione politica come un'azione strumentale, essa non è strumento per qualsiasi fine che all'uomo politico piaccia perseguire. Ma una volta posta la distinzione tra un fine buono e un fine cattivo, una distinzione cui non è sfuggita alcuna teoria del rapporto fra morale e politica, è inevitabile distinguere l'azione politica buona da quella cattiva, il che significa sottoporla a un giudizio morale. Valga un esempio. Il dibattito sulla questione morale riguarda spesso, e in Italia prevalentemente, il tema della corruzione, in tutte le sue forme, previste del resto dal codice penale sotto la rubrica di reati quali interesse privato in atti di ufficio, peculato, concussione, eccetera, e specificamente, con riferimento quasi esclusivo a uomini di partito, il tema cosiddetto delle tangenti. Basta una breve riflessione per rendersi conto che ciò che rende moralmente illecita ogni forma di corruzione politica (tralasciando l'illecito giuridico), è la fondatissima

presunzione che l’uomo politico che si lascia corrompere abbia anteposto l’interesse individuale all’interesse collettivo, il bene proprio al bene comune, la salute della propria persona e della propria famiglia a quella della patria. E ciò facendo sia venuto meno al dovere di chi si dedica all’esercizio dell’attività politica, e abbia compiuto un’azione politicamente scorretta.

Il discorso sarebbe finito qui se in uno stato di diritto, com’è quello della Repubblica italiana, dalle condizioni di salute della quale sono nate queste mie riflessioni, oltre al giudizio sull’efficienza e a quello morale o di morale politica, come ho cercato di spiegare sin qui, non si desse sull’azione politica anche un giudizio piú propriamente giuridico, vale a dire di conformità o meno alle norme fondamentali della Costituzione, cui è sottoposto l’esercizio dell’azione politica anche degli organi superiori dello stato. Tra le varie accezioni di stato di diritto mi riferisco a quella che lo definisce come il governo delle leggi contrapposto al governo degli uomini, e intende il governo delle leggi nel senso del moderno costituzionalismo.

Il giudizio sulla maggiore o minore conformità degli organi dello stato, o di quella parte integrante del potere sovrano che sono i partiti, alle norme della Costituzione e ai principî dello stato di diritto, può dar luogo al giudizio, che risuona cosí frequente nell’attuale dibattito politico, di scorrettezza costituzionale e di pratica antidemocratica, a che accade, per fare qualche esempio, nel caso dell’abuso dei decreti legge, di appello al voto di fiducia unicamente per stroncare l’opposizione e, per quel che riguarda i partiti, nella pratica del sottogoverno, che viola uno dei principî fondamentali dello stato di diritto, la visibilità del potere e la controllabilità del suo esercizio.

Anche se spesso la polemica politica non distingue i vari giudizi e li pone tutti e tre sotto l’etichetta della «questione

morale», i tre giudizi, quello di efficienza, quello di legittimità e quello piú propriamente morale (che si potrebbe anche chiamare di merito), sul quale esclusivamente mi sono soffermato, debbono essere tenuti distinti per ragioni di chiarezza analitica e di attribuzione di responsabilità.

III.
IL BUONGOVERNO.

Quando Ernesto Rossi raccolse in un volume alcuni scritti di Luigi Einaudi per la Collana storica dell'editore Laterza decise, d'accordo con l'autore, di intitolarlo *Il buongoverno.* Nella scelta di questo titolo c'era un giudizio di condanna del recente passato e insieme un atto di fiducia, anche soltanto di speranza e di augurio, nel prossimo avvenire. Che cosa Einaudi intendesse per buongoverno si può desumere meglio che da ogni altro scritto da un saggio del 1941 (*Liberismo e comunismo*, pubblicato su «Argomenti» nel corso di un celebre dibattito con Croce sul rapporto fra libertà economica e liberalismo politico), là dove Cavour e Giolitti sono presi ad esempio del politico geniale ed esperto di cose economiche, l'uno, e dell'onesto e buon amministratore che ritiene essere compito del politico «governé bin», governare bene, l'altro. «Ma – aggiunge Einaudi – non si governa bene senza un ideale». E piú oltre: «Un politico che sia un puro politico è qualcosa di difficilmente definibile ed a me pare un mostro, dal quale il paese non può aspettarsi altro che sciagure. Come possiamo immaginare un politico che sia veramente grande […] il quale sia privo di un ideale? E come si può avere un ideale e volerlo attuare, se non si conoscono i bisogni e le aspirazioni del popolo che si è chiamati a governare e se

non si sappiano scegliere i mezzi atti a raggiungere quell'ideale? Ma queste esigenze dicono che il politico non deve essere un mero maneggiatore di uomini; deve saperli guidare verso una meta e questa meta deve essere scelta da lui e non imposta dagli avvenimenti mutevoli del giorno che passa» [25].

Quando rilessi queste parole la mia mente corse subito e naturalmente alle famose pagine di *Politik als Beruf* di Max Weber: «Tre qualità possono dirsi sommamente decisive per l'uomo politico: passione, senso di responsabilità, lungimiranza» [26]. Passione, Weber spiega, nel senso di dedizione appassionata a una causa, di fronte alla quale si deve assumere intera la responsabilità, ovvero fare del senso di responsabilità la guida determinante della propria azione, donde la necessità della lungimiranza intesa come la capacità di lasciare che la realtà operi su di noi con calma e raccoglimento interiore, il contrario della mancanza di distacco (*Distanzlosigkeit*), peccato mortale di qualsiasi uomo politico, e della vanità, ossia del bisogno di porre in primo piano con la massima evidenza la propria persona. Quando manca di una causa cosí concreta, il politico rischia continuamente di scambiare la prestigiosa apparenza del potere per il potere reale, e quando manca del senso di responsabilità, rischia di godere del potere semplicemente per amore della potenza, senza dare a esso uno scopo per contenuto.

Buongoverno e malgoverno: un'antitesi che percorre tutta la storia del pensiero politico, uno dei grandi temi, se non il piú grande, della riflessione politica di tutti i tempi. Problema fondamentale nel senso che non c'è problema di teoria politica dal piú vecchio al piú nuovo che non vi si riconnetta. Si può dire, senza timore di esagerare, che non c'è grande opera di teoria politica che non abbia tentato di rispondere alla domanda: «Come si distingue il

buongoverno dal malgoverno?», e non possa essere ricondotta tutta quanta, nelle sue interne articolazioni, alla ricerca di una risposta a questa domanda. Anche le opere che sembrano proporsi uno scopo prevalentemente storico o analitico. Nella *Politica*, Aristotele, dopo aver descritto e classificato le costituzioni del suo tempo, con lo spirito e gli strumenti del ricercatore che sta ai fatti, non può sottrarsi all'esigenza di affrontare negli ultimi libri il problema della miglior forma di governo. Hegel, che nella prefazione alle lezioni di filosofia del diritto e dello stato allontana da sé il sospetto di volersi occupare in quanto filosofo dello stato come deve essere, lascia intendere a chi sappia leggere fra le righe di preferire la monarchia costituzionale, la forma di governo piú adatta alla maturità dei tempi e ai popoli piú progrediti, alle due coordinate principali della sua filosofia della storia, lo spirito del tempo e lo spirito del popolo.

Nella storia delle idee non c'è mai l'inizio e non c'è nulla di piú vano e disperato che cercare il momento iniziale, la fonte originaria, l'*Ursprung*. Non ho mai dimenticato, pur avendole lette molti anni fa, le prime parole di *Giuseppe e i suoi fratelli* di Thomas Mann: «Profondo è il pozzo del passato. Non dovremo dirlo insondabile?» Eppure bisogna cominciare, arrestarsi, non procedere oltre e fissare, se pure con un atto che può sembrare arbitrario, il punto di partenza. C'è per fortuna nella tradizione greca, da cui è nato in gran parte il nostro pensiero politico, un passo esemplare che, nonostante la lontananza, non ha perduto nulla del suo vigore e sembra fatto apposta per rendere meno casuale e quasi obbligato il dato d'origine e per essere posto a guisa d'illustre antenato all'inizio di una lunga famiglia di testi che arriva sino a noi. Nel piú celebre dei suoi carmi Solone, dopo aver espresso la propria indignazione contro i cittadini che seguono ciecamente il desiderio di ricchezza e le guide del popolo che insaziabili

ammucchiano ricchezze senza risparmiare né le proprietà sacre né quelle pubbliche «e saccheggiano chi qua chi là né hanno riguardo per gli augusti fondamenti di Dike», contrappone l'eunomia (le buone leggi) alla disnomia (le cattive leggi), e descrive la prima cosí: «Il buongoverno tutto rende bene ordinato e composto e spesso getta catene intorno agli ingiusti; ammorbidisce le asprezze, pone termine all'insaziabilità, addomestica la violenza, fa seccare sul crescere i fiori della pazzia, raddrizza le sentenze ingiuste, mitiga le opere della superbia, spegne le azioni della divisione discorde, spegne l'ira della contesa funesta; sotto di esso tutte le cose sono ben regolate e sagge» [27].

Eunomia-disnomia è una classica coppia di contrari, che ne comprende nel suo seno tante altre, una vera e propria «grande dicotomia», che serve a designare con un solo tratto, e abbracciare con un solo sguardo, tutte le piú comuni coppie di contrari del linguaggio politico: ordine-disordine, concordia-discordia, pace-guerra, moderazione-tracotanza, mitezza-violenza, giustizia-ingiustizia, saggezza-dissennatezza. Tutte caratterizzate dall'essere assiologicamente ben definite una volta per sempre, avendo uno dei due termini sempre un significato positivo, l'altro sempre un significato negativo: a differenza di tante altre antitesi dello stesso linguaggio politico i cui due termini possono avere significato assiologico diverso secondo le dottrine e le ideologie, come pubblico-privato, società di natura-società civile, diritto naturale-diritto positivo, stato-antistato.

Sarebbe toccato ai filosofi riflettere su queste due condizioni contrapposte del vivere sociale, lo stato buono e desiderabile, lo stato cattivo e indesiderabile, per trovare alcuni criteri generali di distinzione tra l'uno e l'altro, che permettessero di andare al di là della mera descrizione dei

due stati e dei loro vantaggi e svantaggi, e giungere alla definizione, o al concetto, dell'uno e dell'altro.

Attraverso la lezione dei classici ritengo siano emersi sostanzialmente due criteri principali di distinzione tra buongoverno e malgoverno, che, se pure usati spesso promiscuamente, si rincorrono l'un l'altro lungo tutta la storia del pensiero politico. Il primo: buongoverno è quello del governante che esercita il potere in conformità di leggi prestabilite e inversamente malgoverno è il governo di colui che esercita il potere senza rispettare altra legge che quella del proprio capriccio. Il secondo: buon governo è quello del governante che si vale del proprio potere per perseguire il bene comune, malgoverno è quello di colui che si vale del potere per perseguire il bene proprio. Ne derivano due figure tipiche di governante odioso: il signore che dà legge a se stesso, l'autocrate nel senso etimologico della parola; e il tiranno che usa il potere per soddisfare i propri piaceri, i desideri illeciti di cui parla Platone nel IX libro della *Repubblica*.

Di entrambe le interpretazioni il pensiero greco classico ci ha lasciato alcuni testi canonici (dico «canonici» nel senso che staccati dal loro contesto storico sono diventati vere e proprie massime da usare nelle piú diverse circostanze). Per quel che riguarda la sottomissione del governante alle leggi, è esemplare un testo platonico tratto dal quarto libro delle Leggi (indipendentemente dalla considerazione che lo stesso Platone nel *Politico* sostiene la tesi contraria): «ho qui chiamati servitori delle leggi quelli che ordinariamente si chiamano governanti, non per amore di nuove denominazioni, ma perché ritengo che da questa qualità soprattutto dipenda la salvezza o la rovina delle città. Difatti dove la legge è sottomessa ai governanti ed è priva di autorità, io vedo pronta la rovina delle città; dove invece la legge è signora dei governanti e i governanti sono

i suoi schiavi, io vedo la salvezza delle città e accumularsi su di esse tutti i beni che gli dèi sogliono largire alle città» (715d).

Cosí, iniziando a parlare delle costituzioni monarchiche, Aristotele pone il problema del rapporto fra le leggi e i governanti sotto forma di dilemma. «È piú conveniente essere governati dall'uomo migliore o dalle leggi migliori?» A favore del secondo corno Aristotele enuncia una massima che avrà molta fortuna: «La legge non ha passioni che necessariamente si riscontrano in ogni anima umana» (*Politica,* 1286a). E la enuncia sulla base della osservazione, anch'essa fondamentale, che la legge dà «prescrizioni generali». Peraltro il pensiero politico occidentale è debitore ad Aristotele soprattutto della seconda interpretazione del buon governo, quella che contraddistingue il buono dal cattivo governante in base al criterio del bene comune contrapposto al bene proprio. La famosa classificazione delle costituzioni nelle tre rette e nelle tre corrotte si vale proprio di questo criterio: «Quando uno solo, pochi o i piú esercitano il potere in vista dell'interesse comune, allora si hanno necessariamente le costituzioni rette; mentre quando l'uno o i pochi o i piú esercitano il potere nel loro privato interesse, allora si hanno le deviazioni» (1279a).

Ho detto due interpretazioni, ma ognuno vede come non siano tanto diverse da non potersi collegare l'una con l'altra. Il governo delle leggi è buono se le leggi sono buone e sono buone le leggi che hanno di mira il bene comune. D'altra parte il modo migliore, piú sicuro, che ha il governante di perseguire il bene comune è di seguire le leggi che non hanno passioni o di fare egli stesso buone leggi. Ma pur conviene tenerle distinte perché gli scrittori accentuano or l'una or l'altra e questo diverso accento

permette di distinguere correnti o indirizzi diversi di pensiero politico.

La superiorità del governo delle leggi sul governo degli uomini è una delle grandi idee che ritornano ogni qual volta è stato posto il problema dei limiti del potere. Come risulta abbastanza chiaramente dal passo aristotelico citato, per una ragione formale e una materiale. Formalmente, la legge si distingue dal comando personale del sovrano per la sua generalità (di «prescrizioni generali» parla Aristotele): è la caratteristica in base alla quale la legge, quando sia rispettata anche dai governanti, impedisce che costoro facciano valere la propria volontà personale mediante ordinanze emanate di volta in volta, senza tener conto dei precedenti né delle disparità di trattamento che il comando particolare può produrre. Sostanzialmente, la legge, per la sua origine, sia essa immediatamente derivata dalla natura, o mediatamente dalla tradizione, o dalla sapienza del grande legislatore, e per la sua durata nel tempo, non è sottoposta al mutare delle passioni, e resta come un deposito della saggezza popolare o della sapienza civile che impedisce i bruschi mutamenti, le prevaricazioni del potente, l'arbitrio del «sic volo sic iubeo». Questo contrasto fra le passioni degli uomini, in particolare dei governanti, e la spassionatezza delle leggi, sta a fondamento oltretutto del *tópos* non meno classico della legge identificata con la voce della ragione: principio e fine di tutta la tradizione giusnaturalistica, a mio parere senza soluzione di continuità, nonostante autorevoli e rispettabili opinioni diverse, dagli antichi ai moderni attraverso il pensiero dell'età di mezzo che è davvero in questo caso un anello di congiunzione fra noi e gli antichi.

Si deve prima di tutti al Gierke la tesi, ripresa nella monumentale storia del pensiero politico medioevale dei fratelli Carlyle, che l'idea dominante nella teoria e nella

pratica dei governi dal secolo IX al secolo XIII sia stata la supremazia della legge sugli uomini. Da questa idea deriva il dovere del governante di governare secondo le leggi, siano esse le leggi divine o naturali, le leggi consuetudinarie o quelle fondamentali stabilite dai predecessori: dovere che si riassume nel giuramento di rito al momento dell'assunzione al trono di «*servare leges*». Vi si riferiscono, per limitarmi a due citazioni essenziali, tratte rispettivamente da un'opera filosofica e da un'opera giuridica, il piú grande trattato politico scritto prima della riscoperta della *Politica* aristotelica, il *Policraticus* di Giovanni di Salisbury (metà del secolo XII) e il primo imponente trattato di diritto inglese, il *De legibus et consuetudinibus Angliae* di Henry Bracton (metà del secolo XIII). Giovanni dedica alla contrapposizione fra principe e tiranno un intero libro della sua opera il cui cap. 1, intitolato *De differentia principis et tiranni et qui sit princeps,* comincia cosí: «Est ergo tiranni et principis haec differentia sola vel maxima: quod hic legi obtemperat, et eius arbitrio populum regit, cuius se credit ministrum» [28]. In un altro passo spiega che, quando si afferma che il *princeps* è *legibus solutus,* non si vuol dire che gli sia lecito commettere atti ingiusti ma semplicemente che egli deve essere giusto non per timore delle pene (giacché non vi è nessuno al di sopra di lui che abbia il potere di punirlo) ma per amore della giustizia, poiché «publicae utilitatis minister et aequitatis servus est princeps» [29]. Là dove afferma che i destinatari dei comandi del re possono essere liberi o servi, Bracton osserva che mentre gli uni e gli altri sono soggetti al re, il re non è soggetto a nessuno tranne che a Dio, perché il re non ha altri che gli sia pari nel regno, e se cosí fosse non avrebbe il diritto di comandare, giacché «par in parem non habet imperium». Ma, subito dopo, in un passo destinato ad assumere quasi forma e

forza di regola e al quale si richiameranno negli anni della guerra civile inglese sia i fautori del re contro il parlamento sia i fautori del parlamento contro il re, precisa: «Ipse autem rex non debet esse sub homine, sed sub deo et sub lege, quia lex facit regem». E poco piú avanti: «Non est enim rex ubi dominatur voluntas et non lex» [30].

Il principio non viene meno nell'età e nei luoghi dell'assolutismo. Tranne in Hobbes, che respinge la distinzione fra re e tiranno, il principio secondo cui il sovrano è *legibus solutus* non viene mai preso alla lettera: per Jean Bodin, considerato a ragione il maggior teorico dell'assolutismo, il sovrano *legibus solutus* è sciolto dalle leggi positive, che egli stesso emana o dalle leggi la cui validità dipende, come nel caso delle consuetudini, dalla sua tolleranza, non già dalle leggi divine e naturali che non dipendono dalla sua volontà (e tra le leggi naturali vi sono le leggi che riguardano il diritto privato, cioè proprietà, contratti e successioni), e dalle leggi fondamentali del regno in virtú delle quali il suo potere è un potere non di fatto ma legittimo.

Affinché la subordinazione del sovrano alla legge abbia la stessa forza costrittiva della subordinazione alla legge del semplice cittadino occorrerà un lungo e travagliato e accidentato processo di trasformazione dei rapporti fra governanti e governati attraverso il quale questi rapporti regolati dal diritto naturale o da patti formalmente fra eguali ma di fatto fra diseguali, come sono i trattati internazionali, si trasformano in diritti positivi regolati da costituzioni scritte aventi forza di leggi fondamentali o anche, come nel caso dell'Inghilterra, da una costituzione non scritta ma consolidata e convalidata da una prassi regolare nella sua continuità e accettata dopo la rivoluzione del 1688 pacificamente dalle parti politiche che si succedono e si alternano al potere. Di questo processo, cui

oggi si dà concordemente il nome di costituzionalismo, l'esito finale è un sistema o organismo politico ispirato al principio della responsabilità non soltanto religiosa e morale, ma anche politica e giuridica, degli organi di governo attraverso alcuni istituti fondamentali come quello dell'equilibrio e separazione dei poteri, del controllo periodico dei governanti attraverso libere elezioni a suffragio universale, della garanzia giuridica dei diritti civili (e non piú soltanto dell'appello al cielo cui si affidava Locke), del controllo di legittimità delle stesse leggi del parlamento e via enumerando. L'ideale antico del governo delle leggi ha trovato nel costituzionalismo moderno la sua forma istituzionale, e in definitiva la sua attuazione in una serie di istituti, ai quali un moderno stato democratico non può rinunciare senza cadere in forme tradizionali di governo personale, di quel governo in cui l'individuo è al di sopra delle leggi, o, con le parole dei classici, il governo è padrone delle leggi anziché esserne il servitore.

L'altra interpretazione della distinzione fra buongoverno e malgoverno riposa, come si è detto, sulla contrapposizione fra interesse comune e interesse particolare, fra utilità pubblica e utilità privata. Prende in tal modo in considerazione non tanto la forma entro cui il potere viene esercitato quanto il fine che deve essere perseguito. Che questo fine sia l'utilità comune non del governante o dei governanti, della classe dominante si direbbe oggi, o dell'élite al potere, deriva dalla natura stessa della società politica (la *koinonía politiké* di Aristotele), la quale deve provvedere a soddisfare bisogni che riguardano tutti i membri e non solo alcuni di essi, quali, secondo i tempi e secondo le concezioni generali del vivere comune e le diverse e spesso opposte ideologie, l'ordine interno e la pace esterna, la libertà e l'eguaglianza, la prosperità dello stato nel suo insieme, o il benessere dei

cittadini *uti singuli,* l'educazione alla virtú o la felicità. In un passo dell'*Etica Nicomachea* (1160 a), là dove Aristotele introduce il discorso sulle società parziali, cui i cittadini danno vita per perseguire utilità particolari lecite, e fa l'esempio dei naviganti che si riuniscono per navigare, o delle società religiose che si riuniscono per celebrare dei riti, o delle compagnie di piacere che si riuniscono per banchettare, spiega che queste società particolari debbono essere subordinate alla società politica perché questa non mira all'utilità del momento ma a quella di tutta la vita ed è per questo, aggiunge, che «i legislatori dicono giusto ciò che è utile alla comunità». Al contrario, quando alcuni cittadini si riuniscono in una società particolare ma con un fine politico e quindi non particolare ma generale, allora nasce la fazione, che genera discordia e attraverso la discordia produce o la disgregazione della città, oppure, se riesce vittoriosa, un governo che mira al bene della parte e non del tutto.

Nella tradizione politica dei comuni italiani e dei nostri scrittori politici dal Medioevo al Rinascimento ed oltre, l'ideale del buongoverno s'identifica con il governo per il bene comune contrapposto al governo per il bene della parte, la fazione, o di uno solo, il tiranno. Nell'affresco detto del Buongoverno, dipinto da Ambrogio Lorenzetti nel Palazzo pubblico di Siena, la figura centrale del reggitore, contornata dalle virtú cardinali e sovrastata da quelle teologali, è stata interpretata come raffigurante il bene comune, in base ai versi sottostanti: «Questa santa virtú lí dove regge | induce all'unità li animi molti | e questi acciò ricolti | un Ben Comun per lor signor si fanno» [31]. Non a caso le due figure centrali sono quella del buon reggitore che personifica il bene comune ed ha accanto la pace, e quella della Giustizia ispirata dall'alto dalla Sapienza, che ha sotto di sé la Concordia. Il buongoverno regge la cosa

pubblica mediante la giustizia e attraverso la giustizia assicura la concordia dei cittadini e la pace generale. All'idea del buongoverno inteso come il governo per il bene comune è e sarà sempre associata l'idea che solo il governo secondo giustizia impedisce il formarsi delle diseguaglianze che già secondo Aristotele erano la principale causa del sorgere delle fazioni, e assicura quella concordia, o unità del tutto, che è la condizione necessaria per la sopravvivenza della comunità politica.

Per contrasto si può dire che tutta la fenomenologia del malgoverno dai greci in poi conosce soprattutto due figure storiche principali: il tiranno e la fazione. La immensa letteratura politica sul malgoverno può essere considerata come una serie infinita di variazioni su questi due temi che oltretutto sono strettamente connessi, essendo la discordia fra le fazioni il contesto storico da cui nasce abitualmente il tiranno, ed essendo il tiranno colui che si erge al di sopra delle fazioni per restituire alla città la concordia, perduta anche a causa della perdita della libertà male esercitata. Fra le cause di disgregazione dello stato Hobbes menziona la formazione delle fazioni, veri e propri stati nello stato, create da demagoghi avidi di potere, i quali per meglio riuscire nel loro intento creano un partito nel partito, *factio in factione,* e si radunano con pochi compagni fidati in conventicole segrete «ubi ordinare possint quid postea in conventu generali proponendum sit» (dove possano ordinare quel che si debba proporre nella riunione generale). La disgregazione dello stato prodotta dalle fazioni è paragonata alle figlie di Pelio, re della Tessaglia, che per ridonare la giovinezza al vecchio padre, su consiglio di Medea, lo tagliano a pezzi e lo mettono a cuocere aspettando inutilmente che ritorni sano e salvo: «La folla nella sua ignoranza, sognando di rinnovare gli ordinamenti antichi, soggiogata dall'eloquenza di uomini

ambiziosi che ripetono la magia di Medea, fa a brani lo stato e lo distrugge nel fuoco della guerra civile» [32]. Scrittori politici non digiuni di letture classiche, come gli autori dei *Federalist Papers,* contrappongono la democrazia rappresentativa o dei moderni alla democrazia diretta o degli antichi. Scrive Hamilton: «È impossibile leggere delle piccole repubbliche di Grecia e d'Italia, senza provare sentimenti d'orrore e di disgusto per le agitazioni di cui esse erano continua preda, e per il rapido succedersi di rivoluzioni che le mantenevano in uno stato di perpetua incertezza tra gli stadi estremi della tirannide e dell'anarchia» [33]. Risponde Madison che le fazioni sono un effetto inevitabile della partecipazione diretta del popolo al governo dello stato e le definisce in questo modo: «Per fazione intendo un gruppo di cittadini [...] uniti e spinti da un medesimo e comune impulso di passione o d'interesse in contrasto coi diritti degli altri cittadini e con gl'interessi permanenti e complessi della comunità» [34].

Ho detto che il costituzionalismo rappresenta lo sbocco naturale dell'idea del buongoverno fondato sulla supremazia della legge. Analogamente, solo con l'istituzione e l'esercizio della democrazia rappresentativa le divisioni si spostano dal paese al parlamento dove il dissenso è per cosí dire costituzionalizzato e quindi legittimato, e dove nascono i partiti nel senso moderno della parola, non piú fazioni, in quanto parti che, rappresentando di volta in volta il tutto e alternandosi al potere quando l'alternativa è possibile, costituiscono il necessario tramite fra i cittadini e lo stato, e in tal modo permettono la permanenza della democrazia, ovvero di un sistema poliarchico in una società di massa.

«Sogliono dire gli uomini prudenti, e non a caso né immeritamente, che chi vuole vedere quello che ha a essere, consideri quello che è stato: perché tutte le cose del

mondo in ogni tempo hanno il proprio riscontro con gli antichi tempi. Il che nasce perché essendo quelle operate dagli uomini, che hanno ed ebbono sempre le medesime passioni, conviene di necessità che le sortischino il medesimo effetto» [35]. Sono parole notissime di Machiavelli. Per questo Machiavelli leggeva Livio per trarne, come scrive nel Proemio, «quella utilità per la quale si debbe cercare la cognizione delle istorie» [36]. E dopo alcuni secoli, per la stessa ragione, Gramsci leggerà Machiavelli, e noi e i nostri posteri leggeremo e Gramsci e Machiavelli e Livio. Nei suoi *Discorsi su Cornelio Tacito* Scipione Ammirato scrive con un di piú di malizia: «[…] E perché è bene parlare con gli esempi e autorità degli antichi, acciocché altri non istimi queste esser nostre invenzioni» [37]. No, non sono nostre invenzioni. I termini, è vero, sono cambiati. E infatti nessuno usa piú le parole buongoverno e malgoverno, e chi le usa ancora sembra volto al passato, a un passato remoto, che solo un compositore di prediche inutili ha ancora il coraggio di riesumare. Eppure le cose non sono cambiate. Ancora Machiavelli: «È si conosce facilmente per chi considera le cose presenti e le antiche, come in tutte le città ed in tutti i popoli sono quegli medesimi desideri e quelli medesimi omori, e come vi furono sempre» [38]. Non sono cambiate, se mai sono diventate sempre piú difficili, o come si dice oggi, complesse. Alla coppia buongoverno-malgoverno, si venne sostituendo nel secolo scorso la coppia governo minimo-governo massimo. Per i fautori del governo minimo (il *minimal state* di cui si è ricominciato a parlare con forza in questi ultimi anni) [39] cattivo governo era il governo che voleva governare troppo. Se dovessi scrivere una storia di questa idea vi apporrei come motto le parole con cui Thomas Paine dà inizio al suo *Common Sense* (1776): «La società è prodotta dai nostri bisogni ed il governo dalla

nostra malvagità … La prima protegge, il secondo punisce» [40]. Poi nel nostro secolo le parti si sono invertite: buongoverno è diventato sempre piú il governo massimo, quello che si deve occupare del benessere dei suoi cittadini e deve non soltanto amministrare la giustizia ma anche somministrarla, cioè avere un proprio principio o criterio di giustizia distributiva allo scopo di pareggiare le fortune o almeno di ridistribuirle, e malgoverno è stato sempre piú considerato lo stato che lascia fare e lascia passare, ed è stato chiamato, con un termine religioso, quasi per accentuarne il giudizio negativo, «agnostico».

In questi ultimi anni, i termini-chiave della teoria del governo sono ancora cambiati: non buon governo e mal governo, neppure governo massimo e governo minimo, ma governabilità e ingovernabilità. Il problema è entrato con impeto nei nostri dibattiti quotidiani soprattutto da quando apparve nel 1975 il rapporto della Commissione trilaterale, *La crisi della democrazia,* avente per sottotitolo *Rapporto sulla governabilità delle democrazie* [41]. Il problema è noto: nelle società libere partono dalla società civile un numero di domande verso il sistema politico molto superiore alla capacità di qualsiasi sistema politico, anche il piú efficiente, di rispondervi. Di qua le immagini del sistema sovraccarico che salta, della società bloccata, o dell'omino dei *Tempi moderni* che segue affannosamente la catena di montaggio che corre piú veloce delle sue tenaglie e resta sempre piú indietro sino a perdere il lume della ragione. Piú che la vecchia antitesi fra buongoverno e malgoverno si scopre una nuova antitesi, forse piú drammatica, fra governo e non-governo, fra un nocchiero (*un gubernator*) che bene o male tiene il timone ancora nelle proprie mani e un nocchiero cui mancano non le buone intenzioni (anzi di buone ne ha persin troppe), ma gli strumenti adatti per continuare la navigazione, la bussola, le carte di bordo,

mentre il mare è in tempesta. Paradossalmente, il malgoverno è sempre stato considerato come un eccesso di potere; oggi, invece, si tende a considerarlo come un difetto. Non come un potere troppo forte che soffoca ogni voce di libertà, sopprime ogni dissenso, regola dall'alto ogni cosa, come in Turchia, secondo l'espressione icastica di Machiavelli, «per uno principe e tutti gli altri servi» [42], ma al contrario come un potere troppo debole che non riesce piú a risolvere la miriade di conflitti che lacerano la società, e i conflitti si moltiplicano e si accavallano, e quando se ne chiude uno se ne aprono cento, e si formano, come dicono oggi alcuni studiosi, governi parziali che impediscono al governo centrale di svolgere la propria attività, di selezionare le domande e di raggiungere i fini di volta in volta proposti, come se diventasse, ogni giorno piú, sempre meno principe e tutti gli altri padroni [43].

Sino a quando per malgoverno si è inteso l'esercizio tracotante del potere, problema fondamentale della filosofia politica è stato quello dei limiti del potere. Ma se il malgoverno consiste non piú nell'abuso del potere ma nel suo non uso? Quale sarà il compito della teoria politica? Ritornare al governo minimo? Ma è possibile? Insistere nella strada del governo massimo e rafforzarlo? Ma è desiderabile? Non è, la prima, la strada della rinuncia allo stato del benessere, che in Italia si chiama malamente, quasi per denigrarlo, assistenziale, allo stato che assicura la giustizia sociale oltre la libertà? Non è la seconda la via che conduce inevitabilmente allo stato totale e il 1984 è vicino?

Sono queste le due domande fondamentali del nostro tempo. So bene che terminare un discorso con domande finisce per lasciare la bocca amara. Ma continuo a credere che sia meglio porre domande serie che dare risposte fatue. E del resto non è vero, ancora una domanda, che uno

dei segni premonitori della nostra crisi è che, nonostante l'aumento vertiginoso delle nostre conoscenze, vi sono ancora troppe domande cui non riusciamo a dare una risposta? Forse sarà capace di rispondere solo chi – permettetemi di riprendere le parole di Max Weber – sentirà con passione, agirà con senso di responsabilità, affronterà la prova e la sfida con lungimiranza.

[1] Cfr. TH. HOBBES, *Leviatano*, cap. x.

[2] Cfr. B. RUSSELL, *Power. A New Social Analysis*, Allen & Unwin, London 1938 (trad. it. *Il potere. Una nuova analisi sociale*, Feltrinelli, Milano 1976 [4]).

[3] M. WEBER, *Wirtschaft und Gesellschaft*, a cura di J. Winckelmann, Mohr, Tübingen 1976 [5], vol. I, p. 29 (trad. it. *Economia e società*, a cura di P. Rossi, Edizioni di Comunità, 2 voll., Milano 19743, nuova ed. in 5 voll., 1980, vol. I, p. 53).

[4] G. A. ALMOND, G. B. POWELL, *Comparative Politics. A Developmental Approach*, Little, Brown, Boston 1966 (trad. it. *Politica comparata*, il Mulino, Bologna 1970, p. 55. [Esiste una nuova ed. modificata: *Comparative Politics. System, Process, and Policy*, Little, Brown & Co., Boston 1978 (trad. it. *Politica comparata. Sistema, processi e politiche*, il Mulino, Bologna 1988. Il passo corrispondente a quello citato, in diversa trad., si trova alla p. 27)].

[5] M. WEBER, *Wirtschaft und Gesellschaft* cit., vol. I, pp. 29-30 (trad. it. 1974 e 1980, vol. I, pp. 53-54).

[6] M. ALBERTINI, *La politica*, in *La politica ed altri saggi*, Giuffrè, Milano 1963, p. 9.

[7] C. SCHMITT, *Der Begriff des Politischen*, Duncker und Humblot, München-Leipzig 1932 (trad. it. *Il concetto di «politico»*, in ID., *Le categorie del «politico»*, a cura di G. Miglio e P. Schiera, il Mulino, Bologna 1972, rist. 1998, p. 108).

[8] J. FREUND, *L'essence du politique*, Sirey, Paris 1965, p. 448.

[9] J. FREUND, *L'essence du politique* cit., p. 445.

[10] C. SCHMITT, *Der Begriff des Politischen* cit., p. 112.

[11] J. FREUND, *L'essence du politique* cit., p. 479.

[12] M. WEBER, *Politik als Beruf*, in *Gesammelte Politische Schriften*, a cura di J. Winckelmann, Mohr, Tübingen 1971 [3] (trad. di A. Giolitti, in *Il lavoro intellettuale come professione*, «Nue», Einaudi, Torino 1966, nuova ed. 1977, p. 109).

[13] Si veda A. K. SEN, *Mercato e morale*, in «Biblioteca della libertà», n. 94, 1986, pp. 8-27.

[14] Mi riferisco a J. BURNHAM, *The Machiavellians: Defenders of Freedom*, Putnam & C., London 1943. Vedi la trad. it., a cura di E. Mari, *I difensori della libertà*, Mondadori, Milano 1947. La stessa traduzione, rivista e corretta da G. Pecora, con la collaborazione di V. Ghinelli, è stata riproposta di recente con il titolo *I machiavelliani. Critica della mentalità ideologica*, prefazione di L. Pellicani, Masson, Milano 1997.

[15] B. CROCE, *L'onestà politica*, in ID., *Etica e politica*, Laterza, Bari 1945, p. 165.

[16] ERASMO DA ROTTERDAM, *Institutio Principis Christiani* (1515) (trad. it. *L'educazione del principe cristiano*, a cura di M. Isnardi Parente, Morano, Napoli 1977, pp. 65 e 68).

[17] I. KANT, *Per la pace perpetua. Progetto filosofico*, in ID., *Scritti politici e di filosofia della storia e del diritto*, Utet, Torino 1956, rist. 1978, p. 317.

[18] B. CROCE, *L'onestà politica* cit., pp. 165-66.

[19] N. MACHIAVELLI, *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, a cura di C. Vivanti, Einaudi, Torino 1983, pp. 504-5.

[20] A. YANOV, *The Origins of Autocracy*, University of California Press, Berkeley Cal. 1980 (trad. it. *Le origini dell'autocrazia*, Edizioni di Comunità, Milano 1984).

[21] *Ibid.*, p. 312.

[22] *Ibid.*, pp. 376-77.

[23] *Ibid.*, p. 312.

[24] I. KANT, *Per la pace perpetua* cit., p. 317.

[25] L. EINAUDI, *Il buongoverno*, a cura di E. Rossi, Laterza, Roma-Bari 1973, vol. I, pp. 301 e 302.

[26] Cito dalla trad. it. di A. Giolitti, in M. WEBER, *Il lavoro intellettuale come professione* cit., p. 101.

[27] SOLONE, fr. 3 Diehl. Sulla nozione di «eunomia», W. JAEGER, *Paideia. La formazione dell'uomo greco*, La Nuova Italia, Firenze 1936, I, pp. 255 sgg., che richiama un suo scritto precedente, *Solons Eunomie*, «Sitz.-b. Berl. Ak. Wiss.», 1926; quindi M. GIGANTE, *Nómos Basiléus*, Glaux, Napoli 1956, reprint Arno Press., New York 1979, pp. 38 sgg.

[28] J.-P. MIGNE, *P.L.,* CIX (1855), pp. 379-822. L'edizione a cura di C. Ch. J. Webb, in due volumi, London 1909, è una riproduzione anastatica di quella uscita a Frankfurt, Minerva G.M.B.H., nel 1865. Parziale traduzione inglese: *The Statesman's Book of John of Salisbury,* con introduzione di J. Dickinson, Knopf, New York 1927 (rist. an. Russell and Russell, New York 1963). Cfr. anche la trad. it. parziale: GIOVANNI DI SALISBURY, *Policraticus. L'uomo di governo nel pensiero medioevale,* Jaca Book, Milano 1985.

[29] La celebre formula del «princeps legibus solutus» compare nei giuristi dell'età imperiale, ULPIANO, D. 1, 3, 31. Per l'altra, ved. l'op. cit. alla nota 4, VI, 22.

[30] H. BRACTON, *De Legibus et Consuetudinibus Angliae,* a cura di G. E. Woodbine, trad. di S. E. Thorne, Harvard University Press, 1968, II, p. 33.

[31] Secondo l'interpretazione di N. RUBINSTEIN, *Political Ideas in Senese Art: the Frescoes by Ambrogio Lorenzetti,* in «Journal of the Warburg and Countauld Institutes», XXI (1958), pp. 179-207. Vedi anche U. FELDGES-HENNING, *The Pictorial Programme of the Sala della Pace: a New Interpretation,* XXXV, 1972, pp. 145-62.

[32] TH. HOBBES, *De Cive,* XII, 13.

[33] A. HAMILTON, J. MADISON, J. JAY, *The Federalist* (1788), Lettera IX (trad. it. *Il Federalista,* nuova ed. a cura di L. Levi, il Mulino, Bologna 1997, p. 183).

[34] *Ibid.,* Lettera X, p. 190.

[35] N. MACHIAVELLI, *Discorsi sopra la prima Deca di Tito Livio* cit., III, 43, pp. 506-7.

[36] *Ibid.,* p. 10.

[37] S. AMMIRATO, *Discorsi su Cornelio Tacito* (1574), Pomba, Torino 1853, I, 300.

[38] N. MACHIAVELLI, *Discorsi* cit., I, 39, p. 146.

[39] Mi limito a ricordare il grande dibattito su questo tema suscitato dal libro di R. NOZICK, *Anarchy, State and Utopia,* Blackwell. Oxford 1974 (trad. it. *Anarchia, Stato e utopia,* Le Monnier, Firenze 1981).

[40] TH. PAINE, *Common Sense* (1776) (trad. it. *Il senso comune,* in ID., *I diritti dell'uomo e altri scritti politici,* a cura di T. Magri, Editori Riuniti, Roma 1978, p. 69).

[41] M. CROZIER, S. P. HUNTINGTON, J. WATANUKI, *The Crisis of Democracy. Report on the Governability of Democracies to the Trilateral Commission,* New York University Press, New York 1975 (ed. it. Angeli, Milano 1977).

[42] N. MACHIAVELLI, *Il Principe,* cap. IV.

[43] Su questo tema vedi la raccolta di saggi recenti, scritti da studiosi tedeschi di scienza politica, *Il governo debole. Forme e limiti della razionalità politica,* De Donato, Bari 1981, e l'ampia introduzione dei due curatori, G. Donolo e F. Fichera.

Capitolo quarto
Politica e diritto

I.
I CONFINI DELLA POLITICA.

1. *Caratteristiche del potere politico.*

Generalmente si usa il termine «politica» per designare la sfera delle azioni che hanno un qualche riferimento diretto o indiretto alla conquista e all'esercizio del potere ultimo (o supremo o sovrano) in una comunità di individui su un territorio.

Nella determinazione di ciò che è compreso nell'ambito della politica non si può prescindere dalla individuazione dei rapporti di potere che in ogni società si stabiliscono fra individui e fra gruppi, inteso il potere come la capacità di un soggetto di influenzare, condizionare, determinare il comportamento di un altro soggetto. Il rapporto fra governanti e governati in cui si risolve il rapporto politico principale è un tipico rapporto di potere. Sin dall'antichità il tema della politica è stato connesso con il tema delle varie forme di potere dell'uomo. Dal greco *krátos,* forza, potenza, e *archía,* autorità, nascono i nomi delle antiche forme di governo ancor oggi in uso, come «aristocrazia», «democrazia», «plutocrazia», «monarchia», «oligarchia», «diarchia», e via via tutte le parole che sono state foggiate per designare forme di potere politico, «fisiocrazia», «burocrazia», «partitocrazia», «poliarchia», «esarchia». La tipologia classica tramandata per secoli è quella che si può leggere nella *Politica* di Aristotele, che distingue tre forme tipiche di potere in base alla diversa società in cui si

esplica: il potere del padre sui figli, del padrone sugli schiavi, del governante sui governati. Quest'ultimo è il potere politico, il potere cioè che si esercita nella *pólis* (che in greco significa «città», definita dallo stesso Aristotele come comunità autosufficiente di individui conviventi su un territorio). Vari sono i criteri di volta in volta adottati per distinguere queste tre forme di potere: lo stesso Aristotele adopera il criterio delle persone nell'interesse delle quali si esercita il potere, quello paterno nell'interesse dei figli, quello padronale nell'interesse del padrone, quello politico nell'interesse di entrambe le parti del rapporto che è il cosiddetto «bene comune» (*bonum commune*). Nell'età moderna, quando John Locke (all'inizio del *Secondo trattato sul governo civile,* 1690) dichiara di voler affrontare il problema della distinzione del potere del padre sui figli e del capitano di una galera sui galeotti (che è la forma di schiavitú del suo tempo) dal governo civile, sostiene che il primo riposa sulla generazione (*ex natura*), il secondo sul diritto di punire (*ex delicto*), il terzo sul consenso (*ex contractu*). Questa tripartizione delle forme di potere ha avuto una grande importanza storica anche perché ha permesso di distinguere il buongoverno dal malgoverno: due forme tradizionali, infatti, di malgoverno sono sia il governo paterno o patriarcale in cui il governante si comporta coi sudditi come se fossero suoi figli (e quindi come eterni minorenni) sia il governo dispotico (in greco *despótes* significa padrone) in cui il governante tratta i suoi sudditi come schiavi. Patriarcalismo e dispotismo sono in altre parole forme degenerate di potere politico perché non ne riconoscono e quindi non ne salvaguardano la natura specifica.

Il rapporto di potere politico è una sola delle infinite forme di rapporti di potere esistenti fra gli uomini. Per caratterizzarlo si può ricorrere a tre criteri diversi, la

funzione che esplica, i *mezzi* di cui si serve, il *fine* cui tende.

Illuminanti rispetto alla funzione sono le metafore cui sin dall'antichità si è fatto ricorso per definire la natura del governo. Le metafore piú frequenti s'ispirano ora a un modello biomorfico, secondo cui la comunità che costituisce la *pólis* viene concepita come un organismo al pari del corpo umano, composto di membra di cui ognuna ha una sua propria funzione nel tutto, oppure a un modello tecnomorfo secondo cui il compito del governante è tratto dall'analogia con un mestiere o un'arte (in greco *téchne*). Nel primo modello al governo viene di solito assegnato il ruolo della mente (o dell'anima) per mostrare che esso svolge una funzione superiore consistente nel guidare, nel dirigere, nel comandare, e in quanto tale diversa da quella meramente esecutiva delle altre parti del corpo sociale. Nel secondo modello, i mestieri o arti piú frequentemente presi in considerazione sono il pastore, il nocchiero (*gubernator* significa in latino timoniere da *gubernaculum,* timone), l'auriga, il medico, il tessitore. Il pastore custodisce il gregge dall'assalto dei lupi e lo conduce al pascolo; il nocchiero guida la nave secondo la rotta e comanda ai marinai; l'auriga guida e frena i cavalli; il medico cura le malattie e le piaghe del corpo impedendogli di decomporsi e morire; il tessitore compone e ricompone il tessuto lacerato lavorando sull'ordito e sulla trama. Da tutte queste metafore viene messa in particolare rilievo ancora una volta la funzione del guidare (il pastore, l'auriga), del dirigere (il nocchiero); inoltre risultano anche altre funzioni come quella dell'intervenire per sanare i conflitti (il medico) e per prevenirli (il tessitore). Sono tutte funzioni che per essere esercitate abbisognano di un potere di comandare e quindi di ottenere obbedienza anche contro i recalcitranti, e di punire coloro che non ubbidiscono. Per

quanto arcaiche, queste metafore servono bene ancor oggi per indicare i tratti principali delle funzioni di governo che vengono ormai abitualmente divise in legislativa, esecutiva, giudiziaria. Svolgendo la funzione legislativa, il potere politico indirizza positivamente (comandando) o negativamente (proibendo) i comportamenti dei membri della comunità verso fini prestabiliti; mediante la funzione esecutiva ottiene che questi fini siano raggiunti; esplicando la funzione giudiziaria risolve i conflitti che nascono nella società e che, non risolti, sarebbero causa di disgregazione, e fa in modo di rendere giustizia (*iustitia fundamentum regnorum*).

Peraltro, né la distinzione classica del potere politico rispetto al potere paterno e a quello dispotico, né la determinazione rispetto alla funzione permettono di individuare e delimitare il campo della politica. La prima distinzione non è analitica ma assiologica, serve cioè a caratterizzare la sfera della politica quale dovrebbe essere e non qual è: anche uno stato patriarcale, anche uno stato dispotico, sono stati, e l'esercizio delle attività che li riguardano rientra perfettamente nella categoria della politica. La seconda caratterizza anche forme di potere diverse dal potere politico: la funzione di dirigere attraverso l'emanazione di atti imperativi, da cui deriva il rapporto comando-obbedienza, è propria tanto del padre di famiglia, quanto del padrone di una fabbrica, tanto del comandante di un esercito, quanto dell'insegnante nella scuola. Da questa insufficienza derivano i vari tentativi di definire la politica attraverso un nuovo criterio, quello del fine. Ma anche questo criterio è inadeguato. Qual è il fine dell'azione politica? Risale all'antichità, ed è stata quindi tramandata per secoli sino ad oggi, l'affermazione che il fine della politica è il bene comune, inteso come bene della comunità distinto dal bene dei singoli individui che la

compongono. La distinzione fra bene comune (*bonum commune*) e bene del singolo (*bonum proprium*) è fra l'altro quella che sin da Aristotele serve a distinguere le forme di governo buone da quelle corrotte: il buon governante è colui che si preoccupa del bene comune, il cattivo bada al bene proprio, si vale del potere per soddisfare interessi personali. Questa distinzione è sempre valida: il criterio piú diffuso di cui si serve l'uomo della strada per giudicare l'azione dell'uomo politico è fondato sulla contrapposizione fra interesse pubblico e interesse privato. Ma proprio perché questa distinzione serve bene a distinguere le forme buone di governo dalle cattive, non serve altrettanto bene per caratterizzare la politica in quanto tale e quindi cade sotto la stessa critica della precedente: altro è il giudizio di valore, altro il giudizio di fatto. Dal punto di vista del giudizio di fatto, che solo permette di contraddistinguere l'azione politica dalle azioni non politiche, anche l'azione del cattivo governante rientra perfettamente nella categoria generale della politica. Anzi se ci si affida al giudizio corrente è piú facile sentir dire che la politica è fatta da individui interessati esclusivamente ad aumentare il proprio tornaconto. Quando Machiavelli nel famoso capitolo XVIII del *Principe* descrive le qualità che deve avere colui che tiene nelle sue mani il destino di uno stato, dice che costui deve combinare insieme le qualità del leone e della volpe, cioè la forza e l'astuzia: sono due qualità che non hanno niente a che vedere con il fine del bene comune, ma hanno riguardo esclusivamente allo scopo immediato di conservare il potere, indipendentemente dall'uso pubblico o privato che di questo potere il governante mostri di voler fare.

Anche prescindendo da questo argomento, il concetto di bene comune, nonostante la sua lunga storia, è tutt'altro che chiaro. Esso va incontro almeno a due gravi difficoltà,

l’indeterminatezza o varietà di significati storicamente accertabili e la difficoltà di trovare le procedure adatte per accertarlo di volta in volta. Quale sia la varietà storica dei significati di bene comune nelle diverse comunità, è provato dalla maggiore o minore estensione dei fini che vengono proposti allo stato secondo che si ritenga necessaria una maggiore o minore estensione della sfera pubblica rispetto a quella privata. La molteplicità dei fini che le comunità politiche si sono proposte nelle diverse situazioni storiche ha fatto dire a Montesquieu: «per quanto tutti gli stati abbiano in generale lo stesso fine, che è quello di conservarsi, ciascuno è portato a desiderarne uno particolare», onde «l’ingrandimento era il fine di Roma; la guerra, quello degli Spartani; la religione, quello delle leggi ebraiche; il commercio, quello dei Marsigliesi ecc.» [1]. Proprio in base a questa constatazione, il fine dello stato non viene preso generalmente in considerazione dagli scrittori di diritto pubblico tra gli elementi costitutivi della definizione di stato. «Non è possibile definire un gruppo politico – e neppure lo stato – indicando lo scopo del suo agire di gruppo». Cosí scrive Max Weber e spiega: «Non c’è nessuno scopo che gruppi politici non si siano talvolta proposto, dallo sforzo di provvedere il sostentamento alla protezione dell’arte; e non ce n’è nessuno che tutti abbiano perseguito, dalla garanzia della sicurezza personale alla determinazione del diritto» [2]. Per Hans Kelsen lo stato è un ordinamento coattivo, un insieme di norme che vengono fatte valere contro i trasgressori anche ricorrendo alla forza; come tale viene definito come una tecnica di organizzazione sociale, e dunque, in quanto tecnica, può essere adoperato per gli scopi piú diversi. Una via d’uscita da questa reale difficoltà consiste nel distinguere il bene comune che può essere lasciato indeterminato, essendo variabile secondo i tempi, i luoghi e i diversi regimi, dal

bene che tutti gli individui riuniti in una comunità politica hanno in comune, e che può essere anche chiamato lo scopo minimo di ogni stato, quello scopo non raggiungendo il quale lo stato non esiste o si dissolve, e che pertanto serve a distinguere non già, per esempio, lo stato liberale dallo stato socialista (due stati i cui fini ultimi sono certamente diversi), ma una comunità politica quale che essa sia da una comunità non politica; questo scopo minimo è l'ordine pubblico interno e internazionale.

Al di là di questo scopo minimo, che è il presupposto stesso della nascita della comunità politica, la difficoltà di determinare di volta in volta in che cosa consiste il bene comune – si pensi per fare qualche esempio alle decisioni che ogni governo deve prendere in tema di politica scolastica, di politica religiosa, di politica economica, di politica militare ecc. – dipende dal fatto che le scelte possibili sono molte, e che la scelta di una piuttosto che di un'altra alternativa dipende a sua volta dal rapporto di forza fra i vari gruppi politici e dalle procedure che vengono adottate per prendere le decisioni vincolanti la intera collettività, e che sono appunto le decisioni propriamente politiche. In una società fortemente divisa in classi contrapposte è probabile che l'interesse della classe dominante venga assunto e sostenuto anche coattivamente in quanto interesse collettivo. In una società pluralistica e democratica in cui le decisioni collettive vengono prese a maggioranza (o degli stessi cittadini o dei loro rappresentanti) si considera interesse collettivo ciò che è stato approvato dalla maggioranza: ma si tratta di una semplice presunzione fondata su una utile convenzione piú che su argomenti razionali. L'unico criterio ragionevole, che è quello di cui sono fautori gli utilitaristi, e che consiste nel tener conto delle preferenze individuali e nel partire da esse, va incontro a tutte le difficoltà inerenti al calcolo delle

preferenze e al modo di sommarle in cui si dibatte senza apparente via d'uscita la teoria delle decisioni razionali.

Il criterio piú adeguato per distinguere il potere politico dalle altre forme di potere, e quindi per delimitare il campo della politica e delle azioni politiche, è quello che si fonda sui mezzi di cui le diverse forme di potere si servono per ottenere gli effetti voluti: il mezzo di cui si serve il potere politico, se pure in ultima istanza, a differenza del potere economico e del potere ideologico, è la forza. Il potere economico si vale del possesso di beni necessari, o percepiti come tali, in una situazione di scarsità per indurre i non possidenti a tenere un certo comportamento, per esempio l'esecuzione di un lavoro utile alla collettività. In qualsiasi società dove vi sono proprietari e nullatenenti, il potere dei primi deriva dalla possibilità che la disposizione esclusiva di un bene dà loro di ottenere che i secondi lavorino per essi e alle condizioni da essi poste. Il potere ideologico si vale del possesso di certe forme di sapere inaccessibili ai piú, di dottrine, di conoscenze, anche soltanto d'informazioni, oppure di codici di condotta, per esercitare una influenza sul comportamento altrui e indurre i componenti del gruppo ad agire in un modo piuttosto che in un altro. Da questo tipo di condizionamento deriva l'importanza sociale di coloro che sanno, siano i sacerdoti delle società tradizionali, siano i letterati, gli scienziati, i tecnici, i cosiddetti intellettuali, nelle società secolarizzate: attraverso le conoscenze che essi diffondono e i valori che essi predicano si compie il processo di socializzazione che promuovendo la coesione di gruppo permette ad una comunità di sopravvivere. In quanto il potere politico è caratterizzato dall'uso della forza, esso è il potere sommo o sovrano, il cui possesso contraddistingue in ogni società organizzata la classe dominante. Nei rapporti interindividuali, nonostante lo stato di subordinazione che

l’espropriazione dei mezzi di produzione crea negli espropriati, nonostante l’adesione passiva ai valori tramandati da parte dei destinatari dei messaggi emessi dalla classe dominante, solo l’impiego della forza fisica serve a impedire la insubordinazione e a domare ogni forma di disobbedienza. Allo stesso modo, nei rapporti fra gruppi politici indipendenti, lo strumento decisivo che un gruppo ha per imporre la propria volontà ad un altro gruppo è l’uso della forza, cioè la guerra.

A questa caratterizzazione del potere politico si ricollega, se pure non espressamente, la nota definizione della politica di Carl Schmitt, secondo cui la sfera della politica coincide con la sfera in cui si svolgono i rapporti tra amici e nemici, e di conseguenza l’azione politica è rivolta ad aggregare gli amici o a disaggregare i nemici. In quanto il potere politico viene definito come quel potere che si serve in ultima istanza della forza fisica per raggiungere gli effetti voluti, esso è anche quel potere cui si fa appello per risolvere i conflitti la cui mancata soluzione avrebbe per effetto la disgregazione interna della comunità politica, il venir meno degli «amici», e la sua soppressione dall’esterno, il prevalere dei «nemici». Anche secondo questa interpretazione l’espressione piú caratteristica della politica diviene la guerra, in quanto, per l’appunto, massima esplicazione della forza come mezzo per la soluzione dei conflitti.

2. *Politica e società.*

Ogni azione politica è un’azione sociale nel duplice senso di azione interindividuale e di azione di gruppo. Ma non ogni azione sociale è politica. La categoria della politica è una delle grandi categorie entro cui si divide l’universo sociale, l’universo in cui si svolgono i rapporti tra individui,

si costituiscono gruppi di individui, e si svolgono i rapporti tra i gruppi. La distinzione del potere politico rispetto al potere economico e al potere ideologico permette di delimitare la sfera dei rapporti e dei gruppi politici rispetto alle due sfere confinanti (anche se i confini sono flessibili) dei rapporti e dei gruppi economici, e dei rapporti e dei gruppi ideologici. Questa delimitazione è il prodotto di una lenta trasformazione storica: in una società primitiva le varie forme di aggregazione sociale e dei rispettivi poteri sono mal distinguibili. Anche nel pensiero greco, cui occorre sempre risalire essendo all'origine della riflessione sulla politica di tutta la tradizione del pensiero occidentale, la distinzione non è cosí netta: quando Aristotele all'inizio della sua opera sulla *Politica* dice che l'uomo è un animale politico intende dire che l'uomo non può vivere se non in società, a differenza di altri animali, tanto che san Tommaso, che vive in un'epoca in cui è già avvenuta la netta distinzione tra due società, quella religiosa e quella politica, traduce «animal *politicum et sociale*». I Greci conoscono la distinzione fra la sfera sociale cui appartiene la politica e la sfera individuale cui appartiene l'etica, tra la vita attiva, che si svolge nella società, e la vita contemplativa, che riguarda l'individuo singolo. Non si preoccupano, a differenza di tutta la tradizione del pensiero politico post-classico, della distinzione, all'interno della sfera sociale, dei vari ambiti entro cui soltanto l'ambito politico assume un suo carattere specifico. Quando Aristotele parla delle società parziali, che nascono in seno alla comunità politica, al fine di aggregare individui che intendono raggiungere insieme fini d'interesse comune, come l'associazione dei naviganti o quella dei compagni d'arme o quella dei festini, ne parla nel capitolo sull'amicizia delle sue lezioni di morale (tramandate col titolo di *Etica Nicomachea*), e le considera come «parti

della comunità politica». Il pensiero antico ha di fronte a sé una sola società «perfetta» (l'aggettivo è dello stesso Aristotele), la *pólis,* ovvero la società politica propriamente detta, che abbraccia nel suo seno le società minori e non ha alcun'altra società al di fuori di sé: la repubblica universale degli stoici, cui appartengono i saggi, è un ideale di vita, non è un'istituzione, è anzi indipendente da ogni istituzione, e in ciò consiste la sua universalità. Solo col sorgere del cristianesimo, religione tendenzialmente universale, e con la istituzionalizzazione della società religiosa che da essa promana, le *societates perfectae* diventano due, la chiesa e lo stato. Da questa differenziazione nasce il problema della loro distinzione, della delimitazione dei loro rispettivi poteri, il potere spirituale e il potere temporale: un problema alla cui soluzione si dedica incessantemente la dottrina politica post-classica. Il potere politico deve fare continuamente i conti con un potere diverso che oltretutto afferma sin dall'inizio la propria supremazia sulle potestà terrene col principio «imperator intra ecclesiam, non supra ecclesiam» («l'imperatore è dentro la chiesa non sopra la chiesa»). Secondo la dottrina passata alla storia col nome di dottrina gelasiana (dal papa Gelasio I): «Duo sunt quibus principaliter mundus hic regitur: auctoritas sacrata pontificum et regalis potestas» («sono due principalmente i reggimenti di questo mondo: l'autorità sacra dei pontefici e la potestà regale»). Diventa *communis opinio* la distinzione tra la *vis directiva* (potere di dirigere), che è prerogativa della chiesa, e la *vis coactiva* (potere di costringere), che è prerogativa del potere politico. Nel contrapporsi alla potestà spirituale e alle sue pretese, i difensori e i detentori della potestà temporale pretendono di attribuire allo stato il diritto e il potere esclusivo di esercitare su un determinato territorio e nei riguardi degli abitanti di quel

territorio la forza fisica, lasciando alla chiesa il diritto e il potere d'insegnare la vera religione, i precetti della morale, di salvaguardare la dottrina dagli errori, di dirigere gli individui verso la conquista dei beni spirituali, primo fra tutti la salvezza dell'anima. Il potere spirituale si serve di mezzi di coazione psicologica anche quando si serve di minacce di pene e di promesse di premi, giacché si tratta di pene e premi la cui esecuzione è rinviata a un'altra vita; il potere politico si serve anche della forza fisica, e se ne serve non solo per punire i trasgressori delle leggi da esso emanate, ma anche per punire gli eretici (il cosiddetto braccio secolare).

Il processo di secolarizzazione che deriva dalla frantumazione dell'unità religiosa operata dalla Riforma e dalla nascita della scienza moderna per opera della trionfante concezione meccanicistica, non piú teleologica, del mondo, non muta per nulla il rapporto tra la sfera politica e la sfera religiosa, anzi lo riafferma e lo approfondisce: dalla pluralità delle confessioni religiose (chiese costituite e sette non conformiste) viene la richiesta, caratteristica di una società secolarizzata, della tolleranza religiosa, che si risolve praticamente e istituzionalmente nella difesa giuridicamente garantita della libertà di coscienza e di professione di fede nei riguardi del potere politico e di conseguenza nella imposizione di un limite invalicabile al potere coattivo proprio dello stato. La richiesta di libertà religiosa, che è una tipica forma di libertà dallo stato, si estende alla libertà di pensiero e di opinione in genere e di opinione politica in specie; la libertà di pensiero e di opinione si afferma a sua volta con la libertà di stampa. Nell'esercizio di tutte queste libertà si costituisce il ceto moderno dei liberi pensatori, degli scrittori indipendenti, dei formatori di opinione pubblica, dei «philosophes», in una parola degli

«intellettuali», che sostituiscono a poco a poco i sacerdoti delle religioni tradizionali nell'esercizio del potere ideologico, nell'esercizio cioè del potere di persuadere o dissuadere, di indirizzare le menti o di eccitare gli animi, pro o contro il potere politico costituito, dalla cattedra, con gli scritti, attraverso i giornali, discorsi, ed ogni altra forma di comunicazione diretta o indiretta. Non meno dei profeti religiosi, del clero delle chiese, degli ispiratori delle sette, gli ideologi che hanno tanta parte nel movimento illuministico e poi nei movimenti socialisti del secolo scorso formano un ceto autonomo rispetto al ceto dei politici, salvo quando essi stessi si trasformano in politici, dando vita a partiti che combattono battaglie politiche, per l'abbattimento o la conservazione di un determinato assetto statale. Ma una relativa autonomia della sfera intellettuale, entro la quale si elaborano gli strumenti del consenso o del dissenso, è diventata ormai un dato costante delle società intellettualmente e politicamente piú avanzate. Non già che non sia riapparsa nell'età contemporanea la riappropriazione del monopolio del potere ideologico da parte del potere politico in quelle forme di stato che proprio per questa soppressione della dialettica tra sfera dove si elaborano le idee e sfera dove viene esercitato il monopolio della forza legittima si chiamano «totalitari». Ma si tratta di regimi che rispetto al processo di formazione delle società pluralistiche nate nell'età della secolarizzazione, vanno controcorrente perché vi sopprimono le diverse sfere relativamente autonome (anche quella economica) che costituiscono il terreno di formazione e di sviluppo della democrazia.

Accanto e oltre la separazione della sfera religiosa e genericamente spirituale dalla sfera politica, l'età moderna conosce un'altra forma di delimitazione della politica, quella che nasce dalla graduale emancipazione del potere

economico rispetto al potere politico. Nella società feudale i due poteri sono indissolubili l'uno dall'altro: il detentore del potere politico, sia il re sia i suoi feudatari, è anche il proprietario dei beni su cui si fonda il suo potere di reggitore di uomini. Il potere sulle cose comprende anche il potere sugli uomini e il potere sugli uomini passa attraverso il potere sulle cose. Piú oltre, anche quando si forma il grande stato territoriale moderno, l'*imperium* del sovrano (il comando propriamente politico i cui destinatari sono soggetti umani) non è mai dissociato totalmente dal *dominium* (il potere sulle cose): lo stato patrimoniale è quello stato in cui il sovrano detiene il territorio dello stato come sua proprietà, se non altro nella forma del *dominium eminens* o proprietà originaria da cui promanano le proprietà dei singoli, e che si manifesta ad esempio nel diritto di espropriazione per pubblica utilità. Questa confusione rimane sino a che un diritto cosí specificamente privato come quello della successione ereditaria continua a valere non solo per i beni ma anche per la trasmissione del potere politico e di funzioni statali. Sotto altro punto di vista la sovrapposizione tra potere economico e potere politico può anche essere rappresentata come una sorta di confusione tra diritto pubblico e diritto privato, come l'effetto di una concezione privatistica del pubblico che impedisce di separare nettamente gli interessi dei privati dall'interesse dello stato. Con la formazione della classe mercantile borghese che lotta contro i vincoli feudali per la libertà dello scambio prima all'interno dello stato, poi anche all'esterno, la società civile, come sfera dei rapporti economici che ubbidiscono a leggi naturali oggettive, che dovrebbero imporsi alle leggi poste dal potere politico (giusta la dottrina fisiocratica) o si ritiene regolata da una razionalità spontanea (giusta la dottrina del mercato e della mano invisibile di Adam Smith e degli economisti classici),

pretende di staccarsi dall'abbraccio mortale dello stato e in quanto sfera autonoma che ha proprie leggi di formazione e di sviluppo, si pone come limite alla sfera di competenza del potere politico, anzi tende a restringerla sempre piú alle funzioni meramente protettive dei diritti dei proprietari e repressive dei delitti contro la proprietà. Ne nasce la dottrina secondo cui lo stato che governa meglio è quello che governa meno, oggi detta dello «stato minimo»: dottrina che forma il nucleo forte e resistente, e per questo sempre attuale, del pensiero liberale dalla fine del Settecento ai giorni nostri.

Come la emancipazione della sfera religiosa da quella politica dà origine, almeno in un primo tempo, alla tesi del primato della prima sulla seconda, cosí l'emancipazione della sfera economica rispetto a quella politica ha per conseguenza l'affermazione della subordinazione del potere politico a quello economico. Tale affermazione è diventata patrimonio comune del pensiero politico dell'Ottocento attraverso la nota tesi marxiana, secondo cui le istituzioni politiche e giuridiche sono una sovrastruttura rispetto alla base dei rapporti economici. Ma la sua origine deve essere ricercata nel pensiero degli economisti classici, e ancor piú in generale in tutto il pensiero liberale secondo cui il sistema politico ha la funzione esclusiva di permettere lo sviluppo naturale del sistema economico, e ne è quindi rigidamente condizionato. La differenza tra la dottrina degli economisti classici che sta a fondamento dello stato liberale-borghese e la dottrina marxiana che sta a fondamento della critica dello stesso stato liberale-borghese consiste nel diverso giudizio di valore che l'una e l'altra dànno sulla forma di produzione capitalistica, un diverso giudizio che ha conseguenze politiche di diverso segno, lo sviluppo, da un lato, della società capitalistica, la sua negazione, dall'altro.

3. *Politica e morale.*

Una volta delimitata concettualmente e storicamente la sfera della politica rispetto a quella spirituale e a quella economica, si presenta il problema non meno classico dei rapporti tra politica e morale. Occorre però subito precisare che si tratta di un problema che si colloca su un piano completamente diverso dagli altri trattati sin qui, perché si pone sul piano deontologico, o del dover essere, anziché sul piano ontologico, o dell'essere. In parole piú semplici, altro è porsi la domanda quale sia lo spazio che occupa l'azione politica nell'universo sociale o delle azioni interindividuali e di gruppo, una domanda che si risolve nel determinare la natura dell'azione politica, altro è domandarsi come debba comportarsi colui che agisce politicamente, se vi siano regole di comportamento che contraddistinguono l'azione politica da altre forme di azione. Anche questo è un problema che verte sulla cosiddetta autonomia della politica, ma è un'autonomia, posto che si riesca a dimostrarla, che riguarda non la sua sfera di applicazione ma il sistema normativo cui ubbidisce. In questo contesto si chiama autonomia della politica il riconoscere che il criterio in base al quale si considera buona o cattiva un'azione rientrante nella categoria della politica quale è stata sinora precisata, è diverso dal criterio in base al quale si giudica buona o cattiva un'azione morale. Si tratta insomma del problema che viene di solito posto in questi termini: un'azione che è considerata obbligatoria in morale è anche obbligatoria in politica (o meglio per colui che compie un'azione politica, un'azione nell'ambito della sfera della politica o dell'esercizio del potere politico)? O inversamente, ciò che è lecito in politica è anche lecito in morale? In altre parole: si possono dare azioni morali che sono impolitiche o apolitiche, e azioni politiche che sono immorali o amorali?

Si ritiene che il problema nella sua forma piú acuta sia nato con la formazione dei grandi stati territoriali moderni nei quali attraverso la condotta dei detentori del potere la politica si rivela sempre piú come il luogo in cui si esplica la volontà di potenza, in un teatro ben piú vasto e quindi ben piú visibile di quello delle faide cittadine e dei conflitti della società feudale. Non a caso il primo scrittore politico che pone con la massima chiarezza il problema è Niccolò Machiavelli, che scrive il suo trattato sul principe all'inizio di un secolo, durante il quale si svolge il grande conflitto tra la Francia e l'Impero, e scoppiano le guerre di religione che insanguinano l'Europa per molti decenni. Nel già citato capitolo XVIII del *Principe* Machiavelli si pone il problema se l'uomo di stato sia obbligato a stare ai patti. Il principio che i patti debbono essere osservati, le promesse mantenute, è un principio fondamentale della morale. Machiavelli non ha dubbi su questo punto. Ma osserva che hanno fatto «gran cose» i principi che di quel principio hanno tenuto poco conto. Qual è l'ufficio cui sono chiamati i principî (dove per «principe» s'intende genericamente qualsiasi detentore del sommo potere politico)? Mantenere i patti o «fare gran cose»? E se per mantenere i patti non riescono a fare grandi cose possono essere considerati buoni politici? Se per essere considerati buoni principî debbono violare le norme della morale, non ne discende che morale e politica, per lo meno dal punto di vista del criterio di giudizio su ciò che è bene e ciò che è male, non coincidono? In conclusione dello stesso capitolo, Machiavelli espone chiaramente il suo pensiero là dove afferma che per giudicare della bontà o cattiveria di un'azione politica occorre guardare al fine (in altre parole al risultato dell'azione), e formula la massima seguente: «Facci dunque uno principe di vincere e mantenere lo stato: e' mezzi saranno sempre iudicati onorevoli, e da ciascuno laudati».

Qual è insomma il fine dell'uomo politico? È la vittoria contro il nemico e dopo la vittoria la conservazione dello stato cosí conquistato. Per conseguire questo fine egli deve adoperare tutti i mezzi adeguati. Fra questi mezzi adeguati vi è anche il non stare ai patti? Ebbene il non stare ai patti diventa per lui una condotta non solo lecita ma doverosa. Si fa risalire a queste pagine la massima che presiederebbe all'azione politica e la distinguerebbe dall'azione morale: il fine giustifica i mezzi.

Questa massima diventa il nucleo principale della cosiddetta dottrina della ragion di stato, di quella dottrina secondo cui la politica ha le sue ragioni, e quindi le sue giustificazioni, che sono diverse dalle ragioni, e quindi dalle giustificazioni, del singolo individuo che agisce in vista dei propri interessi. È come dire che in vista dell'interesse collettivo al politico è lecito fare ciò che non è lecito all'individuo singolo o, se si vuole, la morale del politico non è la morale del singolo. Cosimo de' Medici soleva dire, come ripete Machiavelli, che gli stati non si governano coi *pater noster*. Un machiavellico come Gabriel Naudé, autore di un noto trattatello sulla ragion di stato, intitolato *Considerazioni politiche sui colpi di stato* (1639) scrive, citando Charron, che «la virtú e la bontà dei governanti seguono un cammino diverso da quello di un semplice privato: le loro strade infatti sono piú larghe e piú libere, per bilanciare la grande, pesante e pericolosa responsabilità che grava sulle loro spalle» [3]. Uno degli episodi piú atroci delle guerre di religione è la notte di San Bartolomeo (23-24 agosto 1572). Naudé, pur riconoscendo che l'eccidio è stato da molti condannato, scrive: «Io non mi farò tuttavia scrupolo di affermare che questa impresa fu piú che opportuna, notevolissima e giustificata da ragioni piú che sufficienti» [4]. Quali le ragioni piú che sufficienti? Evidentemente sono ragioni di stato, sono ragioni che

giustificano un’azione, la piú perversa delle azioni, in vista del fine, che è anche in questo caso la conservazione dello stato.

Dall’analisi spietata fatta da Machiavelli e dagli scrittori politici che lo seguono circa la condotta degli uomini di stato troppo spesso clamorosamente contraria alle regole della morale comune, nasce uno dei temi piú dibattuti della filosofia politica: la spiegazione e la giustificazione di questo contrasto. Se ne sono date principalmente due versioni. La prima è quella che spiega e giustifica il contrasto sulla base della differenza tra regola ed eccezione: le regole morali, siano esse fondate su una rivelazione divina, come i Dieci comandamenti e i precetti evangelici, oppure con argomenti razionali o storici, sono, sí, universali, nel senso che valgono per tutti i tempi e per tutti gli uomini, ma non sono assolute, nel senso che non valgono in tutti i casi, ammettono eccezioni, e pertanto in certi casi specificamente determinati e determinabili, possono ammettere una deroga. Le azioni dei politici, visibilmente contrarie alla morale comune, sarebbero da spiegarsi e da giustificarsi come deroghe dovute a situazioni eccezionali. Una risposta di questo genere all’annoso problema del contasto fra morale e politica permette di mantener fede all’idea che non vi siano due morali, una pubblica e una privata, una valida per gli individui e un’altra per gli stati, ma la morale sia una sola, valida per tutti, salvo casi speciali, in cui diventa lecito quello che in generale è proibito, non solo per gli stati ma anche per gli individui. Se il divario tra la condotta conforme alla morale comune e la condotta che la viola per circostanze eccezionali è piú evidente nella sfera politica, ciò dipenderebbe soltanto dal fatto che l’azione politica è piú visibile di quella privata ed è anche piú esposta alla eccezionalità delle circostanze che giustificano la deroga.

Queste circostanze si riassumono nella categoria generale dello stato di necessità, il quale vale come giustificazione di un'azione altrimenti colpevole e punibile tanto per l'individuo privato quanto per l'uomo pubblico. Per «stato di necessità» s'intende quello stato in cui un soggetto, sia l'individuo che agisce in vista dei suoi interessi, sia l'uomo politico che agisce in nome e per conto di una collettività, non può fare a meno di fare quello che fa, cioè non ha scelta. Tutte le norme, sia quelle morali sia quelle giuridiche o del costume, riguardano soltanto le azioni possibili, le azioni che possono essere compiute o non compiute a discrezione del soggetto cui si rivolgono. Quando l'agente si trova in una situazione in cui una certa azione è necessaria nel duplice senso del non poterla non fare (necessità propriamente detta) o del non poterla fare (o impossibilità), qualsiasi norma che comanda o proibisce un'azione diversa è assolutamente impotente. Si dice che la necessità non ha legge: non ha legge perché è piú forte di qualsiasi legge. La stessa massima «il fine giustifica i mezzi» può essere fatta rientrare nel principio della deroga per ragioni di necessità. Se è vero infatti che in una determinata situazione vi è un solo mezzo per conseguire un fine, e questo fine deve essere raggiunto, l'effettuazione del mezzo diventa un'azione necessaria, rispetto alla quale il soggetto agente non ha una scelta e quindi non è libero di agire seguendo il precetto morale che gl'imporrebbe una diversa condotta. La massima machiavellica tanto malfamata rappresenterebbe, secondo questa interpretazione, non tanto l'impossibilità di ridurre la politica entro l'ordine della morale, quanto la maggiore estensione dei vincoli che la condotta politica, data la maggiore rilevanza del fine, incontra sulla sua strada, e in definitiva la maggior frequenza delle azioni necessitate e

come tali sciolte dall'obbligo di osservanza delle norme morali.

La seconda spiegazione (che è anche una giustificazione) del contrasto è completamente diversa: il divario tra morale e politica non dipende dal rapporto regola-eccezione ma dalla esistenza di due vere e proprie morali, la cui diversità riposa su due diversi criteri di valutazione, fra loro incompatibili, della bontà o malvagità delle azioni. Chi ha colto meglio di ogni altro questo contrasto, è stato Max Weber con la distinzione tra etica della convinzione ed etica della responsabilità. Colui che agisce in base alla prima ritiene che il suo dovere consista nel rispettare alcuni principî di condotta posti come assolutamente validi indipendentemente dalle conseguenze che ne possono derivare. Colui che agisce in base alla seconda ritiene di aver fatto il proprio dovere se riesce ad ottenere il risultato che si proponeva. In termini piú semplici, ogni azione può essere valutata in base a principî dati, come sono le regole della morale universale, e giudicata buona se le rispetta, cattiva se le viola. Ma può anche essere valutata in base alle conseguenze, e giudicata buona se riesce, cattiva se fallisce. Nel primo caso l'azione viene valutata in base a qualche cosa che sta prima dell'azione, nel secondo caso in base a qualche cosa che viene dopo. Siccome i due criteri sono diversi, un'azione buona secondo il primo criterio può essere cattiva in base al secondo, e viceversa. Se parto dal presupporre come criterio di giudizio una regola universale come quella di non uccidere, l'uccisione di un uomo è illecita (salvo si tratti di un caso in cui si possa far valere lo stato di necessità). Se parto invece dall'idea che l'azione debba essere giudicata in base al risultato, l'uccisione del tiranno (il cosiddetto tirannicidio sulla liceità del quale il dibattito è durato per secoli e non è affatto spento ancora oggi) può essere considerata lecita (per alcuni addirittura

doverosa). Chi prenda in considerazione la pena di morte dal punto di vista dell'etica dei principî, in base alla quale non si deve uccidere, dovrebbe coerentemente proporne l'abolizione (a meno che la giustifichi come eccezione alla regola); chi la prende in considerazione dal punto di vista dei suoi effetti (il principale effetto che giustifica la pena è la sua forza intimidatrice), è favorevole a mantenerla là dove esiste e a riproporla là dove è stata abolita, se riesce a dimostrare che atterrisce il potenziale delinquente piú che qualsiasi altra pena. Questo contrasto tra due diverse valutazioni della nostra azione ci accompagna nella nostra vita di ogni giorno, e costituisce una ragione fondamentale dei conflitti morali che, contrariamente a quel che si crede, non dipendono dalla incompatibilità di due norme ma dalla differenza dei due criteri. Per fare il solito esempio: una norma della morale comune m'impone di non mentire; ma se dicendo la verità, tradisco un amico?

Non c'è piú chiara spiegazione e piú convincente giustificazione del contrasto tra morale e politica che questo prender coscienza dell'esistenza di due morali in ragione dei due modi diversi di giudicare la stessa azione secondoché ci si ponga dal punto di vista dei principî o da quello dei risultati. Orbene, ciò che mette la condotta dell'uomo politico in contrasto con la morale comune, è il suo ispirarsi all'etica dei risultati, anziché a quella dei principî. La bontà di un'azione politica si giudica dal successo, e si giudica buon politico colui che riesce ad ottenere l'effetto voluto. Ma la capacità di ottenere l'effetto voluto non è la virtú del politico proprio nel senso machiavellico della parola? Allora piú che di immoralità o di amoralità della politica, o di impoliticità o di apoliticità della morale, si dovrebbe piú correttamente parlare di due universi etici che si muovono secondo criteri diversi di valutazione dell'azione secondo le diverse sfere in cui gli

individui si trovano ad agire. Di questi due universi etici sono rappresentanti ideali (nella pratica vi possono essere confusioni e sovrapposizioni) due personaggi diversi che agiscono nel mondo su vie destinate quasi sempre a non incontrarsi: da un lato, l'uomo di fede dalle profonde convinzioni, il profeta (si pensi alla figura del profeta disarmato derisa da Machiavelli), il moralista, il saggio che guarda alla città celeste come a una meta ideale anche se sa che non è di questo mondo; dall'altro, il condottiero, l'uomo di stato, il governante accorto, il fondatore di stati, l'«eroe», come lo chiamava Hegel, cui è lecito usare anche la violenza per imprimere la direzione da lui fortemente voluta al corso della storia universale.

4. *Politica e diritto.*

Mentre il problema del rapporto tra sfera politica e sfera economica è un problema di delimitazione di campi, che qui è stata ricostruita come delimitazione di due sfere di esercizio del potere con diversi mezzi, e il problema del rapporto tra morale e politica è un problema di distinzione fra due criteri di valutazione delle azioni, il problema del rapporto tra politica e diritto è un problema molto complesso di interdipendenza reciproca. Quando per diritto s'intenda l'insieme delle norme, o ordinamento normativo, entro cui si svolge la vita di un gruppo organizzato, la politica ha a che fare col diritto sotto due punti di vista: in quanto l'azione politica si esplica attraverso il diritto, e in quanto il diritto delimita e disciplina l'azione politica.

Sotto il primo aspetto l'ordinamento giuridico è il prodotto del potere politico. Dove non c'è potere capace di far valere le norme da esso poste ricorrendo anche in ultima istanza alla forza, non c'è diritto. Beninteso, si tratta del diritto positivo, e non del diritto naturale che viene

chiamato diritto in senso ben diverso, e improprio; del diritto come viene inteso dal positivismo giuridico, dalla dottrina secondo cui non vi è altro diritto che quello posto direttamente o indirettamente riconosciuto dal potere politico. A principio fondamentale del positivismo giuridico si può assumere la massima hobbesiana: «Non è la sapienza, ma l'autorità che crea la legge». Lo stesso Hobbes commenta la massima con queste parole che non potrebbero essere piú chiare: «Quando parlo delle leggi, intendo parlare delle leggi vive ed armate [...] Non è la parola della legge, ma il potere di colui il quale ha nelle mani la forza di una nazione, che rende efficaci le leggi» [5]. Il sostenitore strenuo e coerente del positivismo giuridico contro i fautori del diritto naturale spiega le ragioni per cui solo il diritto positivo, e non il diritto naturale, è per i giuristi ciò che correttamente si può chiamare diritto, affermando che, a differenza delle norme del diritto positivo che sono poste da un'autorità umana, le norme del diritto naturale sono considerate valide non già perché siano effettivamente applicate ma perché vengono presupposte giuste in quanto derivate dalla natura e indirettamente dalla ragione o dalla volontà divina.

In questa prospettiva in cui il diritto è un prodotto del potere, il nesso tra potere politico e diritto è semplice: una volta definito un ordinamento giuridico, inteso esclusivamente come diritto positivo, quale ordinamento coattivo, ovvero quale insieme di norme che vengono fatte valere contro i trasgressori anche ricorrendo alla forza – e in ciò si fa consistere abitualmente la differenza tra il diritto e la morale, tra il diritto e il costume –, l'esistenza di un ordinamento giuridico dipende dall'esistenza di un potere politico, definito, appunto come è stato qui definito, come il potere il cui strumento caratteristico di applicazione è la forza fisica. Senonché, una volta ridotto

tutto il diritto al diritto positivo, a un diritto la cui validità dipende unicamente dalla presenza di una forza capace di farlo valere contro qualsiasi membro del gruppo, ci si trova a dover affrontare la vecchia e sempre ricorrente obiezione: come si distingue una comunità giuridica, come lo stato, dalla banda di ladroni, la norma del diritto dal comando del brigante, il comando del legislatore dall'intimazione del bandito: «o la borsa o la vita»? Tale difficoltà non esiste per il giusnaturalista, per colui che ritiene una norma possa essere considerata valida soltanto se è anche giusta, se è conforme a principî etici la cui validità non dipende dall'autorità che ha il diritto di esercitare il potere coattivo. Ma per chi considera diritto soltanto la norma posta da un'autorità che ha il potere di farla rispettare ricorrendo in ultima istanza anche alla forza? E come? Una banda di briganti non è un ordinamento coattivo? In altre parole, una volta ridotto il diritto a prodotto di un potere capace di imporre regole di condotta coattivamente, come si può ancora evitare la riduzione del diritto a puro e nudo potere, un ordinamento giuridico a ordinamento esclusivamente fondato sul diritto del piú forte? Non si può esporre i termini del problema in modo piú illuminante che riportando un noto passo di sant'Agostino: «che cosa sono le bande di ladroni se non piccoli regni? Anche una banda di ladroni è, infatti, un'associazione di uomini, nella quale c'è un capo che comanda, nella quale è riconosciuto un patto sociale e la divisione del bottino è regolata secondo convenzioni primieramente accordate. Se questa associazione di malfattori cresce sino al punto da occupare un paese e stabilisce in esso la propria sede, sottomette popoli e città e si arroga apertamente il titolo di regno, titolo che le è assicurato non dalla rinuncia alla cupidigia, ma dalla conquista dell'impunità» [6].

Per sant'Agostino, e per tutti coloro che non si rassegnano a considerare il diritto unicamente il prodotto della volontà dominante, ciò che distingue una comunità politica da una banda di ladroni è la corrispondenza o non delle leggi all'ideale della giustizia. Ma che cosa è la giustizia? Esiste un'idea universale di giustizia che permetta di stabilire esattamente questa linea di confine? I principî di giustizia, come «dare a ciascuno il suo» oppure «ognuno faccia ciò che gli spetta» non sono meramente formali e quindi riempibili di ogni contenuto? E chi decide di volta in volta quale sia il contenuto specifico se non colui che ha il potere di prendere decisioni che valgono coattivamente per tutti, e quindi, ancora una volta, il detentore del potere politico?

A questo punto interviene un altro criterio di distinzione: quello fra potere legittimo e illegittimo. Ed è qui che il rapporto tra diritto e politica si rovescia: non è piú il potere politico che produce il diritto ma è il diritto che giustifica il potere politico. Al problema del fondamento di legittimità del potere possono darsi diverse risposte, ma resta il fatto che alla nozione di legittimità si ricorre comunque per dare una giustificazione del potere politico, per contraddistinguere il potere politico, come potere giuridicamente fondato, dalle varie forme di potere di fatto. Sino a questo punto il potere politico è stato definito in relazione alle altre forme di potere, di cui le due principali sono il potere economico e il potere ideologico, e rispetto all'etica cui esso si ispira. Ora entra in campo un'altra distinzione, quella tra potere di diritto e potere di fatto. È un principio generale di filosofia morale che ha bisogno di essere giustificata la condotta cattiva, non quella buona: non ha bisogno di nessuna giustificazione chi sfida la morte per salvare un uomo in pericolo, ma ne ha bisogno chi lo ha lasciato morire. L'autore di un noto libro sul potere e sulla

sua legittimazione ha scritto: «Fra tutte le ineguaglianze umane, nessuna [...] ha tanto bisogno di giustificarsi come l'ineguaglianza stabilita dal potere» [7]. Solo il riferimento a un principio di legittimazione fa del potere di imporre obblighi un diritto e della obbedienza dei destinatari dell'imposizione un dovere, trasforma un rapporto di mera forza in un rapporto giuridico. Rousseau ha scritto: «Il piú forte non sarebbe mai abbastanza forte per essere sempre il padrone, se non trasformasse la sua forza in diritto e l'obbedienza in dovere» [8].

Un potere può dirsi legittimo quando chi lo detiene lo esercita a giusto titolo, e lo esercita a giusto titolo in quanto è autorizzato da una norma o da un insieme di norme generali che stabiliscono chi in una determinata comunità ha il diritto di comandare e di ricevere obbedienza ai suoi comandi. In una monarchia assoluta la norma fondamentale autorizzatrice, e in quanto tale legittimante, è la legge che stabilisce l'ordine di successione al trono; in uno stato parlamentare è la costituzione, o piú precisamente quella parte della costituzione che regola i poteri del parlamento, i rapporti tra parlamento e governo ecc. L'autorizzazione trasforma il potere nudo in autorità: la differenza tra autorità e potere può essere risolta nella distinzione fra potere di diritto, e perciò legittimo, e potere di fatto. Autorità è il potere autorizzato, e solo in quanto autorizzato capace a sua volta di attribuire ad altri soggetti il potere di esercitare un potere legittimo, in una catena di successive deleghe di potere, dall'alto in basso in un gruppo autocratico, dal basso in alto in un gruppo democratico, in una catena che caratterizza l'ordinamento di un qualsiasi gruppo politico complesso. Rispetto alla massima del positivismo giuridico, secondo cui non è la sapienza che fa la legge ma l'autorità, la domanda intorno alla legittimità del potere conduce alla

massima opposta, secondo cui non è il re che fa la legge ma è la legge che fa il re, o nelle parole di un legista inglese del Quattrocento, Henry Bracton (nello scritto *De legibus et consuetudinibus Angliae*), diventate massima tramandata per secoli: «Ipse autem rex non debet esse sub homine, sed sub Deo et sub lege, *quia lex facit regem*». Che cosa significa che la legge fa il re? Significa che è re, piú in generale è sovrano legittimo, e quindi ha l'autorità e non soltanto il nudo potere del piú forte, colui che governa in base a un potere che gli è stato attribuito da una legge a lui stesso superiore (che non può modificare se non in base a leggi poste ancora piú in alto che prevedono come si possano modificare le stesse leggi fondamentali).

All'obiezione secondo cui la legittimazione che trasforma un potere di fatto in potere di diritto è un evento non originario ma derivato, e che all'origine il potere che istituisce un gruppo politico è sempre un potere di fatto, come dimostrano i casi estremi dell'usurpatore all'interno di un sistema autocratico, della dittatura rivoluzionaria nel passaggio da un gruppo autocratico a un gruppo democratico, della dittatura controrivoluzionaria nel passaggio da un gruppo democratico a un gruppo autocratico, si può rispondere che tanto le usurpazioni quanto le dittature sono eventi temporanei, e dànno vita a un sistema di potere duraturo soltanto se il loro rispettivo potere viene istituzionalizzato, in definitiva regolato anch'esso dal diritto. Si può replicare che in questo caso ciò che trasforma il potere di fatto in potere di diritto non è tanto la sua istituzionalizzazione quanto la sua continuità, e quindi la sua durata, ciò che i giuristi chiamano la «effettività», nel qual caso si tratterebbe ancora una volta del potere che crea il diritto e non viceversa. Ma è un errore grave, in cui cadono di solito coloro che guardano al rapporto complesso tra diritto e potere soltanto dalla parte

del potere e non del diritto, il ritenere che la continuità di un potere esclusivo su un determinato territorio sia un mero fatto. Si tratta invece del risultato di una miriade di comportamenti orientati verso l'obbedienza e l'accettazione delle norme emanate dai detentori del potere che non possono essere spiegati deterministicamente come se fossero fatti naturali, ma debbono essere interpretati nelle loro motivazioni, tra cui vi è certamente anche quella della validità delle norme del sistema. Del resto la miglior prova che legittimità ed effettività non s'identificano, può essere data nel processo inverso a quello della legittimazione, attraverso cui un sistema di potere perde la propria legittimità. Nel caso di temporanea occupazione di un territorio da parte di un nemico la perdita di effettività del potere costituito non basta per determinare immediatamente la perdita della sua legittimità. Ma perché non basta? Perché la non effettività non è un mero fatto, osservabile come si osserva un fatto naturale, ma è la conseguenza di una serie di comportamenti motivati, alla cui motivazione bisogna risalire per giudicare del grado di legittimità di un potere in una determinata situazione storica. Come la effettività presuppone accettazione e obbedienza, cosí la delegittimazione presuppone rifiuto e disobbedienza: obbedienza e disobbedienza sono comportamenti umani orientati di cui effettività e non effettività sono una conseguenza.

Vi è infine un altro aspetto del rapporto fra potere e diritto che merita di essere considerato: si tratta del problema della legalità del potere, che riguarda non piú chi ha il diritto di governare ma il modo con cui il potere di governo deve essere esercitato. Quando si esige che il potere sia legittimo, si chiede che colui che lo detiene abbia il diritto di averlo. Quando si invoca la legalità del potere, si domanda che chi lo detiene lo eserciti non secondo il

proprio capriccio ma in conformità di regole stabilite ed entro i limiti di queste. Il contrario del potere legittimo è il potere di fatto, il contrario del potere legale è il potere arbitrario. Tutta la storia del pensiero politico occidentale è percorsa dalla domanda: «È migliore il governo delle leggi o quello degli uomini?» Sin da Aristotele la risposta va nel senso del primo corno del dilemma: «La legge non ha passioni – dice Aristotele – che necessariamente si riscontrano in ogni uomo» (*Politica,* 1286a). Per la sua origine, sia derivata dalla natura delle cose e trasmessa per tradizione o scoperta dalla sapienza del legislatore, la legge resta nel tempo come un deposito della saggezza popolare e della sapienza civile che impedisce i bruschi mutamenti, le prevaricazioni dei potenti, l'arbitrio del «sic volo sic iubeo». Dall'antichità classica l'idea del primato del governo delle leggi si tramanda al pensiero giuridico medioevale, quindi dal pensiero medioevale senza soluzione di continuità al pensiero moderno e raggiunge la propria perfezione nella dottrina del «costituzionalismo», secondo la quale non c'è piú alcuna differenza tra governanti e governati rispetto all'impero della legge, perché anche il potere dei governanti è regolato da norme giuridiche (sono le norme costituzionali) e deve essere esercitato nel rispetto di queste regole. Mentre il tema della legittimità serve a distinguere il potere di diritto dal potere di fatto, il tema della legalità è sempre servito a distinguere il buongoverno dal malgoverno, a cominciare da un passo di Platone dove si legge che i governanti debbono essere i «servitori delle leggi» perché «dove la legge è sottomessa ai governanti ed è priva di autorità, si vede pronta la rovina della città; dove invece la legge è signora dei governanti e i governanti sono i suoi schiavi, si vede la salvezza della città». Entrambi i temi peraltro mettono bene in evidenza quale sia il complesso rapporto

tra politica e diritto, onde un discorso sulla categoria della politica non può non tener conto di questo suo vario intersecarsi con la categoria del diritto. Da questa intersecazione è nata la nozione di «stato di diritto», inteso non restrittivamente come stato in cui il potere politico è subordinato al diritto ma come la stessa destinazione finale di ogni gruppo politico che si distingue da ogni altro gruppo sociale per la esistenza di un ordinamento normativo, le cui norme, necessarie per la sopravvivenza del gruppo, sono fatte valere coattivamente.

II.
DAL POTERE AL DIRITTO E VICEVERSA.

1. Il concetto principale che gli studi giuridici e quelli politici hanno in comune è in primo luogo il concetto di potere. Avendo frequentato gli uni e gli altri in ragione del mio insegnamento ora di filosofia del diritto ora di filosofia (o di scienza) politica, ho dovuto constatare con una certa sorpresa che i giuristi e i politologi usano lo stesso termine, «potere», di cui gli uni e gli altri non possono fare a meno, ignorandosi quasi completamente a vicenda. Nella sterminata letteratura politologica sul concetto di potere, raramente mi è accaduto di trovare riferimenti alla teoria del diritto [9]. Parimenti, nella teoria generale del diritto, di rado, potrei dire mai, mi è accaduto di trovare un riferimento alle mille sottili e sofisticate variazioni che sociologi e politologi hanno svolto sul concetto di potere in questi ultimi anni [10]. A giudicare però dal nesso strettissimo che i due concetti di diritto e di potere hanno avuto nella secolare storia del pensiero giuridico e politico, delle due forme di chiusura è piú grave la prima che la seconda. Il nesso è strettissimo sia che per «diritto» s'intenda il diritto

in senso oggettivo, cioè un insieme di norme vincolanti, che vengono fatte valere ricorrendo in ultima istanza alla coazione, sia che s'intenda il diritto in senso soggettivo, per lo meno in una delle sue innumerevoli accezioni. Rispetto al diritto oggettivo, il potere, inteso, secondo la definizione piú comune che risale a Bertrand Russell, come «produzione di effetti voluti», interviene sia nel momento della creazione sia nel momento dell'applicazione delle norme. Nella teoria del diritto soggettivo, i giuristi chiamano di solito «potere» una forma specifica di situazione soggettiva attiva che consiste nella capacità, attribuita a certi soggetti dall'ordinamento, di produrre effetti giuridici. L'unificazione dei due concetti, o meglio dei due usi, di potere nel linguaggio giuridico è avvenuta per opera di Kelsen che, facendo rientrare il diritto soggettivo in senso tecnico e specifico nella teoria delle fonti del diritto, ha cancellato ogni differenza tra il potere di cui si è sempre parlato nel diritto pubblico e il potere di cui si parla nel diritto privato (giusta del resto la eliminazione che la dottrina pura del diritto ha operato della tradizionale distinzione fra diritto pubblico e privato) [11].

Una volta precisato che nell'ambito della teoria generale del diritto il campo di riferimento del potere è la produzione e l'applicazione di norme giuridiche, ne viene di conseguenza che norma giuridica e potere possono essere considerati e sono stati di fatto piú o meno consapevolmente considerati, come due facce della stessa medaglia, con la conseguenza che il problema del rapporto tra diritto e potere, che è oggetto delle presenti osservazioni, può essere guardato sia dal punto di vista della norma, sia dal punto di vista del potere. Dipende dal punto di vista da cui ci si mette, quale sia considerato il verso e quale il recto. Per coloro che si pongono dal punto di vista del potere, come hanno fatto per lunga tradizione

gli scrittori di diritto pubblico per i quali in principio c'è la sovranità, cioè il sommo potere, il potere al di sopra del quale non c'è alcun altro potere, e l'ordinamento giuridico esiste soltanto se esiste a suo fondamento un potere capace di mantenerlo in vita, prima c'è il potere e poi il diritto. Al contrario per un giurista come il Kelsen che conduce alle estreme conseguenze la riduzione dello stato a ordinamento giuridico, iniziata dagli scrittori di diritto pubblico della seconda metà del secolo scorso, per cui lo stato non è altro che l'insieme delle norme che vengono effettivamente osservate in un determinato territorio, prima c'è il diritto e poi il potere.

Peraltro, che si tratti soltanto di due diversi punti di vista che non eliminano il nesso indissolubile dei due concetti, può essere provato dal fatto che il problema fondamentale dei teorici della sovranità è sempre stato quello di presentarla non come un nudo potere, come un potere di fatto, bensí come un potere di diritto, cioè come un potere anch'esso autorizzato e regolato, come i poteri inferiori, da una norma superiore, sia essa d'origine divina, sia una legge naturale oppure una legge fondamentale (oggi diremmo costituzionale) derivata dalla tradizione o di diritto consuetudinario. Il problema fondamentale del normativista, al contrario, è quello di mostrare che un ordinamento normativo può essere considerato diritto positivo soltanto se esistono a vari livelli organi dotati di potere in grado di fare rispettare le norme che lo compongono. Il potere senza diritto è cieco, ma il diritto senza potere è vuoto. Cosí il diritto pubblico tradizionale che partiva dal potere ha sempre inseguito il diritto, per riuscire a distinguere il potere di fatto dal potere legittimo, cosí come la teoria normativa del diritto – Kelsen insegni – ha dovuto inseguire il potere per riuscire a distinguere un ordinamento giuridico soltanto immaginato da un

ordinamento giuridico effettivo. In altre parole, per il primo il nodo da sciogliere è il problema della legittimità del potere, per la seconda è il problema della effettività del sistema normativo.

Per illustrare questa contrapposizione di due punti di partenza, che peraltro conducono allo stesso punto di arrivo, ricorro a due scrittori la cui autorità nel campo degli studi di teoria del diritto e dello stato è fuori discussione, Weber e Kelsen [12]. Il primo parte dalla distinzione fondamentale tra potere di fatto (*Macht*) e potere legittimo (*Herrschaft*) e giunge alla nota teoria delle tre forme di potere legittimo. Al contrario, il secondo parte dalla presupposizione dell'ordinamento giuridico come sfera del *Sollen,* come insieme di norme che sono valide indipendentemente dalla loro efficacia, e giunge a poco a poco a considerare sempre piú rilevante per la compiutezza della sua teoria il problema del potere giuridico (*Rechtsmacht*) [13], perché solo attraverso l'esercizio del potere ai diversi livelli, l'ordinamento di norme valide diventa anche effettivo e solo un ordinamento che sia oltre che valido (in senso formale) anche effettivo, può essere considerato un ordinamento giuridico. In fondo l'uno e l'altro giungono alla stessa conclusione, vale a dire, alla conclusione che esiste un potere legittimo distinto dal potere di fatto, in quanto si pongono il problema tradizionale di ogni teoria privatistica dello stato, che deve trovare in qualche modo un criterio di distinzione fra l'ordinamento coattivo dello stato e l'ordinamento egualmente coattivo di una banda di briganti o della mafia o della società segreta rivoluzionaria. Ma seguono due percorsi opposti: il primo muove alla ricerca di ciò che rende legittimo il potere (ed è il diritto), l'altro, di ciò che rende effettivo il diritto (ed è il potere).

Allargando l’analisi al di là dei due autori, prendo in considerazione due blocchi di concetti (parlo di «blocchi di concetti» anziché di sistemi concettuali per adottare una terminologia meno compromettente): quello che si è venuto formando attorno alla concezione del positivismo giuridico e quello che si è venuto formando attorno alla concezione dello stato di diritto. Si tratta di due concezioni che si rincorrono e s’intrecciano lungo tutta la storia del pensiero giuridico e sono molto piú antiche di quel che lasci credere la loro formulazione recente. Qui le assumo per il loro valore paradigmatico, perché servono molto bene ad esemplificare il continuo e complesso riscontro tra diritto e potere, tra il potere che produce le norme dell’ordinamento che alla loro volta regolano il potere (e solo in quanto regolato il potere è potere giuridico) e le norme che regolano il potere il quale a sua volta, imponendone il rispetto, fa sí che siano abitualmente obbedite (e solo in quanto abitualmente obbedito, secondo l’espressione di Austin, o efficace a grandi linee, come si esprime il Kelsen, un ordinamento normativo è un ordinamento giuridico).

2. A principio fondamentale del positivismo giuridico si può assumere la massima che nel *Dialogo fra un filosofo e uno studioso del diritto comune in Inghilterra* Hobbes mette in bocca al filosofo: «Non è la sapienza, ma l’autorità che crea la legge». Questa massima può essere completata dalle parole che poco dopo Hobbes fa pronunciare al legista: «Quando parlo delle leggi, intendo parlare delle leggi vive ed armate […]. Non è la parola della legge, ma il potere di colui il quale ha nelle mani la forza di una nazione che rende efficaci le leggi. Le leggi ateniesi non furono fatte da Solone che pure le aveva progettate, ma dal supremo tribunale del popolo, né il codice imperiale

dell’epoca di Giustiniano fu fatto dai giureconsulti romani, ma dallo stesso Giustiniano» [14].

Per secoli i giuristi si trovarono a dover fare i conti con un frammento di Ulpiano che faceva tacere d’un solo colpo tutte le belle ma vuote e scarsamente utili definizioni del diritto naturale come diritto costituito dalla ragione naturale o insegnato dalla natura a tutti gli esseri viventi (animali compresi): «Quod principî placuit legis habet vigorem» (D. I. 4, I). Vero è che subito dopo seguiva l’affermazione secondo cui il principe ha questo potere perché gli è stato conferito dal popolo. Ma un’affermazione di questo genere non esclude, anzi conferma, che il diritto è un prodotto del potere, non importa se questo potere sia il potere originario del popolo o quello derivato del principe (la questione che divise gli interpreti, a seconda del loro schieramento politico, fu, com’è noto, se il potere del principe fosse revocabile o no, non già che il diritto avesse una fonte diversa dal potere). Che poi nel corso del secoli questo potere di fare leggi, cioè di creare diritto, l’unico diritto valido in un determinato territorio, spettasse via via al re in parlamento o al parlamento senza il re, o al giudice quando le norme poste dal potere supremo sono oscure o lacunose, nulla toglie alla forza e alla continuità dell’idea da cui è nato nel secolo scorso il blocco di concetti che si sono affermati col nome di «positivismo giuridico», di una dottrina secondo cui, in polemica diretta con i fautori del diritto naturale, non esiste altro diritto che il diritto positivo, il che equivale a dire non potersi dare la esistenza di norme giuridiche senza presupporre l’esistenza di individui o di corpi collettivi che detengono ed esercitano legittimamente e regolarmente un potere.

Un sostenitore strenuo e coerente del positivismo giuridico come Kelsen spiega la ragione secondo cui solo il diritto positivo, e non il diritto naturale, è per i giuristi ciò

che correttamente si può chiamare diritto (senza provocare confusioni o addirittura contraddizioni teoriche insolubili e conflitti pratici) in questo modo: «A differenza delle regole del diritto positivo, quelle comuni nell'ordinamento naturale che governa l'umana condotta non hanno vigore perché sono state artificialmente poste da una data autorità umana, ma perché originano da Dio, dalla natura o dalla ragione, e quindi sono buone, rette e giuste. È qui che appare la positività di un sistema giuridico, a differenza del diritto naturale: esso è un prodotto della volontà umana, fondamento di validità del tutto estraneo al diritto naturale perché questo, come ordinamento naturale, non è stato creato dall'uomo, e, per definizione, non può essere creato mediante un atto umano» [15]. Sulla base di questa distinzione Kelsen fonda fra l'altro la distinzione tra sistemi normativi statici e sistemi normativi dinamici, nei primi dei quali, come nei sistemi normativi morali, le norme si deducono le une dalle altre in base al contenuto, nei secondi, come negli ordinamenti giuridici, le norme si producono le une per mezzo di altre, e ciò che le produce è un atto di potere. In questo senso una teoria giuridica rigorosamente positivistica, com'è certamente quella kelseniana, non può fare a meno della nozione di produzione giuridica, perché in un sistema giuridico le norme non sono dedotte, come nei sistemi morali o di diritto naturale, ma sono prodotte, e la nozione di produzione giuridica non può fare a meno a sua volta della nozione di potere. Qualora si sostenga che si può parlare di diritto soltanto concependolo come un prodotto della volontà umana, cosí come lo concepisce la dottrina del positivismo giuridico, occorre pure, affinché le norme giuridiche siano prodotte, che qualcuno abbia il potere di farlo.

Senonché, una volta risolto tutto il diritto in diritto positivo, in diritto posto da un'autorità, il positivista si trova a dover fronteggiare la vecchia obiezione cui sfugge il giusnaturalista: «Come si distingue una comunità giuridica, come lo stato, dalla banda di ladroni, la norma di diritto dal comando del brigante, il comando del legislatore dall'intimazione del bandito "o la borsa o la vita"?» Tale difficoltà non esiste per il giusnaturalista, per colui che ritiene che una norma possa essere considerata giuridica soltanto se essa è anche giusta, se corrisponde a principî etici la cui validità non dipende dall'autorità cui è attribuito il potere di emanare norme giuridiche. Ma per chi considera diritto soltanto la norma posta da un'autorità che ha il potere di farla rispettare ricorrendo in ultima istanza anche alla forza, insomma per una teoria del diritto per cui il diritto è né piú né meno, secondo la definizione kelseniana (e non soltanto kelseniana), un ordinamento coattivo, ovvero, con una ulteriore precisazione dovuta anch'essa al fondatore della teoria pura del diritto, un'organizzazione della forza? E come? Una banda di briganti non è un ordinamento coattivo, non è un'organizzazione della forza? In altre parole, una volta ridotto il diritto non piú a insieme di norme derivanti da principî etici ma a prodotto di un potere capace di imporre regole di condotta a un gruppo sociale, come si può ancora evitare la riduzione del diritto a potere, il potere giuridico a potere di fatto, il diritto dello stato a diritto del piú forte?

A questo punto il positivista è costretto a rovesciare la medaglia, anche a costo di avvoltolarsi su se stesso: il diritto è prodotto dal potere purché si tratti di un potere a sua volta derivato dal diritto, dove per «derivato dal diritto» si deve intendere regolato almeno formalmente se non anche rispetto al contenuto da una norma giuridica. Anche in questo caso esemplare la risposta di Kelsen: «Non

abbisogna quasi di spiegazione il fatto che il cosiddetto potere dello stato (*Staatsgewalt*), esercitato da un governo su una popolazione all'interno di un territorio, non è semplicemente quel potere che qualsiasi uomo ha effettivamente nei riguardi di un altro uomo quando è in grado d'indurre l'altro a un comportamento desiderato […]. L'elemento che differenzia il rapporto definito come potere statale dagli altri rapporti di potere è l'essere regolato giuridicamente; esso consiste nel fatto che gli uomini esercitanti il potere come governo dello stato sono autorizzati da un ordinamento giuridico ad esercitare quel potere, producendo ed applicando norme giuridiche, cioè nel fatto che il potere statale ha carattere normativo» [16]. In un paragrafo della seconda edizione della *Reine Rechtslehre,* dedicato appositamente al problema della differenza tra la «comunità giuridica» e la «banda di briganti», con un richiamo esplicito in nota alla famosa disputa tra Alessandro il Grande e il pirata riportata da sant'Agostino, Kelsen tenta di risolvere il problema distinguendo il senso soggettivo dal senso oggettivo di un comando. Il comando del bandito ha soltanto il senso soggettivo del comando, in quanto lo considera tale colui che lo profferisce, ma non ne ha anche il senso oggettivo in quanto non può venir interpretato come una norma oggettivamente valida. Per mostrare che il comando emanato da un organo dello stato può essere interpretato come un comando oggettivamente valido, Kelsen espone per l'ennesima volta la teoria dell'ordinamento giuridico come ordinamento dinamico per cui da una norma inferiore si risale a una norma superiore sino alla norma fondamentale. Allora è come dire che la validità oggettiva di un comando e del potere da cui il comando deriva (non c'è comando senza potere), a differenza di quella del comando del bandito, è assicurata in ultima istanza dalla

presupposizione (perché di presupposizione si tratta) di una norma ultima che chiude il sistema.

Non è il caso di riprendere il tema, su cui sono stati versati fiumi d'inchiostro, del significato, della portata, del valore euristico o sostanziale, della norma fondamentale. Sta di fatto che, se la differenza tra il comando del bandito e il comando dell'organo dello stato si fonda sulla differenza tra comando non autorizzato e comando autorizzato, e se per comando autorizzato s'intende un comando di una persona o di un organo cui il potere di emanare comandi è stato attribuito da una norma, come può questa norma conferire un potere di comando se chi l'ha posta non ha a sua volta derivato il potere di porla da una norma superiore? In altre parole, come può un potere essere interpretato come potere giuridico in quanto è regolato da una norma se questa stessa norma non è giuridica? e come può questa seconda norma essere giuridica se non è a sua volta prodotta da un potere giuridico? Come si vede, non appena si pone il problema del carattere distintivo dell'ordinamento giuridico rispetto alla banda di briganti, qualora si rifiuti il presupposto giusnaturalistico, entra subito in scena la struttura dinamica dell'ordinamento normativo, dell'ordinamento come «nesso di produzione» (*Erzeugnungszusammenhang*), che finisce inevitabilmente in una norma superiore a tutte le altre norme, in una norma che in quanto superiore non ha altra norma al di sopra di sé, ed è appunto la norma fondamentale.

Per un positivista giuridico l'intreccio fra norma e potere, e il continuo rinvio dall'una all'altra, non termina qui. Si può senza difficoltà ammettere che la caratteristica del comando giuridico rispetto al comando del bandito stia nel fatto che il primo è autorizzato da una norma giuridica, il che significa in ultima istanza che la connotazione del

concetto di diritto viene fatta attraverso la qualità specifica della norma anziché del potere (si tratta di scegliere un punto di vista piuttosto che un altro). Ma questa connotazione va benissimo per distinguere il comando di un organo dello stato dal comando del bandito isolato. Se il bandito appartiene a una banda organizzata ed intimando al passante di consegnargli il denaro ubbidisce a una norma dell'organizzazione che lo ha istruito nel compito affidatogli ed esige che parte del bottino venga assegnata ai capi di essa in modo che ne possano disporre per la stessa sopravvivenza dell'organizzazione, onde si può correttamente dire che anche il suo potere è un potere autorizzato, dove va a finire la distinzione? Lo stesso problema si pone a maggior ragione per un gruppo di terroristi o per un partito rivoluzionario sulla cui ferrea organizzazione non si possono avere dei dubbi, e in cui nessuno agisce se non sulla base di un'autorizzazione (proprio nel senso della *Ermächtigung* kelseniana) del gruppo o dei suoi capi.

Non è senza sorpresa che di fronte a questa difficoltà la medaglia viene ancora una volta rivoltata: ciò che nella struttura dinamica dell'ordinamento era diventato il verso (il potere) ridiventa il recto. È nota la soluzione che Kelsen dà al problema della validità non della singola norma ma dell'ordinamento nel suo complesso: un ordinamento giuridico nel suo complesso è valido (e di conseguenza sono valide tutte le sue norme), solo se le norme che esso produce sono a grandi linee (*im grossen und ganzen*) osservate, cioè se l'ordinamento nel suo complesso è effettivo. Ma affinché le norme di un ordinamento siano efficaci e l'ordinamento nel suo complesso goda del beneficio della effettività, occorre che esista un potere capace di ottenere il rispetto delle norme anche contro i recalcitranti (il cosiddetto potere coattivo). A un

ordinamento giuridico è necessario che accanto al potere di produrre norme vi sia il potere di applicarle. Se è vero che una norma soltanto prodotta ma non applicata può essere, almeno per un certo periodo di tempo, valida (ma la soluzione del problema varia da ordinamento a ordinamento secondo che si ammetta o non si ammetta la consuetudine *contra legem*), è altrettanto vero che un ordinamento capace soltanto di produrre norme ma non di farle osservare non è, secondo Kelsen (ma chi mai potrebbe sostenere una tesi diversa?), un ordinamento giuridico. Ebbene, ciò che manca alla banda di briganti, e a maggiore ragione al gruppo terroristico e al partito rivoluzionario, posto che i loro atti vengano abitualmente incriminati e puniti come atti illeciti, è l'effettività. Di fronte alla domanda perché l'organizzazione illecita non riposi su una norma fondamentale, la risposta di Kelsen è la seguente: «Essa non viene presupposta perché, o piú esattamente se, questo ordinamento non ha quella efficacia continua, senza la quale non si presuppone alcuna norma fondamentale che ad esso si riferisca e ne fondi la validità oggettiva» [17]. In tal modo, il vero termine del raffronto che permette di stabilire quale delle due organizzazioni sia un ordinamento giuridico finisce per essere l'efficacia, anzi l'efficacia *continua,* piú esattamente quale delle due sia piú continua (tanto è vero che è proprio la continuità del potere esercitato da un partito rivoluzionario in un determinato territorio che lo costituisce come potere di diritto). L'ordinamento illecito non viene considerato alla stessa stregua dell'ordinamento normativo dello stato perché «questo è piú efficace dell'ordinamento coercitivo su cui si fonda la banda di briganti» [18].

3. La storia del positivismo giuridico è tutta percorsa da questo movimento dal potere al diritto e dal diritto al potere. Al contrario, la storia del secondo blocco di concetti che mi sono proposto di analizzare, la dottrina dello stato di diritto, è percorsa dal movimento inverso dal diritto al potere e dal potere al diritto. Premetto che qui parlo di stato di diritto in senso molto ampio per indicare non tanto la dottrina del moderno costituzionalismo quanto la dottrina tradizionale, risalente all'antichità classica, della superiorità del governo delle leggi sul governo degli uomini: estensione legittima perché – almeno cosí io credo – vi è continuità tra l'una e l'altra. Mentre a principio del positivismo giuridico può essere elevata la massima «Non sapientia sed auctoritas facit legem», nel principio cosí come viene tramandato lungo tutto il Medioevo, dello stato di diritto, nel senso ampio in cui io qui l'intendo, i due termini sono invertiti: non è l'autorità che fa la legge ma è «la legge che fa il re», che dà autorità alla persona che ne è investita e agisce in conformità di essa. Il testo canonico ove si trova enunciato il principio è un passo del *De legibus et consuetudinibus Angliae* di Henry Bracton, che suona cosí: «Ipse autem rex non debet esse sub homine, sed sub Deo et sub lege, quia lex facit regem». Poco piú avanti: «Non est enim rex ubi dominatur voluntas et non lex» [19]. Dove domina la *voluntas* e non la *lex* si ha non il re ma il tiranno, nella duplice accezione del principe non legittimo, l'usurpatore, e del principe che esercita il potere illegalmente non rispettando le leggi che lo sovrastano (come sono le leggi divine, quelle naturali, quelle tramandate dagli avi, almeno nella tradizione della *common law,* e quelle fondamentali, che si distinguono dalle leggi ordinarie poste dal principe in virtú dell'autorità che le leggi fondamentali gli hanno attribuito).

La controversia se sia migliore il governo delle leggi o il governo degli uomini risale all'antichità classica [20]. In favore del primo caso si possono citare passi platonici, aristotelici e ciceroniani. Il governo delle leggi è uno dei due criteri principali che permettono di distinguere il buongoverno dal malgoverno (l'altro è il bene comune contrapposto al bene proprio di chi comanda), come risulta anche dalla tipologia delle forme di governo proposta da Platone ne *Il politico* (peraltro subito dopo corretta dall'elogio dell'uomo regio). Aristotele, dopo aver affermato essere preferibile il dominio della legge al dominio di uno dei cittadini, e se vi sono cittadini cui convenga dare il potere, occorre farne non dei signori della legge ma dei «custodi» e dei «ministri» di essa, conclude con la celebre affermazione che «la legge è l'intelletto senza passioni» [21], intendendo dire che la legge per la sua generalità impedisce al reggitore di giudicare parzialmente secondo le proprie amicizie e inimicizie. Dall'antichità classica l'idea del primato del governo delle leggi si tramanda al pensiero giuridico medioevale, secondo l'interpretazione del Gierke, ampiamente ripresa e minutamente illustrata dai fratelli Carlyle nella loro monumentale storia del pensiero politico medioevale (esemplare il passo di Bracton poc'anzi citato). Quindi trapassa senza apparenti e laceranti soluzioni di continuità nel moderno costituzionalismo, secondo cui il potere politico in ogni sua forma e ad ogni livello, anche il piú alto, è limitato dall'esistenza di diritti naturali, ivi compreso il diritto di resistenza al potere tirannico, di cui sono titolari i singoli individui prima della istituzione della società civile, e dalle leggi costituzionali, garantite dalla separazione e dal controllo reciproco dei poteri esercitanti le funzioni principali del governo della società.

Come la dottrina del positivismo giuridico, che parte dal primato del potere, ha dovuto fare i conti con la distinzione

fra potere di fatto e potere di diritto e non ha potuto non affrontare il problema del potere giuridico, cosí la dottrina dello stato di diritto, che parte dal primato del diritto, ha dovuto fare i conti con l'esistenza necessaria di un potere sovrano che, proprio perché sovrano, non può senza contraddirsi essere limitato da un potere superiore, e quindi a rigore di logica neppure da obblighi necessariamente derivanti dalla presupposizione di una legge sovrastante e tale che ad essa abbia il dovere di obbedire. I soli limiti che può incontrare il potere sovrano sono limiti oggettivi derivanti non da una necessità morale, com'è quella che presuppone una norma, ma da una necessità naturale, per cui il parlamento inglese può fare tutto tranne trasformare l'uomo in donna, oppure, secondo il detto di Spinoza, anche il sovrano piú potente non può fare in modo che il tavolo mangi l'erba. Tanto piú che la tesi opposta, o apparentemente opposta, del primato del potere del sovrano sulle leggi era stata codificata in un passo del *Digesto* che, staccato dal contesto, diventò per secoli un vero e proprio principio generale del diritto pubblico europeo: «Princeps legibus solutus est» (D. I. 3, 34). Peraltro, salvo che nelle teorie assolutistiche estreme, come quella di Hobbes (ma anche questa suscettibile di diverse interpretazioni), il passo non fu mai considerato in contrasto con la dottrina del primato della legge.

Alla interpretazione assolutistica che avrebbe invertito il primato della legge con quello del potere del principe si contrapposero due argomenti: anzitutto il principe è sciolto dalle leggi che egli stesso pone perché nessuno può essere obbligato ad obbedire a se stesso, il che vuol dire che, costituendo l'insieme delle leggi da lui statuite il diritto positivo, non è obbligato ad obbedire al diritto positivo. Il che non toglie che sia obbligato, come ogni mortale, ad obbedire alle leggi divine, alle leggi naturali e anche a

quelle leggi positive, come le leggi fondamentali del regno da cui deriva a lui, a differenza dell'usurpatore, il diritto di comandare e di emanare leggi. Un autore come Bodin, il quale passa giustamente come fautore della monarchia assoluta (monarchia assoluta non significa affatto governo al di sopra delle leggi, ma significa governo non limitato dal diritto del parlamento a prendere decisioni generali indipendentemente dal re o in collaborazione col re), aggiunge alle leggi di cui deve tener conto il sovrano anche le leggi del diritto privato, quelle che regolano la proprietà e i contratti. Il secondo argomento si fonda sulla distinzione fra obbligo esterno ed interno: soltanto il primo può essere rafforzato dalla coazione. Di conseguenza, che il sovrano sia sciolto dalle leggi vuol dire, in base a questo argomento, che non può essere costretto ad obbedirle con la forza, giacché egli stesso o le persone da lui delegate sono gli unici titolari del diritto di esercitarla, ma le deve rispettare in coscienza. Il buon sovrano si distingue dal tiranno anche in base a questo criterio: Giovanni di Salisbury, autore dell'opera politica medioevale piú importante prima della riscoperta della *Politica* di Aristotele, scrive, a proposito della differenza tra re e tiranno cui dedica la parte piú interessante del suo trattato: la «sola vel maxima» differenza sta nel fatto che il principe «legi obtemperat» [22]; e là dove si propone di spiegare che cosa si debba intendere per «princeps legibus solutus» afferma che questa massima vuol dire non che il principe possa essere ingiusto, bensí che deve essere giusto non per timore della pena, non essendoci nessuno al di sopra di lui che abbia il potere di punirlo, ma per amore della giustizia. Analogamente, san Tommaso, che conosce e commenta la *Politica* di Aristotele, scrive che il principe può essere detto «legibus solutus» solo per quel che riguarda la *vis coactiva,* nessuno potendo essere costretto da se stesso e la legge

acquistando forza coattiva solo in virtú del potere del principe, non anche per quel che riguarda la *vis directiva* [23].

La storia della dottrina del primato del governo delle leggi sfocia e si completa, se pure attraverso due rotture rivoluzionarie, la prima nel secolo XVII in Inghilterra, la seconda nel secolo XVIII in Francia, nel moderno costituzionalismo attraverso il quale anche il potere dei governanti è regolato, come quello dei cittadini, dal diritto naturale, oppure da patti, come il *pactum subiectionis,* formalmente fra eguali ma sostanzialmente fra diseguali attraverso l'emanazione di costituzioni scritte aventi forza di leggi fondamentali e via via garantite anche da organi delegati al controllo della loro osservanza da parte del potere legislativo. L'esito finale di questo processo è un sistema giuridico ispirato al principio della responsabilità non soltanto religiosa o morale ma anche politica e giuridica degli organi di governo. In tal modo l'ideale classico del governo delle leggi ha trovato in un sistema di potere che, allargando la categoria weberiana, potremmo chiamare legale-razionale (un potere la cui legittimità consiste nell'essere esercitato nei limiti e in conformità di leggi positive), la sua forma istituzionale, e in definitiva la sua piena attuazione. Sono quegli istituti del diritto pubblico ai quali un odierno stato democratico non può rinunciare senza cadere nelle forme tradizionali di governo personale, in cui l'uomo è al di sopra delle leggi, e il governo, per usare le parole di Platone, che tante volte sono state ripetute come una massima politica, è padrone delle leggi anziché esserne il servitore [24].

4. Mentre la dottrina del positivismo giuridico considera il diritto dal punto di vista del potere, la dottrina dello stato

di diritto considera il potere dal punto di vista del diritto. Vi corrispondono, come si è visto, due massime fondamentali, che rappresentano esemplarmente il dilemma che si è tramandato per secoli nel corso della filosofia giuridica e politica: «auctoritas facit legem» o «lex facit regem»? Il contrasto è nato e si è perpetuato per la diversa prospettiva da cui gli scrittori politici, interessati in modo particolare al tema del potere, si pongono di fronte al diritto, e i giuristi, interessati in modo particolare al problema del diritto, si pongono di fronte al problema del potere. Per i primi il diritto, sempre inteso come diritto positivo, non può fare a meno del potere; per i secondi, il potere, sempre inteso come dominio o signoria (*Herrschaft,* secondo Max Weber), non può fare a meno del diritto. Le due prospettive dipendono dal fatto che gli uni e gli altri cercano di rispondere a due domande (essenzialmente pratiche) diverse: i primi, alla domanda circa l'effettività di un sistema normativo, i secondi, alla domanda circa la legittimità o legalità del sommo potere. La risposta alla prima domanda serve a distinguere il diritto positivo dal diritto naturale, e come tale sta alla base di una dottrina del diritto, come è la dottrina del positivismo giuridico; la risposta alla seconda permette di distinguere il potere legittimo dal potere di fatto, e come tale sta a fondamento di una dottrina del potere politico, com'è quella dello stato di diritto.

I due concetti-limite rispettivamente del positivismo giuridico e della dottrina dello stato di diritto sono la *summa potestas,* o sovranità, e la norma fondamentale. È ben noto quante (inutili) discussioni abbia suscitato la teoria della norma fondamentale kelseniana. Soltanto prendendo in considerazione, come si è fatto qui, l'intreccio tra dottrina del potere e dottrina del diritto, se ne può venire a capo. La norma fondamentale ha in una teoria

normativa del diritto la stessa funzione che ha la sovranità in una teoria politica o se si vuole potestativa del diritto: ha la funzione di chiudere il sistema. Con questa differenza: la norma fondamentale ha la funzione di chiudere un sistema fondato sul primato del diritto sul potere; la sovranità ha la funzione di chiudere un sistema fondato sul primato del potere sul diritto. Mentre il potere sovrano è il potere dei poteri, la norma fondamentale è la norma delle norme. Si obietta che la norma fondamentale non è una norma come tutte le altre ed è una semplice ipotesi della ragione. Ma il sommo potere non è anch'esso un'ipotesi della ragione?

Tanto l'ipotesi della norma fondamentale quanto quella del sommo potere derivano dal concepire il diritto e lo stato, rispettivamente, come un sistema di norme o come un sistema di poteri disposti in ordine gerarchico, vale a dire come sistema a piú piani o livelli, posti fra loro in un rapporto superiore-inferiore ovvero in un rapporto di subordinazione, non l'uno accanto all'altro ma l'uno sull'altro come i piani di un edificio, o, con una metafora piú appropriata, come diversi strati di una piramide (piú appropriata, perché tiene conto non solo della dimensione alto-basso ma anche del fatto che via via che si procede dal basso verso l'alto il numero delle norme e dei detentori di potere diminuisce). Ora, se si considerano i vari livelli concatenati l'uno all'altro nel senso che un livello superiore rispetto al suo inferiore è a sua volta inferiore rispetto al superiore, è evidente che progredendo dal piano inferiore al piano superiore si arriva necessariamente, se non si vuole progredire all'infinito (ma il progresso all'infinito è precluso dalla necessità pratica di chiudere il sistema), ad un piano superiore che non ha alcun piano al di sopra di sé, e di cui tutti gli altri sono, se pure in diverso grado, inferiori.

Ponendo il problema in questi termini, ci si rende subito conto che il tema kelseniano della norma fondamentale è perfettamente simmetrico a quello tradizionale del potere sovrano. Mentre, guardando la scala dal basso in alto, la teoria tradizionale, che parte dai poteri inferiori, giunge di potere in potere al potere sovrano che è il fondamento dell'autorità di tutti gli altri poteri, la teoria kelseniana che parte dalle norme inferiori non può non giungere passando di norma in norma alla norma fondamentale, intesa come il fondamento di validità di tutte le altre norme del sistema. Le due scale procedono l'una accanto all'altra ma sono disposte in modo che al gradino superiore dell'una corrisponda il gradino immediatamente inferiore dell'altra. Per la teoria normativa il gradino superiore è sempre rappresentato da una norma, per la teoria politica tradizionale il gradino superiore è sempre rappresentato da un potere. Esemplificando, per la teoria normativa è la norma fondamentale che istituisce il potere di produrre norme giuridiche valide in un determinato territorio e nei riguardi di una determinata popolazione; per la teoria politica, è il potere costituente che crea un insieme di norme capaci di vincolare il comportamento degli organi dello stato e in seconda istanza dei cittadini.

Se poi si tiene presente che Kelsen, ogni qual volta descrive l'ordinamento giuridico a gradi, parte sempre dalla norma inferiore (per esempio, i contratti tra privati) per giungere alla norma fondamentale in un processo che egli chiama a ritroso, e che d'altra parte la teoria tradizionale dello stato parte sempre dal piano superiore, cioè dal potere sovrano (in quanto è il potere sovrano uno degli elementi costitutivi dello stato) per discendere via via ai poteri inferiori, si può dire che lo stesso ordinamento gerarchico, costituito da norme che istituiscono poteri e da poteri che creano norme, si presenta in due modi diversi

secondo che lo si guardi dal basso verso l'alto o dall'alto verso il basso: nella prima direzione appare come una salita di norme, nella seconda come una discesa di poteri. Per la teoria normativa in basso c'è un potere cui non segue piú alcuna norma (si tratta degli «atti esecutivi semplici» di Kelsen); per la teoria tradizionale dello stato in alto c'è un potere che precede tutte le norme (mentre nella teoria normativa è preceduto dalla norma fondamentale). Se le due scale finiscano nella norma fondamentale o nel potere sovrano dipende manifestamente ancora una volta dal diverso punto di partenza. Ma la scelta dell'uno o dell'altro punto di partenza è soltanto questione di opportunità.

Riprendendo e adattando al nostro tema la formula di una celebre tesi filosofica si può dire che, al vertice del sistema normativo, *lex et potestas convertuntur* [25].

III.
LA RESISTENZA ALL'OPPRESSIONE, OGGI.

1. L'alfa e l'omega della teoria politica è il problema del potere: come lo si acquista, come lo si conserva e come lo si perde, come lo si esercita, come lo si difende e come ci si difende da esso. Ma lo stesso problema può essere considerato da due punti di vista diversi, o addirittura opposti: *ex parte principis* o *ex parte populi.* Machiavelli *o* Rousseau, per indicare due simboli. La teoria della ragion di stato *o* la teoria dei diritti naturali e il costituzionalismo. La teoria dello stato-potenza da Ranke, a Meinecke, al primo Max Weber, *o* la teoria della sovranità popolare. La teoria dell'inevitabile dominio di una ristretta classe politica, minoranza organizzata, *o* la teoria della dittatura del proletariato da Marx a Lenin. Il primo punto di vista è quello di chi si atteggia a consigliere del principe, presume

o finge di essere il portatore degli interessi nazionali, parla in nome dello stato presente; il secondo punto di vista è quello di chi si erge a difensore del popolo, o della massa, sia essa concepita come una nazione oppressa o una classe sfruttata, parla a nome dell'anti-stato o dello stato che sarà. Tutta la storia del pensiero politico si può distinguere secondoché si sia messo l'accento, dai primi, sul dovere dell'*obbedienza,* dai secondi, sul diritto alla *resistenza* (o alla rivoluzione).

Questa premessa serve soltanto a situare il nostro discorso: il punto di vista da cui ci mettiamo, quando affrontiamo il tema della resistenza all'oppressione, non è il primo ma il secondo.

Non c'è dubbio che il vecchio problema della resistenza all'oppressione è ridiventato attuale con l'improvvisa e generale esplosione del movimento di «contestazione». Però ignoro se sia stata tentata un'analisi delle differenze tra i due fenomeni. In un recente articolo Georges Lavau fa un esame molto interessante del fenomeno della contestazione, cercando di individuarne i caratteri distintivi, specie nei riguardi dell'opposizione legale e della rivoluzione [26]. Ma non tocca il problema della differenza tra contestazione e resistenza. Eppure a me pare che la questione meriti di essere studiata se non altro perché tanto la contestazione quanto la resistenza appartengono entrambe alle forme di opposizione extralegale (rispetto al modo con cui viene esercitata) e delegittimante (rispetto all'obiettivo finale).

Credo che anche in questo caso valga, come primo espediente per rilevare la differenza tra i due fenomeni, il riferimento al loro rispettivo contrario: il contrario di resistenza è obbedienza, il contrario di contestazione è accettazione. La teoria generale del diritto si è soffermata spesso e volentieri (da ultimo con Hart) sulla differenza tra

obbedienza a una norma o all'ordinamento nel suo complesso, che è un atteggiamento passivo (e può essere anche meccanico, puramente abituale, imitativo), e accettazione di una norma o dell'ordinamento nel suo complesso, che è un atteggiamento attivo, implicante se non proprio un giudizio di approvazione, una favorevole inclinazione a servirsi della norma o delle norme per guidare la propria condotta e per biasimare la condotta di chi non vi si conforma. In quanto contraria all'obbedienza, la resistenza comprende ogni comportamento di rottura contro l'ordine costituito, che mette in crisi il sistema per il suo stesso prodursi, come accade in un tumulto, in una sommossa, in una ribellione, in un'insurrezione sino al caso limite della rivoluzione; lo mette in crisi ma non lo mette necessariamente in questione.

In quanto contraria all'accettazione, la contestazione si riferisce, piú che a un comportamento di rottura, ad un atteggiamento di critica che mette in questione l'ordine costituito senza metterlo necessariamente in crisi. Giustamente Lavau osserva che la contestazione «supera l'ambito del sottosistema politico per attaccare non solo il suo ordine normativo, ma anche i *modelli culturali generali (il sistema culturale)* che assicurano la legittimità profonda del sottosistema politico» [27]. E infatti, come la resistenza si risolve essenzialmente in un atto pratico, in un'azione anche soltanto dimostrativa (come quella del negro che va a sedersi al tavolo di un ristorante riservato ai bianchi); cosí la contestazione si esprime attraverso un discorso critico, in una protesta verbale, nella enunciazione di uno slogan. (Non a caso il luogo proprio in cui si manifesta l'atteggiamento contestativo è l'assemblea, cioè un luogo dove non si agisce ma si parla). Beninteso, la distinzione in pratica non è poi cosí netta: in una situazione concreta è difficile stabilire dove finisca la contestazione e dove

cominci la resistenza. L'importante è che possano darsi i due casi-limite di una resistenza senza contestazione (l'occupazione di terre da parte di contadini affamati) e di una contestazione cui non segue alcun atto eversivo che possa chiamarsi di resistenza (l'occupazione di aule universitarie, che è certamente un atto di resistenza, non ha sempre necessariamente caratterizzato la contestazione del movimento studentesco). Mentre la resistenza, anche se non è necessariamente violenta, può giungere all'uso della violenza e comunque non è incompatibile con l'uso della violenza, la violenza del contestatore è pur sempre soltanto ideologica.

Prendendo le mosse dal rinnovato interesse per il problema della resistenza, intendo in questa sede: *a*) mettere in rilievo le ragioni storiche di questa riviviscenza (§§ 2, 3, 4); *b*) indicare alcuni elementi distintivi tra il modo con cui si poneva ieri e il modo con cui si pone oggi il problema della resistenza (§§ 5, 6). Riferendomi al titolo, si tratta di rispondere a queste due domande: la resistenza, oggi, perché? e la resistenza, oggi, come? Concludo con alcune osservazioni sui vari tipi di resistenza (§ 7).

2. Spentasi l'efficacia della letteratura politica suscitata dalla Rivoluzione francese, il problema del diritto di resistenza perdette lungo il corso del secolo XIX gran parte del suo interesse. Si possono indicare due ragioni di questo declino, una ideologica e una istituzionale.

Una delle caratteristiche salienti delle ideologie politiche dell'Ottocento, su cui non si pone mai sufficiente attenzione, fu la credenza nel deperimento naturale dello stato. Giunta con Hegel alla sua massima espressione l'idea, cara ai grandi filosofi politici dell'età moderna, a Hobbes, a Rousseau, a Kant, che lo stato fosse la

realizzazione del dominio della ragione nella storia, il «razionale in sé e per sé», tutte le grandi correnti politiche del secolo scorso invertirono la rotta, contrapponendo la società allo stato, scoprendo nella società, non nello stato, le forze che muovono verso la liberazione e verso il progresso storico, nello stato una forma residua arcaica in via di estinzione del potere dell'uomo sull'uomo. Di questa svalutazione – che fu una tipica espressione della profonda trasformazione prodotta nella società e di riflesso nella concezione generale della società e del progresso storico dalla crescita della società industriale e dall'idea che gli uomini dovessero ormai lasciarsi guidare dalle leggi naturali dell'economia piuttosto che dalle leggi artificiali della politica – sono note essenzialmente tre versioni: quella liberal-liberistica alla Spencer, secondo cui lo stato nato e rafforzato nelle società militari avrebbe perduto gran parte delle sue funzioni via via che fosse cresciuta la società industriale; quella socialista marx-engelsiana, secondo cui dopo lo stato borghese vi sarebbe stata ancora, sí, una dittatura ma allo scopo di sopprimere ogni forma futura di stato; quella libertaria, da Godwin a Proudhon a Bakunin, secondo cui le istituzioni politiche caratterizzate dall'esercizio della forza, contrariamente a quello che avevano creduto da Hobbes a Hegel i grandi teorici dello stato moderno, non solo non erano indispensabili a salvare l'uomo dalla barbarie dello stato di natura o dalla dissennatezza della società civile, ma erano inutili, anzi dannose, e potevano tranquillamente scomparire senza lasciar traccia né rimpianto.

La massima concentrazione di potere avviene quando coloro che detengono il monopolio del potere coattivo, in cui consiste piú propriamente il potere politico, detengono insieme il monopolio del potere economico e quello del potere ideologico (attraverso l'alleanza con la chiesa unica

elevata a chiesa di stato, o, modernamente, col partito unico); quando il sovrano ha, come nella teoria ancora una volta paradigmatica di Hobbes, insieme con l'*imperium* e il *dominium*, anche la *potestas spiritualis*, che è poi il potere di pretendere obbedienza dai propri sudditi in forza di sanzioni non solo terrene ma anche ultraterrene.

L'illusione ottocentesca relativa al graduale deperimento dello stato era derivata dalla convinzione che attraverso la Riforma e la rivoluzione scientifica prima e attraverso la rivoluzione industriale poi, in altre parole attraverso un processo di frantumazione dell'unità religiosa e di secolarizzazione della cultura, e attraverso la formazione di un ceto di imprenditori indipendenti (fossero o non fossero i due fenomeni connessi l'uno all'altro), si fossero avviati due processi paralleli di deconcentrazione del potere con la conseguente demonopolizzazione del potere ideologico-religioso, che avrebbe trovato la sua garanzia giuridica nella proclamazione della libertà religiosa e in genere della libertà di pensiero, e con la non meno conseguente demonopolizzazione del potere economico, che avrebbe trovato la sua espressione formale nel riconoscimento della libertà d'iniziativa economica. Allo stato sarebbe rimasto puramente il monopolio del potere coattivo a difesa, ma solo in ultima istanza, come *extrema ratio*, dell'antagonismo delle idee e della concorrenza degli interessi. La rivincita della società civile sullo stato fu un'idea comune, se pure diversamente interpretata e orientata, tanto ai liberali come ai libertari, tanto ai socialisti utopisti quanto ai socialisti scientifici.

3. Dal punto di vista istituzionale lo stato liberale e poi democratico, che venne instaurato a poco a poco nei paesi piú progrediti lungo tutto l'arco del secolo scorso, fu

caratterizzato da un processo di accoglimento e di regolamentazione delle varie richieste provenienti dalla borghesia in ascesa per un contenimento e per una delimitazione del potere tradizionale. Poiché queste richieste erano state fatte in nome o sotto specie del diritto alla resistenza o alla rivoluzione, il processo che diede luogo allo stato liberale e democratico si può ben chiamare un processo di «costituzionalizzazione» del diritto di resistenza e di rivoluzione. Gli istituti attraverso cui si ottenne questo risultato possono distinguersi in base ai due tradizionali modi attraverso cui si riteneva avvenisse la degenerazione del potere: l'abuso nell'esercizio del potere (il *tyrannus quoad exercitium*) e il difetto di legittimazione (il *tyrannus absque titulo).* Come ho avuto occasione di chiarire meglio altrove, questa differenza può essere ulteriormente chiarita facendo appello alla distinzione tra due concetti che vengono di solito non bene distinti, quello di legalità e quello di legittimità [28].

La costituzionalizzazione dei rimedi contro l'abuso del potere avvenne attraverso i due istituti tipici della separazione dei poteri e della subordinazione di ogni potere statale, al limite anche di quello degli organi legislativi stessi, al diritto (il cosiddetto «costituzionalismo»). Per separazione dei poteri intendo in senso lato non soltanto la separazione verticale delle principali funzioni dello stato tra gli organi al vertice dell'amministrazione statale, ma anche la separazione orizzontale tra organi centrali e organi periferici nelle varie forme di autogoverno che vanno dal decentramento politico-amministrativo al federalismo. Il secondo processo fu quello che diede luogo alla figura, veramente dominante in tutte le teorie politiche del secolo scorso, dello stato di diritto, cioè dello stato in cui ogni potere viene esercitato nell'ambito di regole giuridiche che ne delimitano la competenza e ne orientano,

se pure spesso con un certo margine di discrezionalità, le decisioni. Esso corrisponde a quel processo di trasformazione del potere tradizionale fondato su rapporti personali e patrimoniali in un potere legale e razionale, essenzialmente impersonale, che è stato descritto con tanta penetrazione da Max Weber. Non si è posta attenzione, credo, al fatto che la teorizzazione piú compiuta di questo tipo di stato è la dottrina kelseniana dell'ordinamento giuridico a gradi. Nonostante la sua pretesa di essere valevole per ogni tempo e per ogni luogo, la concezione dinamica dell'ordinamento giuridico, cosí com'è stata esposta da Kelsen e dalla sua scuola, è il rispecchiamento di quel processo di legalizzazione dei poteri statali che Max Weber ha descritto da storico come passaggio dal potere tradizionale al potere legale.

Anche rispetto alle richieste che miravano a dare qualche garanzia contro le varie forme di usurpazione del potere legittimo, come si direbbe oggi contro la sua delegittimazione, mi pare che la maggior parte dei rimedi possano essere compresi nei due principali istituti che caratterizzano la concezione democratica dello stato (i due rimedi precedenti, i rimedi relativi all'abuso di potere, caratterizzano piuttosto la concezione liberale). Il primo è la costituzionalizzazione dell'opposizione, che permette, cioè rende lecita, la formazione di un potere alternativo, se pure entro i limiti delle cosiddette regole del gioco, cioè di un vero e proprio contropotere che può considerarsi, se pure un po' paradossalmente, come una forma di usurpazione legalizzata. Il secondo è l'investitura popolare dei governanti e la verifica periodica di questa investitura da parte del popolo attraverso il graduale allargamento del suffragio sino al limite non ulteriormente superabile del suffragio universale maschile e femminile: l'istituto del suffragio universale può essere considerato il mezzo

attraverso cui avviene la costituzionalizzazione del potere del popolo di rovesciare i governanti, se pure anche qui entro i limiti di regole prestabilite, di un potere che prima era riservato esclusivamente al fatto rivoluzionario (anche in questo caso si tratta di un fatto che diventa diritto, o, secondo il modello giusnaturalistico, di un diritto naturale che diventa positivo).

4. Il nostro rinnovato interesse per il problema della resistenza dipende dal fatto che sia sul piano ideologico sia su quello istituzionale è avvenuta un'inversione di tendenza rispetto alla concezione e alla prassi politica attraverso cui si venne formando lo stato liberale e democratico ottocentesco.

Ora noi sappiamo con certezza alcune cose: *a*) lo sviluppo della società industriale non ha diminuito, come credevano i liberali che giuravano sulla assoluta validità delle leggi della evoluzione, le funzioni dello stato, ma le ha aumentate a dismisura; *b*) nei paesi dove è avvenuta la rivoluzione socialista l'idea della scomparsa dello stato è stata per ora accantonata; *c*) le idee libertarie continuano ad alimentare piccoli gruppi di utopisti sociali e non si sono trasformate in vero e proprio movimento politico. L'enorme interesse suscitato in questi ultimi anni dall'opera di Max Weber dipende anche dal fatto che egli, da buon conservatore, e da realista disincantato come sono di solito i conservatori con afflato religioso, vide avanzarsi minaccioso ma ineluttabile, insieme con lo sviluppo della società industriale, fosse questa promossa da un ceto di imprenditori o da una classe di funzionari dello stato collettivista, l'era del dominio degli apparati burocratici; non l'affievolimento, ma il rafforzamento dello stato.

Dal punto di vista istituzionale la situazione del nostro tempo è caratterizzata, non solo, come è naturale, nei paesi a economia collettivistica, ma anche nei paesi capitalistici, da un processo inverso a quello che abbiamo chiamato di demonopolizzazione del potere economico e ideologico, vale a dire da un processo che muove sia verso la rimonopolizzazione del potere economico attraverso la progressiva concentrazione delle imprese e delle banche, sia verso la rimonopolizzazione del potere ideologico attraverso la formazione dei grandi partiti di massa, al limite del partito unico che detiene il diritto, in misura maggiore del sovrano assoluto d'altri tempi (vero e proprio «novello Principe»), di stabilire ciò che è bene e ciò che è male per la salvezza dei propri sudditi, e attraverso il controllo che i detentori del potere economico hanno, nei paesi capitalistici, dei mezzi di formazione della pubblica opinione.

L'illusione giuridico-istituzionale del secolo scorso consisteva nel credere che il sistema politico fosse o autosufficiente, e quindi godesse di una certa indipendenza dal sistema sociale globale, oppure fosse esso stesso il sistema dominante, e che pertanto bastasse cercare rimedi adatti a controllare il sistema politico per controllare il sistema di potere dell'intera società. Oggi invece ci rendiamo sempre piú conto che il sistema politico è un sottosistema del sistema globale e che il controllo del primo non implica affatto il controllo del secondo. Dei quattro rimedi di cui abbiamo parlato nel paragrafo precedente, quello che sembrava piú decisivo, il quarto, ovvero il controllo dal basso, il potere di tutti, la democrazia partecipante, lo stato fondato sul consenso, la realizzazione al limite dell'ideale rousseauiano della libertà come autonomia, è anche quello su cui si appuntano con

particolare accanimento le forme piú recenti e piú insistenti di contestazione.

A paragone della democrazia d'ispirazione rousseauiana, infatti, la partecipazione popolare negli stati democratici reali è in crisi almeno per tre ragioni: *a*) la partecipazione si risolve nella migliore delle ipotesi nella formazione della volontà della maggioranza parlamentare; ma il parlamento non è piú nella società industriale avanzata il centro del potere reale, essendo spesso soltanto una camera di registrazione di decisioni prese altrove; *b*) anche se il parlamento fosse ancora l'organo del potere reale, la partecipazione popolare si limita a intervalli piú o meno lunghi a dare la propria legittimazione a una classe politica ristretta che tende alla propria autoconservazione, e che è via via sempre meno rappresentativa; *c*) anche nel ristretto ambito di un'elezione *una tantum* senza responsabilità politiche dirette, la partecipazione è distorta, o manipolata, dalla propaganda delle potenti organizzazioni religiose, partitiche, sindacali ecc. La partecipazione democratica dovrebbe essere efficace, diretta e libera: la partecipazione popolare nelle democrazie anche piú progredite non è né efficace né diretta né libera. Dal sommarsi di questi tre difetti di partecipazione popolare nasce la ragione piú grave di crisi, cioè l'apatia politica, il fenomeno tante volte osservato e deprecato della spoliticizzazione delle masse negli stati dominati dai grandi apparati di partito. La democrazia rousseauiana o è partecipante o è nulla.

Non è che manchino le proposte di rimedi, per ravvivare la partecipazione, e renderla piú efficace. *Sub a*, la istituzione di organi di decisione popolare al di fuori degli istituti classici del governo parlamentare (la cosiddetta democrazia dei consigli); *sub b*, la democrazia diretta o assembleare (uno dei temi piú diffusi della contestazione); *sub c*, il controllo popolare dei mezzi di informazione e di

propaganda ecc. Ma è a questo punto che riemergono proposte piú radicali, che oltrepassano la linea della democrazia partecipante, e rimettono in circolazione i temi tradizionali del diritto alla resistenza e alla rivoluzione.

5. È naturale che là dove quel tipo di stato che aveva preteso di assorbire il diritto di resistenza costituzionalizzandolo è in crisi si riapra il vecchio problema, e si riecheggino, se pure sotto mutate spoglie, le vecchie soluzioni, le quali andavano, allora, dall'obbedienza passiva al tirannicidio, e vanno ora dalla disobbedienza civile alla guerriglia.

Il ritorno dei vecchi temi che sembravano tramontati non è né una riesumazione né una ripetizione. I problemi nascono quando certe condizioni storiche li fanno nascere e ogni volta assumono aspetti diversi, adatti alle circostanze. Tra le vecchie teorie sul diritto di resistenza e le nuove vi sono differenze che meritano di essere rilevate, se pure per ora soltanto con qualche annotazione che dovrebbe essere approfondita:

a) il problema della resistenza oggi è visto (ma anche questa è una conseguenza della società di massa) come fenomeno collettivo e non individuale, sia rispetto al soggetto attivo sia rispetto al soggetto passivo dell'atto o degli atti di resistenza. Non voglio dire con questo che non fosse prevista nei vecchi scrittori anche la resistenza collettiva (il Grozio vi dedica un capitolo, il quarto del libro primo del suo celebre trattato); ma il caso estremo e piú problematico era pur sempre l'uccisione del tiranno. Ora le cose sono molto diverse: da un lato, è rimasta come fenomeno tipico di resistenza individuale l'obiezione di coscienza, ma essa è manifestamente un residuo di atteggiamenti religiosi

risalenti in gran parte alle sette non conformiste. Dall'altro, anche gli anarchici non fanno piú attentati ai capi dello stato: dovrebbe far riflettere la constatazione che gli attentati individuali vengono oggi compiuti generalmente da forze reazionarie;
b) se è vero che le situazioni in cui nasce il diritto di resistere non sono oggi diverse da quelle ipotizzate dai vecchi scrittori del Cinque e Seicento, ovvero *conquista, usurpazione, esercizio abusivo al potere* (nella resistenza armata italiana dal '43 al '45 occorsero tutte e tre, la prima contro i tedeschi, la seconda e la terza contro i fascisti repubblichini), vi è una grossa differenza rispetto al tipo di *oppressione* cui si dichiara lecito resistere: religiosa nei primi monarcomachi, politica in Locke, nazionale e di classe o economica oggi nelle lotte di liberazione dei popoli del Terzo mondo e nei vari movimenti rivoluzionari d'ispirazione comunista o castrista ecc. Ciò che oggi si tende a rovesciare non è una determinata forma di stato (le forme degenerate di stato, secondo la tradizionale classificazione aristotelica), ma una determinata forma di società, di cui le istituzioni politiche sono soltanto un aspetto. Nessuno oggi pensa che si possa rinnovare il mondo abbattendo un tiranno. Si sarebbe tentati di dire che è avvenuto il rovesciamento radicale della formula di Hobbes: per Hobbes tutti gli stati sono buoni (lo stato è buono soltanto per il fatto di essere stato), mentre oggi tutti gli stati sono cattivi (lo stato è cattivo, essenzialmente, per il solo fatto di essere stato);
c) la differenza piú grossa peraltro sta, a mio parere, nella motivazione e nelle conseguenti argomentazioni (o «derivazioni») con cui il problema viene affrontato. Mentre le vecchie teorie discutevano intorno alla liceità

o illiceità della resistenza nelle sue varie forme, cioè ponevano il problema in termini giuridici, chi oggi discute di resistenza o di rivoluzione ne parla in termini essenzialmente politici, cioè si pone il problema della sua opportunità o della sua efficacia; non si domanda se sia giusta, e quindi costituisca un diritto, ma se sia conforme allo scopo. Prevalsa la concezione positivistica del diritto per cui il diritto s'identifica con l'insieme delle regole che hanno a loro sostegno la forza monopolizzata, il problema di un diritto alla resistenza (espressione in cui «diritto» non può avere altro significato che «diritto naturale») non ha piú alcun senso. Non si tratta di avere il diritto a scuotere il giogo coloniale o di classe, si tratta di averne la forza. Il discorso non verte tanto su diritti e doveri, quanto sulle tecniche piú adatte da impiegare all'occorrenza: tecniche della guerriglia *versus* tecniche della nonviolenza. Cosí è che accanto alla crisi delle vecchie teorie della guerra giusta assistiamo alla crisi delle teorie, ancora dominanti nell'età dell'illuminismo, della rivoluzione giusta.

6. Chi volesse cercare una riprova di quanto si è detto dovrebbe fare un'analisi, piú precisa di quella che si possa fare in questa occasione, delle caratteristiche dei due grandi movimenti di resistenza che oggi si dividono il mondo, quelli che fanno capo ai partiti rivoluzionari (nelle loro diverse accezioni) e quelli che fanno capo ai movimenti di disobbedienza civile. Tanto per intenderci, e ammesse articolazioni interne: leninismo e gandhismo. La discriminazione tra l'uno e l'altro è l'uso della violenza, e quindi dal punto di vista ideologico la giustificazione o ingiustificazione della violenza. Sotto questo aspetto la

fenomenologia dei movimenti odierni non differisce da quella antica: anche nelle vecchie trattazioni sulle varie forme di resistenza la differenza che divideva la resistenza attiva da quella passiva era l'uso della violenza. Oggi, la differenza sta principalmente, come si è detto, nel tipo di argomentazione con cui questo uso (o questo non uso) viene giustificato: piú politica, come si è detto, che giuridica (o etica).

La cosa è abbastanza ovvia per il partito rivoluzionario la cui teorizzazione trae la sua matrice da una dottrina realistica, nel senso machiavellico della parola, come quella marxiana e ancor piú come quella leniniana (secondo cui il fine giustifica i mezzi). Un'altra differenza, se mai, tra la teoria della violenza rivoluzionaria di oggi e quelle di ieri (le teorie giusnaturalistiche), sta nel fatto che per queste la violenza statale era un caso limite che doveva essere di volta in volta individuato (come si diceva, conquista, usurpazione, abuso di potere ecc.); per la prima, invece, lo stato in quanto tale (anarchismo), o lo stato borghese in quanto tale, cioè in quanto fondato sull'oppressione di una ristretta classe di privilegiati su una classe numerosa di sfruttati (comunismo), è violento. Lo stato è «violenza concentrata e organizzata della società», secondo la famosa frase di Marx, che è uno dei temi conduttori della teoria rivoluzionaria che passa attraverso Lenin, per arrivare a Mao, alla guerra popolare, alla guerriglia ecc. (Nuova rispetto alla teoria tradizionale è la giustificazione anche di quell'eccesso di violenza in cui consiste il terrore, da Robespierre a Mao. Del quale si può ripetere una tesi altrettanto famosa: «[…] è stato necessario creare un breve regno del terrore in ogni zona rurale […] Per riparare un torto è necessario superare i limiti»).

Meno ovvio, e quindi piú interessante, è che la stessa teoria della disobbedienza civile – dall'obbedienza passiva

d’origine esclusivamente religiosa, da Thoreau, che rappresenta pur sempre un caso individuale (non pagare le tasse se queste servono alla continuazione di una guerra ingiusta), da Tolstoj, al metodo *satyagraha* di Gandhi – ha percorso un lungo cammino sulla strada del realismo politico, cioè della sua giustificazione politica. Anzitutto il fatto che si tratti di comportamento collettivo e non piú individuale, cioè di un comportamento per cui è sempre stata piú facilmente giustificata la violenza, implica una revisione del tradizionale contrasto tra etica individuale (in cui la violenza è per lo piú illecita) ed etica di gruppo (in cui la violenza è considerata lecita). Una delle caratteristiche dell’etica gandhiana è proprio quella di non ammettere alcuna differenza tra ciò che è lecito all’individuo e ciò che è lecito al gruppo organizzato. In secondo luogo, con la teoria e la prassi gandhiana è stata introdotta nell’ambito di quella che tradizionalmente viene chiamata resistenza passiva un’ulteriore distinzione, tra nonviolenza negativa e nonviolenza positiva. Uno dei precetti fondamentali della predicazione gandhiana è che le campagne nonviolente debbono essere sempre accompagnate dal cosiddetto «lavoro costruttivo», cioè da tutto quell’insieme di comportamenti che debbono dimostrare all’avversario che non ci si propone soltanto di abbatterlo ma anche di costruire un miglior modo di convivenza (da cui lo stesso avversario dovrà trarre vantaggio). Infine la giustificazione che oggi si tende a dare della nonviolenza (novella incarnazione delle dottrine tradizionali della resistenza passiva) è non piú religiosa o etica, ma politica. Almeno in due direzioni: *a*) presa coscienza del fatto che l’uso di certi mezzi pregiudica il raggiungimento del fine, l’impiego di mezzi nonviolenti diventa politicamente piú produttivo per il fatto che soltanto una società che nasce dalla nonviolenza sarà a sua

volta nonviolenta, mentre una società che nasce dalla violenza non potrà fare a meno della violenza per conservarsi; il che in altre parole vuol dire che la nonviolenza serve al raggiungimento dello scopo ultimo (cui tende anche il rivoluzionario che usa la violenza), una società piú libera e piú giusta, senza né oppressi né oppressori, meglio che la violenza; *b*) di fronte alle dimensioni sempre piú gigantesche della violenza istituzionalizzata e organizzata, e alla sua enorme capacità distruttiva, la pratica della nonviolenza è forse l'unica forma di pressione che serva in ultima istanza a modificare i rapporti di potere. La nonviolenza come unica possibile alternativa politica (si badi, politica) alla violenza del sistema [29].

7. Concludo con alcune osservazioni (anche queste appena abbozzate) sulla tipologia delle varie forme che può assumere la disobbedienza civile. Occorre prima di tutto fare una distinzione tra la inosservanza di una legge proibitiva che consiste in una azione positiva, in un fare (come il *sit-in* dei negri nei ristoranti o negli autobus che sono loro preclusi o il riunirsi in corteo quando è proibito e ad onta della proibizione), e l'inesecuzione di una legge imperativa che consiste in un'omissione o in un'astensione (tipico esempio il non pagare le tasse, il non prestare il servizio militare). Vi è pure una differenza tra il non fare quello che è comandato e fare il contrario di quello che è comandato: di fronte all'intimazione di sgomberare una piazza, sedersi per terra. Si può fare opera di resistenza passiva non solo non facendo quello che si deve fare ma anche facendo di piú, strafacendo (come è il caso dell'ostruzionismo parlamentare).

Le varie forme di disobbedienza civile debbono ancora essere distinte da quelle tecniche di pressione non violenta che intaccano interessi economici. Anche queste possono essere distinte secondoché consistano in astensioni come lo sciopero e il boicottaggio, o in azioni, come l'occupazione di una terra, di una casa o di una fabbrica, o lo sciopero a rovescio.

Le une e le altre poi sono da distinguersi dalle cosiddette azioni esemplari, come il digiuno prolungato (l'autoincendio è un'azione esemplare ma non rientra nelle tecniche della nonviolenza essendo una violenza estrema su se stessi).

Pur nella loro differenza queste varie tecniche hanno in comune il fine principale che è piuttosto quello di paralizzare, neutralizzare, mettere in difficoltà l'avversario piuttosto che annientarlo o distruggerlo; rendere difficile o addirittura impossibile il raggiungimento dello scopo altrui piuttosto che perseguire direttamente lo scopo di sostituirsi a lui. Non offenderlo ma renderlo inoffensivo. Non contrapporre al potere un altro potere, un contropotere, ma rendere il potere impotente.

Mi domando infine se non sia opportuno distinguere le varie forme di resistenza passiva che, ripeto, corrispondono alla resistenza nonviolenta, dal potere negativo, se per *potere negativo* s'intende il potere di veto, cioè il potere, per dirla con Rousseau, di quell'organo o di quella persona che «non potendo far nulla, può impedire tutto» [30]. La discussione di questo problema assume particolare interesse in rapporto agli studi, stimolanti per la novità dell'impostazione, e utili per la copiosa documentazione, che vi ha dedicato Pierangelo Catalano, il quale tende a comprendere nel potere negativo forme di resistenza, come ad esempio lo sciopero, che non mi pare si possano ridurre *sic et simpliciter* al potere di veto [31]. Capisco che una certa

confusione può derivare dal fatto che tanto lo sciopero quanto il potere di veto mirano allo stesso scopo che è quello di paralizzare l'esercizio di un potere dominante. Ma pur vi sono differenze che meritano di essere rilevate.

Tanto per cominciare, se è vero che sia l'uno sia le altre possono essere considerate forme di esercizio di potere impeditivo, altro è impedire che una legge, un comando, un ordine, o comunque una decisione, venga ad esistenza (potere di veto), altro è renderla inefficace dopo che è venuta ad esistenza sottraendovisi, senza contare che vi sono forme di resistenza passiva, come lo sciopero e il boicottaggio, che non consistono in una disobbedienza alla legge. Inoltre, il potere di veto si risolve generalmente in una dichiarazione di volontà (in una proposizione «performativa», direbbe J. L. Austin), mentre la resistenza passiva consiste in comportamenti commissivi o omissivi. Il potere di veto è generalmente istituzionalizzato, cioè dipende da una norma secondaria autorizzativa (a meno di ipotizzare il caso estremo dell'invasione da parte della folla del parlamento, mentre sta per approvare una legge: ma davvero diremmo che in questo caso la folla ha esercitato il potere di veto?); mentre le varie forme di resistenza passiva nascono fuori dal quadro delle istituzioni vigenti, anche se alcune di esse vengono poi in un secondo tempo istituzionalizzate. Il potere di veto è di solito esercitato al vertice (si pensi al veto del capo di stato nei riguardi di una legge approvata dal parlamento, o di quello di uno dei membri del Consiglio di sicurezza dell'Onu); la resistenza passiva, alla base. Il potere di veto è spesso il residuo di un potere duro a morire; la resistenza passiva può essere la prima avvisaglia di un potere nuovo. Il potere di veto serve di solito alla conservazione dello *status quo*; la resistenza passiva mira generalmente al mutamento. Insomma, mi pare che potere di veto e resistenza passiva siano tanto

strutturalmente quanto funzionalmente due cose diverse: per cui avrei qualche dubbio sull'opportunità di costringerle nella stessa categoria e collocarle sotto la stessa denominazione di poteri negativi.

[1] MONTESQUIEU, *Esprit des lois* (1748), libro XI, c. v (trad. it. *Lo spirito delle leggi,* a cura di S. Cotta, Utet, Torino 1952, rist. 1973, vol. I, p. 274).

[2] M. WEBER, *Wirtschaft und Gesellschaft,* a cura di J. Winckelmann, Mohr, Tübingen 1976 [5], vol. I, pp. 29-30 (trad. it. *Economia e società,* a cura di P. Rossi, Edizioni di Comunità, 2 voll., Milano 1974 [3], nuova ed. in 5 voll., 1980, vol. I, pp. 53-54).

[3] G. NAUDÉ, *Considerazioni politiche sui colpi di stato* (1639), ed. it. Boringhieri, Torino 1958, p. 47. [Dell'opera esiste una nuova ed. a cura di A. Piazzi, Giuffrè, Milano 1992, dove il passo cit. si trova, in trad. diversa, a p. 131].

[4] *Ibid.,* p. 108 [nella nuova ed. Giuffrè cit., a p. 194].

[5] TH. HOBBES, *A Dialogue between a Philosopher and a Student of the Common Laws of England* (1681) (trad. it. *Dialogo fra un filosofo e uno studioso del diritto comune d'Inghilterra,* in ID., *Opere politiche,* a cura di N. Bobbio, Utet, Torino 1959, rist. 1971, vol. I, pp. 397, 402).

[6] AGOSTINO, *De Civitate Dei,* IV, 4, che cito da *Il pensiero politico cristiano,* a cura di G. Barbero, Utet, Torino 1965, vol. II, p. 517.

[7] G. FERRERO, *Pouvoir,* Brentano's, New York 1942 (trad. it. *Potere,* Sugarco, Milano 1981, p. 27).

[8] J.-J. ROUSSEAU, *Il contratto sociale,* Einaudi, Torino 1966, nuova ed. 1994, p. 13.

[9] Cito, ad esempio, una raccolta di scritti sul potere, molto ben curata, *Power and Political Theory. Some European Perspectives,* a cura di B. Barry, John Wiley, London 1976, dove non appare alcun riferimento a opere giuridiche nell'elenco dei «libri e degli articoli citati», neppure ad un'opera notissima

come quella di H. L. A. HART, *The Concept of Law,* Oxford University Press, London 1961 (trad. it. *Il concetto di diritto,* a cura di M. Cattaneo, Einaudi, Torino 1965), tutta fondata sulla distinzione fra norme che impongono obblighi e norme che conferiscono poteri. Non diversamente l'ultima opera che mi è accaduto di vedere sul tema: F. E. OPPENHEIM, *Political Concepts. A Reconstruction,* University of Chicago Press, Chicago 1981 (trad. it. *Concetti politici. Una ricostruzione,* a cura di S. Lombardo, il Mulino, Bologna 1985), in cui la seconda e terza parte sono dedicate al tema del potere e alle sue diverse interpretazioni.

[10] Tranne che nell'opera di Niklas Luhmann, di cui si veda *Macht,* Ferdinand Enke Verl., Stuttgart 1975, tradotto in italiano a cura di D. Zolo, col titolo *Potere e complessità sociale,* Il Saggiatore, Milano 1979. Però sul tema specifico, M. REALE, *Law and Power and their Correlation,* in *Essays in Honor of Roscoe Pound,* Bobbs-Merril Company, New York 1962, pp. 238-70.

[11] Di questo problema mi sono occupato piú ampiamente in due articoli, *Kelsen e il problema del potere* e *Kelsen e il potere giuridico,* ora compresi entrambi nella raccolta di miei scritti intitolata *Diritto e potere. Saggi su Kelsen,* Esi, Napoli 1992.

[12] Al problema dei rapporti fra Weber e Kelsen ho dedicato un saggio specifico, ora compreso nella raccolta citata alla nota 3.

[13] Tanto da dedicarvi un capitolo a sé stante nell'opera postuma che riassume e completa la sua lunga ricerca sul tema delle norme: *Allgemeine Theorie der Normen,* Manzsche Verlags- und Universitätsbuchhandlung, Wien 1979 (trad. it. *Teoria generale delle norme,* a cura di M.G. Losano, Einaudi, Torino 1985).

[14] Cito dalla trad. it. in TH. HOBBES, *Opere politiche* cit., pp. 397 e 402.

[15] H. KELSEN, *Die Philosophischen Grundlagen der Naturrechtslehre und des Rechtspositivismus* (1928) (trad. it. *La dottrina del diritto naturale e il positivismo giuridico,* in appendice a *Teoria generale del diritto e dello stato,* trad. it. di S. Cotta e G. Treves, Etas libri, Milano 1994, p. 398).

[16] H. KELSEN, *Reine Rechtslehre,* 2 **a** ed., Verlag Franz Deuticke, Wien 1960, p. 292 (trad. it. *La dottrina pura del diritto,* a cura di M. G. Losano, Einaudi,

Torino 1966, p. 321).

[17] H. KELSEN, *Reine Rechtslehre* cit., p. 49 (trad. it. cit., p. 61).

[18] *Ibid.*

[19] H. BRACTON, *De legibus et consuetudinibus Angliae,* a cura di G. E. Woodbine, Harvard University Press, Cambridge Mass. 1968, vol. II, p. 33.

[20] Vedila illustrata in A. PASSERIN D'ENTRÈVES, *Dottrina dello stato,* Giappichelli, Torino 1962, parte II, cap. 1.

[21] ARISTOTELE, *Politica,* 1287a.

[22] *Policraticus,* VI, 2, in J.-P. MIGNE, *P.L.,* CIX (1855), pp. 379-822 (trad. it. parziale: GIOVANNI DI SALISBURY, *Policraticus. L'uomo di governo nel pensiero medievale,* Jaca Book, Milano 1985).

[23] TOMMASO, *Summa theologica,* I, II æ, q. 96, a. 5.

[24] PLATONE, *Leggi,* 715d.

[25] Cosí in un articolo del 1964, *Sul principio di legittimità,* ora in N. BOBBIO, *Studi per una teoria generale del diritto,* Giappichelli, Torino 1970, p. 89.

[26] G. LAVAU, *La contestazione politica,* in «il Mulino», XX, n. 214, marzo-aprile 1971, pp. 195-217.

[27] *Ibid.*, p. 202.

[28] N. BOBBIO, *Sul principio di legittimità* cit., pp. 79-93.

[29] Devo la mia iniziazione all'etica gandhiana della non violenza in modo particolare a Giuliano Pontara, a cominciare dal saggio *Etica e conflitti di gruppo*, in «De homine», n. 24-25, 1969, pp. 71-90, per finire al libro, *Antigone e Creonte. Etica e politica nell'era atomica*, Editori Riuniti, Roma 1990.

[30] J.-J. ROUSSEAU, *Il contratto sociale* cit., p. 161.

[31] Mi riferisco in modo particolare ai due saggi *Diritti di libertà e potere negativo*, in *Studi in memoria di Carlo Esposito*, Cedam, Padova 1969, e *Tribunato e resistenza*, Paravia, Torino 1971.

Parte terza
Valori e ideologie

Capitolo quinto
Valori politici

I.
DELLA LIBERTÀ DEI MODERNI COMPARATA A QUELLA DEI POSTERI.

1. Poiché Galvano Della Volpe rispondendo al mio articolo *Democrazia e dittatura* [1] dice di aver l'impressione, nel leggere le mie pagine, di riascoltare una «vecchia musica», che sarebbe quella del celebre saggio *De la liberté des anciens comparée à celle des modernes* dell'«impenitente liberale» Benjamin Constant [2], voglio mostrargli sin dal titolo di questa mia replica che non rifiuto il rimprovero (e tanto meno disdegno il raffronto), sebbene cerchi, come si vede dalla variazione, di adattare il motivo ai nuovi ascoltatori.

E anzitutto, ancora a proposito della vecchia musica, chiunque abbia familiarità coi testi della teoria politica sa che essi ripropongono da secoli alcuni temi fondamentali, sempre gli stessi. Perciò guardo con diffidenza ogni ricerca dei precursori perché non c'è precursore di cui non si scopra che ha dei precedenti (la teoria del contrattualismo insegni); né mi è mai riuscito di abbandonarmi alla gioia della «scoperta» degli scopritori, come accade, invece, al Della Volpe, il quale è convinto che Rousseau abbia per primo introdotto la distinzione di principio fra sovrano e governo, mentre a me pare cosa alquanto vecchia, almeno altrettanto vecchia quanto la teoria del mandato politico, che presupponeva, appunto, la distinzione tra la titolarità della sovranità, appartenente al popolo, e il suo esercizio, appartenente ai governanti (e nell'ottimo libro del Derathé sulle fonti del pensiero di Rousseau [3] c'è di che scoraggiare

e amareggiare ogni cercatore di novità). Cosí, nel momento stesso in cui acconsento a credere che la mia sia una vecchia musica, invito l'amico Della Volpe a persuadersi che la sua musica non è nuova.

2. Certamente, il mio articolo *Democrazia e dittatura* appartiene a un genere noto della pubblicistica politica, a quello degli scritti che si propongono di correggere l'unilateralità del radicalismo democratico richiamandosi ai principî liberali che la democrazia non rende superflui (anzi, a mio avviso, presuppone). Ma non meno noto è il genere a cui appartiene l'articolo di Della Volpe: da annoverarsi fra gli scritti dei fautori della democrazia ad oltranza, affermanti che il principio democratico è di per se stesso superiore al principio liberale, perché, nonché escluderlo, lo ingloba e lo rafforza. (Della Volpe parla, rispetto alla libertà egualitaria, di una libertà «piú universale», di una «libertas maior»). Tutta la nostra discussione, dunque, è soltanto un episodio di un'antica, non so quanto antica, contesa.

E se il mio contraddittore ha ricordato Constant rispetto a Rousseau, io potrei ricordare, già che siamo sulla china di fare grandi nomi, John Stuart Mill rispetto a Bentham, all'ultimo Bentham, quello del *Constitutional Code* (pubblicato dal Bowring nel 1841), che rifiutava come luoghi comuni del liberalismo corrente la dichiarazione dei diritti e la separazione dei poteri e li sostituiva coi principî del radicalismo democratico, il potere assoluto della maggioranza, il sistema unicamerale, il suffragio universale. Tanto che il Mill nell'introduzione all'*Essay on Liberty* (1859) era costretto a ripetere: «Ci si rese allora conto che espressioni come "autogoverno" e "potere del popolo su se stesso" non esprimevano il vero stato delle

cose. Il “popolo” che esercita il potere non coincide sempre con coloro sui quali quest’ultimo viene esercitato; e l’“autogoverno” di cui si parla non è il governo di ciascuno su se stesso, ma quello di tutti gli altri su ciascuno» [4]. Potrei ricordare – ancora un grande nome, forse il piú appropriato – Tocqueville, perché, diviso com’era fra l’ammirazione-inquietudine per la democrazia e la devozione-sollecitudine per la libertà individuale, il dissidio fra libertà ed eguaglianza egli lo portava dentro di sé. Ricordate la celebre frase con cui si chiude la sua opera maggiore? «Le nazioni moderne non possono evitare che le condizioni diventino uguali; ma dipende da loro che l’eguaglianza le porti alla schiavitú o alla libertà, alla civiltà o alla barbarie, alla prosperità o alla miseria» [5]. E chi può leggere oggi queste parole senza guardarsi, conturbato ed inquieto, d’intorno?

3. Vecchia disputa, dunque, quella che trova contrapposti democrazia a liberalismo, nientemeno eguaglianza a libertà. Quel che vi è di nuovo, ciò che la rende nuova, e quindi, nonostante le ripetizioni, forse non superflua, è la diversa prospettiva storica in cui si inserisce. Abbiamo assistito nel secolo scorso alla successiva e graduale *democratizzazione di regimi liberali* attraverso la democrazia formale, piú ampia e diffusa, prima (suffragio universale, sistema rappresentativo, principio maggioritario), e la democrazia sostanziale, piú timida, meno estesa (e ancor oggi lungi dall’essere compiuta anche nei paesi piú avanzati) poi, con istituti quali l’istruzione obbligatoria, la previdenza sociale assunta dallo stato, l’imposizione fortemente progressiva sui redditi e sulle successioni. (Che la democrazia formale in alcuni paesi, come nel nostro, sia un guscio vuoto, non deve indurre ad

affermare avventatamente che in tutti i paesi in cui è avvenuto il graduale passaggio dal regime liberale a quello democratico, la democrazia sia soltanto formale. La storia dell'Inghilterra, che fu del resto il paese in cui il regime liberale ebbe inizio, è anche sotto questo aspetto esemplare). Il processo di democratizzazione sia formale sia sostanziale, si ritenne che non dovesse avvenire – e nei paesi in cui piú intensamente si è attuato non è avvenuto – a scapito dei principî liberali. Si ritenne, anzi, che esso dovesse costituire una integrazione del liberalismo classico, un avanzamento del principio di libertà, e che perciò i nuovi istituti della democrazia formale e sostanziale (dal suffragio universale al livellamento delle proprietà) non dovessero soppiantare quelli propri dei regimi liberali (che si riassumevano nella garanzia giuridica di alcuni fondamentali diritti di libertà). Simbolo (per quanto talora non piú che simulacro) di questa convivenza di principî affermatisi storicamente in tempi diversi, è la proclamazione nelle costituzioni contemporanee dei cosiddetti diritti sociali oltre ed accanto ai diritti individuali delle carte settecentesche.

Il problema nuovo e molto importante – per lo meno altrettanto importante quanto quello della democratizzazione dei regimi liberali – di fronte al quale ci troviamo, e che per parte mia ho cercato di mettere in evidenza nell'articolo precedente, è quello, inverso, della *liberalizzazione dei regimi democratici.* Che una democrazia pura irrispettosa dei principî classici del liberalismo si dovesse necessariamente trasformare in regime illiberale e dispotico – la cosiddetta tirannia della maggioranza col conseguente eccesso di statalismo – è vecchia accusa, una specie di motivo ricorrente in tutti gli scrittori liberali classici. Ma l'unico esempio storico – breve episodio se pure efficacissimo a scandalizzare i moderati –

era il Terrore. La disputa era per lo piú teorica e si svolgeva a colpi di logica piú che di esperienza: il bersaglio polemico era non tanto un regime reale, quanto la teoria di un regime, quella di Jean-Jacques Rousseau, che recentemente in un libro polemico volto a imputare al Rousseau gran parte della responsabilità della statolatria contemporanea, è stata battezzata col nome infamante di «democrazia totalitaria» [6]. Oggi, invece, il problema della democrazia non liberale o totalitaria è un problema reale, altrettanto reale quant'era, all'epoca della Restaurazione, quello di un liberalismo non democratico.

Vi sono infatti paesi che si proclamano democratici, anzi di una democrazia «mille volte piú democratica di qualsiasi democrazia borghese», ed hanno effettivamente iniziato una nuova fase di progresso civile in paesi politicamente arretrati introducendo istituti tradizionalmente democratici, di democrazia formale come il suffragio universale e l'elettività delle cariche, e di democrazia sostanziale come la collettivizzazione degli strumenti di produzione. Ma questi stessi paesi non sono liberali. Del liberalismo rifiutano piú o meno dichiaratamente il principio teorico fondamentale, la concezione storicistica della verità, da cui è nato lo spirito di tolleranza contro il fanatismo; l'atteggiamento critico contro quello dogmatico, come è stato ancor recentemente illustrato [7], e le principali istituzioni, tra le quali la garanzia dei diritti di libertà, primo fra questi la libertà di pensiero e di stampa, la divisione dei poteri, la pluralità dei partiti, la tutela delle minoranze politiche.

4. Si può contestare che questo problema della liberalizzazione di certi regimi democratici sia un problema reale. Ma credo sia difficile e disperato il farlo, contestando

la veridicità dei fatti su cui si fonda l'accusa di antiliberalismo diretta ai paesi sovietici. Si possono però seguire altre strade. Di queste le piú percorse mi pare siano le tre seguenti.

Si può sostenere in primo luogo – ed è il modo piú radicale (nel senso che taglia alle radici ogni base alla disputa) – che la concezione e gli istituti del liberalismo hanno fatto il loro tempo, avendo perduto ogni loro funzione storica, e quindi non c'è ragione di rammaricarsi se regimi piú avanzati e protesi verso il futuro, non ripiegati melanconicamente verso il passato, non ne facciano nessun conto. Questo modo di argomentare, come abbiamo messo in rilievo altre volte, consiste nel trasferire la discussione dal piano dei fatti al piano dei valori. La moglie còlta in fallo dal marito si appellerà ai supremi diritti dell'amore contro i doveri istituzionali del matrimonio. Se non potrà contestare i fatti, stabilirà una nuova gerarchia di valori in base ai quali i fatti vengono a perdere il loro valore negativo.

Pur riconoscendo la validità storica dell'istanza liberale nella lotta contro l'assolutismo monarchico e feudale in favore di una maggiore liberazione dell'uomo, e quindi come elemento di progresso storico, si può sostenere in secondo luogo che i regimi sorti dalla rivoluzione socialista attuano in modo piú completo quella istanza, e quindi rendono superflue le istituzioni precedenti, in quanto sono stati ispirati da un concetto piú ampio e piú moderno di libertà. Non si nega che esista un problema della libertà in generale. Si afferma che nei paesi di democrazia progressiva il problema è stato risolto meglio che nei regimi liberali borghesi perché alla libertà del borghese si è sostituita la libertà di tutti, e che perciò essi costituiscono nella storia umana, intesa come storia della liberazione dell'uomo alienato, una fase piú evoluta (anzi l'ultima fase

prima della liberazione finale). Qui l'argomentazione non salta dai fatti ai valori, ma restando sul terreno dei fatti ne dà un'interpretazione diversa: i fatti continuano ad essere quelli che sono ma il loro senso è diverso da quello che viene ad essi attribuito dagli avversari. Un industriale licenzia alcuni operai: di fronte a chi glielo rinfaccia in nome dei valori sociali, egli potrebbe invocare i suoi valori, ovvero la libertà dell'imprenditore e tutti i sacri principî dell'economia di mercato; ma non è improbabile che si limiti a far osservare che il provvedimento deve essere considerato come un atto disciplinare contro operai negligenti, e quindi come atto avente anch'esso, nonostante le apparenze, un indiscutibile valore sociale.

È possibile infine una terza risposta. Si concede agli avversari, a differenza di quel che accade nella prima risposta, che la libertà è un valore. Si concede, a differenza di quel che si afferma nella seconda, che questo valore non è stato attuato nei regimi di democrazia progressiva. Ma si sostiene che questi regimi siano i soli in grado di risolverlo in futuro, avendo essi soli posto la condizione necessaria e sufficiente (principalmente l'abolizione della lotta di classe) per la sua soluzione. Non si contestano i fatti, non si respingono i valori; né si cerca di dare ai fatti una interpretazione benevola. Si è d'accordo con gli avversari sui valori; si è d'accordo pure sull'interpretazione dei fatti. Ciò che muta è il diverso modo di giudicare il rapporto dei mezzi ai fini. Si ritiene cioè che la realtà sovietica, per spietata che sia, offra pur sempre uno strumento per realizzare il fine supremo, su cui liberali e comunisti sono d'accordo, la libertà, piú adeguato e perfetto che non i regimi che vengono ad essa contrapposti. Per fare anche qui un esempio, scatenata la guerra, i capi responsabili del paese cercheranno di giustificarla (soprattutto in caso di sconfitta) non contestando né la desiderabilità della pace,

né la crudeltà della guerra, ma proclamando la loro convinzione che quella guerra per quanto crudele era pur sempre l'unico modo per raggiungere la «vera» pace nel mondo.

5. Non direi che il Della Volpe abbia di questi tre modi di argomentazione adottato l'uno piuttosto dell'altro. Mi pare che li abbia seguiti, a volta a volta, tutti e tre. Quando dice che la libertà civile non è altro che la libertà dei borghesi e si identifica «angustamente» con la libertà di una classe, rifiuta del liberalismo il valore fondamentale, ossia cerca di svalutare la dottrina liberale non accettandone uno dei principî fondamentali. Quando, subito dopo, sostiene che vi è una libertà comunista, e tale libertà in quanto libertà egualitaria è superiore a quella propugnata dai liberali, è come se dicesse che il problema della libertà non si pone, non già perché non sia un problema, ma perché con un'interpretazione dei fatti diversa da quella data dagli avversari ci si avvede che ormai è stato risolto. Infine, affermando, a chiusura del saggio, che «è da pensare che "nella società di liberi" marx-engelsiana in quanto società senza classi, *verso cui è avviata la democrazia sovietica attuale*, si dissolva e si superi veramente l'antinomia delle due libertà», ci fa sapere che egli crede che la libertà sia un valore, che nell'attuale società sovietica tale valore non sia ancora stato raggiunto, ma che possa esserlo in futuro solo attraverso questa nuova forma di organizzazione sociale. Questo triplice modo di argomentazione corrisponde ad una sequenza di questo tipo:

1) «Non ti riconosco il diritto di condannarmi perché ciò che per te è bene per me è male»;
2) «Sí, ciò che è male per te lo è pure per me, ma bada che l'azione compiuta, se la esamini rettamente, non è

come tu credi una cattiva ma una buona azione»;
3) «Ciò che è male per te lo è pure per me, e l'azione che io ho compiuto è una cattiva azione, ma, abbi pazienza, l'ho fatto per il tuo bene».

Nelle pagine seguenti esaminerò ad uno ad uno questi tre argomenti di gran peso, a mio avviso, perché in essi si riassume la polemica degli scrittori marxisti contro il liberalismo. E precisamente il primo nei §§ 6-8, il secondo nei §§ 9-18, e il terzo nei §§ 19-25.

6. Cominciamo dal primo: «Le libertà civili rivendicate dalla dottrina liberale pretendevano di essere valori universali, mentre sono valori di classe, rappresentando l'ideologia individualistica e gli interessi economici egoistici della classe borghese. Perciò, venuta meno o in via di dissoluzione la classe, anche i valori da essa portati non hanno piú ragione di sopravvivere». A me questo modo di ragionare fa venire in mente i contadini di quel comune che non volevano saperne di usare l'acqua potabile perché l'acquedotto era stato costruito dall'amministrazione del partito rivale. Il problema evidentemente non è quello di sapere per merito o per colpa di chi libere istituzioni siano state introdotte, ma se le libere istituzioni siano per gli uomini un beneficio o un malanno.

Oltretutto questa identificazione della dottrina dello stato liberale con l'ideologia borghese dello stato riposa sopra una considerazione storica inadeguata. La dottrina dello stato liberale si presenta al suo sorgere (nelle prime dottrine contrattualistiche dei cosiddetti monarcomachi) come la difesa dello *stato limitato* contro lo *stato assoluto.* Per stato assoluto s'intende lo stato in cui il sovrano è «legibus solutus», e il cui potere è quindi senza limiti, arbitrario. Lo stato limitato è per contro lo stato in cui il

supremo potere è limitato sia dalla legge divina e naturale (i cosiddetti diritti naturali inalienabili e inviolabili), sia dalle leggi civili attraverso la costituzione pattuita (fondamento contrattualistico del potere). Tutti gli autori a cui si fa risalire la concezione liberale dello stato ripetono monotonamente questo concetto; e tutta la storia dello stato liberale si sviluppa nella ricerca di tecniche atte a realizzare il principio della limitazione del potere.

Si possono distinguere, per maggior chiarezza, due forme di limitazione del potere: una limitazione *materiale*, che consiste nel sottrarre agli imperativi positivi e negativi del sovrano una sfera di comportamenti umani che sono riconosciuti per natura liberi (la cosiddetta sfera di liceità); e una limitazione *formale*, che consiste nel porre tutti gli organi del potere statale al di sotto delle leggi generali dello stato medesimo. La prima limitazione è fondata sul principio della *garanzia* dei diritti individuali da parte dei pubblici poteri; la seconda sul *controllo* dei pubblici poteri da parte degli individui. Garanzia dei diritti e controllo dei poteri sono i due tratti caratteristici dello stato liberale. Il primo dei due principî ha dato origine alla proclamazione dei diritti naturali, il secondo alla divisione dei poteri. Brevemente si può dire che proclamazione dei diritti e divisione dei poteri sono i due istituti fondamentali dello stato liberale inteso come *stato di diritto*, ovvero come stato la cui attività è in duplice senso, cioè materialmente e formalmente, limitata.

7. Ora, è vero che questa dottrina della limitazione dei poteri è nata in circostanze storiche determinate, in occasione della lotta contro la monarchia di diritto divino, ed è stata elaborata principalmente da scrittori borghesi. Però, a chi voglia ricavare da questa constatazione la

conseguenza che la dottrina liberale è una dottrina borghese, si ha il diritto di chiedere che risponda a queste due domande:

1) se egli creda veramente che l'unica forma possibile di stato assoluto sia la monarchia di diritto divino, o non piuttosto pensi che ogni gruppo dirigente abbia la naturale tendenza a trasformare il proprio potere in un potere quanto piú è possibile assoluto nel senso di «legibus solutus»;
2) se egli non creda, ammessa questa naturale tendenza, che l'ordinamento giuridico debba prevedere espedienti atti ad impedirne gli effetti, e che tra questi espedienti quelli sinora dimostratisi piú efficaci siano quelli elaborati dalla dottrina liberale.

Con queste due domande vogliamo porre gli oppositori della dottrina liberale di fronte alle conseguenze delle loro eventuali risposte. Se essi rispondono, rispetto al primo punto, che non è vero che tutti i gruppi dirigenti tendano ad abusare del potere, devono poi mettere d'accordo questa risposta con la tesi, a loro particolarmente gradita, che tutti gli stati, in quanto stati, sono dittature; se dànno la risposta contraria, ecco allora che l'esigenza della limitazione dei poteri dello stato, formulata la prima volta con rigore dai teorici borghesi, mostra la sua perenne vitalità. Rispetto al secondo punto, se essi rispondono che le tecniche sinora adoperate per la garanzia dei diritti e il controllo dei poteri non hanno sortito alcun effetto, sarà da vedere perché mai durante il periodo e nei paesi in cui questi istituti hanno operato, il socialismo abbia potuto crescere e diventare quasi sempre partito di governo. Ma se dànno la risposta contraria, c'è da chiedersi perché queste tecniche non debbano valere anche in uno stato diverso da quello borghese.

I marxisti possono ribattere che la dottrina liberale, combattendo il potere assoluto della monarchia unita alla classe feudale, ha servito alla classe borghese per conquistare il potere, cioè – accettiamo la lezione marxistica – per formare il proprio stato di classe (e questo sarebbe un altro motivo per identificare stato liberale e stato borghese). Ma anche qui due osservazioni:

1) la dottrina liberale, in quanto teoria dello stato limitato, poneva in astratto limiti non soltanto alla monarchia assoluta, ma a qualsiasi altra forma di governo, e pertanto allo stesso governo della borghesia (la quale conosce assai bene il suo stato assoluto che è lo stato fascista);
2) in quanto dottrina dello stato rappresentativo, poneva in atto condizioni che avrebbero permesso a nuovi gruppi sociali, in procinto di diventare piú rappresentativi della borghesia, di andare al potere al posto di questa.

A differenza della teoria ch'essa combatte, che mirava a giustificare una particolare forma di governo (la monarchia ereditaria), la dottrina liberale nelle sue linee principali non è la giustificazione dello stato dominato dalla classe borghese piú di quel che non lo sia dello stato dominato da qualsiasi altra classe, salvo anche qui a cacciarsi nell'assurdità di sostenere che solo lo stato dominato dalla classe borghese aveva bisogno di limiti (e perché non lo stato diretto dal partito comunista, che Gramsci paragonava, scavalcando tre secoli di esperienza liberale, al principe machiavellico, prototipo dell'assolutezza del potere?), oppure che i limiti imposti allo stato dalla dottrina liberale erano tali da andare ad esclusivo vantaggio della classe al potere (anche il diritto di libertà religiosa, di stampa, di associazione?)

8. Ogni qualvolta torno a riflettere sul corso storico di questi ultimi secoli, mi vengo sempre piú persuadendo che la dottrina liberale, pur storicamente condizionata, ha espresso un'esigenza permanente (perfezionabile certamente nell'attuazione pratica, ma da non trascurare e tanto meno disprezzare nel suo valore normativo): questa esigenza, per dirla con la formula piú semplice, è quella della *lotta contro gli abusi del potere.* Ed è permanente, come ogni esigenza di liberazione, sia perché ogni potere tende ad abusare, sia perché nella struttura formale assunta dallo stato di diritto, estrema elaborazione della concezione liberale dello stato, vi sono alcune basi per reprimere ogni attentato alle garanzie della libertà individuale da qualunque parte provenga, anche da parte della borghesia. Quando, infatti, coi regimi fascisti tale attentato ebbe luogo, la lotta contro di essi è stata fatta, e non poteva non esserlo, anche dai partiti marxisti in nome dei principî tramandati dal liberalismo, in nome cioè di quei limiti al potere dello stato che rendono la convivenza sociale piú civile o meno selvaggia.

Ancor oggi contro gli abusi di potere, per esempio in Italia, i comunisti invocano la Costituzione, invocano proprio quei diritti di libertà, quella separazione dei poteri (l'indipendenza della magistratura), quella rappresentatività del Parlamento, quel principio della legalità (niente poteri straordinari all'esecutivo), che costituiscono la piú gelosa conquista della borghesia nella lotta contro la monarchia assoluta. E come? Quelle stesse libertà che erano state invocate dalla classe borghese contro gli abusi della monarchia, ora sono invocate dai rappresentanti del proletariato contro gli abusi della classe borghese? Quale miglior prova del permanere di un'esigenza, al di là dell'occasione storica, e della bontà di un'istituzione al di là dell'uso o del cattivo uso che ne

stanno facendo i suoi creatori? Per queste ragioni non riesco a vedere come si possa validamente difendere la tesi che la dottrina liberale dello stato, se s'intende con questa espressione la teoria che proclama e difende i diritti di libertà, abbia perso ogni valore, dal momento che coloro che dovrebbero essere i suoi superatori continuano a servirsene per i loro scopi. Risponderete che ha perso ogni valore di principio, ma ha conservato un valore pratico? Lascio agli eventuali sostenitori della libertà come *instrumentum regni* (che è accolta quando serve e respinta quando non serve piú) la penosa e non invidiabile responsabilità di una risposta a questa domanda.

9. Capisco bene, invece, che si possa aggirare l'ostacolo o meglio saltare il fosso, sostenendo che le garanzie individuali nello stato liberale hanno valore sino a che, data la costituzione della società in classi, l'individuo singolo e i gruppi minoritari sono inevitabilmente esposti agli abusi della classe dominante, ma che, attuata la società con una sola classe, i pericoli dell'abuso di potere non esistono piú e la libertà che vi si dispiega non è piú la piccola libertà dell'individuo di non essere messo in prigione senza mandato di cattura ma quella grande di tutto il popolo di disporre liberamente del proprio destino. Ed eccoci al secondo argomento degli scrittori antiliberali. Parliamo dunque della «libertas maior».

Questa disputa è vecchissima, antica quanto l'illusione dei democratici puri che la democrazia, cioè la sovranità popolare, sostituisca il liberalismo. Anche il Della Volpe cede ancora a questa illusione, e mostra pertanto di credere che la libertà democratica sia non già una libertà diversa da quella liberale, ma una libertà su un piano piú alto, tanto da assorbirla, e assorbendola eliminarla. Qui

conviene distinguere la trattazione in due parti, in base alla distinzione prima menzionata tra limitazione materiale (§§ 10-13) e limitazione formale (§§ 14-17) dello stato.

10. Per quel che riguarda il rapporto tra limitazione materiale dello stato e dottrina democratica, cominciamo con l'osservare che sono in questione due diversi usi della stessa parola «libertà» e che, se non si vuol perpetuare le confusioni che sono caratteristiche del linguaggio politico, bisogna chiarire questa differenza.

Quando parlo di libertà secondo la dottrina liberale, intendo usare questo termine per indicare uno stato di non-impedimento, cosí come, nel linguaggio comune, si dice «libero» l'uomo che non è in prigione, l'acqua che scorre senz'argini, l'entrata in un museo nei giorni festivi, il passeggio in un giardino pubblico. «Libertà» ricopre la stessa estensione del termine «liceità» o sfera di ciò che non essendo né comandato né proibito è permesso. Come tale si contrappone a *impedimento.* In parole povere si potrebbe dire che ciò che caratterizza la dottrina liberale dello stato è la richiesta di una diminuzione della sfera dei comandi e di un allargamento della sfera dei permessi: i limiti dei poteri dello stato sono segnati dalla sfera, piú o meno larga secondo gli autori, della liceità.

Lo stesso termine «libertà» nella dottrina democratica ha un altro senso (che è proprio del linguaggio tecnico della filosofia): significa «autonomia», ovvero il potere di dar norme a se stessi e di non ubbidire ad altre norme che a quelle date a se stessi. Come tale si contrappone a *costrizione*. Perciò si dice «libero» l'uomo non conformista, che ragiona con la propria testa, non guarda in faccia nessuno, non cede a pressioni, lusinghe, miraggi di carriera, ecc.

Nel primo significato il termine «libertà» si accompagna bene con «azione»: appunto un'azione libera è un'azione lecita, che io posso fare o non fare in quanto non impedita. Nel secondo significato si accompagna bene con «volontà»: appunto una volontà libera è una volontà che si autodetermina. I due significati sono tanto poco sostituibili che si potrebbe a rigore parlare tanto di un'azione limitatrice di libertà, voluta liberamente («non fumo perché ho deciso di non fumare in seguito a matura riflessione»), quanto di un'azione libera, la cui libertà non ho liberamente voluto («mi son rimesso a fumare perché il mio medico me ne ha dato il permesso»). Nel primo significato si parla di libertà come di qualcosa contrapposto a legge, a ogni forma di legge, per cui ogni legge (proibitiva e imperativa) è restrittiva della libertà. Nel secondo significato si parla di libertà come essa stessa campo di azione conforme a legge; e si distingue non piú l'azione non regolata dall'azione regolata dalla legge, ma l'azione regolata da una legge autonoma (o accettata volontariamente) dall'azione regolata da una legge eteronoma (o accettata per forza).

Entrambi i significati sono legittimi, ciascuno nel proprio ambito. E guai a impegolarsi nella discussione su quale delle due libertà sia la vera libertà. Tale disputa vorrebbe farci credere che vi sia, per non so quale decreto divino o storico o razionale, un solo modo legittimo di intendere il termine «libertà», e tutti gli altri siano sbagliati. A chi sostiene che la vera libertà consiste nell'assenza di leggi, si può obiettare con qual diritto egli contesti di considerare come uno stato di libertà quello del bambino che gioca coi compagni a nascondersi anche se le regole del gioco siano non meno numerose e rigide di quelle della scuola. A chi sostiene che la vera libertà consiste nell'autonomia, si può domandare perché non si possa chiamare azione libera

quella dell'uomo che cammina nel bosco senza seguire un sentiero obbligato.

Altrettanto vana è la discussione su quale delle due libertà sia la *migliore.* Qui interviene il fatto che il termine «libertà» ha, oltre un significato descrittivo (ambiguo), anche uno apprezzativo (non ambiguo), in quanto indica uno stato desiderabile. Ma direi che tanto la libertà come non-impedimento come la libertà come autonomia indicano stati desiderabili dall'uomo. Il problema intorno alla migliore libertà si ridurrebbe a questo interrogativo: quale dei due stati è il piú desiderabile, quello del non-impedimento o quello della legge spontaneamente accettata? Mi pare evidente che a una domanda siffatta è difficile rispondere prescindendo dalla situazione concreta: voglio dire che è difficile paragonare la soddisfazione che provo nel poter andare all'estero senza dover chiedere il passaporto (libertà come non-impedimento) e quella che provo nel fare io stesso il programma del mio viaggio in Spagna anziché accettare l'itinerario di un'agenzia turistica (libertà come autonomia).

11. Gran parte della discussione tra fautori del liberalismo ad oltranza e fautori della democrazia ad oltranza non va al di là della vana disputa se la vera libertà (politica) sia il non impedimento o l'autonomia, e quale delle due, posto che entrambe siano legittime, sia politicamente la migliore, cioè sia la piú atta a fondare l'ottima repubblica. Le due principali massime dei disputanti sono:

1) «Lo stato deve governare il meno possibile, perché la vera libertà consiste nel non essere impacciati da troppe leggi»;

2) «I membri di uno stato debbono governarsi da sé, perché la vera libertà consiste nel non far dipendere da altri che da se stessi la regolamentazione della propria condotta».

È nota la ragione storica per cui il concetto di libertà come noncostrizione è andato prevalendo su quello di libertà come non-impedimento, sino a diventare, per la scuola democratica radicale, esclusivo. Nonostante le resistenze e le querimonie dei fanatici del *laissez-faire*, le limitazioni della libertà individuale da parte dello stato sono andate aumentando. Ci si doveva rassegnare ad una diminuzione della libertà, magari ad una sua scomparsa, all'avvento minaccioso dello stato totalitario, cioè dello stato che si pone al limite come il compressore di ogni sfera di libertà individuale? Il concetto di libertà come non-costrizione suggeriva il rimedio: se lo stato diventa sempre piú invadente e questa invadenza è inevitabile, si faccia in modo che i limiti diventino, per quanto è possibile, auto-limiti, nel senso che i limiti alla libertà vengano posti da coloro stessi che li dovranno subire. Se non è possibile evitare che i cittadini dello stato siano piú *impediti* di prima, si faccia almeno in modo che siano meno *costretti.* I pedagogisti conoscono bene questo canone: essi sanno che molti dei comportamenti che ritengono utili allo sviluppo mentale e fisico dei bambini sono limitativi; l'unico modo di correggere la penosità di questo stato limitativo è di provocare la collaborazione attiva dei bambini alla stessa determinazione consapevole dei limiti. L'atteggiamento in base al quale si ritenne che la libertà come autonomia potesse risolvere tutti i problemi lasciati aperti dalla difficoltà di attuare soddisfacentemente la libertà come non-impedimento era una conseguenza dell'errore sopra indicato che vi fosse una vera libertà, o comunque una

libertà migliore di ogni altra libertà, e che bastasse individuare la vera libertà, o la libertà migliore, perché fosse risolto una volta per sempre il problema del governo civile.

12. Molte sono le ragioni per cui l'illusione democratica del democratismo puro alla Rousseau, che la libertà come autonomia sostituisse completamente la libertà come non-impedimento, è caduta.

La ragione piú frequentemente addotta e su cui qui non è il caso d'indugiare, è che l'autonomia tecnicamente realizzabile nella società anche piú radicalmente democratica è pur sempre assai piú ipotetica che reale: anzitutto coloro che prendono le decisioni piú impegnative per l'indirizzo politico non sono tutti i cittadini ma un'esigua rappresentanza di essi; in secondo luogo le decisioni di questa esigua rappresentanza sono prese a maggioranza. Di qua due difficoltà: quale fondamento ha la pretesa che le decisioni dei rappresentanti siano esattamente quelle che avrebbero preso i singoli cittadini se si fossero trovati, essi e non i rappresentanti, nella situazione di dovere e di potere decidere? E se ancora ha un senso parlare di autonomia nel caso della volontà della maggioranza, con quale fondamento si può parlare di una volontà autonoma a proposito della minoranza la quale è tenuta dai principî dello stesso sistema a conformarsi alle decisioni dei piú? Dunque è vero che l'istanza liberale del potere limitato sorse per combattere lo stato assoluto dei pochi, il che ha indotto a pensare che, allargato il potere dai pochi ai piú, addirittura a tutti, non vi fosse piú bisogno di limiti; ma è vero anche che questo allargamento ai piú e a tutti è istituzionalmente imperfetto (ed è difficilmente perfezionabile), e pertanto le ragioni che sussistevano per

la limitazione del potere del principe sussistono ancor oggi per la limitazione del potere della maggioranza, che è pur sempre un potere diverso dal potere di tutti (irrealizzabile).

13. Ma vi è una ragione piú seria, ed è che la stessa volontà come autonomia presuppone una situazione di libertà come non-impedimento. In altre parole, una generale situazione di larga liceità è condizione necessaria per la formazione di una volontà autonoma. Si può dare una società in cui i cittadini godano di certe libertà senza averle essi stessi volute (si pensi alle costituzioni *octroyées*). Non può esistere una società in cui i cittadini diano origine ad una volontà generale nel senso rousseauiano senza esercitare alcuni fondamentali diritti di libertà.

Il concetto di autonomia è, in filosofia, molto imbarazzante. Ma qui fortunatamente non si tratta di comprendere che cosa intendano con quella parola i filosofi. Nell'uso politico il termine indica qualcosa di piú facile a comprendersi: indica che le norme regolanti le azioni dei cittadini devono essere conformi quanto piú è possibile ai desideri dei cittadini. Ora perché i desideri dei cittadini vengano conosciuti, è necessario che il maggior numero possibile di essi possa esprimersi liberamente (cioè senza impedimenti esteriori). Se noi fossimo convinti che il miglior modo di far leggi è che le facciano alcuni saggi forniti di sapienza universale infusa, non avremmo troppo a preoccuparci delle libertà individuali. Per il pastore il quale ritiene di essere il solo giudice del bene comune del gregge (anche se questo bene comune finisce alla tosatura e al macello), è assurdo che le pecore abbiano altra libertà che non sia quella di ubbidire ai suoi ordini. Le libertà individuali cominciano ad essere interessanti quando sorgono i primi sospetti sulla infallibilità dei pochi iniziati, e

si comincia a credere che i pochi iniziati facciano bene ad ascoltare suggerimenti, critiche ed obiezioni dagli altri. A maggior ragione poi, quando si pretende, come nella dottrina del governo democratico, che non ci siano piú iniziati del tutto, e a dar leggi ai cittadini siano i cittadini stessi o i loro rappresentanti. Brevemente: una deliberazione autonoma si può formare soltanto in un'atmosfera di libertà come non-impedimento. Siccome Della Volpe mostra considerazione per il Kelsen, «il maggior giurista borghese vivente», mi limito a citare il passo in cui il Kelsen nella sua opera maggiore parla dei rapporti tra liberalismo e democrazia: «In una democrazia, la volontà della comunità è sempre creata attraverso una continua discussione fra maggioranza e minoranza, attraverso un libero esame di argomenti pro e contro una data regolamentazione di una materia. Questa discussione ha luogo non soltanto in parlamento ma anche, e principalmente, in riunioni politiche, sui giornali, sui libri e altri mezzi di diffusione dell'opinione pubblica. Una democrazia senza opinione pubblica è una contraddizione in termini. In quanto l'opinione pubblica può sorgere dove sono garantite la libertà di pensiero, la libertà di parola, di stampa e di religione, la democrazia coincide con il liberalismo politico, sebbene non coincida necessariamente con quello economico» [8].

14. Le istituzioni democratiche (prime fra tutte il suffragio universale e la rappresentanza politica) sono dunque un correttivo, un'integrazione, un perfezionamento delle istituzioni liberali; non ne sono né una sostituzione né un superamento. Quando io uso la formula «liberal-democrazia», anziché semplicemente democrazia, non la uso, come sembra credere il Della Volpe (il quale intende

«liberale» per «borghese»), in senso limitativo, come se credessi che accanto alla democrazia liberale possa esserci una democrazia non liberale. Per il nesso ineliminabile esistente tra libertà come non-impedimento e libertà come autonomia, quando parlo di liberal-democrazia parlo di ciò che per me è l'unica possibile forma di democrazia effettiva, laddove democrazia senz'altra aggiunta, soprattutto se s'intende «democrazia non liberale», indica a mio avviso una forma di democrazia apparente.

Per fare un esempio, il caso tipico di democrazia senza libertà si ha quando tutto un popolo (col piú ampio suffragio) è chiamato ad eleggere i propri rappresentanti su una lista unica approvata dal partito che si identifica col governo (com'è accaduto sinora, se mal non sono informato, nell'Unione Sovietica). Padronissimi gli ammiratori di questi regimi di chiamarli «democrazia», purché siano disposti a convenire che qui democrazia non significa neppure piú formazione autonoma di volontà, dal momento che non si vede come si possa giungere a una deliberazione autonoma senza libertà di discussione e di scelta. Ma se democrazia non significa piú formazione di volontà autonoma, ma qualche altra cosa difficile a esprimersi e a intendersi, cade ogni interesse alla discussione intorno ai rapporti tra libertà come non-impedimento e libertà come non-costrizione, che presuppone, tra i disputanti almeno, un accordo di principio sul valore della libertà.

15. Sin qui il problema dei rapporti fra democrazia e liberalismo con riferimento alla teoria della limitazione materiale del potere dello stato. Si è detto che la dottrina liberale contiene pure una teoria della limitazione formale del potere che si attua prevalentemente nella cosiddetta

separazione dei poteri. La polemica dei democratici ad oltranza nei confronti del liberalismo sotto l'aspetto formale si dirige contro la teoria della separazione dei poteri: ve n'è un'eco ben chiara nello stesso articolo di Della Volpe.

Il ragionamento dei democratici ad oltranza, in questo argomento, è per lo piú di questo tipo: la teoria liberale, essendo sorta in reazione allo stato assoluto dei pochi, s'intende che abbia posto in essere istituzioni atte a frenare l'abuso di potere; ma la democrazia, allargando il potere dai pochi ai molti, dai molti a tutti, rende superflua ogni limitazione, perché se è facilmente pensabile l'abuso di potere dei pochi a danno dei molti, non è piú pensabile abuso alcuno da parte di ciascuno verso se stesso; e cosí pure se è pensabile un controllo là dove vi sono controllori e controllabili, il controllo non è piú possibile dove i controllori s'identificano con gli stessi controllati. Dunque la teoria dell'abuso di potere e della conseguente limitazione del potere, ottenuta con la cosiddetta bilancia dei poteri eguali e contrapposti, è nata da condizioni storiche particolari che in regime democratico non esistono piú. I democratici che sono anche marxisti rinforzano questo ragionamento con un nuovo argomento tratto dalla teoria classistica della storia: la necessità del controllo reciproco dei poteri nascendo dalla divisione della società in classi, la teoria della separazione dei poteri non è che un'ideologia della classe borghese in ascesa costretta a dividere il dominio con le antiche classi feudali. Perciò, secondo i marxisti, e Della Volpe con loro, scomparsa o in via di scomparire con la conquista del potere da parte del proletariato la divisione della società in classi, anche l'istituzione dei poteri separati, attorno a cui il diritto pubblico borghese ha fatto tanto strepito, non ha piú ragione di esistere. Con le parole di Della Volpe che si rifà a

Vyšinskij: nello stato democratico proletario il fondamento dell'autorità «non è nella borghese "società civile", ma nella proletaria massa organica dei lavoratori». Una «massa organica» non consente quelle divisioni che sono necessarie invece in una società disorganica, com'è quella borghese. È cosí?

16. Allo stesso modo che, rispetto alla questione dei limiti materiali del potere, la democrazia si presentava come sovranità *autonoma* contrapposta a sovranità eteronoma, cosí rispetto alla presente questione dei limiti formali del potere, essa si presenta con le seducenti vesti della sovranità *universale* contrapposta alla sovranità particolare e particolaristica dei regimi pre-democratici.

Non occorrono molte parole per mostrare che questa pretesa universalità è un miraggio non meno della pretesa autonomia. Basta richiamare per un momento l'attenzione sulla differenza fra democrazia diretta e democrazia indiretta (che è la sola realizzabile, sinora anche nei paesi sovietici). Basta ricordare che tra cittadini e corpo sovrano s'interpongono associazioni per la formazione dell'opinione pubblica come i partiti (e se il partito è unico, tanto peggio) e che le decisioni vengono prese non all'unanimità come accade ancora nella comunità internazionale dove veramente tutti i membri sono sovrani, ma a maggioranza. L'universalità, nelle società borghesi non meno che in quelle proletarie, è, se vogliamo, un'idea-limite, ma non è e non può diventare, per quante concessioni si facciano al piacere attraente di cullarsi nella descrizione del paese di cuccagna, una realtà.

17. Si può controbattere dicendo che la società fondata sulla «massa organica dei lavoratori» è piú omogenea della

«società civile borghese»: che non di universalità, dunque, si tratta, come nelle teorie democratiche alla Rousseau (la volontà di una società democratica è la volontà di tutti), ma di *omogeneità* (la volontà di una società democratica proletaria è una volontà compatta). Ammettiamolo. Ma qui ci imbattiamo in una tradizionale confusione circa la teoria della separazione dei poteri e bisogna chiarirla. Non è possibile rifare tutta la storia della dottrina, su cui si sono sparsi e si vanno spargendo fiumi d'inchiostro. Ma mi pare necessaria una distinzione netta fra due aspetti della dottrina che mal distinti all'origine continuano ancor oggi, come nel caso della omogeneità, a produrre insigni confusioni.

Con la teoria della separazione dei poteri s'intendono storicamente due dottrine diverse:

1) una teoria delle forme di governo, secondo la quale la miglior forma di governo è quella in cui le varie classi componenti la società partecipano coi loro corpi speciali alla direzione della cosa pubblica. Questa teoria non è di origine borghese essendo vecchia quasi quanto la scienza politica: riproduce la dottrina classica, accolta già dai piú antichi costituzionalisti inglesi, del governo misto, cioè del governo a cui partecipano equilibratamente il re, gli aristocratici e il popolo, e quindi tenendo qualcosa di tutte e tre le forme tradizionali di governo è superiore a ciascuna di esse;

2) una teoria dell'organizzazione statale, secondo cui il miglior modo di organizzare il potere è di fare sí che le varie funzioni statali vengano esercitate da organi diversi. Ciò che qui si distingue non sono piú le classi (monarchia, aristocrazia, democrazia), ma le funzioni (esecutiva, legislativa, giudiziaria).

Le due teorie sono state e continuano ad essere confuse perché storicamente sono state sostenute insieme: la classe borghese in Inghilterra chiedeva la partecipazione al potere contro la monarchia e l'aristocrazia alleate, cioè il governo misto, e insieme l'attuazione di questo governo misto mediante l'attribuzione di una funzione specifica (quella legislativa) all'organo rappresentativo della classe borghese.

Questa simultaneità di fatto ha indotto spesso a identificare la divisione delle classi (borghesia e aristocrazia feudale) con la divisione delle funzioni (legislativa ed esecutiva); e non si può negare che in Hobbes, che rifiuta il governo misto per respingere la divisione delle funzioni, e in Locke, che afferma la divisione delle funzioni per affermare il governo misto, questa confusione ci sia. Ma quando ci si porta su un piano teorico la confusione fra i due problemi è un vero e proprio errore, da cui ci si deve correggere se si vuole ancora continuare a discutere col proposito di intendersi. Ciò che si divide in base alla teoria del governo misto sono le classi o, se si vuole, i poteri, ciò che si divide secondo la teoria della divisione degli organi sono le funzioni. Né ci sentiamo obbligati a far coincidere le classi con le funzioni per una ragione che i giuristi marxisti non dovrebbero aver nessun motivo di rifiutare: che le classi mutano e le funzioni restano. Il problema della divisione delle funzioni è un problema che interessa qualsiasi società indipendentemente dalla sua composizione sociale. Secondo i marxisti attraversiamo un periodo, almeno in certi paesi, di dittatura della borghesia. Ma le funzioni non sono distinte? Eppure non vi è che una sola classe al potere. Ma si può fare un caso piú elementare: un'associazione di cacciatori di marmotte costituisce sociologicamente un gruppo omogeneo. Ma se andate a

leggere lo statuto che la regge vedrete quasi certamente che la funzione deliberativa appartiene all'assemblea dei soci, quella esecutiva ad un comitato ristretto che è responsabile di fronte all'assemblea, e quella giudiziaria (s'intende per le controversie che nascono in seno all'associazione) ad un collegio di probiviri. Divisione di organi, divisione di funzioni. Forse che la «massa organica dei lavoratori» costituisce un gruppo piú omogeneo dei componenti il club dei cacciatori di marmotte? Dunque la replica fondata sul fatto dell'omogeneità non costituisce un buon argomento, perché ha di mira soltanto uno dei due modi in cui è stata tradizionalmente intesa la dottrina della separazione dei poteri, ossia la teoria del governo misto, o per lo meno la teoria della divisione delle funzioni in quanto e solo in quanto fondata sulla divisione delle classi.

18. La teoria della separazione dei poteri, nella sua seconda e moderna accezione, dice assai di piú della teoria del governo misto, e quindi non la si può combattere con argomenti come quello della «massa organica» che è rivolto all'accezione piú antica, di cui, a dire il vero, nessuno si preoccupa piú. Sino a che si crede che la teoria della separazione dei poteri affermi la partecipazione al potere in corpi separati di tutte le classi, si ha ragione di controbattere: «Dove non ci sono piú classi, che cosa volete separare?» Ma quando la teoria propone non la divisione delle classi, ma quella degli organi, fondata sulla distinzione delle funzioni, bisogna trovare altri argomenti.

Riprendendo ciò che avevo scritto nell'articolo precedente, per divisione dei poteri oggi s'intende un insieme di apparati o strumenti giuridici che costituiscono il cosiddetto stato di diritto. Come tutti sanno questi mezzi di tecnica giuridica sono la distinzione delle funzioni e

corrispondentemente (anche se la corrispondenza non è perfetta) la distinzione degli organi. Questi mezzi si fondano su alcune massime della convivenza umana (quali che siano le classi che la compongono) riducibili a due grandi principî:

1) il *principio di legalità;*
2) il *principio di imparzialità.*

Piú precisamente la distinzione delle funzioni, la quale significa la dipendenza della funzione esecutiva e di quella giudiziaria dalla legislativa, serve a garantire il principio di legalità: essa infatti stabilisce che, salvo casi eccezionali, non possono essere create norme generali se non attraverso la procedura formalmente piú rigorosa che è propria degli organi esplicanti la funzione legislativa. La distinzione degli organi, la quale significa l'indipendenza dell'organo giudiziario da quello esecutivo e da quello legislativo, serve ad attuare il principio d'imparzialità: esso infatti stabilisce che le persone chiamate a compiere la funzione giurisdizionale devono essere diverse da quelle che compiono le funzioni legislativa ed esecutiva. L'uno e l'altro principio sono diretti a frenare due abusi di potere che sono caratteristici di ogni società in cui vi sono governanti e governati, e quindi di ogni stato classista o meno: l'abuso derivante dal giudizio arbitrario (non fondato su una norma generale) e quello derivante dal giudizio parziale (dato da una delle stesse parti in causa). Dalla limitazione di questi abusi deriva una duplice garanzia della libertà dell'individuo nei confronti del potere esecutivo, il quale viene ad essere, rispetto al rapporto funzionale, dipendente dal potere legislativo, mentre, rispetto al rapporto personale, il potere giudiziario è da esso indipendente, e quindi il potere esecutivo non può prevaricare rispetto al legislativo per la dipendenza della

funzione, né rispetto al giudiziario per l'indipendenza personale di quest'ultimo.

E allora ciò che preoccupa i difensori della liberal-democrazia si risolve in questo unico problema: è o non è lo stato sovietico uno stato di diritto, ovvero uno stato in cui vi sono strumenti atti ad assicurare il principio di legalità e quello d'imparzialità? Se sí, perché accanirsi contro la teoria della divisione dei poteri come se la legalità e l'imparzialità dei giudizi fossero quisquilie che interessano soltanto gli stati borghesi? Ma se non è, spetta ai suoi difensori dimostrare che lo stato sovietico ha messo in atto altri e migliori strumenti per attuare quei principî. Ma per dimostrare ciò non conta il «fondamento dell'autorità», cioè se titolare della sovranità sia la società borghese o la massa organica dei lavoratori. Contano soltanto i «mezzi». Della Volpe dice: «Mutato il fondamento dell'autorità, mutati i mezzi». No. I mezzi mutano se mutano i fini, non già il fondamento. Ma chi avrebbe il coraggio di dimostrare che i fini, cioè legalità e imparzialità, sono mutati, ovvero che legalità e imparzialità non sono piú fini apprezzabili per il cittadino del nuovo stato proletario?

19. Il terzo modo con cui i difensori della dittatura del proletariato rispondono alle preoccupazioni dei liberali è, come si è detto, quello che fa maggiori concessioni agli avversari: gli concede sia l'apprezzamento della libertà come supremo valore, sia la constatazione che di libertà non si può ancora parlare nello stato democratico popolare. La nuova linea di difesa è, se vogliamo, piú arretrata, ma forse piú solida. Si può suddividere in due argomenti:

1) lo stato proletario non si preoccupa della libertà perché il problema della libertà non appartiene allo stato, il quale è l'organo di repressione di classe e, in

quanto tale, strumento di violenza e di coercizione, siano al governo i proletari o i borghesi o la classe feudale;

2) la libertà è il fine ultimo della storia ed è un fine che solo attraverso la dittatura del proletariato può essere raggiunto. Lo stato borghese, dunque, nonostante il nome, non è piú liberale di quello proletario; quanto allo stato proletario, esso non è liberale ma è l'unica via possibile per il raggiungimento finale dello stato di libertà (che coincide con l'estinzione dello stato).

Con questi due argomenti si concede agli avversari il valore del fine; ma li si mette in guardia sul disvalore del mezzo che essi hanno messo in atto per raggiungerlo. E, fermo restando il fine (almeno apparentemente), si contrappone il mezzo idoneo al mezzo inidoneo.

Questa tesi si fonda sull'opposizione dei due concetti di *stato* e *libertà*, considerati come escludentisi reciprocamente. Essa è, rispetto alla tradizione marxistica, quella piú ortodossa e ha il merito della chiarezza. Si trova esposta in un celebre passo della lettera di Engels a Bebel (18 marzo 1875) a proposito del Programma di Gotha: «Non essendo lo stato altro che un'istituzione temporanea di cui ci si deve servire nella lotta, nella rivoluzione, per tener soggiogati con la forza i propri nemici, parlare di uno "stato popolare libero" è *pura assurdità*; finché il proletariato ha ancora *bisogno* dello stato, ne ha bisogno *non nell'interesse della libertà*, ma nell'interesse dell'assoggettamento dei suoi avversari, e *quando diventa possibile parlare di libertà, allora lo stato come tale cessa di esistere*» [9]. Ripresa da Lenin, il quale ammira Engels per aver colpito implacabilmente «l'assurdo accoppiamento delle parole "libertà" e "stato"», la tesi viene interpretata nel suo significato pregnante di alternativa fra stato e

libertà: «Finché esiste lo stato non vi è libertà; quando si avrà la libertà non vi sarà piú stato» [10].

20. Mi preme subito di osservare che tutta la tradizione di pensiero politico liberale e democratico si muove, rispetto al rapporto stato-libertà, nella direzione contraria. Anziché termini opposti, stato e libertà vengono considerati in questa tradizione come termini implicantisi: lo sforzo di ogni dottrina che si muove nell'ambito della tradizione liberale e democratica è di dimostrare che la libertà si può attuare soltanto nello stato (s'intende nello stato liberale o democratico) e che al di fuori dello stato (il cosiddetto stato di natura) o non vi è libertà affatto, ma licenza, o vi è libertà ma non garantita. Questa conciliazione di stato e libertà avviene in due direzioni: quella che va da Locke a Kant, secondo la quale il principale compito dello stato è di garantire la libertà naturale, e quindi di permettere effettivamente quell'esistenza secondo libertà che nello stato di natura resta esigenza sí, ma inappagata, ed è la tradizione piú propriamente liberale per cui il compito dello stato non è quello di sovrapporre proprie leggi a quelle naturali ma di far sí mediante l'esercizio del potere coattivo che le leggi naturali siano realmente operanti. L'altra direzione, che va da Rousseau a Hegel, assegna allo stato il compito di eliminare totalmente la libertà naturale che è la libertà dell'individuo isolato e di trasformarla in libertà civile, cioè nella libertà intesa come perfetto adeguamento della volontà individuale a quella collettiva, ed è la tradizione piú propriamente democratica, in cui l'accento vien posto sulla comunità anziché sull'individuo. Per entrambe l'unica libertà possibile è quella che si instaura nello stato, ma per i primi la vera libertà è la *libertà dalla comunità*, per i secondi è la *libertà nella comunità*.

L’alternativa di Lenin – o stato o libertà – si trova al di fuori di questa tradizione: è espressa con forza, ad esempio, dal grande teorico dell’assolutismo, Thomas Hobbes, per il quale la libertà appartiene solo allo stato di natura, mentre è propria dello stato civile la completa soggezione al potere sovrano. Anche per Hobbes, come per Lenin, dove c’è stato non c’è libertà, e dove c’è libertà non c’è stato. La differenza tra Hobbes e Lenin non è nei termini dell’alternativa, ma nel diverso valore che viene ad essi attribuito: ciò che vale per Lenin è la libertà, ciò che vale per Hobbes è lo stato. Mentre per il primo lo stato ideale è quello di libertà (e dunque lo stato tende inevitabilmente alla libertà ed è tanto piú perfetto quanto piú vi tende), per il secondo lo stato perfetto è quello civile (e dunque la libertà anarchica tende allo stato, e lo stato è tanto piú perfetto quanto piú cancella le vestigia dello stato naturale di anarchia). La dottrina marxistica è pur sempre una dottrina della libertà, raggiunta attraverso l’eliminazione dello stato che rappresenta la violenza della lotta di classe, quella di Hobbes è una dottrina della pace, raggiunta attraverso l’eliminazione della libertà naturale che è la violenza degli istinti naturali. Il fine della storia è, in entrambe le teorie, la soppressione della violenza; ma la soppressione della violenza coincide in Lenin con l’eliminazione dello stato, in Hobbes con la sua esaltazione.

Per trovare uno schema analogo a quello marxistico, dove siano equivalenti non solo i termini dell’alternativa ma anche il loro valore, occorre forse risalire alla concezione agostiniana della città terrena come dominio del peccato e quindi della violenza a cui si contrappone la città celeste come regno della grazia e quindi della libertà. La filosofia marxistica, è stato detto piú volte, è la laicizzazione di una concezione escatologica della storia. Qui, nella dialettica di stato e libertà, questa interpretazione diventa trasparente:

all’alienazione religiosa (il peccato) che non può essere eliminata che dalla grazia, onde il regno compiuto della libertà non è di questo mondo, sottentra l’alienazione economica (lo sfruttamento dell’uomo sull’uomo) che può essere eliminata dall’uomo stesso con la soppressione della proprietà privata, e quindi il regno della libertà, vicino o lontano che sia, si avvererà in questo mondo. Il momento della violenza e il momento della liberazione si contrappongono inesorabilmente: dove c’è l’uno non può esserci l’altro; e il destino positivo dell’uomo, là nella trasvalutazione religiosa, qua nella trasformazione terrena, sta nel trapasso dall’uno all’altro stadio.

21. Non a caso ho indugiato su questi riferimenti storici. Me ne sono servito per mettere le mani avanti, per mostrare che anche da questo punto di vista marxismo e liberalismo stanno su due opposte posizioni. E dovendo fare una critica generale (l’amico Della Volpe ha capito dove volevo andare a parare) un liberale comincerebbe col rispondere che quell’alternativa, dove c’è stato non c’è libertà, è troppo perentoria, che la vera libertà è un’idea-limite, su cui si può contendere tra filosofi, ma è di scarso vantaggio in una discussione politica, e che il problema politico che gli uomini ragionevoli si sono sempre posti non è quello di attuare il regno della piú dura violenza per salire a quello della piú pura libertà, bensí quello di contemperare libertà e violenza in una determinata situazione storica.

Oltretutto l’idea che la libertà sarà per risplendere solo quando il regno della violenza sarà terminato, abitua, come tutte le idee messianiche, ad accettare lo stato di fatto e ad attendere inermi il bel giorno. Alla sicurezza fideistica nella libertà perfetta che seguirà necessariamente all’ultimo

periodo di dittatura preferisco la vigilanza ragionevole sulle sorti di quella libertà imperfetta che si mescola ogni giorno con la violenza. Trovo questo secondo atteggiamento piú sano e piú utile. Il primo assomiglia a quello del recluso che attende il giorno della scarcerazione e sapendo che non può farci nulla lavora e sospira. Il secondo a quello del marinaio (anch'esso prigioniero nella sua nave) il quale sa che l'arrivare in porto dipende non solo dal decreto del cielo che può mandargli bonacce e burrasche a capriccio, ma anche dalla sua abilità.

Personalmente io credo che il governo sovietico per attuare una maggiore libertà non aspetterà il giorno *x* della scomparsa dello stato, cioè il giorno in cui non ci sarà piú bisogno di costrizione, ma agirà per forze che già si muovono e spingono nell'interno dello stato medesimo, e si acconcerà a quella libertà meno intera ma piú concreta che reclamarono i liberali contro lo stato assoluto. Abbiamo visto in questi anni i dotti sovietici ritirarsi talora con strepito da posizioni teoriche troppo avanzate e insostenibili: la logica formale, considerata come anticaglia messa in soffitta dalla logica dialettica, torna in onore; il diritto non è piú la sovrastruttura della società borghese, ma un mezzo tecnico necessario alla conservazione anche della società proletaria. Non parlo della linguistica che ha rappresentato una svolta su cui non sono ancora esauriti i commenti. Ho l'impressione che pure la partiticità della cultura, che zelanti esegeti si sono sforzati di spiegare a me incredulo come principio di dottrina mentre è soltanto un espediente politico, stia per tramontare; e, se non prendo un grosso abbaglio, se ne parlerà sempre meno, sino a che qualcuno comincerà a considerarla dottrina reazionaria e a dare addosso ai pervicaci sostenitori.

Non passeranno molti anni – mi si permetta questa innocente profezia – che torneremo ad applaudire come

una novità, nei manuali giuridici sovietici, la riapparizione dello stato di diritto.

22. Ma non insisto su questo tipo di argomentazione perché mi rendo perfettamente conto che contrapporre mentalità a mentalità è, tra i modi di argomentare, il piú ozioso, insieme inconcludente e indisponente. Vengo ad argomenti piú particolari. Siccome ciò che è in questione è l'avvento della libertà dopo la scomparsa dello stato, meritano di essere considerati con qualche attenzione ancora due punti:

1) l'estinzione dello stato;
2) il futuro stato di libertà.

Del primo punto non parlerei, tanto mi pare un'ubbia, una specie di fissazione, se Della Volpe non vi desse peso e se, soprattutto, non avessi timore che a non parlarne rischierei di dar fiato a chi per difendere una dittatura che provoca perplessità anche nei ben disposti, ci venisse a dire che bisogna aver pazienza perché essa è la stretta finale prima dell'emancipazione totale, cioè venisse a giustificare un regime totalitario col pretesto che dopo verrà la libertà definitiva. Colui che cascasse nel tranello dell'imperialista che lo persuade a combattere una durissima guerra assicurandogli che è l'ultima, lo terremmo per ingenuo.

Prima di tutto che cosa significa «estinzione dello stato?» Secondo i testi, significa eliminazione graduale della coazione, considerata a ragione come l'elemento caratteristico di quegli apparati di esecuzione di regole generali e individuali in cui consiste lo stato. E la coazione sarebbe, com'è noto, destinata a scomparire con l'appianarsi dei conflitti di classe, per i quali è stata istituita. Questo sillogismo sarebbe impeccabile se la

premessa maggiore: «La coazione è stata istituita per reprimere i conflitti di classe» non fosse un'ardita generalizzazione. Basta sfogliare uno dei nostri codici per accorgersi che gli atti illeciti che richiedono l'intervento della coazione sono in numero assai maggiore di quelli che la base classistica della società richiederebbe. Forse che in una società senza classi non vi saranno piú matrimoni infelici, incidenti automobilistici, delitti sessuali? E se vi saranno a chi spetterà il compito di proclamare la separazione o il divorzio, il risarcimento del danno e la pena, se non a un giudice, e a chi di farle eseguire se non a funzionari muniti di forza?

23. Quanto all'idea che i marxisti si fanno dello stato finale di libertà, in cui non vi sarà piú bisogno di coazione, essa contempla una situazione in cui gli uomini ubbidiranno spontaneamente a tutte le regole poste per la reciproca convivenza o, come dice Lenin, «gli uomini *si abitueranno* a osservare le condizioni elementari della convivenza sociale *senza violenza* e *senza sottomissione*» [11], o con formula analoga ma piú spiegata: «gli uomini *si abituano* a poco a poco a osservare le regole elementari della convivenza sociale, da tutti conosciute da secoli, ripetute da millenni in tutti i comandamenti, a osservarle senza violenza, senza costrizione, senza sottomissione, senza quello *speciale apparato* di costrizione che si chiama stato» [12]. La nozione principale in questi contesti è evidentemente quella di «abitudine» [13]: sembra dunque che lo stato finale dell'umanità possa essere raggiunto quando ciascuno avrà l'abitudine di compiere il proprio dovere. E siccome, secondo la definizione dell'etica classica, nell'abitudine a compiere il proprio dovere consiste la virtú, si può precisare che lo stato scomparirà quando tutti saranno

diventati virtuosi. È come dire che del diritto, e quindi dello stato, non ci sarà piú bisogno quando gli uomini saranno tutti morali. Il che non è mai stato messo seriamente in dubbio per la ragione non troppo misteriosa che per definizione l'uomo morale è quegli che fa il proprio dovere senza esservi costretto, donde si ricava senz'altra difficoltà che, se tutti gli uomini diventeranno morali, non ci sarà piú bisogno di costrizione.

Una difficoltà c'è, e si annida nell'asserzione che questo stato di moralità collettiva sia possibile, e che il modo di renderlo possibile sia l'abolizione dei conflitti di classe. Voglio ammettere che sia possibile. C'è ancora da domandarsi: siamo proprio sicuri che lo stato finale, che diamo per raggiungibile, anzi se volete per già raggiunto, sia uno stato desiderabile o per lo meno sia l'unico stato realmente desiderato dall'uomo? Questo stato di libertà, come appare dai testi, è uno stato di non-costrizione. È quello stato di non-costrizione che abbiamo precedentemente identificato con la libertà come autonomia. Ma abbiamo già mostrato che la libertà come autonomia è inscindibile dalla libertà come non-impedimento. E allora ecco l'ultimo nostro dubbio: che cosa accadrà di quest'ultima nell'ipotetico assetto futuro? Confessiamo di esserne preoccupati. Che ciascuno compia spontaneamente il proprio dovere, cioè adempia senza esservi costretto alla funzione sociale che gli è assegnata, è un felice miraggio. Ma anche in una società d'insetti guidata dall'istinto ognuno adempie spontaneamente le proprie funzioni. È questo dunque lo stadio finale dell'umanità? Che cosa distingue la società umana perfetta da una società organica d'insetti? Per me, non vi è dubbio, è la libertà come non-impedimento, vale a dire la presenza, accanto e prima della libertà di fare il proprio dovere, della libertà di agire, almeno in alcune sfere, a proprio talento,

cioè di non avere soltanto *doveri nella società* (anche se graditi), ma anche una sfera piú o meno ampia di *diritti verso la società.*

24. Il fatto è che vi sono due modi ben diversi di concepire l'estinzione dello stato (ancora una distinzione): quello ipotizzato dai marxisti è uno solo. L'altro emerge in qualche dottrina liberale del secolo scorso (la piú tipica forse è quella di Spencer): lo stato si estingue secondo quest'altra ipotesi (o per lo meno si riduce ai minimi termini) per successiva diminuzione delle materie sulle quali è chiamato a esercitare il suo potere coattivo, prima le attività spirituali, poi quelle economiche, poi via via quelle sfere di comportamenti in cui tradizionalmente l'attività pubblica ha invaso quella privata, sino a che lo stato non sarà che un supremo coordinatore di attività esercitate soltanto dagli individui perseguenti il proprio illuminato interesse. Nella dottrina marxistica il processo di estinzione dello stato avviene per una via completamente diversa: lo stato si estingue in quanto *costrizione*, lasciando il campo al libero svolgimento dell'autonomia, mentre nella dottrina liberale classica lo stato si estingue in quanto *impedimento*, aprendo sempre piú larghe zone alla libertà personale. Il termine finale ipotetico della prima forma di estinzione è rappresentato da una società organica in cui ciascuno compie il proprio dovere; della seconda da una società atomistica in cui ciascuno esercita i propri diritti.

Siamo ormai alle strette: sin nella dottrina dell'estinzione dello stato si rivela l'antitesi tra la teoria marxistica e quella liberale classica. Da un lato l'universalismo, per cui la società è il tutto e l'individuo la parte, o addirittura il prodotto, dall'altro l'individualismo classico per cui l'individuo è il tutto che produce con le sue opere la

società. Spieghiamoci con un esempio. Lo stato è concepito tanto dagli uni quanto dagli altri come ordine: ma vi sono due modi d'intendere l'ordine, come *coordinamento* e come *subordinazione.* Il primo è quello a cui mira l'agente del traffico, il cui scopo non è già di imporre a ciascun guidatore una meta determinata, ma di permettergli di andare senza incidenti dove meglio gli pare. Il secondo è quello cui mira il generale che ha da comporre in unità le varie parti della propria divisione per condurla alla meta che egli solo ha stabilito. Il liberale immagina lo stato piuttosto come una strada in cui ciascuno vada per i fatti propri con il solo obbligo di rispettare le regole della viabilità; il socialista come una divisione militare. Il governo per l'uno dovrebbe esercitare la funzione dell'agente del traffico (proporrei di sostituire alla vecchia e anacronistica espressione di stato-guardiano notturno, quest'altra di stato-vigile urbano); per l'altro quella del generale.

Penso che nessuno dei due abbia completamente ragione. Ma per quel che riguarda in particolare l'estinzione dello stato sembra piú facile immaginare l'estinzione dello stato concepito come agente del traffico che quella dello stato concepito come generale. Il primo può essere sostituito da un semaforo; nessun meccanismo può sostituire il secondo. Voglio dire che per attuare l'attraente disegno dell'estinzione dello stato, la strada dell'universalismo mi pare davvero la piú lunga. Ma non è questa la difficoltà, dal momento che frutto d'immaginazione sono entrambe le mete. La difficoltà seria per me è che giunti dopo tanta pena alla fase finale preconizzata dal marxismo, ci si dovrebbe accorgere che vi è un'altra libertà di cui nessuno ci aveva parlato e senza la quale la libertà di fare il proprio dovere ci sembrerebbe un'austera, sí, ma incompleta conquista: voglio dire la libertà non soltanto di fare quel

che si deve, ma anche di fare o non fare quello che non si deve.

25. Credo, e non da oggi, che individualismo e universalismo siano due infruttuose ipostatizzazioni: o per usare termini piú correnti, che lo stato non debba essere solo un agente del traffico o solo un generale, ma possa essere entrambe le cose a seconda delle circostanze. I guai maggiori si hanno quando un governo si mette a fare l'agente del traffico là dove c'è bisogno di un sapiente generale, per esempio nella redistribuzione dei redditi, oppure il generale là dove c'è bisogno di un avveduto e discreto agente del traffico, per esempio nel campo dell'attività culturale. Cosí per quel che riguarda la meta finale non direi che lo stato perfetto sia quello della mancanza di costrizione. Mi pare piú ragionevole dire che sia quello in cui il massimo di non-costrizione si può conciliare col massimo di non-impedimento.

Ma queste sono cose di là da venire. La sola libertà che ci è permessa non è quella perfetta e futura, bensí quella imperfetta quanto si vuole ma realizzabile *hic et nunc.* Ed è per questo che ogni discorso mirante a farmi credere che la dittatura di oggi è giustificata in vista della maggior libertà di domani mi lascia sospettoso. Ciò che m'interessa è che, lasciate le profezie, ciascuno di noi dia la propria opera a difendere la libertà dovunque è minacciata nel mondo in cui si trova a vivere. Oggi si corre il rischio di soffocare sotto il peso delle catene per troppo sviscerato amore della libertà. Avete mai sentito i lugubri patrocinatori della Destra? «Bisogna instaurare la dittatura per salvare le libertà del passato». Avete mai sentito gli infiammati paladini della Sinistra? «Bisogna rafforzare la dittatura per salvare le libertà del futuro». E la libertà del presente?

Forse il succo di tutto questo discorso può essere racchiuso nel pensiero che mi ha suggerito il titolo. Contro i reazionari continuiamo pure a difendere la libertà dei moderni da quella degli antichi. Ma non dimentichiamo che occorre egualmente difenderla, contro i progressisti troppo arditi, da quella dei posteri.

II.
EGUAGLIANZA ED EGUALITARISMO

1. Con la contestazione giovanile sono tornate all'onor del mondo non solo, com'è opinione comune, le dottrine libertarie, ma anche quelle egualitarie. Del resto il rapporto fra le une e le altre è, nella pratica, strettissimo anche se teoricamente conviene distinguerle. A proposito di questa rinascita mi è tornata spesso alla mente una frase di Dostoevskij nei *Demoni*: «Sigalev è un uomo geniale, un genio del tipo di Fourier; ma piú ardito di Fourier, ma piú forte di Fourier … Egli ha inventato l'eguaglianza». In realtà ciò che aveva inventato Sigalev era non già l'eguaglianza ma l'egualitarismo, o meglio una nuova forma di società egualitaria, nella quale vigeva il sommo principio: «È necessario soltanto il necessario». Certo, l'egualitarismo ha a che fare con l'eguaglianza. Ma quale ideologia politica non ha a che fare con l'eguaglianza? Il problema è se vi siano modi e forme di eguaglianza che permettano di distinguere una dottrina egualitaria da una che non lo è, e quali siano questi modi e queste forme.

Dico subito che le mie osservazioni sono derivate quasi esclusivamente dall'analisi di un testo che considero, non da ora, per la completezza del programma sociale che vi è esposto e per la ricchezza dei particolari con cui è presentato, un prototipo dell'ideologia egualitaria: la

Conspiration pour l'égalité de Babeuf di Filippo Buonarroti (1828) [14].

2. Che eguaglianza, come libertà, sia un concetto generico e vuoto, che se non è specificato o riempito, non significa nulla, è risaputo. Invocare o proclamare l'eguaglianza non è molto piú significativo che invocare o proclamare la libertà. Per quanto riguarda la libertà, chi la invoca ha l'obbligo di dare una risposta precisa almeno a queste due domande: *a*) libertà di chi?, *b*) libertà da che cosa? È chiaro che (*sub a*) la libertà per i signori non è la stessa cosa che la libertà anche per gli schiavi; e che (*sub b*) la libertà dall'oppressione non è la stessa cosa della libertà dal bisogno. Non diversamente si pone la questione per l'eguaglianza. Le domande cui si deve dare una risposta precisa se non si vuole che l'invocazione dell'eguaglianza sia un *flatus vocis*, sono le due seguenti: *a*) eguaglianza fra chi?, *b*) eguaglianza rispetto a che cosa?

Una volta poste queste due domande, e limitando la specificazione per ragioni di economia di discorso alla coppia tutto-parte, sono possibili quattro risposte:

1) Eguaglianza di alcuni in qualche cosa.
2) Eguaglianza di alcuni in tutto.
3) Eguaglianza di tutti in qualche cosa.
4) Eguaglianza di tutti in tutto.

Di queste quattro risposte quella che caratterizza una dottrina egualitaria è la quarta. Ritengo, quindi, che in una prima approssimazione possa dirsi egualitaria quella concezione globale della società (della società umana in generale o di una società determinata) secondo cui è desiderabile che tutti (s'intende tutti gli uomini o tutti i membri di quella determinata società) siano eguali in tutto.

Non ho bisogno di aggiungere che si tratta di un ideale-limite. Storicamente e praticamente una dottrina egualitaria può essere ridefinita come quella che chiede l'eguaglianza del maggior numero di individui per il maggior numero di beni. Nella società di eguali prevista da Buonarroti permane come criterio discriminante e quindi come principio di giustificazione di diseguaglianza la differenza fra i sessi: l'educazione delle fanciulle, per esempio, deve essere completamente diversa da quella dei ragazzi (pp. 202 sgg.) [15]. Quanto alle cose, Buonarroti chiede l'eguaglianza nel lavoro e nei godimenti, non necessariamente nel tempo dell'ozio o negli svaghi (pp. 162-63).

Delle altre tre risposte, la prima non è particolarmente significativa: qualsiasi norma generale ed astratta, come sono in genere le leggi, stabilisce che alcuni (cioè i componenti di una determinata categoria di destinatari) sono eguali in qualche cosa, cioè nel particolare diritto o dovere previsto da quella norma. In relazione alla seconda risposta si può parlare di egualitarismo parziale o limitato: l'esempio storico piú famoso è la repubblica platonica ove un numero rilevante di principî che caratterizzano generalmente le dottrine egualitarie valgono esclusivamente per una sola classe di membri della repubblica, per la classe dei guerrieri. La terza risposta non ha niente a che vedere con una concezione egualitaria della società: che tutti gli uomini o tutti i cittadini di uno stato siano eguali, per esempio, rispetto alla capacità giuridica o al godimento di certe libertà, o godano dell'eguaglianza di fronte alla legge, sono principî caratteristici di una qualsiasi costituzione liberale e non pretendono affatto di dar vita a una società egualitaria.

3. Ho parlato di una prima approssimazione. Una qualsiasi richiesta di eguaglianza si distingue da un'altra non soltanto in base alla risposta che si dà alle domande «fra chi?» e «rispetto a che cosa?», ma anche in relazione al criterio o ai criteri di giustizia che essa assume in vista dell'attribuzione della «cosa» ai «chi». Che tutti debbano avere un alloggio (che è richiesta caratteristica di ogni dottrina egualitaria) non vuol dire che tutti debbano avere un alloggio eguale. Ma se le cose da distribuire possono essere diverse, con quale criterio debbono essere diversificate? Ritengo – e questa è la mia seconda approssimazione – che fra tutti i criteri di giustizia il criterio egualitario per eccellenza, intendo il criterio che serve a contraddistinguere ulteriormente le dottrine egualitarie, sia il criterio del bisogno. Non occorre ricordare la famosa formula di Marx nella *Critica al programma di Gotha*: «Da ognuno secondo le sue capacità, a ognuno secondo i suoi bisogni». Ritorno al mio Buonarroti: «Poiché tutti hanno gli stessi bisogni e le stesse facoltà, non ci sia dunque per tutti che una sola educazione, un solo nutrimento. Essi si contentano di un unico sole e di una stessa aria per tutti: perché non dovrebbe bastare a ciascuno di loro la stessa quantità e la stessa qualità di alimenti?» [16].

Non è difficile scoprire la ragione per cui il criterio del bisogno è il criterio egualitario per eccellenza. Si paragoni il principio «A ciascuno secondo il suo bisogno» agli altri due principî di distribuzione dei beni disponibili: «A ciascuno secondo la capacità» e «A ciascuno secondo il lavoro». Appare immediatamente che il bisogno è un criterio che soddisfa piú della capacità e del lavoro gli ideali di un egualitario, perché gli uomini possono essere considerati di fatto piú eguali rispetto alla quantità e alla qualità dei bisogni che non alla quantità e alla qualità della

capacità dimostrata in questa o quell'attività o del lavoro prestato in questa o quell'opera. All'affermazione secondo cui gli uomini dovrebbero avere la stessa quantità e la stessa qualità di alimenti si accompagna invariabilmente la constatazione che nessuno ha due bocche o due stomaci [17]. Anche ammesso che vi siano differenze fra i bisogni di un bambino e quelli di un adulto, di un uomo o di una donna – lo stesso Buonarroti ammette che «in morale, in politica, ed in economia, l'eguaglianza non è l'identità matematica e non è alterata da piccole differenze» (p. 213) –, queste differenze saranno sempre minori di quelle che la stessa natura ha stabilito fra le diverse capacità degli uomini e di quelle che la società riconosce ripartendo in base alle capacità le diverse forme di lavoro. In altre parole, per una dottrina che tende al maggior livellamento possibile della maggior parte dei membri di una comunità, non pare dubbio che il criterio del bisogno sia rispetto a tutti gli altri criteri quello che permette la differenziazione minore: la natura ha fatto gli uomini piú eguali rispetto ai bisogni che non rispetto alle capacità e alla possibilità che secondo le diverse capacità hanno di compiere questo o quel lavoro utile alla società. Non è un caso che una dottrina per tanti versi antitetica a quella egualitaria, com'è la dottrina liberale, che valuta positivamente le diseguaglianze e ritiene una società tanto piú civile quanto piú diseguale, elevi a criterio fondamentale per la distribuzione delle ricompense non il bisogno ma la capacità.

4. Non è detto che in una dottrina egualitaria il criterio del bisogno sia l'unico criterio ammesso. Nel programma sociale degli Eguali viene accolto anche il criterio della capacità. Però viene accolto per la distribuzione non dei beni ma degli oneri, cioè nella ripartizione dei diversi

lavori. Se è vero che tutti debbono lavorare e nessuno stare in ozio – in ciò sta l'eguaglianza rispetto al lavoro –, non ne deriva necessariamente che tutti debbano fare lo stesso lavoro. Con quale criterio allora debbono essere assegnati i diversi lavori? Buonarroti ritorna spesso su questo argomento e ogni volta ribadisce il principio secondo cui l'unico criterio che permette di ripartire equamente i diversi lavori è quello della capacità. Riassumendo i principî della dottrina per difendere l'eguaglianza dagli attacchi dei nemici, cosí si esprime sinteticamente: «L'eguaglianza deve misurarsi dalla capacità del lavoratore e dai bisogni del consumatore» (p. 213). Il contrasto con la dottrina liberale non potrebbe essere piú netto: mentre per la dottrina liberale il criterio meno egualitario, il criterio della capacità, viene invocato per giustificare la diseguaglianza delle fortune, nella dottrina egualitaria lo stesso criterio viene invocato per giustificare la diseguaglianza dei doveri che ciascuno ha di fronte alla società.

Questo contrasto mi consente di giungere a una terza approssimazione. Una dottrina non egualitaria della società è perfettamente compatibile con il principio cosiddetto dell'eguaglianza dei punti di partenza. Anzi l'affermazione dell'eguaglianza dei punti di partenza è la premessa necessaria di una dottrina, come quella liberale, che considera la vita sociale come una grande gara in cui vince chi combatte meglio (il piú capace): in una dottrina siffatta l'unica eguaglianza ammessa è quella che si risolve nel mettere tutti i concorrenti nella condizione di iniziare la corsa dalla stessa linea di partenza. Nella dottrina egualitaria accade proprio il contrario: ciò che conta è l'eguaglianza dei punti di arrivo, non importa poi se questa eguaglianza segua ad una diseguaglianza dei punti di partenza. Si ritorni per un momento ai due criteri della

capacità rispetto all'assegnazione dei diversi lavori e del bisogno rispetto alla ricompensa. Che i membri di una comunità lavorino secondo le capacità significa che partono diversi; che vengano ricompensati secondo il bisogno significa che arrivano eguali.

Il contrasto che ho qui presentato come contrasto fra eguaglianza dei punti di partenza ed eguaglianza dei punti di arrivo è stato anche presentato come contrasto fra eguaglianza delle opportunità ed eguaglianza dei risultati, e considerato come rappresentativo del contrasto fra una concezione individualistica e pluralistica e una concezione solidaristica e comunitaria della società [18]. Secondo la prima, basta che siano comuni le regole del gioco e che chiunque sia messo nella condizione di poter partecipare al gioco: è piú che naturale che un gioco termini con un vincitore e un vinto. Secondo l'altra, che vi sia un vincitore e un vinto è proprio ciò che bisogna evitare, ma per evitarlo bisogna fare in modo non tanto che tutti possano partecipare al gioco quanto che tutti possano vincere nella stessa misura [19].

5. Uno dei temi ricorrenti negli scritti degli «Eguali» – tema di chiara e del resto riconosciuta derivazione rousseauiana – è quello che si può riassumere nella parola d'ordine: «Point de luxe, point de misère». Si tratta dell'applicazione del principio secondo cui il bene deve essere sempre cercato come qualche cosa che sta fra due mali estremi. Questo principio è tanto generale da poter essere applicato alle piú diverse situazioni: «Che tutti abbiano abbastanza e nessuno abbia troppo» [20]; «che nessuno sia condannato a un lavoro opprimente e nessuno possa godere di un'inerzia corruttrice» (cfr. p. 157); «quando non ci fossero piú palazzi non ci sarebbero piú

catapecchie» (p. 160). Mi pare che da questo tema si possa ricavare una quarta approssimazione nella ricerca dei caratteri dell'egualitarismo.

Vi sono sostanzialmente due modi di perseguire una maggiore eguaglianza fra i membri di un determinato gruppo sociale:

> a) Estendere a una categoria che ne è priva i vantaggi di un'altra categoria (un caso tipico è quello dell'estensione dei diritti politici da coloro che sanno leggere e scrivere agli analfabeti).
> b) Togliere a una categoria di privilegiati i vantaggi di cui gode in modo che possano trarne beneficio anche i non privilegiati.

Mentre con la prima operazione la parificazione avviene lasciando intatti i vantaggi della categoria superiore, con la seconda avviene modificando la situazione tanto di coloro che stanno in alto quanto di coloro che stanno in basso. In questo secondo caso si tratta di quella forma di eguagliamento che si chiama anche «livellamento» (si ricordi che furono chiamati «Livellatori» i componenti di una delle ali piú rivoluzionarie della guerra civile inglese). Mentre il primo procedimento è perfettamente compatibile con una dottrina non egualitaria (l'estensione del suffragio è stata accettata anche nell'ambito delle dottrine liberali), il «livellamento» è uno dei caratteri distintivi dell'egualitarismo.

Anche in questo caso non mi pare difficile spiegare la ragione della differenza. L'eguaglianza di cui si fa banditrice ogni dottrina egualitaria, in quanto, come si è detto, persegue l'eguaglianza rispetto al maggior numero dei beni, è l'eguaglianza economica (l'*égalité réelle,* di cui parla Buonarroti). Ora, se è possibile estendere il diritto di voto ai nullatenenti, agli analfabeti, alle donne senza

toglierlo ai proprietari, agli alfabetizzati, ai maschi, non è possibile, per fare l'esempio della piú classica riforma egualitaria che è la riforma agraria, dare la terra ai contadini senza toglierla ai proprietari, né si può redistribuire il reddito in modo che nessuno abbia un reddito superiore a un certo massimo e nessuno lo abbia inferiore a un certo minimo (la determinazione di un massimo e di un minimo nelle fortune è anch'essa una tipica riforma egualitaria) senza dare agli uni e togliere agli altri. In generale si può dire che le riforme egualitarie compatibili con la dottrina liberale, ivi compresa l'eguaglianza delle opportunità, sono del primo tipo; quelle proprie delle varie dottrine egualitarie possono essere anche del secondo tipo ed è anche per questo che appaiono, a differenza delle prime, rivoluzionarie.

6. I caratteri sin qui considerati dell'egualitarismo sono il riflesso di una teoria generale dell'eguaglianza e rispettivamente della diseguaglianza fra gli uomini, dall'esame della quale mi riprometto di ricavare una quinta ed ultima approssimazione.

Tutte le teorie politiche che si sono cimentate con il problema dell'eguaglianza hanno dovuto fare i conti con la differenza fondamentale fra diseguaglianze naturali e diseguaglianze sociali. Di fronte a questa distinzione si possono assumere due atteggiamenti antitetici: l'atteggiamento di chi ritiene che la maggior parte delle diseguaglianze (se non tutte) che caratterizzano il vivere in società siano naturali; l'atteggiamento di chi ritiene al contrario che la maggior parte delle stesse diseguaglianze (se non tutte) che caratterizzano il vivere in società siano d'origine sociale. Alla base di ogni dottrina egualitaria c'è il secondo. Si pensi al principe degli scrittori egualitari,

all'autore del *Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes*: la natura ha fatto gli uomini eguali, ma la società li ha resi diseguali. Si provi ora a considerare il principe degli scrittori inegualitari, l'autore di *Al di là del bene e del male*: gli uomini sono per natura diseguali e soltanto la società, con la sua morale del gregge, con la sua religione della compassione e della rassegnazione, li ha resi eguali [21]. Là dove Rousseau vede diseguaglianze artificiali, e quindi condannevoli, in contrasto con l'eguaglianza naturale, Nietzsche, l'anti-Rousseau, vede una eguaglianza artificiale, e quindi altrettanto condannevole, in contrasto con le diseguaglianze naturali. Anche in questo caso il contrasto non potrebbe essere piú netto: in nome dell'eguaglianza naturale l'egualitario condanna le diseguaglianze sociali; in nome della diseguaglianza naturale l'inegualitario condanna l'eguaglianza sociale. Mentre il primo tende a vedere nelle diseguaglianze sociali un prodotto artificiale, il secondo tende a vedere un prodotto artificiale nella eguaglianza sociale.

Chi voglia avere una conferma dell'atteggiamento tipico di ogni dottrina egualitaria di fronte alle diseguaglianze sociali, pensi ad alcuni argomenti diventati ormai abituali dei vari movimenti per la emancipazione femminile. Per quanto di tutte le diseguaglianze quella fra uomini e donne sia senza dubbio la piú naturale, uno degli argomenti preferiti dalle femministe è che anche la differenza fra uomini e donne è dovuta in gran parte a fattori sociali, cioè è prevalentemente una diseguaglianza sociale. Si potrebbe persino dire che, mentre l'inegualitario considera perfettamente legittime le diseguaglianze sociali in quanto le ritiene un riflesso di diseguaglianze naturali, l'egualitario considera illegittime certe diseguaglianze apparentemente naturali, come quella fra uomini e donne, perché le ritiene il riflesso di diseguaglianze talmente radicate nel costume

(il costume, dice Pascal, è una seconda natura) da aver fatto perdere le tracce della loro origine.

Resta a dire quale sia la ragione per cui l'egualitario considera le diseguaglianze un prodotto artificiale della vita in società, là dove, al contrario, l'inegualitario le considera una conseguenza inevitabile delle diseguaglianze naturali. La differenza fondamentale fra le diseguaglianze naturali e quelle sociali è che le prime non possono, le seconde possono, essere eliminate. Una dottrina che tende alla soppressione della maggior parte delle diseguaglianze esistenti fra gli uomini è costretta a sostenere, se non vuol cadere in contraddizione, che la maggior parte di queste diseguaglianze appartengono alla classe delle diseguaglianze eliminabili, cioè sono diseguaglianze sociali.

7. Un'ultima considerazione. Alla convinzione che la maggior parte delle diseguaglianze che rendono non sopportabili le società umane sinora costituite siano diseguaglianze sociali corrisponde negli scrittori egualitari la convinzione che gli uomini sono per natura eguali, o che per lo meno sono piú eguali che diseguali, tanto che le diseguaglianze naturali che pur vi sono (e nessuno che non sia cieco le può negare) sono considerate irrilevanti, cioè tali da non giustificare un diverso trattamento nell'assegnazione degli oneri e dei beni essenziali a una felice vita in comune. Una convinzione di questo genere nasce da un'operazione mentale molto semplice: gli uomini vengono considerati non come individui ma come *genus,* e quindi non per le caratteristiche che differenziano un individuo dall'altro ma per quelle per cui tutti gli uomini appartengono a un unico genere, non importa poi se l'accento cada sulle caratteristiche assiologicamente negative («gli uomini sono tutti peccatori») o su quella

positiva («l'uomo è un animale naturalmente sociale»). Perfettamente antitetica è l'operazione mentale che sta alla base delle dottrine liberali, le quali tendono a mettere in evidenza non ciò che gli uomini hanno in comune, in quanto uomini, ma ciò che hanno di diverso, in quanto individui. Non ho bisogno di aggiungere che entrambe le operazioni mentali sono guidate da scelte di valore. Fattualmente, è vero tanto che tutti gli uomini sono eguali, per esempio di fronte alla morte, caratteristica del *genus,* quanto che tutti gli uomini sono diversi, per esempio rispetto al proprio destino, caratteristica dell'individuo: ragion per cui se è vero che tutti gli uomini muoiono, è altrettanto vero che tutti gli uomini muoiono in modo diverso. È chiaro che il partire da certi fatti piuttosto che da altri, dai dati comuni piuttosto che dai dati individuali, è la conseguenza di un'opzione etica.

Prima di chiudere mi preme mettere ancora in rilievo che strettamente connessa alla considerazione dell'uomo come *genus* e non come individuo è la tendenza comunitaria o comunistica delle dottrine egualitarie. Storicamente – si pensi alla storia delle utopie, tanto di quelle positive quanto di quelle negative – egualitarismo e comunismo possono essere considerati come due facce della stessa medaglia, in quanto entrambi sono il riflesso di una considerazione dell'uomo non come individuo ma come *genus*. Per riferirci ancora una volta al nostro Buonarroti, gran parte delle riforme da lui proposte sono ispirate all'idea che i componenti di una nazione costituiscano una totalità organica e che le istituzioni piú atte a reggerla per farla progredire siano quelle che costringono gli individui a vivere e a lavorare in comune. L'organizzazione comunistica o comunitaria della società è la risposta piú coerente che possa essere data ad una concezione dell'uomo come «essere generico». Nonostante Marx chiami «rozzo»

l’egualitarismo di Babeuf e compagni [22], non vi sono pagine, forse, piú di alcuni suoi scritti giovanili, in cui appaia con tutta evidenza il nesso fra il comunismo e la considerazione dell’uomo come *Gattungswesen* [23]. Prova *a contrario*: la critica all’egualitarismo ha sempre trovato il suo punto di forza nella difesa dell’individuo contro la sua riduzione a parte di un tutto. Ancora una volta, per finire, Nietzsche: «…il socialismo è la morale dell’armento pensata fino in fondo: cioè il principio “diritti eguali per tutti” portato alla conseguenza “pretese eguali per tutti”; quindi “un armento e nessun pastore”, quindi “la pecora è uguale alla pecora”» [24].

III.
SULLA NOZIONE DI GIUSTIZIA.

1. *I classici e noi.*

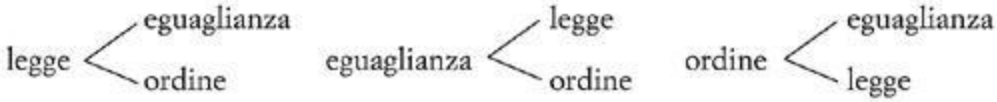
Un’analisi del concetto di giustizia presuppone un riferimento alla letteratura classica sull’argomento, a cominciare dai Greci. Su questa letteratura, di cui il piú ampio repertorio, ancor oggi di utile consultazione, si trova nel libro, a torto dimenticato, di Giorgio Del Vecchio [25], si possono fare alcune considerazioni generali. Il testo canonico, che è stato tramandato e ripetuto senza grandi sviluppi analitici per secoli, è stato il libro V dell’*Etica Nicomachea,* con la distinzione dei due concetti di giustizia come legalità e come eguaglianza, con la distinzione fra diverse forme di giustizia di cui le piú importanti sono la correttiva (commutativa) e la distributiva, con la distinzione fra giustizia stretta ed equità. Questa trattazione, come del resto quella delle forme di governo, svolta nei libri III e IV della *Politica,* è stata accolta come se fosse stato detto una

volta per sempre sull'argomento tutto il dicibile, come un patrimonio inesauribile che poteva essere accresciuto ma il cui nucleo essenziale restava immutabile. Ne è derivata una sconfortante monotonia delle trattazioni sulla giustizia nei classici della filosofia medioevale e in parte moderna, che dànno l'impressione di essere una serie di variazioni su un tema o su pochi temi fissi, di non grande valore analitico. Nell'età moderna, la maggior parte dei classici della filosofia politica e giuridica che sono le tappe obbligate del dibattito attuale, tranne Hobbes, non hanno dato grande spazio all'analisi del concetto di giustizia. Mi riferisco a Locke, Kant, Hegel, Marx. La nota trattazione di Hume nel libro III del *Trattato sulla natura umana* riguarda l'origine della giustizia piú che la sua natura. La costruzione proposta da Bodin di una terza forma di giustizia, la giustizia armonica, forse la piú ardita innovazione rispetto alla teoria tradizionale, non ha avuto alcun seguito e non ha trovato fautori o critici, se non in autori secondari. Infine, al di fuori della analisi aristotelica, le definizioni tradizionali della giustizia non sono analitiche ma persuasive: come «constans voluntas suum cuique tribuere» dei giuristi romani, «caritas sapientis» di Leibniz.

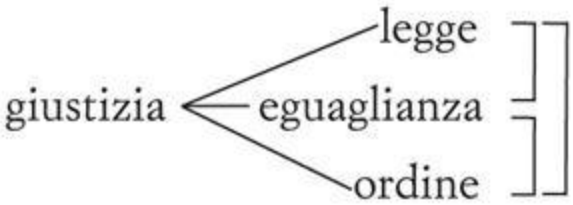
Ritengo che non si possa affrontare di petto, o direttamente, l'analisi della nozione di giustizia. Se la lettura dei classici ci può essere di qualche utilità anche in questo caso, essa ci ha di mostrato che tale nozione appartiene a una famiglia di altre nozioni che si richiamano continuamente l'una con l'altra, e di cui si può dire nella migliore delle ipotesi che quella di giustizia è la capostipite. Si tratta di nozioni che vengono abitualmente definite l'una in funzione dell'altra, la giustizia in funzione di tutte o almeno sempre di una delle altre. Da questo riconoscimento iniziale deriva una conseguenza di metodo o di strategia della ricerca: alla nozione di giustizia è

opportuno o prudente arrivare girandoci attorno, con una manovra che nel linguaggio militare si chiamerebbe avvolgente. Le nozioni che io mi propongo di utilizzare in questa marcia di avvicinamento o di coinvolgimento (spero non di travolgimento) sono le seguenti: legge, ordine, eguaglianza.

Dalla connessione e reciproca integrazione di queste quattro nozioni consegue che il discorso sulla giustizia può opportunamente articolarsi nell'analisi di tre coppie principali, di cui uno dei due termini è giustizia, ovvero giustizia-legge, giustizia-eguaglianza, giustizia-ordine, e di tre coppie secondarie, in cui nessuno dei due termini è giustizia, ovvero legge-eguaglianza, eguaglianza-ordine, ordine-legge. Ognuno dei due termini secondari è in relazione con gli altri due:



Il termine principale è in relazione con tutti e tre:



2. *Giustizia e legge.*

Il nesso fra giustizia e legge era stato già riconosciuto da Aristotele nel celebre passo dell'*Etica Nicomachea* (1129a, 8), in cui è scritto che «giusto» ha due significati e uno di questi è «conforme a legge» o legale, mentre, rispettivamente, ingiusto significa non conforme a legge o

illegale. È stato piú volte osservato che questo significato di giusto vale soprattutto e limitatamente quando viene attribuito a un'azione, in modo particolare ad un'azione umana, ma senza escludere gli atti di enti personificati, come Dio, gli dèi, gli animali in una concezione animistica della natura. Il significato prevalente di azione giusta è infatti quello di azione compiuta in osservanza di una legge.

Meno univoco è il significato di giusto quando è attributo di uomo: un uomo giusto può essere tanto un uomo rispettoso delle leggi, quanto un uomo equanime che distribuisce imparzialmente il torto e la ragione, e in questo caso la nozione di giustizia richiama piuttosto quella di eguaglianza. La stessa ambiguità si può osservare quando «giusto» viene riferito ad atti di soggetti dotati di particolare autorità: «sentenza giusta» può essere tanto la sentenza del giudice che ha osservato rigorosamente la legge quanto la sentenza equa che ha rispettato la regola generale dell'egual trattamento degli eguali. E che dire di una «legge giusta»? Questa domanda è inevitabile nel momento stesso in cui, definita «azione giusta» l'azione conforme a legge, non si può non essere posti di fronte al problema se sia da considerarsi giusta l'azione conforme a una legge ingiusta. Ma, appunto, che cosa significa legge giusta e, rispettivamente, ingiusta? La risposta è duplice: può essere detta giusta tanto una legge (inferiore) conforme a una legge (superiore), e in questo caso viene rispettato il significato di giustizia come legalità, come accade, ad esempio, nel rapporto fra diritto positivo e diritto naturale secondo la prevalente dottrina giusnaturalistica, quanto una legge egualitaria che elimina una discriminazione, sopprime un privilegio, o, per converso, un trattamento odioso. Predominante, invece, nella tradizionale dottrina politica, anzi quasi esclusivo, il secondo significato quando l'attributo viene riferito a

coloro che detengono il sommo potere, i governanti: il governo *sub lege* è una delle attuazioni possibili di quello che è stato chiamato il «buongoverno» contrapposto al governo in cui il potere è esercitato arbitrariamente, a capriccio, «senza leggi né freni» (Montesquieu), mentre giusti governanti sono chiamati coloro che esercitano il potere ispirandosi al principio della equa distribuzione degli oneri e dei benefici, della ragione e del torto, fra i cittadini [26].

Il rapporto fra giustizia e legge si può osservare in molti altri contesti. Si dice potere legittimo il potere che viene esercitato a giusto titolo, dove per «giusto titolo» s'intende che quel potere è stato attribuito al titolare da una legge superiore, sia essa una legge naturale, com'è la norma che prevede l'acquisto di un diritto per prescrizione (rientra in questa categoria una delle tre forme di potere legittimo secondo Max Weber, il potere tradizionale), sia una legge fondamentale dello stato, come la legge salica in una monarchia ereditaria, o come uno o piú articoli di una costituzione scritta rispetto al potere di questo o di quell'organo in uno stato costituzionale. Non diverso è il significato di legittimo proprietario, legittimo rappresentante, legittimo successore.

Ancora piú in generale nella filosofia politica e giuridica processo di giustificazione e processo di legittimazione tendono a coincidere. Il che non si può dire riguardo al discorso etico e tanto meno al discorso scientifico, in cui si usa il termine «giustificazione» per il complesso di argomenti che vengono addotti per sostenere validamente una tesi. Si dice che un licenziamento è avvenuto per giusta causa, e quindi è giustificato, quando è stato disposto secondo una legge che prevede quali sono le cause in base alle quali un dipendente può essere licenziato, onde il titolare della ditta è legittimato a compiere l'atto. Ognuno

vede che in un caso come questo, il dire che l'atto è giustificato o legittimato è indifferente. Cosí, per fare un esempio storicamente piú rilevante, il problema della guerra giusta si risolve nel problema se vi siano giuste cause di guerra e quali siano. Ogni teoria della guerra giusta è una teoria che tende ad addurre argomenti per sostenere che alcune guerre sono giustificate e altre no. Ma siccome sono guerre giustificate quelle che obbediscono a qualche regola generale di diritto come *vim vi repellere licet,* la loro giustificazione coincide con la loro legittimazione. Il dire che vi sono guerre che possono essere condotte a giusto titolo vuol dire che vi sono nel diritto internazionale norme che consentono in determinati casi allo stato di intraprendere una guerra, la quale diventa, in quanto tale, una guerra legittima.

Dalla riduzione del problema della giustizia a problema di legalità (o legittimità) deriva la concezione legalistica della giustizia, secondo cui è giusto ciò che è comandato per il solo fatto di essere comandato (e s'intende comandato da un'autorità superiore che ha il potere legittimo di emanare leggi) e ingiusto ciò che è proibito per il solo fatto di essere proibito. Può essere interpretata in questo senso la teoria hobbesiana secondo cui nello stato di natura, appunto per la mancanza di leggi valide ed efficaci, non vi è alcun criterio per distinguere un'azione giusta da una ingiusta. Solo nello stato civile avrebbe senso parlare di giustizia e ingiustizia, giacché una volta instaurato in base all'accordo dei cittadini un potere legittimo cui viene attribuito il potere di comandare e di proibire, la giustizia consiste nell'osservare la legge, l'ingiustizia nel violarla [27].

3. *Legge ed eguaglianza.*

Il nesso fra legge e giustizia passa attraverso la seconda nozione del nostro reticolo: l'eguaglianza. Ho parlato sinora di legge per attenermi a un uso del linguaggio tradizionale, classico, secondo cui la legge è una regola di condotta, o, come si dice ormai nel linguaggio giuridico, dalla fine del secolo scorso a oggi, una norma, che ha i due caratteri della generalità e dell'astrattezza: ove per «generalità» s'intende che la direttiva contenuta nella norma è rivolta a una categoria di soggetti o di status (il padre, il figlio, il coniuge, il proprietario, il venditore, il mandatario ecc.), anche nel caso in cui la categoria sia composta da una sola persona (il re, la regina, il presidente della repubblica, il presidente del consiglio), e mai a un soggetto singolo (Tizio, Caio, Sempronio); per «astrattezza», che l'oggetto della regolamentazione è un'azione-tipo (il furto, l'omicidio, il peculato, il mutuo, l'enfiteusi), e piú raramente un'azione singola. Per le direttive generali e concrete, individuali e astratte, individuali e concrete, si usano di solito altri termini, come ordine, provvedimento, decreto (esempio, il decreto di nomina di una persona a un determinato ufficio) [28].

Per quanto si possa dare nel diritto positivo una legge in senso formale rivolta a una persona singola, ed è per questo che i giuristi hanno cura di distinguere la legge in senso formale dalla legge in senso sostanziale, il diritto naturale non conosce altre leggi (le leggi naturali appunto), se non leggi generali e astratte. Cosí si dica per tutti i tipi di leggi di cui si occupa la teoria del diritto: leggi consuetudinarie, fondamentali, costituzionali, civili, penali ecc. Le grandi trattazioni sulle leggi, dai *Nomoi* di Platone all'*Esprit des lois* di Montesquieu, passando attraverso i trattati *De legibus* di Cicerone e di Suárez, considerano prevalentemente, se non esclusivamente, direttive che

hanno per destinatari una generalità di soggetti e per oggetto una classe di azioni.

Attraverso le note caratteristiche della generalità e dell'astrattezza una legge, qualsiasi legge, assicura una prima forma di eguaglianza, l'eguaglianza formale, intesa come l'egual trattamento di coloro che appartengono alla stessa categoria. Non a caso il principio generalissimo che prescrive l'egual trattamento degli eguali (e il diseguale dei diseguali) si chiama regola di giustizia. La norma che stabilisce una determinata pena per un determinato reato, che impone un determinato obbligo a chi stipula un contratto, che attribuisce un determinato diritto a chi gode di un certo status, fissa un criterio di giudizio univoco, buono o cattivo che sia, per tutti i soggetti che si trovano nella stessa situazione prevista, e in tal modo consente il loro trattamento eguale.

In mancanza di una legge, ovvero, nel senso tecnico tradizionale della parola di una norma generale e astratta, il giudice sarebbe costretto a giudicare caso per caso. Giudicando caso per caso, potrebbe essere indotto, per noncuranza o per errore o anche per volontà prava, a giudicare lo stesso caso in due modi diversi, o due casi diversi nello stesso modo. Anche la cosiddetta «giustizia del cadí» non è arbitraria, perché tiene conto di norme prestabilite, siano di carattere religioso o morale, siano trasmesse per consuetudine o suggerite da precedenti decisioni di giudici o dalla tradizione di opinioni emesse dal ceto dei giuristi di professione. Anche quando si trova di fronte a un caso nuovo il giudice, prima di rompere totalmente con la tradizione, si vale del ragionamento per analogia il cui presupposto è che sino ai limiti del ragionevole il caso nuovo deve essere risolto come sono stati risolti dalla legge casi simili, e il cui scopo è ancora una volta la non disparità di trattamento di casi che

possono essere fatti rientrare in un’unica categoria generale.

Nell’applicazione della regola di giustizia al caso concreto si possono dare due casi anomali: l’equità, intesa come adattamento della norma al caso singolo che non consente una perfetta equiparazione con i casi previsti, e il privilegio, inteso come esenzione da un obbligo generale o attribuzione di un diritto particolare a una persona o categoria singola. La prima permette di correggere una possibile diseguaglianza che risulterebbe dall’applicazione rigida della norma generale, e quindi non viola la regola di giustizia. Il secondo introduce una diseguaglianza non prevista, e quindi viola la regola di giustizia. Nel primo caso la diseguaglianza di trattamento corrisponde a una riconosciuta diseguaglianza di situazione; nel secondo caso alla eguaglianza di situazione contravviene la diseguaglianza di trattamento.

Da questo nesso fra legge ed eguaglianza deriva la concezione, pur essa tradizionale, della superiorità del governo delle leggi sul governo degli uomini. Questa superiorità consiste proprio nel fatto che la legge assicura l’eguaglianza di trattamento, a differenza del governo degli uomini che favorisce il giudizio arbitrario. Una citazione fra molte. Nelle *Supplici,* Euripide mette in bocca a Teseo, il buon re, queste parole: «Nulla v’è in una città piú nemico che un tiranno, quando non vi sono anzitutto leggi generali, e un uomo solo ha il potere, facendo la legge egli stesso a se stesso; e non v’è affatto eguaglianza. Quando invece vi sono leggi scritte, il povero e il ricco hanno eguali diritti, è possibile ai piú deboli replicare al potente, quando questi li insulta, e il piccolo, se ha ragione, può vincere il grande» (vv. 429-37).

4. *L’eguaglianza di fronte alla legge.*

Diversa dall’eguaglianza di trattamento inerente alla natura stessa della legge in quanto norma generale ed astratta è l’eguaglianza di fronte alla legge, il cui principio è dato riscontrare nella maggior parte delle costituzioni scritte degli stati contemporanei, a cominciare dalla costituzione francese del 1791. Tale principio non vuol certo affermare che tutti i cittadini sono eguali (ogni eguaglianza è sempre un’eguaglianza *secundum quid*), ma neppure, in senso stretto, che gli eguali debbono essere trattati in modo eguale. Si può intendere in due modi secondo che, in quanto precetto, lo si consideri rivolto ai giudici o al legislatore.

Rivolto ai giudici può essere tradotto in quest’altra formula: «La legge deve essere eguale per tutti», e vuol dire che la legge deve essere applicata imparzialmente, e deve essere applicata imparzialmente perché soltanto in questo modo assicura l’egual trattamento degli eguali. La legge, in quanto norma generale e astratta, stabilisce quale sia la categoria cui deve essere riservato un determinato trattamento. Spetta al giudice di stabilire di volta in volta chi debba essere incluso nella categoria e chi debba esserne escluso. Il precetto dell’imparzialità è necessario, perché l’applicazione di una norma al caso concreto non è mai meccanica e richiede una interpretazione in cui interviene, in maggiore o minor misura secondo i diversi tipi di legge, il giudizio personale del giudice.

Rivolto al legislatore, il principio è una vera e propria norma costituzionale e può essere riformulato in quest’altro modo: «Tutti debbono avere l’eguale legge». La differenza fra i due significati è resa evidente dalle rispettive negazioni: altro è dire che «la legge non è eguale per tutti», altro che «non tutti hanno eguale legge». La prima espressione mette in evidenza la violazione da parte dei

giudici del dovere di imparzialità; la seconda lascia intendere che la società è ancora divisa in ceti, o ordini, o classi, e ogni ceto o ordine o classe ha un proprio ordinamento giuridico che stabilisce diritti e doveri, rispettivamente, diversi. Per capire questo secondo significato bisogna riportarsi al Preambolo della costituzione francese del 1791: «L'assemblea nazionale [...] abolisce irrevocabilmente le istituzioni che feriscono la libertà e l'*eguaglianza dei diritti*». L'elenco delle rivendicazioni espresse in termini negativi che viene subito dopo: «Non c'è piú nobiltà né pari né distinzioni ereditarie, né distinzioni di ordini, né regime feudale ecc.», permette di dare un contenuto all'altrimenti vaga espressione «eguaglianza di diritti». Leggendo infatti tutto insieme l'articolo ci si rende conto che i diritti di cui si afferma l'eguaglianza non sono tutti i diritti (ma poi che senso avrebbe parlare di «tutti i diritti»?), ma solo quelli esplicitamente rivendicati e che questi si riferiscono specificamente alla negazione della discriminazione fra i cittadini fondata sulla nascita (che è la discriminazione caratteristica di una società aristocratica). Originariamente dunque il principio dell'eguaglianza davanti alla legge inteso come il principio secondo cui tutti debbono godere del beneficio della stessa legge, rappresenta il rifiuto di uno dei criteri convenzionali di giustizia, quello della giustizia secondo il rango.

Siccome la discriminazione secondo il rango è una soltanto delle molte e varie discriminazioni che esistono nelle diverse società e anche nella stessa società (motivi di discriminazione sono il sesso, la razza, l'etnia, la classe sociale, la religione ecc.), il principio dell'eguaglianza di fronte alla legge non ha un significato univoco, e viene riempito di diversi contenuti secondo la maggiore o minore ampiezza delle discriminazioni conservate o eliminate. La

discriminazione secondo il rango è la piú antica, la piú stratificata, ed è anche quella che, come la lunga lotta contro la società divisa in ceti o ordini dimostra, ha resistito per secoli al cambiamento. Il che spiega perché l'abolizione della discriminazione secondo il rango, da cui è nato il principio dell'eguaglianza di fronte alla legge, tanto nella Grecia antica che la esprimeva nel concetto di isonomia, e di cui si può trovare una netta formulazione nelle parole di Solone: «E prescrissi leggi uguali al nobile e al plebeo applicando a ciascuno retta giustizia» (Diehl, fr. 24), quanto nell'età moderna dopo la Rivoluzione francese, possa aver dato l'impressione che, abolite le differenze di rango, gli uomini fossero diventati o ridiventati eguali e si potesse proclamare che, d'ora in poi, gli uomini sarebbero stati eguali davanti alla legge. Ma vi sono ben altre discriminazioni resistenti al cambiamento come quella relativa al sesso. Se non si vuol ridurre il significato del principio al semplice rispetto della legalità, l'unico significato innovativo che si possa ad esso attribuire è che l'ordinamento non tollera discriminazioni ingiuste, dove per ingiusta s'intende una discriminazione dallo stesso ordinamento non prevista (rispetto al diritto posto), ed è aperto alla eliminazione di discriminazioni ancora esistenti via via che le differenze su cui esse si fondano vengano sentite e concepite come non piú rilevanti.

5. *I criteri di giustizia.*

Il discorso sulle differenze rilevanti o irrilevanti che permettono di giudicare se una diseguaglianza sia giustificata o meno, in altre parole se una diseguaglianza giustifichi o legittimi una discriminazione, costituisce il ponte di passaggio dal concetto puramente formale di eguaglianza, di cui ho parlato sin qui, sotto specie sia della

regola dell'egual trattamento, sia del dovere dei giudici di essere imparziali, ai diversi modi di concepire l'eguaglianza secondo i diversi criteri che vengono adottati per distinguere gli eguali dai diseguali. Si tratta del passaggio dalla regola di giustizia ai criteri di giustizia.

La legge stabilisce una categoria entro cui i soggetti e le azioni debbono essere trattati in modo eguale da parte di un giudice imparziale. Ma chi sono gli eguali, chi i diseguali? Come viene definita, stabilita e delimitata una categoria cui vengono attribuiti certi diritti o doveri rispetto a un'altra? Per fare i soliti esempi, rispetto ai diritti politici perché i maschi e non le donne, oppure sia i maschi e sia le donne, perché a 21 anni e non a 18? Rispetto all'obbligo scolastico perché tutti, maschi e femmine, e non soltanto i maschi o soltanto i figli di genitori che hanno un certo reddito? Altro è affermare che è giusto che vengano trattati in modo eguale gli eguali. Altro è dire che gli eguali meritevoli di egual trattamento siano i maschi rispetto al diritto di voto, o rispetto all'obbligo militare. È giusto nel senso legale o formale della parola che votino solo i maschi se la legge attribuisce solo ai maschi questo diritto, e che siano obbligati solo i maschi a prestare il servizio militare se cosí stabilisce la legge. Ma è giusto in un senso diverso da quello legale che solo i maschi vadano a votare, o siano chiamati a prestare il servizio militare? Non vi è miglior prova del diverso significato che diamo nei due diversi contesti al termine «giusto». Ma se è chiaro il primo significato, è altrettanto chiaro il secondo?

Il problema sarebbe enormemente semplificato se tutti gli uomini fossero eguali in tutto come si dice che siano, se pur soltanto in senso metaforico, due palle di biliardo o due gocce d'acqua. In questo caso basterebbe un criterio solo: «A tutti la stessa cosa». Non vi sarebbe bisogno di dividerli in categorie secondo le loro diversità e tutti

apparterrebbero a una sola categoria. In un universo in cui tutti gli elementi appartengono alla stessa categoria la regola di giustizia «occorre trattare gli eguali in modo eguale» esaurisce il problema della giustizia. Basta a risolvere il problema, e non è necessario fare intervenire criteri di differenziazione che sono il pomo della discordia, e hanno dato origine alle secolari dispute sul modo di distribuire oneri e onori: ognuno di questi criteri, infatti, divide gli uomini in modi diversi e l'adozione dell'uno o dell'altro è dovuta a giudizi di valore difficilmente comparabili fra loro e sui quali è difficile mettersi d'accordo. Ma gli uomini non sono eguali in tutto, sono eguali e diseguali, e non tutti sono egualmente eguali o egualmente diseguali. Coloro che sono eguali in base a un criterio possono essere diseguali in base a un altro e viceversa.

Si ricorre alle somiglianze (rispettivamente alle differenze) rilevanti per applicare un determinato criterio. Ma quali sono le somiglianze o le differenze rilevanti? Vi sono casi di facile soluzione: la statura non è rilevante per avere il diritto di votare (ma è rilevante l'età); però è rilevante per il servizio militare, e anche per l'esercizio di qualche altra attività. Ma è rilevante per ottenere un qualsiasi pubblico impiego? Il merito è rilevante per l'assegnazione dei voti in un esame o in un concorso, donde l'assurdità della richiesta sessantottesca «A tutti lo stesso voto», mentre il bisogno (e non il merito) è rilevante nella distribuzione di beni necessari in regime di scarsità. Ma vi sono casi difficili, in cui non è immediatamente applicabile un solo criterio, ma sono applicabili o piú criteri contemporaneamente o piú criteri l'uno a esclusione dell'altro. Nella scelta di un criterio piuttosto che di un altro entrano in questi casi giudizi di valore che, oltre a essere indimostrabili e sostenibili soltanto attraverso

argomenti pro e contro, sono anche storicamente mutevoli, tanto che sulla loro enunciazione si dividono coloro che sono in genere contro il mutamento (i conservatori) e coloro che lo accettano (i progressisti). Che cosa è accaduto perché il sesso da rilevante per l'esclusione dai diritti politici sia diventato irrilevante? o per l'attribuzione, nel diritto di famiglia, della patria potestà anche alla moglie? Come si spiegherebbe altrimenti che l'essere negro in una società di bianchi sia in certi paesi non piú rilevante per il godimento dei diritti civili e politici, e in altri ancora rilevante?

Tutti sanno che la norma piú tormentata della nostra Costituzione è il primo comma dell'art. 3 per il quale tutti i cittadini hanno pari dignità sociale (che è formula retorica, quant'altra mai vaga, e riempibile dei piú diversi contenuti) e sono eguali davanti alla legge senza distinzione di sesso, di razza, di lingua, di religione, di opinioni politiche, di condizioni personali e sociali. Che cosa significa questa enunciazione se non che sesso, razza, religione ecc. che in altri tempi hanno rappresentato ragioni sufficienti per discriminare categorie di cittadini e quindi per trattarli in modo diverso rispetto ad altri, non sono piú tali? e che cosa vuol dire la fine di una discriminazione se non che diventa ingiusto un trattamento che prima di quella enunciazione poteva essere considerato giusto? Di fatto le differenze di sesso o di razza non sono state cancellate. Di fatto i sessi e le razze continuano a essere diversi. Ciò che è cambiato è la valutazione che viene data sulla rilevanza di questa differenza rispetto a certi effetti giuridici. Né si deve trarre la conseguenza che, abolite certe differenze che importavano una discriminazione o un diverso trattamento, siano state abolite tutte le possibili differenze rilevanti fra gli uomini e gli uomini siano diventati finalmente eguali in tutto. Da un lato vi sono altre differenze, ad esempio l'età o

l’intelligenza o l’abilità nel proprio lavoro, che costituiscono ragioni sufficienti per un diverso trattamento in situazioni specifiche, dall’altra, rispetto alle stesse discriminazioni abolite, come quella del sesso, possono esservi ragioni sufficienti per il loro mantenimento in situazioni in cui l’egual trattamento si risolverebbe in uno svantaggio. Infatti non basta enunciare il principio che d’ora innanzi non vi sarà piú differenza tra i sessi o tra le razze, come fa l’art. 3 della Costituzione, perché gli appartenenti a sessi o razze diverse siano eguali in tutto. Altro è dire chi sono gli eguali, altro rispetto a che cosa sono eguali. La dizione dell’art. 3 citato non lo dichiara espressamente ma lascia intendere che le differenze abolite sono quelle relative al godimento dei diritti civili, sociali e politici, i diritti che possono essere compresi nell’espressione «dignità sociale», e le dànno un senso.

Beninteso, il discorso sulle diseguaglianze che in seguito a un mutamento dei costumi, delle ideologie, delle condizioni storiche, non permettono piú di giustificare un trattamento diverso, vale per il mutamento inverso, cioè per certe eguaglianze che per le stesse ragioni non permettono piú di giustificare l’egual trattamento. Il caso è di fatto piú raro ma non meno attinente al tema della giustizia come eguaglianza: la diversificazione dei diseguali, di coloro cioè la cui eguaglianza non è piú giustificata, non è meno opera di giustizia dell’eguagliamento degli eguali. Un esempio significativo di questa possibile inversione è il dibattito sull’eventuale introduzione di una clausola di sbarramento per l’ammissione dei partiti alla distribuzione dei seggi in parlamento. Qualora la proposta fosse approvata, partiti che erano eguali rispetto al diritto di mandare rappresentanti al parlamento diventerebbero diseguali.

6. *Giustizia e ordine.*

Da Platone in poi la virtú della giustizia è la virtú che presiede alla costituzione di una totalità composta di parti e in quanto tale consente alle parti di stare insieme, di *cum-stare,* di non dissolversi e di non tornare nel caos primigenio: e quindi di costituire un ordine. La virtú della giustizia è strettamente connessa con la virtú della concordia (*omónoia*). L'idea della giustizia sia come una regolatrice del modo diverso delle parti di rapportarsi al tutto (giustizia distributiva) sia come equilibratrice delle parti nei rapporti fra di loro (giustizia commutativa) è inerente a ogni possibile rappresentazione di un ordine. Di qualsiasi ordine: tanto dell'ordine cosmico («giustizia mosse il mio alto Fattore») quanto dell'ordine sociale, entrambi spesso raffigurati l'uno per mezzo dell'altro: il corpo sociale ricostruito a immagine e somiglianza del corpo fisico (secondo la concezione organicistica della società), l'ordinamento del mondo ricostruito a immagine e somiglianza del governo della società (secondo la concezione sociomorfica della natura). E di qualsiasi ordinamento sociale, tanto della società totale e perfetta come lo stato quanto delle società parziali o imperfette che vengono costituite per fini particolari, tanto delle società degli onesti quanto delle società dei malfattori, o dei «masnadieri» (per usare la forte espressione di Romagnosi), secondo una sentenza che si tramanda da autore a autore senza soluzione di continuità.

I due aspetti della giustizia come virtú ordinatrice sono perfettamente rappresentati dalle due massime che si integrano a vicenda: si dia a ciascuno il suo («suum cuique tribuere») e faccia ciascuno ciò che gli spetta («suum agere»). C'è una perfetta corrispondenza tra l'una e l'altra: la prima enuncia il dovere dell'ordinante, la seconda quello dell'ordinato. L'ordinatore può pretendere che ciascuno

faccia ciò che deve se egli dà a ciascuno ciò che gli spetta; l'ordinato ha il dovere di fare ciò che gli spetta se riceve ciò che gli è dovuto. Sono, queste massime, due facce della stessa medaglia: la giustizia vista dal punto di vista del tutto al di sopra delle parti e dal punto di vista di ciascuna delle parti. Che sia stata messa in evidenza or l'una or l'altra nelle diverse concezioni della giustizia dipende dalla diversa prospettiva da cui l'uno e l'altro autore si pone: dalla parte di chi costruisce l'ordine e lo deve far rispettare, o dalla parte di chi subisce l'ordine ed è chiamato a conservarlo. Ma la loro corrispondenza rispetto all'idea della giustizia-ordine è perfetta.

Allo stesso modo l'idea della giustizia-ordine ricomprende e illumina l'idea della giustizia-legge e quella della giustizia-eguaglianza. L'ordine è instaurato e conservato attraverso l'emanazione di leggi (l'ordinatore è il legislatore), la cui funzione è quella di istituire e continuamente ricostituire rapporti di eguaglianza fra le parti e fra il tutto e le parti.

La immanenza della nozione di giustizia in quella di ordine e la loro indissolubilità inducono a una riflessione conclusiva sul famoso binomio (o ircocervo) della giustizia e della libertà. La giustizia è un valore (il valore supremo?) per la società rispetto agli individui che la compongono (la giustizia virtú sociale degli antichi). La libertà è un valore (il valore supremo?) per l'individuo rispetto alla società o alle società di cui fa parte. La giustizia è un fine desiderabile da parte di chi si pone dal punto di vista della buona società (*iustitia fundamentum regnorum);* la libertà è un fine desiderabile da parte di chi si pone dal punto di vista dell'individuo.

Ma proprio perché sono valori attribuibili rispettivamente a due soggetti diversi, sono complementari ma insieme nella loro pienezza incompatibili. L'ideale di un insieme di

individui liberi in una società giusta o inversamente di una società giusta composta da individui liberi è un ideale-limite, che storicamente ha dato origine alla scissione fra le dottrine liberali, riprese oggi dalle dottrine neoliberali, che esaltano la libertà di ogni individuo cui non attribuiscono altro limite che l'egual libertà degli altri (si tratta dell'ideale dell'eguaglianza al piú basso livello) e contestano alla società nel suo insieme il diritto di porsi un compito di giustizia distributiva o redistributiva, e le dottrine socialistiche o comunistiche, le quali si occupano del modo di parificare gli individui rispetto non solo alle opportunità iniziali ma anche alle condizioni finali, se pure a prezzo del sacrificio dei diritti individuali di libertà. Le varie forme di socialismo liberale o di liberalismo sociale sono teoricamente ambigue, il che non toglie che il problema di conciliare l'ideale della libertà degli individui con quello della giusta società sia un problema reale. Ma proprio perché è un problema che può essere risolto solo prammaticamente, qualsiasi soluzione non è mai la soluzione ottima e tanto meno quella definitiva.

[1] N. BOBBIO, *Democrazia e dittatura*, in «Nuovi Argomenti», n. 6, gennaio-febbraio 1954, pp. 1-15, rist. in ID., *Politica e cultura*, Einaudi, Torino 1955, 1 **a** ed. Reprint 1974, ult. rist. 1986, pp. 148-59.

[2] G. DELLA VOLPE, *Comunismo e democrazia moderna*, in «Nuovi Argomenti», n. 7, marzo-aprile 1954, p. 130. Cfr. la trad. it. del saggio di B. CONSTANT, *Discorso sulla libertà degli antichi paragonata a quella dei moderni*, in ID., *Principî di politica*, a cura di U. Cerroni, Editori Riuniti, Roma 1970, pp. 217-39.

[3] R. DERATHÉ, *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, Vrin, Paris 1950 (trad. it. *Jean-Jacques Rousseau e la scienza politica del suo tempo*, il Mulino, Bologna 1993).

[4] *Essay on Liberty*, a cura di R. B. McCallum, Oxford 1948, p. 3. La trad. it. cit. nel testo è quella di S. Magistretti, *Saggio sulla libertà*, prefazione di G. Giorello e M. Mondadori, Il Saggiatore, Milano 1981, p. 26 (nella nuova ed. 1997, p. 6).

[5] *De la Démocratie en Amérique*, in *Œuvres complètes*, a cura di J.-P. Mayer, t. I, vol. II, Gallimard, Paris 1951, 2 **a** ed. 1961, p. 339. La trad. it. cit. nel testo è quella a cura di N. Matteucci, *La democrazia in America*, in *Scritti politici*, vol. II, Utet, Torino 1968, rist. 1981, p. 828.

[6] Cfr. J. L. TALMON, *The Origins of Totalitarian Democracy*, Secker & Warburg, London 1952 (trad. it. *Le origini della democrazia totalitaria*, il Mulino, Bologna 1967).

[7] Cfr. R. TREVES, *Spirito critico e spirito dogmatico*, Nuvoletti, Milano 1954.

[8] H. KELSEN, *General Theory of Law and State*, Harvard University Press, Cambridge 1945 (trad. it. di S. Cotta e G. Treves, *Teoria generale del diritto e dello Stato*, Etas Libri, Milano 1994, p. 293).

[9] La lettera è cit. in V. I. LENIN, *Stato e rivoluzione*, in ID., *Opere complete*, vol. XXV (giugno-settembre 1917), Editori Riuniti, Roma 1967, p. 414. Il corsivo è mio.

[10] *Stato e rivoluzione* cit., pp. 439-40.

[11] *Ibid.*, p. 429.

[12] *Ibid.*, p. 434.

[13] Cfr. *ibid.*, pp. 440 e 444.

[14] Che cito dall'edizione italiana, *Cospirazione per l'eguaglianza detta di Babeuf*, introduzione e traduzione di Gastone Manacorda, Einaudi, Torino 1971. Le citazioni nel testo si riferiscono a questa edizione. Prescindo completamente dall'importanza storica dell'opera di Buonarroti in cui confluiscono, oltre il corpo di dottrine cosiddette del «babuvismo», le dottrine egualitarie del Settecento (Morelly, Rousseau, Mably) e i fermenti rivoluzionari dell'ala piú radicale della Rivoluzione francese. Le fonti del pensiero egualitario di Babeuf e Buonarroti sono egregiamente illustrate da A. GALANTE GARRONE, *Buonarroti e Babeuf*, De Silva, Torino 1948.

[15] L'autore del *Manifesto degli Eguali*, Sylvain Maréchal, pubblicò nel 1801 un *Projet d'une loi portant la défense d'apprendre à lire aux femmes*, ispirato ai principî di Rousseau, ove denuncia «les inconvénients graves qui résultent pour les deux sexes de ce que les femmes sachent lire». Su questo tema F. AUBERT, *Les femmes doivent-elles apprendre à lire*?, in *Studi sull'eguaglianza*, a cura di C. Rosso, Editrice libreria goliardica, Pisa 1973, pp. 79-97.

[16] Questa frase si trova nel *Manifesto degli Eguali*, in appendice all'ed. cit., p. 313.

[17] Dal *Manifeste des plébéiens* di Babeuf, cit. nella introduzione di Manacorda, ivi, p. XXII

[18] Traggo questa indicazione da una recensione di Anthony Lewis sulla «International Herald Tribune» del 28 novembre 1972, di un libro allora di imminente pubblicazione di Daniel Bell.

[19] Chiunque abbia avuto occasione in questi anni di scontrarsi con una delle insistenti rivendicazioni del movimento studentesco, la richiesta del voto unico o del voto di gruppo, non può che confermare questa contrapposizione. Il principio cui si ispira la richiesta del voto unico è quello dell'eguaglianza dei punti di arrivo o dei risultati in contrasto col principio tradizionale del merito, che, pur ammettendo che gli studenti siano messi in condizione di avere gli stessi libri, gli stessi processori, le stesse agevolazioni per la preparazione degli esami, non ritiene ingiusto che il punto di arrivo o il risultato sia diverso da studente a studente. Mi pare indubbio che la richiesta del voto unico sia una tipica manifestazione di egualitarismo connessa a una concezione solidaristica e organica della società, che esalta il gruppo rispetto all'individuo e considera l'individuo solo in quanto membro del gruppo.

[20] Questa frase è citata da Manacorda nell'introduzione alla *Cospirazione per l'eguaglianza* cit., p. XIII.

[21] Direttamente contro Rousseau egualitario: «… quel che odio è la sua [della Rivoluzione francese] rousseauiana *moralità…* la dottrina dell'eguaglianza» (*Crepuscolo degli idoli,* in *Opere,* a cura di G. Colli e M. Montinari, vol. VI, tomo III, Adelphi, Milano 1970 p. 150).

[22] «I babuvisti erano dei materialisti rozzi, incivili…»: cfr. K. MARX, F. ENGELS, *La sacra famiglia,* in *Opere,* vol. IV, Editori Riuniti, Roma 1972, p. 146.

[23] L'uomo come «essere generico» o «essere appartenente ad una determinata specie» (*Gattungswesen*) è uno dei temi centrali, com'è ben noto, dei *Manoscritti economico-filosofici del 1844,* specie nel capitolo *Il lavoro estraniato,* nell'ed. a cura di N. Bobbio, Einaudi, Torino 1949 [nuova ed. 1975], p. 76.

[24] *Al di là del bene e del male,* in *Opere* cit., vol. VI, tomo II, Adelphi, Milano 1968, p. 399.

[25] G. DEL VECCHIO, *La giustizia,* Casa Editrice Studium, Roma 1959 [4]. Quest'opera, nata da un discorso inaugurale letto a Roma il 19 novembre 1922, stampata sotto forma di libro la prima volta presso la casa editrice Studium di Roma nel 1946, e via via nelle successive edizioni accresciuta, meriterebbe di essere ristampata da qualche cultore volenteroso disposto ad aggiornarne le ricchissime note.

[26] Mi sono soffermato piú a lungo su questo tema nei due articoli: *Il buongoverno*, in «Belfagor», XXXVII, (1982), pp. 1-12 [nel presente volume: parte II, cap. III, sez. III], e *Governo degli uomini o governo delle leggi*?, in «Nuova antologia», n. 2145, gennaio-marzo 1983, pp. 135-52, poi compreso in *Il futuro della democrazia,* Einaudi, Torino 1984, ult. ed. 1995, pp. 169-94.

[27] TH. HOBBES, *De Cive,* III, 3-5.

[28] Kelsen, è vero, ha introdotto l'espressione «norme individuali» per designare ad esempio la sentenza di un giudice, ma questa innovazione terminologica non ha avuto fortuna, tanto piú che le sfugge la distinzione fra la singolarità dei soggetti e la singolarità dell'azione.

Capitolo sesto
Ideologie

I.
IL PLURALISMO DEGLI ANTICHI E DEI MODERNI.

Montesquieu e gli ordini intermedi.

Considerando il tema del pluralismo in una prospettiva storica, il richiamo a Montesquieu è d'obbligo. L'autore dell'*Esprit des Lois,* com'è noto, individuò nella presenza di «ordini intermedi» il carattere proprio del governo monarchico, mediante il quale esso si distingue dal dispotico: «Il governo monarchico ha un grande vantaggio su quello dispotico. Siccome la natura sua vuole che il principe abbia sotto di sé vari ordini connessi alla costituzione, lo stato è piú saldo, la costituzione piú controllabile, la persona dei governanti piú sicura» [1]. Occorre non dimenticare peraltro che i corpi intermedi necessari alla monarchia perché non degenerasse in dispotismo non erano altrettanto necessari alle repubbliche, il cui «principio», la «molla» che le fa muovere, è la virtú dei cittadini (intesa, questa virtú, tanto malcompresa e vilipesa dai critici, a cominciare da Voltaire, come l'amor di patria). Cosí si spiega perché la teoria dei corpi intermedi fosse rifiutata sia dai fautori del dispotismo se pure illuminato – *in primis* dai fisiocrati, che sostennero attraverso Le Mercier de la Rivière (1767) la stramba idea del dispotismo legale (che non avrebbe dovuto aver niente a vedere col dispotismo arbitrario di cui si era occupato Montesquieu), cioè di un governo il cui compito esclusivo era quello di riconoscere e di dichiarare l'ordine naturale

delle cose, secondo il quale gli individui sono raggruppati in classi sociali prodotte dalla natura dei rapporti economici e non in ordini artificiali –, sia dal repubblicano autore del *Contratto sociale* (1762), il quale, risolvendo la volontà dei singoli individui nell'unica, indivisibile, infallibile volontà generale, lanciò un anatema, destinato ad aver fortuna, contro le società parziali, colpevoli, là dove crescono e vigoreggiano, di far prevalere interessi parziali sull'interesse generale, e in tal modo di essere la principale causa di disgregazione dello stato. È vero che i corpi intermedi di cui parlava Montesquieu non hanno niente in comune con quelli di cui parliamo noi: essi erano soprattutto la nobiltà e il clero, gli antichi ordini privilegiati. Ma la loro funzione, la funzione che loro assegnava Montesquieu, non era diversa: questi ordini costituivano un «contro-potere» capace d'impedire al principe di governare a suo talento, erano insomma una garanzia contro il governo dispotico. È vero che argine contro il dispotismo e quindi carattere di quei governi che Montesquieu, contrapponendoli ai dispotici, chiamava «moderati» era anche la separazione dei poteri, sí che nella stessa idea di contro-potere rientravano, non mai chiaramente distinte, tanto l'esistenza di corpi privilegiati quanto l'attribuzione dei massimi poteri dello stato ad organi diversi (che era poi la vecchia teoria del governo misto, enunciata da Polibio, rinverdita da Machiavelli, difesa contro i fisiocrati e a gloria del barone di Secondat da Mably); ma è anche vero che tanto la contrapposizione dei poteri secondo linee orizzontali, quanto la divisione dei poteri secondo linee verticali, rispondevano alla stessa esigenza, che era quella – vigorosamente enunciata in un passo delle *Cause della grandezza dei Romani e della loro decadenza,* e quindi a proposito della piú celebre costituzione mista della storia – dell'unità armonica, cioè

dell’unità che nasce dal contrasto delle parti, di un’unità articolata o composita che era l’opposto di quella unità semplice e indivisibile cui miravano, se pure per opposte vie ma partendo dallo stesso principio, tanto i sostenitori del dispotismo illuminato quanto l’ardito propugnatore di una repubblica sin allora mai vista, che avrebbe dovuto nascere dall’unione indissolubile dei singoli individui col tutto [2].

I corpi intermedi non compaiono nel modello giusnaturalistico.

Ciò che importa ricordare è che la teoria dei corpi intermedi ebbe sin dall’inizio chi la difese e chi la confutò. Nacque ad un tempo con un segno positivo e con un segno negativo. Per i primi l’esistenza di gruppi di potere, come li chiameremmo noi oggi, subordinati al potere centrale ma relativamente autonomi, costituiva una efficace forma di protezione contro l’esercizio arbitrario del potere sovrano, e di conseguenza una difesa della libertà civile, che Montesquieu chiamava «politica» e identificava con la «sicurezza». Per gli altri, l’esistenza di questi stessi gruppi di potere, oltre a costituire una perenne minaccia alla compattezza del corpo politico che può avere, sí, al proprio interno delle membra ma non altri corpi, rappresentava una fonte perenne di privilegi degli uni a danno degli altri, la subordinazione dell’interesse generale a interessi parziali, era la causa e insieme l’effetto di una società di diseguali. La grande Rivoluzione, perennemente animata, pur nelle diverse fasi, dallo spirito di lotta contro il privilegio, dominata dall’idea dell’unità e della sovranità della nazione, messe in pericolo dai ceti che essa aveva travolti, vide dei corpi intermedi l’aspetto negativo non quello positivo, li giudicò, com’erano di fatto quelli

esistenti, una sopravvivenza storica, non considerò altri protagonisti del «contratto sociale» che gli individui coi loro diritti naturali inalienabili e la società politica che è costituita a loro difesa. Nel preambolo della Costituzione del 1791, come tutti ricordano, l'Assemblea nazionale, avendo dichiarato di abolire irrevocabilmente «le istituzioni che ferivano la libertà e l'eguaglianza dei diritti», vi comprende sia gli ordini nobiliari sia le corporazioni di professioni, arti e mestieri.

Questa concezione di una società in cui tra individui e stato non vi è posto per enti mediatori era derivata dalle dottrine giusnaturalistiche che avevano costruito un modello razionale, volutamente anti-storico, dell'origine dello stato, che da Hobbes (il capostipite) era arrivato intatto, se pure con molte variazioni interne, sino a Rousseau (e si protrarrà sino a Kant). Il modello giusnaturalistico era un modello dicotomico, i cui termini erano lo stato di natura e lo stato civile. Nello stato di natura, fosse quello antagonistico di Hobbes o quello idillico di Rousseau, non vi erano che individui isolati, senza stabili relazioni fra loro, liberi perché senza leggi, eguali perché senza superiori. Nello stato civile gli individui congregati in popolo mediante un patto di ciascuno con tutti gli altri, e poi di tutti con uno, davano vita a una stabile associazione che era l'antitesi dell'asociale e dissociato stato di natura. Stato di natura e stato civile erano i due termini di un'antitesi: dall'uno all'altro non si passava per gradi intermedi. In ciò la teoria giusnaturalistica differiva dalla teoria piú antica, che si potrebbe far risalire ad Aristotele, secondo cui lo stato, la società perfetta, non era altro che il cerchio piú largo composto di cerchi piú stretti che a partire dal cerchio inferiore, la famiglia, si andavano allargando attraverso cerchi intermedi sino al cerchio ultimo che tutti li

comprendeva e li racchiudeva. Di questo diverso modello era stato il teorico piú conseguente all'inizio del Seicento uno scrittore politico, Johannes Althusius, la cui opera sarebbe rimasta senza eco e sarebbe stata poi riesumata dopo piú di due secoli, e non a caso, da Otto von Gierke [3], che nell'età del trionfante liberalismo rimise in onore la tradizione nazionale vetero-tedesca delle società intermedie. Nessuno può ignorare l'importanza che hanno nella *Politica methodice digesta* [4], confrontata con altre opere di filosofia politica del tempo, le «societates civiles», come i «collegia», che stanno tra le «societates naturales», come la famiglia, e la «consociatio publica», ossia lo stato, onde la «societas humana» passa dalle società private alle pubbliche «certis gradibus ac progressionibus minorum societatum». Contro il pericolo del dispotismo la dottrina giusnaturalistica non oppose il rimedio della unità articolata ma quello del potere derivato dal consenso: la sua idea dominante non fu la libertà attraverso la frantumazione del potere ma la libertà attraverso l'impossessamento del potere da parte dei cittadini, non il pluralismo ma il contrattualismo.

Quali li aveva considerati Montesquieu i corpi intermedi erano, come si è detto, una sopravvivenza del passato: in quanto tali ostacolavano la strada delle riforme auspicate dalla nuova classe che nel momento di far valere i propri diritti si sarebbe identificata con l'intera nazione. La lotta contro le istituzioni sociali ed economiche del passato diventate anacronistiche venne fatta dai fisiocrati, eredi diretti della tradizione del pensiero giusnaturalistico, in nome di un ritorno alla natura. Al suo sorgere la nuova scienza, l'economia politica, utilizzò alcuni schemi concettuali del giusnaturalismo: com'è stato notato, la società di mercato, i cui membri entrano in rapporto fra di loro senza esservi obbligati da una potenza esterna quale fu

sempre configurata la potenza dello stato, e i cui rapporti sono regolati da leggi naturali, e quindi non da leggi positive come sono quelle poste dallo stato, era la piú perfetta concretizzazione dello stato di natura. E nella società di mercato - società naturale non ci sono, come nello stato di natura, che individui singoli. E ciò che questi individui chiedevano, dopoché avevano finalmente scoperto l'«ordine naturale ed essenziale delle società politiche», era che il corpo della nazione fosse ripulito di tutte le incrostazioni che i tempi vi avevano depositato e che d'ora innanzi lo stato governasse il meno possibile. Per mostrare la loro diffidenza per il potere politico i fisiocrati lo chiamavano «autorità tutelare». Adam Smith attribuiva allo stato compiti molto limitati, la difesa esterna, la difesa interna e qualche opera pubblica. Anche da questo punto di vista, che è quello del liberalismo classico, la difesa contro il dispotismo non erano i corpi intermedi. Era l'allargamento della sfera di libertà dei singoli e la piú rigida e controllata limitazione del potere dello stato: che gli individui fossero lasciati liberi di perseguire a loro talento la loro felicità e che lo stato governasse quel tanto che era necessario per impedire agli uni di offendere la libertà e di invadere la proprietà degli altri.

La crescita dello stato-apparato ripropone il problema.

A cose fatte, cioè dopo l'esperienza (e la varia sperimentazione) rivoluzionaria e post-rivoluzionaria, molti dovettero accorgersi che i due conclamati rimedi contro il dispotismo, il governo fondato sul consenso o nelle mani del popolo e il governo ridotto ai minimi termini – la libertà degli antichi, come avrebbe detto Constant, e la libertà dei moderni –, erano ben lungi dall'essere stati attuati. Si consideri la piú grande opera di filosofia politica dell'età

della Restaurazione, i *Lineamenti di filosofia del diritto* di Hegel. A differenza dei filosofi del diritto del passato, e in particolare dei suoi immediati predecessori, i giusnaturalisti, Hegel non intende avventurarsi nella sfera del dover essere. Intende comprendere per concetti la realtà dello stato nel suo sviluppo storico e in quel compimento dello sviluppo storico che è la realtà presente. Due sono soprattutto le aberrazioni delle dottrine precedenti che egli non si stanca di denunciare: che lo stato possa essere derivato da un contratto, come una qualsiasi associazione che gli individui fanno e disfanno a loro piacere e in cui entrano o da cui escono secondo il loro talento, e che componenti dello stato siano quegli enti astratti di cui hanno favoleggiato i giusnaturalisti, gli individui singoli, liberi ed eguali, che non possiedono nulla ma sono sovrani, vivono nello stato di natura una vita grama ed infelice ma hanno diritti assoluti da far valere nientemeno contro la potenza dello stato. Contrattualismo e atomismo sociale sono strettamente connessi. In nome della maestà dello stato Hegel condanna e l'uno e l'altro. Contro il contrattualismo fa derivare lo stato dalla necessità di superare la divisione della società civile in classi, di rendere giustizia attraverso leggi scritte, di provvedere a una buona e stabile amministrazione che soccorra i piú deboli, di accrescerne la potenza esterna; contro l'atomismo reintroduce le corporazioni. Lo stato reale che Hegel rappresenta in tutte le sue articolazioni è in verità lo stato-apparato, lo stato dei funzionari (la cosiddetta «classe generale»), lo stato amministrativo: uno stato completamente diverso dalla grande associazione volontaria vagheggiata dai giusnaturalisti, o dallo stato minimo che gli economisti, i filosofi utilitaristi, i primi teorici dello stato liberale, come Wilhelm von Humboldt e Benjamin Constant, avevano predicato, e i liberali lungo

tutto il secolo continueranno a predicare nonostante le «dure repliche» della storia. Che cosa era avvenuto? Lo spiegherà con uno straordinario talento di storico unito a una forte passione politica Alexis de Tocqueville nell'opera *L'ancien Régime et la Révolution*: «I primi sforzi della Rivoluzione avevano distrutto il grande istituto monarchico: esso fu restaurato nel 1800. Non sono affatto, come fu troppo detto e ridetto, i principî del 1789 in materia d'amministrazione pubblica che trionfarono a quell'epoca e in seguito, ma quelli dell'antico regime, che furono allora tutti ripristinati, e che rimasero pienamente in vigore» [5].

Nessuna previsione fu mai piú sbagliata di quella fatta dai primi indagatori della realtà della società industriale, secondo cui la crescita di tale società avrebbe reso sempre meno necessario lo stato (il famoso passaggio saint-simoniano, e poi spenceriano, dalla società militare statalista alla società industriale antistatalista). Lungo tutto il corso del secolo XIX lo stato-apparato ha aumentato, insieme con le sue funzioni, la sua potenza. (Tra l'altro l'affievolimento della potenza dello stato avrebbe reso impossibile secondo questi profeti poco avveduti la piú grande impresa cui è chiamato nella storia lo stato – e ben lo sapeva Hegel –, la guerra: il che, come tutti sanno, le vicende del secolo xx hanno poi puntualmente confermato). La ragione per cui è andato giganteggiando in questi ultimi anni fra gli scrittori politici Max Weber è che la sua teoria dello stato moderno non è la teoria dello stato parlamentare o dello stato democratico o della dittatura del proletariato o dello stato, posto che ce ne sia uno, socialista, ma è né piú né meno che la teoria dello stato burocratico, considerato sotto la veste del potere legale-razionale. A chi osservasse, come del resto è stato da piú parti osservato, che il processo caratteristico dello stato moderno e contemporaneo (ma in questo senso fra stato

moderno e stato contemporaneo non c'è soluzione di continuità) non è la razionalizzazione dello stato-apparato ma la democratizzazione dello stato-comunità, si potrebbe tranquillamente rispondere che il primo processo è la conseguenza diretta del secondo. Via via che lo sviluppo della società industriale poneva le condizioni di un allargamento delle basi di consenso dello stato, questo aveva per effetto a sua volta l'aumento di richieste d'intervento dello stato e di conseguenza il moltiplicarsi delle sue funzioni. Checché si dica in contrario da coloro che scambiano i loro desideri con la realtà, il processo di burocratizzazione dello stato è andato di pari passo col processo di democratizzazione. Lo stato burocratico onnipervasivo che deprechiamo non è rispetto allo stato democratico che esaltiamo l'altra medaglia, ma il rovescio della stessa medaglia. La partecipazione di sempre nuove masse, se pur indirettamente, per interposta persona, al potere ha aumentato a dismisura la potenza (se non l'efficienza) dello stato (altro che lo stato guardiano notturno!), e questa è una continua minaccia a quel maggiore spazio di libertà che l'aumento di partecipazione avrebbe dovuto garantire.

La rinascita dei corpi intermedi nella riscoperta della società civile.

La soppressione dei corpi intermedi a protezione dell'interesse generale contro il prevalere degli interessi particolari era fondata sull'ipotesi, destinata a non realizzarsi, della risoluzione di tutto lo stato a volontà generale e della volontà generale all'espressione genuina e quindi infallibile dell'interesse comune, o per opposta via dell'identificazione del privato o «borghese» nel cittadino. Il permanere, anzi il rafforzarsi, dello stato come ente a sé

stante, il permanere del divario fra il privato-borghese e il pubblico-cittadino, fecero volgere lo sguardo alla società sottostante allo stato, a quella che Hegel aveva chiamato la società civile (che era poi in parte la società dei privati o dei borghesi di contro alla sfera pubblica). Nella giovanile *Critica alla filosofia del diritto pubblico di Hegel*, Marx colse nel segno quando criticò la risoluzione hegeliana della società civile nello stato e ancor piú nella *Questione ebraica* quando affermò che l'emancipazione politica che aveva fatto diventare tutti cittadini non era l'emancipazione umana. Mi è già accaduto piú volte di affermare che almeno sino a Hegel lo stato era stato considerato come il compimento della vita dell'uomo in società. Nell'età della Restaurazione l'intenso sviluppo della società civile favorí la formazione di una concezione opposta, secondo cui la storia reale degli uomini si svolge nella società civile, che è quella in cui si formano i rapporti economici, e lo stato non è altro che un rispecchiamento di questi rapporti destinato, chi sa, un giorno o l'altro, a scomparire. Nella società civile, a differenza di quel che accade nello stato di natura di hobbesiana memoria, gli uomini non sono affatto isolati, e tanto meno sono liberi ed eguali. Non sono eguali perché la divisione del lavoro ha dato origine alle classi sociali; non sono liberi perché la classe economicamente dominante è la stessa classe che detiene il potere politico. L'eguaglianza e la libertà che lo stato liberale borghese ha assicurato sono l'eguaglianza puramente formale (la cosiddetta eguaglianza di fronte alla legge) e la libertà puramente formale (la libertà del cittadino che non è ancora la libertà dell'uomo, dal momento che il cittadino può essere formalmente libero anche in una società divisa in classi). Lo stato liberale ha eliminato il dispotismo politico ma non ha eliminato il dispotismo nella società. Vinto il dispotismo politico, si tratta ora di vincere la battaglia contro il

dispotismo sociale. È in questa nuova prospettiva che rientrano in scena le società intermedie. A differenza che nello stato di natura, nella società civile gli uomini non sono soli. Sono in rapporto fra di loro, si associano e si dissociano in mille modi, formano società, si organizzano, s'incontrano e si scontrano, vengono a conflitto. Nel modello giusnaturalistico, prima dello stato, che era esso la società civile, non c'erano che individui. Nella filosofia politica dell'età della Restaurazione, in tutte le sue maggiori espressioni, lo storicismo tedesco, il positivismo francese e l'utilitarismo inglese, prima dello stato fanno sempre la loro apparizione la vita degli uomini in società e tutte le formazioni in cui questa vita si svolge. Nacque la sociologia sino allora nascosta sotto la coltre della scienza dello stato, e piú ancora che la sociologia che è un puro nome, un'etichetta che copre bevande molto diverse, un interesse nuovo per lo studio del vario aggregarsi dell'uomo in società sempre piú complesse di cui lo stato non è che un aspetto, a torto considerato esclusivo.

Dalla scoperta della società, come luogo sottostante allo stato in cui l'individuo sviluppa la propria personalità e persegue i propri interessi al di fuori dello stato e anche contro lo stato, occorre prendere le mosse per individuare e seguire le correnti che hanno messo in risalto l'importanza del fatto associativo come momento intermedio fra l'individuo e lo stato, o addirittura come momento in cui è destinata a risolversi a lunga scadenza l'antitesi fra il singolo e lo stato. Di queste correnti mi pare di poterne individuare soprattutto tre, che oltretutto, e ciò mi preme sopra ogni altra cosa rilevare, corrispondono alle tre maggiori ideologie che hanno ispirato i movimenti politici trainanti dal secolo scorso sino ad oggi (o per maggiore cautela diciamo sino a ieri) e che hanno contribuito in maggiore o minore misura a formare

l’impasto ideologico della nostra Costituzione: il liberalismo democratico, il socialismo e il cristianesimo sociale. Non intendo con questo metterli sullo stesso piano. Ci sono differenze rilevanti. Ne indico almeno due: rispetto alla natura dei corpi intermedi, il societarismo democratico e quello socialista privilegiano le associazioni volontarie, il societarismo cattolico, almeno alle sue origini, le forme comunitarie come la famiglia e la parrocchia; rispetto ai rapporti fra corpi intermedi e stato, il societarismo cattolico chiede allo stato una politica di non-ingerenza, il democratico fa dei gruppi un tramite per la conquista dello stato, il socialista (e qui intendo sempre riferirmi al socialismo libertario) considera il fenomeno associativo come una vera e propria alternativa, se pure a lunga scadenza, dello stato. E poiché si suol denominare il fenomeno complesso del «societarismo contro statalismo» col nome di «pluralismo», sarei tentato di distinguere, imitando una celebre distinzione, un pluralismo degli antichi da un pluralismo dei moderni. Intendo per pluralismo degli antichi quello che di fronte allo stato accentratore e livellatore riesuma il vecchio stato di ceti o di ordini, che la Rivoluzione francese aveva dato per morto, e la società industriale avanzante sempre piú divisa in classi antagonistiche ha reso anacronistico: tale fu certamente la dottrina dei «corpi sociali» che Gierke aveva dissotterrato dall’antico diritto germanico; e tale fu anche, alle origini, nel suo risalire alle corporazioni medioevali la dottrina delle società intermedie del cristianesimo sociale. Per pluralismo dei moderni intendo quello che contro lo stesso stato accentratore e solo apparentemente livellatore (ma di fatto profondamente inegualitario), utilizza nel modo piú ampio e spregiudicato le conquistate libertà civili, e primamente la libertà di associazione, per rendere piú diffuso, piú alla portata di tutti, il potere politico. Resta a

ogni modo il fatto che, nonostante le differenze fra i vari tipi di pluralismo, la scoperta delle società intermedie, da qualunque parte provenga, comprende sempre una faccia rivolta contro l'individuo e una rivolta contro lo stato, implica sempre uno sforzo di superare l'antitesi o l'identificazione fra individuo e stato, e di trovare, se non una sintesi, una mediazione fra i due termini, o addirittura un superamento.

L'associazionismo nella tradizione socialista.

Nel secolo XVIII furono chiamati «socialisti» coloro che contro l'estremo e irriducibile individualismo hobbesiano fondavano le loro teorie della società e dello stato sulla naturale socievolezza dell'uomo. Il termine, usato ancora in questo senso nelle lezioni di *Storia della filosofia del diritto* dello Stahl, sarebbe stato destinato a un'immensa fortuna. Ma pur cambiando profondamente di significato, conservò la primitiva connotazione anti-individualistica. A ogni dottrina socialistica (e quante ce ne sono state, anche in contrasto fra loro) è sempre inerente l'idea della superiorità dell'uomo associato sull'uomo isolato, e l'idea dell'uomo isolato è sempre collegata all'ideologia borghese che idoleggia l'«homo oeconomicus», predilige, secondo una famosa espressione di Marx, le «robinsonate», crede di poter derivare dall'egoismo di ognuno il benessere di tutti. Qual è – si domanda il devoto discepolo di Saint-Simon nella esposizione della «doctrine» – il fine dell'umanità? Il fine dell'umanità – risponde – è l'«associazione di tutti gli uomini sulla superficie intiera del globo, e in tutti gli ordini delle loro relazioni» [6]. Nel suo sviluppo storico l'umanità è passata, sta passando, passerà, dalla fase provvisoria dell'antagonismo alla fase definitiva dell'associazione. Né antagonismo né associazione erano parole del linguaggio

del maestro. Però egli aveva scritto (una citazione fra mille): «Nell'antico sistema, il popolo era *inquadrato* sotto i suoi capi, nel nuovo, esso è *fuso* con loro. Dai capi militari veniva un *comando,* dai capi industriali viene un *indirizzo.* Nel primo caso il popolo era *soggetto,* nel secondo è *associato.* Tale è in realtà il carattere meraviglioso della società industriale, che coloro i quali vi concorrono sono in realtà tutti collaboratori, tutti associati, dal piú semplice manovale al piú ricco industriale, fino all'ingegnere piú illuminato» [7]. Non antagonismo e associazione, ma caos e armonia sono le due parole-chiave della visione del mondo di Charles Fourier: il caos è il prodotto inevitabile dell'economia borghese, fondata sulla concorrenza, sullo scatenamento degli egoismi, una specie di guerra di tutti contro tutti che un tempo gli uomini avrebbero chiamato «stato ferino» e che ora invece chiamano pomposamente e ipocritamente «civiltà». L'armonia sarà la conseguenza di un nuovo modo di concepire e di organizzare la vita sociale degli uomini, quando avranno distrutto ciò che li divide e avranno scoperto ciò che li unisce, ovvero i due grandi principî dell'Associazione e dell'Attrazione, e avranno creato le condizioni per poter vivere insieme in comunità autosufficienti, dove fiorirà l'uomo nuovo, l'uomo comunitario. Basti una citazione: «L'uomo è un essere fatto per l'armonia e per ogni specie di associazione: Dio gli ha dato in ogni età delle inclinazioni adatte alle risorse e ai mezzi che offre lo stato societario» [8]. Non è il caso di continuare in una rassegna che sarebbe insieme troppo lunga e troppo ovvia sul nesso strettissimo fra socialismo e associazionismo (in Francia, com'è noto, negli ultimi anni della Restaurazione si diceva «association» per «socialisme»), inteso l'associazionismo sempre sotto il segno dell'anti-individualismo e dell'antistatalismo. Non si sottraggono a questa storia neppure Marx ed Engels, che

hanno subito il fascino dei primi socialisti, e pur scrollandosi di dosso tutto il peso di una lunga tradizione di socialismo utopistico giungeranno a esaltare nella Comune di Parigi una sorta di prefigurazione di uno stato che non è piú uno stato perché è già in nuce una nuova forma di convivenza, piú societaria che statale (l'«autogoverno dei produttori»). Ma non si può non fare almeno un cenno a Proudhon, che è diventato la vera fonte d'ispirazione per ogni forma di socialismo libertario e pluralistico, l'antagonista quasi obbligato, ogni qualvolta se ne presenti l'occasione, del comunismo, che fatalmente degenera nella mortificazione della società e nella glorificazione dello stato. Pur nelle sue diverse fasi e nelle sue interne contraddizioni, il pensiero di Proudhon è caratterizzato dalla contrapposizione fra «costituzione sociale» e «costituzione politica», fra spontaneità e costrizione, e dalla appassionata rivendicazione del primo termine dell'antitesi contro il secondo. Ho detto che la filosofia politica del secolo XIX ha compiuto un vero e proprio rovesciamento del tradizionale rapporto fra società e stato. Di questo rovesciamento Proudhon è uno dei piú risoluti assertori: «Nell'ordine naturale, il potere nasce dalla società, è la risultante di tutte le forze particolari raggruppate per il lavoro, la difesa e la giustizia. Secondo la concezione empirica suggerita dalla alienazione del potere, è la società al contrario che nasce dal potere: esso ne è il generatore, il creatore, l'autore, esso è superiore alla società, in modo che il principe, da semplice agente della repubblica, come lo vuole la verità, ne diventa il sovrano e, come Dio, il giustiziere» [9]. Di contro alla società organizzata dal potere dello stato, Proudhon addita nella molteplicità degli aggruppamenti sociali, cui l'individuo partecipa secondo le proprie attitudini e secondo i propri bisogni, uniti fra loro da un legame federale, il segreto

della emancipazione umana. Ho già accennato a forme diverse di pluralismo. Mi sia permesso di distinguere ancora un pluralismo integrale da un pluralismo limitato, un pluralismo in senso forte da uno in senso debole, un pluralismo sociale da uno ora soltanto economico o giuridico o culturale: il pluralismo proudhoniano è il pluralismo sociale, in senso forte, integrale. La sua idea di una società organizzata in gruppi diversi e non omogenei riuniti da un rapporto di tipo federativo è l'ideale-limite di ogni concezione pluralistica. Può essere opportuno, se pure superfluo, ricordare che Proudhon è stato il principale ispiratore della teoria piú radicale di pluralismo sociale e giuridico – tanto radicale da apparire piú come un lucido esercizio di intelligenza che come una proposta di riforma sociale – sinora elaborata, la teoria del diritto sociale di Georges Gurvitch. Meno superfluo forse ricordare che un giurista italiano, esule in Francia durante gli anni del fascismo, Silvio Trentin, per diretta e riconosciuta influenza del pensiero proudhoniano, elaborò due progetti di costituzione, uno per la Francia e uno per l'Italia, ispirati al principio del pluralismo e del federalismo. In un saggio, anch'esso rimasto inedito sino a pochi anni addietro, scriveva: «Nessuno può dubitare che sul terreno delle pure concezioni teoriche il contributo portato da Proudhon alla lotta contro le tendenze accentratrici dello stato nazionale conservi ancora un'importanza di primissimo ordine» [10].

L'associazionismo nella tradizione liberal-democratica.

Nella *Democrazia in America* Tocqueville, andato alla ricerca delle origini e delle motivazioni profonde di una società democratica che in Europa stava faticosamente e minacciosamente emergendo, ci ha lasciato un'immagine dello spirito societario della società americana che il tempo

non è ancora riuscito a rendere sfocata, e, ancorché contestata oppure rimpianta (basti pensare al popolare libro di Charles Wright Mills sull'élite al potere, un vero e proprio anti-Tocqueville), è diventata la fonte d'ispirazione di ogni forma di pluralismo democratico: «L'America – egli scrive – è il solo paese al mondo in cui si è tratto il maggior partito dall'associazione, e dove si è applicato questo potente mezzo d'azione a una maggior varietà di situazioni». E subito dopo precisa: «Indipendentemente dalle associazioni permanenti, create dalla legge sotto il nome di comuni, città e contee, ce n'è una moltitudine di altre, che devono il loro sorgere e il loro sviluppo solo a volontà individuali» [11]. Altrove: «Le associazioni politiche che esistono negli Stati Uniti non costituiscono che un particolare nell'immenso panorama delle associazioni. Gli americani di tutte le età, condizioni e tendenze, si associano di continuo. Non soltanto possiedono associazioni commerciali e industriali, di cui tutti fanno parte, ne hanno anche di mille altre specie: religiose, morali, gravi, futili, generali e specifiche, vastissime e ristrette. Gli americani si associano per dare feste, fondare seminari, costruire alberghi, innalzare chiese, diffondere libri, inviare missionari agli antipodi; creano in questo modo ospedali, prigioni, scuole. Dappertutto, ove alla testa di una nuova iniziativa vedete, in Francia, il governo, e in Inghilterra un gran signore, state sicuri di vedere negli Stati Uniti un'associazione» [12]. Vera o falsa che fosse questa descrizione (Tocqueville aveva il talento della forzatura che fa emergere con maggior evidenza i contrasti), essa non è tanto importante per se stessa quanto perché servì a Tocqueville per cogliere il nesso profondo tra associazionismo e democrazia. E gli bastarono poche righe per rappresentarcelo in una forma definitiva: «L'abitante degli Stati Uniti impara fin dalla nascita che bisogna

contare su se stessi, per lottare contro i mali e gli ostacoli della vita; egli non getta sull'autorità sociale che uno sguardo diffidente e inquieto, e ricorre al suo potere solo quando non può farne a meno». Qualche esempio: «Un ostacolo si forma sulla pubblica via, il passaggio è interrotto, la circolazione bloccata: i vicini si costituiscono subito in corpo deliberante; da questa assemblea improvvisata uscirà un potere esecutivo che rimedierà al male, prima che l'idea d'una autorità preesistente a quella degli interessati si presenti all'immaginazione di alcuno» [13]. Ancora meglio risalta il rapporto fra democrazia e spirito associativo nel confronto fra regime democratico e aristocratico: «Nelle società aristocratiche, gli uomini non hanno bisogno di unirsi per agire, perché sono già saldamente tenuti insieme. Ogni cittadino ricco e potente è come alla testa di un'associazione permanente e forzosa, che si compone di tutti coloro che dipendono da lui e che egli fa concorrere all'esecuzione dei suoi disegni. Nelle democrazie, invece, tutti i cittadini sono indipendenti e inefficienti, non possono quasi nulla da soli e nessuno può obbligare i suoi simili a dargli la propria cooperazione. Se non imparano ad aiutarsi liberamente, cadono quindi tutti nell'impotenza» [14]. Non ho bisogno di dire quanto questo libro straordinario abbia contribuito a fare del pluralismo l'ideologia americana per eccellenza: ideologia che permane sostanzialmente immutata nonostante le critiche talora spietate ad essa rivolte da osservatori interni ed esterni. Basti considerare che il contrario di pluralismo è totalitarismo, anch'esso una categoria che, nonostante qualche flessione, è tuttora largamente adoperata non solo nella pubblicistica ma anche nella teoria e nella scienza politica. Con espressione piú dotta, e ideologicamente meno compromessa, alcuni scienziati politici contemporanei, fra i piú noti e i meno discussi, parlano di

«autonomia dei sottosistemi». La maggiore o minore autonomia dei sottosistemi serve a differenziare i regimi democratici da quelli autoritari e totalitari.

L'associazionismo nella dottrina del cristianesimo sociale.

Non so se a proposito della concezione cristiano-sociale delle società intermedie si possa parlare propriamente di «pluralismo». Nella accezione in cui questo termine viene adoperato nelle teorie liberal-democratiche e anche in quelle socialistiche libertarie, una società pluralistica è una società conflittuale, una società in cui il rapporto fra i diversi gruppi è piú un rapporto di concorrenza che non di reciproca collaborazione. La teoria della società del cristianesimo sociale è almeno alle sue origini fondamentalmente una teoria organica, ove ogni gruppo sociale è collocato in un ordine gerarchico, e dove di conseguenza ogni parte riceve la propria dignità dalla funzione che svolge, secondo il proprio ordine e grado, nel tutto. Dei due modelli di società che i sociologi si rinfacciano l'un l'altro, quello in cui il momento positivo è dato dal conflitto e quello in cui il momento positivo è dato dall'integrazione, prevalente nelle teorie sociologiche degli scrittori cattolici è quasi sempre il secondo. I capisaldi della dottrina sono esposti con particolare semplicità e chiarezza nel *Codice sociale* di Malines, ove si legge che «la vita umana si dispiega in un certo numero di società», le quali sono la società familiare, quella politica, la chiesa, nel seno della società politica le società professionali, quelle che perseguono fini particolari, e oltre la società internazionale [15]. Quale influenza abbia avuto la dottrina cristiano-sociale attraverso alcuni giovani dottrinari del partito di maggioranza relativa sull'orientamento

ideologico della nostra Costituzione è cosa troppo nota e anche troppo recente perché sia necessario dilungarsi. Fu nella seduta del 9 settembre 1946 della prima sotto-commissione per la redazione del progetto di Costituzione che Giorgio La Pira parlò, credo per la prima volta, in una sede tanto solenne, di «pluralismo giuridico», il quale porta, disse, ad un tipo di stato che corrisponde tanto alle esigenze sociali del nostro tempo, quanto alla struttura organica del corpo sociale. Che questo pluralismo fosse di tipo organico, avesse cioè di mira una società di *status* e non di *contractus* (per usare una vecchia ma sempre comoda terminologia), veniva confermato dalla frase che seguiva immediatamente: «L'ideale da proporsi in una società pluralista è appunto questo ideale organico, per cui ogni uomo abbia una funzione ed un posto nel corpo sociale, funzione e posto che dovrebbero essere definiti dal cosiddetto stato professionale, che fissa la posizione di tutti nel corpo sociale» [16]. Coerente con questa concezione del pluralismo era l'uso del termine «comunità» e non «associazione» o simili per designare quelle che saranno poi dette nel documento ufficiale, dopo alcune variazioni, «formazioni sociali», con un'espressione che ricalcava senza malizia un'espressione del linguaggio, allora forse non piú familiare, marxiano. Dopo un nutrito dibattito, in cui era intervenuto anche Togliatti, con quella nota battuta sul ricordo, che le dotte considerazioni di La Pira gli avevano rievocato, delle lezioni di filosofia del diritto all'Università di Torino, Dossetti, ribadendo il concetto del «pluralismo sociale, che dovrebbe essere gradito alle correnti progressive qui rappresentate», presentò un ordine del giorno che può ben considerarsi nella sua stringatezza una *summula* della dottrina destinata ad aver fortuna: «La sottocommissione, esaminate le possibili impostazioni sistematiche di una dichiarazione dei diritti

dell'uomo, esclusa quella che si ispiri a una visione soltanto individualistica, esclusa quella che si ispiri a una visione totalitaria…, ritiene che la sola impostazione veramente conforme alle esigenze storiche, cui il nuovo statuto dell'Italia democratica deve soddisfare, è quella che: *a*) riconosca la precedenza sostanziale della persona umana… rispetto allo stato…; *b*) riconosca ad un tempo la necessaria socialità di tutte le persone, le quali sono destinate a completarsi e perfezionarsi a vicenda mediante una reciproca solidarietà economica e spirituale: anzitutto in varie comunità intermedie disposte secondo una naturale gradualità (comunità familiari, territoriali, professionali, religiose, ecc.) e quindi, per tutto ciò in cui quelle comunità non bastino, nello stato; *c*) che perciò affermi l'esistenza sia dei diritti fondamentali delle persone, sia dei diritti delle comunità anteriormente ad ogni concessione da parte dello stato» [17]. Quando nel dibattito in Assemblea del 24 marzo 1947, in cui sarà approvato l'art. 6 del Progetto che diventerà l'art. 2 del testo definitivo, l'on. Caldera propone l'eliminazione del termine «formazione» per rispetto al linguaggio tecnico (e fa presente che «formazione» ha anche un significato militare) e la sostituzione con «associazione», l'on. Moro sosterrà, a ragione dal punto di vista della dottrina, che il cambiamento non sarebbe stato soltanto di forma, e ribadisce, respingendo il termine «associazione», un preciso concetto [18].

Alle spalle dei costituenti che usavano questo linguaggio c'era la tradizione del movimento politico dei cattolici nato in Italia alla fine del secolo. Anch'essi avrebbero potuto dire, come disse Togliatti dei comunisti, che venivano da lontano. Chiunque abbia una certa familiarità con i testi dei due scrittori piú popolari del movimento, Romolo Murri e Luigi Sturzo, sa bene che essi hanno sempre perseguito una battaglia su due fronti: teoricamente, contro

l’individualismo d’origine illuministica e contro lo statalismo (lo «stato panteista», formula cara a Sturzo) d’origine romantica; politicamente, contro il liberalismo e contro il socialismo, e hanno cercato una terza via, che partiva dal riconoscimento della rigogliosa ricchezza della vita sociale ed associata tra l’individuo-solo e lo stato-tutto. Essi condividevano coi socialisti la contrapposizione della società civile allo stato e la difesa della prima contro il secondo, ma se ne distinguevano per la loro visione della società che fu sempre pertinacemente organica e tendenzialmente armonica («armonia» è sempre stata una parola d’ordine nella letteratura ufficiale e non ufficiale della sociologia cattolica). In un discorso del 1899, *Propositi di parte cattolica,* Murri, il primo Murri, quello che a me è sempre parso il piú vivo ed autentico, l’autore, tanto per intenderci, degli scritti raccolti nei quattro volumi di *Battaglie d’oggi,* scriveva: «In luogo del liberalismo decadente e in opposizione al socialismo, il quale mira a raccoglierne l’eredità, risorge piú vivace col risorgimento cattolico lo spirito vero delle libertà popolari, fondate sul diritto sociale cristiano, e poste a base dei nostri programmi democratici, insieme col principio del riordinamento sociale per professioni, e della partecipazione effettiva del popolo organizzato alla vita pubblica» [19]. Nel saggio *Intorno al programma sociale della democrazia cristiana,* pubblicato nel 1903 su «La riforma sociale», insisteva: «…i cattolici trovano nella sostanza stessa del loro programma un limite insuperabile a che la democrazia della quale si sono fatti promotori degeneri in sterili lotte di classe ed in tiranniche esorbitanze demagogiche. Il loro concetto di società lascia sussistere le differenze e le subordinazioni di ufficio e di posto, non meno che il valore e l’ufficio delle aristocrazie intellettuali e sociali» [20]. Non diversamente Sturzo in uno dei suoi primi

scritti piú significativi, *L'organizzazione di classe e le unioni professionali,* pubblicato nel 1901 sulla rivista di Murri, «La cultura sociale», parla di una concezione «organica della società» contro la «concezione *individualistica egualitaria* dei principî dell'89» [21]. Nella conferenza filosofica, *La lotta sociale legge di progresso* (1903), coglie nella lotta degli individui e dei gruppi e degli stati un elemento immanente nella storia dell'uomo, ma nello stesso tempo vede la lotta risolversi sempre in nuovi equilibri cui collaborano i diversi organismi che formano la società nel suo complesso: «Tali organismi, corrispondenti a funzione propria, costituiscono nei loro rapporti concentrici, armonici, nelle loro finalità naturali e coordinate, il tutto sociale. L'equilibrio degli organismi fra di loro e degli individui operanti negli organismi è l'ideale a cui si tende, per la consecuzione piú adeguata del fine dell'individuo e della società» [22]. Nell'«Appello ai liberi e ai forti» del 18 gennaio 1919 chiede uno «stato veramente popolare» che «rispetti i nuclei e gli organismi naturali – la famiglia, le classi, i comuni». Infine nelle sue opere politiche piú mature, *Dall'idea al fatto* (1920), *Popolarismo e fascismo* (1923), *Pensiero antifascista* (1925), emerge nettamente il disegno di una democrazia pluralistica, anche se nella sua opera sociologica del 1935, *Essai de sociologie,* incentrata sull'idea della dualità che si organizza in diarchia, respinge il concetto di «pluralismo» di cui vede esclusivamente il significato negativo, coincidente cioè col concetto di socialità disgregata. (Come ogni termine del linguaggio politico anche «pluralismo» ha un significato valutativo positivo e uno negativo).

> *La critica dei corpi intermedi dal punto di vista dell'unità dello stato.*

La teoria dei corpi intermedi nacque, come si è detto, con un segno positivo e con un segno negativo. Il segno con cui fu accolta nella nostra costituzione fu il positivo. I nostri costituenti, memori dell'antica sapienza platonica, secondo cui ogni costituzione è destinata a degenerare nel suo contrario, e ben consci del fatto che la prima costituzione dello stato italiano aveva avuto quella sorte (e proprio Platone aveva descritto mirabilmente la inevitabile corruzione di un regime di democrazia licenziosa in tirannia), si preoccuparono di trovare la formula ideale di una costituzione incorrompibile, a prova di dispotismo, e quindi diedero mano a tutti gli espedienti che di volta in volta la storia delle piú diverse costituzioni aveva dimostrato essere idonei a impedire la degenerazione di uno stato libero in uno stato dispotico. Uno di questi espedienti era sempre stato la molteplicità delle mediazioni che rendeva piú complesso, piú variegato, piú ricco il tessuto sociale, e meno facile la formazione di un potere totalizzante. Ne era una prova il fatto che ogni despota, come aveva dimostrato, con la sua ampia analisi storica del dispotismo, Montesquieu, non aveva mai tollerato corpi estranei fra sé e i sudditi, o li aveva soffocati sul nascere. Il nuovo dispotismo non era stato da meno. L'opera di Gaetano Salvemini, *Sotto la scure del fascismo,* scritta nel 1936, comincia significativamente con queste parole: «Durante il mezzo secolo in cui in Italia ci fu un governo libero, sorsero associazioni di ogni genere: circoli politici, religiosi, filantropici, sportivi, educativi, ricreativi; società di mutuo soccorso; cooperative di consumo e di produttori; cooperative edilizie; leghe di mestiere; associazioni di industriali, proprietari terrieri, banchieri, professionisti, funzionari di pubbliche amministrazioni, preti, insegnanti, studenti; associazioni di reduci, invalidi di guerra ecc. Alcune di queste associazioni erano riunite in organismi

nazionali, altre erano prive di legami, ma tutte vivevano in libera concorrenza tra di loro sotto l'egida delle piú svariate etichette politiche e religiose… Oggi Mussolini e i fascisti possono dire come Sganarello di Molière: "Nous avons changé tout cela"» [23].

La nostra Costituzione sta ancora in piedi, nonostante l'incuria con cui fu custodita per molti anni, nonostante tante proposte che si vanno ventilando di restauratori, di abbellitori, di demolitori, e scusate la brutta parola, di «ristrutturatori». La società sottostante è diventata nel frattempo molto piú complessa, composita ed agitata. Si capisce che in una pentola in continua ebollizione il coperchio traballi. È avvenuto anche questo: sotto il nome candido, anzi scolorito, di «formazioni sociali», si nascondono talora organizzazioni potenti, sempre piú potenti, invadenti, sempre piú invadenti, veri e propri gruppi di potere che invece di resistere contro la prepotenza dello stato lo sottomettono, sono essi stessi lo stato, e invece di proteggere l'individuo lo caricano di altre catene. La critica ai corpi intermedi può essere fatta da due punti di vista, che poi sono i punti di vista da cui si suole giudicare le istituzioni, il punto di vista dell'unità dello stato e quello della libertà dell'individuo. I due punti di vista del resto sono complementari: in quanto dottrina che combatte la propria battaglia su due fronti, quello dello statalismo e quello dell'individualismo, è naturale che sia a sua volta combattuta da due parti, dalla parte dello stato, il cui punto di forza è l'unità, e dalla parte dell'individuo, il cui punto di forza è la libertà. Da quando Rousseau pronunciò la sua condanna delle società parziali come ree di impedire il formarsi della volontà generale, i critici dei corpi intermedi non hanno mai cessato di far sentire le loro lamentazioni. Il fenomeno che, giudicato positivamente vien chiamato pluralismo (e non vi può essere democrazia

senza pluralismo), giudicato negativamente viene chiamato nuovo feudalesimo (e si sa o si dovrebbe sapere che l'antico, il vero feudalesimo non aveva niente a che fare con la democrazia), cioè mancanza di un vero centro di potere, disgregazione della compagine sociale in mille centri di potere apparentemente tenuti insieme in un ordine gerarchico, ma in realtà continuamente in lotta fra loro e col potere centrale, prevalenza degli interessi particolari o settoriali o corporativi sull'interesse generale, delle tendenze centrifughe su quelle centripete, lo stato effettivo di privilegio dei gruppi piú forti o piú fortunati o piú corrotti contro l'ideale dell'eguaglianza, la frantumazione del corpo sociale anziché la sua benefica disarticolazione, e via discorrendo. Ho ricordato la liquidazione operata dal fascismo delle libere associazioni. Ma non mi sembra inutile ricordare ciò che andavano gemendo e profetando prima dell'avvento del fascismo alcuni dei nostri maggiori studiosi di cose politiche e sociali, conservatori, sí, ma non fascisti. Tra il 1920 e il 1921 Pareto scrisse una serie di articoli sulla «Rivista di Milano» e su «Il Resto del Carlino», poi raccolti nel libro *Trasformazione della democrazia* (1921) [24], per denunciare il fenomeno che egli chiamò dello «sgretolamento dello stato», dovuto al crescente potere dei sindacati che, raccogliendo sotto le loro bandiere tutti gli scontenti, stavano minando il potere dello stato, o, piú precisamente, della classe dirigente, la cosiddetta «plutocrazia demagogica». E lo paragonò al fenomeno di dissolvimento dell'autorità centrale che era seguito all'avvento della società feudale. Nella lunga e amarissima conclusione apposta alla seconda edizione degli *Elementi di scienza politica* (1923), Gaetano Mosca puntò il dito sul «pericolo sindacalista», commentando: «…ciò che comunemente appellasi sindacalismo è diventato per gli stati moderni un pericolo forse piú grave di quello

rappresentato negli stati medioevali dal feudalesimo» [25]. Non vedeva altra soluzione che la restaurazione del potere centrale, rifiutando esplicitamente la costituzionalizzazione del sindacalismo mediante l'istituto della rappresentanza degli interessi, che considerava una «nuova sovranità intermedia», com'era stata nel medioevo quella del barone tra vassallo e re, e giudicava rimedio peggiore del male. Non ho bisogno di aggiungere che le critiche mosse ai sindacati negli anni della grande crisi prima del fascismo sono state ripetute, non appena la democrazia italiana si rifece le ossa, negli anni attorno al '50 nei riguardi dei partiti, e sono state poi riprese nei riguardi dei sindacati. E con la deplorazione per lo svigorimento del potere dello stato riaffiora la metafora (perché non d'altro si tratta che di una metafora) del nuovo medioevo.

La critica dei corpi intermedi dal punto di vista della libertà dell'individuo.

Nella sua faccia rivolta verso l'individuo, l'aspetto negativo delle formazioni sociali si rivela nella tendenza insita in ogni associazione all'irrigidimento delle sue strutture via via che cresce il numero dei suoi membri, si estende il raggio delle sue attività, aumenta il suo potere. Da quando Roberto Michels ha enunciato la «legge ferrea delle oligarchie» molta acqua è passata sotto i ponti dello studio delle grandi organizzazioni, in cui convergono sociologi, giuristi, economisti e politologi. Ma il principio della formazione di gruppi di potere ristretti che si rinnovano cooptandosi, della loro vischiosità rispetto al ricambio, della loro tendenza a servirsi della base piú che a servirla, è rimasto fermo. Anzi, col passar del tempo, ha avuto sempre nuove conferme. Una società che è di

facciata pluralistica rischia continuamente di trasformarsi dietro la facciata in una società policratica, cioè a piú centri di potere, di cui ciascuno fa valere le proprie pretese sopra i suoi membri. L'individuo che ha creduto di liberarsi una volta per sempre dallo stato padrone diventa in una società policratica servo di molti padroni. Quelle leggi che lo proteggono o per lo meno erano nate per proteggerlo contro gli abusi di potere del monarca di ieri riescono a difenderlo altrettanto bene contro i poliarchi di oggi? Se dovessi riassumere con una formula quale sia il contenuto del rapporto politico, lo definirei in questo modo: «Protezione in cambio di obbedienza» (infatti la crisi di questo rapporto nasce quando un potere pretende obbedienza e non è in grado di dare in cambio protezione), o con parole piú drastiche, secondo la formula del *Leviatano* hobbesiano: «Io ti salvo la vita che nello stato di natura è continuamente in pericolo ma tu diverrai mio schiavo». Cambiano i nomi dei due soggetti del rapporto: padrone-schiavo, patrono-cliente, barone-vassallo, re-suddito, stato-cittadino, ma la sostanza non cambia. Solo Rousseau si era illuso di aver trovato la formula secondo cui ciascuno, unendosi a tutti, fosse «piú libero di prima», e di conseguenza lo stesso individuo fosse insieme libero e cittadino. Ma Dio ci scampi e liberi da uno stato in cui, fra gli altri obblighi, vi sia anche quello… di essere libero. Se tale è il contenuto del rapporto politico, esso si manifesta ovunque si formano centri di potere tanto forti da poter assicurare ai propri soggetti una qualche protezione sotto forma di partecipazione grande o piccola – ma anche la piccola ha la sua contropartita – ai beni sociali. È ingenuo il ritenere che non vi sia nelle società complesse di oggi altro centro di potere che lo stato nel senso tradizionale della parola. Eppure quando si invoca la libertà, nel duplice senso di libertà negativa e di libertà positiva, si pensa

sempre e soltanto allo stato, alla libertà dallo stato o nello stato. Certo, la classe borghese, già emancipata culturalmente ed economicamente, combatté la sua grande battaglia di libertà soprattutto contro lo stato; e risolse il suo problema di libertà soprattutto nella formazione di un nuovo tipo di stato, lo stato rappresentativo. Ma nessuno oggi può chiudere gli occhi di fronte al fatto che problemi di libertà negativa e di libertà positiva si aprono anche nei riguardi di centri di potere che non sono lo stato, che oggi vi sono problemi di libertà che si pongono ad un livello piú profondo che è quello della società civile. Non importa che l'individuo sia libero nello stato se poi non è libero nella società. Non importa che lo stato sia costituzionale, se la società sottostante è dispotica. Non importa che l'individuo sia libero politicamente se poi non è libero socialmente. Al di sotto della illibertà come soggezione al potere del principe, c'è una illibertà piú profonda, quasi direi piú oggettiva, e quindi anche piú difficilmente percepita, e meno facilmente estirpabile: la illibertà come sottomissione all'apparato produttivo e alle grandi organizzazioni del consenso e del dissenso che la società di massa inevitabilmente genera dal suo seno. Il problema attuale della libertà non può piú essere ristretto al problema della libertà dallo stato e nello stato, ma riguarda l'organizzazione stessa dell'intera società civile, investe non il cittadino in quanto tale, cioè l'uomo pubblico, ma l'uomo intero, in quanto essere sociale. In questa direzione si sono levate molte voci che hanno trovato eco immediata, rapida e vastissima, soprattutto fra i giovani, la cui forza sta nel vivere l'utopia come realtà (e la cui debolezza sta nel diventare adulti, e nel perdere le illusioni). Il senso di queste voci può essere riassunto nella formula: «Non piú dallo stato dispotico allo stato liberale, ma dallo stato liberale alla società liberata». È inutile nascondersi che la

minaccia alla libertà individuale e di gruppo oggi viene, piú che dallo stato nel senso tradizionale della parola, da quella «ormai inevitabile amministrazione economica della terra» di cui parlava Nietzsche, cui si dà il nome di società tecnocratica ma che sarebbe meglio chiamare tecno-burocratica. Un punto è chiaro: se in una società amministrata nasce un problema di libertà, questo nasce all'interno non del sistema politico ma del sistema sociale nel suo complesso. Le libertà di cui l'uomo è privato nell'ipotetica società amministrata tecnocraticamente non sono le libertà civili o politiche, ma è la libertà umana nel senso piú ampio della parola, la libertà di sviluppare tutte le risorse della sua natura. Ciò che caratterizza questa società (fortunatamente soltanto ipotetica) non è l'uomo schiavo, l'uomo servo della gleba, l'uomo-suddito, ma il non-uomo, l'uomo ridotto ad automa, a ingranaggio di una grande macchina di cui non conosce né il funzionamento né il fine. Per la prima volta coloro che volgono lo sguardo verso il futuro parlano non di un processo di asservimento o di proletarizzazione, ma piú in generale di disumanizzazione. Nell'universo tecno-burocratico, considerato come lo stadio-limite di una tendenza, la mancanza di libertà a livello ideologico si presenta come conformismo di massa, a livello economico come mercificazione del lavoro umano, anche del lavoro intellettuale, a livello politico come esclusione da ogni partecipazione alla direzione della società. Ma a differenza delle società sinora esistite questa mancanza sarebbe sentita non piú come una privazione ma come l'appagamento di un bisogno, il bisogno di non essere liberi.

Non sono cosí pessimista. Nella storia non si sono mai realizzati i sogni degli utopisti, ma ho ragione di credere che non debbano neppure realizzarsi gli incubi degli

utopisti a rovescio. Un popolo quando aveva toccato il fondo dell'abiezione ha saputo rinascere. È storia di ieri. Ma se ci guardiamo attorno nel mondo, è storia di oggi. Non si vede perché non dovrebbe essere storia di domani. La storia della libertà procede di pari passo con la storia delle privazioni della libertà. Non c'è né una libertà perduta per sempre né una libertà conquistata per sempre: la storia è un intreccio drammatico di libertà e di oppressione, di nuove libertà cui fanno riscontro nuove oppressioni, di vecchie oppressioni abbattute, di nuove libertà ritrovate, di nuove oppressioni imposte e di vecchie libertà perdute. Non sono pessimista. Né faccio il profeta. Prediligo la partecipazione a un lavoro comune di chiarimento, di critica e di proposta. Un lavoro che non si addice né al pessimista che rifugge dall'azione né al profeta che sa già in anticipo come andrà a finire.

II.
L'IDEOLOGIA DELL'UOMO NUOVO E L'UTOPIA CAPOVOLTA.

L'ideologia dell'uomo nuovo [1978].

La differenza fondamentale fra il religioso e il rivoluzionario è che il primo mira al rinnovamento della società attraverso il rinnovamento dell'uomo, il secondo al rinnovamento dell'uomo attraverso il rinnovamento della società. Sono due diversi modi di concepire la «trasformazione». Tutti e due partono dalla stessa esigenza di una trasformazione radicale e per questo sono confrontabili. (Non avrebbe senso stabilire un confronto fra una concezione religiosa della storia e una concezione prammatica, o fra una concezione rivoluzionaria e una scettica o fatalistica, perché sarebbero incommensurabili).

Sono confrontabili, il religioso e il rivoluzionario, perché tutti e due provano una profonda insoddisfazione del mondo e credono fermamente che possa esistere vicino o lontano, prossimo o futuro, qui o altrove, un mondo diverso in cui gli uomini vivranno come fratelli, liberi ed eguali. «Liberté, égalité, fraternité» è un ideale insieme religioso e rivoluzionario. Si può dire in sintesi che tanto il religioso quanto il rivoluzionario sono accomunati dall'aspirazione verso l'«uomo nuovo» e dalla ferma fiducia nella sua realizzazione. Il tema dell'uomo nuovo è un tema che serve a contraddistinguere il rivoluzionario dal riformista, dal gradualista, e a maggior ragione dal conservatore che ha una concezione statica, ripetitiva, e per questo tragica, della storia: il tema dell'uomo nuovo è un tema religioso per eccellenza, è il tema alla presenza del quale si suole dire a ragione che una concezione rivoluzionaria della storia è il prolungamento di una concezione religiosa (il prolungamento o la distorsione secondo i punti di vista). L'uomo nuovo, il «novello Adamo», ovvero la fine di una corruzione, di una decadenza, di una degenerazione durata millenni, implica una seconda nascita, una «rinascita»: non si può disgiungere l'idea della rivoluzione da quella della rinascita. Ma il rivoluzionario – e qui sta la differenza profonda – ha imparato o crede di aver imparato dalla lezione della storia che nonostante i lunghi secoli di predicazione religiosa, in particolare del cristianesimo, religione dominante se non addirittura esclusiva nei paesi in cui è nata l'idea della rivoluzione, l'uomo nuovo non è nato: anzi, in questa ultima fase della sua storia – ultima prima della grande trasformazione –, la fase della grandezza e decadenza della borghesia, che ha dato origine alla società capitalistica e all'imperialismo suo prodotto naturale, l'uomo che la caratterizza, il borghese appunto, ha sviluppato sino alle estreme piú distruttive conseguenze

tutte le facoltà antitetiche a quelle del cristiano (onde la predicazione antiborghese delle chiese cristiane è sempre andata di pari passo con la critica politica dell'oratore comunista o socialista o anarchico, e spesso dal pulpito e dalla tribuna è stata pronunciata la stessa condanna): l'egoismo, l'avidità del denaro, il disprezzo del debole, l'insaziabile sete per il dominio dei beni di questo mondo, la mancanza di scrupoli nella lotta quando l'oggetto della contesa è il proprio interesse, l'elevazione della ricchezza a simbolo di grandezza e a prova di virtú, lo spirito di aggressività esaltato come forza virile, la mitezza o la misericordia o la compassione, virtú cristiane per eccellenza, derise come espressioni di debolezza o peggio di viltà e via enumerando (inutile insistere su questa antitesi che molti di noi, educati contemporaneamente all'etica cristiana e all'etica borghese, hanno vissuto e inconsapevolmente accettato senza apparenti lacerazioni sino all'età delle grandi scelte). Se l'uomo nuovo non è nato, anzi ha continuato a rinascere l'uomo vecchio e continua a dominare il mondo intero la violenza del conquistatore che si prolunga nell'astuzia del mercante, vuol dire che le prediche morali non sono sufficienti. Occorre trasformare i rapporti sociali che rendono possibile la perpetuazione del vecchio Adamo. Il rivoluzionario nasce quando nella critica della società si fa strada la convinzione che l'umanità può essere salvata, la salvezza non può derivare che dalla trasformazione dell'uomo, e la trasformazione dell'uomo non può derivare se non dalla trasformazione della società. Siccome una concezione di questo genere, cosí come è stata elaborata dal gran padre di tutte le rivoluzioni contemporanee, riposa sulla convinzione che l'elemento spirituale derivi, anzi sia condizionato, dall'elemento materiale, si suole contrapporre la concezione materialistica del rivoluzionario

a quella spiritualistica o idealistica (se pure in un'accezione non del tutto corretta) dell'uomo religioso. Non ho mai dimenticato dalla prima volta che l'ho letta l'affermazione perentoria di Lenin: «Idealismus ist Pfaffentum» («L'idealismo è roba da preti»). Un'affermazione che ha avuto un'infinità di consapevoli o inconsapevoli ripetitori e che provenendo dal piú grande capo rivoluzionario della storia (dal primo artefice di una rivoluzione finalmente riuscita) può essere assunta a principio discriminante fra la via sbagliata, che sinora l'umanità ha seguito essendo partita dall'alto invece che dal basso, e l'unica giusta che è quella di partire dal basso, cioè dalla trasformazione dei rapporti materiali anziché dalla riforma interiore.

È troppo presto per dire se la ragione stia dalla parte del rivoluzionario. Se è vero che il tribunale della storia è la storia universale bisogna dar tempo al tempo. Sono occorsi secoli per far nascere il sospetto che la via tradizionale fosse destinata al fallimento: riusciva a convertire questo o quell'individuo non l'umanità nel suo complesso che ha continuato a perpetuarsi nel dolore, nella sofferenza, nella sopraffazione del forte sul debole, nell'oppressione, nella diseguaglianza, in una guerra perpetua in cui i vincitori di ieri sarebbero stati i vinti di domani, nonostante tanti esempi sublimi di nobiltà, di pietà, di carità, di passione per la giustizia. Certo l'esempio che abbiamo sotto gli occhi, l'universo sovietico, non è tale da infonderci molta fiducia nella verità del rovesciamento. Ma indipendentemente dal giudizio sugli effetti di quella che si potrebbe chiamare, parodiando una formula del linguaggio politico corrente, la via rivoluzionaria all'uomo nuovo, un giudizio che potrebbe essere, ripeto, prematuro, devo confessare i miei dubbi. Non pretendo di sostituirmi alla storia universale, la cui sentenza è di là da venire (per chi ci crede naturalmente), ma qualche cosa abbiamo pur appreso dalla storia passata

e dalla presente, e possiamo trarne qualche riflessione, o per lo meno arrischiare qualche congettura.

La teoria rivoluzionaria, ridotta all'osso, riposa sulla convinzione che il *male* della storia derivi da una causa specifica ed esclusiva, il succedersi di forme della produzione materiale che hanno perpetuato, se pure in diversi gradi e con diversa intensità, la divisione dell'umanità in classi contrapposte. Non dico che l'affermazione secondo cui il male della storia dipenderebbe dalla malvagità dell'uomo, la quale a sua volta sarebbe derivata da una colpa originaria, non mai del tutto espiata ed espiabile, sia una spiegazione piú convincente. Anzi ritengo che la teoria materialistica della storia, in quanto sostituisce a una spiegazione mitica una spiegazione ricavata dall'osservazione dei fatti, sia metodologicamente piú corretta, e debba essere presa seriamente in considerazione e criticata, se deve essere criticata, con lo stesso metodo. Ma ritengo anche che soffra dello stesso errore della concezione che combatte, ovvero della *reductio ad unum* delle cause della perversione storica. Non pretendo di aggiungere nulla a quello che è stato detto e ridetto mille volte (ma *repetita iuvant)*: se per lotta di classe s'intende la lotta fra la classe dominante e la classe dominata, bisogna pur riconoscere che il teatro della storia presenta ben altri protagonisti e spesso ben piú terribili, che sono le classi dominanti in lotta fra loro, del cui dominio le classi dominate sono sempre state strumenti passivi o vittime innocenti (la tesi oggi in voga che sono le masse a fare la storia è una delle piú macabre invenzioni della sinistra dottrinaria che offre ideologia presentandola come scienza). Ho l'impressione che la sopravvalutazione della lotta di classe come motore della storia ai tempi di Marx dipendesse da queste due ragioni: la vicinanza alla Rivoluzione francese che gli stessi storici borghesi avevano

interpretato come una lotta di classe e la perdurante esemplarità della storia romana (da Machiavelli a Vico, a Montesquieu) in cui aveva avuto gran parte la lotta secolare fra patrizi e plebei. (Ma non ne aveva avuta di meno la altrettanto secolare lotta fra Roma e Cartagine). Mi limito ad osservare che la *reductio ad unum* serve egregiamente al rivoluzionario: anzi una concezione rivoluzionaria della società può fondarsi soltanto su una interpretazione estremamente semplificata della storia. Il rivoluzionario deve credere di aver trovato la chiave che apre tutte le porte. Ma deve prima di tutto presupporre che tutte le porte abbiano la stessa serratura. Altrimenti come farebbe ad aprirle? E se non riesce ad aprirle tutte, dove va a finire la rivoluzione? Ma appunto questo nesso fra miraggio rivoluzionario e interpretazione riduttiva della storia non può non suscitare qualche sospetto sulla genuinità, oggettività e veridicità di quest'ultima.

Il fascino della teoria rivoluzionaria è la sua semplicità: sinora la storia umana è stata una storia di lacrime e di sangue; la stragrande maggioranza degli uomini sono vissuti nell'indigenza, hanno sofferto l'oppressione e la fame; ogni passaggio da una fase all'altra dello sviluppo storico, ogni «transizione», è avvenuta mediante la violenza (sí, è proprio vero che la violenza è sempre stata la levatrice di ogni nuova società); ma sinora si è sempre creduto, o si è fatto interessatamente credere, che tutto dipendesse dalla volontà imperscrutabile e immodificabile di un dio ignoto, o dalla natura, scrutabile, sí, ma altrettanto immodificabile, dell'animale uomo. E invece no: il «male» della storia è l'effetto delle forme di produzione che sinora si sono susseguite da quando l'uomo è uscito dal grembo della natura; specie dell'ultima, la forma di produzione capitalistica, che ha moltiplicato, ingigantito e acuito le ragioni di conflitto ma fortunatamente ha anche

gettato le premesse per il suo superamento. Eliminiamola, e in questo modo avremo avviato il passaggio, la «transizione», dal regno della necessità al regno della libertà. Non mi si dica che sto facendo una caricatura del marxismo. So distinguere *Il Manifesto* che è un testo di propaganda politica dalla critica dell'economia politica. Ma il nucleo del pensiero rivoluzionario in quanto si contrappone al pensiero religioso è proprio qui: nell'idea che il «male» derivi non da Dio né dalla natura, ma unicamente dalla storia, e, siccome la storia è fatta dall'uomo, sia eliminabile con una riforma radicale delle istituzioni che l'uomo sinora si è dato per regolare la propria vita in comune, prima fra tutte la proprietà individuale considerata la fonte principale della corruzione, della guerra di tutti contro tutti, infine, come aveva affermato perentoriamente il primo grande scrittore rivoluzionario, della «diseguaglianza fra gli uomini». (Ma Rousseau era un pensatore insieme rivoluzionario e religioso, che perseguí contemporaneamente la riforma delle istituzioni attraverso il *Contratto sociale,* e quella dell'uomo, attraverso l'*Emilio*: di qui la sua ambiguità, che ha dato tanto filo da torcere agli interpreti, ambiguità che in Marx, in Engels, in Sorel, nella maggior parte della tradizione marxistica, ad eccezione forse di Gramsci, non c'è piú, tanto è vero che da questa tradizione non è venuto fuori un libro paragonabile all'*Emilio*). Che il nucleo originario del pensiero rivoluzionario contrapposto al pensiero religioso stia nella interpretazione sociale e istituzionale del male, onde non è vero che le istituzioni sono perverse perché l'uomo è malvagio (o per lo meno la maggior parte degli uomini sono malvagi) ma l'uomo è malvagio (o per lo meno la maggior parte degli uomini sono malvagi) perché le istituzioni sono perverse, mi pare dimostrato dalla fiducia assoluta di ogni rivoluzionario (se

non fosse assoluta che razza di rivoluzionario sarebbe?) nella radicalità del mutamento storico attraverso l'abbattimento di quell'insieme di istituzioni che costituiscono il sistema capitalistico, e nella sua sostituzione con un altro sistema.

Come non essere sensibili al fascino della semplicità, soprattutto quando una teoria deve servire all'azione? Ma la storia umana è davvero cosí semplice? La storia è stata sinora il prodotto dei vizi e delle virtú degli uomini, o per lo meno di quegli abiti che i moralisti chiamano vizi e virtú: ma sarebbe un errore imperdonabile ritenere che le conquiste di cui godiamo i benefici siano derivate dalle virtú, le sconfitte di cui soffriamo i danni siano derivate dai vizi. Sfortunatamente per chi vuole cercare di raccapezzarsi in questo groviglio le cose sono un po' piú complicate. Tanto complicate che lo storico rinuncia di solito a fare il moralista e il moralista non pretende di spiegare la storia. Le vicende della storia umana hanno sempre messo a dura prova colui che vuol farle la morale. Troppo spesso infatti quando si pretende di dare un giudizio morale sulle vicende storiche il giudizio che si dà sulle cause è diametralmente opposto a quello che si dà sugli effetti. Nulla di piú ripugnante eticamente delle imprese dei «conquistadores»: ma la scoperta e la conquista del nuovo mondo non sta alla base della civiltà di cui siamo i beneficiari e che non permetteremmo di mettere tutta quanta in discussione? Del resto quale contrasto fra le recriminazioni sulla barbarie delle legioni imperiali (le cause) e l'esaltazione della civiltà che esse hanno portato nelle regioni conquistate (gli effetti)? Gli esempi si potrebbero moltiplicare: la Prima guerra mondiale è stata un'immensa carneficina. Ma come altrimenti si sarebbero potute liberare nazioni da secoli oppresse come la polacca e la boema? e come avrebbe

potuto una possente rivoluzione liberare un grande popolo dall'oppressione di una secolare autocrazia? E dalla Seconda guerra mondiale, carneficina ancora piú vasta ed orrenda, non è derivato il processo di decolonizzazione che segna una tappa decisiva nella storia intesa come storia della libertà, come la intendeva Hegel e sulla sua scia il nostro Croce? Dunque azioni eticamente cattive generano effetti eticamente buoni. Ma nell'opinione corrente è vero anche il giudizio opposto: azioni eticamente buone generano effetti eticamente cattivi. Proviamo a porci questa domanda: se il cristianesimo fosse riuscito nel proprio intento di convertire tutti gli uomini alla morale del Vangelo, e a far nascere l'uomo nuovo, secondo l'insegnamento del Sermone della Montagna, mite, umile, non-violento, la storia umana sarebbe stata diversa (tanto diversa da essere inimmaginabile, come del resto è inimmaginabile il regno della libertà di cui favoleggiano i rivoluzionari), ma sarebbe stata anche migliore? chi procura il pane, e oltre il pane i beni di questa terra di cui siamo avidi, e a cui non siamo disposti a rinunciare e che anzi vorremmo senza essere rivoluzionari far godere a tutti, in un mondo in cui l'uomo è invitato a imitare i passeri che ricevono il loro cibo dal cielo? Questo mondo delle nazioni, per usare l'espressione di un filosofo come Vico che ci ha dato una delle piú alte e poeticamente sublimi riflessioni intorno alla barbarie eroica che genera le nazioni civili e l'eccesso di civiltà (la «barbarie della riflessione») che conduce le stesse nazioni a nuova barbarie, non è anch'esso il prodotto dei temerari, degli ardimentosi, degli uomini senza scrupoli, degli avidi di ricchezza e di potenza, di coloro che disprezzano non i beni terrestri ma i fulmini del cielo? E che altro esprime la massima della sapienza popolare, che dal male nasce il bene (o il proverbio che «non tutto il male vien per nuocere»), se non la convinzione

oscura ma piú sicura che male e bene sono cosí intrecciati che l'uno non può essere separato con un taglio netto dall'altro, una maniera ingenua se si vuole ma efficace di giustificare l'assoluzione, di cui non potremmo fare a meno per vivere in pace, di tanti misfatti? Non sembri irriverente, ma che altro è la meravigliosa filosofia della storia di Hegel che inizia con la solenne dichiarazione che nonostante tutto «la ragione governa il mondo» se non un prolungato, tormentato e ispirato commento a questa massima? «Ciò che la filosofia scorge ed insegna è che nessuna forza ha il sopravvento su quella del bene, cioè di Dio, in modo da impedirle di farsi valere: Dio prevale e la storia del mondo non rappresenta altro che il piano della Provvidenza. Dio governa il mondo: il contenuto del suo governo, l'esecuzione del suo piano è la storia universale. Compito della filosofia della storia universale è cogliere questo piano e suo presupposto è la nozione che l'ideale si realizza, che possiede realtà solo quel ch'è conforme all'idea. Innanzi alla pura luce di quest'idea divina, che non è un mero ideale, vien meno l'aspetto per cui il mondo sembra essere un accadere pazzo e stolto» [26].

Non voglio trarre nessuna conclusione da queste osservazioni. Che la ragione governi il mondo e la ragione sia cosí astuta da far apparire il contrario e da rivelare i propri disegni oscuri soltanto a qualche sapiente, è una di quelle affermazioni su cui non sarei disposto a mettere la mano sul fuoco. Non sono disposto neppure a fare una debole scommessa. Anzi, se fossi costretto a scommettere, scommetterei piú volentieri sulla tesi opposta. Ma vi sono altre spiegazioni non dico piú soddisfacenti ma, come dovrebbe essere una spiegazione, piú veridiche? In fondo non sarebbe piú razionale che dal male nascesse il male e dal bene il bene? Però resta il fatto che la storia è stata sinora nel bene come nel male il risultato degli uomini cosí

come sono sempre stati, e che se si sono dovute escogitare interpretazioni fantasiose, e apparentemente contraddittorie o puramente verbali, l'imperscrutabilità della Provvidenza, l'astuzia della ragione, l'eterogenesi dei fini, dipende proprio dalla convinzione, frutto della piú elementare esperienza, che il movimento storico nel suo complesso non può essere giudicato con lo stesso metro con cui si giudicano le azioni degli individui singoli. Per dirla in breve, le azioni individuali vengono generalmente giudicate in base ai principî, cioè a qualche cosa che viene prima, il movimento storico nel suo complesso in base ai risultati, cioè in base a qualche cosa che viene dopo. Le azioni eticamente abominevoli di Stalin secondo i principî sono giudicate diversamente da chi guarda ai risultati e per tutto il tempo in cui il risultato piú importante in base al quale veniva giudicata la politica del dittatore sovietico era la vittoria nella Seconda guerra mondiale il giudizio etico passò sempre in seconda linea, anche da parte degli avversari. Il giudizio è diventato piú negativo via via che, spento l'entusiasmo della vittoria, il risultato in base al quale lo si giudica oggi abitualmente, anche dai non avversari è, mi si passi questa espressione, la «distruzione del socialismo in un solo paese».

Non traggo nessuna conclusione circa il senso della storia, che, non ho vergogna a dichiararlo, ignoro quale sia. Ho soltanto l'oscura impressione che nessuno l'abbia sinora afferrato. Che la provvidenza o la ragione governino il mondo è un atto di fede che rispetto, ma mi riesce difficile accettare. Mi era accaduto spesso di paragonare la storia umana a un labirinto in cui esiste una sola via d'uscita sinora restata misteriosa. Solo dopo alcuni anni leggendo la vita di Minosse in Plutarco ho appreso che secondo alcuni il Labirinto non era altro che una prigione da cui era impossibile evadere e chi vi era dentro era costretto a

morirvi. Fra le due interpretazioni confesso di essere incerto su quale sia la piú accettabile. Non escludo neppure che possa avere ragione Nietzsche, autore che non amo, quando scrisse: «Se il mondo avesse uno scopo, questo sarebbe già stato raggiunto […]. Il dato di fatto dello spirito come di un divenire dimostra che il mondo non ha scopo».

Se mi sono affacciato a questo abisso insondato (chi sa, forse insondabile) della storia universale, è soltanto per porre qualche discreta domanda agli immodesti fautori della teoria rivoluzionaria che vi sono penetrati, l'hanno esplorato e credono di aver trovato una via d'uscita. Le domande sono soprattutto queste due: siete proprio sicuri che l'uomo nuovo possa nascere dalla trasformazione dei rapporti materiali? Siete proprio sicuri che una volta formato l'uomo nuovo, posto che l'impresa riesca, l'umanità sia destinata a miglior sorte di quella che ha sinora conosciuta con gli uomini cosí come sono, con la loro bramosia di potere che ha creato i grandi imperi, con la loro sete di ricchezza che li ha indotti a trasformare il pianeta su cui sono capitati a vivere, con il loro egoismo che li ha spinti a lottare per il loro benessere e per la loro libertà? La prima domanda mira a porre in dubbio che la teoria rivoluzionaria sia vera, la seconda che il progetto che ne scaturisce sia accettabile. È di fronte alla gravità di queste domande che la concezione religiosa dell'uomo conserva tutta la sua forza di convinzione, e quindi mantiene la sua perdurante vitalità (e questo spiega la resistenza delle chiese in un mondo che a chi lo guarda in superficie può sembrare avviato a un radicale ateismo). Di fronte alla prima domanda la risposta religiosa è che l'avvento dell'uomo nuovo non è un evento che si possa rinviare al futuro, ma è da realizzare ora e subito, perché dipende soltanto da noi, e comunque non dipende dalla natura dei rapporti materiali che condizionano la nostra

esistenza; di fronte alla seconda, che dall'avvento dell'uomo nuovo non ci si deve attendere la trasformazione della società, la realizzazione del regno di utopia, in cui tutti gli uomini saranno liberi, eguali, fratelli e pieni di ogni ben di dio, il famoso salto qualitativo dal regno della necessità al regno della libertà, ma unicamente una meritoria ma inadeguata prefigurazione del Regno.

L'utopia capovolta [giugno 1989].

La catastrofe del comunismo storico è, letteralmente, sotto gli occhi di tutti: del comunismo come movimento mondiale, nato dalla rivoluzione russa, di emancipazione dei poveri, degli oppressi, dei «dannati della terra». Il moto di disfacimento sta diventando sempre piú veloce. Al di là di ogni previsione. Questo non significa ancora la fine dei regimi comunisti, che possono durare per tanto tempo ritrovando nuove forze per sopravvivere. La prima grande crisi di uno stato comunista è avvenuta in Ungheria piú di trent'anni fa. E neppure in Ungheria il regime è crollato. Anche in questa direzione è piú prudente non fare previsioni.

È incontestabile, invece, il fallimento, ancor piú dei regimi comunisti, della rivoluzione ispirata alla ideologia comunista, intesa come l'ideologia della trasformazione radicale di una società considerata oppressiva e ingiusta in una società tutta diversa, libera e giusta. La drammaticità senza precedenti degli eventi di questi giorni sta nel fatto che non è avvenuta la crisi di un regime o la sconfitta di una grande potenza invincibile. È apparso invece, in forma che sembra irreversibile, il capovolgimento totale di un'utopia, della piú grande utopia politica della storia (non parlo delle utopie religiose), nel suo esatto contrario: un'utopia che ha affascinato, per un secolo almeno, filosofi,

scrittori e poeti – ricordate «i domani che cantano» di Gabriel Pery? –, ha scosso intere masse di diseredati spingendole all'azione violenta, ha indotto uomini di alto sentire morale al sacrificio della propria vita, ad affrontare prigionia, esili, campi di sterminio, ha suscitato una forza non solo materiale ma anche spirituale indomita che è sembrata in tante occasioni irresistibile, dall'Armata Rossa in Russia alla Lunga Marcia di Mao, dalla conquista del potere di un gruppo di uomini determinati a Cuba alla disperata lotta del popolo vietnamita contro il piú potente esercito del mondo. In uno scritto giovanile Marx aveva definito il comunismo, perché non ricordarlo?, la «soluzione dell'enigma della storia».

Nessuna delle città ideali descritte dai filosofi si era mai proposta come un modello da realizzare. Platone sapeva che quella repubblica ideale, di cui aveva parlato coi suoi amici, non era destinata ad esistere in nessun luogo della terra, ma era vera soltanto, come dice Glaucone a Socrate, «nei nostri discorsi». E invece è avvenuto che la prima utopia che ha cercato di entrare nella storia, di passare dal regno dei «discorsi» a quello delle cose, non solo non si è avverata ma si sta rovesciando, si è già quasi rovesciata, nei paesi in cui è stata messa alla prova, in qualche cosa che è venuto sempre piú assomigliando alle utopie negative, esistenti sinora anch'esse soltanto nei discorsi (si pensi al romanzo di Orwell).

La miglior prova del fallimento sta nel fatto che tutti coloro che si sono ribellati in questi anni, periodicamente, e ancora con particolare energia in questi giorni, chiedono esattamente il riconoscimento di quei diritti di libertà che costituiscono il primo presupposto della democrazia: non, si badi, della democrazia progressiva o popolare, o in qualsiasi altro modo sia stata chiamata per distinguerla dalle nostre democrazie e per esaltarne la superiorità, ma

proprio della democrazia che non saprei come chiamare se non «liberale», della democrazia sorta e consolidatasi attraverso la conquista lenta e faticosa di alcune libertà fondamentali. Mi riferisco in particolare alle quattro grandi libertà dei moderni, la libertà personale, ovvero il diritto di non essere arrestati arbitrariamente e di essere giudicati secondo leggi penali e processuali ben definite, la libertà di stampa e di opinione, la libertà di riunione, che abbiamo visto conquistata pacificamente, ma contestata, sulla piazza Tienanmen, e infine la piú difficile da ottenere, la libertà di associazione, da cui nascono i liberi sindacati e i liberi partiti, e coi liberi sindacati e i liberi partiti la società pluralistica, senza la quale non esiste democrazia. Il completamento di questo processo durato secoli è stato la libertà politica, ovvero il diritto di tutti i cittadini a concorrere alla formazione delle decisioni collettive che li riguardano.

La forza dirompente, e a quanto pare irrefrenabile, dei movimenti popolari che stanno scuotendo l'universo dei regimi comunisti dipende dal fatto che queste grandi libertà vengono ora richieste tutte in una volta. Lo stato delle libertà è venuto in Europa dopo lo stato di diritto; lo stato democratico dopo lo stato delle libertà. Su quelle piazze ora folle spontaneamente accorse chiedono ad un tempo lo stato di diritto, lo stato delle libertà e lo stato democratico. In un loro documento gli studenti cinesi hanno dichiarato che essi combattevano per la democrazia, la libertà e il diritto. Una tale situazione è obiettivamente rivoluzionaria. Una tale situazione là dove non può avere uno sbocco rivoluzionario, come pare non possa accadere in nessuno di quei paesi, non può avere che o una soluzione graduale, la piú avanzata delle quali sembra essere quella polacca, o controrivoluzionaria, come sta avvenendo in Cina, a meno che si svolga in quella ben nota forma storica

delle rivoluzioni o fallite o impossibili, che è la guerra civile.

La conquista della libertà dei moderni, posto che sia possibile e nella misura in cui è possibile, non può essere, per i paesi dell'utopia rovesciata, se non il punto di partenza. Per andare dove? Mi pongo questa domanda, perché non basta fondare lo stato di diritto liberale e democratico per risolvere i problemi da cui era nata, nel movimento del proletariato dei paesi che avevano iniziato il processo di industrializzazione in forma selvaggia, e poi tra i contadini poveri del Terzo Mondo, la «speranza della rivoluzione». In un mondo di spaventose ingiustizie, com'è ancora quello in cui sono condannati a vivere i poveri, i derelitti, gli schiacciati da irraggiungibili e apparentemente immodificabili grandi potentati economici, da cui dipendono quasi sempre i poteri politici, anche quelli formalmente democratici, il pensare che la speranza della rivoluzione sia spenta, e sia finita soltanto perché l'utopia comunista è fallita, significa chiudersi gli occhi per non vedere.

Sono in grado le democrazie che governano i paesi piú ricchi del mondo di risolvere i problemi che il comunismo non è riuscito a risolvere? Questo è il problema. Il comunismo storico è fallito, non discuto. Ma i problemi restano, proprio quegli stessi problemi, se mai ora e nel prossimo futuro su scala mondiale, che l'utopia comunista aveva additato e ritenuto fossero risolvibili. Questa è la ragione per cui è da stolti rallegrarsi della sconfitta e fregandosi le mani dalla contentezza dire: «L'avevamo sempre detto!» O illusi, credete proprio che la fine del comunismo storico (insisto sullo «storico») abbia posto fine al bisogno e alla sete di giustizia? Non sarà bene rendersi conto che, se nel nostro mondo regna e prospera la società dei due terzi che non ha nulla da temere dal terzo dei

poveri diavoli, nel resto del mondo la società dei due terzi, o addirittura dei quattro quinti o dei nove decimi, è quell'altra?

La democrazia ha vinto la sfida del comunismo storico, ammettiamolo. Ma con quali mezzi e con quali ideali si dispone ad affrontare gli stessi problemi da cui era nata la sfida comunista?

«Ora che di barbari non ce ne sono piú, – dice il poeta, – che cosa sarà di noi senza barbari?» [27].

III.
SUL LIBERALSOCIALISMO.

In una intervista, Ralf Dahrendorf, alla domanda: «Perché non ama essere chiamato liberalsocialista?», risponde: «Credo che tutto dipenda dalla tradizione. È il termine italiano che mi sembra leggermente assurdo» [28].

Questa risposta veniva da lontano. In una lunga intervista, a cura di Vincenzo Ferrari, pubblicata nei «Saggi tascabili» di Laterza, l'intervistatore gli aveva posto su per giú la stessa domanda: «Comprendendo insieme tutti gli elementi della visione liberale che lei espone, si potrebbe essere indotti a definire la sua posizione come una posizione liberalsocialista». Quindi aggiunge: «Ora, è inutile che le dica che questa formula apparentemente ambigua del liberalsocialismo nel mio paese ha una notevole importanza storica e una forte presa emotiva essendo stata la bandiera di un movimento antifascista limpidissimo come Giustizia e Libertà». Dahrendorf risponde: «Personalmente l'etichetta "liberalsocialismo" non mi ha mai convinto. Innanzi tutto, come ho già detto, sono abbastanza contrario alle formule e alle etichette e credo che la posizione di ciascuno vada definita soprattutto

attraverso le azioni che compie. Ora, non nego che vi siano alcuni che si professano liberalsocialisti, ma nei fatti sono dei liberali. Il termine “liberalismo sociale”, che esprime piú o meno lo stesso concetto, ha giocato un ruolo molto importante in Germania anche perché è stato un modo per definire l’alleanza di governo tra liberali e socialisti. Ma quella era ed è un’alleanza, non una prospettiva ideologica unitaria» [29].

L’ambiguità, cui lo stesso Ferrari nella domanda si riferisce, e che Dahrendorf conferma, deriva evidentemente dal fatto che liberalismo e socialismo, sia che indichino una ideologia oppure un movimento, sono storicamente considerati due termini antitetici: un «ossimoro». Sembra inoltre che Dahrendorf consideri la formula «liberalsocialismo» una singolarità, per non dire una stranezza, italiana. Il che, per quel che ne so, ma posso sbagliare, è sorprendente. In alcuni cenni sulle origini del liberalsocialismo, di cui si considerava un interprete italiano, Calogero scrisse che il termine era ormai da tempo in uso in Germania [30]. Questa informazione è ripresa da Nicola Tranfaglia nella voce *Liberalsocialismo* del *Dizionario di politica* con queste parole: «In Germania, mentre Marx dettava il *Manifesto del partito comunista*, l’espressione *liberaler Sozialismus* già circolava nel dibattito politico» [31]. A dire il vero, tra i vari tipi di socialismo elencati e criticati da Marx ed Engels nel *Manifesto*, il socialismo liberale non compare. Esiste però un libro – che peraltro non ho potuto consultare – di R. Opitz, il cui titolo, *Der deutsche Sozialliberalismus 1917-1933* (Köln 1973), non dovrebbe lasciare dubbi sull’esistenza di un liberalsocialismo tedesco e sull’uso politico di questa formula.

C’è poi anche un’opera ben piú nota, almeno alla mia generazione che non è quella di Dahrendorf, del sociologo

ed economista tedesco Franz Oppenheimer (nato a Berlino nel 1864, morto a Los Angeles nel 1943), che ha per titolo generale *System der Soziologie*, e per sottotitolo *Das oekonomische System des liberalen Sozialismus.* Si tratta di un'opera monumentale in quattro volumi, pubblicati tra il 1922 e il 1936, nella feconda stagione intellettuale e politica della Germania di Weimar, sulla quale si è soffermato Renato Treves in uno scritto intitolato *Alle origini del socialismo liberale.* Vi si legge un brano tratto da un saggio sullo stato, in cui l'autore esprime la propria fiducia nel prossimo realizzarsi di una comunità di uomini liberi, se pure condivisa soltanto «dalla piccola schiera dei socialisti-liberali o liberali-socialisti che credono nell'evoluzione di una società senza dominazioni e senza sfruttamento di una classe sull'altra, di una società che garantisca nei limiti del mezzo economico tutte le libertà politiche e private dell'individuo» [32]. Mettendo in evidenza l'aspetto politico della sociologia di Oppenheimer, lo stesso Treves ha cura di avvertire che anche ai giorni nostri «il socialismo liberale non si concretizza nel programma di un partito, ma continua ad essere una ideologia di élite che sta al di fuori dei partiti e che esercita tutt'al piú rispetto a essi una funzione di critica e di stimolo» [33].

Nonostante questi precedenti, non si può dar torto né a Ferrari né a Dahrendorf quando dicono che la congiunzione di liberalismo e socialismo nella stessa formula, quale che sia il dosaggio dell'uno e dell'altro nella combinazione, dà l'impressione di ambiguità. È un fatto che tutta la storia del pensiero politico dell'Ottocento, e in parte anche del Novecento, potrebbe essere raccontata come la storia del contrasto tra liberalismo e socialismo, almeno su tre livelli, cominciando dal piú alto, che è quello ideologico, e finendo a quello piú basso, dei movimenti, passando attraverso quello intermedio delle istituzioni.

Partendo dal livello piú basso, partiti liberali e partiti socialisti possono essere considerati come i due poli contrapposti di ogni sistema politico democratico (anche se il polo non socialista può aver assunto diversi nomi nei diversi paesi, e in parte anche quello socialista, spesso rappresentato dai partiti del lavoro o laburisti). Allivello delle istituzioni, la dottrina e i movimenti liberali trovano la loro espressione piú alta, e piú corrispondente all'ideale, nello stato rappresentativo, progressivamente sempre piú democratico via via che viene esteso il diritto di voto. La dottrina e i movimenti socialisti corrispondenti hanno sempre vagheggiato un superamento dello stato rappresentativo, o verso l'ampliamento della democrazia diretta, o verso un'accentuazione della rappresentanza degli interessi contrapposta a quella politica. Oppure, in estrema ipotesi, verso la democrazia dei consigli, che è un'estensione della rappresentanza degli interessi a tutto il sistema politico.

A livello ideologico, da un lato, il socialismo nella sua manifestazione storica tradizionalmente piú influente, che è certamente in Europa quella marxista, e poi, nei paesi del socialismo realizzato, il marxismo-leninismo, ha per principale bersaglio il liberalismo, interpretato come espressione del pensiero individualistico borghese, dell'ideale dell'*homo oeconomicus*, che trasforma ogni rapporto umano in un rapporto di scambio utilitaristico. Dall'altro, il pensiero liberale, nelle sue piú compiute e argomentate elaborazioni teoriche, considera come principale avversario il socialismo, sia economico sia politico o filosofico. La critica liberale del socialismo può contare su un'opera poderosa come i due volumi dei *Systèmes socialistes* di Pareto, usciti all'inizio del secolo, e su quel gigantesco *pamphlet* che è *Socialism*, apparso nel 1922, di Ludwig von Mises, tradotto tardivamente in

italiano con la prefazione di Friedrich A. von Hayek, che in un libro famoso ha definito il socialismo «la via alla servitú». Nel libro di von Mises la parte prima, intitolata *Liberalismo e socialismo*, considera naturalmente i due «ismi» come antitetici e sottopone il secondo a una critica spietata.

Non vi è grande dicotomia nell'ambito delle scienze sociali, in cui liberalismo e socialismo non si collochino il primo da una parte, il secondo dall'altra o, per meglio dire, se il primo si colloca da una parte, il secondo sembra non possa non collocarsi dall'altra: primato della sfera privata o primato della sfera pubblica; proprietà individuale o proprietà collettiva; borghesia come soggetto storico dominante o proletariato come soggetto storico alternativo; destra o sinistra; visione individualistica dell'uomo o visione organicistica della società; atomismo od olismo; società o comunità, e chi piú ne ha piú ne metta. L'individuo viene prima della società o la società viene prima dell'individuo? La parte è prima del tutto o il tutto è prima della parte? Concezione conflittualistica della società oppure concezione armonica o armonizzante del tutto sociale?

Tuttavia è da considerare che questa serie di antitesi, di cui si potrebbero portare un'infinità di esempi concreti, citando testi di autori appartenenti ai due versanti contrapposti filosoficamente, economicamente, politicamente, è destinata ad attenuarsi sino a scomparire del tutto, trasformando l'ossimoro in una sintesi, via via che ci si allontana dai movimenti socialisti influenzati dal marxismo. Se andiamo in Inghilterra, infatti, la prospettiva cambia.

La storia del liberalsocialismo si potrebbe far cominciare da John Stuart Mill, che pure è uno dei maggiori rappresentanti del pensiero liberale. Sono note le sue

simpatie, specie negli ultimi anni, per le idee socialiste [34]. Tra i vari passi dei suoi scritti piú spesso citati in questa direzione, uno dei piú significativi è la lettera a K. D. H. Rau del 20 marzo 1852, dove si legge: «A me pare che il principale fine del miglioramento sociale debba essere preparato attraverso l'educazione per uno stato della società che *combini* la piú grande libertà personale con la giusta distribuzione dei frutti del lavoro che le vigenti leggi sulla proprietà non permettono di raggiungere» [35]. Noto soltanto che per indicare il «superamento», come avrebbero detto i nostri filosofi, dell'antitesi storica tra liberalismo e socialismo, Mill usa il verbo «combinare» (*combine*), che sta a indicare, da un punto di vista prammatico, come si conviene ad un filosofo empirista, l'esigenza di un incontro tra principî liberali e principî socialisti sul terreno della lotta politica.

L'interesse di Mill per le idee socialiste è provato dal fatto che negli ultimi anni egli scrisse un saggio, rimasto incompiuto, sul socialismo [36]. Nei quattro capitoli rimasti, si trovano un'esposizione delle dottrine socialiste di Louis Blanc, Considérant, Owen e Fourier (ma non di Marx), la loro confutazione, le difficoltà pratiche che l'applicazione dei programmi socialisti avrebbero incontrato, una discussione sulla proprietà privata, che è dal punto di vista teorico il capitolo piú interessante. Vi si sostiene che, pur avendo la proprietà individuale un lungo avvenire davanti a sé, niente obbliga a credere che non debba subire qualche modificazione. Nella conclusione il comunismo non è categoricamente rifiutato. Una società comunista però avrebbe bisogno, secondo Mill, di un'educazione superiore da cui la società attuale è ancora troppo lontana.

Sia ben chiaro, il saggio di Mill sul socialismo non è un'opera socialista. È prima di tutto uno studio su alcune correnti di pensiero socialista, distinte in scuole

gradualistiche, cui va la sua simpatia, e rivoluzionarie, che vengono radicalmente respinte. Vi si ammette, però, che i principali difetti del sistema vigente possono ricevere emendamenti in modo da ottenere i principali vantaggi del comunismo per mezzo di disposizioni compatibili con la proprietà privata e con la concorrenza individuale. Ai nostri fini, mi preme osservare che Perry Anderson in un saggio recente [37] sostiene che la «parabola» di Mill verso il socialismo permette di riflettere sul fatto che mentre «liberalismo e socialismo erano stati a lungo intesi come antagonisti per le loro tradizioni politiche e intellettuali» [38], cominciò da allora un corso diverso nella storia delle idee, cui sarebbero appartenuti altri pensatori, non meno autorevoli, come Bertrand Russell e John Dewey, nei quali le due dottrine, tradizionalmente antagonistiche, si sarebbero viste confluire l'una nell'altra.

Non mi risulta, però, che Carlo Rosselli e Guido Calogero, che sono considerati i principali teorici rispettivamente del socialismo liberale e del liberalsocialismo, abbiano fatto particolare riferimento a Mill, come precursore. L'autore inglese citato da Calogero quando auspica una futura storia del liberalsocialismo, che risalga ai precursori, è Hobhouse, autore di un saggio sul liberalismo tradotto anche in italiano [39]. Un saggio a sua volta già citato da Croce, che in un articolo del 1928 su *Liberismo e liberalismo*, uno degli scritti della celebre discussione con Einaudi sul rapporto tra liberalismo politico e liberismo economico, ammetteva che «con la piú sincera e vivida coscienza liberale, si potrà sostenere procedimenti e ordinamenti che i teorici dell'astratta economia classificano come socialisti, e, con paradosso di espressione, parlare finanche (come ricordo che si fa in una bella eulogia e apologia inglese del liberalismo, quella dell'Hobhouse), di un "socialismo liberale"» [40]. Dove è da notare quell'espressione

«paradosso» che, come «ambiguità» od «ossimoro», mostra la spontanea reazione alla congiunzione di due termini abitualmente considerati antitetici.

A dire il vero, Hobhouse non era una scoperta di Croce. Ne aveva parlato ampiamente De Ruggiero nella *Storia del liberalismo europeo*, uscita nel 1925, quando lo stato liberale italiano era stato violentemente distrutto dal fascismo. Affermando che Hobhouse difendeva, oltre i diritti di libertà, l'eguaglianza delle opportunità, oltre l'eguaglianza di fronte alla legge, il diritto al lavoro e un salario che permetta di vivere, commentava: «Si dirà che questo non è liberalismo ma socialismo. Però, socialismo significa piú cose, ed è possibile che vi sia un socialismo liberale come ve n'è uno illiberale». Chiamava questa concezione «armonica», contro l'astratto individualismo e contro l'astratto socialismo che definisce i diritti dell'individuo in termini di bene comune e quelli della comunità in termini di benessere individuale [41]. Qui è da notare che «concezione armonica» è espressione simmetrica e contraria a «concezione dialettica»: nella prima, l'accento cade sulla convergenza delle parti nel tutto; nella seconda, cade invece sul superamento di due parti divergenti. Si tratta, come ognun vede, di due modi diversi di concepire il processo di unificazione di parti separate.

Non voglio tediare il lettore con un eccesso di riferimenti storici, anche se mi pare di un certo interesse andare a cercare radici lontane e fuori d'Italia di un movimento d'idee che sembra ad alcuni di grande attualità e prevalentemente italiano. Ma, come ho fatto un riferimento a Oppenheimer per la Germania, mi sia consentito evocare per la Francia il filosofo Charles Renouvier (1815-1903), chiamato il filosofo del radicalismo politico, che tenta una ripresa di motivi illuministici attraverso un ritorno a Kant e

una fondazione personalistica dell'etica. Nell'opera *La science de la morale* (1869) scrive che la società attuale ha teoricamente rifiutato sia il comunismo sia l'individualismo nella loro accezione ordinaria e astratta [42]. Ma, dal punto di vista pratico, si scopre che una parte di verità è contenuta in entrambe le idee: la società cerca, infatti, la sua organizzazione in una sintesi tra le due. Comunismo e individualismo sono indispensabili: l'unico problema è quello di definire nella società attuale ciò che deve essere comune e ciò che deve appartenere all'individuo. Nella giusta delimitazione delle due forze si trova l'armonia sociale [43]. In una delle sue ultime opere, *La nouvelle monadologie*, distingue quattro posizioni rispetto alla questione sociale: quella reazionaria o conservatrice, che accetta come dato ineliminabile lo sfruttamento del lavoro; quella dei liberali, che vedono nel libero scambio l'unica premessa per la futura distribuzione armonica della ricchezza; quella dei socialisti collettivisti, che mirano alla totale abolizione della proprietà privata; quella che può essere chiamata dei socialisti liberali, che «chiedono alla ragione e alla libertà dei cittadini, presi nella loro qualità di produttori e di consumatori, di unirsi in associazioni limitate» e alla classe politica «l'aiuto per l'assistenza delle parti meno garantite della popolazione» [44].

Per quel che riguarda la Spagna, il discorso dovrebbe essere molto piú ampio, perché il socialismo spagnolo ha una lunga tradizione libertaria, che è certo piú vicina al socialismo liberale che non a quello di derivazione marxista, rispetto sia all'ispirazione ideale sia alla proposta e all'azione politica. L'insegna del Partito socialista operaio spagnolo (Psoe) è sin dalle origini *Socialismo es libertad.* Avendo spesso occasione di parlare con amici socialisti spagnoli, ho l'impressione che il crollo del comunismo non li tocchi, perché la loro tradizione socialista non è mai stata

orientata verso il collettivismo. Su questo tema lascio la parola a Renato Treves che, essendo vissuto negli anni dell'esilio in Argentina, dove si trovavano molti esuli spagnoli della guerra civile, conosce la storia del socialismo spagnolo meglio di me. Nel libro già citato di ricordi e testimonianze, vi è un saggio su *Fernando de los Ríos e il socialismo liberale*, che illustra la figura e l'opera di uno dei maggiori ispiratori del socialismo spagnolo, il quale, nell'opera principale *El sentido humanista del socialismo*, scritta nel 1926, durante il governo di Primo De Rivera, contrappone l'umanismo al capitalismo, considerato come anti-umanistico e, pur ammirando Marx, si considera piú vicino a Proudhon, a Lassalle e al socialismo neokantiano [45]. Quanto a Pablo Iglesias, fondatore del Psoe (1879) e del giornale «El socialista», in una breve antologia dei suoi scritti pubblicata in un fascicolo della rivista «Sistema», volto a illustrare la sua opera e la sua azione, leggo un articolo intitolato *Socialismo y liberismo*, di cui riporto questo brano: «Chi sostiene che il socialismo è contrario al liberalismo o ha del socialismo un'idea sbagliata oppure disconosce i fini perseguiti dal socialismo […] Si può avere liberalismo vero senza che il socialismo abbia trionfato?» [46].

L'idea che il socialismo non sia l'antitesi del liberalismo, ma ne sia in certo modo la continuazione e l'adempimento, è il punto di vista principale da cui si pone il socialismo liberale italiano. Non bisogna dimenticare che Carlo Rosselli si era ispirato a Rodolfo Mondolfo che, pur dichiarandosi marxista, aveva messo in evidenza l'aspetto umanistico del pensiero di Marx, prendendo una posizione diametralmente opposta a quella testé riesumata di de los Ríos. All'inizio del secolo Mondolfo aveva scritto un saggio, *Dalla Dichiarazione dei diritti al Manifesto dei comunisti* (1906), in cui si era chiaramente proposto di mettere in rilievo la novità nella continuità, interpretando il marxismo

come il frutto di una naturale maturazione degli ideali della Rivoluzione francese, piuttosto che come una violenta rottura col passato. Ancora in uno degli ultimi scritti, *Da Ardigò a Gramsci*, ovvero dal positivismo al marxismo, secondo una linea di continuità che egli stesso, in origine positivista, aveva seguito, scrive: «Il marxismo con la sua filosofia della prassi è [...] l'erede della filosofia classica della libertà, portata da esso alle piú decisive conclusioni» [47].

Rispetto a tutti i precedenti stranieri, di cui ho parlato, il socialismo liberale di Rosselli è autoctono. Ed è indipendente anche rispetto ai precedenti italiani, che dai movimenti politici che a Rosselli si sono ispirati – il gruppo di Giustizia e Libertà in Francia durante il fascismo e il Partito d'azione, o piú precisamente un'ala di questo partito, quella liberalsocialista – sono stati per lo piú trascurati. Di questi precedenti il piú interessante è quello rappresentato da Francesco Saverio Merlino, la cui opera è stata di nuovo studiata e rimessa all'onor del mondo in questi ultimi anni, dopo che, essendo prevalso nel movimento operaio nel nostro paese il pensiero marxista, era stata quasi totalmente dimenticata, pur essendo stata presa in seria considerazione, come ha notato uno dei suoi piú recenti studiosi [48], da personaggi come Durkheim, Bernstein, Guglielmo Ferrero, Michels e Arturo Labriola (non Antonio, che, anzi, con la sua irrefrenabile *vis polemica* lo aveva maltrattato). Merlino fu fautore di un «socialismo senza Marx», contro Marx, sia rispetto all'indirizzo pratico, da dare alla politica socialista, sia rispetto al problema della teoria del valore-lavoro.

Il suo maggiore studioso, e anche seguace, Aldo Venturini, ha pubblicato nel 1983 una monografia su di lui, seguita da un'appendice di testi, e l'ha intitolata *Alle origini del socialismo liberale* [49]. Merlino vi è considerato come il

vero padre del socialismo liberale, anche se non ha usato questa espressione: se mai, sarebbe piú adatto per designare il suo pensiero l'aggettivo «libertario», data la sua origine anarchica. Quando apparve in Francia, *Formes et essence du socialisme*, con l'introduzione di Sorel, questo scritto di Merlino fu recensito da Durkheim sulla «Revue philosophique» sotto il titolo *La nouvelle conception du socialisme.* L'autorevole recensore vi introduce la differenza tra il socialismo dei socialisti e il socialismo delle cose. Il primo è quello dei teorici e del programma dei partiti; il secondo è «quella spinta confusa e semi-cosciente di se stessa, che affatica le società attuali e le trascina a creare una riorganizzazione delle loro forze, sono i bisogni, le aspirazioni, che sorgono dalle presenti condizioni della vita collettiva» [50]. Per Durkheim il socialismo di Merlino è il secondo, ed è il socialismo in cui non è difficile riconoscere due tendenze: verso un regime politico in cui l'individuo sia piú libero e il governo del popolo diventerà una realtà; e verso un regime economico in cui le relazioni contrattuali saranno veramente eque, ciò che suppone una piú grande eguaglianza nelle condizioni sociali. Si tratta, come ognun vede, delle due tendenze verso una piú ampia libertà e una piú diffusa eguaglianza, che costituiscono gli elementi costanti, se pure in diversa guisa composti, del socialismo liberale.

Non pare che Rosselli conoscesse l'opera di Merlino, il che può spiegare perché il nome di questo singolare precursore abbia avuto cosí poca risonanza nel dibattito sul socialismo liberale che si svolse in Italia attraverso il Partito d'azione, la cui ala socialista e liberale si rifaceva esclusivamente a Rosselli e a Calogero. Dall'anarchico Berneri gli venne infatti rimproverato di credersi originale perché non aveva tenuto conto del pensiero dei socialisti anarchici, tra cui Merlino [51]. Da notare, inoltre, che Merlino

anticipò Rosselli anche nella critica al marxismo, inteso come concezione deterministica della storia, onde la sua conclusione che il socialismo non è il rovesciamento del liberismo ma ne è lo sviluppo e il superamento. Il socialismo era in sostanza per Merlino il liberalismo finalmente realizzato [52].

Come si è visto in questa scorribanda attraverso i vari tentativi di coniugare liberalismo e socialismo, il socialismo liberale in tutte le sue forme, variazioni e diramazioni si propone sempre come alternativa al marxismo, di cui critica, filosoficamente, il determinismo e il materialismo, ovvero la negligenza delle forze morali che muovono la storia, economicamente, il collettivismo globale, politicamente, l'inevitabile esito dispotico dello stato materialistico e collettivistico.

Ciò che dalla maggior parte di questi precedenti risulta chiaramente è che il socialismo liberale partí dalla convinzione che i due «ismi» non costituissero affatto un'antitesi, un ossimoro, e pertanto la loro integrazione pratica dovesse essere intesa, se mai, come una sintesi, definita hegelianamente come il terzo momento di un'antitesi, negata e superata. Anzi, il socialismo fu concepito come un naturale sviluppo storico del liberalismo nel processo di emancipazione dell'umanità; di quel processo che s'iscriveva nella teoria del progresso e della storia come storia della libertà. In modo un po' schematico, all'emancipazione politica, che era stata l'opera della Rivoluzione francese, sarebbe seguita l'emancipazione economica. Del resto, la Rivoluzione francese non era stata a sua volta preceduta, attraverso la Riforma e il processo di secolarizzazione che ne era seguito, dall'emancipazione religiosa? Emancipazione religiosa ed emancipazione politica attendevano di essere compiute dall'emancipazione economica. Il potere ultimo, quello piú difficilmente

sradicabile, non era sempre stato, se pure con diverse accentuazioni, il potere economico, il potere cioè che si fonda sul possesso dei beni primari, dei beni da cui dipende in ultima istanza la sopravvivenza degli uomini?

Le prime due forme di emancipazione hanno avuto successo. La terza si è dimostrata ben piú difficile. Marx aveva visto chiaramente il primato del potere economico sugli altri poteri, della base costituita appunto dai rapporti economici, rispetto alla sovrastruttura ideologica e politica. Ma il rimedio che aveva proposto, o che i movimenti politici da lui derivati hanno tentato di attuare, ha avuto l'effetto perverso che oggi abbiamo tutti sotto gli occhi. È stato proprio questo effetto perverso che ha resuscitato in questi ultimi anni l'ideale del socialismo liberale [53]. Il quale all'inizio era nato dall'esigenza di porre rimedio in nome del socialismo agli effetti pratici del liberalismo che, con lo sviluppo sempre piú rapido e incontrollabile della società industriale, si era risolto, proprio nelle società piú industrializzate, in forme di oppressione e di schiavitú di massa. Oggi invece (ma già in Rosselli l'esigenza nuova era chiara) si ripropone come rimedio, in nome della libertà, al socialismo dispotico.

Credo si possa dire che l'incontro tra liberalismo e socialismo sia avvenuto storicamente attraverso due vie diverse: dal liberalismo o libertarismo muovendo verso il socialismo, inteso come il completamento della democrazia puramente liberale; dal socialismo verso il liberalismo, inteso come condizione *sine qua non* di un socialismo che non sia illiberale. Come integrazione del secondo nel primo, come recupero del primo rispetto al secondo.

Sempre considerando il problema da un punto di vista storico e non teorico, posso aggiungere che in Italia l'ossimoro, che già Croce aveva chiamato con una metafora polemica «ircocervo», ha avuto una sua maggiore ragion

d’essere perché il fascismo si era affermato come la negazione sia del liberalismo in politica, in quanto dittatura, sia del socialismo in economia, in quanto difesa della società capitalistica minacciata dalla rivoluzione socialista in corso. Oggi, se mai, il rinnovato interesse per il discusso «ircocervo» potrebbe derivare da un’altra incombente doppia negazione che viene dalla parte dello schieramento cattolico integralista che ha preso da tempo come bersaglio privilegiato il vecchio Partito d’azione, sconfitto in politica ma vittorioso, cosí si dice, sul fronte culturale. Si tratta però di un *né-né* completamente diverso: liberalismo e socialismo sarebbero da negare come prodotti entrambi del processo di secolarizzazione e di radicale laicizzazione della vita intellettuale e sociale che ha caratterizzato l’età moderna. Vi si dovrebbe contrapporre una concezione solidaristica, non individualistica, della società, e una forte ripresa di valori comunitari poco compatibili con la democrazia liberale, che viene respinta come atomistica e atomizzante.

Questa rapida rassegna storica è servita, se non altro, a dimostrare che l’idea di una coniugazione tra liberalismo e socialismo, intesa ora come combinazione prammatica ora come sintesi ideale, ora come mediazione politica, ha avuto un’area di diffusione piú ampia di quel che di solito si crede. Resta da domandarsi perché non vi sia mai stato un partito liberalsocialista. Di partiti socialisti ve ne sono stati di tutti i colori. C’è stato persino il socialismo nazionale o nazionalsocialismo. Stranamente, il liberalsocialismo italiano, che era stato filosoficamente elaborato e filosoficamente contestato, prese corpo in un partito che si chiamò «d’azione», e svolse oltretutto un’azione di breve durata. Non è stato un caso, ma quando si è voluto dare un titolo al dibattito in corso sul liberalsocialismo, sono stati usati due termini dotti: ossimoro e sintesi. Ma nella sfera

della politica democratica ci sono non ossimori ma alternanze, non sintesi ma compromessi.

Credo che la risposta debba cercarsi nell'essere, tanto il socialismo liberale quanto il liberalsocialismo, costruzioni dottrinali e artificiali fatte a tavolino, piú verbali che reali. Si è trattato di una composizione il cui significato storico come reazione, per un verso, a un liberalismo asociale e, per un altro verso, a un socialismo illiberale, è innegabile. Ma il suo valore teorico è tuttavia debole. Che liberalismo e socialismo non siano incompatibili non dice ancora nulla sulle forme e sui modi della loro possibile congiunzione. Piú liberalismo o piú socialismo? Liberalismo, in quale misura? Socialismo, in quale misura? Dipende da chi fa la ricetta e dal modo con cui compone i diversi ingredienti.

Mi pare che si cammini con i piedi un po' piú per terra se, invece dei due «ismi», si parla di libertà e di eguaglianza. Di fronte agli enormi problemi che ci stanno di fronte, che sono i problemi non della nostra società dei due terzi ma della società globale, che è quella dei nove decimi, parlare di problemi di libertà e di problemi di eguaglianza è forse meno pretenzioso e anche piú utile: di libertà per tutti i popoli, e sono la maggior parte, in cui non vi sono governi democratici, e di eguaglianza rispetto alla distribuzione della ricchezza. Se vogliamo dire che i due problemi rinviano, il primo, alla dottrina liberale, il secondo, a quella socialista, diciamolo pure. Ma io mi riconosco meglio, anche emotivamente, nel motto: «Giustizia e Libertà» [54].

[1] *De l'Esprit des lois* (1748), libro V, c. 11 (trad. it. *Lo spirito delle leggi,* a cura di S. Cotta, Utet, Torino 1952, 2 [a] ed. aggiornata 1965, rist. 1973, vol. I, p. 134).

[2] *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence* (1734) (trad. it. *Considerazioni sulle cause della grandezza dei Romani e della loro decadenza,* a cura di M. Mori, Einaudi, Torino 1980, p. 58).

[3] Cfr. O. V. GIERKE, *Johannes Althusius und die Entwicklung der Naturrechtlichen Staatstheorien* (Breslavia 1880) (trad. it. a cura di A. Giolitti, *Giovanni Althusius e lo sviluppo storico delle teorie politiche giusnaturalistiche,* Einaudi, Torino 1943, rist. 1974).

[4] [Di quest'opera esiste una trad. it. parziale: J. ALTHUSIUS, *Politica,* a cura di D. Neri, Guida, Napoli 1980].

[5] A. DE TOCQUEVILLE, *L'Ancien Régime et la Révolution* (1856) (trad. it. in *Scritti politici,* vol. I, a cura di N. Matteucci, Utet, Torino 1969, rist. 1977, p. 662).

[6] Cfr. *Doctrine de Saint-Simon. Exposition,* nuova ed. a cura di C. Bouglé et H. Halévy, Marcel Rivière, Paris 1924, p. 204.

[7] C.-H. DE SAINT-SIMON, *L'organisateur* (1819-20) (trad. it. in ID., *Opere,* a cura di M. T. Pichetto, Utet, Torino 1975, p. 499).

[8] CH. FOURIER, *Théorie de l'Unité universelle,* in *Œuvres complètes,* t. V, 2 **e** éd., Paris 1861, rist. anastatica, Editions Anthropos, Paris 1966, p. 65.

[9] P.-J. PROUDHON, *De la justice dans la Révolution et dans l'Eglise* (1858) (trad. it. parziale *La giustizia nella rivoluzione e nella chiesa,* a cura di M. Albertini, Utet, Torino 1968, p. 556).

[10] S. TRENTIN, *Libérer et Fédérer* (1943) (trad. it. in *Federalismo e libertà. Scritti teorici 1935-1943,* a cura di N. Bobbio, Marsilio, Venezia 1987, p. 297).

[11] A. DE TOCQUEVILLE, *De la Démocratie en Amérique* (1835-40) (trad. it. in *Scritti politici,* a cura di N. Matteucci, vol. II, Utet, Torino 1968, rist. 1981, p. 226).

[12] *Ibid.,* p. 597.

[13] *Ibid.,* p. 226.

[14] *Ibid.,* p. 598.

[15] *Codice sociale. Schema d'una sintesi sociale cattolica,* Edizioni «La civiltà cattolica», Roma 1944.

[16] *La Costituzione della Repubblica nei lavori preparatori della Assemblea Costituente,* Camera dei Deputati, Roma 1971, rist. 1976, vol. VI, p. 317.

[17] *Ibid.,* vol. VI, pp. 323-24.

[18] *Ibid.,* vol. I, p. 597.

[19] R. MURRI, *Propositi di parte cattolica (1899*), in ID., *Battaglie d'oggi. I. Il programma politico della democrazia cristiana (Nuova politica guelfa*), Società italiana cattolica di cultura editrice, Roma 1901, p. 133.

[20] ID., *Battaglie d'oggi. IV. Democrazia cristiana italiana (1901-4*), ed. cit., 1904, p. 176.

[21] L. STURZO, *L'organizzazione di classe e le unioni professionali* (1901), in *Opera omnia di Luigi Sturzo. Seconda serie. Saggi, discorsi, articoli,* vol. I, Zanichelli, Bologna 1961, p. 146.

[22] ID., *La lotta sociale legge di progresso* (1903), in *Opera omnia* cit., p. 48.

[23] G. SALVEMINI, *Sotto la scure del fascismo* (1936), in *Opere di Gaetano Salvemini.* VI. *Scritti sul fascismo,* vol. III, Feltrinelli, Milano 1974, p. 11.

[24] Vedilo ora in V. PARETO, *Scritti sociologici,* a cura di G. Busino, Utet, Torino 1966, alle pp. 931-1074.

[25] G. MOSCA, *Scritti politici,* a cura di G. Sola, Utet, Torino 1982, vol. II. *Elementi di scienza politica,* p. 1101.

[26] G. W. F. HEGEL, *Lezioni sulla filosofia della storia* (trad. it. di G. Calogero e C. Fatta, vol. I, La Nuova Italia, Firenze 1941, p. 65).

[27] [Si tratta di una citazione a memoria dai versi finali della poesia *Aspettando i barbari* di Costantino Kavafis: «È arrivato qualcuno dai confini / a dire che di barbari non ce ne sono piú. / Come faremo adesso senza i barbari?». Cfr. ID., *Settantacinque poesie*, Einaudi, Torino 1992, pp. 37-39].

[28] Vedi l'intervista a Ralf Dahrendorf, a cura di S. Del Re, in «Panorama», XXXII, 3 marzo 1991, p. 98.

[29] R. DAHRENDORF, *Intervista sul liberalismo e l'Europa*, a cura di V. Ferrari, Laterza, Roma-Bari 1979, pp. 57-58.

[30] G. CALOGERO, *Socialismo liberale e liberalsocialismo* (1944), in *Difesa del liberalsocialismo ed altri saggi*, nuova edizione a cura di M. Schiavone e D. Cofrancesco, Marzorati, Milano 1972, p. 67.

[31] N. TRANFAGLIA, «Liberalsocialismo», in *Dizionario di politica*, a cura di N. Bobbio, N. Matteucci, G. Pasquino, Utet, Torino 1983 [2], p. 610.

[32] R. TREVES, *Sociologia e socialismo. Ricordi e incontri*, Franco Angeli, Milano 1990. Il brano di Oppenheimer è citato a p. 211, ed è tratto dalla traduzione francese, *L'Etat*, Giard et Brière, Paris 1913, p. 209.

[33] R. TREVES, *Sociologia e socialismo* cit., p. 213.

[34] Sul socialismo di Mill molto si è scritto. Mi limito a citare, fra gli studi recenti in Italia, N. BOCCARA, *Vittoriani e radicali*, Ateneo, Roma 1980, dove si trova il capitolo *J. S. Mill anticipatore del socialismo liberale;* M. L. CICALESE, *Democrazia in cammino. Il dialogo politico tra J. S. Mill e Tocqueville*, Angeli, Milano 1988, dove vengono esaminati i vari progetti milliani di riforma agraria e le sue critiche alla proprietà fondiaria che perpetua il dominio delle classi aristocratiche e impedisce una piú equa distribuzione delle terre; C. CRESSATI, *La libertà e le sue garanzie. Il pensiero politico di J. S. Mill*, il Mulino, Bologna 1988, dove l'ultimo capitolo (pp. 137-45) è intitolato *Socialismo milliano?;* N. URBINATI, *Le civili libertà Positivismo e liberalismo nell'Italia unita*, Marsilio, Venezia 1990, che contiene un capitolo su Mill e il socialismo (pp. 95-108); L. PELLICANI, *Il liberalismo socialista di J. S. Mill*, in «Mondoperaio», dicembre 1990, pp. 83-88 (si tratta della introduzione alla traduzione di *On Liberty*, presso l'editore Sugarco di Milano); M. T. PICHETTO, *Riformismo e rivoluzione in J. S. Mill*, in *Modelli nella storia del pensiero politico*, Olschki, Firenze 1989, pp. 369-82, e *Democrazia, associazionismo e cooperativismo di J. S. Mill*, in *Democrazia e associazione nel* XIX *secolo*, a cura di F. Bracco, Centro editoriale toscano, Firenze 1991, pp. 369-82 [entrambi i saggi sono ricompresi in M. T. PICHETTO, *Verso un nuovo liberalismo. Le proposte politiche e sociali di John Stuart Mill*, Angeli, Milano 1996]. Ho trattato piú ampiamente il tema nell'articolo *Stuart Mill. Liberale e socialista*, in «La lettera del Venerdí», supplemento all'«Unità», 31 maggio 1991, pp. 26-27.

[35] Cfr. *Collected Works of John Stuart Mill*, vol. XIV, University of Toronto Press, Toronto 1972, p. 87.

[36] Il saggio uscí postumo nel 1879 (Mill era morto nel 1873), col titolo *Fragments sur le socialisme*, a cura della figlia della di lui compagna H. Taylor,

Helen, che vi premise una prefazione, in cui scrisse che Mill era stato colpito nel vedere che le idee socialiste avevano fatto negli ultimi anni grandi progressi fra le classi operaie di tutti i paesi e ne aveva derivato la necessità di sottoporlo a uno studio esauriente e imparziale. Il saggio fu tradotto in italiano dal francese due volte, la prima nel 1880 con prefazione di Osvaldo Gnocchi Viani, la seconda dal giovane Maturino De Sanctis, con prefazione di Errico De Marinis.

37 P. ANDERSON, *The Affinities of Norberto Bobbio*, in «New Left Review», luglio-agosto 1988, tradotto in italiano, per iniziativa de «l'Unità», in un opuscolo, uscito il 9 novembre 1989, col titolo *Socialismo liberale. Il dialogo con Norberto Bobbio, oggi*, pp. 11-71 [il saggio di Anderson è stato poi ricompreso in ID., *A Zone of Engagement*, Verso, New York 1992, trad. it. *Al fuoco dell'impegno*, Il Saggiatore, Milano 1995, pp. 115-62]. Ne è seguito uno scambio di lettere, pubblicate su «Teoria politica», V, 2-3, 1989, pp. 293-308, col titolo *Un carteggio tra Norberto Bobbio e Perry Anderson*.

38 P. ANDERSON, *Socialismo liberale* cit., p. 11.

39 L'edizione inglese di *Liberalism* è del 1911: la traduzione italiana (Sansoni, Firenze) è del 1973 [cfr. la nuova ed. it. con introd. di F. Sbarberi, Vallecchi, Firenze 1995]. Leonard T. Hobhouse (1864-1929) fu professore di sociologia all'Università di Londra, editore di «The Sociological Review», scrisse *The Methaphysical Theory of the State*, London – New York 1918 e 1923.

40 B. CROCE, *Etica e politica*, Laterza, Bari 1945, p. 320.

41 G. DE RUGGIERO, *Storia del liberalismo europeo*, Laterza, Bari 1941 **2**, p. 165 [nuova ed. Feltrinelli, Milano 1962, 1977 **4**, p. 152]. Un riferimento a Hobhouse in N. BOCCARA, *Vittoriani e radicali* cit., pp. 156-62, e in G. BEDESCHI, *Storia del pensiero liberale*, Laterza, Roma-Bari 1990, dove si parla di posizioni che si potrebbero chiamare liberal-socialiste di David George Ritchie e Hobhouse (pp. 251-54), e si conclude che con la sintesi di Hobhouse «inizia un filone importante della riflessione politica contemporanea: il filone liberal-socialista» (p. 254).

42 Non ho mai studiato di proposito l'opera di Renouvier. Per quello che dirò, mi sono servito di due opere recenti: G. CAVALLARI, *Charles Renouvier filosofo*

della liberaldemocrazia, Jovene, Napoli 1979, e V. COLLINA, *Plurale filosofico e radicalismo. Saggio sul pensiero di Ch. Renouvier*, CLUEB, Bologna 1986.

[43] Traggo questo brano dal libro su citato di Giovanna Cavallari, dove l'autrice espone l'opera di Renouvier, *La science de la morale* (1869). Poco piú oltre, a proposito del nesso posto da Renouvier tra i principî di libertà e di eguaglianza, da un lato, e il principio del comunismo dall'altro, cita in nota la discussione su comunismo e liberismo avvenuta in Italia tra Togliatti e me, riassumendo punti essenziali delle due posizioni (p. 105, nota 23). E ciò per mostrare l'attualità del dibattito. Non vorrei sbagliare, ma non ho trovato nella monografia della Cavallari l'espressione «socialismo liberale», che invece si trova nel libro citato di Collina, il cui ultimo paragrafo è intitolato *Il disegno del socialismo liberale* (pp. 237-49).

[44] Questo brano è tratto dalla monografia di Collina, *Plurale filosofico e radicalismo* cit., p. 242.

[45] R. TREVES, *Sociologia e socialismo* cit., pp. 214-26. Fernando de los Ríos, nato nel 1879, professore di diritto politico all'Università di Granada dal 1911, dove fondò la Casa del Popolo, entrato nel Psoe nel 1911, deputato nel 1920, andò in Russia come delegato del partito. Al ritorno scrisse un resoconto in cui riportò un dialogo con Lenin sul tema della libertà che lo aveva sconvolto, onde fu contrario ad aderire alla Terza Internazionale. Rinunciò alla cattedra nel 1929 durante la dittatura di Primo De Rivera. Fu ministro della Giustizia nel primo governo repubblicano. Ambasciatore a Parigi durante la guerra civile, rettore dell'Università di Madrid, quindi ancora ambasciatore negli Stati Uniti. Dopo la sconfitta dei repubblicani, si recò negli Stati Uniti, dove insegnò alla New School of Social Research di New York, durante il regime di Franco. Si dimise nel 1946. Morí nel 1948.

[46] «Sistema. Revista de Ciencias Sociales», ottobre 1915, p. 143. Per una interpretazione liberalsocialista di Ortega y Gasset, si vedano i vari scritti sul pensatore spagnolo di L. Pellicani, tra cui *La sociologia storica di Ortega y Gasset*, Sugarco, Milano 1987, dove l'ultimo capitolo è intitolato *Liberalismo e socialismo*, pp. 119-40, e l'introduzione a J. ORTEGA Y GASSET, *Scritti politici*, Utet, Torino 1979, pp. 9-105.

[47] R. MONDOLFO, *Da Ardigò a Gramsci*, Nuova Accademia, Milano 1962, p. XIV. Rinvio alla mia *Introduzione* a R. MONDOLFO, *Umanesimo di Marx. Studi filosofici 1908-1966*, Einaudi, Torino 1968, rist. 1975, p. XIII.

[48] N. BERTI, *Merlino un precursore del lib/lab*, in «Mondoperaio», aprile 1983, p. 118.

[49] A. VENTURINI, *Alle origini del socialismo liberale: Francesco Saverio Merlino. Ritratto critico e biografico*, con una scelta di scritti e una lettera inedita, Massimiliano Boni, Bologna 1983. Su questo libro si veda la nota di M. LA TORRE, *Francesco Saverio Merlino alle origini del socialismo liberale. In merito ad una pubblicazione recente*, in «Sociologia del diritto», XIV, 1987, pp. 134-39, dove viene richiamata la letteratura piú recente sul pensiero di Merlino, in cui acquistano particolare rilievo gli scritti di N. DELL'ERBA, *F. S. Merlino e il socialismo italiano*, in «Tempo presente», I, marzo-aprile 1983, pp. 33 sgg.; II, novembre-dicembre 1984, pp. 55-62; *Sorel, Merlino e il socialismo*, in «Mondoperaio», XXXVI, maggio 1983, pp. 105-11; quelli di G. D. (NICO) BERTI, oltre il già citato, l'*Introduzione* a *L'utopia collettivista e la crisi del «socialismo scientifico»*, Armando Armando, Roma 1982. Per una storia del liberalsocialismo bisognerebbe prendere in considerazione, oltre Merlino, l'opera di Eugenio Rignano, sul cui libro, *Di un socialismo in accordo con la dottrina economica liberale* (1901), ha richiamato recentemente l'attenzione lo stesso N. DELL'ERBA, *Eugenio Rignano, un precursore dimenticato. Socialismo e liberalismo*, in «Avanti!», 18 gennaio 1992.

[50] A. VENTURINI, *Alle origini del socialismo liberale* cit., pp. 43-44.

[51] In A. GAROSCI, *La vita di Carlo Rosselli*, Edizioni U., Roma-Firenze-Milano 1946, si legge che Berneri aveva scritto su «GL» del 6 dicembre 1936 una lunga lettera in difesa dell'anarchismo, in cui faceva osservare che se Rosselli avesse tenuto presenti le critiche al marxismo di Covelli, di Cafiero, di Malatesta, di Čerkezov, di Merlino, di Gille, di Fabbri e di altri scrittori anarchici, avrebbe constatato che il suo socialismo liberale non era che una sintesi della critica anarchica (vol. II, p. 190).

[52] Cosí Berti in conclusione della *Introduzione* a *L'utopia collettivista* cit., p. 23, che termina con le seguenti parole: «Merlino dunque formula per primo in

modo compiuto la concezione di un socialismo liberale quale “terza via” tra comunismo e liberalismo».

[53] Un esempio significativo: in una intervista all’ungherese M. Vasarhelyi, nell’ambito dell’inchiesta condotta da G. TORLONTANO, *L’idea democratica dopo i sommovimenti dell’Est*, in «Nuova Antologia», a. 126, fase. 2177, gennaio-marzo 1991, p. 297, si legge: «Nella mia visione, la sinistra di domani dovrebbe essere social-liberale. Cioè dovrebbe garantire i diritti politici, le libertà ma anche i diritti umani, cioè l’equità sociale, che è ancora carente nel mondo occidentale, come ha dimostrato il thatcherismo in Inghilterra. Nello stesso tempo credo che la concezione socialista-riformista sia superata dalla storia». Sintomatico anche il fatto che alla fine del 1989 l’Istituto Gramsci di Roma abbia convocato l’assemblea sul tema «Libertà e socialismo». Nella relazione introduttiva Nicola Badaloni afferma che «socialismo e libertà non sono piú valori autoesclusivi anche se, allo stato attuale, si presentano ancora come una instabile possibilità storica su cui impegnare la prassi» («l’Unità», 3 dicembre 1989).

[54] Sul tema del socialismo liberale sono tornato piú volte in questi ultimi anni: oltre che nella *Introduzione* a C. ROSSELLI, *Socialismo liberale*, Einaudi, Torino 1979, pp. VII-XLII [ma cfr. la nuova ed. «Einaudi Tascabili», Torino 1997, con un nuovo saggio introduttivo di N. BOBBIO, *Attualità del socialismo liberale*, che contiene aggiornamenti bibliografici], nelle parole introduttive pronunciate al convegno su *Socialismo liberale e liberismo sociale* (10-11 dicembre 1981): *Mediazione e integrazione liberal-socialista*, in *Socialismo liberale e liberismo sociale. Esperienze e prospettive in Europa*, Forni, Bologna 1981, pp. 24-26. E quindi nei seguenti scritti: *Formula di élite*, in «Critica liberale», XIV, novembre 1982, pp. 92-94, cui segue una replica, pp. 103-104 (convegno su *Socialismo liberale: attualità e radici*, Bologna 13 novembre 1982); *Socialismo e liberismo*, in «Quaderni Circolo Rosselli», dedicato a *Nuovi orientamenti del Socialismo europeo*, 1986, pp. 111-18; intervento al convegno *Il liberalsocialismo dalla lotta antifascista alla Resistenza*, dedicato a Tristano Codignola, in «Il Ponte», XLII, 1, gennaio-febbraio 1986, pp. 143-48; *Socialismo liberale*, intervento al convegno *Socialismo liberale. Carlo e Nello Rosselli, Ernesto Rossi, Gaetano Salvemini*, in «Il Ponte», XLV, 5, settembre-ottobre 1989, pp. 158-67.

Parte quarta
La democrazia

Capitolo settimo
Democrazia: i fondamenti

I.
LA DEMOCRAZIA DEI MODERNI PARAGONATA A QUELLA DEGLI ANTICHI
(E A QUELLA DEI POSTERI).

La differenza fra la democrazia degli antichi e quella dei moderni è diventata ormai un tema di scuola, non meno di quello celeberrimo di Benjamin Constant sulla libertà. E come questa, riguarda tanto l'uso descrittivo della parola quanto il suo uso valutativo. Tra la democrazia degli antichi e quella dei moderni spiccano infatti due differenze, l'una analitica, l'altra assiologica [1].

Nel suo uso descrittivo, per democrazia gli antichi intendevano la democrazia diretta, i moderni, la democrazia rappresentativa. Quando noi parliamo di democrazia la prima immagine che ci viene alla mente è la giornata delle elezioni, lunghe file di cittadini che aspettano il loro turno per gettare la scheda nell'urna. Caduta una dittatura, si è instaurato un regime democratico? Che cosa ci mostrano le televisioni di tutto il mondo? Un seggio elettorale e l'uomo qualunque, o il primo cittadino, che esercitano il proprio diritto o compiono il proprio dovere di eleggere chi dovrà rappresentarli.

Insomma, il voto con cui si suol far coincidere l'atto rilevante di una democrazia d'oggi è il voto non per decidere ma per eleggere chi dovrà decidere. Quando descriviamo il processo di democratizzazione avvenuto lungo il secolo scorso nei diversi paesi che oggi si chiamano democratici, ci si riferisce all'allargamento progressivo, piú

rapido o piú lento secondo i diversi paesi, del diritto di eleggere i rappresentanti, oppure all'estensione del procedimento elettivo in parti dello stato, come la Camera alta, in cui i membri erano abitualmente nominati dal sovrano. Niente di piú. Uno dei maggiori teorici della democrazia moderna, Hans Kelsen, considera elemento essenziale della democrazia reale (non di quella ideale, che non è in nessun luogo) il metodo della selezione dei capi, ovvero l'elezione. Esemplare, a questo proposito, tanto esemplare da sembrare inventata, l'affermazione di un giudice della Corte suprema degli Stati Uniti in occasione di un'elezione del 1902: «La cabina elettorale è il tempio delle istituzioni americane, ove ognuno di noi è un sacerdote, cui è affidata la cura dell'arca dell'alleanza e ognuno officia dal proprio altare». Che poi coloro che vi entrano non siano sempre la maggioranza, è cosa che accade in tutte le chiese.

Per gli antichi l'immagine della democrazia era completamente diversa: parlando di democrazia essi pensavano a una piazza oppure a un'assemblea in cui i cittadini erano chiamati a prendere essi stessi le decisioni che li riguardavano. «Democrazia» significava quel che la parola designa letteralmente: potere del *démos*, non, come oggi, potere dei rappresentanti del *démos.* Che poi il termine *démos*, inteso genericamente come la «comunità dei cittadini», fosse definito nei modi piú diversi, ora come i piú, i molti, la massa, i poveri contrapposti ai ricchi, e quindi democrazia fosse definita ora come potere dei piú o dei molti, ora come potere del popolo o della massa o dei poveri, non modifica in nulla il fatto che il potere del popolo, dei piú, dei molti, della massa o dei poveri, non era quello di eleggere chi avrebbe dovuto decidere per loro ma di decidere essi stessi, come scrive Moses Finley, «della guerra e della pace, della finanza, dei trattati, della

legislazione, delle opere pubbliche, in breve dell'intera gamma dell'attività governativa» [2]. Nel celebre epitaffio di Pericle si lodano le persone che si occupano non solo del loro interessi privati ma anche degli affari pubblici, e si biasimano come cittadini inutili quelli che non si curano dei secondi.

Nella prima difesa del governo democratico che la storia ci abbia tramandato, quella del principe persiano Otane nella disputa sulla miglior forma di governo narrata da Erodoto, l'istituto proposto per la nomina dei magistrati non è l'elezione ma il sorteggio.

Per secoli i due concetti di democrazia e di elezione non confluiscono in un concetto unitario come avviene oggi, perché la democrazia per gli antichi non si risolve nelle procedure elettorali, anche se non le esclude, e all'inverso le procedure elettorali sono perfettamente conciliabili con le altre due forme classiche di governo, la monarchia e l'aristocrazia. Si è disputato per secoli se fosse migliore la monarchia ereditaria o quella elettiva: nessuno ha mai pensato che una monarchia per il fatto di essere elettiva non fosse piú monarchia. Scrive Kelsen: «Non è poi tanto grande la differenza fra l'autocrazia di un monarca ereditario legittimata con la formula della rappresentanza, e la pseudodemocrazia di un imperatore eletto» [3]. Menesseno, celebrando le antiche istituzioni di Atene, usa la parola «aristocrazia» e subito dopo aggiunge: «Chi la chiama democrazia, chi in altro modo a suo piacere; ma veramente è un'aristocrazia con l'approvazione del popolo» (238d). Isocrate chiama regime misto di democrazia e aristocrazia quello in cui l'assegnazione delle cariche avviene non per sorteggio ma per elezione tra candidati precedentemente designati [4]. Un ammiratore delle istituzioni antiche come Rousseau distingue tre forme di aristocrazia, quella naturale, quella ereditaria e quella

elettiva, e dichiara che la migliore è quest'ultima [5]. L'aristocrazia di Rousseau, la forma di governo in cui una «minoranza», diremmo oggi un'élite, forma il corpo dei magistrati per elezione corrisponde a quello che oggi chiameremmo «elitismo democratico», dove per «democrazia» s'intende nulla di piú e nulla di meno che il procedimento di nomina attraverso elezioni. Cambiano le parole molto piú rapidamente che le cose, sebbene il cambiamento delle parole faccia credere che siano cambiate anche le cose. Non diverso era il concetto di cittadino che avevano i Romani rispetto ai Greci: il *ius suffragii* non era il diritto di eleggere un candidato come lo s'intende oggi, quando si parla di estensione del suffragio, del suffragio femminile, del suffragio universale, ma era il diritto di votare nei comizi. Coloro che erano esclusi dal voto, i semi-liberi, erano chiamati *cives sine suffragio.*

Chi oggi voglia difendere la democrazia diretta contro quella rappresentativa, dove troverà il migliore argomento, la motivazione piú forte, irresistibile, la ragione delle ragioni? Le troverà nel famoso apologo di Protagora, tramandato dall'omonimo dialogo platonico: Mercurio incaricato di portare agli uomini l'arte politica domanda a Giove come questa debba essere distribuita, se debba essere distribuita come le altre arti, tra i competenti. Giove risponde che l'arte politica deve essere distribuita a tutti. E di fatto «gli Ateniesi, come gli altri, ove trattisi di competenza nelle costruzioni e nelle arti, credono che pochi siano capaci di dar consigli, e se prende la parola uno al di fuori di quei pochi non lo sopportano; e con ragione a mio credere. Quando invece trattisi di una deliberazione politica che deve procedere per le vie della giustizia e della temperanza, tollerano che parli chiunque, essendo naturale che di queste tutti siano partecipi, altrimenti non esisterebbe città» (323a). La differenza fra l'arte politica e

le altre arti è che non s'insegna, e non s'insegna perché è patrimonio di tutti, e ciò spiega perché tutti abbiano il diritto di partecipare al governo della città.

Con questo non si vuol dire che i governi popolari non abbiano mai conosciuto l'istituto dell'elezione dei magistrati. Ma l'elezione era considerata una necessaria e utile correzione del potere diretto del popolo, non come accade oggi nelle democrazie moderne, per le quali l'elezione costituisce una vera e propria alternativa rispetto alla partecipazione diretta, salvo l'introduzione, in casi specifici espressamente dichiarati, del referendum popolare. Nelle due forme di democrazia il rapporto fra partecipazione ed elezione è invertito. Mentre oggi l'elezione è la regola e la partecipazione diretta l'eccezione, un tempo la regola era la partecipazione diretta, l'elezione l'eccezione. Si potrebbe anche dire cosí: la democrazia di oggi è una democrazia rappresentativa talora integrata da forme di partecipazione popolare diretta; quella degli antichi era una democrazia diretta talora corretta dall'elezione di alcune magistrature. Ancora pochi decenni prima della prima grande costituzione di democrazia rappresentativa che fu quella degli Stati Uniti, esponendo i principî della democrazia Montesquieu scriveva: «Il popolo che gode del potere supremo deve fare da solo tutto ciò che può far bene; e ciò che non può far bene deve affidare ai suoi ministri». Aggiungeva anche, con una fiducia nella saggezza del popolo che sfida la nostra attuale incredulità: «Il popolo sceglie in maniera ammirevole coloro ai quali deve affidare parte della propria autorità» [6]. Un dotto commentatore dell'*Esprit des lois* scrive: «Montesquieu non sospetta quel che saranno le democrazie dei nostri giorni. La sua concezione è derivata dallo studio delle democrazie antiche. Si spiega cosí che in questo capitolo non ci sia la minima allusione al sistema moderno, secondo il quale il

popolo esercita la sovranità attraverso l'intermediazione dei suoi rappresentanti» [7].

Proprio perché la democrazia è sempre stata concepita unicamente come governo diretto del popolo e non mediante rappresentanti del popolo, il prevalente giudizio su questa forma di governo è stato, a cominciare dall'antichità, negativo. I due caratteri che distinguono la democrazia degli antichi e dei moderni, quello analitico e quello assiologico, sono fra loro strettamente connessi. Il modo di valutarla, negativo o positivo, dipende dal modo d'intenderla.

Al giorno d'oggi «democrazia» è un termine con una connotazione fortemente positiva. Non c'è nessun regime, anche il piú autocratico, che non ami farsi chiamare democratico. A giudicare dal modo con cui ogni regime si autodefinisce, si direbbe che regimi non democratici oggi non esistano piú in tutto il mondo. Se le dittature esistono, esistono solo, a detta degli autocrati, allo scopo di restaurare nel piú breve tempo possibile la «vera» democrazia, che dovrà essere naturalmente migliore di quella soppressa con la violenza. Al contrario, nella tradizionale disputa sulla miglior forma di governo, la democrazia è stata quasi sempre collocata all'ultimo posto, proprio in ragione della sua natura di potere diretto del popolo o della massa, cui di solito sono stati attribuiti i peggiori vizi della licenziosità, della incontinenza, della ignoranza, della incompetenza, dell'insensatezza, della aggressività, della intolleranza. La democrazia nasce, secondo un luogo classico, dalla violenza e non può conservarsi se non attraverso la violenza. Basti ricordare la descrizione, fatta da Platone nell'ottavo libro della *Repubblica*, della disgregazione sociale di cui è responsabile il governo popolare: un modello per i tiranni di tutti i tempi, il cui compito è quello di ristabilire l'ordine,

non importa se col ferro e col fuoco. Aristotele non è da meno: nella distinzione tra forme di governo buone e cattive, il termine «democrazia» serve a designare il governo popolare cattivo. Là dove descrive il popolo in preda ai demagoghi, suoi adulatori e corruttori, la democrazia vi appare governo non migliore di quello tirannico. Il popolo corrotto dai demagoghi è un tema classico della polemica antidemocratica: un tema sul quale Hobbes ha scritto pagine vigorose, un vero e proprio modello del pensiero reazionario di tutti i tempi.

Nei suoi *Discorsi sopra Cornelio Tacito*, Scipione Ammirato, riprendendo la lezione degli antichi, scrive: «Assomiglia Platone il volgo ad una grandissima bestia… Bisogna questa bestia tenerla a freno». Il brano si conclude con questa sequenza: essere il volgo «un mostro terribile, leggero, pigro, pauroso, precipitoso, desideroso di cose nuove, ingrato, e insomma un mescolamento di vizi senza compagnia d'alcuna virtú». Una volta definita la democrazia il governo dei poveri, ecco che questa definizione sarà una occasione per sostenere che i poveri, proprio perché non posseggono nulla, non hanno il diritto di governare; e quando riescono ad acciuffare il potere producono disastri. Trattando *Della repubblica fiorentina* Donato Giannotti ripete: «I poveri, ancora che desiderino libertà, non di meno vivendo per la povertà vili e abietti, son atti a servire; e per ciò, quando fussero ne' magistrati ariano difficoltà nel saperli amministrare» [8]. Resterà la povertà sino al secolo scorso una ragione di esclusione del godimento dei diritti politici. Machiavelli lo aveva già detto in forma lapidaria, secondo il suo stile: «Li uomini che nelle repubbliche servono alle arti meccaniche non possono sapere comandare come principi quando sono preposti a' magistrati, avendo imparato sempre a servire. E però si vuole torre per comandare di quelli che non hanno mai

ubbidito se non a' re e alle leggi, come sono quelli che vivono delle entrate loro» [9].

Delle due differenze fra la democrazia moderna e quella antica, la prima fu l'effetto naturale di mutate condizioni storiche, la seconda, invece, fu l'effetto di una diversa concezione morale del mondo. La sostituzione della democrazia rappresentativa alla democrazia diretta fu dovuta a una questione di fatto; il diverso giudizio sulla democrazia come forma di governo implica una questione di principio. La mutata condizione storica fu il passaggio dalla città-stato ai grandi stati territoriali. Lo stesso Rousseau, che pur aveva fatto l'elogio della democrazia diretta, riconobbe che una delle ragioni per cui una vera democrazia non era mai esistita, e mai esisterà, era che essa richiedeva uno stato molto piccolo «in cui sia facile per il popolo radunarsi, e in cui ogni cittadino possa facilmente conoscere tutti gli altri» [10].

Perché si potesse dare un giudizio positivo sulla democrazia bisognava sgombrare il campo definitivamente dal riferimento a un corpo collettivo come il *démos*, che si presta ad essere interpretato in senso peggiorativo quando lo si scambi, com'è accaduto per lunga tradizione, con la «massa», il «volgo», la «plebe» e simili. La monarchia è la persona del monarca, l'aristocrazia è composta dagli *áristoi*, e nel linguaggio dei nostri scrittori politici del Cinquecento, dagli ottimati, che non sono un nome collettivo ma il plurale di un nome che designa un ente singolo, l'*áristos* o l'ottimate. Solo la democrazia, tra le forme di governo, nacque come termine indicante il potere (il *krátos*) di un corpo collettivo. Vien fatto persino di sospettare che la parola «democrazia» sia sorta già sin dall'inizio con un significato polemico, contrapposta ad

«aristocrazia» come governo dei migliori. Certamente polemico è il significato di governo dei poveri contrapposto al governo dei ricchi, per il quale gli antichi già conoscevano il termine piú appropriato «plutocrazia» (in Senofonte), che con un significato polemico viene usato anche nei giorni nostri. Nel famoso libello anti-democratico, una volta attribuito a Senofonte, sulla costituzione di Atene, la *penía*, la povertà, è considerata un vizio che spinge coloro che ne sono infetti alla turpitudine [11].

L'idea del *démos* come corpo collettivo deriva dall'immagine della piazza o dell'assemblea quando le si guardino dall'alto. Ma se ci si avvicina, ci si accorge che la piazza o l'assemblea sono composte da tanti individui che, quando esercitano il loro diritto, approvando o disapprovando le proposte degli oratori, contano singolarmente per uno. Dunque anche la democrazia, non diversamente dalla monarchia e dall'aristocrazia, è composta da individui. Ma il nome collettivo occulta la realtà e finisce di far credere che, mentre nei primi due tipi di governo il potere risieda proprio nei soggetti indicati dal nome, nel terzo risiederebbe in un corpo unico, il *démos.* Di fatto il *démos* in quanto tale non decide nulla, perché i decisori sono singolarmente presi gli individui che lo compongono. La differenza fra aristocrazia e democrazia non sta nella differenza fra i pochi (individui) e la massa (un ente collettivo), ma fra i pochi (individui) e i molti (individui). Che in una democrazia siano i molti a decidere non trasforma questi molti in una massa che possa essere considerata globalmente, perché la massa, in quanto tale, non decide nulla. L'unico caso in cui si può parlare di decisione di massa è quello dell'acclamazione, che è esattamente l'opposto di una decisione democratica.

Un’assemblea popolare è composta di individui né piú né meno di un’assemblea aristocratica.

Nonostante questa tradizione avversa alla democrazia, non manca nel pensiero greco l’idea che il punto di partenza della miglior forma di governo sia l’eguaglianza di natura o di nascita, l’*isogonía*, che ha fatto tutti gli individui eguali e ugualmente degni di governare. Nel *Menesseno* platonico c’è un famoso passo in cui Socrate rievoca la vecchia costituzione ateniese, contrapponendola alle altre costituzioni che, presupponendo la disuguaglianza degli uomini per cui alcuni sono servi e altri padroni, hanno dato origine a tirannie o a oligarchie: «Noi e i nostri – conclude –, nati fratelli dalla stessa madre, non pretendiamo d’essere fra noi servi e padroni, ma l’eguaglianza della nascita ci costringe a cercare anche l’eguaglianza legale e a non cedere a nessun altro, fuorché nel pregio della virtú e dell’intelligenza» (239a).

Che quest’idea dell’eguaglianza di natura, l’*isogonía*, stia a fondamento della democrazia moderna, che sia il fondamento ideale del governo democratico, in quanto governo fondato sopra la concezione radicatissima (anche se continuamente contestata) di una natura che ha fatto gli uomini originariamente eguali, non ha bisogno di commento. Al suo ulteriore radicamento nel pensiero politico dell’Occidente contribuí l’idea cristiana degli uomini fratelli in quanto figli dell’unico Dio: idea, questa della fratellanza degli uomini che, secolarizzata attraverso la dottrina della comune natura umana, giunse sino a costituire uno dei tre principî della Rivoluzione francese. Non a caso queste idee trovarono la loro espressione razionale o razionalizzata nella dottrina giusnaturalistica, le cui riflessioni ebbero inizio partendo dall’individuo singolo come persona morale, dotata di diritti che le appartengono per natura e come tali sono inalienabili e inviolabili.

Merita, invece, se non un commento, una sottolineatura, il fatto che il giudizio positivo sulla democrazia dei moderni dipende essenzialmente dal riconoscimento di questi diritti dell'uomo. La filosofia politica degli antichi non è in prevalenza una filosofia individualistica, e tanto meno atomizzante. La sua ispirazione dominante è quella ben espressa nella tesi aristotelica dell'uomo originariamente animale sociale che vive sin dalla nascita in una società naturale come la famiglia. Questa idea starà alla base della teoria organicistica che ha avuto lunga vita nel pensiero politico dell'Occidente e ha contribuito a mantenere in vita il concetto di popolo come un tutto superiore alle parti, sino alla filosofia romantica tedesca. Da questa, che è l'esatto opposto della filosofia utilitaristica sorta negli stessi anni in Inghilterra, sono nati tanto il *Volksgeist* della Scuola storica tedesca, quanto la «totalità etica» di Hegel, giú giú sino alla *Volksgemeinschaft* di triste memoria, non tanto lontana negli anni da poter essere dimenticata, che ha rappresentato la sfida estrema a ogni idea di governo libero fondato sul principio della dignità e della responsabilità individuale [12].

Indipendentemente dal pensiero romantico e neo-romantico, l'idea della sovranità del popolo ebbe origine, e fu tenuta in vita, dalla contrapposizione alla sovranità del principe. Oggi che questa contrapposizione non ha piú ragion d'essere, giacché si tende a non riconoscere altro principio di legittimazione che quello che viene dal basso – tranne in alcuni regimi teocratici, che la coscienza civile contemporanea considera residui del passato –, anche il concetto della sovranità popolare potrebbe essere tranquillamente abbandonato.

Se ancora si vuole parlare, rispetto alla democrazia moderna, fondata sul principio del potere ascendente, di sovranità, intesa come potere originario, principio, fonte,

misura di ogni altra forma di potere, la sovranità non è del popolo ma dei singoli individui, in quanto cittadini. «Popolo» non solo è un concetto ambiguo, proprio perché non esiste se non per metafora un tutto chiamato «popolo» distinto dagl'individui che lo compongono, ma è anche un concetto ingannevole: si è sempre parlato di «popolo», a cominciare dal *populus* romano per passare attraverso il popolo delle città medioevali e arrivare ai governi popolari dell'età moderna, anche quando i diritti politici appartenevano a una minoranza della popolazione. Nella dottrina del diritto pubblico moderno si chiama «popolo» uno degli elementi costitutivi dello stato, abbiano o non abbiano gli individui che lo compongono il diritto *activae civitatis.* Il popolo è stato considerato sovrano anche quando coloro che partecipavano al potere politico in prima persona o per l'interposta persona del rappresentante, erano una minoranza della popolazione. Di sovranità del popolo si potrebbe parlare appropriatamente soltanto da quando è stato istituito il suffragio universale, ma se n'è parlato anche nei secoli precedenti, a proposito del *démos* greco e del *populus romanus*, a proposito di comunità politiche in cui esistevano addirittura gli schiavi, che non avevano nonché i diritti politici neanche quelli civili, dei governi popolari delle città italiane dove popolo era soltanto il popolo grasso distinto dal popolo minuto, del popolo degli stati rappresentativi ben prima che i diritti politici fossero attribuiti a tutti i cittadini maggiorenni d'entrambi i sessi. Come ha scritto uno studioso americano alcuni anni or sono in un libro dedicato al popolo semisovrano: «La definizione classica di democrazia come governo del popolo è in origine predemocratica, fondata su concezioni della democrazia sviluppate da filosofi che non hanno mai avuto l'opportunità di vedere in funzione un sistema democratico» [13].

Per giustificare la non corrispondenza del nome alla cosa si è ripetutamente ricorsi all'espediente di distinguere il vero popolo dal falso popolo, il *démos* dall'*óchlos*, il *populus* dalla *plebs*, il *peuple* dalla *populace*, reintroducendo una maggiore distinzione, quella fra una parte buona e una parte cattiva della società, sulla quale è sempre stata fondata la legittimità dei governi aristocratici. Nelle *Istorie fiorentine* Machiavelli scrive: «Di Firenze in prima si dividono intra loro i nobili, di poi i nobili e il popolo, e in ultimo il popolo e la plebe» [14].

Nella democrazia moderna il sovrano non è il popolo ma sono tutti i cittadini. Il popolo è un'astrazione, comoda ma anche, come ho detto, fallace; gli individui, coi loro difetti e coi loro interessi, sono una realtà. Non a caso stanno a fondamento delle democrazie moderne le Dichiarazioni dei diritti dell'uomo e del cittadino, sconosciute alla democrazia degli antichi. La democrazia moderna riposa sopra una concezione individualistica della società. Che poi questo individualismo sia proposto e rivendicato in nome della teoria utilitaristica della felicità del maggior numero oppure della teoria dei diritti dell'uomo, per accennare rapidamente alla disputa di questi anni fra chi ha accolto e difeso i principî dell'utilitarismo e chi protesta mettendo innanzi i diritti «da prendere sul serio», è un tema che qui può essere trascurato, perché ciò che mi preme mettere a fuoco è il posto centrale che occupa l'individualismo nel dibattito contemporaneo, quale che ne sia il fondamento.

Da ricordare, se mai, che all'origine dell'individualismo è sia un'ontologia sia un'etica: un'ontologia, in quanto s'incardina su una concezione atomistica della società, quale compare tanto nella ricostruzione dello stato di natura che precede lo stato civile nella filosofia politica da Hobbes a Kant, quanto nella fondazione della nuova scienza, l'economia politica, il cui attore principale è

l’*homo oeconomicus*, deriso da Marx che individualista non era; un’etica, preciso, in quanto all’individuo umano, a differenza da tutti gli altri esseri del mondo naturale, viene attribuita una personalità morale che, per esprimersi in termini kantiani, ha una dignità, e non un prezzo.

Ora, messi da parte questi presupposti diventati ostici a una concezione laica della società, la concezione individualistica ha indossato le vesti piú dimesse dell’individualismo metodologico, ovvero della dottrina secondo cui la prevalente concezione prammatica della scienza prende le mosse per analizzare la società dalle azioni degli individui piuttosto che dalla società considerata come un tutto superiore alle sue parti. Individualistici in questo senso sono due fra i piú complessi sistemi sociologici del nostro secolo, quello di Pareto e quello di Weber. Oggi l’individualismo sta alla base dello studio delle decisioni collettive: le scelte di questo o quel gruppo vengono analizzate partendo dalle scelte dei singoli decisori. Sarà bene a ogni modo non dimenticare, per prevenire ogni indebita assolutizzazione di un metodo, che l’individualismo metodologico è nato in seno agli studi economici, e qui ha la sua forza operativa (non a caso Pareto e Weber erano due sociologi economisti) e che non può essere trapiantato in altri campi dove fenomeni collettivi, come il linguaggio e in parte anche il diritto, non possono essere spiegati a partire dall’individuo e dalle sue scelte, e in quanto tali hanno sempre alimentato e legittimato, con un’assolutizzazione in senso contrario e altrettanto scorretta, teorie organicistiche.

Mi s’intenda bene, la concezione individualistica di cui stiamo parlando nelle tre diverse dimensioni, ontologica, etica, metodologica, non prescinde dalla considerazione che l’uomo è anche un essere sociale, né considera l’individuo isolato, micro e macrocosmo insieme, alla

maniera di Stirner, in generale dell'anarchismo filosofico. C'è individualismo e individualismo. C'è l'individualismo della tradizione liberale-libertaria e quello della tradizione democratica. Il primo recide il singolo dal corpo organico della società e lo fa vivere fuori dal grembo materno immettendolo nel mondo sconosciuto e pieno di pericoli della lotta per la sopravvivenza, dove ognuno deve badare a se stesso, in una lotta perpetua, esemplificata dall'hobbesiano *bellum omnium contra omnes*. Il secondo lo ricongiunge ad altri individui simili a lui, che considera suoi simili, perché dalla loro unione la società venga ricomposta non piú come il tutto organico da cui è uscito ma come un'associazione di individui liberi. Il primo rivendica la libertà dell'individuo dalla società. Il secondo lo riconcilia con la società facendo della società il risultato di un libero accordo tra individui intelligenti. Il primo fa dell'individuo un protagonista assoluto, al di fuori di ogni vincolo sociale. Il secondo lo fa protagonista di una nuova società che sorge dalle ceneri dell'antica, in cui le decisioni collettive sono prese dagli stessi individui o dai loro rappresentanti.

Su quale sia la democrazia del futuro, uno storico, in generale uno scienziato sociale, che non solo non pretende ma non vuole neppure correre il rischio di fare profezie, può avanzare soltanto qualche timida previsione. La profezia è categorica, la previsione è ipotetica. A differenza della storia che non si può fare coi «se», la previsione si può fare soltanto coi «se». La sola affermazione lecita allo studioso dei fenomeni, sociali (esito sempre a parlare di «scienziato» sociale perché le cosiddette scienze sociali sono ancora immerse nell'universo del press'a poco) è che, se si avverano certe condizioni, è probabile che ne derivino certe conseguenze. Ma sull'avverarsi delle condizioni, che

dipende dalla continuità, dalla costanza, dalla linearità di una determinata tendenza che si è creduto di scoprire e si è riusciti anche a determinare con una certa precisione, la scienza sociale deve procedere, se non vuole andare incontro a clamorosi insuccessi, coi piedi di piombo. Per fare un esempio di attualità, si può stabilire un nesso fra crescita demografica e aumento del consumo delle risorse necessarie alla sopravvivenza, e pronunciarsi sulle conseguenze che potrebbero derivare da uno sviluppo ineguale dei due processi, ma sarebbe rischioso asseverare la ineluttabilità delle due tendenze. Di fatto le previsioni compiute in anni recenti sui limiti dello sviluppo non hanno avuto piena conferma. Piú che previsioni si sono rivelate profezie (sbagliate).

Rispetto alle due differenze fondamentali fra democrazia degli antichi e dei moderni, di cui ho discorso sinora, si può timidamente prevedere che la democrazia del futuro goda dello stesso giudizio di valore positivo della seconda pur tornando in parte, attraverso l'allargamento degli spazi della democrazia diretta, reso possibile dalla diffusione dei calcolatori elettronici, alla prima [15].

Eppure nel suo ultimo scritto prima di morire Gino Germani si era posto la domanda: «Può la democrazia sopravvivere?» [16]. Rispondeva mettendo in evidenza quattro ragioni per cui era lecito affermare che i regimi democratici erano in zona di pericolo. Di queste ragioni tre sono interne, una esterna. Le tre interne sono, secondo Germani, l'eccesso di mutamento, la vulnerabilità del sistema, il paradosso tecnocratico. Per eccesso di mutamento intendeva la contraddizione fra il continuo mutamento delle regole di comportamento, caratteristico delle società secolarizzate (le sole in cui si sono imposti regimi democratici duraturi) in confronto con le società tradizionali, e la necessità in cui ogni società si trova di

mantenere un nucleo di principî fissi attraverso i quali possa avvenire quel tanto di integrazione sociale senza la quale nessuna società può sopravvivere. La vulnerabilità della democrazia dipenderebbe dalla frammentazione del potere che consente a piccoli gruppi organizzati di inferire colpi mortali alla società costretta per difendersi ad autonegarsi. Parlando di paradosso tecnocratico, Germani si riferiva alla contraddizione crescente fra l'esigenza del controllo popolare, su cui si regge un regime democratico, e la necessità che ogni società avanzata ha di prendere decisioni in materie che richiedono conoscenze sempre piú specialistiche, inaccessibili alle masse.

I pericoli denunciati sono tutti reali, chi potrebbe negarlo? Sta di fatto però che da quando Germani scrisse il saggio, non solo le democrazie esistenti non sono crollate, neppure le piú fragili come quella italiana, ma è avvenuto in molti paesi dell'Europa, ed è in corso nell'America latina, il passaggio da regimi autoritari a regimi democratici. E poi, che cosa rappresentano i moti di rivolta che hanno scosso e continuato a scuotere l'impero sovietico se non richieste di rinnovamento democratico?

Perché questo divario fra previsione e accadimenti reali? Le nostre osservazioni che sembrano ragionevoli sotto forma d'ipotesi, di se-allora, o non tengono conto di tutte le condizioni, vale a dire di tutti i «se», perché scegliamo quelli che ci permettono di trarre le conclusioni emotivamente preferite (la conclusione catastrofica anziché quella a lieto fine o viceversa), oppure accade che tra le ipotesi e le conclusioni intervengano processi di autoregolazione o di adattamento che non sono stati previsti.

Quanto al fattore esterno, dipendente dal sistema internazionale, Germani riteneva che la sempre piú estesa e inevitabile internazionalizzazione della politica estera

favorisse piú le soluzioni autoritarie che non quelle democratiche. Dei pericoli cui va incontro la democrazia, probabilmente questo è il maggiore. La politica interna è oggi piú che mai determinata dalla politica internazionale e dalla costellazione d'interessi delle potenze egemoni nell'ambito delle quali gli stati non egemoni sono costretti a vivere: dico «costretti», perché la collocazione di uno stato non egemone in una certa sfera d'influenza non è quasi mai oggetto di libera scelta del governo di quello stato e tanto meno del popolo o dei cittadini. Tutti gli argomenti che si vogliono addurre per sottolineare la ingovernabilità delle democrazie appaiono quasi irrilevanti di fronte alla ingovernabilità del sistema internazionale. La quale ha inevitabilmente un contraccolpo sulla struttura del sistema interno.

È nostra esperienza di tutti i giorni che il settore delle decisioni politiche maggiormente sottratte al dibattito pubblico, che contraddistingue la democrazia, è quello che riguarda gli affari internazionali. La politica estera è rimasta una sfera riservata, di fatto se non di diritto, all'esecutivo, ed è anche quella in cui hanno maggiore libertà di movimento i servizi segreti che sono collegati, segretamente, com'è naturale, a servizi segreti di altre nazioni in un reticolo di canali sotterranei il cui accesso è precluso al cittadino qualunque, che decade in questa situazione da sovrano a suddito. Di tutto ciò che si decide, o si trama, in questo sottosuolo il popolo sovrano non sa assolutamente nulla, e quello che sa è quasi sempre sbagliato. Vi sono due modi per non far conoscere agli altri le proprie intenzioni: non manifestarle o mentire. Sta diminuendo la fiducia nell'efficacia dell'opinione pubblica che dovrebbe essere il baluardo della democrazia. A maggior ragione c'è da dubitare dell'efficacia dell'opinione

pubblica negli affari internazionali. Quando arriva a scoprire uno scandalo arriva in ritardo.

La vera sfida alla democrazia del XX secolo è quella che viene dall'esterno. Non tanto per le ragioni addotte in un libro provocatorio come quello di François Revel, secondo cui le democrazie non sanno difendersi [17] (nei riguardi del fascismo e del nazismo si sono difese benissimo e li hanno sconfitti), ma per una ragione ben piú sostanziale. Sino a che uno stato democratico vive in una comunità cui appartengono stati non democratici ed è essa stessa non democratica, anche il regime degli stati democratici sarà solo una democrazia incompiuta.

Il fondamento di una società democratica è il patto di non aggressione di ognuno con tutti gli altri e l'obbligo di obbedienza alle decisioni collettive prese in base alle regole del gioco di comune accordo prestabilite, delle quali la principale è quella che permette di risolvere i conflitti di volta in volta sorgenti senza ricorrere alla violenza reciproca. Ma tanto il patto negativo di non aggressione quanto quello positivo di obbedienza, per essere, oltre che validi, anche efficaci, debbono essere garantiti da un potere comune. Col patto di non aggressione reciproca gli individui escono dallo stato di natura; col patto di obbedienza alle regole di comune accordo stabilite costituiscono una società civile. Ma solo istituendo un potere comune dànno vita a uno stato (che non è necessariamente democratico).

Nel sistema internazionale si può ben dire che alla base dello statuto delle Nazioni Unite c'è stato un patto di non aggressione, in un primo tempo fra le potenze vittoriose, poi a poco a poco esteso a tutti gli stati della terra, compresi i vinti, e aggiungere che nel momento in cui ogni stato entra a far parte dell'Organizzazione delle Nazioni Unite s'impegna a ubbidire alle decisioni che verranno

prese dagli organi statutari a ciò delegati. Ma non ha avuto alcun successo l'istituzione di un potere comune al di sopra delle parti contraenti. Là dove c'è la comunanza come nell'Assemblea in cui tutti gli stati hanno lo stesso diritto di voto, non c'è il potere. Là dove ci potrebbe essere il potere, nel Consiglio di sicurezza, non c'è la comunanza (la comunanza esclude il diritto di veto). Senza potere comune non vi è alcuna garanzia che il patto di non aggressione sia rispettato e l'obbedienza alle decisioni assicurata.

Una società tendenzialmente anarchica, come quella internazionale, che poggia ancora sul principio dell'autodifesa in ultima istanza, favorisce il dispotismo interno dei suoi membri, o per lo meno ne ostacola il processo di democratizzazione. Mentre il principio cui s'ispira o dovrebbe ispirarsi lo stato democratico è quello della garanzia della massima libertà di ognuno dei suoi cittadini compatibile con la massima libertà di ogni altro, il principio cui è costretto a conformare la propria condotta uno stato in una società di stati non democratica è «salus reipublicae suprema lex», un principio in base al quale la libertà del tutto (leggi «indipendenza») ha la precedenza sulla libertà di tutti. Che poi oggi una grande potenza adduca, invece che la salvezza dello stato, gli «interessi vitali», la cosa non cambia. Quando Machiavelli scrive che là dove è in gioco la salute della patria «non vi debbe cadere alcuna considerazione né di giusto né d'ingiusto», perché quel che conta «posposto ogni altro rispetto» è «seguire al tutto quel partito che le salvi la vita e mantenghile la libertà» [18], si riferisce alla libertà dello stato non a quella dei cittadini, anzi «posposto ogni altro rispetto» significa anche «posposto il rispetto» della libertà dei cittadini.

Se si accetta questa ipotesi, secondo cui la minaccia a questo o a quello stato attualmente democratico dipende

dall’essere ognuno di questi parte di un universo nel suo insieme non democratico, la sfida alla fine del secondo millennio non può essere vinta se non in queste due direzioni: l’ampliamento della sfera degli stati democratici e la democratizzazione del sistema internazionale nel suo complesso. Due processi interdipendenti sia nel senso che dovrebbero rinforzarsi a vicenda, sia nel senso che l’incompiutezza dell’uno determina l’incompiutezza dell’altro.

L’idea del vecchio Kant (vecchio d’età quando scrisse il suo famoso opuscolo sulla pace perpetua, ma non di mente), per cui la condizione preliminare di una pace perpetua diversa da quella dei cimiteri fosse che tutti gli stati avessero egual forma di governo e questa fosse la «repubblica» – quella forma di governo in cui per decidere della guerra occorre l’assenso dei cittadini –, non era il sogno di un visionario. Era una previsione fatta nella forma di ipotesi: se-allora. La pietra d’inciampo è quel «se». Se tutti gli stati fossero repubblicani… Sfortunatamente qui sta uno dei paradossi del nostro tempo (di tutti i tempi), o se volete, il «grattacapo». Gli stati potranno diventare tutti democratici soltanto in una società internazionale democratizzata. Ma una società internazionale democratizzata presuppone che tutti gli stati che la compongono siano democratici.

A questo punto finisce la previsione e comincia la profezia. Per la quale, non essendo di spirito profetico dotato come l’abate Gioacchino, dichiaro la mia completa incompetenza.

II.
DEMOCRAZIA E CONOSCENZA.

Le definizioni di democrazia, come tutti sanno, sono molte. Fra tutte io preferisco quella che la presenta come il «potere in pubblico». Uso questa espressione sintetica per indicare tutti quegli espedienti istituzionali che costringono i governanti a prendere le loro decisioni alla luce del sole e permettono ai governati di «vedere» come e dove le prendono.

Nella memoria storica dei popoli europei la democrazia si presenta la prima volta attraverso l'immagine dell'*agorà* ateniese, l'adunanza all'aria aperta dove si riuniscono i cittadini ad ascoltare gli oratori e quindi ad esprimere la loro opinione alzando la mano. Nel passaggio dalla democrazia diretta alla democrazia rappresentativa (dalla democrazia degli antichi a quella dei moderni) scompare la piazza ma non l'esigenza della «visibilità» del potere, che viene soddisfatta in altro modo, con la pubblicità delle sedute del parlamento, con la formazione di una pubblica opinione attraverso l'esercizio della libertà di stampa, con la sollecitazione rivolta ai leader politici a fare le loro dichiarazioni attraverso il mezzo delle comunicazioni di massa. Con una fiducia che forse oggi non possiamo piú condividere, François Guizot, il primo grande storico del governo rappresentativo, aveva scritto: «La pubblicità dei dibattiti nelle Camere sottopone i poteri all'obbligo di cercare la giustizia e la ragione sotto gli occhi di tutti, allo scopo che ogni cittadino sia convinto che questa ricerca è stata fatta in buona fede» [19]. La stessa rappresentanza, com'è stato detto autorevolmente, «può svolgersi solo nella sfera della pubblicità. Non c'è nessuna rappresentanza che si svolga in segreto e a quattr'occhi»; «rappresentare significa rendere visibile [...] un essere invisibile per mezzo di un essere che è presente pubblicamente» [20].

La definizione della democrazia come potere in pubblico non esclude naturalmente che essa possa e debba essere

caratterizzata anche in altri modi. Ma questa definizione coglie bene un aspetto per cui la democrazia rappresenta un'antitesi a tutte le forme autocratiche di potere. Il potere ha una tendenza irresistibile a nascondersi. Elias Canetti ha scritto in forma lapidaria: «Il segreto sta nel nucleo piú interno del potere» [21]. Si capisce anche perché: chi esercita il potere è tanto piú sicuro di ottenere gli effetti desiderati quanto piú si rende invisibile a coloro sui quali intende dominare. Uno dei temi principali della trattatistica politica dei secoli in cui prevalgono forme di governo autocratiche è quello degli *arcana imperii*. La ragione principale della asserita necessità del potere di sottrarsi agli sguardi del pubblico sta nel disprezzo del popolo, considerato incapace di capire i supremi interessi dello stato (che sarebbero, a giudizio dei potenti, i suoi propri interessi) e facile preda dei demagoghi. Uno dei temi ricorrenti della critica alla democrazia, che percorre tutta la storia del pensiero politico, dalle famose pagine della *Repubblica* di Platone sino a Nietzsche, è l'incapacità del volgo di mantenere i segreti che sono necessari alla miglior conduzione della cosa pubblica.

Quando parlo di «potere in pubblico» mi riferisco, sia ben chiaro, al pubblico attivo, informato, consapevole dei suoi diritti, a quel pubblico della cui nascita e del cui sviluppo dall'età dell'illuminismo in poi ha ricostruito la storia Jürgen Habermas in un'opera molto nota e discussa [22], al pubblico nel significato in cui Kant parlava, in un celebre scritto sull'illuminismo, del diritto e dovere dei filosofi di fare un «uso pubblico della propria ragione» [23]. Anche il monarca assoluto, l'autocrate, il dittatore moderno, si presenta in pubblico, perché ha bisogno di mostrare i segni visibili della propria potenza. Ma il pubblico cui si presenta è una folla anonima, indistinta, chiamata ad ascoltare e ad acclamare, non a esprimere un'opinione ma a compiere un

atto di fede. A questa visibilità puramente esteriore del signore della vita e della morte dei propri sudditi deve far riscontro l'opacità delle decisioni dalle quali la loro vita e morte dipendono.

A questo radicale rovesciamento tra potere visibile e invisibile, concorre un mutamento altrettanto radicale, tipico della filosofia illuministica, nella sfera della conoscenza e dell'atteggiamento dell'uomo di fronte agli *arcana naturae*, non meno impenetrabili degli *arcana imperii.* Kant sintetizzò l'essenza della nuova filosofia nel motto oraziano, già riesumato da Gassendi, «Sapere aude», e l'aveva felicemente tradotto cosí: «Abbi il coraggio di servirti della tua propria intelligenza» [24]. Questa disposizione dell'uomo di ragione si contrapponeva alla disposizione dell'uomo di fede, bene espressa nel detto paolino: «Noli autem sapere sed time» (*Rom.*, 11, 20). Il timor di Dio era servito per secoli a giustificare il timore del sovrano, gli *arcana imperii* erano stati considerati come una copia degli *arcana Dei.* La trasgressione del segreto divino e del segreto naturale non poteva non aver per conseguenza la trasgressione del segreto politico. Gran parte della storia del pensiero politico può essere interpretata come un continuo tentativo da parte dei sudditi di strappare i veli o le visiere o le maschere dietro cui si nascondono i detentori del potere, di estendere l'area del potere visibile rispetto a quella del potere invisibile. Muovendo dalla definizione di democrazia da cui sono partito si potrebbe ridefinirla idealmente come quella forma di governo in cui anche le ultime fortezze del potere invisibile sono state espugnate e il potere, come la natura, non ha piú segreti per l'uomo. Sappiamo che questa mèta ideale è irraggiungibile. Appartiene all'essenza stessa del

potere di occultarsi. Ma ciò non toglie che la diversa estensione delle due sfere, rispettivamente del potere visibile e del potere invisibile, sia uno dei criteri che permette una netta distinzione fra governo democratico e autocratico.

Alla strategia del potere autocratico appartiene non soltanto il non dire, ma anche il dire il falso: oltre il silenzio, la menzogna. Quando è costretto a parlare, l'autocrate può servirsi della parola non per manifestare in pubblico le proprie reali intenzioni ma per nasconderle. Può farlo tanto piú impunemente quanto piú i sudditi non hanno a disposizione i mezzi necessari per controllare la veridicità di ciò che gli è stato detto. Fa parte della precettistica dei teorici della ragion di stato la massima che al sovrano è lecito mentire. Che al sovrano fosse lecita la «menzogna utile» non lo aveva detto soltanto il «diabolico» Machiavelli. Ma anche Platone, ma anche Aristotele, anche Senofonte. Una delle virtú del sovrano è sempre stata considerata quella di saper simulare, cioè di far apparire quello che non è, e di saper dissimulare, cioè di non far apparire quello che è. Jean Bodin, che pure si professa ardentemente antimachiavellico, riconosce che Platone e Senofonte permettevano ai magistrati di mentire come si fa «coi bambini e coi malati» [25]. Il paragone dei sudditi coi bambini e coi malati si commenta da sé. Le due immagini piú frequenti in cui si riconosce il governante autocratico è quella del padre o del medico: i sudditi non sono cittadini liberi e sani. Sono o dei minorenni da educare o dei malati da curare. Ancora una volta l'occultamento del potere trova la propria giustificazione nella insufficienza se non addirittura nella indegnità del popolo. Il popolo, o non deve sapere, perché non è in grado di capire, o deve essere ingannato, perché non sopporta la luce della verità.

Affinché si potesse indirizzare alla scoperta degli *arcana imperii* il comandamento «Sapere aude», occorreva un completo rovesciamento dell'immagine del potere: bisognava cominciare a guardarlo non piú dall'alto in basso ma dal basso in alto.

Sarebbe un errore credere che il governo autocratico escluda ogni forma di sapere rivolta allo studio della società e dello stato. In realtà è sempre vero che il sapere è potere, che ognuno piú può quanto piú sa. Ma resta pur sempre aperta la domanda: il potere di chi? Per secoli, gli scrittori politici hanno osservato il fenomeno del potere piú dal punto di visita del governante, che non da quello del governato, *ex parte principis* piú che *ex parte populi.* La cosiddetta scienza della politica è stata piú che una scienza nel senso odierno della parola, vale a dire una ricerca disinteressata, *wertfrei*, oggettiva e condotta con metodo, un'arte di governo, vale a dire una serie di precetti indirizzati ai detentori del potere sul miglior modo di conquistarlo e di conservarlo dopo averlo conquistato. I problemi classici della politica, a cominciare da Platone, passando per Aristotele, Cicerone, gli scrittori medioevali, sino a Machiavelli, Bodin, Hobbes, i teorici della ragion di stato, e perché no? sino a Hegel, sino agli elitisti contemporanei, riguardano essenzialmente i diritti e i doveri dei governanti, la natura e la distribuzione delle diverse cariche dello stato, la stabilità o instabilità dei governi, e i diversi modi di assicurare la prima o di evitare la seconda. Alla trattazione dei diritti e dei doveri dei sovrani non corrispondeva di solito un'altrettanto accurata trattazione dei diritti e dei doveri degli individui. Il problema dei limiti del potere sovrano veniva esaminato non tanto rispetto agli eventuali diritti dei singoli individui quanto rispetto ad altri poteri sovrani come sono quelli degli altri stati o, nella lunga controversia medioevale sulle

due Potestà, della Chiesa come istituzione anch'essa dotata di sovranità.

Per fare qualche esempio, la scienza regia cui Platone dedica il dialogo *Il Politico* è la scienza che deve insegnare al sovrano come esercitare il potere rendendo giustizia: il governante è paragonato al tessitore, cioè a un artigiano il cui successo dipende esclusivamente dalla propria abilità. Il paragone corrente del governante col timoniere illustra ancor meglio sia l'assimilazione dell'agire del politico a quello di chi ha acquisito una particolare abilità, ovvero la convinzione diffusa che la politica sia una tecnica e come tale si possa insegnare e trasmettere, sia la natura del rapporto fra chi ha il diritto di comandare perché conosce il mestiere e chi non ha altro dovere che quello di eseguire gli ordini. Se il governante è il nocchiero, i governati sono la ciurma. Vi è un celebre passo nel sesto libro della *Repubblica*, dove Platone descrive efficacemente che cosa succede quando i marinai vogliono sostituirsi al loro comandante. Hobbes si occupa dei sudditi solo per mettere in guardia il sovrano contro la sfrenatezza del popolo e per suggerire il miglior modo di mettergli la briglia sul collo: Hobbes ritiene di essere stato il primo a costruire una scienza politica vera e veramente dimostrata (*doctrina civilis vera et vere demonstrata)* e vorrebbe che fosse insegnata in tutte le università per mettere finalmente al bando le teorie sediziose che incitano il popolo alla disobbedienza. Come si vede, a una concezione assolutistica del potere si accompagna una concezione assolutistica del sapere. Nelle sue lezioni di filosofia del diritto all'Università di Berlino, Hegel, che presenta la sua filosofia come un sapere assoluto, afferma che con la parola «popolo» si designa una parte specifica dei componenti di uno stato, «la parte che non sa quel che vuole»: il sapere

ciò che si vuole «è il frutto di profonda conoscenza e intellezione, che appunto non son cose del popolo» [26].

Affinché la scienza politica cominciasse a guardare al problema del potere anche dall'altra parte, ovvero dalla parte degli individui, fu necessaria una vera e propria rivoluzione copernicana, la stessa rivoluzione copernicana che avvenne nel campo della scienza naturale quando si cominciò a guardare alla natura non dal punto di vista di Dio che ne è il creatore e il padrone ma dal punto di vista dell'uomo che si sforza di decifrarne il mistero. Il capovolgimento fu prima di tutto morale, prima morale che intellettuale, anche se vi recò il suo contributo la prima scienza sociale, l'economia politica, il cui punto di partenza non fu piú la società nel suo complesso di cui lo stato, nella prevalente concezione organicistica della società, è la testa o la mente o l'anima, ma il singolo individuo, l'*homo oeconomicus*, che viene in rapporto con gli altri individui per scambiare i propri beni e provvedere al proprio sostentamento. Questo rivolgimento morale ebbe origine col cristianesimo e trovò la sua espressione filosofica o razionale nelle dottrine giusnaturalistiche, le cui riflessioni ebbero inizio partendo dall'individuo singolo come persona morale, dotata di diritti che gli appartengono per natura e come tali sono inalienabili e inviolabili, in contrasto con le dottrine politiche degli antichi che partivano dall'uomo sociale, vivente sin dall'origine in una società naturale come la famiglia. La prima conseguenza di questo diverso punto di partenza fu la concezione dello stato non come un fatto naturale ma come il prodotto della volontà concorde degli individui che liberamente decidono di farlo nascere e di sottoporvisi volontariamente. Considerato lo stato come il prodotto artificiale di una volontà comune, segue che d'ora innanzi il vero protagonista del sapere politico sarà non piú lo stato ma l'individuo.

Su questa base individualistica nasce la democrazia moderna. All'origine l'individualismo è un'ontologia e un'etica: un'ontologia in quanto s'incardina in una concezione atomistica della società (e della natura) contrapposta alla concezione organicistica prevalente, un'etica in quanto l'individuo umano, a differenza di tutti gli altri enti del mondo naturale, ha un valore morale, per esprimerci in termini kantiani, una dignità e non soltanto un prezzo. All'arrivo, cioè ai giorni nostri, l'individualismo è diventato un metodo (mi riferisco al cosiddetto «individualismo metodologico» difeso da sociologi ed economisti in questi anni), vale a dire l'espressione della preferenza, con tutte le conseguenze che ne derivano, per lo studio dei fenomeni sociali partendo dalle azioni individuali piuttosto che dalle varie forme di società nel loro insieme. Qui m'importa soprattutto sottolineare che nell'una o nell'altra di queste forme la teoria individualistica della società accompagna la formazione della democrazia moderna. Una teoria della democrazia è, a mio parere, inscindibile da una concezione individualistica della società. Che poi questo individualismo si esprima nella teoria dei diritti dell'uomo oppure nella teoria utilitaristica della felicità del maggior numero, per accennare brevemente all'antica demolizione compiuta da Bentham delle Dichiarazioni dei diritti e alla disputa di questi anni tra chi ha ripreso e approfondito i principî dell'utilitarismo e chi protesta in nome dei diritti che debbono essere «presi sul serio» [27], è un problema che qui può essere tralasciato, perché non ha particolare incidenza sul tema che sto discutendo. Basti dire che tanto la dottrina dei diritti dell'uomo quanto la filosofia utilitaristica sono le due vie maestre attraverso le quali si giunge a porre i fondamenti teorici della democrazia moderna.

Il potere autocratico ostacola la conoscenza della società, il potere democratico, invece, in quanto è esercitato dall'insieme degli individui cui una delle principali regole del regime democratico attribuisce il diritto di partecipare direttamente o indirettamente alla formazione delle decisioni collettive, la esige. Il cittadino deve «sapere», o per lo meno deve essere messo in condizioni di sapere. Se pure con una certa enfasi, alla scienza politica, nel momento della sua nascita, in un momento di entusiasmo illuministico, che oggi si è in parte spento, è stato attribuito addirittura il compito di «educazione della cittadinanza». Non è un caso che il complesso di conoscenze, raccolte con i metodi propri della «scienza», dall'economia all'antropologia, dalla politica alla sociologia, che oggi comprendiamo sotto il nome di scienze sociali, si sia sviluppato e diffuso in concomitanza dello sviluppo e della diffusione dei governi liberi, a cominciare dall'Inghilterra, dove John Stuart Mill scrisse nel 1843 il primo grande trattato di logica induttiva [28] in cui accolse ed esaminò accanto alle scienze fisiche piú antiche le piú recenti scienze morali (come allora si chiamavano). Fu in Inghilterra che Marx scrisse la sua opera fondamentale di critica della società capitalistica. Nell'età contemporanea, i paesi che hanno avuto governi autoritari sono i paesi in cui le scienze sociali non si sono sviluppate o, anche là dove erano sorte da tempo, il loro sviluppo è stato arrestato. Quando vengono insegnate, vengono trasformate in strumenti di propaganda, e cosí deviate dai loro fini naturali, in una parola pervertite. (Quando ero studente, nelle nostre università la scienza politica era stata sostituita dalla dottrina del fascismo, il cui esame era obbligatorio, e non solo per gli studenti delle facoltà umanistiche. Nei paesi sottoposti ai regimi comunistici s'insegna il marxismo-leninismo).

Ho parlato sinora soprattutto di scienza politica, ma non l'ho fatto soltanto per una deformazione professionale. Per secoli la sola scienza sociale è stata la scienza politica, il cui nome risale ai Greci. Il termine «sociologia», come tutti sanno, è apparso con Comte all'inizio del secolo scorso. In realtà per i Greci non c'era differenza fra il «politico» e il «sociale». La *pólis* era la società per eccellenza. Dei gruppi sociali, delle società particolari, che oggi costituiscono il principale oggetto della sociologia, Aristotele si occupa nel capitolo dell'*Etica Nicomachea* dedicato all'amicizia. Gli scrittori medioevali a cominciare da san Tommaso traducono l'espressione «politikòn zóon» in «animal politicum et sociale». La società politica o civile è stata per secoli la società per eccellenza. Vi si contrapponeva non una società naturale ma lo stato di natura asociale, come se fra la società senza stato e lo stato non vi fosse alcuna sfera intermedia. L'unica società intermedia conosciuta era la famiglia, interpretata come uno stato *in nuce*, mentre lo stato veniva interpretato a sua volta come una famiglia in grande. Accanto alla scienza politica l'unica altra scienza riconosciuta era l'economia, intesa appunto come scienza del gruppo familiare e sempre considerata, da Aristotele a Hegel, come un capitolo della scienza o della filosofia politica. Per Hegel il punto di vista politico era ancora cosí esclusivo da indurlo a tracciare le linee generali della filosofia della storia secondo la successione delle forme di governo (dispotismo, repubblica, monarchia), quando ormai era stata tracciata un'altra storia delle fasi attraverso cui sarebbe passata l'umanità dal punto di vista delle forme economiche (pastorale, agricola, mercantile).

La nascita della scienza sociale, come distinta in un primo tempo dalla scienza politica e in un secondo tempo (ad esempio con Marx) comprensiva anche della scienza politica, avviene con l'emancipazione della società

borghese dallo stato, la cui prima manifestazione è costituita dal formarsi della scienza economica, non piú intesa come scienza della casa o della famiglia. Quale contributo abbia dato Marx a questa operazione è ben noto, senza dimenticare da un lato Saint-Simon, il sansimonismo e lo sviluppo del libero associazionismo che sorge in antitesi al prepotere statale, dall'altro le famose analisi di Tocqueville sulla importanza delle associazioni volontarie nella formazione della democrazia americana. Ma questa emancipazione è avvenuta lentamente, tanto lentamente che ovunque sono state istituite, nel secolo scorso e in questo, facoltà universitarie dedicate allo studio dei fenomeni sociali, distinte dal tradizionale studio del diritto, sono state generalmente chiamate facoltà di Scienze politiche, come in Italia. In realtà le facoltà di Scienze politiche sono oggi, e non possono non essere, facoltà di scienze sociali e politiche.

L'impossibilità di distinguere il politico dal sociale è una mia vecchia convinzione. Quando nel 1972 fui invitato a tenere un discorso in seguito alla istituzione in Italia delle facoltà di Scienze politiche [29], lamentavo che tutti gli «indirizzi» in cui vennero articolate fossero stati presentati come una specificazione della categoria politica in generale («politico-amministrativo», «politico-economico» e cosí via). Dissi che insegnando scienza politica avevo sempre sentito il bisogno di fare un passo indietro verso la società sottostante, non diversamente dagli storici che erano passati dalla storia soltanto politica alla storia sociale. Sottolineavo il fatto che uno dei caratteri della società moderna, in modo particolare delle società democratiche, che avevano favorito il sorgere dello studio dei fenomeni sociali, era la caduta del «primato» della politica. Spiegavo che «caduta del primato della politica» non significa affatto affievolimento, e tanto meno estinzione dello stato, secondo

quello che avevano affermato concordemente tutte le dottrine utopistiche del secolo scorso. Volevo dire che i rapporti di potere esistenti in una qualsiasi società non sono soltanto rapporti di potere politico e le istituzioni politiche costituiscono soltanto una rete che stringe insieme le varie componenti sociali. Se si vuole percepire che cosa sia una società umana nella sua storia e nella sua struttura, non basta guardare il vertice, ma occorre scendere dalla cosiddetta «classe politica» alle classi sociali. Non basta studiare i meccanismi istituzionali, ma occorre osservare in quali condizioni essi lavorino, e se la dinamica di questi meccanismi non sia resa molto piú difficile da capire per la reale influenza di poteri non immediatamente visibili ma sostanzialmente determinanti.

Ciò che accomuna tutte le scienze sociali, donde nasce l'opportunità, se non la necessità, di comprenderle tutte insieme nell'universo di una facoltà o di un dipartimento, è il modello di scienza cui esse s'ispirano, che è il modello tradizionale delle scienze empiriche, riveduto e corretto attraverso le critiche che l'epistemologia empiristica ha ricevuto da varie parti senza esserne stata, a mio parere, travolta. Quando parlo di modello delle scienze empiriche non lo intendo nel senso del vecchio positivismo per cui «il fatto è divino». Oggi sappiamo benissimo che «nel sapere scientifico i dati non sono separabili dalle teorie né può parlarsi di un linguaggio osservativo rigorosamente distinto dal linguaggio teorico» [30], e pertanto i dati possono essere diversamente interpretati secondo le teorie che vengono adottate. Se ciò deve indurci ad abbandonare la fiducia cieca nei risultati del sapere scientifico, che ha costituito tanta parte della filosofia della scienza nell'età moderna, dal razionalismo del Sei e Settecento al positivismo ottocentesco, non deve spingerci a rinunciare a questa grande avventura del pensiero umano cui diamo il nome di

scienza, e tanto meno al modello delle scienze empiriche la cui, anche imperfetta, attuazione ci permette di uscire da quello che è stato chiamato l'universo del «press'a poco», e di non affidare le nostre decisioni pratiche all'intuizione, all'opinione, alla verità accettata per pura fede. In questi anni si è passati con troppa facilità, con troppa disinvoltura, con troppa furia iconoclastica, dalla critica di questa o quella tesi che pretendeva di essere scientifica alla critica della scienza in generale. La crisi del positivismo, del suo ideale di scienza, e del marxismo per effetto delle sue previsioni fatte in nome di una pretesa scienza infallibile, non hanno niente a che vedere con la proclamata crisi del sapere scientifico. Positivismo e marxismo sono due filosofie o concezioni del mondo, che possono aver guidato l'impresa scientifica in una direzione piuttosto che in un'altra ma non l'hanno alterata. La scienza in quanto tale non è né positivistica né marxistica. Un «ismo», quale che sia, non si addice alla scienza: l'«ismo» è statico, la scienza è sempre in movimento. L'ismo fa appello alla nostra facoltà di desiderare, la scienza unicamente al nostro desiderio di conoscere. Che la ricerca scientifica possa essere utilizzata per fini immorali (ma ciò riguarda piú la tecnica che la scienza) non dipende dalla scienza che è un insieme di regole per ben condurre la nostra intelligenza, ma da questo o quel gruppo di scienziati che applica o anela ad applicare le tecniche della ricerca scientifica allo studio di problemi la cui soluzione può avere effetti socialmente dannosi.

Tutto ciò che si è detto e scritto sulla non-avalutatività della scienza a me è sempre parso un cumulo d'insensatezza. La scienza è per definizione l'insieme delle tecniche di ricerca che debbono servire a restringere al massimo grado l'intervento delle nostre preferenze o dei nostri giudizi di valore. Che per lo scienziato sociale questo

atteggiamento sia piú difficile che per un fisico o un biologo, non vuol dire che le scienze sociali possano pretendere alla qualifica di scienza presupponendo o includendo surrettiziamente giudizi di valore. Che poi lo scienziato sociale abbia i suoi ideali e utilizzi i risultati della ricerca per difenderli o per combattere quelli degli avversari, è un problema totalmente diverso che non riguarda la scienza ma i risultati pratici che se ne possono trarre.

I risultati pratici. Questo è il grande problema. Sul quale vorrei terminare il mio discorso. L'ideale di una politica scientifica, vale a dire di un'azione politica guidata dalla scienza, percorre tutta la storia del pensiero politico. A cominciare da Platone che vagheggiava, salvo a ricredersi dopo le disillusioni in Sicilia, il governo dei filosofi. Nel secolo scorso vi credettero fermamente tanto i positivisti, da Comte ai darwinisti sociali, quanto Marx e i marxisti. L'ideale della politica scientifica era strettamente legato al mito del progresso irreversibile, di cui la prova irrefutabile era il progresso della scienza che si credeva fosse la condizione necessaria del progresso politico e morale dell'umanità. Gaetano Mosca, che era filosoficamente un positivista, credeva che i progressi delle scienze storiche e sociali fossero ormai giunti a tal punto, da «rendere possibile alla generazione presente e a quelle immediatamente successive [...] la creazione di una vera politica scientifica» [31]. Alla scienza politica attribuiva due compiti, uno negativo, sgombrare il campo della politica dalle dottrine erronee, corruttrici e sobillatrici, uno positivo, consistente nel formulare proposte fondate sull'indagine scrupolosa dei fatti che permettessero alla maggioranza governata di chiedere e alla minoranza

governante di concedere soltanto riforme ragionevoli. Alla scienza politica cosí intesa Mosca attribuiva una funzione essenzialmente antirivoluzionaria. In un pensiero della tarda vecchiaia quando l'Italia aveva avuto l'esperienza amara di un passaggio repentino da una rivoluzione minacciata a una controrivoluzione riuscita si abbandonò a questo vero e proprio «sogno di un visionario»: «Finalmente il secolo ventesimo, e forse anche il ventunesimo, potranno far progredire talmente le scienze sociali che si troverà il modo di trasformare lentamente una società senza che essa decada ed evitando le crisi violente che spesso accompagnano la decadenza» [32]. Non ignorava però che la lezione della storia andava in senso opposto. Infatti, diceva anche: «È certo che tutte le dottrine religiose e politiche, che hanno cambiato la storia del mondo [...], non sono state fondate sulla verità scientifica. La causa vera del loro trionfo o della loro rapida diffusione bisogna piuttosto cercarla nell'attitudine che hanno avuto a soddisfare certe tendenze intellettuali e morali delle masse» [33]. Non riesco a capire come potesse conciliare la fiducia nella politica scientifica con la convinzione che le masse si muovono soltanto spinte da miti irrazionali. In realtà, le due affermazioni non sono conciliabili: la seconda esprimeva una certezza, la prima soltanto una speranza.

Piú che una speranza, un'illusione. Non esiste un rapporto immediato tra conoscenza e azione, fra teoria e prassi. Lo scienziato e il politico hanno tempi diversi: il primo può concedersi tempi lunghi; il secondo deve quasi sempre decidere in stato di necessità e di urgenza. Anche le loro responsabilità sono diverse. La responsabilità dello scienziato è quella di chiarire i termini di un problema, quella del politico è di risolverlo con una decisione, che non può essere rinviata all'infinito (in genere la decisione di non decidere non è una buona decisione, anche se

frequentemente praticata). Lo scienziato può permettersi di dire: questo problema è allo stato delle nostre conoscenze insolubile, oppure è risolvibile ma mi occorrono anni di ricerca. Il politico è costretto dalle circostanze a prendere una decisione qualunque essa sia; spesso meglio una cattiva decisione che nessuna decisione. Ma una soluzione di questo genere è totalmente contraria all'etica dello scienziato. Soprattutto è diversa la loro funzione: quella del politico è di risolvere conflitti, che, non risolti, conducono una società alla perdizione; quella dello scienziato è non soltanto di chiarire i termini di un problema, ma anche di educare direttamente coloro che si dedicano a questi studi, e indirettamente il pubblico in generale, al giudizio ponderato, alla libera critica, al rifiuto delle idee tramandate, all'esigenza di conoscere prima di deliberare. Che è compito, come tutti possono vedere, a lunga scadenza, i cui effetti non sono né immediatamente né facilmente valutabili.

Diffidente nei riguardi dell'utopia platonica del filosofo-re, ma anche di quella contraria del re-filosofo, mi sono sempre inchinato con rispetto di fronte all'affermazione kantiana: «Non c'è da attendersi che i re filosofeggino o i filosofi diventino re, e neppure da desiderarlo, poiché il possesso della forza corrompe inevitabilmente il libero giudizio della ragione» [34]. A me questa affermazione pare molto bella. Il possesso della forza (e ancora di piú l'uso) corrompe. È bene che in ogni società vi siano persone che possano fare libero uso della loro ragione senza possedere altra forza che quella che deriva dai buoni argomenti. Sono i «profeti disarmati» che Machiavelli derideva. Sommamente auspicabile è quella società in cui i profeti disarmati non solo sono tollerati ma sono protetti dalle pubbliche autorità. Ma quale pubblica autorità li può veramente tollerare e proteggere se non quella che è

fondata sul riconoscimento dei diritti dell'uomo, di cui il primo, onde tutti gli altri derivano, è la libertà di opinione?

È vero, il rapporto fra libera scienza e politica non è immediato. Ma governo democratico e libera scienza non possono stare l'uno senza l'altra. La democrazia consente il libero sviluppo della conoscenza della società, ma la libera conoscenza della società è necessaria alla esistenza e al consolidamento della democrazia per una ragione fondamentale. John Stuart Mill scrisse che mentre l'autocrazia ha bisogno di cittadini passivi, la democrazia sopravvive solo se può contare su un numero sempre maggiore di cittadini attivi. Personalmente sono convinto del contributo decisivo che possono dare le scienze sociali alla formazione di questi cittadini e quindi in definitiva al buon funzionamento di un regime democratico.

Ho cominciato dicendo che si può definire la democrazia come il potere in pubblico. Ma c'è pubblico e pubblico. Riprendendo l'affermazione sprezzante di Hegel secondo cui il popolo non sa quello che vuole, si potrebbe dire che il pubblico di cui ha bisogno la democrazia è quello composto da coloro che sanno quel che vogliono.

III.
DEMOCRAZIA E SEGRETO.

1. *Il segreto è l'essenza del potere.*

Per secoli è stato considerato essenziale all'arte di governo l'uso del segreto. Uno dei capitoli che non poteva mancare nei trattati di politica, nell'età che dura piú secoli (da Machiavelli a Hegel) e si suole chiamare della ragion di stato, riguardava i modi, le forme, le circostanze, le ragioni della segretezza. L'espressione, che ora suona sinistra,

arcana imperii, risale a Tacito, che aveva narrato, come scrive all'inizio delle *Storie*, una vicenda «densa di eventi, atroce per guerre, discordie e sedizioni, crudele anche nella pace» [35]. Alla fine del Cinquecento Tacito era diventato, in politica, il nuovo «maestro di color che sanno». Vico l'avrebbe considerato uno dei suoi «quattro autori». Chi volesse raccogliere massime sulla necessità del segreto di stato nelle opere politiche di tutti i tempi, e non soltanto nell'età della ragion di stato, non avrebbe che l'imbarazzo della scelta.

In quel mirabile libro che è *Massa e potere* Elias Canetti scrive un capitolo su «Il segreto», che comincia con questa perentoria affermazione: «Il segreto sta nel nucleo piú interno del potere». E ne descrive alcune tecniche: «Il potente, che si serve del proprio segreto, lo conosce con esattezza e sa bene apprezzarne l'importanza nelle varie circostanze. Egli sa a che cosa mira se vuole ottenere qualcosa, e sa anche quale dei suoi collaboratori impiegare nell'agguato. Egli ha molti segreti poiché vuole molto, e li combina in un sistema entro il quale si preservano a vicenda: un segreto confida a questo, un altro a quello, e fa in modo che i singoli depositari di segreti non possano unirsi fra loro. Chiunque sappia qualcosa viene controllato da un altro il quale però ignora quale sia in realtà il segreto del sorvegliato». Di qua la conseguenza che solo il potente «ha la chiave dell'intero complesso di segreti, e si sente in pericolo quando deve renderne interamente partecipe un altro» [36].

Una corrispondenza impressionante di quest'uso del segreto, da Canetti descritto astoricamente, in una realtà storica a noi vicina si può leggere nell'opera del dissidente sovietico Alessandro Zinov´ev, *Cime abissali* [37]: nella repubblica di Ibania, allegoria dell'Unione Sovietica, lo spionaggio è elevato a principio generale di governo, a

suprema regola non solo dei rapporti fra governanti e governati, ma anche dei governati tra di loro, cosí che il potere autocratico si fonda oltre che sulla sua capacità di spiare i sudditi anche sull'aiuto che gli viene dai sudditi terrorizzati che si spiano fra loro. Canetti prosegue: «È caratteristica del potere una ineguale ripartizione del vedere a fondo. Il detentore del potere conosce le intenzioni altrui, ma non lascia conoscere le proprie» [38]. Fa l'esempio di Filippo Maria Visconti, cui, secondo le cronache del tempo, nessuno fu pari nell'abilità di celare il proprio intimo.

Il potere nella sua forma piú autentica è sempre stato concepito a immagine e somiglianza con quello di Dio, che è onnipotente proprio perché è l'onniveggente invisibile. Si corre subito con la mente al *Panopticon* di Bentham, che Foucault ha definito come una macchina per dissociare la coppia «vedere - essere visto»: «Nell'anello periferico si è totalmente visti, senza mai vedere; nella torre centrale si vede tutto senza mai essere visti» [39]. Lo stesso Bentham riteneva che questo modello architettonico, escogitato per le carceri, sarebbe potuto essere esteso ad altre istituzioni.

Esteso, come Bentham, scrittore democratico, non avrebbe mai pensato di estendere, alla istituzione globale, vale a dire allo stato, il modello del Panopticon sarebbe stato pienamente attuato nell'impero del Grande Fratello, descritto da Orwell, dove i sudditi sono continuamente sotto lo sguardo di un personaggio di cui non sanno nulla, neppure se esista. Ma oggi, in seguito all'accresciuta capacità di «vedere» i comportamenti dei cittadini, attraverso l'informazione pubblica di centri sempre piú perfezionati ed efficaci, ben al di là di quel che Orwell aveva potuto prevedere (l'intervallo fra la fantascienza e la scienza è, per il progresso vertiginoso delle nostre

conoscenze, sempre piú breve), il modello del Panopticon diventa minacciosamente attuale.

Donde la domanda classica della filosofia politica: *quis custodiet custodes*? Bentham, da buon democratico, aveva dato la sua risposta: l'edificio dovrà essere sottoposto a continue ispezioni non solo da parte di ispettori ma anche da parte del pubblico. Con questa risposta Bentham anticipava in qualche modo il problema attualissimo del diritto dei cittadini all'accesso alle informazioni, che è una delle tante forme del diritto che uno stato democratico riconosce soltanto ai cittadini, o considerati *uti singuli* o presi nel loro insieme come «popolo», di custodire i custodi.

Ma proprio per questo, chi ritiene che la segretezza sia connaturata all'esercizio del potere è stato sempre fautore dei governi autocratici. Per limitarmi ad una sola citazione esemplare, una delle ragioni per cui Hobbes ritiene la monarchia superiore alla democrazia è per l'appunto una maggiore garanzia di sicurezza: «Le deliberazioni delle grandi assemblee soffrono di questo inconveniente, che le pubbliche decisioni, la cui segretezza è assai spesso di grande importanza, vengono a conoscenza dei nemici prima ancora di essere tradotte in pratica» (Hobbes, *De Cive*, X, 14).

Considerato il potere sovrano nelle sue due facce tradizionali, quella esterna e quella interna, la ragione principale della segretezza rispetto alla prima è, come dice chiaramente Hobbes, il non far sapere al nemico le proprie mosse, la convinzione che una qualsiasi mossa è tanto piú efficace quanto piú costituisce per l'avversario una sorpresa; rispetto alla seconda, invece, soprattutto la sfiducia nella capacità del popolo di capire quale è l'interesse collettivo, il *bonum commune*, la convinzione che il volgo persegue i propri interessi particolari e non ha

occhi per vedere le ragioni dello stato, la «ragion di stato». I due argomenti sono in un certo senso opposti: nel primo caso il non far sapere dipende dal fatto che l'altro è in grado di capire troppo; nel secondo caso, il non far sapere è in relazione al fatto che l'altro capisce troppo poco, e potrebbe fraintendere le vere ragioni di una deliberazione e opporvisi in modo scriteriato. Guicciardini in uno dei suoi *Avvertimenti civili* sentenzia: «È incredibile quanto giovi a chi ha amministrazione che le cose sue siano secrete» [40]. Nel *Breviario dei politici* del cardinal Mazzarino, l'àncora di salvezza, come dice Giovanni Macchia nella sua prefazione, che deve permettere all'uomo di poter non naufragare è il «culto del segreto» [41].

C'è però un ulteriore argomento: solo il potere segreto riesce a sconfiggere il potere segreto altrui, la cospirazione, la congiura, il complotto. Accanto agli *arcana dominationis* ci sono gli *arcana seditionis.* Nella *Teoria del partigiano* Carl Schmitt ha parlato di uno spazio di profondità tipico della guerra partigiana, fatta di agguati piú che di combattimenti a viso aperto, e l'ha paragonata alla guerra marittima con i sottomarini, che sembrò, quando apparve in tutta la sua pericolosità nella guerra tedesca contro l'Inghilterra, venir meno all'idea della guerra come scontro su un grande palcoscenico (si pensi alla metafora del «teatro di guerra») [42].

Il potere autocratico, inoltre, non solo pretende di essere in grado di sventare il segreto altrui meglio del potere democratico, ma quando è necessario lo inventa, per potersi rafforzare, per poter giustificare la propria esistenza. Il potere invisibile diventa un pretesto, una minaccia intollerabile che deve essere combattuta con ogni mezzo. Dove c'è il tiranno, c'è il complotto: se non c'è, lo si crea. Il congiurato è la necessaria controfigura del tiranno. Come sarebbe felice e benefico il tiranno se il potere

tenebrose che lo minaccia non si nascondesse in ogni angolo del palazzo, sin dentro alla sala del trono, dietro le sue spalle. In uno dei suoi ultimi racconti Calvino descrive il «re in ascolto», seduto sul suo trono, immobile, cui giungono tutti i rumori, anche i piú piccoli, della reggia, e ogni rumore è un avvertimento, un segnale di pericolo, l'indizio di chi sa quale sovvertimento: «Le spie sono appostate dietro tutti i tendaggi, le cortine, gli arazzi. Le tue spie, gli agenti del tuo servizio segreto, che hanno il compito di redigere rapporti minuziosi sulle congiure di palazzo. La corte pullula di nemici, tanto che è sempre piú difficile distinguerli dagli amici: si sa per certo che la congiura che ti detronizzerà sarà formata dai tuoi ministri e dignitari. E tu sai che non c'è servizio segreto che non sia infiltrato di agenti del servizio segreto avversario. Forse tutti gli agenti stipendiati da te lavorano anche per i congiurati, sono essi stessi congiurati; ciò ti obbliga appunto a continuare a stipendiarli per tenerteli buoni il piú a lungo possibile». Ma anche il silenzio è minaccioso: «Da quante ore non senti il cambio delle sentinelle? E se il drappello delle guardie a te fedeli fosse stato catturato dai congiurati?» [43].

Lo stalinismo può essere interpretato anche come la scoperta che il tiranno fa, e solo il tiranno è in grado di fare, dell'universo come un immenso complotto, come la realtà profonda del mondo reale, che domina il mondo apparente di cui solo il tiranno svela l'inconsistenza liberando i comuni mortali dalla paura del regno delle tenebre. Un tipico esempio di caccia alle streghe. Ma quando la caccia alle streghe fa la sua apparizione in una società democratica, la libertà è in pericolo, e la democrazia rischia di convertirsi nel suo contrario.

Non so se esista un'opera sulla tecnica del potere segreto. Sono costretto a limitarmi a qualche rapida

annotazione. Sono connaturate all'azione politica, tanto a quella del potere dominante quanto a quella del contropotere, due tecniche specifiche, che si completano a vicenda: sottrarsi alla vista del pubblico nel momento in cui si prendono deliberazioni d'interesse politico, e mettersi la maschera quando si è costretti a presentarsi in pubblico. Negli stati autocratici il luogo delle decisioni ultime è il gabinetto segreto, la camera segreta, il consiglio segreto. Quanto al mascheramento, esso può intendersi tanto in senso reale quanto in senso metaforico. In senso reale il mettersi la maschera trasforma l'agente in un attore, la scena in un palcoscenico, l'azione politica in una rappresentazione. L'idea della politica come spettacolo è tutt'altro che nuova. Quando Hobbes introduce il discorso sul tema della rappresentanza stabilisce un'analogia immediata tra la rappresentanza e la rappresentazione. Anzi il tema della persona che ne rappresenta un'altra, e che Hobbes chiama «attore», sarebbe stato trasferito in politica dal palcoscenico «per indicare chiunque rappresenti parole ed azioni, tanto nei tribunali quanto nei teatri» (*Leviatano*, XVI). Come dice Canetti, la maschera trasfigura il volto umano perché lo irrigidisce: «Essa sostituisce ad un gioco di espressioni mai quieto, perennemente mobile, l'esatto opposto: una perfetta rigidità e costanza». «Dietro la maschera – dice ancora Canetti – comincia il mistero [...]. Non si deve sapere che cosa si nasconde dietro di lei [...]. Poiché non è possibile leggere su di lei il mutare dell'animo come su un volto, si sospetta e si teme dietro di lei l'ignoto» [44]. Ma l'uomo può cambiare maschera all'infinito e quindi apparire diverso da quello che è infinite volte. Nulla può confondere l'avversario piú che il non poter riconoscere il vero volto di chi gli sta di fronte. Una delle tante analogie di cui si sono serviti gli scrittori politici per raffigurare una delle forme

del potere è Proteo o il camaleonte che si rende irriconoscibile mutando continuamente il proprio aspetto.

In senso metaforico, il mascheramento avviene soprattutto attraverso il linguaggio che ti consente, opportunamente usato, di celare il tuo pensiero. Questo nascondimento può avvenire in due modi: o usando un linguaggio per iniziati, esoterico, comprensibile soltanto a quelli della tua cerchia, oppure usando il linguaggio comune per dir l'opposto di quel che pensi o per dare informazioni sbagliate o giustificazioni distorte.

Qui si apre il campo vastissimo, che è anche il piú esplorato, della legittimità del «mendacio», che risale fino alla «nobile menzogna» di Platone, e della dissimulazione, su cui è tornato Rosario Villari nel libro *Elogio della dissimulazione*, dedicato a scrittori politici dell'età barocca, da cui traggo questo significativo brano della *Politica* di Giusto Linsio: «Spiaccia questo a qualche bell'anima, e griderà: "Siano dalla vita umana bandite simulazione e dissimulazione". Dalla vita privata, è vero, dalla pubblica non cosí, né altrimenti può fare chi abbia in mano tutta la repubblica» [45].

Virtú politica per eccellenza è sempre stata considerata la «prudenza», la *frónesis* aristotelica, se pure variamente interpretata [46]. Appartiene alla regola della prudenza il dire e non dire, il dire non tutto ma soltanto in parte, il tacere, il sottacere, la reticenza. Si tratta di una serie di comportamenti che stanno tra la prudenza e l'astuzia, raffigurate da due animali simbolici del discorso politico, il serpente e la volpe. Uno dei personaggi de *El Criticón* (1651) di Baltasar Gracián dice: «I serpenti sono maestri di ogni sagacità. Essi ci mostrano il cammino della prudenza» [47]. Per quel che riguarda la volpe, basti ricordare il celebre capitolo XVIII del *Principe*, in cui Machiavelli dice che il principe deve usare la volpe ed il leone, e che un signore

«prudente», non è obbligato a mantenere la parola data, quando «tale osservanzia li torni contro». Un altro personaggio de *El Criticón* ai suoi interlocutori che cercano una guida nel «labirinto cortigiano» consiglia: «Sappiate che pericoloso mare è la Corte, con la Scilla dei suoi inganni e la Cariddi delle sue menzogne» [48].

2. *La sfida democratica.*

In un articolo del 1981, intitolato *L'alto e il basso. Il tema della conoscenza proibita nel Cinquecento e Seicento*, Carlo Ginzburg prese lo spunto dal passo paolino (*Lettera ai Romani*, 11, 20), che nella vulgata suona «Noli autem sapere, sed time», interpretato via via sempre piú nel senso di un invito alla rinunzia alla superbia intellettuale e quindi come un ammonimento contro la eccessiva curiosità del sapiente, per fare qualche riflessione sui limiti assegnati alla nostra conoscenza dalla presenza di tre sfere invalicabili: gli *arcana Dei*, gli *arcana naturae* e gli *arcana imperii*, strettamente connessi tra di loro. Chi aveva trasgredito quei limiti era stato punito: esempi classici, Prometeo e Icaro. Ma potremmo aggiungere, forse il piú familiare, almeno alla tradizione culturale italiana, Ulisse dantesco. Le grandi scoperte astronomiche del Cinquecento rappresentarono una prima trasgressione del divieto di penetrare gli *arcana naturae.* Quali ripercussioni avrebbe avuto questa prima trasgressione della prescrizione di arrestarsi di fronte a una delle tre terre proibite, rispetto alla analoga prescrizione nelle altre due? Alla metà del Seicento, racconta Ginzburg, il cardinale Sforza Pallavicino acconsentí a riconoscere che era lecito penetrare i segreti della natura perché le leggi naturali sono poche, semplici e inviolabili. Ma non ammise che ciò che valeva per i segreti della natura valesse anche per i

segreti di Dio e per quelli del potere, ritenendo che fosse un atto di temerità violare l'imperscrutabilità della volontà del sovrano non altrimenti che quella di Dio. Negli stessi anni Virgilio Malvezzi ripeté analogo concetto dicendo che «chi per isciogliere i fisici avvenimenti adduce Iddio per ragione è poco filosofo, e chi non lo adduce per iscioglimento di politici, è poco christiano» [49].

Per contrasto, il pensiero illuministico adottò come suo motto l'oraziano «Sapere aude». Alcuni anni or sono si svolse sulla «Rivista storica italiana» un dotto dibattito sull'origine del motto (di cui io avevo trovato un altro esempio nel saggio in difesa della codificazione scritto da Thibaut nel 1814) tra Luigi Firpo e Franco Venturi [50]. Firpo risali a Gassendi, citato dal Sorbière nel suo Diario. Com'è noto, il motto campeggia nello scritto sull'illuminismo di Kant, che Kant traduce cosí: «Abbi il coraggio di servirti della tua propria intelligenza». È in questo saggio che Kant afferma che l'illuminismo consiste nell'uscita dell'uomo dallo stato di minorità che egli deve imputare a se stesso e che alla base dell'illuminismo sta la piú semplice di tutte le libertà, la libertà di far uso pubblico della propria ragione: «Il pubblico uso della propria ragione deve essere libero [...], ed esso solo può attuare l'illuminismo fra gli uomini» [51]. Conducendo alle logiche conseguenze questa affermazione, si scopre che vengono a cadere i divieti tradizionali posti a guardia degli *arcana imperii.* Per l'uomo uscito di minorità, il potere non ha, non deve piú avere, segreti. Perché l'uomo diventato maggiorenne possa fare pubblico uso della propria ragione è necessario che egli abbia una conoscenza piena degli affari di stato. Perché egli possa avere una piena conoscenza degli affari di stato, è necessario che il potere agisca in pubblico. Cade una delle ragioni del segreto di stato: l'ignoranza del volgo che faceva dire dal Tasso a Torrismondo: «I segreti de' regi al

folle volgo ben commessi non sono» [52]. Spetta a Kant il merito di aver posto con la massima chiarezza il problema della pubblicità del potere e di averne dato una giustificazione etica.

È interessante osservare che Kant svolge il tema a proposito del diritto internazionale. In un'appendice al saggio *Per la pace perpetua*, pone il problema del possibile accordo della politica con la morale, problema che gli sta particolarmente a cuore. Sostiene che l'unico modo per garantire che questo avvenga è la condanna della segretezza degli atti di governo e la istituzione della loro pubblicità, vale a dire una serie di regole che obblighino gli stati a dare conto delle loro decisioni al pubblico e a rendere cosí impossibile la pratica degli *arcana imperii*, che ha caratterizzato gli stati dispotici. La soluzione del problema viene formulata in questo modo: «Tutte le azioni relative ai diritti di altri uomini, la cui massima non è compatibile con la pubblicità, sono ingiuste». Qual è il significato di questa affermazione? Cosí Kant la spiega: «Una massima che io non posso rendere pubblica senza con ciò rendere vano lo scopo propostomi, che deve essere tenuta assolutamente segreta per riuscire, che io non posso confessare pubblicamente senza provocare la resistenza immediata di tutti contro il mio proposito, una tale massima non può spiegare questa reazione necessaria e universale di tutti contro di me [...] altrimenti che per l'ingiustizia di cui essa minaccia ciascuno» [53]. E come dire che nei rapporti umani, sia tra individui, sia tra stati, il tenere segreto un proposito, e il tenerlo segreto in quanto non si può dichiararlo in pubblico, è già di per se stesso la prova del fuoco della sua immoralità.

Per chiarire il principio Kant fa esempi tratti dal diritto pubblico interno e dal diritto pubblico esterno, cioè dal

diritto internazionale. Rispetto a quest'ultimo gli esempi sono i seguenti:

> 1) può uno stato che ha promesso qualcosa ad un altro, sciogliersi della parola data nel caso che lo richieda la salvezza dello stato? Ma a uno stato che rendesse pubblica questa massima, non accadrebbe che ognuno degli altri stati lo fuggirebbe o farebbe lega con gli altri stati per resistere alle sue pretese? Ciò non prova, conclude Kant, che quella massima, una volta resa pubblica, perderebbe il suo effetto, e deve considerarsi ingiusta?
> 2) può ammettersi un diritto di potenze minori di unirsi per attaccare una potenza vicina cresciuta sino ad essere diventata formidabile? Ma uno stato che facesse intravedere una simile massima, non si attirerebbe piú sicuramente e piú presto il male che esso cerca di allontanare da sé? Ancora una volta, conclude Kant, «questa massima della prudenza politica, quando sia resa pubblica, distrugge necessariamente il suo proprio scopo e quindi è ingiusta» [54];
> 3) se un piccolo stato, per la sua posizione, spezza la continuità di uno stato maggiore, non avrà lo stato maggiore il diritto di assoggettare lo stato minore e unirlo al suo territorio? Ma potrebbe mai lo stato maggiore rendere pubblica questa massima? No, perché gli stati minori si coalizzerebbero per tempo o altre potenze gli contrasterebbero la preda, con la conseguenza che tale massima non potrebbe attuarsi proprio per la sua pubblicità.

Il presupposto di questo discorso kantiano è chiaro: il tener segreto un proposito, o anche un patto, o se mai fosse possibile un qualsiasi provvedimento pubblico, è già per se stesso una prova della sua illiceità. Se mai è da osservare

che Kant non trae tutte le conseguenze politiche da questa premessa. Affinché questo principio della pubblicità possa essere non solo dichiarato dal filosofo ma attuato dal politico, in modo che, per esprimerci ancora una volta con Kant, non si dia ragione al detto comune «Questo può essere giusto in teoria, ma non vale per la pratica», occorre che il potere pubblico sia controllabile. Ma in quale forma di governo questo controllo può avvenire se non in quella in cui il popolo ha il diritto di prendere parte attiva alla vita politica? Kant certamente non è uno scrittore democratico nel senso che per «popolo» intende non tutti i cittadini ma solo i cittadini indipendenti, ma quale sia il valore che egli attribuisce al controllo popolare sugli atti del governo risulta ancora una volta in tema di diritto internazionale là dove, affermando che la pace perpetua può essere assicurata soltanto da una confederazione di stati che abbiano la stessa forma di governo repubblicana, ne dà la ragione col celebre argomento che solo con il controllo popolare la guerra cesserà di essere un capriccio dei principi, o con l'espressione kantiana, una «partita di piacere».

Sino a che il potere del re era considerato come derivante dal potere di Dio, gli *arcana imperii* erano una diretta conseguenza degli *arcana Dei.* In uno dei suoi discorsi Giacomo I, principe assoluto e teorico dell'assolutismo, definí la prerogativa, cioè il potere regio non sottoposto al potere del parlamento, come un «mistero di stato» comprensibile solo ai principi, ai re-sacerdoti che, come dèi in terra, amministrano il mistero del governo. Un linguaggio come questo in cui l'appello al mistero svolge un ruolo essenziale, e si sottrae ad ogni richiesta di spiegazione razionale sul fondamento del potere e del conseguente obbligo di obbedienza, è destinato a scomparire via via che il discorso del governo si sposta

dall’alto al basso, e, per restare in Inghilterra, dalla prerogativa del re ai diritti del parlamento.

Il linguaggio esoterico e misterico non si addice all’assemblea di rappresentanti eletti periodicamente dal popolo, e quindi responsabili di fronte agli elettori, pochi o molti che siano, ma non si addiceva del resto neppure alla democrazia degli antichi, quando il popolo si riuniva in piazza ad ascoltare gli oratori e quindi a deliberare. Il parlamento è il luogo dove il potere viene rappresentato nel duplice senso che esso è il luogo dove si riuniscono i rappresentanti e dove, nello stesso tempo, avviene una vera e propria rappresentazione, che in quanto rappresentazione ha bisogno del pubblico e deve quindi svolgersi in pubblico. Coglie bene questo nesso tra rappresentanza e rappresentazione Carl Schmitt quando scrive: «La rappresentanza può svolgersi solo nella sfera della pubblicità. Non c’è nessuna rappresentanza che si svolga in segreto e a quattr’occhi […]. Un parlamento ha carattere rappresentativo solo finché si crede che la sua vera e propria attività abbia luogo nella pubblicità. Sedute segrete, accordi e discussioni segrete di un qualsiasi comitato possono essere assai importanti e significative, ma non hanno mai un carattere rappresentativo» [55].

Con ciò non si vuol dire che ogni forma di segretezza debba essere esclusa: il voto segreto può essere in certi casi opportuno; la pubblicità delle Commissioni parlamentari non è riconosciuta. C’è anche chi, come Giovanni Sartori, nella nuova edizione, aggiornata ed arricchita, della sua teoria della democrazia, condanna la richiesta di una politica sempre piú visibile, come poco consapevole delle conseguenze che la maggiore visibilità comporta [56]. Ma non si può non riconoscere con Schmitt che «rappresentare» significa anche «rendere visibile […]

un essere invisibile per mezzo di un essere che è presente pubblicamente» [57].

Possiamo concludere questa riflessione con Richard Sennett che nel suo aureo libretto sull'autorità afferma: «Tutte le idee di democrazia che abbiamo ereditato dal XVIII secolo sono basate sulla nozione di un'autorità visibile». E cita il detto di Jefferson: «Il dirigente deve agire con discrezione ma non gli deve essere concesso di tenere per sé le sue intenzioni» [58].

3. *Chi vincerà la sfida*?

Tra le promesse non mantenute dalla democrazia, di cui ho parlato in uno scritto di alcuni anni fa, la piú grave, e piú rovinosa, e, a quanto sembra, anche la piú irrimediabile, è proprio quella della trasparenza del potere. Credo di non dover addurre esempi. Tanto piú che sugli *arcana dominationis* della nostra democrazia, cui fanno riscontro gli *arcana seditionis*, gli scritti non mancano.

Commentando la sentenza istruttoria sulla strage della stazione di Bologna, scrivevo che la tendenza del potere a nascondersi è irresistibile. Ripeto ancora una volta con Canetti: «Il segreto sta nel nucleo piú interno del potere». Ma non vorrei dimenticare le osservazioni di Max Weber sull'uso che fa la burocrazia del segreto d'ufficio per accrescere il suo potere. Il concetto di «segreto d'ufficio» è la scoperta specifica del potere burocratico, secondo Weber. «Se la burocrazia si contrappone a un parlamento, essa lotta con sicuro istinto di potenza contro ogni tentativo che questo compie per procurarsi con mezzi propri [...] nozioni specialistiche dagli interessati: un parlamento male informato, e perciò impotente, è naturalmente gradito alla burocrazia» [59]. E che dire del segreto commerciale? Il segreto è sempre uno strumento di potere. L'analogia tra

segreto d'ufficio e segreto commerciale è fatta dallo stesso Weber: «Esso è paragonabile, nella sua relazione col sapere specializzato, ai segreti commerciali dell'impresa nel loro rapporto coi segreti tecnici» [60]. Rispetto al sapere tecnico, inoltre, la ragione del segreto sta non soltanto nel mantenere la superiorità che dà una conoscenza specifica che il concorrente non ha, ma anche nell'incapacità del pubblico di afferrarne la natura e la portata. Il sapere tecnico sempre piú specializzato diventa sempre piú un sapere di *élites*, inaccessibile alla massa. Anche la tecnocrazia ha i suoi *arcana*, è per la massa anch'essa una forma di sapere esoterico, che è incompatibile con la sovranità popolare per gli stessi motivi per cui in regime autocratico si ritiene il volgo incompetente ed incapace di capire le questioni di stato. Il contrasto tra democrazia e tecnocrazia da questo punto di vista è il tema di un noto saggio di Robert Dahl [61].

C'è anche chi, a proposito degli Stati Uniti – il *princeps*, nel senso di capofila, degli stati democratici –, ha parlato di un «doppio stato», quello visibile che è retto dalle regole della democrazia che prescrivono la trasparenza, e quello invisibile [62]. Il che non vuol dire confondere una democrazia con una autocrazia, dove il vero stato è uno solo, quello invisibile, dove è tanto sentita e richiesta la necessità della trasparenza quanto è sentita e richiesta in uno stato democratico la denunzia della mancanza di trasparenza. Metaforicamente, nei due sistemi il rapporto tra luce e tenebre è invertito: là il regno delle tenebre minaccia l'area luminosa, qua la luce sta faticosamente avanzando per cominciare a rischiarare almeno una parte dell'area oscura.

La resistenza e la persistenza del potere invisibile sono tanto piú forti, anche negli stati democratici, quanto piú si prendono in considerazione i rapporti internazionali.

Chiunque conosca la letteratura sulla ragion di stato sa che essa ha trovato il terreno piú fertile nella politica estera, là dove si pone in modo eminente il problema della sicurezza dello stato, della *salus rei publicae*, che faceva dire a Machiavelli che quando è in gioco la «salute della patria» non deve esserci alcuna considerazione «né di giusto né di ingiusto, né di piatoso né di crudele» [63]. Per un autore come Kant che condanna la ragion di stato, ossia la subordinazione della morale alle pretese della politica, il richiamo ai principî morali vale in primo luogo nei rapporti internazionali, dove la violazione è piú frequente e palese. Tra gli stratagemmi disonesti, cui lo stato in guerra non dovrebbe ricorrere, perché rendono impossibile la reciproca fiducia nella pace futura, Kant annovera l'assoldare sicari, avvelenatori, spie, il ricorso a forze occulte: «arti infernali», egli dice, che «non si manterrebbero a lungo nei confini della guerra, come l'uso delle spie [...], ma si estenderebbero anche allo stato di pace le cui finalità sarebbero quindi interamente annullate» [64].

Senza bisogno di risalire molto indietro nel tempo, quello che è avvenuto pochi anni or sono negli Stati Uniti (che non si può negare appartengano al novero dei paesi democratici), dove si è scoperto che il presidente della repubblica aveva condotto per anni una politica estera segreta in contrasto con la politica estera pubblica, è una prova illuminante del fatto che la potenza del segreto è, specie nei rapporti internazionali, irresistibile. Che una volta fatta la scoperta, la violazione della pubblicità sia, in un sistema democratico, condannata dall'opinione pubblica e sia anche passibile di sanzioni politiche, dimostra che il controllo democratico può avere una certa efficacia, ma prova altresí che la sfera piú esposta all'abuso è quella dei rapporti internazionali, ed è anche quella dove è piú facile

addurre pretesti e farli accettare invocando lo stato di necessità, gli interessi vitali del paese, le esigenze della difesa, il principio di reciprocità, insomma tutti gli argomenti tradizionali della ragion di stato che mirano a giustificare deroghe ai principî morali e giuridici.

Le ragioni di questo venir meno della trasparenza democratica anche negli stati democratici, soprattutto, ripeto, nei rapporti internazionali, non sono difficili da scoprire. Sono essenzialmente due: 1) la presenza nel sistema internazionale di stati non democratici, in cui il segreto è regola e non eccezione; 2) il fatto che il sistema internazionale nel suo insieme è un sistema non democratico, o per lo meno è un sistema democratico in potenza sulla base dello Statuto delle Nazioni Unite, ma non in atto, perché in ultima istanza l'ordine internazionale riposa ancora sul sistema tradizionale dell'equilibrio. Sino a che uno stato democratico vive in una comunità cui appartengono a pieno diritto stati non democratici, e sono la maggior parte, e sino a che il sistema internazionale è esso stesso non democratico, anche il regime degli stati democratici sarà una democrazia imperfetta. Una società tendenzialmente anarchica come quella internazionale che si regge sul principio dell'autodifesa, se pure in ultima istanza, favorisce il dispotismo interno dei suoi membri o per lo meno ne ostacola la democratizzazione. Non si può combattere il potere invisibile se non con un potere invisibile eguale e contrario, le spie altrui se non con le spie proprie, i servizi segreti degli altri stati se non coi servizi segreti del proprio stato.

Posso aggiungere, per addurre ancora un argomento in favore della differenza fra politica estera e politica interna, che, mentre i servizi segreti sono tollerati da un'opinione pubblica democratica quando l'ambito delle loro operazioni è la sfera internazionale, lo sono molto meno quando si

scopre che svolgono la loro attività anche nei riguardi dei cittadini. In sostanza la diplomazia chiusa non si può combattere se non con una diplomazia altrettanto chiusa. Siccome conosco il mio totale analfabetismo in materia di spionaggio, mi affido all'autorità di un super-competente come Walter Laqueur, il quale in un'opera molto bene informata, *Un mondo di segreti*, che ha per sottotitolo nella traduzione italiana *Impieghi e limiti dello spionaggio*, dopo aver osservato che una democrazia come quella americana non può svolgere che una diplomazia aperta, tanto che della Cia si sa piú di quanto si sappia di qualsiasi altro servizio segreto in tutto il mondo, si pone la domanda «se un servizio segreto possa funzionare efficacemente in queste condizioni», vale a dire rispetto agli stati che riescono a conservare il piú perfetto segreto sui loro servizi segreti [65].

Tra gli *arcana imperii*, duri a morire, o forse addirittura imperituri, di uno stato democratico, rientra il trattato segreto, la cui legittimità è un tema discusso. Un tema nel quale non entro, perché non mi ci considero particolarmente versato. Siccome peraltro ho considerato il tema del potere occulto soprattutto con riferimenti storici, mi sia permesso, avviandomi alla conclusione, evocare almeno uno dei maggiori avversari dei trattati segreti, che è poi uno degli autori da cui ho preso le mosse, ed è anche uno dei maggiori scrittori politici democratici del secolo scorso, le cui opere sono ben lontane dall'essere state esaurientemente esplorate.

Nel saggio quarto dei *Principî di diritto internazionale*, intitolato *Progetto di pace universale e perpetua*, Bentham, partendo dal presupposto che la guerra è male e la pace è bene, in contrasto con la politica estera generalmente praticata dal suo paese, in cui la guerra è la «mania nazionale», una mania per cui la pace viene sempre troppo

presto e la guerra troppo tardi, fissa alcune condizioni che ritiene essenziali per stabilire una pace duratura. Tra queste condizioni, una è cosí formulata: «È opportuno e necessario non tollerare piú la segretezza nell'operato del Ministero degli Esteri d'Inghilterra, tale segretezza essendo altrettanto inutile quanto ripugnante agli interessi della libertà e a quelli della pace». E cosí commenta: «Non può, né deve essere permesso che in alcune situazioni negoziali, cosí come in alcune fasi di essa, il Gabinetto di questo paese conduca negoziati, tenendo quanto piú possibile all'oscuro il pubblico. Ancor meno si può e si deve permettere che ne sia tenuto all'oscuro il Parlamento, specie a seguito di un'interrogazione parlamentare». Ancora: «Qualsiasi cosa possano affermare i negoziati preliminari, non si può né si deve permettere che un segreto di tal genere venga mantenuto al riguardo di trattati effettivamente conclusi» [66].

La ragione di queste clausole deve essere ricercata, secondo Bentham, nella considerazione che la segretezza dei trattati è a un tempo nociva e inutile. Nociva, perché in un sistema democratico fondato sul controllo del potere da parte del pubblico, è chiaro che non si può esercitare alcun controllo su misure delle quali non si sappia niente, con la conseguenza che una nazione può trovarsi in guerra senza averlo né saputo né voluto. Inutile perché la posizione dell'Inghilterra la premunisce da ogni sorpresa. «Sorpresa e segreto sono, – commenta infine, – le risorse della disonestà e della paura, dell'ambizione ingiusta associata alla debolezza». Riferendosi ad una situazione diversa, a quella delle monarchie in cui il monarca gode di una prerogativa in politica estera (di cui del resto godeva il re anche nelle monarchie costituzionali, come risulta dall'art. 5 dello Statuto albertino), esplode in questa deprecazione: «Se si considera l'interesse del primo servitore dello stato

[allusione a Federico II] come distinto e opposto a quello della nazione, la clandestinità può rivelarsi [...] favorevole ai progetti dei ladri e briganti coronati» [67].

Detto tutto il male possibile del segreto negli affari dello stato, occorre anche dire che vi sono casi in cui esso può essere ritenuto legittimo. Non c'è regola senza eccezione. Nel dominio dell'etica, e quindi del diritto in quanto esso costituisce una sfera particolare dell'etica, l'unica regola senza eccezione è che non vi sono regole senza eccezione. Naturalmente l'eccezione, in quanto deroga a un principio dato per vero, deve essere giustificata sulla base di altri principî dati essi pure per veri, oppure traendo argomento dalle conseguenze della sua applicazione in un caso specifico. Nel primo caso ci si trova di fronte a un contrasto fra principî, a una incoerenza del sistema normativo; nel secondo invece, si tratta della situazione cui si dà il nome di «summum ius summa iniuria», vale a dire di quella situazione in cui l'applicazione della regola nel caso specifico porta a conseguenze contrarie a quelle previste.

In linea generale si può dire che il segreto è ammissibile quando esso garantisce un interesse protetto dalla costituzione senza ledere altri interessi ugualmente garantiti (o perlomeno occorre fare un bilanciamento degli interessi). Naturalmente quello che vale negli affari pubblici di un regime democratico in cui la pubblicità è la regola e il segreto è l'eccezione, non vale negli affari privati, cioè quando è in gioco un interesse privato. Anzi nei rapporti privati vale esattamente il contrario: il segreto è la regola, contro l'invadenza del pubblico nel privato, e la pubblicità è l'eccezione. Proprio perché la democrazia presuppone la massima libertà degli individui singolarmente considerati, questi debbono essere protetti nei riguardi di un eccessivo controllo da parte dei pubblici poteri della loro sfera privata, e proprio perché la stessa

democrazia è quel regime che prevede il massimo controllo dei pubblici poteri da parte degli individui, questo controllo è possibile soltanto se i pubblici poteri agiscono col massimo di trasparenza. È insomma nella logica stessa della democrazia che il rapporto tra regola ed eccezione sia invertito, rispettivamente, nella sfera pubblica e nella sfera privata.

Un dibattito dedicato al segreto nella sfera pubblica non può svolgersi se non sul versante dell'eccezione e non della regola. E si troverà di fronte a due classici paradossi che rendono ogni discorso morale ambiguo: *a*) il paradosso della incompatibilità o dell'antinomia dei principî, nel caso specifico l'antinomia tra il principio di sicurezza dello stato e quello della libertà dei singoli individui; *b*) quello dell'eccezione alla regola che è consentita perché permette di salvare la regola stessa, come avviene riguardo alla liceità della legittima difesa, che viola la regola che proibisce l'uso della violenza ma è nello stesso tempo l'unico modo, in determinate circostanze, di ottenerne il rispetto.

Un caso davvero esemplare di questo paradosso ci è offerto proprio dal sistema democratico: abbiamo visto che la democrazia esclude in linea di principio il segreto di stato, ma l'uso del segreto di stato, attraverso l'istituzione dei servizi di sicurezza, che agiscono nel segreto, viene giustificato tra l'altro come uno strumento necessario per difendere, in ultima istanza, la democrazia. La stessa legge che detta norme sulla condotta di questi servizi parla di «politica informativa e di sicurezza nell'interesse e per la difesa dello stato democratico». Il serpente si mangia la coda. Ma il serpente, come abbiamo visto, è sempre stato considerato come l'emblema della prudenza, virtú politica per eccellenza, e perché no?, anche dei giuristi la cui scienza non a caso è stata chiamata *iurisprudentia.*

[1] Sul tema, e in genere sulla storia della parola democrazia con relativa bibliografia, preziose indicazioni in G. SARTORI, *The Theory of Democracy Revisited*, Chatam House Publishers, Chatam N.J. 1987, in particolare pp. 278 sgg. Sartori accentua la differenza fra la democrazia dei moderni e quella degli antichi tanto da affermare che il concetto odierno di democrazia ha «only a very slight resemblance» con quello sviluppato nel v secolo a. C. A me pare che il famoso discorso di Pericle, che cito poco oltre, permetta di attenuare una affermazione cosí recisa.

[2] M. I. FINLEY, *Democracy Ancient and Modern*, Rutgers University Press, New Brunswick 1972, trad. it. *La democrazia degli antichi e dei moderni*, Laterza, Roma-Bari 1973, p. 19.

[3] H. KELSEN, *La democrazia*, il Mulino, Bologna 1981, p. 123, nuova ed. 1998, p. 131.

[4] A. TEDESCHI, *Lessico politico. Aristocratia*, in «Quaderni di storia», n. 15, gennaio-giugno 1982, p. 222.

[5] J.-J. ROUSSEAU, *Il contratto sociale*, III, 5, Einaudi, Torino 1994, p. 95.

[6] MONTESQUIEU, *De l'Esprit des lois* (1748), II, 2 (trad. it. a cura di S. Cotta, Utet, Torino 1973, vol. I, pp. 66 e 67).

[7] Cosí Robert Derathé nel commento all'*Esprit des lois*, Garnier, Paris 1973, I, p. 427.

[8] Traggo queste citazioni, ma ne potrei trarre molte altre, da R. DE MATTEI, *L'istanza democratica nel pensiero politico italiano del Cinque e del Seicento*, in *Studi in onore di C. Esposito*, Cedam, Padova 1973, pp. 2339-57.

[9] *Tutte le opere di Niccolò Machiavelli*, a cura di F. Flora e C. Cordié, Mondadori, Milano 1950, vol. II, p. 555.

[10] J.-J. ROUSSEAU, *Il contratto sociale* cit., III, 4, p. 93.

[11] Che cito dalla traduzione di L. Canfora, ANONIMO ATENIESE, *La democrazia come violenza*, Sellerio, Palermo 1982 (il titolo con cui lo scritto è stato tramandato è *La costituzione ateniese).* Per dare un'idea del tono del libello bastino le prime righe: «A me non piace che gli Ateniesi abbiano scelto un sistema politico, che consenta alla canaglia di star meglio della gente per bene» (p. 15).

[12] Sul significato di «popolo» nella storia, indicazioni e suggerimenti in G. SARTORI, *The Theory of Democracy Revisited* cit., pp. 21 sgg. A proposito della concezione organica o olistica del popolo osserva giustamente che «non conduce in alcun modo alla democrazia» (p. 23).

[13] E. E. SCHATTSCHNEIDER, *The Semisovereign People. A Realist's View of Democracy in America*, Holt, Rinehart and Winston, New York 1960, p. 130 (trad. it., *Il popolo semi-sovrano. Un'interpretazione realistica della democrazia in America*, Ecig, Genova 1998, p. 178).

[14] N. MACHIAVELLI, *Istorie fiorentine*, Proemio (ed. cit., vol. II, p. 6).

[15] Ma anche questo è un tema su cui non mi avventuro, sebbene la letteratura sull'argomento si sia venuta estendendo in questi ultimi anni. Resta sempre la domanda: posto che la democrazia diretta diventi possibile anche nei grandi stati, grazie al perfezionamento dei mezzi tecnici di trasmissione delle opinioni, è desiderabile?

[16] G. GERMANI, *Autoritarismo e democrazia nella società moderna*, in *I limiti della democrazia*, a cura di R. Scartezzini, L. Germani, R. Gritti, Liguori, Napoli 1985, pp. 1-40, seguito da un mio commento: *Può sopravvivere la democrazia?*, pp. 41-49.

[17] J.-F. REVEL, *Comment les démocraties finissent*, Ed. Grasset & Fasquelle, Paris 1983 (trad. it. Rizzoli, Milano 1984).

[18] N. MACHIAVELLI, *Discorsi sopra la Prima Deca di Tito Livio*, III, 41, ed. a cura di C. Vivanti, Einaudi, Torino 1983, pp. 504-5.

[19] F. GUIZOT, *Histoire des origines du gouvernement représentatif en Europe* (1821-22), Société Typographique Belge, Bruxelles 1851, t. I, p. 84.

[20] C. SCHMITT, *Verfassungslehre*, Duncker u. Humblot, Berlin 1928 (trad. it. a cura di A. Caracciolo, *Dottrina della costituzione*, Giuffrè, Milano 1984, pp. 275 e 277).

[21] E. CANETTI, *Masse und Macht*, Claassen Verlag, Hamburg 1960 (trad. it. *Massa e potere*, Adelphi, Milano 1981, p. 350).

[22] J. HABERMAS, *Strukturwandel der Oeffentlichckeit*, Luchterhand, Neuwied 1962 (trad. it. *Storia e critica dell'opinione pubblica*, Laterza, Roma-Bari 1971).

[23] *Risposta alla domanda: che cos'è l'Illuminismo*? (1784), in I. KANT, *Scritti politici e di filosofia della storia e del diritto*, Utet, Torino 1956, 2 **a** ed. 1965, p. 143.

[24] *Ibid.*, p. 141.

[25] J. BODIN, *Les six livres de la République* (1576), IV, 7 (trad. it. a cura di M. Isnardi Parente e D. Quaglioni, *I sei libri dello Stato*, Utet, Torino 1988, vol. II, p. 574).

[26] G. W. F. HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (1821), § 301 (trad. it. di G. Marini, Laterza, Roma-Bari 1987).

[27] Cfr. R. DWORKIN, *Taking Rights Seriously*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1977 (trad. it. *I diritti presi sul serio*, il Mulino, Bologna 1982).

[28] J. S. MILL, *A System of Logic Ratiocinative and Inductive* (1843) (trad. it. a cura di M. Trinchero, *Sistema di logica deduttiva e induttiva*, Utet, Torino 1988).

[29] Cfr. N. BOBBIO, *Gli studi sociali e politici nell' università italiana, oggi*, in «Il politico», XXXVIII, n. 2, 1973.

[30] D. ZOLO, *I possibili rapporti fra filosofia politica e scienza politica. Una proposta postempiristica*, in «Teoria politica», I, n. 3, 1985, p. 99.

[31] G. MOSCA, *Elementi di scienza politica* (Parte seconda, 1923), in ID., *Scritti politici*, a cura di G. Sola, Utet, Torino 1982, vol. II, p. 1082.

[32] ID., *Ciò che la storia potrebbe insegnare. Scritti di scienza politica*, Giuffrè, Milano 1958, p. 733.

[33] *Ibid.*, p. 653.

[34] I. KANT, *Per la pace perpetua* (1795), in ID., *Scritti politici* cit., p. 316.

[35] TACITO, *Storie*, a cura di A. Arici, Utet, Torino 1970 **2**, rist. 1976, p. 15.

[36] E. CANETTI, *Masse und Macht* (trad. it. cit., pp. 350 e 353).

[37] In 2 voll., Adelphi, Milano 1978-79.

[38] E. CANETTI, *Masse* cit. (trad. it. p. 353).

[39] M. FOUCAULT, *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Gallimard, Paris 1975, trad. it. di A. Tarchetti, *Sorvegliare e punire, Nascita della prigione*, Einaudi, Torino 1976, p. 220. che si riferisce a J. BENTHAM, *Panopticon; or the*

Inspection House (1791), trad. it. *Panopticon, ovvero la casa d'ispezione*, Marsilio, Venezia 1983.

40 F. GUICCIARDINI, *Opere*, vol. I, a cura di E. Lugnani Scarano, Utet, Torino 1970, p. 808.

41 G. MACCHIA, *Le vie del potere*, in *Breviario dei politici secondo il Cardinale Mazzarino*, Rizzoli, Milano 1981, p. XXVIII.

42 Cfr. C. SCHMITT, *Theorie des Partisanen*, Duncker u. Humblot, Berlin 1963 (trad. it. Il Saggiatore, Milano 1981, p. 54).

43 I. CALVINO, *Un re in ascolto*, in ID., *Sotto il sole giaguaro*, Garzanti, Milano 1986, nuova ed. Mondadori, Milano 1995, pp. 55-56 e 60.

44 E. CANETTI, *Masse* cit., pp. 453 e 455.

45 Cfr. R. VILLARI, *Elogio della dissimulazione. La lotta politica nel Seicento*, Laterza, Roma-Bari 1987, p. 19.

46 Il tema sembra tornato di attualità a giudicare dal fascicolo dedicato ad esso dalla rivista «Filosofia politica» (anno I, 1987, n. 2), con articoli che ne illustrano la storia attraverso l'analisi di testi di diverse epoche.

47 Traggo la citazione da F. GAMBIN, *Conoscenza e prudenza in Baltasar Gracián*, in «Filosofia politica», I, 1987, n. 2, p. 278.

48 *Ibid.*, p. 275.

49 Cfr. C. GINZBURG, *L'alto e il basso. Il tema della conoscenza proibita nel Cinquecento e Seicento*, in «aut aut», n. 181, 1981, pp. 3-17, ora in ID., *Miti emblemi spie. Morfologia e storia*, Einaudi, Torino 1992 **2**, pp. 107-32. La citazione di Malvezzi si trova alla p. 119.

50 Cfr. F. VENTURI, *Contributi ad un dizionario storico. I. Was ist Aufklärung*? *Sapere aude!*, in «Rivista storica italiana», LXXI, 1, 1959, pp. 119-28; L. FIRPO, *Ancora a proposito di «sapere aude!»*, in «Rivista storica italiana», LXXII, 1, 1960, pp. 114-17.

51 I. KANT, *Risposta alla domanda: che cos'è l'illuminismo*? (1784), in ID., *Scritti politici* cit., pp. 141 e 143.

52 Traggo la citazione da L. FIRPO, *Introduzione* a T. TASSO, *Tre scritti politici*, Utet, Torino 1980, p. 27.

[53] I. KANT, *Per la pace perpetua. Progetto filosofico* (1795), in ID., *Scritti politici* cit., p. 330.

[54] *Ibid.*, p. 333.

[55] C. SCHMITT, *Verfassungslehre* cit. (trad. it. cit., p. 275).

[56] Cfr. G. SARTORI, *The Theory of Democracy Revisited* cit., pp. 244-45.

[57] C. SCHMITT, *Verfassungslehre* cit. (trad. it. cit., p. 277).

[58] R. SENNETT, *Authority*, Vintage Books, New York 1980 (trad. it. Bompiani, Milano 1981, p. 154).

[59] M. WEBER, *Wirtschaft und Gesellschaft*, a cura di J. Winckelmann, Mohr, Tübingen 1976 [5] (trad. it. *Economia e società*, a cura di P. Rossi, Edizioni di Comunità, Milano 1974 [3], nuova ediz. in 5 voll., 1980, vol. IV, p. 92).

[60] *Ibid.*, vol. I, p. 219.

[61] Si tratta di *Controlling Nuclear Weapons. Democracy versus Guardianship*, Syracuse University Press, Syracuse N.Y. 1985 (trad. it. *Democrazia o tecnocrazia? Il controllo delle armi nucleari*, il Mulino, Bologna 1987).

[62] Cfr. il cap. VI di A. WOLFE, *The Limits of Legitimacy. Political Contradictions of Contemporary Capitalism*, The Free Press, New York 1977 (trad. it. *I confini della legittimazione. Le contraddizioni politiche del capitalismo contemporaneo*, De Donato, Bari 1981).

[63] N. MACHIAVELLI, *Discorsi sopra la Prima Deca di Tito Livio* cit., pp. 504-5.

[64] I. KANT, *Per la pace perpetua. Progetto filosofico* (1795), in ID., *Scritti politici* cit., p. 288.

[65] W. LAQUEUR, *A World of Secrets*, Basic Books, New York 1985 (trad. it. *Un mondo di segreti*, Rizzoli, Milano 1986, p. 254).

[66] Il *Progetto* si può leggere in trad. it. in D. ARCHIBUGI, F. VOLTAGGIO (a cura di), *Filosofi per la pace*, Editori Riuniti, Roma 1991; le citazioni di questo capoverso si trovano rispettivamente alle pp. 199, 185, 186.

[67] *Ibid.*, p. 192.

Capitolo ottavo
Democrazia: le tecniche

I.
DALL'IDEOLOGIA DEMOCRATICA AGLI UNIVERSALI PROCEDURALI.

Democrazia ed Europa: due temi inscindibili. Non credo di poter essere accusato di «eurocentrismo» se faccio questa affermazione. Se oggi qualcuno vuol fare ancora dell'eurocentrismo, deve farlo sia per gli aspetti positivi sia per quelli negativi della civiltà europea. Un eurocentrismo come quello di Hegel non potrebbe oggi essere sostenuto piú da nessuno. Ma per quel che riguarda la democrazia come la intendiamo ancora oggi, e come la s'intende in tutto il mondo, nel bene e nel male, essa è nata in Europa piú di duemila anni fa. La parola stessa, ormai diffusa ovunque, che significa come tutti sanno potere (*krátos*) del popolo (*démos*), è arrivata sino a noi con l'identico significato di quando fu coniata per la prima volta cinque secoli avanti Cristo. Anche se, com'è altrettanto noto, il giudizio che diedero sul governo popolare la maggior parte dei dotti greci fu piú spesso negativo che positivo. Oggi è cambiata la tipologia delle forme di governo: gli antichi contrapponevano la democrazia all'aristocrazia e alla monarchia, oggi la contrapponiamo all'autocrazia, in cui vengono compresi tanto i governi aristocratici quanto quelli monocratici degli antichi, ma la definizione resta la stessa.

Ancora oggi chi voglia dare un'idea di quale sia la natura del governo democratico – nel suo aspetto positivo, nei suoi pregi –, credo non abbia molto da aggiungere a quello che disse Pericle, nel famoso epitaffio tramandato da Tucidide: la nostra forma di governo, dice Pericle, «si chiama

democrazia» in quanto «si qualifica non rispetto ai pochi, ma alla maggioranza. Le leggi regolano le controversie private in modo tale che tutti abbiano un trattamento eguale, ma quanto alla reputazione di ognuno, il prestigio […] non lo si raggiunge in base allo stato sociale di origine, ma in virtú del merito; e poi, d'altra parte, quanto all'impedimento costituito dalla povertà, per nessuno che abbia la capacità di operare nell'interesse della città è di ostacolo la modestia del rango sociale». Subito dopo aggiunge: «La nostra tuttavia è una vita libera non soltanto per quanto attiene i rapporti con la città, ma anche relativamente ai rapporti quotidiani […]: nessuno si scandalizza se un altro si comporta come meglio gli aggrada». Il che vuol dire che contrariamente alla interpretazione tramandata dal primo Ottocento in poi, secondo cui i Greci conoscevano soltanto la libertà politica o pubblica e non quella privata o civile, nel discorso di Pericle sono distinte ed elogiate tutte e due. Il passo culminante di tutto il discorso mi pare il seguente: «La cura degli interessi privati procede per noi di pari passo con l'attività politica, ed anche se ognuno è preso da occupazioni diverse, riusciamo tuttavia ad avere una buona conoscenza degli affari pubblici. Il fatto è che noi siamo i soli a considerare coloro che non se ne curano non persone tranquille ma buoni a nulla». La condizione preliminare del buon funzionamento di un regime democratico, sembra dire Pericle, è l'interesse dei cittadini alla cosa pubblica e la buona conoscenza di essa che ne può derivare. «Noi non pensiamo – conclude – che il dibattito arrechi danno all'azione; il pericolo risiede piuttosto nel non chiarirsi le idee discutendone, prima di affrontare le azioni che si impongono» [1].

Non ho bisogno di sottolineare che questa visione del governo di Atene è una visione idealizzata, come poteva

essere presentata da un grande oratore in una solenne occasione com'era la celebrazione dei caduti in una guerra per la libertà del paese. Anche oggi, del resto, coloro che vivono in uno stato che si proclama democratico si rendono perfettamente conto del divario fra la democrazia ideale e la sua imperfetta realizzazione, piú o meno perfetta secondo i tempi e i luoghi. Resta la constatazione che, dopo piú di due millenni, abbiamo ben poco da aggiungere alla lezione che ci viene da cosí lontano ma con inesauribile e sempre rinnovata attualità.

In tutto il corso del pensiero politico europeo ritorna in ogni epoca un tema fondamentale: la contrapposizione fra l'Europa libera e il resto del mondo, e il resto del mondo è stato, sino all'età moderna, l'Oriente, non libero, governato da regimi dispotici. In altra occasione ho chiamato questa idea ricorrente, nella quale si esprime in forma tipica l'eurocentrismo, l'«ideologia europea», intendendo per ideologia qualcosa di meno irrazionale che mito, di meno definito che teoria, di meno pretenzioso che ideale. Rispetto a un ideale, l'ideologia non esclude, anzi comprende, la «falsa coscienza». La prima formulazione dottrinale di questa ideologia si trova già perfettamente enunciata nella *Politica* di Aristotele. Nel capitolo dedicato a descrivere le varie forme di monarchia, spiega che vi è una forma di monarchia propria dei popoli «barbari», molto simile alla peggior forma di governo, che per i Greci era la tirannia, anche se presso i popoli in cui esiste appare legittima e trasmessa per eredità. Si tratta della forma di governo che i Greci chiamavano «dispotismo» per significare che chi deteneva il potere supremo lo esercitava con quella assolutezza e quella arbitrarietà con cui esercita il suo potere il padrone di schiavi. Il che dipendeva dal fatto

che «avendo per natura i barbari un carattere piú servile dei Greci, e gli Asiatici degli Europei, sottostanno al dominio dispotico senza risentimento» (*Politica*, III, 1285a). La contrapposizione non poteva essere piú netta: vi erano popoli naturalmente liberi cosí come vi erano popoli naturalmente schiavi. A questi si addiceva il governo dispotico, perché secondo la loro natura servile non avrebbero potuto vivere in un regime libero, come quello descritto da Pericle.

Si tratta di una contrapposizione ricorrente, quasi direi rituale, di cui si trovano infiniti esempi. All'origine dei grandi stati territoriali, il piú famoso scrittore politico del tempo, Machiavelli, proprio all'inizio del *Principe* introduce la distinzione fra le diverse forme di «principato» (che era il nome per monarchia). Da un lato vi sono le monarchie come quella francese in cui il potere del re è controllato dai «baroni», cioè dall'aristocrazia, e pertanto il potere del sovrano non è illimitato; dall'altro vi sono i principati in cui vi è «uno principe e tutti li altri servi» (*Il Principe*, IV). Dovendo fare un esempio di questo principato, che mostra di non apprezzare, fa l'esempio dello stato turco. Ancora una volta uno stato orientale. Tutta l'analisi storica di queste due forme di principato è elaborata sulla contrapposizione tra Francia e Turchia, tra un paese europeo e un paese non europeo, da cui anzi l'Europa deve guardarsi come da una grande minaccia alla propria sopravvivenza. Ancora dopo la Rivoluzione francese, il piú grande filosofo dell'età della Restaurazione, Hegel, per alcuni il piú grande filosofo di tutti i tempi, scrive che se la storia umana ha un senso essa è storia della libertà, ovvero conquista graduale, se pure attraverso età di progresso e di decadenza, di sempre maggiore libertà dei popoli e degli individui: questo processo di liberazione – svoltosi attraverso tre tappe, per cui originariamente, negli stati

dispotici orientali, uno solo era libero, nelle epoche di mezzo, pochi erano liberi, e soltanto nell'età a lui contemporanea, anche grazie alla riforma protestante prima e alla Rivoluzione francese poi, tutti sono liberi – è avvenuto secondo il movimento del sole, da Oriente a Occidente, ed è giunto ora al suo punto culminante in Europa.

Beninteso, tracciando le linee della cosiddetta ideologia europea, non si vuol nascondere o dimenticare l'altra faccia della civiltà europea, che un grande spirito liberale, uno degli ispiratori della dottrina liberale moderna, Benjamin Constant, nell'età delle guerre napoleoniche, aveva chiamato l'*esprit de conquête* [2]. Ma è certo che l'idea – ripeto l'«idea», cui non sempre corrisponde la realtà o vi corrisponde una realtà molto diversa – di un governo dei cittadini, in cui i singoli o sono o dovrebbero essere, secondo una coerente applicazione del principio, i titolari del potere sovrano, e godere di quelle libertà di parola, di stampa, di riunione e di associazione che permettano l'esercizio effettivo di quel potere, è il filo rosso che passa, quante volte spezzato, ma quante volte di nuovo ricucito, attraverso tutta la storia del continente europeo, tanto da essere considerato nelle diverse teorie del progresso, che sono anch'esse un tipico prodotto dello spirito europeo, come uno dei criteri per distinguere le età progressive da quelle di decadenza.

Nonostante i momenti di ascesa e di ricaduta che si alternano nella storia delle nazioni, i principî iniziali del governo democratico si sono andati estendendo progressivamente e in modo irreversibile almeno in due direzioni: *a*) nell'attribuzione dei diritti politici; *b*) nell'ambito della loro applicazione. Dal primo punto di

vista, nelle città antiche i diritti politici, quei diritti che facevano di un uomo un cittadino, appartenevano a una minoranza degli abitanti di una città; tutti gli altri, la maggioranza, ne erano privi, ed erano privi non soltanto dei diritti politici ma anche di quelli civili, in quanto schiavi. Nei comuni italiani, che sono stati esaltati come un esempio di democrazia cittadina, si distingueva il popolo grasso dal popolo minuto. In forma lapidaria secondo il suo stile, Machiavelli aveva detto: «Li uomini che nelle repubbliche servono alle arti meccaniche non possono saper comandare come principi quando sono preposti a' magistrati, avendo imparato sempre a servire» [3]. Sappiamo benissimo quale è stato il processo di graduale allargamento del suffragio nel corso dell'ultimo secolo. Quando fu istituito in Italia per la prima volta il regime delle elezioni dei rappresentanti alla camera dei deputati gli aventi diritto al voto erano il 2 per cento. E questo regime durò per piú di trent'anni. Al suffragio universale maschile e femminile si è arrivati soltanto nel 1945, cioè dopo un secolo. È altrettanto noto che anche quella piccolissima parte del paese che aveva acquisito il diritto di votare si accostava ai riti elettorali, com'è stato scritto recentemente, con estrema riluttanza. Alle urne non andavano quasi mai piú della metà degli elettori.

Dal secondo punto di vista, il processo storico della democrazia è avvenuto nel passaggio dalla democrazia delle città a quella dei grandi stati territoriali, ed ora, almeno a cominciare dalla fine della prima guerra mondiale, ai primi tentativi, ancora imperfettissimi ma aperti al futuro, di quella del sistema internazionale. Come per secoli si è ritenuto che solo pochi avessero il diritto di prendere parte attiva alla vita della loro città – non inganni la parola «popolo», che ha sempre significato non la totalità degli abitanti ma solo quella parte che godeva del diritto di

decidere o di eleggere chi avrebbe dovuto decidere per essa, tanto che ancora Machiavelli distingueva in Firenze le divisioni fra i nobili, quelle tra i nobili e il popolo e quella essenziale tra il popolo e la plebe (la *populace* dei Francesi, il *Pöbel* dei Tedeschi) –, cosí per secoli si è sempre ritenuto che le istituzioni democratiche, anche cosí ristrette, fossero possibili solo nei piccoli stati. Quando all'inizio dell'età moderna si formarono i grandi stati, questi erano rappresentati o da monarchie o da repubbliche aristocratiche, come Genova e Venezia. (Del resto anche la piú piccola repubblica sopravvissuta in Italia, la Repubblica di San Marino, di poche migliaia di abitanti, visse per secoli come repubblica aristocratica e divenne uno stato democratico soltanto in questo secolo [4]). Ritengo superfluo aggiungere che l'estensione dell'ambito territoriale ebbe per effetto il passaggio dalla democrazia diretta a quella rappresentativa. Quando parlavano di democrazia gli antichi intendevano la democrazia diretta, del popolo radunato in piazza a sentire gli oratori e a decidere dopo averli ascoltati, cosí com'era diretta la democrazia dei comizi romani o dell'arengo delle città medioevali. Ancora Montesquieu quando nell'*Esprit des lois* espone la sua teoria della democrazia, e fa l'esempio di Atene, e dice che la democrazia ha bisogno per sopravvivere della virtú dei cittadini (III, 3), ha in mente la piccola città-stato dove le decisioni essenziali possono essere prese direttamente dal popolo radunato in assemblea. Si limita a dire: il popolo, ciò che non può fare da solo, lo rimette ai suoi ministri (II, 2). Ma soltanto ciò che non può fare da solo. Oggi noi diciamo il contrario. Il popolo non può fare niente da solo, ma deve rimettere tutto ai suoi «ministri», ovvero ai suoi rappresentanti. Resta sostanzialmente vero quello che Rousseau, l'ultimo fautore della democrazia diretta, che peraltro riconosceva essere possibile solo in un popolo di

dèi, diceva nel *Contratto sociale* a proposito del popolo inglese: che era libero solo nel momento in cui andava a votare, e subito dopo ridiventava servo (III, 15). Quella che oggi noi chiamiamo democrazia rappresentativa, allora si sarebbe chiamata, con lo stesso Rousseau, «aristocrazia elettiva» (III, 5), che non è cosa molto diversa da quello che oggi chiamiamo «elitismo democratico».

Nulla piú che la democrazia internazionale, di cui l'Organizzazione delle Nazioni Unite è stato il primo grandioso se pure imperfettissimo esempio, dimostra il divario tra ciò che un governo democratico dovrebbe essere e quello che è, tra l'ideale democratico e la democrazia reale o realizzata. E dimostra anche quanto sia errato parlare di democrazia in generale: vi sono nel mondo democrazie molto diverse fra loro, e si possono distinguere in base al diverso grado di approssimazione al modello ideale. La democrazia perfetta non può esistere o di fatto non è mai esistita. E non può esistere almeno per due ragioni, che vorrei brevemente illustrare. I valori ultimi – questa è la prima ragione – cui s'ispira la democrazia, in base ai quali noi distinguiamo i governi democratici da quelli che non lo sono, sono la libertà e l'eguaglianza. La Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo comincia come tutti sanno con queste sacrosante parole: «Tutti gli esseri umani nascono liberi ed eguali in dignità e diritti». La verità è che gli esseri umani, almeno la stragrande maggioranza, non nascono né liberi né eguali. Sarebbe molto piú esatto dire: «Gli uomini aspirano a diventare liberi ed eguali». La libertà e l'eguaglianza sono non un punto di partenza ma se mai un punto di arrivo. La democrazia può essere considerata come un processo, lento ma inarrestabile, per avvicinarsi a questa meta. Ma la

meta è nella sua pienezza irraggiungibile, per una ragione intrinseca ai due principî medesimi della libertà e dell'eguaglianza. Questi due principî sono fra loro, in ultima istanza, condotti cioè alle loro estreme conseguenze, incompatibili. Una società in cui siano protette tutte le libertà, ivi compresa quella economica, è una società profondamente inegualitaria, checché ne dicano i fautori del mercato. Ma nello stesso tempo una società in cui il governo adotta misure di giustizia distributiva tali da rendere i cittadini eguali non solo formalmente o di fronte alle leggi, come si dice, ma anche sostanzialmente, è costretta a limitare molte libertà. L'esperienza di questo ultimo cinquantennio, dominato dal contrasto irriducibile tra le società capitalistiche e le società collettivistiche, ha dimostrato al di là di ogni previsione la realtà di questa incompatibilità, per risolvere la quale, ma sempre in forma provvisoria e continuamente sottoposta a revisione, ad aggiustamenti temporanei, mai definitivi, non possono essere adottate che misure di compromesso.

La seconda ragione del contrasto fra la democrazia ideale e quella reale mi obbliga a un discorso un po' piú lungo. Parto dal presupposto che il fondamento etico della democrazia è il riconoscimento dell'autonomia dell'individuo, di tutti gli individui, senza distinzione di razza, di sesso, di religione e cosí via. In questo presupposto sta la forza morale della democrazia, ciò che fa idealmente – insisto sull'idealmente – della democrazia la forma piú alta, umanamente piú alta, di convivenza. Però, nonostante le magnifiche parole di Pericle, gli Ateniesi cui si rivolgeva erano una piccola parte della città. Aristotele, come tutti sanno, giustificava la schiavitú. Il riconoscimento della pari dignità di tutti gli uomini avvenne in Europa soltanto col cristianesimo. Questa idea fu poi secolarizzata, nel senso che diventò da idea religiosa

principio morale razionale e universale, con le teorie del diritto naturale dell'età moderna. Queste, per ricostruire razionalmente lo stato, la «società civile», come si chiamava, partivano dall'ipotesi di uno stato primitivo dell'umanità, chiamato stato di natura. In questo stato di natura esistono soltanto individui, coi loro diritti fondamentali, a cominciare dal diritto alla vita, cui seguono via via tutti gli altri, come quelli alla libertà, alla pari dignità, alla sicurezza e cosí via. All'inizio, dunque, secondo questa ipotesi, non c'è l'uomo in società, l'uomo sociale o politico, come dicevano gli antichi, ma l'individuo nella sua singolarità, direi quasi nella sua solitudine. È questo individuo che decide, per sua libera scelta, di dar vita alla società civile, ovvero ad una convivenza regolata, organizzata, pacifica, da cui trarre protezione e un minimo benessere. La società civile non esiste in natura. In natura esistono soltanto individui isolati, indipendenti gli uni dagli altri, e per Rousseau, che ci ha lasciato la descrizione piú minuta di questo stato, anche autosufficienti. La società civile è un prodotto artificiale derivato dall'accordo di individui decisi a vivere insieme e a cooperare fra loro per superare il proprio isolamento. Ciò vuol dire che all'origine dello stato moderno che nasce dal contratto sociale, e quindi dalla libera volontà degli individui, sta l'idea che non l'individuo è il prodotto della società ma è la società il prodotto dell'individuo. E pertanto la società deve essere costruita in modo da essere per l'individuo benefica e non malefica.

In questa inversione consiste nella filosofia pratica la rivoluzione copernicana, parallela a quella che Kant aveva affermato nella teoria della conoscenza. Rivoluzione che possiamo riassumere, in entrambi i campi, come il passaggio dal punto di vista dell'oggetto al punto di vista del soggetto. Nella sfera della politica questo

capovolgimento significa che si comincia a guardare la società civile, caratterizzata dal rapporto fra governanti e governati, dal punto di vista dei governati e non piú dei governanti. Di questa inversione del rapporto politico per eccellenza sono la prima grande espressione pratica, politicamente rilevante, le Dichiarazioni dei diritti della fine del Settecento che accompagnano le due rivoluzioni democratiche, quella americana e quella francese. Per riprendere un'immagine di Hegel, quella del «mondo alla rovescia», di cui sarebbe portatrice la filosofia, immagine ripresa da Marx quando disse che Hegel aveva messo il mondo sulla testa ed era venuto il momento di rimetterlo sui piedi, nella sfera della politica il «mondo alla rovescia» rispetto a tutta la tradizione è quello in cui il punto di partenza del rapporto politico non è piú lo stato ma l'individuo.

L'individuo dunque come fondamento etico della democrazia. Ma quale individuo? La risposta che si ricava da tutta la tradizione del pensiero democratico è una sola: l'individuo razionale, razionale nel senso di essere in grado di valutare le conseguenze non soltanto immediate ma anche future delle proprie azioni, e quindi di valutare i propri interessi in relazione agli interessi degli altri, e con questi compatibili, in un equilibrio instabile ma sempre passibile di essere ristabilito attraverso la logica, caratteristica di un regime democratico, del compromesso. Per fare il solito esempio che sta alla base della morale razionale che è quella kantiana: io posso avere interesse immediato a trasgredire un patto, e avvantaggiarmi in questo modo del fatto che l'altro lo ha osservato, ma non posso in quanto uomo razionale voler vivere in un mondo in cui tutti i patti vengano trasgrediti, perché in uno stato cosiffatto sarebbe impossibile qualsiasi forma di convivenza pacifica. Grandemente significativo è il fatto che nello

stesso articolo primo della Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo, poc'anzi citata, gli uomini di cui si parla siano chiamati «dotati di ragione e di coscienza».

La giustificazione della democrazia, ovvero la principale ragione che ci consente di difendere la democrazia come la miglior forma di governo o la meno cattiva, sta proprio nel presupposto che l'individuo singolo, l'individuo come persona morale e razionale, sia il migliore giudice del proprio interesse. Ogni altra forma di governo è fondata sul presupposto contrario, vale a dire sul presupposto che vi siano alcuni individui superiori o per nascita o per educazione o per meriti straordinari o perché piú fortunati, o anche un solo individuo, che sono in grado di giudicare quale sia il bene generale della società intesa come un tutto, meglio di quel che possano fare i singoli individui. Tutte le forme di governo che non partono dai diritti e dagli interessi degli individui vengono chiamate «paternalistiche», o «dispotiche». Si tratta di un vecchio problema, ancora recentemente resuscitato da Robert Dahl, in una serie di lezioni pubblicate col titolo *Democracy and Guardianship*, che prende spunto dalla famosa teoria platonica del governo dei guardiani, ovvero di coloro che sanno, di cui sarebbe una versione contemporanea il governo dei tecnici, la tecnocrazia. Dahl, da buon democratico, difende contro le tendenze tecnocratiche il governo di tutti, introducendo la distinzione fra competenza tecnica, che effettivamente appartiene a pochi nei settori altamente specializzati, come quello delle armi nucleari, e competenza morale, che non è esclusiva di nessuna classe particolare di individui. La convinzione che vi sia questa competenza morale al di sopra della competenza tecnica, è il presupposto ideale della democrazia. Voglio citare almeno alcune parole finali del libro, che in un mondo dominato dalla volontà di potenza di

coloro che detengono la maggior parte dei beni della terra, si apre alla speranza: «Lo scopo di questo libro è stato quello di rivitalizzare la speranza che l'antica visione, ormai vecchia di venticinque secoli, del popolo che si autogoverna mediante il processo democratico [...] possa essere ancora una volta riadattata ad un mondo drasticamente diverso da quello in cui una tale visione delle cose venne messa in pratica per la prima volta» [5].

Ma esiste questo uomo razionale? L'uomo razionale è un ideale-limite. Proprio per questo anche la democrazia è un ideale-limite. A parte la considerazione che se tutti gli uomini fossero razionali non ci sarebbe neppure piú bisogno di un governo, anche limitatamente alla razionalità puramente strumentale la stragrande maggioranza degli individui manca delle conoscenze necessarie per farsi un giudizio personale e fondato in vista delle decisioni che deve prendere. E poi, anche quelli che potrebbero conoscere meglio le cose, possono essere facilmente ingannati da chi possiede, oltre le conoscenze, i mezzi di propaganda sufficienti per fare apparire i propri interessi o quelli del proprio gruppo come gli interessi di tutti. Insomma, molti non sono in grado di sapere. Molti credono di sapere e non sanno.

Un ideale-limite è già di per se stesso, per definizione, irraggiungibile. Vi possono essere storicamente maggiori o minori approssimazioni a questo ideale. Ma nessun ideale è di questo mondo. Ciò che noi oggi chiamiamo democrazia, in contrapposto ai governi autoritari, alle dittature, agli stati totalitari, non è una meta, è una via, una via di cui siamo forse soltanto all'inizio, nonostante sia stata tentata per la prima volta molti secoli fa, tentata e mille volte interrotta. Il fatto che nonostante le frequenti e brutali

interruzioni sia stata sempre ripresa, è per lo meno ragione di speranza. Una via di cui non conosciamo neppure l'esito, come del resto non sappiamo l'esito della storia umana nel suo complesso, ma che almeno come via ci sembra piú praticabile e piú agevole delle altre, o forse soltanto meno disperata. Questa idea della democrazia come via è diventata ormai di dominio comune. È un'idea che serve a fare apparire minore il divario fra la democrazia ideale e quella reale, perché, come ho detto in altre occasioni, è la definizione minima di democrazia quella sulla quale possiamo piú facilmente metterci d'accordo. Una definizione minima e, proprio perché minima, realistica. Una via, un metodo. Si chiama ormai abitualmente concezione procedurale della democrazia, che mette l'accento sulle cosiddette regole del gioco, l'insieme delle regole che debbono servire a prendere le decisioni collettive, le decisioni che interessano tutta la collettività, col massimo di consenso e col minimo di violenza. Si ritrovano oggi intorno a questa definizione alcuni dei maggiori filosofi, economisti e giuristi contemporanei, come Karl Popper, Schumpeter, Alf Ross, Hayek, Kelsen. Democrazia e autocrazia, scrive Kelsen, «sono soltanto metodi per la creazione di un ordine sociale». La democrazia si distingue dalle altre forme di governo per le regole che presiedono alla «scelta dei capi» [6], che consiste nella elezione periodica anziché nella successione ereditaria o nella cooptazione, e per quelle altre regole che stabiliscono il modo di prendere le decisioni collettive, di cui la principale è il principio di maggioranza. La prima è volta ad impedire che una classe politica si perpetui senza sottoporsi al controllo degli individui sui quali esercita il proprio potere, la seconda deve servire a prendere le decisioni collettive col massimo di consenso e pacificamente. Che poi questa classe politica eletta sia la

migliore, la regola democratica in quanto tale non lo può garantire, ma, come ha scritto Popper, solo in un regime democratico la classe politica può essere cambiata senza spargimento di sangue [7]. Cosí non è affatto garantito che la decisione presa a maggioranza sia la piú saggia. Ma almeno è quella che si può presumere sia a vantaggio dei piú, purché s'intende possa essere cambiata con la stessa procedura.

Questa definizione di democrazia come via, come metodo, come insieme di regole del gioco, che stabiliscono come si debbono prendere le decisioni collettive e non quali decisioni collettive debbono essere prese, è relativamente nuova. Ma se la si confronta con l'orazione di Pericle da cui siamo partiti, ci rendiamo subito conto che le due definizioni non sono tanto diverse e possono essere l'una con l'altra confrontate. Anche il capo ateniese si era limitato a decantare alcuni principî, quello della separazione tra vita privata e vita pubblica, quello della partecipazione attiva dei cittadini alla vita politica, del deliberare attraverso la libera discussione, che sono tutti «universali procedurali», come vengono chiamati dai giuristi. Questi universali procedurali che caratterizzano la democrazia si possono fissare in questi punti essenziali: 1) tutti i cittadini che abbiano raggiunto la maggiore età senza distinzione di razza, di religione, di condizione economica, di sesso, debbono godere dei diritti politici, cioè ciascuno deve godere del diritto di esprimere la propria opinione o di scegliere chi la esprima per lui; 2) il voto di tutti i cittadini deve avere peso eguale; 3) tutti coloro che godono dei diritti politici debbono essere liberi di poter votare secondo la propria opinione formatasi quanto è piú possibile liberamente cioè in una libera gara tra gruppi politici organizzati in concorrenza fra loro; 4) debbono essere liberi anche nel senso che debbono essere posti in

condizione di scegliere tra soluzioni diverse, cioè tra partiti che abbiano programmi diversi e alternativi; 5) sia per le elezioni, sia per le decisioni collettive, deve valere la regola della maggioranza numerica, nel senso che si consideri eletto il candidato o si consideri valida la decisione, che ottiene il maggior numero di voti; 6) nessuna decisione presa a maggioranza deve limitare i diritti della minoranza, particolarmente il diritto di diventare a sua volta maggioranza a parità di condizioni.

Sono regole, a enumerarle, semplicissime, ma tutt'altro che facili da applicare correttamente. Ma sono tutte regole che stabiliscono non già *che cosa* si deve decidere, bensí soltanto *chi* debba decidere e *come.* Non ho alcuna difficoltà ad ammettere, come ho scritto una volta, che queste regole puramente formali dànno al concetto di democrazia un significato ristretto. Ma è sempre meglio un significato ristretto e chiaro, che uno largo, come quello secondo cui la democrazia è il governo del popolo e per il popolo, ma vago. Confesso che ho una certa difficoltà ad ammettere che quando si parla di democrazia, e ci si voglia intendere, e non ingannarsi a vicenda come spesso accade nelle discussioni politiche, si voglia intendere altro. Chi intende altro sarebbe meglio che lo dicesse chiaramente. Sono anche disposto ad ammettere che affinché uno stato sia veramente democratico, non basta l'osservanza di queste regole, vale a dire riconosco i limiti della democrazia soltanto formale, ma non ho dubbi sul fatto che basta l'inosservanza di una di queste regole perché un governo non sia democratico, né veramente né apparentemente.

Non ho mai guardato alle cose di questo mondo con molto ottimismo. Appartengo a una generazione che ha

assistito negli anni della giovinezza a eventi terribili, che hanno lasciato sulla nostra anima il segno per sempre. Ma non vi assisto neppure con inerte rassegnazione. Sul futuro non faccio né previsioni né scommesse. Lasciamo le previsioni agli astrologi, le scommesse ai giocatori d'azzardo. Gli uni confidano nelle catene inesorabili della necessità, gli altri si affidano al caso. L'uomo di ragione si limita a fare delle ipotesi partendo da alcuni dati di fatto. Per lui la necessità prova troppo, il caso troppo poco. Fra i dati di fatto da cui si può partire per fare un'ipotesi, c'è l'allargamento dello spazio occupato dai regimi democratici nel mondo attuale, in Europa dopo la seconda guerra mondiale, e non solo in Europa. Abbiamo ascoltato non molto tempo fa il capo di uno dei due grandi paesi che con la sua potenza ha tenuto nelle proprie mani gran parte delle sorti del mondo, dire che «La democrazia è un valore in sé, perché attraverso essa passa la via alla creazione delle condizioni per lo sviluppo multiforme di ogni personalità, della sua responsabilità e attivismo civile». Una dichiarazione cosí clamorosa sulla bocca di un uomo politico, alla testa di un paese il cui processo di democratizzazione iniziato con una grande rivoluzione liberatrice si arrestò troppo presto, è un buon auspicio che il cammino della democrazia sia irreversibile. Non oso sperarlo ma non mi sentirei neppure di escluderlo.

Ho detto non molto tempo fa con una certa enfasi, che mi è stata rimproverata, che la democrazia è, piaccia o non piaccia, il nostro destino. Mi riferivo al mio paese, che aveva conosciuto un triste periodo di dittatura, e nel quale nonostante tutti i difetti che sarebbe inutile nascondere, la democrazia nata da una dura lotta contro il fascismo sembra aver posto salde radici. Mi riferivo all'Italia ma volgevo lo sguardo all'Europa in cui in pochi anni sono caduti regimi di dittatura che sembravano eterni. Parlando

in un paese non europeo che non ha mai dimenticato le sue radici nel vecchio continente, oso formulare l'augurio che la democrazia sia il destino, permettetemi di ripetere questa parola solenne, non solo dell'Europa ma del mondo intero.

II.
LA REGOLA DI MAGGIORANZA: LIMITI E APORIE.

1. *Regole di maggioranza e democrazia.*

Che i sistemi politici che si sogliono chiamare democratici, o piú frequentemente di democrazia occidentale, siano sistemi in cui vale la regola della maggioranza sia per la elezione di coloro cui è attribuito il potere di prendere decisioni valide per tutta la collettività sia per la formazione delle decisioni dei supremi organi collegiali, non implica che: *a*) la regola della maggioranza sia esclusiva dei sistemi democratici; *b*) che le decisioni collettive in questi sistemi vengano prese esclusivamente mediante la regola della maggioranza. In altre parole, nonostante l'opinione comune che un sistema democratico sia caratterizzato dalla regola della maggioranza rispetto ai sistemi autocratici, quasi che democrazia e principio maggioritario siano due concetti della medesima estensione e quindi sovrapponibili, non è vero che: *a) solo* nei sistemi democratici valga la regola della maggioranza; *b*) in essi le decisioni collettive vengano prese *solo* mediante la regola della maggioranza. Ne viene che democrazia e regola della maggioranza, anziché essere due concetti di eguale estensione, hanno soltanto una parte della loro estensione in comune, e quindi sovrapponibile, potendosi dare da un lato sistemi politici non democratici che conoscono la

regola della maggioranza sia per l'elezione del supremo organo decisionale sia per la formazione delle supreme decisioni collettive, dall'altro decisioni collettive di sistemi democratici non prese in base alla regola della maggioranza, senza che per questo tali sistemi cessino di essere annoverati tra i sistemi democratici.

Questa sovrapposizione deriva dall'errata interpretazione della definizione classica, e sulla scia dei classici diventata corrente, della democrazia come governo della maggioranza. Quando nella tripartizione classica delle forme di governo la democrazia viene definita come governo della maggioranza in contrapposto alla oligarchia e alla monarchia, si vuol dire che il potere politico è nelle mani dei piú e dei molti in contrapposizione al potere di uno solo o di pochi; non si vuol affatto dire che il potere politico venga esercitato mediante l'applicazione della regola della maggioranza. Per Aristotele la democrazia è il governo di molti, in quanto è il governo dei poveri i quali sono in genere la maggioranza della popolazione, mentre l'oligarchia è il governo di pochi in quanto è il governo dei ricchi i quali sono in genere una minoranza [8]. In un contesto di questo tipo, se si vuol parlare di governo della maggioranza per la democrazia se ne parli pure, purché sia chiaro che per «maggioranza» s'intende il soggetto collettivo del potere politico in opposizione ad altri soggetti, quali il monarca, i ricchi, i nobili, ecc.; non s'intende affatto il governo mediante una determinata regola di procedura per l'esercizio del potere. Indica *quanti* governano, non *come* governano [9].

L'idea in genere assiologicamente negativa del governo di maggioranza che accompagna la storia della democrazia dall'antichità ai giorni nostri deriva non tanto da una riprovazione della regola della maggioranza quanto dal disprezzo per la massa considerata incapace di governare.

Gli stessi scrittori antidemocratici non hanno alcuna difficoltà ad accettare la regola della maggioranza quando questa sia applicata alla formazione delle decisioni di un organo aristocratico come il Senato romano, il Maggior Consiglio della Repubblica di Venezia o il Conclave per l'elezione del pontefice. Mussolini cadde per un voto di sfiducia espresso secondo la regola della maggioranza dal Gran Consiglio del Fascismo, che non era un organo di un regime democratico, era anzi l'organo costituzionale fondamentale di un regime che aveva fatto della lotta contro la democrazia uno dei motivi principali della sua esistenza e del suo successo. Si può dire se mai che da parte degli scrittori antidemocratici avviene il rifiuto della regola formale di maggioranza quando essa permette alla maggioranza sostanziale di prendere il sopravvento. Ma ciò non significa la condanna della regola della maggioranza in quanto tale. Affinché la regola della maggioranza diventi il principio formale attraverso il quale la maggioranza prende il potere occorrono circostanze storiche particolari la cui nascita non dipende generalmente da una decisione presa in base al principio di maggioranza. Al quale quindi non possono essere imputati gli inconvenienti del governo della maggioranza, il quale è sempre stato inteso, lo ripeto, come una forma cattiva di governo non perché in esso valga la regola della maggioranza ma perché governa la maggioranza *anche* attraverso quell'espediente tecnico che è la regola della maggioranza di cui si servono quando occorre pure i governi delle minoranze.

La storia del principio di maggioranza non coincide con la storia della democrazia come forma di governo. Questa storia è stata raccontata piú volte e non è il caso di ripetere cose note o facilmente conoscibili. Ma alcune informazioni possono essere utilmente richiamate. In linea generale si può dire che dal diritto romano in poi (il diritto romano è

stato ritenuto per secoli, e nei giuristi continentali ancora oggi, il punto di partenza di ogni riflessione sul tema) la regola della maggioranza è stata considerata come la procedura necessaria o piú idonea alla formazione di una decisione collettiva nelle *universitates*, cioè nelle società di persone in cui i singoli membri unendosi dànno vita a una totalità distinta da, e superiore a, le sue parti, e in cui quindi i componenti, essendo chiamati a esprimere il proprio consenso non *uti singuli* ma *uti universi*, sono tenuti ad esprimerlo *collegialiter* e non *separatim.* Che poi la regola della maggioranza fosse applicata solo nelle collettività di diritto pubblico, in base al principio «refertur ad universos quod publice fit per maiorem partem» (D. 50, 17, 160, 1), e non in quelle di diritto privato, in cui vigeva il principio del rispetto assoluto dell'autonomia del singolo, onde la massima «quod omnes similiter tangit ab omnibus comprobetur» (C. 5, 59, 5); oppure che nel diritto germanico la regola «quod maior pars facit totum facere videtur» vigesse, secondo la nota interpretazione del Gierke, solo nelle *Körperschaften* e non anche nelle *Genossenschaften;* che ancora nel diritto moderno si sia continuato a discutere se la regola della maggioranza, sempre contrapposta alla regola dell'unanimità, attribuente a ogni singolo il *ius prohibendi*, sia da riconoscersi soltanto alle collettività riconosciute come persone giuridiche o anche ad altre [10]: sono tutti problemi che non è il caso di approfondire in questa sede perché sono al nostro fine irrilevanti. Sta di fatto però che tutte queste discussioni dimostrano che il secolare dibattito intorno alla natura, alla funzione, alle modalità della regola della maggioranza si svolge in modo completamente indipendente dal dibattito intorno alla democrazia e alle forme di governo, e che il suo campo di applicazione è esclusivamente quello della natura, della funzione, delle modalità di funzionamento dei

corpi collegiali, la cui esistenza non è minimamente connessa alla forma di regime politico, ed è perfettamente compatibile con regimi non democratici. Gli organi collegiali romani, ivi compreso il Senato, in cui le decisioni collettive vengono prese a maggioranza, continuano a sopravvivere anche durante il principato. Lo sviluppo delle *Körperschaften* nel medioevo germanico avviene in un contesto storico generale in cui il problema della democrazia intesa come forma di governo distinta dalla monarchia e dall'aristocrazia non si pone neppure. Che nelle elezioni dell'imperatore del Sacro Romano Impero sia avvenuto gradualmente il passaggio dall'elezione unanime fondata sul *liberum veto* all'elezione in base al voto della maggioranza dei principi e vescovi elettori, sancita definitivamente dalla Bolla d'Oro (1356), non vuol affatto dire che il sistema politico dell'Impero nel suo insieme sia diventato piú democratico (nel senso in cui da Aristotele in poi s'intende per democrazia il governo della maggioranza e non solo il governo in cui alcuni organi vengono eletti e decidono a maggioranza). Lo stesso si deve dire del passaggio dall'elezione unanime (per acclamazione) alla elezione indiretta del Doge nella Repubblica di Venezia.

2. *Argomenti pro e contro.*

A riprova di quanto sto dicendo si considerino gli argomenti che sono stati addotti per dare una giustificazione razionale a una regola come quella della maggioranza apparentemente irrazionale (una regola cioè che affida a un criterio quantitativo una scelta, come una elezione o una decisione, eminentemente qualitativa). Questi argomenti possono essere distinti in assiologici e tecnici, ovvero, adottando una nota distinzione weberiana, con alcuni di essi si cerca di dimostrare che la regola è

razionale secondo il valore, con altri che è razionale secondo lo scopo [11]. Tra i primi sono quelli in base ai quali la regola viene giustificata perché permette meglio di ogni altra la soddisfazione di alcuni valori fondamentali, come la libertà e l'eguaglianza. Tra i secondi, quelli che prendono in considerazione lo scopo che con la regola si vuol raggiungere, che è soprattutto quello di permettere il raggiungimento di una decisione collettiva fra persone che hanno opinioni diverse. Per coloro che argomentano nel primo modo la regola trae la sua validità dal valore o dai valori cui serve, per gli altri vale come utile espediente tecnico.

Di fronte a questa diversa natura dei motivi di giustificazione, la prima osservazione da fare è che gli uni e gli altri valgono in contesti diversi in quanto hanno obiettivi polemici diversi. Chi argomenta in favore della regola di maggioranza facendo appello ai valori della libertà e dell'eguaglianza la difende soprattutto come rimedio alla elezione o decisione dell'autocrate che non rispetta la libertà di scelta dei soggetti né li riconosce come eguali. Chi invece argomenta in favore della regola considerandola come un utile, anzi indispensabile, espediente tecnico di qualsiasi corpo collettivo la difende principalmente come rimedio all'unanimità. Che i campi di applicazione dei due tipi di argomento siano diversi si può dimostrare *e contrario* da questa osservazione: non si andrebbe tanto lontano dal vero sostenendo che mentre sembra piú razionale, secondo il valore, la regola della maggioranza rispetto al principio autocratico, questo sembra rispetto a quella piú razionale secondo lo scopo; d'altra parte, mentre sembra piú razionale, secondo lo scopo, la regola della maggioranza rispetto a quella dell'unanimità, questa sembra rispetto a quella piú razionale secondo il valore. Infatti se si considera il problema unicamente dal punto di

vista dello scopo, del rapporto mezzo-fine, cioè dal punto di vista del modo piú rapido di giungere ad una decisione collettiva, non pare dubbio che il principio autocratico sia piú funzionale che il principio maggioritario; se si guarda al problema dal punto di vista dei valori, della libertà e dell'eguaglianza, non pare dubbio che la regola dell'unanimità li garantisca meglio di quella della maggioranza.

La seconda osservazione è che gli argomenti assiologici sono quelli preferibilmente adottati dagli scrittori democratici, cioè da coloro che stabiliscono un nesso strettissimo fra sistema politico democratico e regola della maggioranza, e considerano la regola della maggioranza come una caratteristica essenziale, se non addirittura esclusiva, della democrazia come forma di governo. Ebbene, questi argomenti, a ben guardare, sono i piú deboli, sono in complesso meno convincenti degli argomenti tecnici o di tecnica dell'organizzazione, che servono a giustificare la regola della maggioranza non tanto come regola fondamentale della democrazia quanto come la miglior regola per la formazione di una volontà collettiva in qualsiasi gruppo organizzato.

Trascelgo come esemplare l'argomentazione di Kelsen, sia per l'autorità dell'autore sia perché si richiama a entrambi i valori democratici per eccellenza. Dice Kelsen, infatti, a conclusione del ragionamento che «il principio di maggioranza, e pertanto l'idea di democrazia [come si vede l'idea di democrazia è fatta dipendere dal principio di maggioranza] è una sintesi delle idee di libertà e di eguaglianza» [12]. Mi sbrigo subito del secondo argomento, cioè del rapporto fra il principio di maggioranza e il valore democratico dell'eguaglianza. Tra il principio che tutti gli individui sono «di eguale valore politico», come dice Kelsen, e il principio di maggioranza non c'è un rapporto

necessario. Il rapporto c'è, ma solo negli stati democratici in cui è in vigore il suffragio universale maschile e femminile (ma anche là dove è in vigore il suffragio universale vi sono sempre delle eccezioni). In uno stato in cui pur sia in vigore il suffragio universale ma solo maschile, il principio di maggioranza può benissimo essere un principio fondamentale per le elezioni politiche e per le principali decisioni collettive senza che sia in vigore il principio che tutti gli individui hanno eguale valore politico. Ma si possono fare infiniti altri esempi in cui principio di maggioranza e principio di eguaglianza non coincidono: sono tutti quei casi in cui si tiene conto della maggioranza dei voti, ma non tutti i voti sono eguali. Tanto in una grande assemblea di una società per azioni, quanto in una modestissima assemblea di un condominio, ognuno ha un voto proporzionato alla propria quota, il che porta alla conseguenza che la maggioranza si forma con voti diseguali. Anche una ipotetica votazione politica con voto plurimo (ma vige spesso la regola che in caso di parità di voti il voto del presidente conta per due) non contraddirebbe il principio di maggioranza pur non rispettando il principio democratico del valore eguale degli individui. Ciò non vuol dire che non ci sia un nesso fra l'idea democratica dell'eguaglianza e il principio di maggioranza. Ma il nesso c'è nel senso che, una volta accolta quella idea, il principio di maggioranza s'impone; non nel senso opposto che il principio di maggioranza implichi l'idea dell'eguaglianza. Il che è proprio quello che volevasi dimostrare: l'idea di eguaglianza non può essere assunta a ragione giustificatrice del principio di maggioranza.

3. *Gli argomenti assiologici.*

Rispetto al rapporto fra la regola della maggioranza e l'idea della libertà il discorso è di tutt'altra natura, anche se conduce a risultati non diversi. L'argomento di Kelsen è formulato brevemente in questo modo: intesa la libertà come autodeterminazione, nessun ordinamento sociale potrebbe sussistere col piú alto grado di autodeterminazione, cioè se ogni individuo si autodeterminasse senza tener conto delle autodeterminazioni di tutti gli altri. Per rendere possibile qualsiasi forma di società è quindi necessario limitare l'autodeterminazione. Il principio di maggioranza è quello che permette di limitare l'autodeterminazione pur assicurando il piú alto grado di libertà possibile, intesa la libertà politica come «l'accordo fra la volontà individuale e la volontà collettiva espressa nell'ordinamento sociale» [13]. Con espressione tratta dal linguaggio economico, che Kelsen non usa, oggi si direbbe che a favore del principio di maggioranza si può sostenere che esso è la regola la cui applicazione permette la «massimizzazione della libertà», o, con altra espressione analoga, la «massimizzazione del consenso» (giacché una volta intesa la libertà come autodeterminazione «essere liberi» significa ubbidire alle leggi cui si è dato il proprio consenso). Che il principio di maggioranza massimizzi la libertà come autodeterminazione o il consenso, e quindi come tale possa essere fatto valere contro il principio autocratico, si può accettare, e lo si può accettare come argomento assiologico, che fonda, come ho detto poc'anzi, il principio come razionale secondo il valore. Ciò nonostante non si riesce a vedere che cosa questo argomento abbia a che vedere con la democrazia come sistema politico. O per lo meno ha a che vedere nel senso che un sistema democratico non può fare a meno del principio di maggioranza mentre in genere ne fa a meno un sistema

politico autocratico. Non ha a che vedere però nel senso che ciò che caratterizza la democrazia è l'autodeterminazione o il consenso *del maggior numero*, ancora una volta l'essere il governo della maggioranza prima di essere il governo mediante il principio di maggioranza. In altre parole, perché si possa dire che un sistema è democratico non basta sapere che il principio di maggioranza massimizza l'autodeterminazione e quindi il consenso, ma occorre sapere quanti sono coloro che beneficiano di questi vantaggi (posto che siano vantaggi ma possiamo ammettere che lo sono) del principio di maggioranza, quanti sono coloro cui è consentito di autodeterminarsi o di esprimere il proprio consenso mediante il principio di maggioranza. Detto brevemente, ciò che caratterizza un sistema politico democratico non è il principio di maggioranza ma il suffragio universale, o se si vuole il principio di maggioranza applicato a votazioni condotte col suffragio universale [14]. Certo, una volta concesso il suffragio universale, è inevitabile che i voti vengano contati ed è opportuno che si applichi la regola della maggioranza per dare loro un effetto. Ma cosí la regola della maggioranza rivela la sua natura di espediente tecnico cui si ricorre abitualmente quando si tratta di contare dei voti, siano tanti o pochi, siano decine di milioni come sono quelli delle elezioni politiche di un grande stato oppure soltanto sette com'erano quelli degli elettori dell'imperatore del Sacro Romano Impero.

Ma è poi proprio vero che la regola della maggioranza assicura la libertà come autodeterminazione, intesa come «l'accordo fra la volontà individuale e la volontà collettiva espressa nell'ordinamento sociale»? Sarebbe vero se la volontà individuale che si esprime col voto e che concorre insieme con altre a formare la maggioranza si fosse potuta determinare liberamente. Ma la libera determinazione della

volontà individuale (dove per «libera determinazione» s'intenda una determinazione presa di fronte a diverse alternative possibili attraverso la ponderazione di argomenti pro e contro, e non già in situazioni in cui non ci sono alternative, e comunque non per paura di gravi conseguenze per la propria persona o per i propri beni) presuppone una serie di condizioni preliminari favorevoli (riconoscimento e garanzia dei diritti di libertà, pluralità di formazioni politiche, libero antagonismo fra esse, libertà di propaganda, voto segreto ecc.) che precedono l'espressione del voto e quindi anche l'entrata in funzione della regola della maggioranza che è puramente e semplicemente una regola per il calcolo dei voti. Come espediente tecnico la regola della maggioranza è indifferente al fatto che i voti da computare siano stati dati piú o meno liberamente, per convinzione o per paura, per amore o per forza. Che una decisione collettiva sia presa a maggioranza, che quella determinata decisione collettiva sia la decisione della maggioranza, non prova assolutamente nulla rispetto alla maggiore o minore libertà con cui quella decisione è stata presa. E pertanto attribuire alla regola della maggioranza il potere di massimizzare la libertà o il consenso è attribuirle una virtú che non le appartiene. Spesso, purtroppo, le maggioranze sono formate non dai piú liberi ma dai piú conformisti. Di regola, anzi, tanto piú alte sono le maggioranze, specie quelle che sfiorano l'unanimità, tanto piú sorge il sospetto che l'espressione del voto non sia stata libera. In questo caso la regola della maggioranza ha prestato tutti i servigi che le si possono chiedere ma la società di cui essa è lo specchio non è una società libera.

4. *Gli argomenti tecnici.*

A questo punto sarebbe persino superfluo osservare che degli argomenti di giustificazione del principio di maggioranza sono piú probanti quelli tecnici che quelli assiologici. Ma si può fare qualche ulteriore osservazione. La regola della maggioranza è nata come regola destinata a permettere la formazione di una volontà collettiva in un'assemblea in base alla massima d'esperienza «universi facile consentire non possunt», o se si vuole in base alla massima d'esperienza contraria, secondo cui l'unica regola alternativa, che è la regola dell'unanimità, ostacola o addirittura preclude la formazione di una volontà collettiva o la permette solo in casi eccezionali quali sono quelli in cui si ricorre o all'acclamazione o al consenso tacito («Se nessuno dissente, la deliberazione s'intende approvata all'unanimità»), in cui peraltro, com'è stato piú volte osservato, non si può esplicare pienamente la libertà del dissenso (non c'è dubbio infatti che tanto nel caso dell'acclamazione quanto in quello del consenso tacito il dissenziente è messo in condizione di non potere esprimere il proprio dissenso con la stessa facilità con cui esprimono la propria volontà i consenzienti). Siccome l'ideale del consenso unanime non è praticamente attuabile (insisto sul «praticamente»), oppure è attuabile soltanto in casi eccezionali in cui peraltro il dissenso è quasi sempre soffocato, la regola della maggioranza viene assunta come regola tecnica o strumentale, cioè come una regola del tipo «se vuoi *x*, devi *y*», la cui validità dipende esclusivamente dall'essere un mezzo idoneo, anzi l'unico mezzo idoneo, a raggiungere un determinato fine desiderabile, e piú che desiderabile oggettivamente necessario. Là dove non è possibile il consenso totale ed è possibile solo un consenso parziale, la regola della maggioranza impone di considerare come consenso totale il consenso parziale della *maior pars*, in base alla semplice e ovvia constatazione secondo cui, se

fosse richiesto il consenso totale, non si arriverebbe mai o quasi mai a una decisione collettiva, cioè al risultato necessario al fine della esistenza di un qualsiasi corpo collettivo, e se fosse richiesto un consenso parziale minore di quello manifestato dalla maggioranza, la decisione non potrebbe essere considerata collettiva nella stessa misura in cui lo è una decisione approvata alla maggioranza. Prova ne sia che il passaggio dalla regola dell'unanimità a quella della maggioranza avviene sempre con il costituirsi di un corpo collettivo: nel caso dell'unanimità fondata sul *liberum veto* si tratta della rinuncia degli aventi diritto al voto al diritto di votare *uti singuli* (come avviene ancora oggi tra le grandi potenze nel Consiglio di Sicurezza delle Nazioni Unite) e il riconoscimento della necessità di votare *uti universi*, come parti di un tutto; nel caso dell'unanimità per acclamazione si tratta della trasformazione di un gruppo informale in un gruppo istituzionalizzato il cui potere decisionale appartiene all'assemblea quando sia, come dicevano gli antichi giuristi, «legitime congregata et convocata». In entrambi i casi si vede quanto la regola della maggioranza sia strettamente connessa al funzionamento di un corpo collettivo.

Si può obiettare che queste osservazioni non tengono conto delle due facce della regola della maggioranza, l'una rivolta contro la regola dell'unanimità, l'altra rivolta contro il potere monocratico, e che la considerazione della regola della maggioranza come espediente tecnico vale soprattutto nel primo caso e non nel secondo, in cui continua ad avere il suo peso l'argomento assiologico. L'obiezione è giusta ma solo in quanto non si dimentichi che la preferibilità del potere ascendente su quello discendente è, sí, l'ideale fondamentale su cui si regge un sistema democratico, ma, affinché questo ideale si possa attuare, è necessario che il potere ascendente sia esteso al maggior

numero, o in altre parole che, anche da parte di chi considera la massimizzazione del consenso un valore, ciò che contraddistingue un sistema democratico rispetto a uno oligarchico è quante persone siano chiamate a esprimere il proprio consenso (o dissenso).

5. *Il metodo contrattuale.*

Il secondo punto su cui intendo soffermarmi è quello relativo alla non coincidenza di regola della maggioranza e democrazia, considerata non dal punto di vista della validità della regola in sistemi diversi da quello democratico ma dal punto di vista dell'esistenza di altri modi di formazione della volontà collettiva nei sistemi democratici diversi dalla regola della maggioranza.

Mi riferisco in modo particolare alla risoluzione dei conflitti sociali mediante contrattazione (o negoziazione) che si conclude (quando si conclude) in un accordo [15]. Mentre la regola della maggioranza svolge la sua funzione all'interno di un corpo collettivo in cui la volontà collettiva è la risultante della somma di parti componenti una totalità organica e quindi come tali dipendenti dal tutto, l'accordo avviene fra parti (individui o gruppi) relativamente indipendenti, le quali giungono alla formazione di una volontà comune attraverso reciproche concessioni in base al principio del *do ut des*, e quindi si rivela come un modo di risoluzione dei conflitti esterni fra gruppi. Contrariamente all'idea della supremazia della legge, idea dominante fra gli scrittori politici che accompagnano con le loro teorie la formazione dello stato moderno, da Hobbes a Locke, da Rousseau a Hegel, e in seguito fra gli scrittori del diritto pubblico dell'età del positivismo giuridico, da Jellinek a Kelsen, cioè della supremazia di quella espressione della volontà collettiva alla quale si perviene,

quando l'assemblea parlamentare diventa l'organo decisionale supremo, mediante l'applicazione della regola della maggioranza, nello stato democratico contemporaneo di una società industriale avanzata, caratterizzato dalla presenza di grandi gruppi organizzati in conflitto fra loro, il contratto, inteso nel suo senso proprio di accordo bilaterale fra partner formalmente eguali, non ha perduto nulla della sua efficacia come strumento per la risoluzione dei conflitti. La contrapposizione tradizionale fra il contratto come istituto di diritto privato, fonte di regole *inter partes*, e la legge come istituto di diritto pubblico, fonte di regole valide *super partes*, è schematica e fuorviante. In una società pluralistica i grandi gruppi organizzati si comportano come enti quasi-sovrani che non riconoscono altro modo di risolvere i loro conflitti che la reciproca contrattazione di fronte alla quale il governo si limita a svolgere la funzione di mediatore, di arbitro e, quando la trattativa è compiuta, di garante (spesso impotente) della sua efficacia.

L'idea della supremazia della legge era la necessaria conclusione di una concezione monocentrica dello stato che aveva già trovato la sua piú perfetta formulazione nel *Leviatano* di Hobbes. A sua volta la concezione monocentrica dello stato era derivata dalla convinzione che lo stato fosse destinato a dominare e financo a sopprimere i sistemi inferiori (Hobbes), le società parziali (Rousseau), i corpi intermedi. Lo sviluppo politico è avvenuto nel senso opposto. Le società parziali non solo non sono state assorbite ma sono cresciute in numero e potenza. Gli Stati contemporanei tanto piú sono economicamente e socialmente progrediti tanto piú sono diventati policentrici (per non dire policratici). Se pure con una certa forzatura si può dire che in uno stato monocentrico la volontà collettiva si esprime nella legge, non importa poi se sia dichiarata e

promulgata dal principe o dal popolo (entrambe del resto finzioni giuridiche); in uno stato policentrico, nel contratto.

Dopo aver esposto la sua teoria della maggioranza Kelsen introduce, com'è ben noto, il tema del compromesso come *modus vivendi* essenziale alla vita della democrazia. Testualmente: «La libera discussione fra maggioranza e minoranza è essenziale alla democrazia, perché questo è il modo di creare un'atmosfera favorevole ad un compromesso fra maggioranza e minoranza, e il compromesso fa parte della natura stessa della democrazia» [16]. Sia consentito aggiungere che, se compromesso ha da essere, esso avviene prima che tra maggioranza e minoranza all'interno stesso della maggioranza quando la formazione della maggioranza non avvenga spontaneamente (ma è ben difficile che si formi in questo modo) oppure avvenga per imposizione, per esempio per opera della disciplina di partito (ma è modo contrario alla «essenza» della democrazia).

Non c'è da fare alcuna obiezione a questo accostamento fra principio di maggioranza e compromesso fra le parti, purché si riconosca che si tratta di due procedure diverse per la formazione di una volontà collettiva. Quando Kelsen dice che il compromesso significa la soluzione di un conflitto mediante una norma che «non è totalmente conforme agli interessi di una parte, né totalmente contraria agli interessi dell'altra» [17] suggerisce senza precisarla la risposta a chi si domanda quale sia la differenza fra la volontà collettiva formata attraverso l'applicazione della regola della maggioranza e la volontà collettiva formata attraverso un compromesso. Una risposta ce la offre la teoria dei giochi che distingue giochi con esiti a somma zero e giochi con esiti a somma diversa da zero, che può essere positiva o negativa. La decisione a maggioranza è una tipica decisione a somma zero, una

decisione in cui c'è chi vince e chi perde, come ai dadi: infatti, rispetto alla posta in gioco la maggioranza vince mentre la minoranza perde, e la minoranza perde quello che la maggioranza vince. Se la posta in gioco è, come in un referendum, monarchia o repubblica, la conclusione lasciata alla regola della maggioranza è o monarchia o repubblica, non può essere né una monarchia repubblicana né una repubblica monarchica. Diversamente, l'esito di un compromesso, la cui forma giuridica tipica è il contratto, è generalmente un esito a somma positiva, cioè un esito in cui entrambi i partner guadagnano qualche cosa, come in un qualsiasi contratto di scambio che viene concluso proprio perché entrambi i contraenti ci trovano il proprio tornaconto. (Dico «generalmente», perché potrebbe anche avere un esito negativo, allorché i due contraenti si siano reciprocamente ingannati [18]). Quando la scelta della forma di governo viene affidata non al funzionamento del principio di maggioranza ma a un compromesso fra le parti, per fare un banale esempio storico, fra un monarca assoluto e i nuovi ceti che chiedono una partecipazione al governo, nulla esclude che il risultato sia una monarchia repubblicana (la monarchia costituzionale) o una repubblica monarchica (la repubblica presidenziale).

Ritornando ancora una volta a Kelsen secondo cui «il compromesso fa parte della natura della democrazia» ci si può infine chiedere se sia piú «democratico» il principio della libera contrattazione o il principio di maggioranza. Ho già detto le ragioni per cui credo che il principio di maggioranza sia necessario alla democrazia ma non sufficiente. Lo stesso si può dire del principio della libera contrattazione. Come il principio di maggioranza è democratico a condizione che si applichi al maggior numero, cosí il principio della libera contrattazione è democratico a condizione (una condizione-limite, e quindi

difficilmente realizzabile) che i due partner abbiano un potere eguale (inteso il potere come quantità di mezzi idonei a influenzare la controparte). Ciò non toglie l'importanza che ho voluto sottolineare di questo modo di formazione di una volontà collettiva che non è riducibile al principio di maggioranza e che è nello stesso tempo perfettamente compatibile con l'insieme di valori che abitualmente associamo al concetto di democrazia. Voglio dire di piú. L'ideale della democrazia è indissociabile dal principio del contratto sociale, cioè dall'idea dell'accordo di ciascuno con tutti gli altri su alcune regole fondamentali della convivenza, si tratti pur di una sola regola, quella della maggioranza. Ho già avuto altre occasioni di mettere in rilievo la persistenza dell'ideale contrattualistico nel pensiero politico contemporaneo (e non a caso si è parlato di neo-contrattualismo), nonostante le critiche ottocentesche e il suo offuscamento per opera dell'attacco congiunto di scrittori conservatori e rivoluzionari. La ragione di questa persistenza sta nel fatto che è difficile se non impossibile dissociare l'ideale di una società libera dalla pratica, oltre che del principio di maggioranza, esteso al maggior numero, della contrattazione fra individui o gruppi formalmente liberi ed eguali.

6. *Limiti di validità.*

Le osservazioni fatte sin qui non intendono mettere in discussione la rilevanza del principio di maggioranza per il buon funzionamento di un sistema politico democratico. Intendono semplicemente richiamare l'attenzione sul fatto che il principio di maggioranza è uno soltanto degli elementi per il buon funzionamento di un sistema democratico, sottolineare cioè quelli che si possono chiamare i limiti di rilevanza del principio. Occorre ora fare

un passo avanti e analizzare altre specie di limiti cui il principio va incontro, oltre quelli relativi alla sua rilevanza. Se ne possono distinguere tre specie che chiamo rispettivamente di validità, di applicazione e di efficacia.

Per limite di validità intendo il limite che deriva da una risposta negativa alla domanda: «Possono essere ammessi a partecipare a una decisione collettiva da prendersi in base al principio di maggioranza anche coloro che lo rifiutano, cioè coloro che se riuscissero a conquistare la maggioranza si varrebbero della medesima per abolirlo?» Chiamo limite di validità questo tipo di limite, perché il problema viene posto in genere con questa domanda: «Ha il principio di maggioranza una validità assoluta (dove per "validità assoluta" s'intende dire che il principio di maggioranza vale in ogni caso, cioè anche quando la decisione collettiva presa a maggioranza è la decisione di abolire il principio di maggioranza), oppure la stessa regola di maggioranza è sottoposta a un'altra regola superiore che impedisce di prendere a maggioranza la decisione di abolire il principio di maggioranza, e quindi la sua validità non è assoluta?» A una domanda di questo genere sono state date risposte contrastanti. Come sempre accade, anche in questo caso le diverse risposte dipendono dal diverso punto di vista da cui ci si mette. Altro è porre il problema come problema di opportunità politica, altro porlo come problema di principio, anche se è vero che spesso gli argomenti pratici vengono adoperati per rafforzare la tesi di chi si pone dal punto di vista dei principî e viceversa, e si sostiene che è politicamente opportuno che la regola di maggioranza valga anche per gli antimaggioritari, perché solo in questo modo si rispetta il principio di libertà che sta alla base dell'adozione della regola di maggioranza, oppure si sostiene che in linea di principio la regola deve valere soltanto per i maggioritari perché se si ammettesse la sua

validità anche per gli avversari, le conseguenze pratiche potrebbero essere disastrose. In realtà tanto con gli argomenti pratici quanto con quelli teorici si sono difese le due tesi opposte, il che dimostra ancora una volta quanto sia aperto all'opinabile il campo dell'argomentazione nelle questioni di valore. Per quel che riguarda gli argomenti pratici si pensi alle diverse soluzioni adottate da un regime di democrazia liberale e da un regime di democrazia protetta. In una costituzione liberale come quella italiana, nessun limite è esplicitamente posto all'esercizio dei diritti politici dei cittadini rispetto alla loro adesione alla regola della maggioranza, mentre nella costituzione della Repubblica federale tedesca, l'art. 18 prevede la perdita dei diritti fondamentali, per coloro che abusano di questi diritti per «combattere i principî del libero ordinamento democratico», fra cui c'è il principio di maggioranza. Le diverse soluzioni dipendono da una diversa valutazione delle condizioni storiche, dei pericoli di sovversione, delle forze in campo ecc. Si tratta infatti di mettere su un piatto della bilancia gli inconvenienti che possono derivare dall'escludere dai benefici del principio di maggioranza cittadini sospetti di non rispettarlo qualora diventassero maggioranza, e gli inconvenienti che possono derivare alla sopravvivenza della libertà da una libertà illimitata. Per quel che riguarda gli argomenti teorici c'è chi sostiene che la regola della maggioranza non possa avere una validità assoluta perché «la vera e propria natura di un principio è di proibire la propria negazione» e c'è chi al contrario sostiene che una volta accolta la regola che la maggioranza è l'autorità assoluta non può essere limitata senza contraddizione [19].

Di fronte alla varietà e alla contraddittorietà delle opinioni, ritengo che l'unico argomento che possa avere una certa forza persuasiva sia quello che si fonda non tanto

sul contenuto della regola quanto sul suo status di regola del gioco o di metaregola. A differenza di tutte le altre regole, le regole del gioco debbono essere accettate all'unanimità, per la semplice ragione che la non accettazione di una di esse anche da parte di un solo giocatore rende impossibile lo svolgimento del gioco. Il che significa che l'accettazione di partecipare a una decisione o a un'elezione che si svolge in base alla regola di maggioranza implica l'accettazione della stessa regola come modo per giungere alla decisione o all'elezione. Detto altrimenti, chi accetta di decidere o di eleggere secondo la regola della maggioranza ha accettato non una determinata decisione su un problema specifico che può anche rifiutare, non la rappresentanza di quella determinata persona cui può anche essere avversa, bensí una determinata procedura per la decisione o per l'elezione. Si può anche aggiungere che la maggior forza vincolante delle regole del gioco rispetto a tutte le altre sta nella considerazione che ogni giocatore fa circa la prevalenza dell'interesse generale a mantenere le regole del gioco sull'interesse particolare a far vincere la propria parte in una decisione specifica.

7. *Limiti di applicazione.*

Per limiti d'applicazione della regola della maggioranza intendo i limiti che derivano dalla esistenza di materie cui la regola generalmente non si applica, anche in questo caso o per ragioni di opportunità o per ragioni di principio. Sono le materie la cui decisione affidata alla regola del maggior numero apparirebbe inopportuna (non adeguata allo scopo) o addirittura ingiusta. Il campo di applicazione di questi limiti è vastissimo e qui non si può far altro che indicarne alcuni fra i piú rilevanti.

Tutte le costituzioni liberali sono caratterizzate dall'affermazione di diritti dell'uomo e del cittadino che vengono detti «inviolabili»: ora l'inviolabilità consiste proprio in questo, che essi non possono essere limitati e tanto meno soppressi da una decisione collettiva anche presa a maggioranza. Proprio per questa loro inattaccabilità da parte di una qualsiasi decisione maggioritaria tali diritti sono stati chiamati diritti *contro* la maggioranza [20], e vengono in talune costituzioni anche garantiti giuridicamente mediante il controllo costituzionale delle leggi (cioè delle decisioni prese a maggioranza) e la dichiarazione della illegittimità delle leggi che non li rispettano. La vasta sfera dei diritti di libertà può essere interpretata come una specie di territorio, di frontiera, di fronte a cui si arresta la potenza del principio di maggioranza. Volendo trarre un principio generale da questa realtà di fatto si può sostenere che un criterio di distinzione fra ciò che è sottoponibile alla regola della maggioranza e ciò che non lo è sta nella distinzione fra l'opinabile e il non opinabile, distinzione che ne trascina con sé un'altra, tra ciò che è negoziabile e quello che non lo è. I valori, i principî, i postulati etici, e naturalmente i diritti fondamentali, non sono opinabili e quindi neppure negoziabili. Perché tali, la regola del maggior numero che ha a che fare solo con l'opinabile non è competente a giudicarli.

Accanto ai postulati etici che non sono opinabili per definizione (altrimenti non sarebbero postulati), e ai diritti fondamentali cui di solito si attribuisce lo status di postulati etici, vi sono materie indecidibili col criterio della maggioranza per ragioni oggettive e per ragioni soggettive. Per ragioni oggettive sono indecidibili le questioni che dibattono fra di loro gli scienziati o i tecnici: non già perché non siano anch'esse opinabili ma perché una decisione in

favore di una tesi o di un’altra si forma attraverso procedimenti diversi e ben piú complessi di quello del conteggio delle persone che la pensano in un certo modo. Nessun congresso scientifico sarebbe disposto a sottoporre a una decisione presa a maggioranza la soluzione di una tesi controversa, mentre è disposto a decidere a maggioranza la elezione del presidente e le modalità relative all’organizzazione del prossimo congresso. Lo stesso vale per le decisioni che riguardano materie tecniche, quali sono in uno stato contemporaneo la maggior parte delle decisioni relative alla politica economica e finanziaria, che infatti appunto per questo vengono rivendicate dagli esperti. Il crescente contrasto fra potere tecnocratico e potere democratico dipende proprio dal riconoscimento che molte decisioni importanti per la regolazione dei conflitti politici sono di natura tecnica e, come tali, male assoggettabili all’opinione del maggior numero. Al limite il trionfo della tecnocrazia sarebbe la sconfitta totale della democrazia. La miglior prova della validità del criterio dell’opinabile come criterio di giustificazione della decisione secondo il numero si può trovare nella giustificazione del governo di una minoranza illuminata, fondata di solito sull’affermazione che la materia delle decisioni politiche non è affatto opinabile perché vi sono leggi naturali del governo delle società che una volta scoperte permettono soluzioni ben piú valide e certe di quelle che si possono prendere attraverso il conteggio delle teste. Vi sono due grandi esempi storici di questa ideologia: la dottrina fisiocratica per cui la miglior forma di governo è il dispotismo illuminato, perché il compito di chi governa è quello di conoscere l’ordine naturale e di assecondarlo; e il comunismo volgare, in difesa del quale si è potuto affermare: «Poiché il socialismo scientifico è la verità stessa, la minoranza che possiede

questa verità ha il dovere di imporla alla massa» (per non parlare della «rêve mathématique» di Bucharin) [21].

Per ragioni soggettive sono indecidibili col criterio del maggior numero le questioni di coscienza, dove per «coscienza» s'intende ciò che una volta si chiamava il «foro interno», il tribunale interiore, un tribunale in cui l'unico giudice è il soggetto stesso come portavoce di una legge superiore, sia essa la legge di Dio o la legge morale kantianamente intesa, che nessun'altra legge può abrogare. Per fare un esempio elementare ma espressivo, si può sottoporre a referendum la scelta fra monarchia e repubblica, non si può sottoporre a referendum la scelta fra cristianesimo e ateismo, fra l'obbligo di adorare un Dio o quello di adorarne un altro o di non adorarne nessuno. O per lo meno si può, perché il potere in talune situazioni storiche può tutto, può imporre una religione o una dottrina, ma non potrebbe far credere di non averla imposta e di averla al contrario lasciata scegliere qualora fosse riuscito a imporre una determinata religione o una determinata dottrina facendole approvare mediante una decisione presa a maggioranza. Il principale argomento per cui il principio di maggioranza si arresta di fronte al caso di coscienza non è diverso da quello per cui si arresta di fronte alla verità scientifica. In entrambi i casi si tratta di una soluzione che non appartiene alla sfera dell'opinabile e quindi, come si è detto, del negoziabile, anche se le ragioni della non opinabilità sono diverse nei due casi, dipendendo nel primo dalla natura del procedimento che si ritiene adatto a raggiungere soluzioni condivisibili piú del procedimento di contare le opinioni, dipendendo nel secondo dalla natura dell'autorità cui si fa appello che è l'autorità ultima di fronte alla quale ogni altra autorità deve cedere, sia pure quella della maggioranza. I due casi peraltro sono assimilabili perché le conseguenze pratiche

possono essere identiche: il discredito della regola della maggioranza sino alla sua completa soppressione. Ne sono nate infatti due forme classiche di dispotismo che potremmo chiamare il dispotismo degli antichi e il dispotismo dei moderni: l'uno fondato sull'infallibile autorità di Dio, l'altro sull'autorità altrettanto infallibile della Scienza, entrambi su un'autorità la cui credibilità non può essere messa ai voti.

Tra i limiti soggettivi nell'applicazione della regola della maggioranza si può infine far rientrare il limite derivante dall'esistenza di ciò che in termini hegeliani si può chiamare l'ethos di un popolo, ovvero usi, costumi, lingua, tradizioni. Il problema è particolarmente evidente nel caso di minoranze etniche, che, come tali, sarebbero sempre soccombenti se si adottasse rigidamente il principio della maggioranza. Per fare l'esempio piú comune, l'imposizione della lingua della maggioranza a una minoranza linguistica è sempre considerata dalla minoranza come un'imposizione, non importa se la decisione venga presa a maggioranza. Beninteso bisogna distinguere la tutela della minoranza di un corpo collettivo che adotta la regola della maggioranza dalla tutela di una minoranza religiosa o etnica: la tutela della prima consiste nel non precluder le la possibilità di diventare maggioranza, la tutela della seconda, che non potrà mai per ragioni oggettive diventare maggioranza, consiste invece nel precludere alla maggioranza la facoltà d'intervenire in alcune materie riservate come sono appunto quelle che rientrano nell'ethos. Un limite di questo genere all'applicazione della regola della maggioranza è su per giú della stessa natura di quello che deriva dal riconoscimento dei diritti fondamentali: si tratta di un limite che dipende dalla indisponibilità di certe materie piuttosto che dalla inadeguatezza del principio.

8. *Limiti di efficacia.*

Nella categoria generale dei limiti dell'efficacia della regola della maggioranza comprendo tutti i limiti rilevati da coloro che sostengono che l'applicazione della regola non ha mantenuto e non può mantenere tutte le promesse, in primis la promessa da cui sono nati i regimi democratici piú evoluti, di trasformare radicalmente i rapporti fra le classi sociali, e quindi l'accusano di essere una procedura utile sí ma insufficiente. Si tratta di un tema corrente della pubblicistica politica, specie della sinistra, su cui non mi sembra il caso di indugiare tanto è diffuso, se non per far osservare che nonostante tutto la regola della maggioranza resiste a tutte le critiche perché non si è trovato nulla di meglio.

Mi limito a commentare uno solo di questi limiti, quello che riguarda la irreversibilità di molte decisioni una volta prese ed eseguite. In che senso la irreversibilità degli effetti di una decisione può essere interpretata come un limite all'efficacia della regola della maggioranza? Uno dei luoghi piú comuni sui benefici della regola di maggioranza è che l'applicazione rigorosa e coerente di essa, non ponendo alcun ostacolo formale alla possibilità della minoranza di diventare maggioranza, consente l'alternanza di governo e quindi il mutamento d'indirizzo politico. Poiché abbiamo già citato il Kelsen a proposito della giustificazione della regola della maggioranza possiamo continuare a citarlo anche in questo caso: «Nel momento in cui il numero di coloro che disapprovano l'ordinamento, o una delle sue norme, diventa maggiore del numero di quelli che l'approvano, è possibile un *mutamento,* mediante il quale ecc.» [22]. Ovviamente il considerare beneficio della regola della maggioranza la possibilità di mutamento presuppone un giudizio assiologicamente positivo sul mutamento in quanto tale, il che è piú che opinabile. Ma

anche attribuendo un carattere positivo al mutamento, resta a domandarsi in quale misura la nuova maggioranza sia in grado di mutare la situazione creata dal dominio della maggioranza precedente. Kelsen parla di mutamento dell'ordinamento o di una delle sue norme. Ma non si tratta soltanto di mutare l'ordinamento o una delle sue norme. Si tratta di mutare situazioni di fatto create dall'ordinamento precedente o da una delle sue norme che una volta approvate non possono piú essere mutate, sono diventate irreversibili. Ignoro se esista un qualche criterio escogitato per distinguere le situazioni reversibili dalle irreversibili. Ma alcuni esempi mostrano che questa differenza esiste. Reversibili sono, ad esempio, molti dei provvedimenti di politica economica, sociale e fiscale, quali agevolazioni creditizie, aggravamento o alleggerimento degli oneri fiscali, allargamento o restringimento delle assicurazioni sociali; difficilmente reversibili le situazioni create da grandi riforme come la frantumazione del latifondo o la nazionalizzazione di una industria; irreversibili certe trasformazioni del territorio avvenute in seguito a una politica che ha favorito la speculazione edilizia (in Italia nessuna nuova maggioranza anche la piú illuminata potrà salvare il paesaggio là dove è stato irrimediabilmente deturpato). Si può obiettare che qualsiasi classe dirigente al potere crea situazioni irreversibili e non soltanto quella che governa in nome della maggioranza. Giustissimo. Ma nessun altro principio di governo all'infuori di quello fondato sulla regola della maggioranza ha la pretesa di assicurare un regolare e pacifico mutamento. Solo al governo in base alla maggioranza viene attribuito il beneficio del regolare e pacifico mutamento. E pertanto mentre l'esistenza di situazioni irreversibili non costituisce una incongruenza per un governo fondato per esempio sulla conquista, giacché un governo fondato sulla conquista

non ha fra le sue premesse quella di non creare situazioni irreversibili (anzi, ha proprio la premessa contraria), costituisce una incongruenza, o, come l'ho chiamata, un'aporia per un governo fondato su una regola fra i cui vantaggi ci dovrebbe essere quello di rendere possibile il mutamento.

9. *Alcune aporie.*

Un'analisi completa dei problemi relativi alla regola della maggioranza deve tener conto non solo dei limiti cui va incontro la regola, e che ho esaminati sin qui, ma anche delle difficoltà interne all'applicazione della regola considerata unicamente come espediente tecnico, difficoltà che chiamo «aporie», tanto per sottolinearne la differenza dai limiti di cui mi sono occupato sinora. Mentre i «limiti» riguardano essenzialmente la dimensione assiologica del problema, le «aporie» riguardano la sua dimensione tecnica. Queste aporie sono tali e tante che non ho la pretesa di elencarle tutte. Ne esamino qualcuna soprattutto allo scopo di mettere in evidenza la vastità del problema, e la necessità di un'analisi piú esaustiva di quella che propongo nelle pagine seguenti.

a) I votanti. La regola della maggioranza stabilisce unicamente che viene accolta come decisione collettiva la decisione presa dalla maggioranza dei votanti. Ma non dice nulla sulla composizione del corpo chiamato a decidere in base alla regola. Non dà nessuna risposta alla domanda: «Quanti e chi sono i votanti?». Ho già detto nella prima parte che ciò che fa della regola della maggioranza un istituto democratico è il suffragio universale, cioè il numero di coloro che partecipano alle decisioni fondate sul calcolo del maggior numero. Il maggior numero rispetto a chi? Il maggior numero dei cittadini delle antiche città greche, in

una società in cui i cittadini liberi erano una minoranza, non è il maggior numero rispetto a uno stato moderno in cui, per dirla con Hegel, «tutti sono liberi»; il maggior numero in uno stato coloniale dove gli indigeni non hanno il diritto di voto, o in un regime di dittatura del proletariato dove non è riconosciuto il diritto di voto ai non proletari, non è il maggior numero di uno stato metropolitano dove non vi sono discriminazioni razziali, o di uno stato di democrazia formale dove, per lo meno rispetto al diritto di voto, non vi sono discriminazioni di classe. In un sistema di democrazia formale in cui esiste il suffragio universale maschile e femminile sembra che il problema di far coincidere la regola della maggioranza con il principio della democrazia sia risolto. Ma è proprio vero? Certamente è risolto per quel che riguarda il maggior numero dei cittadini di questo stato. Ma quando le decisioni collettive dei cittadini di questo stato interferiscono con gli interessi o coi diritti di altri stati, per quale mai ragione il collegio chiamato a decidere non dovrebbe essere costituito anche dai cittadini dell'altro stato? Non si tratta anche in questo caso di una discriminazione non diversa da quella che esclude gli indigeni in uno stato coloniale, i non proletari in uno stato proletario, i non abbienti in uno stato borghese? Si ricordi che il principale argomento in favore della limitazione dei diritti politici ai proprietari e della esclusione dei nullatenenti è sempre stata l'affermazione della mancanza d'interesse di costoro nella amministrazione della cosa pubblica. Come si fa a sostenere che i cittadini di un altro stato non sono interessati alla decisione di invadere il loro territorio presa dai cittadini aggressori, anche se presa a maggioranza? Mi rendo perfettamente conto di forzare i termini del problema, ma lo faccio unicamente per far toccare con mano che il rapporto fra maggioranza e minoranza è

destinato a cambiare solo che si cambi la composizione del corpo collettivo o, piú brutalmente, che il problema del «chi vota?» non è meno importante del «come si vota?» Volendo lasciare il campo delle ipotesi e venire ad un esempio storico che ci riguarda da vicino: quando dopo la Liberazione si discusse se in Italia la scelta fra repubblica e monarchia dovesse essere affidata all'assemblea costituente oppure al referendum popolare, ciò che era in discussione non era la regola della maggioranza ma chi dovesse essere chiamato a prendere la decisione a maggioranza. Il dibattito fu accanito perché, se il corpo elettorale fosse stato costituito dai membri dell'assemblea costituente, il risultato favorevole alla repubblica era scontato; se fosse stato costituito dai cittadini elettori, il risultato era incerto (e infatti la soluzione repubblicana passò per il rotto della cuffia). La regola della maggioranza è un docile strumento: può dare infatti risultati opposti secondo che sia piú aperta o piú chiusa la porta d'accesso degli utenti. Ma l'aprire di piú o di meno la porta può benissimo non essere una decisione dipendente dall'applicazione della regola della maggioranza: spesso è una decisione di vertice o è la conseguenza di un compromesso fra le forze sociali in conflitto (e qui ritorna il problema ineludibile della contrattazione come mezzo alternativo di decisione collettiva).

b) I non votanti. Sinora si è parlato di maggioranza come se l'idea della maggioranza fosse un'idea chiara e distinta. E invece non lo è. Tralascio tutte le questioni relative alle diverse forme di maggioranza, relativa, assoluta, qualificata ecc. Ma anche considerando soltanto la maggioranza assoluta e non qualificata il computo di una maggioranza in qualsiasi corpo collettivo non è cosí semplice come sembra e ha dato sempre molto filo da torcere ai compilatori e commentatori di regolamenti di assemblee. Sarebbe

semplice, anzi semplicissimo, se si realizzassero sempre queste due condizioni: *a*) che votino tutti gli aventi diritto; *b*) che la questione sottoposta al voto sia proposta in modo che non si possa rispondere che sí o no, oppure i votanti siano obbligati a rispondere sí o no. Nella realtà le due condizioni non si realizzano quasi mai: generalmente non tutti coloro che hanno diritto al voto se ne valgono, e generalmente le questioni non sono proposte in modo da non consentire altra soluzione che quella positiva o quella negativa, e ai votanti è lecito esprimere la propria volontà nella forma dell'astensione presentando una scheda bianca.

Comincio dalla prima questione. Come il risultato della votazione cambia cambiando il corpo elettorale, cosí cambia, pur restando identico il corpo elettorale, secondo la maggiore o minore partecipazione al voto. Di qua deriva che ogni computo della maggioranza presuppone l'accordo su alcune regole preliminari circa le modalità del computo. C'è una bella differenza rispetto ai risultati secondo che il computo della maggioranza venga fatto tenendo conto degli aventi diritto (e quindi anche di quelli che pur avendo diritto di votare non votano) oppure dei votanti. In questo secondo caso occorre ancora una regola preliminare per rendere possibile il computo, la regola che stabilisce quanti debbano essere i votanti perché la votazione sia valida. Se si stabilisce che la decisione o l'elezione sono valide quando abbia votato la maggioranza degli aventi diritto al voto, si ha un'applicazione della regola della maggioranza per decidere della validità della votazione a maggioranza. Un caso-limite è quello degli statuti di associazioni in cui in seconda convocazione l'assemblea dei soci è valida quale che sia il numero dei presenti: un caso-limite perché dimostra che il principio di maggioranza può essere osservato formalmente anche quando se ne vanifica completamente la funzione che è quella di assicurare che la

decisione collettiva corrisponda il piú possibile alla volontà dei componenti il corpo collettivo. Il fenomeno del non esercizio del diritto di voto è uno dei fenomeni piú vistosi delle piú vecchie e consolidate democrazie. Per non giungere alla conclusione che la democrazia come governo fondato sulla partecipazione popolare è in crisi o è venuto meno al suo compito, si giustifica il grande e crescente non esercizio del voto con la presunzione che chi non va a votare sia non già uno che rifiuta il metodo democratico in generale, ma sia uno che nel caso specifico è indifferente alle due alternative messe ai voti, indifferente nel senso che quale che sia l'alternativa vincente egli si ritiene soddisfatto. In altre parole il non votante sarebbe colui per il quale «questa e quella» per lui «pari sono». Non sceglie non perché non voglia scegliere ma perché non sa che cosa scegliere e non sa che cosa scegliere perché entrambe le scelte sono egualmente buone ed egualmente cattive.

c) Gli astenuti. Qui intendo per «astenuti» non già coloro che si astengono dal voto, di cui ho parlato precedentemente, ma coloro che votano ma si astengono dall'esprimere la loro volontà in favore dell'una o dell'altra alternativa (sono coloro che votano scheda bianca) [23]. Le due situazioni sono diverse anche se spesso si usa la stessa parola «astensione» per entrambe. Ricollegandomi alle ultime parole del punto precedente si può dire che mentre l'astensione del non votante è interpretabile come uno stato di indifferenza di fronte a entrambe le alternative, l'astensione di chi vota scheda bianca ha da essere interpretata al contrario come uno stato di ostilità nei riguardi dell'una e dell'altra. In altre parole, il non votante dice di sí al presidente X e al presidente Y, giacché l'uno o l'altro non fa differenza (di qua la sua indifferenza); colui che vota scheda bianca manifesta chiaramente il suo giudizio negativo su entrambi: la sua logica è quella del né-

né, non è quella dell'aut-aut che è invece la logica di due potenziali maggioranze tendenti a escludersi a vicenda. Nelle inchieste di opinione chiunque percepisce la differenza fra il non esprimere la propria opinione non rispondendo al questionario e l'esprimere un'opinione diversa dal sí o dal no mettendo una crocetta nella casella riservata alla terza risposta «non so». Superfluo aggiungere che la chiara distinzione fra non votanti e astenuti ha conseguenze pratiche rilevanti nel caso in cui la maggioranza venga computata in base al numero dei votanti fra cui sono compresi gli astenuti o in base al numero degli aventi diritto al voto. Il dibattito sul modo di risolvere il problema del computo delle schede bianche rischiò di compromettere la nascita della repubblica italiana. Il problema sollevato subito dai fautori della monarchia dopo che fu conosciuto il risultato del referendum istituzionale fu il seguente: per il conteggio della maggioranza favorevole alla repubblica il totale dei voti doveva comprendere la somma dei voti favorevoli e di quelli contrari oppure anche i voti di coloro che avevano votato scheda bianca (oltre che dei voti nulli)? Era evidente che aumentando il totale aumentava anche il limite della maggioranza richiesta sino al punto da rendere incerta la vittoria dei fautori della repubblica. Contrariamente alla *communis opinio* dei giuristi, che piú volte si era pronunciata in favore della distinzione fra il non votante e il votante che si astiene, la Corte di Cassazione subito investita del problema respinse la distinzione ed equiparò ai non votanti tutti coloro che avevano votato ma non avevano espresso la loro volontà in favore dell'una o dell'altra alternativa, in tal modo abbassando il totale dei voti da conteggiare per il computo della maggioranza e conseguentemente anche il limite della maggioranza richiesta. Il suo principale argomento fu espresso con

queste parole: «Le schede bianche rappresentano forme di astensione dal voto; ed è manifesta la giuridica equivalenza tra l'inerzia di chi si astiene completamente dal presentarsi all'urna e la posizione di chi non esercita il suo diritto di voto, non manifestando volontà alcuna nella scheda presentata» [24].

Che il comportamento di chi si astiene votando non debba essere equiparato a quello di chi si astiene non votando sembra pacifico, nonostante il giudizio storico della Corte di Cassazione. Non è altrettanto pacifico che, una volta considerato come voto valido, il voto dell'astenuto debba essere conteggiato coi voti negativi anziché coi voti positivi. Si tratta infatti di stabilire se, date le due posizioni opposte del consenso e del dissenso, l'astensione debba essere considerata piuttosto come non-consenso o come non-dissenso. È chiaro che quando la si computa fra i voti negativi si è voluto sottolineare la sua natura di non-consenso. Ma non possono darsi dei casi in cui, sottolineandosi la sua natura di non-dissenso, il voto degli astenuti dovrebbe essere computato fra i voti positivi? Si può porre la stessa domanda anche in questi termini: perché una deliberazione di un collegio possa essere accolta come l'espressione della volontà collettiva è necessaria la maggioranza dei consensi o basta quella dei non-dissensi? La questione è tutt'altro che oziosa. L'art. 94 della nostra Costituzione dice che «il governo deve avere la fiducia delle due Camere». Il problema si è posto nella recente prassi del nostro parlamento in questi termini: affinché il governo possa svolgere legittimamente le sue funzioni è necessaria la fiducia delle due Camere oppure basta la non-sfiducia? Una diversa risposta a questa domanda implica una diversa valutazione dei voti degli astenuti. Se l'obiettivo della votazione è la fiducia, i voti degli astenuti sono voti negativi; se è la non-sfiducia, sono

voti positivi. Poiché l'astenuto è insieme un non-consenziente e un non-dissenziente, se prevale la richiesta del consenso, esso è fuori, se prevale la richiesta del non-dissenso, è dentro. Per godere della fiducia il governo deve avere la maggioranza assoluta dei voti favorevoli e i voti degli astenuti non sono tali; per avere la non-sfiducia basta che non abbia la maggioranza assoluta di voti contrari, e i voti degli astenuti non essendo tali non vengono computati fra quelli dei dissenzienti. Chi si astiene, come si è visto, è insieme un non-consenziente e un non-dissenziente: nel primo caso viene preso in considerazione come non-consenziente, nel secondo come non-dissenziente.

d) La maggioranza è sempre possibile? Fra tutte le aporie della regola della maggioranza questa è certamente quella piú evidente. Tanto evidente che non vi è bisogno di spendere molte parole per illustrarla. Se per maggioranza s'intende (e si sottintende) la maggioranza assoluta, questa è possibile soltanto quando le soluzioni proposte o i candidati a una carica sono due. Quando sono piú di due, una maggioranza assoluta può esserci e non esserci. In questi casi, la formazione di una maggioranza assoluta è il frutto di un accordo. Ma una maggioranza concordata presuppone quel metodo della contrattazione fra parti in conflitto che è una procedura per la formazione di una volontà comune diversa da quella della regola della maggioranza e alternativa ad essa. Il che dimostra ancora una volta l'insufficienza della regola della maggioranza anche come espediente tecnico, considerata di per se stessa. Si può dire soltanto che la regola della maggioranza è un momento della formazione di una volontà collettiva, se pure il momento finale.

10. *Conclusione.*

Limiti e aporie della regola della maggioranza debbono essere distinti dalle critiche che sono state a essa rivolte dalle varie teorie minoritarie, che vanno dalla dottrina medioevale della *sanior pars* alle moderne teorie elitistiche. Le osservazioni sin qui fatte non intendono mettere in discussione l'importanza del principio per il buon funzionamento di un sistema politico democratico: non appartengono al genere delle critiche. Intendono semplicemente richiamare l'attenzione sul fatto che il principio di maggioranza è uno soltanto degli elementi per il buon funzionamento di un sistema democratico: è un procedimento che non sempre funziona (i limiti) e non sempre, quando funziona, è facile farlo funzionare (le aporie). Certamente le difficoltà segnalate costituiscono un ostacolo al buon funzionamento di un sistema democratico ma non sono tali da metterlo da sole in crisi. Vi sono ben altre ragioni di crisi della democrazia che non dipendono dai limiti e dalle aporie del principio di maggioranza, ma fortunatamente vi sono infinite altre ragioni per preferire un governo democratico a uno autocratico nonostante questi limiti e queste aporie.

III.
RAPPRESENTANZA E INTERESSI.

1. *Attualità del problema.*

Pur nel prevalere della rappresentanza cosiddetta politica nei sistemi di democrazia rappresentativa, la discussione sulla rappresentanza degli interessi non è mai venuta meno. Accenno ad alcune ragioni per cui il tema è tornato di attualità:

a) il successo che ha incontrato in anni recenti, specie nella cultura politica americana, l'interpretazione economica della democrazia, per cui questa sarebbe caratterizzata dall'esistenza di un mercato politico accanto a quello economico nel quale avviene, nel rapporto tra elettori ed eletti, rapporto caratteristico della democrazia rappresentativa, un continuo scambio tra due beni, il sostegno sotto forma di voto da parte degli elettori e benefici di vario genere, patrimoniali o di status, da parte degli eletti [25];

b) la buona accoglienza fatta, almeno in Italia, alla teoria dello scambio politico, proposta alcuni anni addietro da Pizzorno, ripresa ed illustrata recentemente da Rusconi [26]. Secondo questa teoria molti dei maggiori conflitti che insorgono in una società industriale avanzata vengono risolti non attraverso i meccanismi della rappresentanza politica ma attraverso contrattazioni tra le grandi organizzazioni, con particolare riguardo ai problemi del mercato del lavoro: dove è chiaro che lo scambio è politico non per i soggetti ma per l'oggetto dello scambio, che non è un bene economico, ma il potere (la capacità di determinare il comportamento altrui), che nel sistema democratico ha sempre bisogno della legittimazione attraverso il consenso (a differenza di quel che accade in regimi diversi da quello democratico in cui il potere può derivare dal puro esercizio della forza oppure dal peso della tradizione oppure dal fascino del capo, per riprendere la nota tipologia weberiana del potere legittimo);

c) il dibattito sul neo-corporativismo [27], verso il quale si orienterebbero gli stati fortemente influenzati da partiti ispirati all'idea dello stato sociale o del benessere, dibattito che mette ulteriormente in evidenza l'importanza della negoziazione tra rappresentanti di interessi contrastanti, che in quanto tali presentano tutte le caratteristiche della

rappresentanza degli interessi distinta dalla rappresentanza politica.

Questa interpretazione dei rapporti di potere come rapporti di scambio (e quindi come rapporti fra eguali) piú che come rapporti di dominio (come rapporti cioè fra un superiore e un inferiore), in una società di democrazia pluralistica, dove i principali soggetti politici non sono tanto gli individui singoli quanto i gruppi organizzati, deriva dalla riflessione che si è venuta svolgendo in questi ultimi venti o trent'anni sulla profonda trasformazione del potere dello stato, come si era venuto raffigurando nelle teorie politiche che hanno accompagnato la formazione dei grandi stati territoriali, secondo le quali, da Machiavelli a Bodin, da Hobbes a Hegel, dai grandi teorici tedeschi del diritto pubblico, lungo la linea che va da Jellinek a Kelsen, sino a Max Weber, il carattere fondamentale dello stato, a differenza e in contrasto con tutti gli altri enti territoriali, è la potestà d'imperio che si manifesta essenzialmente attraverso la titolarità e l'esercizio del potere legislativo, vale a dire del potere di prendere le decisioni collettive vincolanti tutta la società e di imporle con la forza.

Questa raffigurazione dello stato, e del potere sovrano che lo caratterizza, si era fondata essenzialmente sulla contrapposizione fra legge e contratto, rappresentante la prima un potere in direzione verticale dall'alto in basso, il secondo un potere orizzontale, da eguale a eguale, e nella indiscussa priorità della legge sul contratto, o del diritto pubblico sul diritto privato, priorità che nel tradizionale sistema delle fonti del diritto equivale a dire che la legge fonda la legittimità del contratto (valido è soltanto il contratto *secundum legem*), mentre il contratto, che vale come fonte di diritto fra privati, non può derogare alla legge. È bensí vero che la dottrina contrattualistica, che è parte integrante della teoria dello stato moderno, aveva

posto a fondamento del potere politico un patto fra eguali, sia che lo si concepisse come un patto fra i singoli individui sia che lo si concepisse come un patto fra gli individui riuniti in un corpo unitario e il sovrano, come un vero e proprio «scambio politico» nel senso che si dà oggi a questa espressione. Ma è anche vero che, una volta costituito il potere sovrano, la volontà del sovrano si sarebbe manifestata unicamente attraverso la legge, definita abitualmente come «volontà del superiore», e solo da questa volontà avrebbero tratto forza vincolante i contratti (e anche le consuetudini). Non bisogna mai dimenticare che nel pensatore in cui culmina la teoria dello stato moderno, Hegel, la teoria della sovranità del potere statale va di pari passo con la critica radicale delle teorie del contratto sociale, in base all'argomento classico che un istituto del diritto privato non ha mai forza sufficiente di vincolare il potere pubblico.

La grande trasformazione dello stato che abbiamo sott'occhio consiste invece in una crescente estensione ed espansione della produzione giuridica sotto forma di accordi tra i grandi gruppi di interesse all'interno dello stato e tra questi gruppi e lo stato, considerato da questi grandi gruppi, che sono cresciuti nella società civile ed estendono ormai le loro propaggini anche al di fuori dello stato, come un partner. Sia che si contrapponga a una concezione monocratica del potere una policratica, sia che si metta in rilievo la nascita di governi parziali che debilitano il governo centrale, sia che si parli addirittura di un «doppio stato», ovvero della presenza contemporanea di due sistemi paralleli per la formazione della volontà collettiva – il vecchio sistema in cui predomina la forma dell'imposizione, e il nuovo (che è poi piú vecchio del vecchio), in cui parte della volontà collettiva si forma mediante accordi, che il primo sistema si limita a ratificare

come vengono ratificati i trattati internazionali e i concordati –, sia che si rappresenti questa trasformazione come rivincita della società civile sullo stato, o addirittura come fine della sfera della politica in quanto sfera coincidente con quella dello stato, è ormai di dominio comune la constatazione del progressivo depotenziamento della sovranità dello stato, intesa nell'antica maniera come «summa potestas». Sarebbe peraltro un errore interpretare questa trasformazione come un segno di riduzione della sfera politica in rapporto alla sfera sociale, o, peggio ancora, come si legge talora in analisi un po' troppo sbrigative, di fine della politica. Al contrario, la sfera della politica si è allargata. Una delle caratteristiche della forma democratica di governo è l'aumento dei soggetti che agiscono politicamente, vale a dire che collaborano direttamente o indirettamente alla formazione delle decisioni collettive, il che ha reso piú ampio, ancorché piú fluido o meno definito e dai confini piú incerti, lo «spazio politico».

Per tornare al nostro tema, fa parte di questa trasformazione dello spazio politico il fenomeno, su cui ho sin dall'inizio richiamato l'attenzione, della rinnovata fortuna della rappresentanza degli interessi. Uno dei maggiori responsabili della discussione di questi ultimi anni sul fenomeno del neo-corporativismo, da distinguere come corporativismo democratico dal corporativismo statalistico dei fascisti, considera giustamente il rapporto di tipo corporativo come una forma di rappresentanza degli interessi, se pure non istituzionalizzata, proprio quella forma di rappresentanza che lo stato rappresentativo, sorto sulla dissoluzione dello stato di ceti – quando la sovranità come elemento costitutivo dello stato non veniva messa in discussione, e la sfera della politica si riteneva coincidesse,

o dovesse coincidere, in tutto e per tutto, con la sfera dello stato –, aveva ritenuto di aver superato per sempre.

2. *Questione di parole*.

Nonostante l'attualità del dibattito, il concetto di rappresentanza degli interessi merita ancora qualche chiarimento sia per la nota ambiguità del concetto di rappresentanza sia per la genericità del concetto di interesse.

«Rappresentare» significa tanto, in senso tecnico-giuridico, «agire in nome e per conto di un altro», quanto, nel linguaggio comune e nel linguaggio filosofico, «riprodurre» o «rispecchiare» o «riflettere», simbolicamente, metaforicamente o mentalmente o in quanti altri mai modi, una realtà oggettiva, indipendentemente dal fatto che questa realtà non possa essere che «rappresentata», oppure possa anche essere data in sé. A questi due significati di «rappresentare» corrispondono in italiano due parole, «rappresentanza» e «rappresentazione», mentre, sfortunatamente, ne corrisponde una sola in inglese (la lingua franca del linguaggio politico): *representation* (anche in francese *représentation*).

Malgrado la possibilità che ha l'italiano di usare due parole, anche se un solo verbo e un solo aggettivo («rappresentativo»), i due significati vengono continuamente sovrapposti e confusi, se pure inconsapevolmente, per cui si dice che il parlamento rappresenta il paese tanto nel senso che i suoi membri agiscono in nome e per conto degli elettori, quanto nel senso che lo riproduce, lo rispecchia, lo raffigura, lo riflette (del resto frequente è la metafora del parlamento come «specchio» del paese). Nel suo significato originario «stato

rappresentativo» significa stato in cui esiste un organo per le decisioni collettive composto di «rappresentanti», ma via via assume anche l'altro significato di stato in cui esiste un organo decisionale che attraverso i suoi componenti rappresenta le diverse tendenze ideali e i vari gruppi di interesse del paese globalmente considerato. Il passaggio dall'uno all'altro significato comincia a diventare sensibile quando si pone in Inghilterra, verso la metà dell'Ottocento, il problema di sostituire al sistema elettorale per collegi uninominali il sistema proporzionale in base all'argomento che è piú «rappresentativo», dove «rappresentativo» è l'aggettivo derivato non da «rappresentanza» ma da «rappresentazione». Nell'espressione «democrazia rappresentativa» l'aggettivo ha ormai acquistato stabilmente i due sensi: una democrazia è rappresentativa nel duplice senso di avere un organo in cui le decisioni collettive vengono prese da rappresentanti, e di rispecchiare attraverso questi rappresentanti i diversi gruppi d'opinione o di interessi che si formano nella società. Questi due significati diventano evidenti quando si contrapponga la democrazia rappresentativa alla democrazia diretta. Rispetto al primo significato la democrazia diretta è quella in cui le decisioni collettive vengono prese direttamente dai cittadini, nel secondo è quella che ponendo ai cittadini quesiti in termini alternativi, rende impossibile o meno probabile la rappresentazione della società. Paradossalmente, la democrazia diretta è, nel senso della «rappresentazione», meno rappresentativa della democrazia indiretta.

Nella contrapposizione fra rappresentanza degli interessi e rappresentanza politica acquistano particolare rilievo entrambi i significati di rappresentanza e di rappresentazione, il primo nella differenza fra mandato vincolato e mandato libero; il secondo nella differenza fra la

rappresentazione dei soli interessi organizzati oppure di tutti gli interessi, anche di quelli non organizzati.

Tanto ambiguo il concetto di rappresentanza, altrettanto generico il concetto di interesse. Che è concetto d'uso comune in diverse discipline, e quindi rintracciabile in diversi universi linguistici (economia, diritto, politica) e di difficile definizione (tanto che Bentham sosteneva non essere definibile perché non sussumibile in una categoria superiore). Chi ne voglia una prova non ha che da scorrere l'amplissimo repertorio di frammenti raccolto da Lorenzo Ornaghi [28], una vera miniera di materiali preziosi per qualsiasi ulteriore ricerca sul tema. Siccome i buoni libri non nascono mai a caso, il fatto che uno studioso abbia avvertito l'esigenza di compilare un'opera di questo genere, accompagnata da una ricca bibliografia, è la miglior prova dell'attualità del problema, cui sono interessati non solo i politologi ma anche i sociologi, gli economisti, i giuristi, gli psicologi ed altri. I brani scelti sono tratti da scrittori politici (Botero), teologi (Bossuet), filosofi (Hume), economisti (Pareto), giuristi (Jellinek), sociologi (Bentley). Da questi brani di cinquanta autori, da Botero ai contemporanei, risulta chiaramente quanto sia generico il concetto di interesse, e quanto il termine corrispondente sia usato come termine del linguaggio comune senza il minimo tentativo di darne una definizione (o lessicale o stipulativa) che ne precisi e delimiti il significato. Il che accade proprio per le parole del linguaggio comune. Sono invece frequenti, e continuamente ripetute, pseudo-definizioni o definizioni persuasive – come «l'interesse è il piú grande monarca della terra» (Montesquieu) oppure «il principio del movimento della società è dato dall'interesse» (von Stein) – dalle quali si desume tutt'al piú quale sia la funzione, espressa oltretutto in termini retorici, di questo oggetto

misterioso che è l'interesse. Come molti termini che si riferiscono al mondo culturale umano, anche «interesse» può significare tanto una situazione oggettiva, ovvero una cosa, un atto, un evento da cui si ha buone ragioni di credere che si possa trarre un vantaggio o un beneficio (per esempio, la soddisfazione di un bisogno, come nella frase «fare il mio interesse»), quanto uno stato soggettivo ovvero una disposizione favorevole verso quella cosa o atto o evento (come nella frase «avere un interesse a…»).

Ciò che specifica il concetto generico, vago, mal definibile e indefinito, di «interesse» sono gli aggettivi che gli vengono attribuiti, come «privato» o «pubblico», «particolare» o «generale», «locale» o «nazionale», «individuale» o «collettivo», «frazionale» o «globale», «immediato» o «mediato», «presente» o «futuro», e via dicendo. Tutta la storia del concetto di interesse, quale è raccontata nell'opera di Ornaghi, è in realtà la storia del contrasto fra un certo tipo di interessi e un altro, della preferenza data dall'uno all'altro autore a questo o quel tipo di interesse, del vario modo di superare il contrasto, identificando l'uno nell'altro, e cosí via. Questa storia, in altre parole, non è la storia del concetto di interesse ma del contrasto fra determinati interessi ed altri, tanto che nella maggior parte dei contesti la parola «interesse», sempre usata in modo generico, potrebbe essere sostituita da altre analoghe, come «bene» (bene proprio e bene comune) o «vantaggio» (vantaggio mediato o immediato, presente o futuro) o «utilità» (individuale o collettiva).

Queste osservazioni dovevano essere fatte perché, quando si parla di «rappresentanza degli interessi», la parola «interessi» è presa non nel suo senso generico, che senza una specificazione è troppo vago per significare alcunché, ma nel senso specifico di interessi parziali o locali o corporativi o frazionali contrapposti agli interessi

generali, nazionali, collettivi, comuni, e non si vuol dire affatto che la rappresentanza politica non sia anch'essa una rappresentanza di interessi. Anche la rappresentanza politica è una rappresentanza di interessi, con la differenza che resta sottinteso che si riferisce a interessi generali, cosí come nell'espressione «rappresentanza di interessi» resta sottinteso che si riferisce a interessi particolari o di gruppo. L'espressione «rappresentanza degli interessi» è ormai entrata nell'uso per indicare ciò che è stato detto altrimenti e in altri tempi «rappresentanza organica» o «funzionale». Ma sia ben chiaro che essa non si contrappone a una rappresentanza che non sia di interessi. In quanto l'aggettivo «parziale» si dà per sottinteso, si contrappone a una rappresentanza di interessi diversi che sono anch'essi degli interessi secondo il senso generico della parola. In conclusione, entrambe le forme di rappresentanza sono rappresentanze di interessi: la differenza sta nella contrapposizione fra interessi parziali e generali, fra gli interessi di gruppi particolari e l'interesse dell'intera nazione come è stato generalmente chiamato l'interesse generale nelle Carte degli stati rappresentativi, dalla Rivoluzione in poi.

Ma l'interesse generale può veramente essere rappresentato nel senso proprio della parola, nel suo senso tecnico-giuridico? Questo è il problema. Ma se è cosí, la differenza fra la rappresentanza degli interessi e quella politica non sta nel fatto che l'una riguarda gli interessi e l'altra qualche cosa di diverso dagli interessi, ma nel fatto che l'una è propriamente parlando una rappresentanza e l'altra no.

3. *Mandato libero o mandato vincolato*?

Il carattere distintivo delle due forme di rappresentanza sta nell'essere, la prima, costituita con mandato vincolato, la seconda con mandato libero. Ma chi agisce per conto di un altro senza essere vincolato dalla volontà del mandante, può ancora essere chiamato propriamente rappresentante? Com'è ben noto, Kelsen definí «grossolana finzione» quella contenuta nella teoria già sviluppata nell'assemblea nazionale francese del 1789, «secondo la quale il parlamento, nella sua essenza, non sarebbe altro che un rappresentante del popolo, la cui volontà si esprimerebbe soltanto negli atti parlamentari» [29]. Fra l'altro Kelsen osserva che l'avere attribuito al parlamento un potere di rappresentanza che esso, in base al divieto di mandato imperativo, non detiene, ha avuto il funesto effetto di provocare la critica del parlamentarismo, considerato dalle correnti antiparlamentari di destra e di sinistra, alleate contro il comune nemico, come falsamente e ingannevolmente rappresentativo della volontà del popolo, mentre la rappresentanza è soltanto un espediente tecnico-istituzionale che permette di prendere decisioni collettive dove non sarebbe né possibile né auspicabile la democrazia diretta.

Tutt'al piú si può notare che, se «grossolana finzione» fu la rappresentanza con mandato libero, essa risale molto piú addietro. È di prammatica citare a questo punto un famoso brano del discorso di Burke ai suoi elettori del collegio di Bristol (1774), dove è già detto molto chiaramente che «il parlamento è un'assemblea deliberativa di una nazione, con un solo interesse, quello della comunità» [30], onde il membro del parlamento non può ricevere istruzioni che sia tenuto ad osservare. Ma analoga affermazione di principio si può leggere in un passo di un secolo prima, tratto dal *Patriarcha* del Filmer: «Non mi consta che il popolo che col suo voto ha eletto i rappresentanti delle contee e dei

borghi, chieda conto a coloro che esso ha eletto. […] Se il popolo avesse questo potere sui propri rappresentanti si potrebbe ben dire che la libertà del popolo è un malanno […]. Esso deve limitarsi a eleggere e a rimettersi ai suoi eletti che facciano a loro arbitrio» (III, 14). Una delle piú compiute illustrazioni di questa tesi si trova nella *Filosofia del diritto* di Hegel: «Poiché la deputazione avviene per la deliberazione sugli affari generali, essa ha il senso che dalla fiducia vi vengono destinati individui tali che s'intendono di questi affari meglio dei deputanti, come pure ch'essi fanno valere non l'interesse particolare di una comunità, corporazione, contro l'interesse generale, bensí essenzialmente questo» (§ 309). Spiega subito dopo che proprio perché il loro rapporto con gli elettori è fondato sulla fiducia (*Zutrauen*) essi non sono mandatari (*Mandatarien*). Pur appartenendo ad autori che sono vissuti in tre secoli diversi e pur essendo stati enunciati in contesti storici e sociali differenti, i tre brani coincidono nell'affermare che il rappresentante, una volta eletto, recide il rapporto di mandato, nel senso tecnico della parola, con l'elettore e deve occuparsi degli affari generali del paese, onde consegue che non può essere revocato per non aver eseguito le «istruzioni» di coloro che lo hanno eletto. Con maggiore o minore accentuazione, tutti e tre gli autori lasciano intendere che la principale ragione della rappresentanza sta nel fatto che il popolo, o non è in grado per mancanza di conoscenze specifiche e per incompetenza di trattare gli affari generali, oppure è portato per inclinazione naturale ad anteporre i propri interessi e quelli della propria categoria agli interessi generali. In entrambi i casi non ha nessun diritto di controllare l'opera dell'eletto, a differenza di quel che accade nel rapporto di mandato in diritto privato, dove è dato per presupposto che il

mandante conosca quali sono i propri interessi, la cui gestione affida al mandatario.

Per rendersi conto della differenza fra rapporto privato e rapporto pubblico di rappresentanza non è trascurabile inoltre la considerazione, di solito trascurata, che la designazione del rappresentante pubblico avviene col procedimento dell'elezione, vale a dire con la scelta della persona di fiducia fatta contemporaneamente da piú individui ma indipendentemente l'uno dall'altro in base al principio di maggioranza, per lo meno nelle elezioni a collegio uninominale, cui si riferiscono in genere gli scrittori non contemporanei. Nella maggioranza possono confluire diversi interessi, tutti quanti particolari, fra i quali l'interesse che deve prevalere non può essere deciso, a suo talento e assumendosene tutte le responsabilità, se non dall'eletto.

Al di là delle ragioni sociali e tecniche che possono aver condotto all'affermazione del principio della rappresentanza politica come rappresentanza senza vincolo di mandato, c'è una ragione sostanziale che riguarda il problema fondamentale della politica, il problema di chi detiene il potere ultimo o sovrano in un determinato gruppo sociale organizzato. Una delle possibili definizioni di sovrano è proprio questa: sovrano è colui che, quale che sia la forma di governo, monarchica o repubblicana, autocratica o democratica, è in grado di prendere decisioni collettive, valide per tutti i membri di quel gruppo organizzato, senza vincolo di mandato. Parlo di una delle possibili definizioni di sovranità perché vi confluiscono tanto la definizione tradizionale, «summa potestas superiorem non recognoscens», quanto quella schmittiana secondo cui sovrano è colui che decide dello stato d'eccezione, giacché lo stato d'eccezione può essere deciso solo da chi nella scala gerarchica di poteri dal basso verso

l'alto può alla fine prendere una decisione senza esserne autorizzato da qualcuno al di sopra di lui.

Il processo di concentrazione del potere sovrano nello stato moderno termina quando avviene il passaggio dallo stato di ceti alla monarchia assoluta attraverso la graduale conquista da parte del potere centrale del diritto di decidere senza vincolo di mandato. Quando Luigi XVI convocò gli stati generali pretese che i delegati non fossero vincolati da un mandato degli elettori in modo che le assemblee non fossero bloccate riguardo al potere di prendere decisioni dai «pouvoirs restrictifs». Il re chiese sempre agli stati «pleins pouvoirs», «pouvoirs suffisants», la rinuncia a legare la loro coscienza. La tesi che al parlamento sono affidati esclusivamente la protezione o la soddisfazione degli interessi generali, senza riguardo agli interessi di corpo (o corporativi), è la tesi fondamentale che appare tanto nel celebre testo di Sieyès, *Que-est-ce-que le Tiers Etat*?, quanto nel suo discorso all'assemblea dell'8 luglio: «L'assemblea dichiari che, essendo la Nazione francese sempre legittimamente rappresentata dalla pluralità dei suoi deputati, né mandati imperativi, né l'assenza volontaria di alcuni membri, né le proteste della minoranza potranno mai interrompere la sua attività [...] o attenuare la forza delle sue decisioni ecc.» [31]. Questa tesi viene accolta nell'art. 7 (tit. III, cap. II, sez. 3) della Costituzione del 1791: «I rappresentanti eletti nei dipartimenti non sono rappresentanti d'un dipartimento particolare, ma della nazione intera, e non potrà essere dato loro alcun mandato». Inutile dire che questa idea del parlamento rappresentante di interessi generali e non corporativi va di pari passo con l'ostracismo dato ai corpi intermedi considerati come residui del vecchio stato di ceti e con l'affermazione che non vi deve piú essere alcuno «spazio politico» tra i singoli cittadini e il sovrano: la

sovranità si trasferirà dal re al parlamento di fronte al quale i cittadini sono puri e semplici committenti.

Da allora, non solo il divieto di mandato imperativo è diventato un principio costante dello stato rappresentativo, ma è sempre stato denunciato come una violazione del principio il tentativo da parte dei corpi intermedi, delle società parziali, di riprendere i loro antichi poteri rispetto alle assemblee di ceto, e di corrodere la sovranità del parlamento in cui si era ormai risolto l'antico potere del re. Mi basti citare un passo di un discorso che Tocqueville pronunciò alla Camera dei deputati il 27 gennaio 1848, dove è chiaramente espressa la tendenza alla prevaricazione degli interessi particolari: «Mi permetterei ancora di domandare se [...] in questi ultimi cinque o dieci o quindici anni non sia cresciuto incessantemente il numero di coloro che li votano per interessi personali o particolari; e se il numero di chi li vota sulla base di un'opinione politica non decresca altrettanto incessantemente» [32]. Qui Tocqueville sembra dar la colpa della degenerazione del sistema parlamentare piú agli elettori che agli eletti, come si potrebbe veder meglio nel seguito del brano, mentre oggi saremmo piú propensi a dar la colpa agli eletti. La verità è che la scarsa efficacia del divieto di mandato imperativo, oggetto di una ricorrente lamentazione degli osservatori politici, è sempre dipesa dall'interesse reciproco, tanto degli elettori quanto degli eletti, a violarlo.

4. *La rivincita della rappresentanza degli interessi.*

Nella difesa della sovranità del parlamento, la dottrina della democrazia rappresentativa, e piú in generale dello stato rappresentativo non ancora democratico, ha sempre sostenuto la rappresentanza politica contro quella degli interessi, e ha sempre risposto polemicamente a tutti

coloro che cercarono di riesumare e di riproporre, sotto diverse forme, quest'ultima. Tra le varie ragioni addotte in difesa della rappresentanza politica, Kelsen adduce anche una ragione tecnica insuperabile per chi si metta dal punto di vista di una corretta interpretazione della democrazia parlamentare come quella in cui vige il principio di maggioranza per le decisioni collettive. Come si può applicare, si domanda Kelsen, il principio di maggioranza, che presuppone l'eguaglianza dei votanti (una testa un voto) ai rappresentanti di interessi particolari di categoria? Mentre c'è un presupposto etico, se non proprio ontologico, nella considerazione che tutti gli individui sono eguali (salvo gli infanti) rispetto al diritto di partecipare, se non altro indirettamente, alla presa delle decisioni collettive, esiste una qualsiasi ragione di considerare eguali nel peso del voto tutte le categorie interessate? E se una categoria è diversa da tutte le altre, e di conseguenza si dovrebbe adottare un voto ponderato, chi determina il grado d'importanza di ogni gruppo di interessi? e con quale criterio? È ben noto che, nonostante la ricorrente richiesta da parte dei grandi stati di un voto ponderato nell'assemblea delle Nazioni Unite, una delle difficoltà nel rispondere positivamente alla richiesta sta proprio nella molteplicità dei criteri che si possono assumere per stabilire il «peso» di ciascun membro dell'assemblea. La conclusione di Kelsen è chiara e netta: «Se nell'assemblea rappresentativa è la maggioranza che [...] decide contro la minoranza, è molto piú sensato stabilire un tale parlamento su un sistema di nomina che consideri ogni elettore non semplicemente come membro di una determinata professione, ma come membro dello stato nel complesso e che lo supponga interessato non soltanto a questioni professionali ma per principio a tutte quelle questioni che

possano costituire oggetto di regolamentazione da parte dello stato» [33].

Tra rappresentanti di interessi particolari, di cui ciascuno è un delegato dal suo gruppo di interesse e quindi vincolato al mandato ricevuto, un conflitto non può essere risolto se non attraverso una negoziazione che termina, se termina, in un accordo, e pertanto non a maggioranza ma all'unanimità, giacché la decisione collettiva, se deve essere vincolante per i due o piú contraenti, deve essere accettata da tutti. Nei piú caratteristici conflitti di interesse delle società contemporanee, i conflitti di lavoro, la soluzione avviene mediante accordo, ovvero non in base al principio di maggioranza ma all'unanimità. Quando le parti non riescono a mettersi d'accordo, solo allora può intervenire il potere pubblico, al di sopra, almeno in linea di principio, delle parti, e decidere a maggioranza (com'è avvenuto in Italia nella questione dei tagli alla scala mobile): una decisione a maggioranza che presuppone, sempre in linea di principio, che la questione sia considerata non piú come una questione di interessi particolari ma di interesse generale. Solo una questione che si presuppone sia di interesse nazionale, e non di categorie contrapposte, legittima il voto di maggioranza, s'intende della maggioranza di coloro cui i cittadini hanno affidato il compito di prendere le decisioni relative agli interessi generali.

Max Weber aveva colto bene questa differenza fra il metodo dell'accordo, il solo adatto a risolvere i conflitti di interessi contrapposti, e il principio di maggioranza, che può essere applicato solo per la soluzione di conflitti in cui sono coinvolti interessi generali. Riflettendo sulla differenza fra lo stato di ceti precedente alla formazione dello stato assoluto e lo stato parlamentare che lo segue, aveva osservato: «Il voto non può avere alcun posto in tali

corpi [i ceti]», «si ha invece o il compromesso pattuito tra gli interessati, oppure il compromesso imposto dal signore, previa audizione della posizione delle varie parti interessate». Subito dopo, affermando che la questione della rappresentanza dei ceti professionali è tornata di moda, osserva ancora che «per lo piú si tralascia di considerare che qui il solo mezzo adeguato sono i compromessi, non già le decisioni a maggioranza». Non diversa da quella addotta da Kelsen è la ragione tecnica di questa affermazione: «non si può trovare un'espressione numerica per l'importanza di una professione», e «una votazione finale per la composizione di elementi cosí eterogenei per classe o per ceto costituisce un'assurdità meccanica» [34].

In difesa della rappresentanza degli interessi sono scese sempre in campo correnti diverse da quella liberaldemocratica, che ha dominato negli stati retti a democrazia rappresentativa. Mi limito a ricordare tanto il cristianesimo sociale, in sostegno di una concezione organica della società, quanto il socialismo delle «gilde», in nome dei diritti dei gruppi di lavoro organizzato. Anche il fascismo riprese e rivalutò la concezione organica della società in contrapposizione alla concezione individualistica, o atomistica in senso deteriore, della società, propria del liberalismo classico. Ma il sistema corporativo da esso escogitato non aveva piú alcun carattere rappresentativo, giacché le corporazioni furono trasformate in organi dello stato e i loro rappresentanti erano nominati dall'alto.

Se poi si considera il mandato libero come un istituto caratteristico della democrazia rappresentativa, si dovrà convenire che la critica piú radicale di esso è venuta dal movimento operaio d'ispirazione marxistica sulla scia delle famose rivendicazioni di una rappresentanza vera e propria, e quindi con potere di revoca del mandato da parte

del mandante, fatta da Marx stesso nel commento ai fatti della Comune di Parigi. La revoca del mandato è stata introdotta nelle successive costituzioni sovietiche, dopo essere stata proclamata nel momento dell'abbattimento dell'antico potere il solo istituto che la democrazia rappresentativa operaia avrebbe potuto consentire, avvicinandola alla democrazia diretta. Cosí il movimento operaio rivoluzionario faceva tornare in onore un istituto che la democrazia «borghese» aveva soppresso avendolo reputato anacronistico. Ma rispetto alla società di ceti, la società industriale era, o veniva concepita da chi aveva interesse a trasformarla, una società di classe, anzi la società che aveva fatto nascere la classe universale i cui interessi non erano piú, come quelli delle corporazioni o dei ceti, particolari ma erano, e sarebbero diventati sempre piú, l'interesse dell'intera società rinnovata. Mentre in una società di ceti o in una società pluralistica di gruppi di interessi organizzati, come quella attuale nei paesi industrialmente sviluppati, la rappresentanza degli interessi è, e non può non essere, una rappresentanza di interessi particolari, in una società, reale o ipotetica non importa, in cui l'interesse dell'intera società coincida con l'interesse di una sola classe, che si autodefinisce la classe universale, la rappresentanza degli interessi è in realtà la rappresentanza dell'unico interesse che conta, e dunque è la rappresentanza generale. Nelle due situazioni della vecchia società che la rivoluzione borghese aveva spazzato via e della nuova che avrebbe dovuto a sua volta spazzar via la società borghese, l'istituto del mandato vincolato era lo stesso, ma la sua funzione era antitetica: là impediva l'unità del potere sovrano, qua avrebbe esaltato il potere sovrano del popolo una volta identificato il popolo nella classe dei produttori. La rappresentanza senza vincolo di mandato che aveva eliminato il particolarismo dei corpi

intermedi, in nome di un preteso interesse generale, in realtà aveva favorito, secondo l'interpretazione della sinistra rivoluzionaria, la rappresentanza della classe che aveva sostituito il proprio potere a quello del monarca. Il ritorno alla rappresentanza con mandato vincolato non era affatto un ritorno a una situazione predemocratica ma, anzi, era la sostituzione della democrazia diretta, nell'unico modo in cui la democrazia diretta è ancora possibile nei grandi stati, alla democrazia indiretta.

Nonostante gli attacchi che provennero dalle piú diverse parti al sistema rappresentativo, il pensiero liberaldemocratico non ha mai voluto rinunciare alla rappresentanza politica, e l'ha difesa con maggiore o minore convinzione sino ai giorni nostri. Mi sia concesso richiamare alla memoria il contrasto che si svolse, quando il fascismo era ormai alle porte, fra due nostri eminenti scrittori liberali. Nel libro sui *Diritti di libertà* scritto su invito di Piero Gobetti nel 1926, Francesco Ruffini auspicava la riforma del Senato in modo da trasformarlo in camera a rappresentanza organica ancor piú di quel che fosse secondo la lettera e lo spirito dello Statuto (il cui art. 33 elencava le categorie di alti funzionari e di benemeriti entro le quali il re aveva la facoltà di nominare i senatori). Fatto l'elogio del sistema proporzionale che aveva impedito la spaccatura del paese tra un Nord socialista e un Sud conservatore, osservava che esso aveva accentuato il carattere sempre piú atomistico, da un lato, e politico, dall'altro, del suffragio. Riteneva che non potesse esservi altro rimedio che quello di «creare una rappresentanza non piú soltanto atomistica del corpo sociale, ma organica» o «differenziata», non piú soltanto delle idee politiche e delle forze politiche ma di tutte le altre idee e di tutte le altre forze esistenti nella nazione [35].

La rappresentanza politica fu invece difesa con fermezza da Luigi Einaudi in un saggio nel quale si possono ancora trovare riassunti e chiaramente fissati tutti i classici argomenti contro la rappresentanza degli interessi. Anzitutto, la rappresentanza degli interessi non rappresenta mai la generalità degli interessi presenti perché rappresenta soltanto gli interessi dei gruppi organizzati; in secondo luogo, non rappresenta gli interessi futuri; infine non difende gli interessi generali. La conclusione sembrava ripetere la dichiarazione cosí spesso citata di Burke: «Si consultino gli interessati, tutti gli interessati, ma deliberi il parlamento». La rappresentanza degli interessi viene giudicata «un regresso spaventoso verso forme medioevali, verso quelle forme da cui per perfezionamenti successivi si svolsero i parlamenti moderni» [36].

5. *Rappresentanti e partiti.*

Nonostante i ripetuti assalti provenienti da varie parti, sia dai critici della rappresentanza politica sia dai critici della democrazia *tout court,* il principio del mandato non vincolato ha vittoriosamente resistito: un autorevole storico delle istituzioni ha ancora recentemente affermato che il divieto di mandato imperativo è da considerarsi come un elemento strutturale della democrazia rappresentativa, essendo una condizione necessaria «per rendere possibile l'attività rappresentativa, intesa come agire per il popolo nella sua totalità» [37].

Ma una cosa sono le affermazioni di principio, un'altra il reale svolgimento dei fatti. Certo, il principio del mandato libero ha resistito formalmente. Ha resistito anche sostanzialmente? La concezione originaria della democrazia non aveva mai tenuto conto della esistenza dei

partiti. Anzi, in una delle piú appassionate difese della democrazia rappresentativa, come quella del *Federalist,* uno dei benefici della democrazia rappresentativa rispetto a quella diretta era considerato la eliminazione delle fazioni perché il cittadino, l'atomo sociale, nella sua indipendenza e nella sua singolarità, veniva messo direttamente, senza intermediari, in contatto con l'organo detentore del sommo potere di prendere le decisioni collettive vincolanti per tutta la società. In realtà la democrazia rappresentativa, che non poteva avanzare se non col progressivo aumento della partecipazione elettorale sino al limite del suffragio universale maschile e femminile, non solo non eliminò i partiti ma li rese necessari. Sono essi, specie mediante il sistema elettorale proporzionale, ma non soltanto con esso, come credono o fingono di credere i novelli fautori del collegio uninominale, che ricevono dagli elettori quella «autorizzazione» ad agire, in cui Hobbes vedeva l'essenza della rappresentanza politica.

La formazione e la continua crescita dei partiti, che si sono interposti per forza di cose, e non per mala volontà di questo o quel gruppo avido di potere, tra il corpo elettorale e il parlamento, piú in generale tra il titolare della sovranità e chi questa sovranità deve di fatto esercitare, hanno finito per spezzare il rapporto diretto fra elettori ed eletti, dando vita a due rapporti distinti, l'uno fra elettori e partito, l'altro tra partito ed eletti, che rendono sempre piú evanescente il rapporto originario e caratteristico dello stato rappresentativo fra il mandante e il mandatario, o, hobbesianamente, fra l'autore e l'attore. La presenza di questi due rapporti, di cui il partito è il termine medio, il termine comune a entrambi, passivo nel primo, attivo nel secondo, ha questa conseguenza: l'elettore è soltanto autore, l'eletto è soltanto attore, mentre il partito è attore rispetto all'elettore, autore rispetto all'eletto. Nulla meglio

di questa duplice funzione serve a far capire la centralità che il partito è venuto assumendo nei sistemi rappresentativi, quali si sono venuti raffigurando dopo il suffragio universale, che, moltiplicando il numero degli elettori senza poter moltiplicare in modo corrispondente il numero degli eletti, ha reso necessaria la formazione di quei gruppi intermedi aggregatori e semplificatori che sono appunto i partiti. Contrariamente a quel che si può immaginare e alle solite critiche senza fondamento allo stato dei partiti, l'intermediazione del partito fra elettori ed eletti, con la conseguente nascita di due rapporti al posto di uno, non ha complicato il sistema della rappresentanza ma lo ha semplificato e semplificandolo lo ha reso di nuovo possibile.

Beninteso, semplificandolo lo ha anche alterato, sia per quel che riguarda la contrapposizione fra rappresentanza degli interessi e rappresentanza politica, sia per quel che riguarda la contrapposizione fra mandato vincolato e mandato libero, sia infine per quel che riguarda la convinzione tramandata circa il rapporto ferreo fra rappresentanza degli interessi e mandato vincolato, da un lato, e rappresentanza politica e mandato libero, dall'altro.

Dei due rapporti di cui si deve tener conto, il secondo, quello fra partito ed eletti, è sempre meno caratterizzato dal mandato libero, via via che si è venuta rafforzando la disciplina di partito e si viene affermando l'esigenza dell'abolizione del voto segreto, considerato come ultimo rifugio della libertà del rappresentante. Nel primo rapporto, quello fra partito ed elettori, il mandato libero ha perso molta della sua efficacia a causa dell'irruzione degli interessi particolari di cui qualsiasi partito, in un sistema di mercato politico concorrenziale sempre piú frantumato, è costretto a tener conto per conservare ed eventualmente

accrescere il suo potere che dipende dal maggiore o minor numero di voti.

Se, come si è detto, una delle caratteristiche del potere sovrano è il potere di decidere senza vincolo di mandato, rispetto al rapporto fra partito ed eletti, sovrani non sono i deputati. Sovrani sono i partiti, la cui direzione politica guida, dirige e vincola il gruppo parlamentare. Il termine «partitocrazia» riflette questo stato di cose, piaccia o non piaccia, vale a dire una situazione in cui chi prende le decisioni in ultima istanza non sono i rappresentanti come mandatari liberi degli elettori ma i partiti come mandanti imperativi dei cosiddetti rappresentanti, cui dànno «istruzioni» nel senso peggiorativo che la parola ha sempre avuto in bocca ai fautori della rappresentanza politica contrapposta alla rappresentanza degli interessi. Parlo di «partitocrazia» senza alcuna malizia, poiché in questa parola, nonostante l'abituale connotazione fortemente negativa, è contenuta una realtà di fatto incontrovertibile. La sovranità dei partiti è il prodotto della democrazia di massa, dove «di massa» significa semplicemente a suffragio universale. La democrazia di massa non è propriamente la «crazia» della massa, ma è la «crazia» dei gruppi piú o meno organizzati in cui la massa, per sua natura informe, si articola e articolandosi esprime interessi particolari.

Sovrani sono i partiti, ma come i sovrani di tutti i tempi, in stati in cui esiste una costituzione, anche i partiti non sono sovrani assoluti. La loro sovranità è limitata, perché condizionata dalle scelte degli elettori che i partiti debbono sapere interpretare. In ultima istanza i sovrani sono, anche se non lo sanno, i cittadini, se pure *uti singuli,* e quindi con un potere minuscolo perché frazionato. Proprio perché il potere del cittadino singolo è frazionato deve trovare luoghi piú grandi di aggregazione. Questi sono i partiti. I quali

diventano cosí il luogo dove si concentra il maggiore potere di decisione, sia rispetto agli elettori sia rispetto agli eletti.

Da qualsiasi punto di vista si consideri lo stato dei partiti, risulta evidente la rivincita della rappresentanza degli interessi sulla rappresentanza politica sia per quel che riguarda la decadenza dell'istituto tipico della rappresentanza politica, che è il mandato non vincolato, sia per quel che riguarda, in una democrazia altamente competitiva, la pressione attraverso i partiti degli interessi frazionali. Ciò può spiegare perché il tradizionale e ricorrente dibattito sulle istituzioni a rappresentanza di interessi (particolari) da affiancare alle istituzioni a rappresentanza politica, si sia illanguidito sino a sembrare ormai anacronistico. La differenza, che è stata considerata per secoli decisiva, fra rappresentanza degli interessi particolari e rappresentanza politica è diventata sempre piú evanescente e meno visibile. Allo stesso modo è diventata via via sempre meno effettiva l'indipendenza degli eletti dai partiti e dei partiti dagli elettori in un gioco complesso delle parti che ha messo in discussione almeno due concetti classici della teoria dello stato rappresentativo: quello dell'indipendenza degli eletti dagli elettori, se pure attraverso i partiti, e quello dell'interesse generale contrapposto agli interessi particolari.

[1] TUCIDIDE, *La guerra del Peloponneso*, II, 37 e 40, che cito dall'ed. a cura di L. Canfora, Einaudi-Gallimard, Torino 1996, pp. 231 e 235.

[2] B. CONSTANT, *De l'Esprit de conquête et de l'usurpation dans leur rapports avec la civilization européenne* (1814) (trad. it. di C. Dionisotti, *Conquista e usurpazione*, Einaudi, Torino 1944, 1983 [2]).

[3] *Tutte le opere di Niccolò Machiavelli*, a cura di F. Flora e C. Cordié, Mondadori, Milano 1950, vol. II, p. 555.

[4] [Cfr. N. BOBBIO, *La leggenda di San Marino*, in «Nuova Antologia», n. 2162, 1987, pp. 65-81].

[5] R. A. DAHL, *Controlling Nuclear Weapons. Democracy versus Guardianship*, Syracuse University Press, Syracuse N.Y. 1985 (trad. it. *Democrazia o tecnocrazia*? *Il controllo delle armi nucleari*, il Mulino, Bologna 1987, p. 123).

[6] Questo è il titolo del cap. VIII del saggio *Vom Wesen und Wert der Demokratie* (1929), da cui è tratta anche la precedente citazione: cfr. la trad. it. in H. KELSEN, *La democrazia*, il Mulino, Bologna, nuova ed. 1998, p. 137.

[7] K. R. POPPER, *The Open Society and Its Enemies*, George Routledge & Sons, London 1945, trad. it. *La società aperta e i suoi nemici*, 2 voll., Armando, Roma 1973-74, rist. 1977, vol. II, pp. 199-200.

[8] Le tre forme di governo vengono definite da Aristotele come governo di uno, di pochi e di *molti* (*Politica*, 1279a). La confusione nasce spesso dalle traduzioni: «i molti» compare nella traduzione di R. Laurenti (Laterza, Roma-Bari 1995, p. 84); «i piú» nella traduzione di C. A. Viano (Utet, Torino 1955, rist. 1992, p. 156). Ciò non esclude che nei governi democratici le deliberazioni vengano prese a maggioranza, come risulta da *Politica*, 1317b. Non lo esclude ma non lo implica. Il termine classico che significa insieme: *a*) numero, gran numero, quantità; *b*) popolo, massa popolare; *c*) regime democratico è *plêthos.* Vedi R. RONCALI e C. ZAGARIA, *Lessico politico. Plêthos*, in «Quaderni di storia», n. 12, luglio-dicembre 1980, pp. 213-21.

[9] Il che era già perfettamente chiaro ad Aristotele, come risulta da un noto passo in cui, dopo aver parlato dell'aristocrazia, dell'oligarchia e della democrazia, aggiunge: «La maggioranza come regola di governo è presente in tutti i tipi di costituzione, perché nell'aristocrazia, nell'oligarchia, nella democrazia ciò che pare alla maggior parte di quelli che prendono parte al governo è sanzionato dall'autorità» (*Politica*, 1294a). Per questi riferimenti storici mi sono valso dei contributi fondamentali di E. RUFFINI, *Il principio maggioritario* (1927), nuova ed. Adelphi, Milano 1976, e *La ragione dei piú*,

raccolta di saggi scritti tra il 1925 e il 1927, ripubblicati con una nuova introduzione, il Mulino, Bologna 1977, e dell'ampia bibliografia quivi citata.

[10] Per queste notizie mi sono valso anche dell'opera di F. GALGANO, *Il principio di maggioranza nelle società personali*, Cedam, Padova 1960.

[11] Per un'analisi e una critica degli argomenti in favore della regola della maggioranza in alcuni autori contemporanei si veda W. FACH, *Demokratie und Mehrheitsprinzip*, in «Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie», LXI, 1975, pp. 201-22. Vedi anche B. LEONI, *Decisioni politiche e regola di maggioranza*, in «Il Politico», n. 4, 1960, pp. 711-22 (ora in ID., *Scritti di scienza politica e teoria del diritto*, Giuffrè, Milano 1980, pp. 41-53).

[12] H. KELSEN, *General Theory of Law and State*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1945 (trad. it. di S. Cotta e G. Treves, *Teoria generale del diritto e dello stato*, Etas Libri, Milano 1994, p. 292).

[13] *Ibid.*, p. 292.

[14] Ciò che fa della repubblica italiana uno stato almeno formalmente democratico è l'art. 48 della Costituzione secondo cui «sono elettori tutti i cittadini, uomini e donne, che hanno raggiunto la maggiore età».

[15] Su questo tema mi sono soffermato piú ampiamente nell'articolo *Le contrat social aujourd'hui*, in *Le public et le privé*, Istituto di studi filosofici, Roma 1979, pp. 62-68. Quindi nel saggio *Il contratto sociale oggi*, Guida, Napoli 1980.

[16] KELSEN, *General Theory of Law and State* (trad. it. cit., p. 293).

[17] *Ibid.*

[18] Si veda a questo proposito G. SARTORI, *Tecniche decisionali e sistema dei comitati*, in «Rivista italiana di scienza politica», IV, n. 1, 1974, pp. 22 sgg. (ripubblicato con variazioni col titolo di *Tecniche decisionali* in ID., *Elementi di teoria politica*, il Mulino, Bologna 1987, nuova ed. 1990, pp. 287 sgg.).

[19] Mi riferisco in particolare ai due articoli di H. MCCLOSKY, *The Fallacy of Absolute Majority Rule*, in «The Journal of Politics», XI, n. 4, 1949, pp. 637-54, e di W. KENDALL, *Prolegomena to any Future Work on Majority Rule*, in «The Journal of Politics», XII, 1950, pp. 694-713, dei quali il primo sostiene la prima tesi, il secondo argomenta in favore della tesi contraria.

[20] «La Costituzione, e in particolare il *Bill of Rights*, è finalizzata a proteggere singoli cittadini e gruppi contro determinate decisioni che una maggioranza potrebbe assumere, anche quando questa maggioranza agisce in nome di ciò che ritiene sia l'interesse generale della comunità». Cosí R. R. DWORKIN, *Taking Rights Seriously*, Harvard University Press, Cambridge Mass. 1977 (trad. it. *I diritti presi sul serio*, il Mulino, Bologna 1982, p. 241).

[21] Questa frase è di Charles Naine ed è citata da J. MARTOV, *Bolscevismo mondiale,* Einaudi, Torino 1980, p. 37.

[22] H. KELSEN, *General Theory of Law and State* (trad. it. cit., p. 291).

[23] Il tema dell'astensione è uno di quei temi che ha sempre scatenato la passione dei giuristi per le controversie sottili che paiono talora essere fini a se stesse e invece hanno effetti pratici rilevanti. Indicazioni bibliografiche sul tema si trovano nel volume AA.VV., *Il regolamento della Camera dei Deputati,* Camera dei Deputati, Roma 1968, pp. 779 sgg.

[24] La tesi contraria fu sostenuta allora con forti e ben fondati argomenti da C. ESPOSITO, *La maggioranza nel referendum,* in «Giurisprudenza italiana», parte I, sez. 1, dispensa 11, 1946, commentando l'ordinanza della Corte di Cassazione, emanata il 18 giugno 1946.

[25] Questa interpretazione si fa risalire al libro di A. DOWNS, *An Economie Theory of Democracy,* Harper & Row, New York 1957, trad. it. *Teoria economica della democrazia,* il Mulino, Bologna 1988.

[26] Cfr. A. PIZZORNO, *Scambio politico e identità collettiva nel conflitto di classe,* in C. CROUCH, A. PIZZORNO (a cura di), *Conflitti in Europa,* Etas libri, Milano 1977, poi ripubblicato in A. PIZZORNO, *Le radici della politica assoluta,* Feltrinelli, Milano 1993; G. E. RUSCONI, *Scambio, minaccia, decisione. Elementi di sociologia politica,* il Mulino, Bologna 1984.

[27] Cfr. M. MARAFFI (a cura di), *La società neo-corporativa,* il Mulino, Bologna 1981.

[28] L. ORNAGHI, *Il concetto di «interesse»,* Giuffrè, Milano 1984.

[29] H. KELSEN, *Vom Wesen und Wert der Demokratie* (1929) (trad. it. cit., p. 78).

[30] Il discorso di Burke si legge in trad. it. in D. FISICHELLA (a cura di), *La rappresentanza politica,* Giuffrè, Milano 1983. La citazione è a p. 66.

[31] E.-J. SIEYÈS, *Opere e testimonianze politiche,* tomo I, *Scritti editi,* a cura di G. Troisi Spagnoli, Giuffrè, Milano 1993, vol. I, p. 345 (trad. modificata).

[32] A. DE TOCQUEVILLE, *Discorso sulla rivoluzione sociale,* in ID., *Scritti politici,* a cura di N. Matteucci, vol. I, *La rivoluzione democratica in Francia,* Utet, Torino 1969, rist. 1977, p. 271.

[33] H. KELSEN, *Wom Wesen und Wert der Demokratie*, (trad. it. cit., p. 98).

[34] M. WEBER, *Wirtschaft und Gesellschaft,* a cura di J. Winckelmann, Mohr, Tübingen 1976 **5** (trad. it. *Economia e società,* a cura di P. Rossi, Edizioni di Comunità, Milano 1974, **3** nuova ed. in 5 voll., 1980, vol. I, pp. 273, 274, 296).

[35] Vedi ora F. RUFFINI, *Diritti di libertà,* La Nuova Italia, Firenze 1975, p. 6.

[36] L. EINAUDI, *Parlamento e rappresentanza di interessi,* in «Corriere della Sera», 29 novembre 1919, ora in ID., *Il buongoverno*, a cura di E. Rossi, Laterza, Roma-Bari 1973, vol. I, pp. 33, 30.

[37] E.-W. BÖCKENFÖRDE, *Democrazia e rappresentanza,* in «Quaderni costituzionali», V, n. 2, 1985, p. 247.

Parte quinta
Diritti e pace

Capitolo nono
Diritti dell’uomo

I.
IL PRIMATO DEI DIRITTI SUI DOVERI.

1. In uno degli ultimi scritti Kant si pose la domanda «se il genere umano sia in costante progresso verso il meglio». Ritenne che a questa domanda, che considerava appartenente a una concezione profetica della storia, si potesse dare, se pure con qualche esitazione, una risposta affermativa. Cercando di individuare un evento che si potesse considerare come un segno storico della disposizione dell’uomo a progredire, egli lo indicò nell’entusiasmo che aveva sollevato nell’opinione pubblica mondiale la Rivoluzione francese, la cui causa non poteva essere se non «una disposizione morale della specie umana». Il «vero entusiasmo», egli commentava, «si riferisce sempre a ciò che è ideale, a ciò che è puramente morale […] e non può innestarsi sull’interesse individuale». La causa di questo entusiasmo, e quindi il segno premonitore (*signum prognostịcum*) della disposizione morale dell’umanità, era secondo Kant l’apparizione sulla scena della storia del «diritto che ha un popolo di non essere impedito da altre forze di darsi una costituzione civile che esso crede buona», una costituzione «in armonia coi *diritti naturali* degli uomini, tale cioè che quelli che obbediscono alla legge debbano anche, riuniti, legiferare» [1]. Era lo stesso Kant che all’inizio della *Metafisica dei costumi* aveva affermato solennemente, apoditticamente, come se l’affermazione non potesse essere sottoposta a discussione, che, inteso il diritto come la facoltà morale di

obbligare altri, l'uomo ha *diritti innati* e *acquisiti,* ma l'unico diritto innato, cioè tale che è trasmesso a ogni uomo dalla natura e non da un'autorità costituita, è la libertà, ovvero l'indipendenza da ogni costrizione imposta dalla volontà di un altro.

Sul cammino inesorabile e irreversibile dell'umanità verso i progresso noi, uomini viventi e pensanti alla fine di un secolo che ha conosciuto due guerre mondiali, non abbiamo la stessa sicurezza di Kant, e in genere dell'età dei lumi. Abbiamo appreso che la storia umana è ambigua e può essere interpretata in modi diversi secondo chi l'interpreta e secondo il punto di vista da cui ci si mette. Progresso scientifico e progresso morale si riteneva procedessero di pari passo. Oggi sul progresso trionfale della scienza e della tecnica non abbiamo dubbi. Sul concomitante progresso morale invece sarà meglio sospendere ogni giudizio. Eppure, mai come in questi ultimi anni, specie dopo la fine della seconda guerra mondiale, il tema dei *diritti dell'uomo,* dalla cui affermazione Kant aveva tratto motivo per credere nel progresso morale dell'umanità, è stato di nuovo riproposto all'attenzione dell'opinione pubblica mondiale. Non voglio trarre nessuna illazione perentoria da questo dato di fatto, bensí soltanto additare un motivo di speranza, accanto a tanti altri segni contrari.

Da un punto di vista di filosofia della storia, un punto di vista molto generale, l'affermazione dei diritti dell'uomo, prima puramente dottrinale nel pensiero giusnaturalistico e poi pratico-politica nelle Dichiarazioni della fine del Settecento, rappresenta un *capovolgimento radicale* nella storia secolare della morale. Per usare una famosa espressione kantiana, se pure in altro contesto, una vera e propria rivoluzione copernicana, intesa come un rovesciamento del punto di osservazione. All'inizio, non

importa se mitico, fantastico o reale, della storia millenaria della morale, c'è sempre un *codice di doveri* (o di obblighi), *non di diritti.* I codici morali o giuridici di tutti i tempi sono composti essenzialmente di norme imperative, positive o negative, di comandi o divieti. A cominciare dai *Dieci comandamenti,* che sono stati per secoli il codice morale per eccellenza delle nazioni europee, tanto da essere interpretati come la legge naturale, la legge conforme alla natura dell'uomo. Ma si potrebbero portare altri innumerevoli esempi, dal *Codice di Hammurabi* alle *Leggi delle XII tavole.* Beninteso, dovere e diritto sono termini correlativi, come padre e figlio, nel senso che come non vi può essere un padre senza figlio e viceversa, cosí non vi può essere un dovere senza diritto; ma come il padre viene prima del figlio, cosí l'obbligo è sempre venuto prima del diritto.

L'oggetto principale dello studio della morale e del diritto è la *legge,* vale a dire una enunciazione attraverso la quale si stabilisce ciò che si deve fare o non fare. Sia essa naturale o positiva, proposta dai sapienti o imposta dai detentori del potere politico. Uno degli «eroi», nel senso hegeliano della parola, accanto al condottiero, nel mondo classico, è il grande legislatore: Minosse, Licurgo, Solone. L'ammirazione per il legislatore, definito come colui che prendendo «l'iniziativa di fondare una nazione deve sentirsi in grado di cambiare la natura umana» [2], arriva sino a Rousseau. Le grandi opere di morale e di diritto sono trattati sulle leggi, dai *Nomoi* di Platone al *De legibus* di Cicerone, sino all'*Esprit des lois* di Montesquieu. Platone comincia il suo dialogo sulle leggi con queste parole: «Un dio o un uomo è presso di voi ritenuto autore della istituzione delle leggi?», chiede l'Ateniese a Clinia, e Clinia risponde: «Un dio, ospite, un dio» (624a). Non sarà mai abbastanza sottolineata l'importanza che ha avuto Cicerone

nella formazione del pensiero politico europeo, almeno sino alla conoscenza dell'Aristotele latino alla fine del secolo XIII. Quando definisce la legge naturale, una definizione diventata scolastica a furia di essere ripetuta, quali caratteri le attribuisce? «Iubere et vetare», comandare e proibire.

2. Con una metafora usuale, si può dire che diritto e dovere sono come il retto e il verso di una medaglia. Ma qual è il verso e quale il retto? Dipende dalla posizione da cui guardiamo la medaglia. Nella storia del pensiero morale e giuridico questa medaglia è stata guardata piú dal lato dei doveri che da quello dei diritti. Non è difficile capire il perché. Il problema di ciò che si deve fare o non fare è un problema prima di tutto della società nel suo complesso piuttosto che dell'individuo singolo. I codici morali e giuridici vengono posti originariamente a salvaguardia del gruppo sociale nel suo insieme piuttosto che dei suoi singoli membri. La funzione originaria del precetto di non uccidere non è tanto quella di proteggere il singolo individuo quanto quella di impedire la disgregazione del gruppo. Prova ne sia che questo precetto, cui si attribuisce un valore universale, vale di solito solo all'interno del gruppo, non vale nei riguardi dei membri di altri gruppi.

Affinché potesse avvenire il passaggio dal codice dei doveri al codice dei diritti occorreva che fosse rovesciata la medaglia: che si cominciasse a guardare il problema non piú soltanto dal punto di vista della società ma anche da quello dell'individuo. Occorreva una vera e propria rivoluzione. La grande svolta ebbe inizio in Occidente dalla concezione cristiana della vita (che fece dire al maggior filosofo italiano del nostro secolo che «non possiamo non dirci cristiani»). La dottrina moderna del diritto naturale,

quale fiorí nei secoli XVII e XVIII, da Hobbes a Kant, ben diversa dalla dottrina del diritto naturale degli antichi, e che culmina nel kantiano «sii persona e rispetta gli altri come persone», può essere considerata per molti aspetti come una secolarizzazione dell'etica cristiana («etsi daremus non esse deum»).

Mentre per Lucrezio gli uomini nello stato di natura vivevano «more ferarum» (a guisa di fiere), e per Cicerone gli uomini un tempo «in agris bestiarum modo vagabantur» (vagavano nei campi come bestie), e ancora per Hobbes nello stato di natura gli uomini si comportavano gli uni contro gli altri come lupi, Locke, che fu il principale ispiratore dei primi legislatori dei diritti dell'uomo, comincia il capitolo sullo stato di natura con queste parole: «Per bene intendere il potere politico e derivarlo dalla sua origine, si deve considerare in quale stato si trovino naturalmente tutti gli uomini, e questo è uno stato di perfetta libertà di regolare le proprie azioni e disporre dei propri possessi e delle proprie persone come si crede meglio, entro i limiti della legge di natura, senza chiedere permesso o dipendere dalla volontà di nessun altro» [3]. In principio dunque non era la miseria, la dannazione, la sofferenza dello «stato ferino», come l'avrebbe chiamato Vico, ma la libertà.

Si noti l'inizio del brano: «Per bene intendere il potere politico…» Corrispondentemente alla prevalenza tradizionale del punto di vista del dovere su quello del diritto in morale, la dottrina politica (ma la politica è un capitolo della filosofia pratica) ha per un gran numero di secoli privilegiato il punto di vista di chi detiene il potere di comandare su quello di colui al quale il comando è rivolto e a cui si attribuisce sopra ogni cosa il dovere di ubbidire. Per lunga e ininterrotta tradizione la trattatistica politica, tanto nel pensiero classico quanto in quello medioevale e

moderno, ha considerato il rapporto politico, il rapporto fra governanti e governati, ben piú *ex parte principis* (dalla parte del principe) che *ex parte civium* (dalla parte dei cittadini). L'oggetto principale della politica è sempre stato il governo, il buon governo o il malgoverno, come si conquista il potere e come lo si esercita, quali sono gli uffici dei magistrati, quali i poteri di comando, come si distinguono e si bilanciano fra loro, come si fanno le leggi e le si fanno osservare, come si dichiarano le guerre e si trattano le paci, come si nominano i ministri o gli ambasciatori, ecc. Si pensi alle grandi metafore con cui nei secoli si è cercato di far capire in che cosa consistesse l'arte politica, il pastore, il nocchiero, l'auriga, il tessitore, il medico: tutte quante si riferiscono ad attività tipiche del governante, la *guida,* che naturalmente ha bisogno di mezzi di comando, o la *composizione* di un universo frazionato che ha bisogno di una mano ferma e abile per essere ricomposto, la *cura* anche energica di un corpo malato.

L'individuo singolo è essenzialmente un oggetto del potere o tutt'al piú un soggetto passivo. Piú che dei suoi diritti, gli scrittori politici hanno parlato dei suoi doveri, tra i quali il principale è il dovere di obbedienza alle leggi. Al tema del potere di comando corrisponde dall'altro capo del rapporto il tema dell'obbligo politico, che è appunto l'obbligo di osservare le leggi. Se un soggetto attivo si riconosce in questo rapporto, esso non è l'individuo singolo coi suoi diritti originari da far valere anche contro il potere statale, ma il popolo nella sua totalità, in cui l'individuo singolo come soggetto di diritti scompare.

3. La dottrina dei diritti naturali, invece, presuppone una *concezione individualistica* della società e quindi dello stato, continuamente contrastata dalla ben piú solida e

antica concezione organica, secondo cui la società è un tutto e il tutto è al di sopra delle parti. La concezione individualistica ha stentato a farsi strada perché è stata generalmente considerata fomentatrice di disunione, di discordia, di rottura dell'ordine costituito. In Hobbes colpisce il contrasto fra il punto di partenza individualistico (nello stato di natura vi sono soltanto individui senza legami fra loro, ciascuno chiuso nella propria sfera di interessi in contrasto con gli interessi di tutti gli altri) e la persistente raffigurazione dello stato come un corpo in grande, un «uomo artificiale», in cui il sovrano è l'anima, i magistrati sono le giunture, pene e premi sono i nervi, ecc. La concezione organica è tanto persistente che ancora alle soglie della Rivoluzione francese che proclama i diritti dell'individuo di fronte allo stato, Edmund Burke scrive: «Gli individui passano come ombre, ma lo stato è fisso e stabile» [4]. E dopo la Rivoluzione, nel periodo della Restaurazione, Lamennais accusa l'individualismo di «distruggere la vera idea dell'obbedienza e del dovere, con ciò distruggendo il potere e il diritto». Dopodiché si domanda: «E che cosa allora rimane se non una terrificante confusione di interessi, passioni e opinioni diverse?» [5].

Concezione individualistica significa che prima viene l'*individuo,* si badi, l'individuo singolo, che ha valore di per se stesso, e poi viene lo *stato* e non viceversa, che lo stato è fatto per l'individuo e non l'individuo per lo stato, anzi, per citare il famoso articolo 2 della Dichiarazione dell'89, la conservazione dei diritti naturali e imprescrittibili dell'uomo è «lo scopo di ogni associazione politica». In questa inversione del rapporto fra individuo e stato viene invertito anche il rapporto tradizionale fra diritto e dovere. Nei riguardi degli individui vengono d'ora innanzi prima i diritti e poi i doveri; nei riguardi dello stato prima i doveri e poi i diritti. La stessa inversione avviene rispetto al fine

dello stato, che è per l'organicismo la *concordia* ciceroniana (l'*omónoia* dei Greci), vale a dire la lotta contro le fazioni che lacerando il corpo politico lo uccidono, per l'individualismo è la crescita dell'individuo quanto è piú possibile libero da condizionamenti esterni. Parimenti, rispetto al tema della giustizia: in una concezione organica, la definizione piú appropriata del giusto è quella platonica per cui ognuna delle parti di cui è composto il corpo sociale deve svolgere la funzione che le è propria, mentre nella concezione individualistica è giusto che ciascuno sia trattato in modo da poter soddisfare i propri bisogni e raggiungere i propri fini, primo fra tutti quello della felicità che è un fine individuale per eccellenza.

Dominante è oggi nelle scienze sociali l'indirizzo di studi che si chiama «individualismo *metodologico*», secondo cui lo studio della società deve partire dallo studio delle azioni degli individui. Non è qui il caso di discutere quali siano i limiti di questo indirizzo. Ma vi sono altre due forme di individualismo senza le quali il punto di vista dei diritti dell'uomo diventa incomprensibile: l'individualismo *ontologico* che parte dal presupposto, che non saprei se chiamare piú metafisico o piú teologico, dell'autonomia di ogni individuo rispetto a tutti gli altri e della pari dignità di ciascuno, e l'individualismo *etico,* secondo cui ogni individuo è una persona morale. Tutte e tre queste versioni dell'individualismo contribuiscono a dare una connotazione positiva ad un termine che è stato connotato negativamente sia dalle correnti del pensiero conservatore e reazionario, sia da quelle rivoluzionarie. L'individualismo è la base filosofica della democrazia: una testa, un voto. Come tale si è sempre contrapposto, e sempre si contrapporrà, alle concezioni olistiche della società e della storia, da qualsiasi parte provengano, che hanno in comune il disprezzo della democrazia intesa come quella forma di governo in cui tutti

sono liberi di prendere le decisioni che li riguardano e hanno il potere di farlo. Libertà e potere che derivano dal riconoscimento di alcuni diritti fondamentali, inalienabili e inviolabili, quali sono i diritti dell'uomo.

4. Dalla sua prima apparizione nel pensiero politico del Seicento e del Settecento, la dottrina dei diritti dell'uomo ha fatto molta strada, pur fra contrasti, confutazioni, limitazioni. Anche se la mèta finale, una società di liberi ed eguali, non è stata raggiunta, sono state percorse varie tappe, dalle quali non si potrà tanto facilmente tornare indietro. Nelle prime pagine de *Le origini dello storicismo* Meinecke scrisse che la «fede giusnaturalistica», tanto nella sua forma cristiana quanto in quella profana, «è stata la *stella polare* in mezzo a tutte le tempeste della storia, ha costituito per l'uomo pensante un punto fermo nella vita, tanto piú forte quanto piú era sostenuta dalla fede nella rivelazione» [6]. Dio solo sa quante tempeste abbia conosciuto il nostro secolo, ma nonostante tutto la stella polare alla fine è riapparsa sul nostro orizzonte. Il primo grande documento storico dopo la fine della guerra, la Carta delle Nazioni Unite, riafferma nel preambolo «la fede nei diritti fondamentali dell'uomo, nella dignità e nel valore della persona umana, nella eguaglianza dei diritti degli uomini e delle donne, e delle nazioni grandi e piccole».

Nella storia della progressiva affermazione dei diritti dell'uomo sono state percorse, ho detto, molte tappe. La prima, di grande portata, che ha trasformato un'aspirazione ideale secolare in un vero e proprio diritto, in un diritto pubblico soggettivo, se pure nell'ambito ristretto di una nazione, è stata la loro *costituzionalizzazione* attraverso le Dichiarazioni dei diritti inserite nelle prime costituzioni liberali e poi via via nelle

costituzioni liberali e democratiche che sono venute alla luce nei due secoli successivi. L'art. 2 della Costituzione italiana dice: «La Repubblica riconosce e garantisce i diritti inviolabili dell'uomo». In questo modo i diritti dell'uomo da diritti naturali sono diventati diritti positivi.

La seconda tappa – ma in questo caso piú che di una tappa bisognerebbe parlare di un'evoluzione continua che dura tuttora – è stata la loro *progressiva estensione.* La prima forma di estensione è avvenuta all'interno stesso dei diritti di libertà: basti pensare che il diritto di associazione, che è uno dei cardini di un sistema politico e sociale di democrazia pluralistica, non era riconosciuto nello Statuto albertino e quindi rimase per decenni, com'è stato detto, in balia del diritto di polizia, e quindi come libertà di fatto. La seconda forma di estensione è avvenuta nel passaggio dal riconoscimento dei soli diritti civili a quello dei diritti politici sino alla concessione del suffragio universale maschile e femminile, passaggio che ha rappresentato la trasformazione dello stato liberale in stato democratico. La terza e piú incisiva estensione è quella che ha introdotto i diritti sociali, e ha cosí trasformato lo stato democratico e liberale in stato democratico e sociale.

La terza tappa, che è appena iniziata e contrassegna il dibattito sui diritti dell'uomo nel tempo presente, è quella della loro *universalizzazione,* che ha avuto il suo punto di partenza nella Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo: vale a dire la trasposizione della loro protezione dal sistema interno al sistema internazionale, che per la prima volta nella storia fa dell'individuo, in quella linea di pensiero individualistico su cui mi sono soffermato poc'anzi, un *soggetto del diritto internazionale,* e gli offre la possibilità – se pure, allo stato attuale delle misure concrete, piú ipotetica che reale – di chiedere giustizia ad un'istanza superiore contro il proprio stato.

Voglio ancora accennare a una quarta tappa, che è stata raggiunta solo in questi ultimi anni e che chiamerò della *specificazione* dei diritti. L'espressione abituale «diritti dell'uomo» non è piú sufficiente. È troppo generica. Quale uomo? Già all'inizio si erano distinti, dai diritti dell'uomo in generale, quelli del cittadino nel senso che al cittadino potevano essere attribuiti diritti ulteriori rispetto all'uomo in generale. Ma un'ulteriore specificazione si è resa necessaria via via che emergevano nuove pretese, giustificate in base alla considerazione di esigenze specifiche di protezione sia rispetto al *genere,* sia rispetto alle varie *fasi* della vita, sia rispetto alle *condizioni,* normali o eccezionali, dell'esistenza umana. Di qui, rispetto al genere, il riconoscimento di diritti specifici delle donne; rispetto alle diverse fasi della vita, le particolari provvidenze, sia nazionali sia internazionali, per l'infanzia e per gli anziani; rispetto alle condizioni normali o eccezionali, la particolare attenzione rivolta ai diritti degli infermi, degli handicappati, dei malati di mente e cosí via. Basta scorrere un repertorio delle attività compiute dalle commissioni internazionali che si occupano dei diritti dell'uomo per rendersi conto di questa innovazione. Sí, è vero, si tratta di un fenomeno nuovo; ma a ben guardare non è che uno sviluppo conseguente dell'idea originaria dell'individuo considerato in tutti i suoi aspetti come titolare di diritti, ovvero di pretese che gli debbono essere riconosciute, verso la società grande o piccola, o addirittura grandissima, di cui fa parte.

Beninteso, altro è la pretesa anche giustificata coi migliori argomenti, altro la sua soddisfazione. Via via che le pretese aumentano, la loro protezione diventa sempre piú difficile. I diritti sociali sono piú difficili da proteggere che i diritti di libertà; la protezione internazionale è piú difficile che la protezione all'interno del proprio stato. Si

potrebbero moltiplicare gli esempi del contrasto fra l'ideale e il reale, fra le solenni dichiarazioni e la loro attuazione, fra la grandiosità delle promesse e la miseria degli adempimenti. Poiché ho interpretato la vastità che ha assunto attualmente il dibattito sui diritti dell'uomo come un segno del progresso morale dell'umanità, non sarà inopportuno ripetere che questa crescita morale si misura non dalle parole ma dai fatti. Delle buone intenzioni sono lastricate le vie dell'inferno.

5. Ho cominciato con Kant, con Kant termino. Il progresso umano non era per Kant necessario. Era soltanto possibile. Egli rimproverava i «politici» di non avere fiducia nella virtú e nella forza del movente morale, e di ripetere: «il mondo è andato sempre cosí com'è andato sinora». Costoro, commentava, con questo loro atteggiamento fanno sí che l'oggetto della loro previsione, vale a dire l'immobilità e la monotona ripetitività della storia, si avveri. In tal modo ritardano ad arte i mezzi che potrebbero assicurare il progresso verso il meglio.

Rispetto alle grandi aspirazioni dell'uomo siamo già troppo in ritardo. Cerchiamo di non accrescerlo con la nostra sfiducia, con la nostra indolenza, col nostro scetticismo. Non abbiamo molto tempo da perdere. La storia, come sempre, mantiene la sua ambiguità procedendo verso due direzioni opposte: verso la pace o verso la guerra, verso la libertà o verso l'oppressione. La via della pace e della libertà passa certamente attraverso il riconoscimento e la protezione dei diritti dell'uomo, a cominciare dal diritto alla libertà religiosa e di coscienza che fu il primo ad essere proclamato durante le guerre di religione che insanguinarono l'Europa per un secolo, sino ai nuovi diritti (come quelli alla privatezza o alla tutela

della propria immagine) che vanno insorgendo contro nuove forme di oppressione e di disumanizzazione rese possibili dalla vertiginosa crescita del potere manipolatorio dell'uomo su se stesso e sulla natura. Non mi nascondo che la via è difficile. Ma non ci sono alternative.

II.
LA DICHIARAZIONE UNIVERSALE DEI DIRITTI DELL'UOMO.

Le origini storiche.

La Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo comincia con queste parole: «Tutti gli esseri umani nascono *liberi* ed *eguali* in dignità e diritti». Queste parole non sono nuove. Le abbiamo lette molte altre volte. Basterà ricordare l'articolo primo della *Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino* del 1789, che comincia cosí: «Gli uomini nascono e rimangono *liberi* ed *eguali* nei diritti», ove le differenze sono insignificanti. E risalendo un po' piú indietro ci troviamo di fronte alla *Dichiarazione d'indipendenza* degli stati americani del 1776, che si esprime in questo modo: «Noi riguardiamo come incontestabili ed evidenti per se stesse le seguenti verità: che tutti gli uomini sono stati creati *eguali,* che essi sono stati dotati dal Creatore di certi diritti inalienabili, che tra questi diritti sono, in primo luogo, la vita, la *libertà,* e la ricerca della felicità». Qui c'è qualche differenza: è proclamata l'eguaglianza come condizione fondamentale; la libertà, invece, è elencata insieme con altri diritti, quali il diritto alla vita e alla felicità. È certo che i redattori della Dichiarazione universale hanno preferito l'incisiva semplicità del testo francese. Ma entrambe erano presenti alle loro menti. Quando Eleonora Roosevelt commentò

l’approvazione della Dichiarazione, ebbe a dire: «Essa deve essere accolta come la Magna Charta internazionale di tutta l’umanità [...]. La sua proclamazione da parte dell’Assemblea generale può essere di importanza paragonabile alla proclamazione della Dichiarazione dei diritti dell’uomo e del cittadino del 1789, alla proclamazione dei diritti dell’uomo nella Dichiarazione di indipendenza degli Stati Uniti e ad analoghe dichiarazioni fatte in altri paesi».

Le prime dichiarazioni, del resto, nuove come strumenti giuridici, non erano esse stesse nuove per il loro contenuto, avendo il loro fondamento nella dottrina dei diritti naturali. Il loro progenitore piú autorevole fu John Locke, il quale, nel secondo capitolo del *Secondo trattato sul governo civile,* introducendo il discorso sullo stato di natura, aveva scritto: «Per bene intendere il potere politico e derivarlo dalla sua origine, si deve considerare in quale stato si trovino naturalmente tutti gli uomini, e questo è uno stato di perfetta *libertà* di regolare le proprie azioni e di disporre dei propri possessi e delle proprie persone, come si crede meglio, entro i limiti della legge di natura, senza chiedere permesso o dipendere dalla volontà di nessun altro. È anche uno stato di *eguaglianza,* in cui ogni potere e ogni giurisdizione è reciproca [...], poiché non vi è nulla di piú evidente di questo, che creature della stessa specie e dello stesso grado, nate, senza distinzione, agli stessi vantaggi della natura e all’uso delle stesse facoltà, debbano anche essere eguali fra di loro, senza subordinazione o soggezione...» [7].

Se le parole della Dichiarazione universale non sono nuove, nuovo è l’ambito di validità delle sue disposizioni. In bocca a Locke e ai giusnaturalisti l’affermazione dei diritti naturali era puramente e semplicemente una teoria filosofica, che non aveva altro valore se non quello di una

esigenza ideale, di un'aspirazione che avrebbe potuto essere realizzata solo quando qualche costituzione l'avesse accolta e trasformata in una serie di prescrizioni giuridiche. In un secondo tempo, l'affermazione che esistono diritti naturali originari limitanti il potere sovrano, viene accolta nelle dichiarazioni dei diritti che precedono le costituzioni degli stati liberali moderni: da questo momento i diritti naturali non sono piú soltanto un'aspirazione ideale, ma diventano vere e proprie pretese giuridicamente riconosciute e protette contro eventuali violazioni da parte dei privati cittadini e dei pubblici poteri. Con l'accoglimento di alcuni diritti fondamentali nella Dichiarazione universale si compie il terzo tempo di questa evoluzione: i diritti naturali, riconosciuti ormai dall'Assemblea generale delle Nazioni Unite, cioè dal piú alto organo rappresentativo della comunità internazionale, tendono a essere protetti non piú soltanto nell'ambito dello stato, ma anche *contro lo stato stesso,* vale a dire tendono a una protezione che si potrebbe dire di secondo grado, la quale dovrebbe entrare in funzione qualora lo stato venisse meno ai suoi obblighi costituzionali nei confronti dei suoi soggetti.

In altre parole: sino a che l'affermazione dei diritti naturali era una teoria filosofica, questa affermazione aveva valore universale ma non aveva alcuna efficacia pratica; quando questi diritti furono accolti nelle costituzioni moderne, la loro protezione diventò efficace, ma solo nei limiti in cui veniva riconosciuta da quello stato particolare. In seguito alla Dichiarazione universale, la protezione dei diritti naturali tende ad avere insieme efficacia giuridica e valore universale. E l'individuo da soggetto di una comunità statale tende a diventare soggetto anche della comunità internazionale, potenzialmente universale.

A chi legge distrattamente e superficialmente, le parole della Dichiarazione universale, citate all'inizio, oltre che non nuove, appaiono anche ovvie. Ma sono poi davvero tanto ovvie? Se consideriamo l'espressione dal punto di vista letterale, l'affermazione ivi contenuta, tanto per cominciare, non è vera. Non è vero che gli esseri umani nascano liberi ed eguali. Gli esseri umani non nascono liberi, checché ne pensasse Rousseau, ma sono «in catene», piú che mai in catene, da quando nascono; tanto meno sono eguali, anche soltanto riguardo alle doti naturali, per trascurare le condizioni sociali e storiche. Ma quell'espressione non deve essere presa alla lettera, deve essere interpretata. E una volta interpretata, si vede che non è piú cosí ovvia. Che gli esseri umani nascano liberi ed eguali vuol dire in realtà che gli esseri umani *debbono* essere trattati come se fossero liberi ed eguali. L'espressione non è la descrizione di un fatto, ma la prescrizione di un dovere. Com'è possibile questa conversione di una descrizione in una prescrizione? È possibile se ci si rende conto che il dire che gli esseri umani nascono liberi ed eguali vuol dire in realtà che gli esseri umani nascono liberi ed eguali per natura, cioè secondo la loro natura ideale, elevata a criterio supremo per distinguere quel che si deve fare da quel che non si deve fare. In altre parole, si potrebbe dire che la libertà e l'eguaglianza di cui si parla in quell'articolo non sono un fatto ma un diritto, piú precisamente quel diritto che deriva all'essere umano, prima ancora che da una costituzione positiva, dalla costituzione stessa della sua personalità, ancora una volta, dalla sua natura ideale. Anche per questa via siamo ricondotti, come si vede, alla dottrina dei diritti naturali.

Verso una teoria moderna dei diritti naturali.

Quando parlo della dottrina *dei diritti naturali* intendo qualcosa di diverso dalla dottrina *del diritto naturale.* Nelle due espressioni il termine diritto è preso ora in un senso soggettivo, come facoltà o potere, ora in senso oggettivo, come regola di condotta. Se la dottrina del diritto naturale è antica quanto la filosofia occidentale, la dottrina dei diritti naturali, che sta alla base delle famose *Dichiarazioni,* è moderna. Una vera e propria dottrina dei diritti naturali appare per la prima volta soltanto negli scrittori del Seicento a cominciare da Hobbes, con la sua celebre distinzione fra *lex,* intesa come fonte di obbligazioni, e *ius,* inteso come libertà da ogni obbligo. A ben guardare, il passaggio dalla dottrina tradizionale del diritto naturale alla dottrina moderna dei diritti naturali è un passaggio interno al sistema del giusnaturalismo, ed è un passaggio ricco di conseguenze.

Ogni norma giuridica, come tutti i giuristi sanno, è imperativo-attributiva, cioè impone un obbligo a un soggetto nel momento stesso in cui attribuisce un diritto all'altro soggetto. Ora, il giusnaturalismo classico e medioevale aveva messo l'accento sull'aspetto imperativo della legge naturale piuttosto che sull'aspetto attributivo; mentre la dottrina moderna dei diritti naturali mette l'accento sull'aspetto attributivo piuttosto che su quello imperativo. La legge naturale, nella concezione del giusnaturalismo tradizionale, era una regola di condotta che aveva per destinatari soprattutto i sovrani cui imponeva l'obbligo di esercitare il potere rispettando alcuni sommi principî morali. Che a questo dovere dei governanti corrispondesse un diritto correlativo dei sudditi di pretendere che i loro governanti rispettassero quel dovere, era dubbio: i sudditi avevano soprattutto il dovere di ubbidire anche ai sovrani cattivi, almeno secondo le

dottrine che rappresentavano l'opinione piú comune. Chi aveva un diritto verso i governanti era in ultima analisi soltanto Dio, di fronte al quale soltanto, e non al popolo, i governanti erano responsabili delle loro azioni. Il che era quanto dire che nei confronti dei sudditi l'obbligo dei governanti apparteneva alla categoria del *ius imperfectum,* cioè dell'obbligo cui non corrisponde dall'altra parte una legittima pretesa all'adempimento.

Solo in un secondo tempo, all'epoca delle grandi guerre di religione, con le dottrine dei monarcomachi, si cominciò a sostenere insistentemente che, quando il sovrano viola la legge naturale, sorge nei suoi sudditi (individualmente o collettivamente, secondo i casi) il diritto di opporre resistenza. L'affermazione del diritto di resistenza, risolventesi nella teoria secondo cui di fronte alla violazione della legge naturale da parte del sovrano la disobbedienza civile è legittima, trasformava l'obbligo del sovrano da imperfetto in perfetto, nel senso che, ammesso il diritto di resistenza, il sovrano rispondeva dei suoi delitti contro il diritto naturale non soltanto di fronte a Dio ma anche di fronte ai suoi sudditi. In tal modo la legge naturale, che in un primo tempo aveva per destinatari soltanto i sovrani, cui imponeva degli obblighi, si rivolse da allora anche ai sudditi cui attribuí dei diritti.

Il passo ultimo verso la teoria moderna dei diritti naturali fu fatto quando ci si domandò quale fosse il fondamento giuridico dell'obbligo dei sovrani di rispettare la legge naturale, e si rispose che i sovrani avevano degli obblighi per la semplice ragione che i sudditi avevano dei diritti, piú precisamente che i sudditi avevano un diritto di resistenza alla legge ingiusta perché con una legge ingiusta i sovrani violano dei diritti preesistenti dei loro sudditi. Aveva, ad esempio, il sovrano l'obbligo di rispettare la libertà di coscienza dei suoi cittadini? Questo obbligo derivava dal

fatto che la legge naturale attribuiva ai cittadini il diritto alla libertà di coscienza. Da questo punto in poi il diritto soggettivo naturale del cittadino non fu piú soltanto la conseguenza di una infrazione del dovere di un governante, come era ancora nelle varie teorie della resistenza, ma la condizione stessa di quel dovere. Il governante aveva quel dovere perché il cittadino aveva quel diritto.

Con altra prospettiva, la stessa cosa potrebbe esser detta anche in questo modo: il giusnaturalismo ha avuto una fondamentale e permanente funzione storica, quella di porre dei limiti al potere dello stato. Orbene, la teoria dei diritti naturali, che si afferma col giusnaturalismo moderno, rappresenta l'affermazione dei limiti del potere statale, considerati non piú dal punto di vista dell'esclusivo dovere dei governanti, ma anche dal punto di vista dei diritti dei governati.

Una ridefinizione dei concetti di libertà ed eguaglianza.

Rispetto alle teorie giusnaturalistiche e alle dichiarazioni dei diritti degli stati costituzionali moderni, le parole dell'articolo 1 della Dichiarazione universale sono, come si è visto, su per giú le stesse, ma è cambiata la loro validità giuridica. Possiamo aggiungere che è cambiato anche il loro significato concettuale. «Libertà» ed «eguaglianza» oggi non significano lo stesso di quel che significavano nelle pagine di Locke o nelle dichiarazioni settecentesche: il loro contenuto si è ampliato, è divenuto sempre piú ricco e denso; il loro significato si è fatto sempre piú pregnante. Cominciamo dall'esame del significato di libertà.

Il significato tradizionale di libertà – quello per cui si parlava di una libertà religiosa o di pensiero o di riunione o di associazione, in senso generale e specifico di una libertà personale – era quello relativo alla facoltà di fare o non fare

determinate cose non impediti da norme vincolanti; era la libertà intesa come non-impedimento, o *libertà negativa.* La sfera della libertà coincideva con la sfera dei comportamenti non regolati, e quindi leciti o indifferenti. Molto bene ne aveva espresso il concetto Montesquieu quando aveva detto che la libertà consiste nel fare tutto ciò che le leggi permettono. Ma la teoria di questo concetto di libertà era nata già con Hobbes, il quale aveva chiarito in sede teorica che noi intendiamo per libertà la situazione in cui un soggetto agisce secondo la propria natura non essendo impedito da forze esterne, e in sede di filosofia giuridica aveva distinto, come si è detto, il *ius,* inteso come sfera dei comportamenti leciti, dalla *lex,* intesa come la sfera dei comportamenti dovuti.

Il primo allargamento del concetto di libertà avvenne col passaggio dalla teoria della libertà come non-impedimento alla teoria della libertà come *autonomia,* quando si cominciò a intendere per «libertà» non piú soltanto il non essere impediti da norme esterne, ma il dar leggi a se stessi, e quindi non tanto il non aver leggi, come intendeva Hobbes, quanto l'ubbidire a leggi poste da noi a noi stessi. Col concetto di autonomia, la libertà non consiste piú nell'assenza di leggi, bensí consiste nella presenza di leggi intimamente volute e internamente poste. Quando Rousseau nel *Contratto sociale* disse che la libertà è «l'obbedienza alla legge che ci siamo prescritta» [8], diede la piú perfetta definizione di questo nuovo concetto di libertà, che si può ben definire rousseauiana. Sulla base di questo concetto di libertà come autonomia nacque la teoria della libertà politica come sviluppo delle libertà civili, o della forma democratica di reggimento come sviluppo e integrazione della forma puramente e originariamente liberale.

La seconda trasmutazione del concetto di libertà avvenne quando si passò da una concezione negativa a una concezione positiva di libertà, cioè quando si intese la libertà autentica e degna di essere garantita non piú soltanto in termini di *facoltà negativa,* ma anche in termini di *potere positivo,* cioè di capacità giuridica e materiale di rendere concrete le astratte possibilità garantite dalle costituzioni liberali. Come la libertà politica aveva contraddistinto la teoria democratica rispetto a quella liberale, cosí la libertà positiva, come effettivo potere, caratterizzò nel secolo scorso le teorie variamente sociali, in particolar modo quelle socialiste, in confronto alla concezione puramente formale della democrazia.

In seguito a questo vario sviluppo della teoria politica della libertà, quando oggi si dice che l'essere umano è libero, nel senso che deve essere libero o deve essere protetto e favorito nell'espansione della sua libertà, s'intendono almeno queste tre cose:

1) ogni essere umano deve avere qualche sfera di attività personale protetta contro le ingerenze di ogni potere esterno, in particolare del potere statale: tipico esempio, la sfera della vita religiosa che viene assegnata alla giurisdizione della coscienza individuale;
2) ogni essere umano deve partecipare in maniera diretta o indiretta alla formazione delle norme che dovranno poi regolare la sua condotta in quella sfera che non è riservata al dominio esclusivo della sua giurisdizione individuale;
3) ogni essere umano deve avere il potere effettivo di tradurre in comportamenti concreti i comportamenti astratti previsti dalle norme costituzionali che attribuiscono questo o quel diritto, e quindi deve possedere in proprio o come quota di una proprietà collettiva beni sufficienti a una vita dignitosa.

Insomma, l'immagine dell'uomo libero si presenta come l'immagine dell'uomo che non deve tutto allo stato perché considera sempre l'organizzazione statale come strumentale e non come finale; partecipa direttamente o indirettamente alla vita dello stato, ovvero alla formazione della cosiddetta volontà generale; ha sufficiente potere economico per soddisfare alcune esigenze fondamentali della vita materiale e spirituale, senza le quali la prima libertà è vuota, la seconda è sterile.

Orbene, tutti e tre questi concetti di libertà sono presenti negli articoli della Dichiarazione universale: la libertà negativa, in tutti gli articoli che si riferiscono ai diritti personali e ai tradizionali diritti di libertà (artt. 7-20); la libertà politica, nell'articolo 21, il quale dice al paragrafo 1: «Ogni individuo ha diritto di partecipare al governo del proprio paese, sia direttamente, sia attraverso rappresentanti liberamente scelti», e precisa al paragrafo 3: «La volontà popolare è il fondamento dell'autorità del governo; tale volontà deve essere espressa attraverso periodiche e veritiere elezioni, effettuate a suffragio universale ed eguale ed a voto segreto, o secondo una procedura equivalente di libera votazione»; la libertà positiva, negli articoli 22-27, che si riferiscono ai diritti alla sicurezza sociale, in genere ai cosiddetti diritti economici, sociali e culturali, di cui si dice che sono «indispensabili alla sua dignità [dell'individuo] ed al libero sviluppo della sua personalità».

Anche il concetto di eguaglianza è estremamente ampio e può essere arricchito di diversi contenuti. Non diversamente da quel che è avvenuto per la storia del diritto di libertà, anche la storia del diritto all'eguaglianza si è sviluppata per successivi arricchimenti. Dire che nei rapporti umani deve essere applicato il principio dell'eguaglianza significa assai poco, se non si specificano

almeno due aspetti: 1) eguaglianza in che cosa? 2) eguaglianza tra chi?

Il principio di eguaglianza, in cui si risolve l'idea della giustizia formale nel senso tradizionale della parola (*suum cuique tribuere*), dice puramente e semplicemente che devono essere trattati nello stesso modo tutti coloro che appartengono alla stessa categoria. Ma con quale criterio debbono essere stabilite le categorie? Quante debbono essere le categorie? Quanto grandi? Va da sé che la risposta a queste domande non si trova nel principio di eguaglianza, ma nei cosiddetti criteri o principî di giustizia, quali «a ciascuno secondo il merito», «a ciascuno secondo il bisogno», «a ciascuno secondo il rango» ecc. È conforme al principio di eguaglianza tanto la massima «a ciascuno la stessa cosa», se in base al criterio adottato risulta che tutti gli esseri umani sono eguali, quanto la massima «a ciascuno una cosa diversa», se in base al criterio adottato risulta che tutti gli esseri umani sono diversi. Anche il privilegio può essere considerato al limite come un'applicazione del principio di eguaglianza, qualora si riesca a dimostrare che quell'individuo ha tali caratteristiche singolari rispetto alla disciplina in questione da costituire una categoria a se stante.

Rispetto alla prima domanda, «eguaglianza in che cosa?», la Dichiarazione universale risponde che gli esseri umani sono eguali «in dignità e diritti». L'espressione sarebbe estremamente generica se non dovesse essere intesa nel senso che i «diritti» di cui parla sono appunto i diritti fondamentali enunciati in seguito. Praticamente ciò significa che i diritti fondamentali enunciati nella Dichiarazione devono costituire una specie di minimo comune denominatore delle legislazioni di tutti i paesi. È come se si dicesse, in primo luogo, che gli esseri umani sono liberi (nei vari significati di libertà sopra illustrati), e

poi si aggiungesse che sono *eguali nel godimento di questa libertà.*

Come si vede, il principio di libertà e quello di eguaglianza si connettono strettamente l'uno con l'altro. Tanto strettamente si connettono che, come si distinguono vari concetti o piani di libertà, cosí si sogliono distinguere vari concetti o piani di eguaglianza, in gran parte corrispondenti ai primi. Al momento della libertà personale o negativa corrisponde il momento dell'eguaglianza giuridica, che consiste nella situazione in cui tutti i cittadini hanno capacità giuridica, sono giuridicamente soggetti riconosciuti dall'ordinamento, il che importa un'astratta, ma solo astratta, capacità di volere e di agire, nei limiti delle leggi, per il proprio interesse. Al momento della libertà politica corrisponde quello dell'eguaglianza politica, caratteristica dello stato democratico fondato sul principio della sovranità popolare non fittizia e quindi sull'istituto del suffragio universale. Che i due momenti siano ben distinti può essere provato dalla storia delle dottrine politiche la quale ci mostra, in modo estremamente significativo, ad esempio, in Kant, come l'affermazione dell'eguaglianza giuridica possa andar congiunta con la recisa negazione dell'eguaglianza politica. Infine, al momento della libertà positiva o libertà come potere, corrisponde il momento della *eguaglianza sociale,* detta altrimenti eguaglianza delle occasioni o delle opportunità: richiedere l'eguaglianza delle opportunità significa per l'appunto richiedere che a tutti i cittadini sia attribuita non soltanto la libertà negativa o politica, ma anche quella positiva che si concreta nel riconoscimento dei diritti sociali.

Il lungo cammino della giustizia umana.

Riguardo alla seconda domanda, «eguaglianza tra chi?», la Dichiarazione risponde che rispetto ai diritti fondamentali tutti gli esseri umani sono eguali, cioè risponde affermando un'eguaglianza *fra tutti,* e non solo tra gli appartenenti a questa o a quella categoria. Ciò vuol dire che rispetto ai diritti fondamentali elencati nella dichiarazione, tutti gli esseri umani devono essere considerati appartenenti alla stessa categoria. Come si sia arrivati al riconoscimento che gli esseri umani, tutti gli esseri umani, appartengono alla stessa categoria rispetto ai diritti fondamentali sempre piú ampi, non è possibile neppure lontanamente riassumere. Si può dire però in linea generale che questo punto di arrivo è la conclusione di un processo storico di successivi pareggiamenti del diverso, ovvero di successive eliminazioni di discriminazioni tra individuo e individuo, che ha fatto scomparire via via categorie parziali discriminanti assorbendole in una categoria generale unificante. Il processo della giustizia è un processo ora di diversificazione del diverso, ora di unificazione dell'identico. L'eguaglianza tra tutti gli esseri umani rispetto ai diritti fondamentali è il risultato di un processo di graduale eliminazione di discriminazioni, e quindi di unificazione di ciò che si veniva riconoscendo come identico: una comune natura dell'uomo al di sopra di ogni differenza di sesso, razza, religione ecc.

Quali siano le discriminazioni superate ed eliminate mostra chiaramente l'articolo 2 comma 1 della Dichiarazione che può ben essere considerato come un necessario complemento dell'articolo 1: «Ad ogni individuo spettano tutti i diritti e tutte le libertà enunciate nella presente Dichiarazione, senza distinzione alcuna, per ragioni di razza, di colore, di sesso, di lingua, di religione, di opinione politica o di altro genere, di origine nazionale o sociale, di ricchezza, di nascita o d'altra condizione».

Come ognuno vede, l'ispirazione di questo articolo è identica a quella che ha dettato l'articolo 3 della nostra Costituzione: «Tutti i cittadini hanno pari dignità sociale e sono eguali davanti alla legge, senza distinzione di sesso, di razza, di lingua, di religione, di opinione politica, di condizioni personali e sociali».

Analoghi articoli si trovano nelle costituzioni del dopoguerra, tanto nelle costituzioni di democrazia liberale (per esempio, l'articolo 3 della Costituzione della Repubblica federale tedesca del 1949), quanto in quelle di democrazia popolare (per esempio, l'articolo 21 della Costituzione jugoslava del 1946). Senonché, la Dichiarazione universale, trattandosi di una enunciazione di principî che debbono valere nella comunità internazionale, mette in guardia al comma 2 dello stesso articolo 2 contro un altro genere di discriminazione, quella derivante «dallo statuto politico, giuridico o internazionale del paese o del territorio cui una persona appartiene», volendo fare intendere che tra le discriminazioni tradizionali che debbono considerarsi definitivamente superate vi è anche quella derivante dall'appartenenza a uno stato a piena sovranità o a uno stato a sovranità limitata.

Sul principio di eguaglianza, inteso come eliminazione delle discriminazioni, si possono fare ancora alcune considerazioni. Anzitutto le differenze storicamente rilevanti che hanno dato luogo a discriminazioni, possono essere divise in: *a*) naturali, come la razza (e colore) e il sesso; *b*) storico-sociali, come la religione, l'opinione politica, la nazione (e lingua), la classe sociale; *c*) giuridiche, come lo status politico o civile derivante dall'appartenenza a questo o quel tipo di stato. Queste discriminazioni possono essere tutte originariamente considerate come manifestazioni del principio di giustizia

fondato sul rango, cioè sulla massima di giustizia che dice: «a ciascuno secondo il suo rango». Alla discriminazione si arriva con un procedimento mentale che, estremamente semplificato, può essere riassunto in questo modo:

1) si constata che esistono differenze di fatto tra gl'individui appartenenti al gruppo A e gl'individui appartenenti al gruppo B;
2) si considerano queste differenze di fatto come rivelatrici di differenze di valore, onde si deduce che il gruppo A è superiore al gruppo B;
3) si attribuisce al gruppo superiore, in ragione della sua superiorità – di qua l'applicazione del principio del rango – il potere di opprimere il gruppo B.

Che vi siano differenze di razza tra i diversi gruppi umani è un mero giudizio di fatto che non implica ancora alcuna discriminazione; che queste differenze siano considerate come rivelatrici della superiorità di una razza su un'altra è già un giudizio di valore da cui peraltro non deriva necessariamente la discriminazione (si potrebbe, per esempio, sostenere che la razza ritenuta superiore abbia il dovere di aiutare, proteggere, educare, la razza ritenuta inferiore); la discriminazione razziale (il razzismo) nasce solo al terzo momento, cioè quando si sostiene che la razza superiore ha il diritto, proprio in quanto superiore, di opprimere o, al limite, di annientare la razza inferiore.

Ora, se si dà un'occhiata anche rapida alle discriminazioni che l'articolo 2 intende considerare una volta per sempre superate, si presenta alla mente quasi tutto dispiegato il corso storico dell'umanità, inteso come processo continuo e costante (con alti e bassi, si capisce) verso il superamento di ancestrali distinzioni tra individuo e individuo, tra popolo e popolo, quasi che la molla che muove le vicende storiche (la vichiana Provvidenza della

storia) sia la lotta degli oppressi contro gli oppressori, e la meta ultima della storia sia il raggiungimento dell'eguaglianza, una società di eguali in cui non vi sia piú né superiore né inferiore. L'articolo citato ci ammonisce contro il razzismo, contro la disparità dei sessi, contro l'intolleranza religiosa e il fanatismo politico, contro l'oppressione nazionale e coloniale, contro il dominio di una classe su un'altra. Ma in questo ammonimento c'è anche una tragica constatazione: la storia umana è in gran parte storia di dominatori e dominati, di sfruttatori e sfruttati, di padroni e schiavi. Sino a quando? Se si guarda alla storia di questi ultimi secoli, teatro delle guerre di religione per la conquista della tolleranza di tutte le fedi, delle guerre nazionali per l'eliminazione del dominio di una nazione su un'altra e per il riconoscimento delle minoranze, della rivoluzione liberale per l'affermazione della libertà di pensiero e di azione politica, della lotta di classe per l'emancipazione del quarto stato, della lenta rivoluzione pacifica (l'unica rivoluzione pacifica della storia!) verso l'eguaglianza dei sessi, e delle guerre contro il colonialismo, non si può non trarre qualche indicazione sulla direzione della storia. Ma quanto è ancora lungo il cammino!

Già di fronte a questo stato di dubbio, ci si deve porre, per onestà e per prudenza, una domanda: le discriminazioni indicate nell'articolo 2 sono tutte le discriminazioni possibili tra gli esseri umani? Evidentemente no. Le discriminazioni elencate nell'articolo 2 sono tutte, o forse la maggior parte, delle discriminazioni *storicamente rilevanti* che la coscienza morale dell'umanità giudica oggi irrilevanti ai fini di attribuire a questo o a quell'individuo alcuni diritti fondamentali. Ma si possono fare due casi: il caso di discriminazioni sinora non previste e che potranno insorgere nel futuro, e il caso di discriminazioni storiche

che la coscienza morale continua a giudicare rilevanti ai fini della distinzione tra gruppo e gruppo di individui. Per il primo caso, si può osservare che tra le discriminazioni rilevanti non è emersa sinora una discriminazione in base al carattere psichico dei singoli individui: si pensi per fare un'ipotesi allegra (ma non si sa mai!) che un giorno qualche scienziato balordo sostenga la superiorità degli estroversi rispetto agli introversi e che qualche politico pazzo ne deduca che *dunque* è giusto da parte degli estroversi opprimere gli introversi, ed ecco una nuova ragione di disuguaglianza che un futuro articolo di una futura dichiarazione dovrà prevedere. Per il secondo caso, si pensi alla distinzione ammessa in tutti gli ordinamenti civili tra infanti e adulti: evidentemente questa distinzione, almeno per l'attribuzione di alcuni diritti fondamentali come i diritti politici, è tutt'ora rilevante e non si vede come e quando possa essere superata. Vi si riferisce esplicitamente la stessa Dichiarazione, chiamando gli esseri umani nell'articolo 1, citato in principio, «dotati di ragione e di coscienza». Basta essere persone umane per essere dotate di ragione e di coscienza? Tutti gli ordinamenti civili riconoscono che vi sono individui, appartenenti al genere umano, che non sono ancora, come i bambini, o non sono piú, come i dementi, dotati di ragione e di coscienza, e di fronte ai quali valgono e si ritiene giusto che valgano certe diseguaglianze.

Il tener conto di queste limitazioni nulla toglie al fatto che la Dichiarazione universale rappresenta la massima consapevolezza che l'uomo abbia sinora raggiunto, in sede giuridico-politica, della sostanziale unità del genere umano. Dico di proposito «in sede giuridico-politica»: l'unità del genere umano è uno dei principî fondamentali del messaggio cristiano e uno dei cardini della concezione socialista dell'uomo e della storia. È importante che questa

idea sia stata accolta e proclamata dalla piú vasta assemblea politica che mai la storia umana abbia conosciuto, di fronte a cui lo stesso Impero romano, il Sacro romano impero, la Società delle nazioni, non sono che momenti unilaterali e parziali di un processo fatale e irreversibile, da un'assemblea internazionale per la prima volta quasi universale, la quale tende ad assumere (con un processo di cui non è ancora dato conoscere la fine) il potere di rendere quell'unità giuridicamente operante.

L'articolo 1 della Dichiarazione universale mi ha offerto l'occasione di fare qualche considerazione generalissima sui concetti di libertà ed eguaglianza. Ma viene spontanea a questo punto la domanda: libertà ed eguaglianza non sono di solito considerate valori antinomici, nel senso che la protezione dell'uno è in contrasto con la protezione dell'altro, e quanto piú si estende la libertà tanto piú si dà esca alle diseguaglianze, quanto piú si tende al livellamento, tanto piú si limita la libertà? Come è possibile esigere contemporaneamente la garanzia e l'allargamento di entrambi?

Qui bisogna riprendere per un momento i diversi significati che si possono attribuire a «libertà» e a «eguaglianza», e rendersi conto che il contrasto c'è e non c'è secondo i significati che vengono assunti. Sono in contrasto, certamente, la libertà negativa e l'eguaglianza sostanziale. Non sono in contrasto, anzi sono perfettamente compatibili, la libertà politica e l'eguaglianza politica. Sono addirittura l'una un'integrazione dell'altra la libertà positiva e l'eguaglianza delle opportunità. Nessun contrasto poi, in particolare, esiste nella Dichiarazione dove la proposizione «tutti gli esseri umani nascono liberi ed eguali» equivale a «tutti gli esseri umani nascono egualmente liberi» oppure «tutti gli esseri umani nascono eguali nella libertà», nel duplice senso dell'espressione:

«Gli esseri umani hanno egual diritto alla libertà»; «Gli esseri umani hanno diritto ad una egual libertà».

Sono le due massime, come ognun vede, cui si ispira la concezione democratica dello stato. Che l'Assemblea generale delle Nazioni Unite abbia fatto di questa concezione, come si legge nel preambolo, «l'ideale comune da raggiungersi da tutti i popoli e da tutte le nazioni», è un fatto storico della cui importanza siamo chiamati, ciascuno nella propria sfera di pensiero e di azione, a prendere coscienza. Che il raggiungimento di questi ideali sia vicino o lontano non è in nostro potere di prevedere. È in nostro potere di portare la nostra pietra, per quanto piccola, alla costruzione del grande edificio.

III.
I DIRITTI, LA PACE E LA GIUSTIZIA SOCIALE.

I diritti dell'uomo e la pace [1982].

Se qualcuno mi chiede quali sono secondo me i problemi fondamentali del nostro tempo, non ho alcuna esitazione a rispondere: il problema dei diritti dell'uomo e quello della pace. Fondamentali nel senso che dalla soluzione del problema della pace dipende la nostra stessa sopravvivenza, e la soluzione del problema dei diritti dell'uomo è l'unico segno certo del progresso civile.

Considero i due problemi insieme perché sono strettamente connessi. L'uno non può stare senza l'altro. Spesso lo si dimentica ma è bene rendersene conto. Prima di addurre gli argomenti in base ai quali ritengo di poter mostrare che i due problemi sono interdipendenti, cito tre documenti di indubbia autorevolezza.

La Carta delle Nazioni Unite comincia col dichiarare la necessità di «salvare le future generazioni dal flagello della guerra che per due volte nel corso di questa generazione ha portato indicibili afflizioni all'umanità», e poi subito dopo riafferma «la fede nei diritti fondamentali dell'uomo, nella dignità e nel valore della persona umana, nella eguaglianza dei diritti degli uomini e delle donne e delle nazioni grandi e piccole». La Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo (1948) inizia con la considerazione che «il riconoscimento della dignità inerente a tutti i membri della famiglia umana e dei loro diritti, uguali ed inalienabili costituisce il fondamento della libertà, della giustizia e della *pace* nel mondo». Giunge ad affermare che i diritti dell'uomo debbono essere protetti da norme giuridiche «se si vuole evitare che l'uomo sia costretto a ricorrere come ultima istanza alla ribellione contro la tirannia e l'oppressione»: come dire che la mancata protezione dei diritti dell'uomo è motivo sufficiente per la nascita del diritto di disobbedienza civile e di resistenza. Infine la conferenza sulla sicurezza e la cooperazione in Europa, nota col nome di Conferenza di Helsinki, per il luogo in cui si svolse e in cui fu conclusa il 1° agosto 1975, dopo aver affermato nel preambolo che l'obiettivo delle nazioni firmatarie (33 stati europei oltre gli Stati Uniti e il Canada) è «di contribuire al miglioramento delle loro relazioni reciproche e di assicurare condizioni nelle quali i loro popoli possano godere di una *pace vera e duratura*, liberi da ogni minaccia o attentato alla loro sicurezza», dedica uno dei «principi-guida» (il settimo) al problema della protezione dei diritti dell'uomo, affermando: «Gli stati partecipanti rispettano i diritti dell'uomo e le libertà fondamentali, inclusa la libertà di pensiero, coscienza, religione o credo, per tutti senza distinzione di razza, sesso, lingua o religione», e subito dopo ribadisce: «Essi

promuovono e incoraggiano l'esercizio effettivo delle libertà e dei diritti civili, politici, economici, sociali, culturali ed altri che derivano tutti dalla dignità inerente alla persona umana e sono essenziali al suo libero e pieno sviluppo».

Di questi tre documenti internazionali il primo collega cronologicamente la fine della seconda guerra mondiale alla nuova fase dello sviluppo della comunità internazionale che deve avere inizio con il rafforzamento della protezione dei diritti dell'uomo, quasi lasciando intendere che la causa o per lo meno una delle cause del «flagello» delle due guerre mondiali sia stato il dispregio dei diritti dell'uomo. Il secondo afferma addirittura che il riconoscimento dei diritti dell'uomo è una condizione per l'instaurazione e il mantenimento della pace. Il terzo considera il rispetto reciproco dei diritti dell'uomo uno dei principî che debbono guidare gli stati nella loro politica di distensione e di pace.

A favore della connessione strettissima fra il tema della pace e quello della protezione dei diritti dell'uomo si possono addurre alcuni argomenti.

Il primo riguarda *il diritto alla vita.* Il diritto alla vita è uno dei cosiddetti diritti primari: cosí l'articolo 3 della citata Dichiarazione universale secondo cui «ogni individuo ha diritto alla vita, alla libertà e alla sicurezza della propria persona». Durante la guerra e la prosecuzione di ogni sorta di ostilità il diritto alla vita non solo non è assicurato ma è richiesto da ogni stato belligerante ai propri cittadini il sacrificio della vita. Per rafforzare questo argomento ci si può sempre riferire utilmente alla ipotesi hobbesiana dello stato di natura come stato in cui gli individui non protetti da alcuna legge si trovano nei loro reciproci rapporti in uno stato di guerra permanente, di guerra di tutti contro tutti. Per garantire il diritto alla vita gli individui dànno origine di comune accordo a un potere comune che ha la funzione

primaria di garantire la pace interna perché solo la pace permette agli uomini di non essere minacciati nel diritto fondamentale alla vita. Ma questo diritto alla vita non è piú assicurato quando lo stato elevato a potere comune si trova in conflitto con altri stati.

Che il diritto alla vita venga disconosciuto in caso di guerra è un'osservazione elementare. Purtroppo lo stato di guerra non disconosce soltanto il diritto alla vita ma sospende la protezione di altri fondamentali diritti dell'uomo come *i diritti di libertà* (il mio secondo argomento). Voglio dire che lo stato di guerra può essere una valida giustificazione per indurre un governo anche non autocratico a comportarsi autocraticamente. Vale sempre il vecchio detto: *inter arma silent leges*. E a ogni modo vale sempre anche il principio che la necessità non ha legge, e la guerra mette in atto uno stato di necessità che come tale, essendo legge a se stesso, è al di sopra di ogni legge (naturale e positiva). Se se ne vuole una prova lampante si consideri l'articolo 15 della Convenzione europea dei diritti dell'uomo (1950). Questo articolo segue all'enumerazione dei principali diritti dell'uomo che debbono essere protetti nell'ambito degli stati firmatari della convenzione. Ebbene questo articolo sostiene testualmente: «In caso di guerra o di altro pericolo pubblico che minacci la vita della nazione, ogni altra parte contraente può prendere le misure in deroga alle obbligazioni previste nella presente convenzione ecc.». Come si vede, la guerra è guerra: non rispetta la vita. Figuriamoci un po' se può rispettare gli altri diritti fondamentali!

Non è neppure necessario lo stato di guerra effettivo: basta lo stato di guerra potenziale, la guerra fredda, a far prevalere in certi casi la *ragion di stato* sulla *ragione umana* che vorrebbe garantiti i diritti dell'uomo. A chi

consideri la storia con uno sguardo disincantato non può sfuggire che i rapporti tra governanti e governati sono dominati dal primato della politica estera sulla politica interna. Anche un paese democratico al suo interno – ed è questo il mio terzo argomento – non esita a imporre regimi dispotici, tali da infrangere ogni garanzia dei diritti dell'uomo, all'alleato piú debole se questo minaccia di uscire dalla sua orbita d'influenza. Si consideri quel che avviene in molti paesi dell'America del Sud (paradigmatico il caso del Cile) in cui gli Stati Uniti, campioni della democrazia, anzi del mondo libero, favoriscono o impongono e mantengono regimi dittatoriali. Primato della politica estera vuol dire necessità di far fronte preliminarmente al pericolo, sempre incombente su ogni stato, di una guerra, cioè di un evento che mette a repentaglio la stessa sopravvivenza dello stato. In altre parole: *primum vivere.* Si osservi questa sequenza: il diritto di sopravvivenza dello stato grande deve prevalere sul diritto alla libertà dello stato piccolo la cui sopravvivenza dipende dall'esistenza dello stato grande.

Un quarto argomento può essere formulato in questi termini: la protezione internazionale dei diritti dell'uomo è resa difficile se non addirittura impossibile dalla stessa condizione che rende possibile la guerra. Questa condizione è la *sovranità* di fatto illimitata degli stati sovrani (oggi non tutti gli stati formalmente tali sono effettivamente sovrani). Introduco il tema della protezione internazionale dei diritti dell'uomo perché i diritti dell'uomo possono essere veramente garantiti solo quando si siano creati gli strumenti adatti a garantirli non solo all'interno dello stato ma anche contro lo stato cui l'individuo appartiene, cioè solo quando si riconosca al singolo individuo il diritto di ricorrere a istanze superiori a quelle dello stato, in ultima istanza, appunto, ad organi

internazionali, e si muniscano questi organi internazionali del potere sufficiente per ottenere il rispetto delle proprie decisioni. Il problema è posto ma è ben lungi dall'essere risolto. Ed è ben lungi dall'essere risolto perché gli stati nonostante tutte le dichiarazioni in contrario non riconoscono un potere né deliberante né tanto meno esecutivo al di sopra dei propri poteri deliberanti ed esecutivi. Soprattutto non lo riconoscono gli stati piú autocratici, proprio quegli stati rispetto ai quali sarebbe piú necessario che i diritti dell'uomo fossero protetti anche contro lo stato. Tanto piú lo stato calpesta i diritti dell'uomo tanto meno riconosce l'autorità internazionale che questi diritti dovrebbe far rispettare. Prova ne sia che la convenzione piú avanzata per la protezione dell'individuo singolo anche contro il proprio stato è quella europea, già citata, che è stata stipulata da stati democratici, cioè da stati in cui la protezione dei diritti dell'uomo è assicurata, nonostante tutti i limiti che non dobbiamo nascondere, in misura maggiore che nella maggior parte degli stati oggi esistenti.

Vengo all'ultimo argomento. Ho parlato del diritto alla vita, e dei diritti di libertà, e della loro incompatibilità con lo stato di guerra. Ora occorre aggiungere che allo stato attuale della coscienza etica dell'umanità, si tende a riconoscere all'individuo non soltanto il diritto di vivere (che è un diritto elementare e per cosí dire primordiale dell'uomo) ma anche *il diritto di avere il minimo indispensabile per vivere.* Il diritto alla vita è un diritto che implica da parte dello stato puramente e semplicemente un comportamento negativo: non uccidere. Il diritto a vivere implica da parte dello stato un comportamento positivo, vale a dire interventi di politica economica ispirati a un qualche principio di giustizia distributiva. In parole povere, oggi si riconosce all'individuo non soltanto il diritto di non

essere ucciso per qualsiasi ragione (di qua, ad esempio, la condanna della pena di morte), ma anche il diritto di non morire di fame. Basta enunciare i termini del problema perché ci si affacci alla mente il grande tema del rapporto Nord-Sud, cioè del rapporto fra paesi ricchi e paesi poveri, fra paesi che consumano il superfluo e paesi che mancano del necessario, come uno dei grandi problemi del nostro tempo. Si tratta nientemeno di spostare la «questione sociale» che nacque all'interno dei singoli stati, cioè relativamente ai rapporti fra classi nell'ambito di un solo stato, al rapporto fra stati, di fare cioè della questione sociale una questione di dimensioni planetarie. Ad ogni persona di buon senso però è chiaro che il problema Nord-Sud non potrà mai essere risolto se prima non si risolve il problema dei rapporti Est-Ovest, della gara di potenza fra i due grandi imperi, una gara che è destinata, continuando con questo ritmo frenetico e pazzesco, a consumare le risorse necessarie a sollevare il Terzo o Quarto mondo dalla povertà e dalla morte per inedia. Mi basti citare questa notissima frase che risale ad alcuni anni fa (oggi la situazione è ulteriormente peggiorata): «Le somme necessarie per dare a ogni abitante del mondo il nutrimento, l'acqua, l'educazione, le cure e l'alloggio necessari, sono state stimate in 17 miliardi di dollari. Certo è enorme. Ma è press'a poco ciò che il mondo spende in armamenti ogni quindici giorni». Ancora una volta, poiché le armi servono solo alla guerra, o comunque a mantenere lo stato potenziale di guerra, bisogna concludere che la guerra è il principale ostacolo alla soluzione di quello che considero il problema cruciale che l'umanità dovrà affrontare nel prossimo avvenire.

Sui diritti sociali [1996].

In questi ultimi tempi il tema dei diritti sociali è stato molto trascurato, sia dalla destra che, com'è naturale, esalta in modo particolare i diritti di libertà, e con particolare forza le libertà economiche, sia da una buona parte della sinistra che, dopo il crollo degli stati comunisti, in cui venivano esaltati i diritti sociali a scapito di quelli di libertà, sembra inseguire spesso la destra sul suo stesso terreno.

In contrapposizione ai diritti individuali, per «diritti sociali» si intende l'insieme delle pretese o esigenze da cui derivano legittime aspettative, che i cittadini hanno, non come individui singoli, uno indipendente dall'altro, ma come individui sociali che vivono, e non possono non vivere, in società con altri individui.

Il fondamento della forma di governo democratica contrapposta alle varie forme di governo autocratiche, che hanno dominato gran parte della storia del mondo, è il riconoscimento della «persona». Orbene, l'uomo è insieme «persona morale» di per se stesso considerato e «persona sociale» (da ricordare il celeberrimo «animale politico» di Aristotele), in quanto vive dalla nascita alla morte in varie cerchie, che vanno dalla famiglia alla nazione, dalla nazione alla società universale, attraverso le quali la sua personalità si sviluppa, si arricchisce e prende aspetti diversi a seconda delle diverse cerchie in cui vive.

Alla persona morale si riferiscono specificamente i diritti di libertà, alla persona sociale i diritti sociali, che sono stati anche chiamati recentemente da Gustavo Zagrebelsky «diritti di giustizia» [9]. È inutile aggiungere che in mezzo agli uni e agli altri stanno i diritti politici, vale a dire quelli che sono a fondamento della partecipazione diretta o indiretta del singolo individuo o dei gruppi alla presa delle decisioni collettive, in cui consiste la democrazia. Si può dire sinteticamente che la democrazia ha per fondamento il

riconoscimento dei diritti di libertà e come naturale completamento il riconoscimento dei diritti sociali o di giustizia. Per questa duplice caratteristica del riconoscimento, e relativa garanzia e protezione, di diritti individuali e diritti sociali, le democrazie contemporanee, rinate dopo la catastrofe della seconda guerra mondiale, sono state chiamate insieme liberali e sociali. Siccome i principî di libertà erano dati come presupposti, sviluppandosi lo stato democratico a partire dal riconoscimento dei diritti di libertà per finire al riconoscimento dei diritti sociali, s'è parlato di passaggio dalla democrazia liberale alla democrazia sociale.

Una delle ultime costituzioni democratiche, quella spagnola del 1978, proclama nell'art. 1: «La Spagna si costituisce in uno stato sociale e democratico, che propugna come valori superiori del suo ordinamento giuridico la libertà, la giustizia, l'eguaglianza e il pluralismo politico».

Del resto, anche l'art. 1 della nostra Costituzione, con quella nota formula, se pur meno felice, secondo cui la Repubblica è «fondata sul lavoro», allude a questo stesso processo di trasformazione dello stato liberale nello stato sociale, nel quale la dignità dell'uomo è fondata non su ciò che uno ha (la proprietà), ma su ciò che uno fa (il lavoro, appunto), tanto che già all'art. 4 si legge: «La Repubblica riconosce a tutti i cittadini il diritto al lavoro e promuove le condizioni che rendano effettivo questo diritto».

Il diritto al lavoro, infatti, è uno dei piú caratteristici diritti sociali, anzi è il primo dei diritti sociali che si sono affacciati nella storia dello stato moderno. È noto che, dopo i precedenti delle due Costituzioni francesi del 1791 e del 1793, il primo grande dibattito intorno al diritto al lavoro è avvenuto all'Assemblea Costituente in Francia dopo la Rivoluzione del 1848, come risulta dall'art. 13 della

Costituzione che ne è seguita. La discussione si svolse tra i liberali storici, come Thiers e Tocqueville, e i socialisti riformisti, come Louis Blanc. È stato detto che attraverso questa discussione si possono intravedere le prime avvisaglie della costituzionalizzazione della questione sociale, nel senso che la questione sociale, che nasce col sorgere del movimento operaio, da questo momento diventa anche una questione costituzionale, la questione, appunto, del riconoscimento giuridico del primo dei diritti sociali. Il tema di fondo si risolve nella domanda, che risale ancora piú indietro nel tempo (basta pensare alla innovazione di Locke nella tradizione giusnaturalistica): «Il fondamento del diritto di possedere è l'occupazione di un determinato territorio o il lavoro che lo trasforma?»

Invano si cercherebbe nei testi legislativi o nelle dichiarazioni ufficiali una definizione di «diritto sociale». Però è molto significativo che l'art. 22 della Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo (1948), che viene dopo gli articoli che prevedono le libertà civili, e dopo l'art. 21, che prevede i diritti politici, dichiari: «Ogni persona, in quanto membro della società, ha diritto alla sicurezza sociale. Questa è destinata a ottenere la soddisfazione dei diritti economici, sociali e culturali, indispensabili alla sua dignità e al libero sviluppo della sua personalità, grazie allo sforzo nazionale e alla cooperazione internazionale, tenuto conto dell'organizzazione e delle risorse di ogni Paese». Subito dopo viene l'art. 23 che proclama il diritto al lavoro, mentre l'art. 26 riconosce il diritto all'educazione.

Il citato articolo 22 merita qualche commento per la sua collocazione centrale in un documento internazionale, che ha costituito una guida per tutte le costituzioni che sono venute dopo, in cui i diritti sociali sono stati riconosciuti accanto e oltre i diritti civili e politici. Vi si legge: «ogni persona in quanto membro della società». Questa

espressione mostra bene ciò in cui questi nuovi diritti si distinguono dai tradizionali diritti di libertà, come ho detto all'inizio, quando ho precisato che i diritti sociali riguardano l'individuo nella sua dimensione di persona sociale. Si aggiunga che per «società» qui si intende non soltanto un insieme di individui, uno piú uno piú uno, secondo la concezione individualistica della società, ma un insieme in cui le varie componenti sono interdipendenti, come accade in un organismo in cui la parte malata mette in pericolo il tutto.

Per ovviare all'inconveniente della parte malata che danneggia il tutto, si riconosce a ogni individuo questa nuova categoria di diritti, che vengono chiamati economici, sociali, culturali, il cui scopo è di concorrere, oltre che a riaffermare la sua dignità, esattamente come dice l'articolo citato, «al libero sviluppo della sua personalità». Naturalmente una affermazione di questo genere presuppone che condizioni obiettive, materiali, originarie, non permettano a tutti un eguale sviluppo. Al quale non bastano le singole libertà civili e neppure le libertà politiche. Non bastano perché, oltre la «libertà da», occorre anche la cosiddetta «libertà di», ovvero la possibilità di fare quello che la pura e semplice «libertà da» o libertà negativa permette di fare.

La «libertà di» attribuisce all'individuo non solo la facoltà, ma anche il potere di fare. Se ci fossero soltanto le libertà negative, tutti sarebbero ugualmente liberi, ma non tutti avrebbero eguale potere. Per pareggiare gli individui, quando li riconosciamo come persone sociali, anche nel potere, occorre che vengano riconosciuti altri diritti come i diritti sociali, i quali debbono mettere ogni individuo in condizione di avere il potere di fare quello che è libero di fare.

S’intende che il riconoscimento di questi diritti sociali richiede l’intervento diretto dello stato, tanto che vengono chiamati anche «diritti di prestazione», proprio perché richiedono, a differenza dei diritti di libertà, che lo stato intervenga con provvedimenti adeguati. Del resto è quello che apprendiamo dall’ultima parte dell’art. 22, già citato, della Dichiarazione internazionale, là dove si legge che «lo sviluppo della personalità» richiede «lo sforzo nazionale e la cooperazione internazionale». Se mai con un limite, che si rileva dalla seguente precisazione: «tenuto conto delle risorse di ogni Paese». Tale limitazione differenzia i diritti sociali dai diritti di libertà, perché non sono immediatamente e inderogabilmente attuabili. Si potrebbero chiamare anche, secondo una vecchia terminologia, diritti imperfetti, perché occorrono per la loro realizzazione condizioni oggettive che non si ritrovano in tutti i Paesi. Alcuni anni fa scrivevo: «È noto che il tremendo problema di fronte al quale si trovano oggi i Paesi in via di sviluppo è di versare in condizioni economiche tali che non permettono, nonostante i programmi ideali, di sviluppare la protezione della maggior parte dei diritti sociali. Il diritto al lavoro è nato con la rivoluzione industriale ed è strettamente legato allo sviluppo di questa. Tale diritto non basta fondarlo né proclamarlo. Ma non basta neppure proteggerlo. Il problema della sua attuazione non è un problema filosofico né morale. Ma non è neppure un problema giuridico. È un problema la cui soluzione dipende dallo sviluppo della società, e come tale, sfida anche le costituzioni piú progredite e mette in crisi anche il piú perfetto meccanismo di garanzia giuridica» [10].

L’età dei diritti sociali è cominciata dopo la seconda guerra mondiale, anche se i primordi risalgono alla Costituzione della prima Repubblica tedesca, detta di

Weimar (1919). In essa il quarto titolo è dedicato al diritto all'istruzione, in cui è previsto il dovere dello stato di provvedere all'istruzione. Un altro titolo, il quinto, è dedicato alla «vita economica»: vi si legge all'art. 152 che «il lavoro è posto sotto la protezione dello stato». Seguono vari articoli che sviluppano questo tema, tra i quali mi preme ricordare l'art. 161, secondo cui lo stato organizza un sistema di assicurazioni «per la conservazione della salute e della capacità di lavoro, la protezione della maternità», e cosí via. Conviene peraltro osservare che questo articolo viene posto, non tanto sotto il titolo dei diritti degli individui, quanto sotto il titolo generale della «politica economica e sociale della società», a differenza di quello che si legge nelle costituzioni contemporanee, a cominciare da quella italiana, che all'art. 4, già citato, parla di vero e proprio «diritto al lavoro».

Vorrei ancora ricordare la Costituzione della Repubblica spagnola del 1931 che all'art. 46 proclamava: «Il lavoro sotto le sue diverse forme è un obbligo sociale, e gode della protezione della legge, assicurando a tutti i lavoratori le condizioni necessarie a una esistenza degna». Donde risulta chiaro che, per la reciprocità fra diritto e dovere, se il lavoro è da parte dello stato un obbligo sociale, ciò significa che per l'individuo è un diritto nei riguardi dello stato.

Uno dei piú noti costituzionalisti di quel tempo, Mirkine-Guetzévitch, nell'introduzione alla diffusa raccolta *Les constitutions de l'Europe nouvelle* (1928), dopo avere osservato che non si può piú ignorare la questione sociale e non si può piú distinguere l'individuo politico dall'individuo sociale, cosí descrive sinteticamente la trasformazione in corso: «Lo stato non può piú limitarsi a riconoscere l'indipendenza giuridica dell'individuo: deve creare un minimo di condizioni necessarie per assicurare la sua

indipendenza sociale». E cosí continua: «Le nuove dichiarazioni di diritti mirano a inglobare totalmente la vita sociale, la famiglia, la scuola ecc., per cosí dire, tutto l'insieme delle relazioni sociali [...]. Il valore del tentativo non è per nulla diminuito dal fatto che in certi stati questi diritti sociali siano rimasti sulla carta». Si noti l'espressione ormai diventata familiare «diritti sociali». Pur insistendo sul valore prevalentemente educativo di questo riconoscimento, aggiunge: «Ma ciò nonostante la tendenza all'estensione sociale dei diritti fondamentali dei cittadini merita la piú seria attenzione, in quanto è prova di una nuova concezione giuridica e di una marcia verso la nazionalizzazione della vita pubblica» [11].

Dal riconoscimento dei diritti fondamentali, civili, politici, sociali, e dalla loro iscrizione nelle carte costituzionali, sono derivate le cosiddette costituzioni «lunghe» che si sono via via contrapposte alle costituzioni cosiddette «brevi» dell'età liberale. Per farsi un'idea piú precisa di questa differenza, si confronti la nostra Costituzione vigente del 1948 con lo Statuto Albertino del 1848. Lunghe sono le costituzioni approvate dopo la seconda guerra mondiale, dove i diritti sociali vengono a far parte integrante, non solo delle costituzioni delle democrazie popolari, e, naturalmente, della Costituzione sovietica, ma anche di quelle degli stati democratici.

Non si può a questo punto tacere l'influenza che ha avuto nella sfera delle democrazie occidentali, rinate sotto l'egida degli Stati Uniti, la dichiarazione delle quattro libertà proclamate dal presidente Roosevelt, il 6 gennaio 1941, prim'ancora che gli Stati Uniti fossero entrati in guerra. Queste quattro libertà sono, come è ben noto, la libertà di parola, la libertà religiosa, la libertà dalla paura, la libertà dal bisogno. Per quel che riguarda quest'ultima, si legge nel testo del discorso: «Affinché l'uomo sia liberato dal

bisogno, occorre un intervento dello stato per proteggere il lavoro, dare lavoro a chi non ce l'ha, provvedere alle pensioni di vecchiaia, ai contributi di invalidità» e quindi «sviluppare la possibilità di ottenere cure mediche adeguate». Nella conclusione, infine: «Non si tratta di vagheggiare una lontana età dell'oro. È una base precisa per un genere di mondo che noi possiamo raggiungere nella nostra epoca e nella nostra generazione».

Allora, questa idea della libertà dal bisogno, a giustificazione dell'inserimento dei diritti sociali nelle nuove costituzioni del dopoguerra, ebbe ampia diffusione sí da essere considerata irrinunciabile per lo sviluppo e l'integrazione degli stati liberali del secolo scorso. Leggo infatti la definizione di «sicurezza sociale» in un corrente Dizionario delle istituzioni e dei diritti dell'uomo: «Sicurezza» significa l'insieme degli istituti giuridici mediante i quali lo stato realizza la libertà dal bisogno, garantendo a tutti i membri della comunità i mezzi per sopravvivere.

Non è il caso di elencare tutte le costituzioni e i documenti internazionali in cui i diritti sociali sono presi in considerazione. È stato piú volte notato che il riconoscimento dei diritti dell'uomo va sempre piú non solo verso la loro universalizzazione, ma anche verso la loro specificazione: non piú soltanto i diritti dell'uomo in generale, del cittadino in generale, ma del bambino, dell'anziano, delle donne, del malato, del pazzo, dell'handicappato, e cosí via. Credo si possa a buon diritto parlare ormai di un ideale universale del nostro tempo, di un'esigenza riconosciuta dall'etica sociale alla fine del secondo millennio comune tanto all'etica religiosa quanto all'etica laica, o, com'è stata felicemente detta, della «religione civile» dei paesi democratici. Si tratta ormai di una meta ideale dalla quale non si può piú tornare indietro.

Meraviglia che se ne parli cosí poco nel nostro Paese che da qualche tempo sembra in adorazione del libero mercato.

Sinteticamente, i diritti sociali fondamentali sono questi tre: all'istruzione, al lavoro, alla salute. Nella nostra Costituzione al primo si riferiscono gli artt. 33 e 34; al secondo, l'art. 4 nella parte preliminare, e gli artt. 35 e seguenti nel titolo III, dedicato ai «Rapporti economici»; al terzo, l'art. 32 in cui si legge che la salute è, per un verso, «fondamentale diritto dell'individuo», e, per un altro verso, «interesse della collettività». Queste due espressioni fanno capire che ciò che caratterizza un diritto sociale, a differenza di un diritto di libertà, è che esso è riconosciuto e protetto non solo nell'interesse primario dell'individuo, ma anche nell'interesse generale della società di cui l'individuo fa parte. È nell'interesse della società, infatti, considerata nel suo insieme, che i cittadini siano istruiti piuttosto che ignoranti, occupati piuttosto che disoccupati, in buona salute piuttosto che infermi.

Naturalmente, questa non è la sola differenza. La differenza fondamentale, quale già risulta dalla loro definizione di diritti di prestazione, sta nel fatto che i diritti di libertà obbligano lo stato a un comportamento meramente negativo, cioè a non impedire spazi personali di libertà, come praticare la religione di cui si è convinti o non praticarne nessuna, o esprimere la propria opinione politica; i diritti sociali obbligano lo stato, come rappresentante dell'intera collettività, a intervenire positivamente nel creare istituti atti a rendere di fatto possibile l'accesso all'istruzione, l'esercizio di un lavoro, la cura della propria salute. La nostra Costituzione contiene nell'art. 3 un'espressione caratteristica e ben nota per indicare l'azione positiva dello stato: «rimuovere gli ostacoli». Ognuno capisce facilmente la differenza tra «non ostacolare» e «rimuovere gli ostacoli».

Si può anche aggiungere che, mentre i diritti individuali si ispirano al valore primario della libertà, quelli sociali si ispirano al valore primario dell'eguaglianza. Sono diritti che tendono, se non a eliminare, a correggere diseguaglianze che nascono da condizioni di partenza economiche e sociali, ma anche in parte da condizioni naturali di inferiorità fisica (si pensi alle leggi, in vigore ormai in ogni paese democratico, in favore degli handicappati).

L'ultimo problema, cui vorrei accennare, è quello del rapporto tra i diritti di libertà e i diritti sociali. Problema troppo vasto e controverso perché io vi possa rispondere in questa sede: «Sono compatibili fra loro? O sono incompatibili? E in quale misura e fino a che punto sono compatibili? Quanto e come occorre sacrificare gli uni agli altri? Esiste una priorità di questi su quelli?»

La mia risposta, una risposta personale, è ispirata all'ideale di un superamento dell'antitesi fra il liberalismo che predilige i diritti di libertà e il socialismo che antepone i diritti sociali. Faccio questa affermazione, perché ritengo che il riconoscimento di alcuni diritti sociali fondamentali sia il presupposto o la precondizione di un effettivo esercizio dei diritti di libertà. L'individuo istruito è piú libero di un incolto; un individuo che ha un lavoro è piú libero di un disoccupato; un uomo sano è piú libero di un malato.

Nello splendido saggio, pubblicato nel 1946, ma scritto negli anni della guerra di liberazione, intitolato *L'avvenire dei diritti di libertà*, Piero Calamandrei scriveva che anche i diritti sociali sono diritti di libertà, perché «costituiscono la premessa indispensabile per assicurare a tutti i cittadini il godimento effettivo delle libertà politiche» [12].

Ho cominciato dicendo che dei diritti sociali si parla troppo poco e sempre meno. Mi auguro di aver recato

qualche buon argomento per dimostrare l'opportunità di rompere questo silenzio.

[1] I. KANT, *Se il genere umano sia in costante progresso verso il meglio* (1798), in ID., *Scritti politici e di filosofia della storia e del diritto,* Utet, Torino 1956, 2 **a** ed. 1965, rist. 1978, pp. 219, 220, 225.

[2] J.-J. ROUSSEAU, *Il contratto sociale,* II, 7, Einaudi, Torino 1994, p. 57.

[3] J. LOCKE, *Secondo trattato,* § 4, in ID., *Due trattati sul governo* (1690), a cura di L. Pareyson, Utet, Torino 1948, 3 **a** ed. 1982, p. 229.

[4] E. BURKE, *Speech on the Economie Reform* (1780), in ID., *Works,* vol. II, London 1906, p. 357.

[5] H.-F.-R. DE LAMENNAIS, *Des progrès de la révolution et de la guerre contre l'église* (1829). in ID., *Œuvres complètes,* IX, Paris 1836-37, pp. 17-18. Traggo questa citazione e la precedente da S. LUKES, *Individualism,* Blackwell, Oxford 1985 **4**, pp. 3 e 6.

[6] F. MEINECKE, *Die Entstehung des Historismus* (1936) (trad. it. *Le origini dello storicismo,* Sansoni, Firenze 1954, p. XI).

[7] J. LOCKE, *Secondo trattato,* § 4, in ID., *Due trattati sul governo* cit., p. 229.

[8] J.-J. ROUSSEAU, *Il contratto sociale* cit., I, 8, p. 30.

[9] Cfr. G. ZAGREBELSKY, *Il diritto mite. Legge diritti giustizia*, Einaudi, Torino 1992: il cap. IV è intitolato *Diritti di libertà e diritti di giustizia.*

[10] Cfr. N. BOBBIO, *Presente e avvenire dei diritti dell'uomo* (1968), in ID., *L'età dei diritti*, Einaudi, Torino 1990, 3 **a** ed. 1997, pp. 42-43.

[11] B. MIRKINE-GUETZÉVITCH, *Les constitutions de l'Europe nouvelle*, Librairie Delagrave, Paris 1928, pp. 37-39.

[12] P. CALAMANDREI, *L'avvenire dei diritti di libertà*, introduzione alla seconda ed. di F. RUFFINI, *Diritti di libertà*, La Nuova Italia, Firenze 1946, rist. 1975, p. XXXVIII.

Capitolo decimo
Pace e guerra

I.
LA PACE: IL CONCETTO, IL PROBLEMA, L'IDEALE.

Il problema della definizione.

Il concetto di pace è cosí strettamente connesso a quello di guerra che i due termini «pace» e «guerra» costituiscono un tipico esempio di antitesi, come gli analoghi «ordine-disordine», «concordia-discordia», «armonia-disarmonia». Due termini antitetici possono essere fra di loro in rapporto di contraddittorietà, per cui l'uno esclude l'altro e tutti e due escludono un terzo, oppure di contrarietà, per cui l'uno esclude l'altro ma entrambi non escludono un terzo intermedio. Mentre i termini delle tre coppie analoghe sono contraddittori, e ne è una prova la stessa forma linguistica, non autonoma, del secondo termine, i due termini dell'antitesi pace-guerra possono essere, secondo i diversi contesti, ora contraddittori, qualora per pace s'intenda lo stato di non guerra e per guerra lo stato di non pace, oppure contrari, qualora lo stato di pace e lo stato di guerra siano considerati come due stati estremi, tra i quali siano possibili e configurabili stati intermedi, come dalla parte della pace lo stato di tregua, che non è piú guerra e non è ancora pace, e dalla parte della guerra lo stato di guerra non guerreggiata, di cui è tipico esempio la cosiddetta guerra fredda, che non è piú pace ma non è ancora guerra. Nel linguaggio tradizionale, peraltro, sia colto sia corrente, prevale l'uso della coppia ove i due termini sono l'uno rispetto all'altro contraddittori: dove c'è

guerra non c'è pace e viceversa. Cosí si spiegano titoli di opere celebri, come *De iure belli ac pacis* di Ugo Grozio (1625), *Guerra e pace* di Tolstoj (1869), *Paix et guerre entre les nations* di Raymond Aron (1962).

Di ognuna di queste coppie, e quindi anche della coppia guerra e pace, bisogna distinguere l'uso classificatorio, secondo cui i due termini vengono usati nel loro significato descrittivo, dall'uso assiologico o prescrittivo, secondo cui i due termini vengono presi in considerazione nel loro significato emotivo e valutativo. L'uso descrittivo è quello caratteristico in generale del linguaggio giuridico, storico, delle relazioni internazionali; l'uso assiologico è quello caratteristico della teologia o della filosofia morale, del moralista, dello scrittore politico. Il giurista, lo storico, lo studioso di relazioni internazionali usano i termini «guerra» e «pace» per descrivere un certo stato di cose; il teologo, il filosofo morale, il moralista, lo scrittore politico, per approvare o condannare, per promuovere o per scoraggiare, a seconda del sistema di valori cui si ispirano, questo o quello stato di cose significato dai due termini.

Nel loro uso descrittivo i due termini di un'antitesi possono essere definiti l'uno indipendentemente dall'altro, oppure, piú frequentemente, l'uno per mezzo dell'altro, circolarmente, come quando si definisce il moto come assenza di quiete e la quiete come assenza di moto. In questo caso i due termini acquistano il loro significato non dall'essere singolarmente definiti, ma dal solo fatto di presentarsi in coppia. Si dà anche il caso in cui uno dei due termini viene sempre definito per mezzo dell'altro. In questo caso si dice che, dei due termini, quello che viene definito è il termine forte, l'altro, quello che viene definito unicamente come la negazione del primo, è il termine debole. Nella coppia guerra-pace il termine forte è il primo, il termine debole il secondo, sia nel linguaggio colto sia nel

linguaggio corrente. Il che ha per conseguenza che la nozione di pace presuppone quella di guerra, o, piú in generale, ogni discorso sulla pace presuppone il discorso sulla guerra. Si può anche dire con altra espressione che nella coppia guerra-pace il primo è il termine indipendente, il secondo è quello dipendente. Prova ne sia che nella millenaria letteratura sul tema della guerra e della pace si possono trovare infinite definizioni di guerra, mentre si trova di solito una sola definizione di pace, come fine o cessazione o conclusione o assenza o negazione della guerra, quale che ne sia la definizione.

Se dei due termini di una coppia uno è sempre il termine forte o indipendente, l'altro è sempre il termine debole o dipendente, ciò dipende dal fatto che i due stati di cose designati dai due termini non sono esistenzialmente rilevanti allo stesso modo. Il termine forte è quello che denota lo stato di cose esistenzialmente piú rilevante. Si pensi ad esempio alla coppia dolore-piacere: l'uomo comincia a riflettere sul piacere partendo dallo stato di dolore, e questo fa sí che il piacere venga abitualmente percepito e quindi definito come assenza di dolore e non, al contrario, il dolore come assenza di piacere. (Nel linguaggio comune il termine «sofferenza» non è in coppia con un termine che indichi lo stato contrario, il quale viene definito come non sofferenza, che è altra cosa dal godimento, stato effimero di breve durata, inconfrontabile con gli stati di dolore o di sofferenza, che possono essere di lunga durata, come del resto lo stato di non sofferenza). Cosí l'uomo ha cominciato a riflettere sulla pace partendo dallo stato di guerra, da quello stato in cui viene messa a repentaglio la sua vita, minacciato il possesso dei beni, rese precarie le condizioni di esistenza proprie e dei propri vicini. Ha cominciato ad aspirare ai benefici della pace partendo dagli orrori della guerra.

Che la storiografia, a cominciare da Tucidide, sia stata prevalentemente sinora un racconto di guerre, non è un capriccio degli storici. Una storia senza racconti di guerre, come quella che gli educatori alla pace vorrebbero fosse insegnata nelle scuole, non sarebbe la storia dell'umanità. Per quanto la guerra in tutte le sue forme susciti generalmente orrore, non possiamo cancellarla dalla storia perché il mutamento storico, il passaggio da una fase all'altra dello sviluppo storico, sono in gran parte il prodotto delle guerre, delle varie forme di guerra, le guerre esterne tra gruppi relativamente indipendenti e le guerre interne fra parti in conflitto di uno stesso gruppo per la conquista del potere. Piaccia o non piaccia, ne siamo o no consapevoli, la nostra civiltà, o ciò che noi consideriamo la nostra civiltà, non sarebbe quello che è senza tutte le guerre che hanno contribuito a formarla. Gli umanisti si gloriavano di essere eredi della civiltà di Roma, che pure era stata fondata su una serie interminabile di guerre atroci. I nostri padri liberali si reputavano eredi della Riforma, che aveva scatenato guerre sanguinosissime durante piú di un secolo, e della Rivoluzione francese, che pur aveva instaurato un regime di terrore e aveva provocato le guerre napoleoniche. Oggi di fronte alla sollevazione dei paesi del Terzo Mondo ci battiamo il petto in segno di contrizione: eppure, possiamo immaginare una storia diversa da quella che ha avuto corso, una storia in cui i grandi imperi dell'America Centrale, o i vecchi stati dell'Asia, o gli ancora piú vecchi gruppi tribali nell'Africa, non fossero stati assoggettati col ferro e col fuoco dai popoli europei? Con un esempio che ci tocca da vicino: la nostra Costituzione repubblicana che ci regge da quarant'anni e che contiene addirittura in uno dei suoi articoli (l'art. 11) l'affermazione che la guerra è ripudiata «come mezzo di risoluzione delle controversie

internazionali», non è venuta dopo uno dei periodi piú tragici della storia europea, caratterizzata dalla guerra piú estesa e piú sanguinosa di tutta la storia umana? Confrontiamo gli effetti della guerra con gli effetti dei periodi piú o meno lunghi di pace, e non potremo piú avere dubbi sulla ragione per cui, dei due termini della coppia guerra-pace, il termine forte è il primo; esso è, appunto, il termine che indica, come dolore rispetto a piacere, sofferenza rispetto a non sofferenza, lo stato di cose esistenzialmente piú rilevante in quanto suscita emozioni piú profonde.

Analogo argomento si può trarre dalla storia della filosofia. È stato osservato piú volte che è sempre esistita una filosofia della guerra, mentre è ben piú recente la filosofia della pace, di cui il primo grande esempio è Kant. Gran parte della filosofia politica è stata una continua riflessione sul problema della guerra (e della rivoluzione, come guerra civile): quali ne siano le cause, quali i rimedi, quali le conseguenze sull'evoluzione o sull'involuzione delle società umane. Il tema della pace o, che è lo stesso, dell'ordine (interno) è sempre stato trattato di riflesso rispetto al tema della guerra o del disordine; la pace come lo sbocco, uno dei possibili sbocchi, della guerra (l'ordine, come sbocco della rivoluzione). La grande filosofia della storia dell'età moderna, che trapassa dall'illuminismo al positivismo, dallo storicismo al marxismo, e giunge sino al nostro secolo con Spengler e Toynbee, sino ai nostri giorni con una delle ultime opere di Jaspers (*Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, 1949), nasce dalla domanda «quale sia il significato della guerra nel movimento storico generale», giacché è il fenomeno della guerra, di una guerra sempre piú distruttiva e sempre meno comprensibile nei suoi fini e nei suoi effetti (la guerra capriccio dei principi, dalla *Querela pacis* di Erasmo alla voce *Guerre* del *Dictionnaire*

philosophique di Voltaire), che richiede una qualche spiegazione e una giustificazione: la guerra, non la pace. È principio ben noto e non controverso della teoria dell'argomentazione quello secondo cui il comportamento che ha bisogno di essere giustificato è quello che contrasta con le regole della morale corrente, il comportamento deviante, non quello regolare (conforme a regola): non ha bisogno di essere giustificato il rispetto del principio di non uccidere, ma sí la trasgressione di questo principio, per esempio nel caso di legittima difesa o di stato di necessità; non ha bisogno di essere giustificato il principe che mantiene fede ai patti stabiliti, ma sí colui che non li mantiene, in soccorso del quale Machiavelli ebbe a sostenere che solo hanno fatto «gran cose» i principi che della fede hanno tenuto poco conto. Di fronte alla guerra sempre piú percepita come evento tragico eppure immanente alla storia umana, ecco nascere i vari tentativi di dare una risposta alla domanda: perché la guerra e non la pace? Dalle diverse risposte a questa domanda è costituita in gran parte la filosofia della storia: che può essere considerata, nelle sue varie versioni e nelle varie soluzioni che dà al problema, come la trasposizione alla sfera delle vicende umane dei grandi interrogativi sulle ragioni o non ragioni del male nel mondo: la guerra come male minore, la guerra come male necessario, la guerra come male apparente, per non parlare, in una concezione teologica e fideistica persistente, pur durante la grande stagione della filosofia razionalistica, della guerra come castigo divino. A queste concezioni globali che tendono a dare una giustificazione della guerra in quanto tale si affiancano i tentativi, in cui si sono esercitati per secoli teologi e giuristi, di distinguere le guerre giuste da quelle ingiuste.

Pace negativa e positiva.

Partendo dalla constatazione che dei due termini della coppia il termine forte è guerra e quello debole pace, lo stato di pace può essere definito solo definendo preliminarmente lo stato di guerra. Si può dire che esiste uno stato di guerra quando due o piú gruppi politici si trovano fra loro in un rapporto di conflitto la cui soluzione viene affidata all'uso della forza. Uso nel senso weberiano l'espressione «gruppo politico», che è piú ampia di «stato», per comprendervi anche quei gruppi indipendenti, comunque dotati di forza propria, che non possono essere fatti rientrare nella nozione tecnico-giuridica di stato, con la quale si tende a comprendere l'ente territoriale nato dalla dissoluzione della società medioevale, caratterizzato non solo dal monopolio della forza, ma anche da un apparato amministrativo stabile. Si ha una situazione di conflitto ogniqualvolta i bisogni o gli interessi di un individuo o di un gruppo sono incompatibili con quelli di un altro individuo o di un altro gruppo, e quindi non possono essere soddisfatti se non a danno o dell'uno o dell'altro. Il caso piú tipico è quello della concorrenza di piú individui o gruppi per il possesso di un bene scarso, che si trovi nel territorio dell'altro. Questo motivo di conflitto è tanto diffuso che è stato ampiamente analizzato anche dagli studiosi del comportamento animale, i quali hanno osservato che ogni animale ha un proprio territorio, piú o meno vasto, e lo difende dagli attacchi degli altri animali: un fenomeno cui è stato dato il nome di «territorialismo». Il territorialismo è a sua volta una forma particolare della difesa del proprio ambito spaziale cui ogni individuo è interessato, il posto in treno, a teatro, in una coda, e che è disposto a difendere in casi estremi anche con la forza (la difesa del posto è una delle possibili occasioni di rissa). Un altro motivo di conflitto, che può degenerare in rissa o in

guerra, secondo la gravità del caso e la quantità degli individui coinvolti, è la difesa del rango, della preminenza, della gerarchia che permette a chi occupa i gradi piú alti di godere di certi privilegi. Naturalmente non tutti i conflitti sono destinati ad essere risolti con il ricorso alla forza. La guerra, in quanto risoluzione di un conflitto fra gruppi politici attraverso l'uso della forza, è uno dei modi di risoluzione di un conflitto, cui si ricorre generalmente quando i modi pacifici non hanno avuto effetto.

La distinzione fra situazioni in cui i conflitti vengono risolti abitualmente con accordi e situazioni in cui i conflitti vengono risolti anche con l'uso della forza corrisponde alla distinzione fra stato agonistico, retto da regole sostanziali e procedurali che prevedono varie forme di conflitto e i modi della loro pacifica risoluzione (si pensi alle norme consuetudinarie o autoritativamente poste che regolano i contratti nel diritto civile oppure alle norme della Costituzione che regolano i conflitti di competenza fra diversi organi dello stato), e stato polemico che, pur prevedendo regole per la soluzione delle controversie, non esclude il ricorso all'uso della forza, se pure esso stesso in alcuni casi disciplinato da regole. Ma altro, come ognun vede, è la regolamentazione del conflitto in modo da non permettere l'uso della forza da parte dei due enti in conflitto, altro è la regolamentazione degli atti di forza che vengono usati per risolverlo; non si può confondere l'esclusione della forza, considerata come illecita, dalla limitazione del suo uso, una volta riconosciutane la liceità. Questi due stati sono esemplarmente rappresentati dal modo con cui vengono risolti i conflitti all'interno di un gruppo politico, ove esiste un apparato per l'esercizio del monopolio della forza, e nei rapporti esterni fra gruppi, dei quali nessuno possiede rispetto a tutti gli altri tale monopolio. Con questo non si vuol dire che nei rapporti

internazionali non vi siano anche regole per la risoluzione pacifica delle controversie (si tratta del cosiddetto diritto internazionale pattizio), ma tali regole sono meno efficaci delle norme relative ai contratti nel diritto civile, proprio perché non esiste un potere coercitivo superiore ai contraenti tale da ottenere con la costrizione il rispetto dell'accordo, e la loro minore efficacia è la ragione principale del ricorso in ultima istanza all'uso unilaterale della forza (riconosciuto come esercizio del diritto di autotutela).

Quando in simili contesti si parla di forza, s'intende l'uso di mezzi capaci d'infliggere sofferenze fisiche, e pertanto non vi rientra né la violenza psicologica, ovvero l'uso di mezzi di manipolazione della volontà altrui allo scopo di ottenere gli effetti desiderati, né la violenza istituzionale o strutturale, ovvero la violenza che deriva dal rapporto di dominio all'interno di certe istituzioni, come la fabbrica, la scuola, l'esercito, per non parlare delle cosiddette istituzioni totali, come il manicomio, le carceri, le organizzazioni di gruppi fanatici religiosi o politici, regolati da una disciplina ferrea tutta tesa a escludere qualsiasi comportamento non diretto allo scopo. Non vi è solo la violenza fisica, ma solo la violenza fisica è quella che contraddistingue la guerra da altre forme di esercizio del potere dell'uomo sull'uomo, anche se sono d'uso corrente espressioni come guerra dei nervi, guerra psicologica e simili, ma sono espressioni metaforiche. Perché poi la violenza fisica quando è usata in questi contesti venga chiamata forza, non è solo un artificio verbale dovuto al fatto che il termine «violenza» ha una connotazione assiologicamente negativa che forza non ha. Si chiama forza la violenza, anche fisica, che viene usata da chi è autorizzato a usarla da un sistema normativo che distingue in base a regole efficaci uso lecito e uso illecito dei mezzi

che infliggono sofferenze e anche in casi estremi la morte: la morte quando è procurata dall'assassino è un atto di violenza, quando è procurata dal boia è un atto di forza. Non diversamente accade per quel che riguarda la guerra nei rapporti internazionali, ove esistono regole che la rendono lecita in determinate circostanze e ne disciplinano la condotta dopo che è iniziata. Se mai si deve osservare che nei rapporti interni i limiti tra forza e violenza sono molto meglio definiti che nei rapporti internazionali, proprio per il fatto che sono piú chiaramente definiti i criteri di distinzione fra violenza lecita e violenza illecita.

Per caratterizzare la guerra come modo di risolvere conflitti non basta fare riferimento all'uso della forza intesa come violenza lecita e autorizzata (lecita perché autorizzata). La guerra è sempre in primo luogo una forza esercitata collettivamente: come tale viene tradizionalmente distinta dal duello, che mette di fronte due individui singoli, cui peraltro viene assimilata perché come il duello anche la guerra è un esercizio della forza disciplinato da regole e ha lo scopo di risolvere una controversia attraverso la ragione delle armi (non con le armi della ragione). In secondo luogo, perché si possa parlare di guerra occorre che non si tratti di violenza, pur tra gruppi politici indipendenti, sporadica, discontinua, senza rilevanti conseguenze sull'assetto territoriale dei due combattenti: un incidente di frontiera non è una guerra; può essere l'occasione o il pretesto per una guerra, ma se non dà origine a uno scontro di piú vasta portata, nonostante morti e feriti vittime di violenza, non può essere considerato una guerra, mentre un conflitto breve, come la guerra cosiddetta dei sei giorni fra Israele ed Egitto, è una vera e propria guerra nel piú pieno senso della parola. Infine la violenza collettiva e non accidentale della guerra presuppone sempre in qualche modo un'organizzazione, un

apparato predisposto e addestrato allo scopo: la presenza di tale apparato, anche se rudimentale, è ciò che distingue la guerriglia (la quale è una specie di guerra) dalla sommossa, pur condotta con armi.

Una volta definito lo stato di guerra, ne deriva la definizione dello stato di pace, in quanto stato di non guerra. Due gruppi politici si trovano in stato di pace quando tra loro non esista un conflitto alla cui soluzione entrambi provvedano facendo ricorso all'esercizio di una violenza collettiva, durevole e organizzata. Ne discende che due gruppi politici possono essere in permanente conflitto fra loro senza essere in guerra, lo stato di pace non escludendo il conflitto, ad esempio la concorrenza commerciale, ma solo quel conflitto la cui soluzione viene affidata all'impiego della forza attuale. Non basta la forza potenziale, ovvero la minaccia della forza, perché questa è una caratteristica permanente dei rapporti internazionali ed è considerata se mai condizione di pace, come vuole la massima «Si vis pacem para bellum». Né sono sufficienti atti di forza reale ma sporadica, sia di tipo difensivo, come l'abbattimento di un aereo che ha presuntivamente violato i confini dello spazio aereo, o l'affondamento di un sottomarino che ha travalicato i limiti delle acque territoriali, sia di tipo offensivo, come un atto terroristico o anche una serie di atti terroristici.

Accanto a questo significato generale di «pace», che sta a indicare uno stato nei rapporti internazionali antitetico allo stato di guerra e definito di solito negativamente, il termine «pace» ha anche un significato specifico, e in questo caso positivo, quando venga usato per indicare la fine o la conclusione di una determinata guerra, come nelle espressioni «pace di Nicia», «pace di Augusta», «pace di Basilea». In questa particolare accezione, «pace» viene definita positivamente come l'insieme di accordi coi quali

due gruppi politici, cessate le ostilità, delimitano le conseguenze della guerra e regolano i loro rapporti futuri. Diverso e, a mio parere, discutibile è invece il significato che al termine positivo «pace» viene dato in alcuni ambienti della *peace research*, con particolare riguardo agli studi, sotto molti aspetti di grande rilievo, che J. Galtung ha condotto negli ultimi vent'anni soprattutto attraverso la rivista «Journal of Peace Research». Galtung parte, anche lui, dall'osservazione che le scienze sociali hanno dedicato maggiore attenzione alla guerra che alla pace, come è accaduto alla psicologia che ha studiato piú le malattie mentali che non la creatività della mente umana, e in base a questa osservazione condanna la tendenza a definire la pace come non guerra, non riconoscendo in tal modo le buone ragioni, su cui mi sono soffermato precedentemente, di questo modo tradizionale e a mio parere perfettamente comprensibile e giustificato di porre il problema della pace. Insoddisfatto della definizione puramente negativa di pace, sovrappone a essa una definizione positiva, che deriva dall'intendere estensivamente «pace» come negazione non tanto di guerra quanto di violenza. Distinguendo quindi due forme di violenza, la violenza personale, in cui rientra quella forma specifica di violenza che è la guerra, dalla violenza strutturale o istituzionale, distingue due forme di pace, quella negativa che consiste nell'assenza di violenza personale, e quella positiva, che consiste nell'assenza di violenza strutturale. In quanto assenza di violenza strutturale, che è la violenza che le istituzioni di dominio esercitano sui soggetti al dominio, e nel concetto della quale rientrano l'ingiustizia sociale, l'ineguaglianza fra ricchi e poveri, fra potenti e non potenti, lo sfruttamento capitalistico, l'imperialismo, il dispotismo ecc., la pace positiva è quella che si può instaurare soltanto attraverso

un radicale cambiamento sociale e che, per lo meno, deve procedere di pari passo con il promovimento della giustizia sociale, con lo sviluppo politico ed economico dei paesi sottosviluppati, con l'eliminazione delle diseguaglianze.

Non ho nessuna difficoltà a rendermi conto dei limiti di una ricerca della pace intesa unicamente come non guerra. Ma ritengo che l'unico modo di superare questi limiti sia di rendersene consapevoli, cioè di rendersi conto che il problema della pace è uno dei grandi problemi che gli uomini sono chiamati di volta in volta a risolvere, non è il problema unico, il problema dei problemi, la cui soluzione liberi una volta per sempre l'umanità dai mali che l'affliggono e possa renderla definitivamente felice. Il problema dei problemi non esiste. Il che non toglie che il problema della pace, pur nel senso negativo del termine, come problema della limitazione e addirittura dell'eliminazione della guerra, sia uno dei maggiori problemi cui gli uomini hanno cercato di dare, se pure sinora invano, una soluzione. Che cosa sono i movimenti pacifisti, che dall'inizio del secolo scorso hanno sino a oggi svolto, se pure ispirati a diverse ideologie, opere di elaborazione d'idee, di propaganda e di agitazione, se non movimenti il cui scopo fondamentale è quello della guerra alla guerra? Nessun movimento pacifista ha mai voluto essere confuso con il partito liberale o democratico o socialista, anche se vi è stato un pacifismo liberale, un pacifismo democratico, un pacifismo socialista. Che il pacifista ritenga di dare la preminenza al problema della pace, non vuol dire affatto che il problema della pace sia il problema che assomma in sé tutti gli altri problemi. Si può ben capire l'insoddisfazione che deriva dai limiti delle ricerche sulla pace, limiti che probabilmente il pacifista attivo, tutto preso dal suo ideale, non coglie. Ma non si capisce altrettanto bene perché il modo migliore per

superare lo stato d'insoddisfazione sia quello di allargare il significato del termine «pace» e di riempirlo di significati che storicamente e lessicalmente non gli spettano. Dalle polemiche di questi pacifisti radicali contro i pacifisti tradizionalisti si ha l'impressione che essi si siano accorti che il valore della pace non è il valore ultimo (ma esiste il valore ultimo? o non esistono solo valori primari tra loro alternativi e incompatibili?) e che una volta eliminata la guerra, posto che sia possibile e desiderabile, l'umanità non sarà entrata nel paradiso terrestre, ma si troverà di fronte ad altri problemi non meno gravi e difficili, quali la giustizia sociale, la sovrappopolazione, la fame, la libertà.

Fatta questa scoperta, invece di riconoscere che accanto al problema della pace vi sono altri problemi che debbono essere risolti, in primo luogo il problema dello sviluppo, costoro preferiscono sostenere, e far credere, che occupandosi dei problemi dello sviluppo continuano a occuparsi dei problemi della pace, purché per «pace» s'intenda non piú soltanto lo stato di non guerra, come si è inteso da sempre e come l'intendono coloro che continuano a farsi chiamare «pacifisti», ma ogni forma di lotta contro la violenza in tutti i suoi aspetti, ciò che chiamano, non si sa bene perché, pace positiva. Ma cosí essi cercano di coprire un mutamento di rotta nelle ricerche sulla pace con un'indebita e impropria estensione del concetto di pace, facendo cioè della pace non l'antitesi della guerra ma della violenza, di ogni forma di violenza, mentre il concetto di guerra ha un'estensione piú limitata e ha note caratteristiche che ne fanno una forma, se pure estrema, di esercizio della violenza. Con ciò non si vuol negare che il problema della pace e quello dello sviluppo siano attualmente connessi tanto da essere interdipendenti: il problema dei rapporti Est-Ovest riguarda il modo di stabilire fra le grandi potenze una pace durevole: il

problema dei rapporti Nord-Sud riguarda soprattutto il modo di diminuire il divario fra paesi sviluppati e paesi sottosviluppati. A chiunque applichi la propria intelligenza non offuscata da pregiudizi ideologici ai grandi problemi del nostro tempo appare chiaro che la prima condizione per la soluzione del problema Nord-Sud è la fine della corsa agli armamenti e la fine di una fragile pace fondata esclusivamente sull'equilibrio del terrore. Ma ciò non toglie che i problemi della pace internazionale e della giustizia internazionale siano due problemi diversi e che la loro diversità non venga cancellata facendo rientrare i problemi dello sviluppo in quelli della cosiddetta pace in senso positivo.

La pace come valore.

Nel suo uso assiologico la coppia guerra-pace congiunge due termini carichi di significati emotivi, in modo tale che la connotazione positiva dell'uno rinvia alla connotazione negativa dell'altro. Vi sono coppie di termini antitetici, come piacere-dolore, ordine-disordine, in cui uno dei due termini ha sempre un significato emotivo positivo, l'altro sempre un significato emotivo negativo. Chi sostenesse che il dolore è bene e il piacere è male, o che il disordine è piú desiderabile dell'ordine sarebbe considerato per lo meno un eccentrico, un paradossale, per non dire uno stravagante che non merita molta attenzione. Come stanno le cose per quel che riguarda la coppia pace-guerra? A prima vista si direbbe che stanno nello stesso modo, ossia che il primo termine rappresenta sempre il momento positivo, il secondo sempre il momento negativo. In realtà non è cosí. Nella storia del pensiero filosofico, accanto agli autori che vengono chiamati irenisti o fautori di pace ve ne sono altri che possiamo chiamare polemisti in quanto

fautori di guerra (non cambia nulla se non l'etimologia, se li chiamiamo rispettivamente pacifisti e bellicisti).

Il giudizio politico, ossia il giudizio sulle azioni che rientrino nella sfera della politica, è generalmente fondato sul principio secondo cui il fine giustifica i mezzi. Ciò significa che azioni politiche come la guerra e la pace vengono giudicate di solito non come valori finali o intrinseci, ma come valori strumentali o estrinseci. È in base a tale giudizio che non sempre la guerra viene condannata, non sempre la pace viene esaltata: condanna o esaltazione dipendono dal giudizio di valore positivo o negativo del fine, cui la guerra e la pace servono secondo le circostanze. Riflettendo sull'immensa letteratura pro o contro la guerra, si possono distinguere tre situazioni tipiche in cui un fine al quale si attribuisce un valore positivo consente di dare un giudizio positivo della guerra come mezzo, e per il rapporto di antitesi fra guerra e pace un giudizio negativo, nello stesso tempo, sulla pace. Indico queste situazioni sotto forma di rapporto fra due termini, in cui la guerra figura come mezzo e l'altro termine del rapporto è il fine: *a*) guerra e diritto; *b*) guerra e sicurezza; *c*) guerra e progresso.

Il rapporto fra guerra e diritto è molto complesso. Vi è almeno un'accezione di diritto per cui la guerra appare come l'antitesi del diritto. Si tratta dell'accezione per cui il diritto, come insieme di regole poste da un'autorità dotata degli strumenti idonei a farle valere anche contro i recalcitranti, ha per scopo principale (se pure non esclusivo) la soluzione dei conflitti che sorgono all'interno di un gruppo sociale e di quelli che sorgono nei rapporti fra diversi gruppi sociali e pertanto di stabilire e mantenere la pace interna e quella esterna. Certo la pace è il fine minimo del diritto, ma appunto perché minimo può essere considerato (vedi la teoria pura del diritto di Kelsen) come

il fine comune di ogni ordinamento giuridico, non raggiungendo il quale un insieme di regole di condotta non potrebbe essere chiamato appropriatamente un ordinamento giuridico. Nell'ambito di un ordinamento giuridico possono essere perseguiti altri fini, pace con libertà, pace con giustizia, pace con benessere, ma la pace è la condizione necessaria per il raggiungimento di tutti gli altri fini, e dunque la ragione stessa dell'esistenza del diritto.

Data la definizione di guerra come violenza organizzata di gruppo che si prolunga per un certo periodo di tempo, che la guerra sia l'antitesi del diritto ne è una conseguenza: il diritto infatti può essere definito come l'ordinamento pacifico di un gruppo e dei rapporti di questo gruppo con tutti gli altri gruppi. Proprio per il rapporto di opposizione fra guerra e pace, qui ripetutamente messo in rilievo, là dove il concetto di diritto è strettamente congiunto con quello di pace, è nello stesso tempo disgiunto da quello di guerra.

Vi sono peraltro due situazioni in cui guerra e diritto non si presentano come termini antitetici. Lo scopo principale del diritto, si è detto, è di stabilire la pace, ma per stabilire la pace occorre in certe circostanze usare una forza per ridurre a ragione coloro che non rispettano le regole: nei rapporti internazionali questa forza è la guerra. Come tale, cioè come strumento per il ristabilimento del diritto violato, la guerra assume un valore positivo: assume lo stesso valore positivo della sanzione nel diritto interno, vale a dire dell'atto con cui il titolare del potere sovrano, in quanto detentore del monopolio della forza legittima, ripara un torto o punisce un colpevole, ristabilendo l'impero del diritto. La definizione della guerra, in determinate circostanze, come sanzione è stata uno degli elementi costanti della teoria della guerra giusta, secondo cui la

guerra può essere sottoposta a due giudizi di valore opposti: negativo, se essa viene condotta in spregio del diritto delle genti, positivo, se essa viene condotta per ristabilire il diritto delle genti violato da uno dei membri della comunità internazionale. Per quanto vari siano stati i criteri in base ai quali sono state distinte le guerre giuste dalle ingiuste, la *communis opinio* si è venuta orientando e consolidando nel riconoscimento della legittimazione di questi tre tipi di guerre, che la riconducono al concetto di sanzione: *a*) la guerra di difesa; *b*) la guerra di riparazione di un torto; *c*) la guerra punitiva. La seconda situazione in cui guerra e diritto non sono antitetici è esattamente opposta a quella testé presentata: si tratta della guerra intesa non come mezzo per restaurare il diritto stabilito, ma come strumento per instaurare un diritto nuovo, ovvero la guerra come rivoluzione, intendendosi per rivoluzione, nel senso tecnico-giuridico del termine, un insieme di atti coordinati allo scopo di abbattere il vecchio ordinamento giuridico e d'imporne uno nuovo. Chiamo questo modo d'intendere positivamente la guerra «guerra come rivoluzione», perché la guerra cosí intesa sta ai rapporti internazionali come la rivoluzione sta ai rapporti interni: allo stesso modo che la rivoluzione può essere presentata sotto l'aspetto della guerra civile, la guerra eversiva dell'ordine internazionale può essere presentata sotto l'aspetto della rivoluzione nei rapporti fra stati. La differenza fra guerra restauratrice e guerra instauratrice sta nel diverso diritto cui l'una e l'altra rispettivamente fanno appello: la prima al diritto positivo (consuetudinario e convenzionale), la seconda al diritto naturale. Guerre rivoluzionarie sono le guerre di liberazione nazionale: quando scoppiarono, nel secolo scorso, in Europa, i loro fautori si richiamarono al diritto naturale di autodeterminazione dei popoli cosí come la Rivoluzione

francese si era richiamata al diritto naturale alla libertà degli individui. Ma questa differenza non toglie che la legittimazione della guerra avvenga attraverso il diritto e che attraverso questa legittimazione la guerra assuma un valore positivo e per contrasto la pace, sia in quanto passiva accettazione di un torto subito, sia in quanto mantenimento forzato di un ordine ingiusto, assuma un valore negativo.

Non si è forse riflettuto sinora abbastanza sull'importanza che ha il valore della sicurezza per la comprensione dell'azione politica, sia rivolta all'interno del gruppo politico e quindi ai rapporti tra governanti e governati, sia all'esterno e quindi ai rapporti dei gruppi politici fra loro. Il punto di partenza obbligato per una storia del concetto di sicurezza e del suo rilievo nella teoria politica è Hobbes, com'è stato ancora recentemente ricordato. Nello stato di natura, per la mancanza di un potere superiore che stabilisca chi ha ragione e chi ha torto e sia in possesso della forza necessaria a far rispettare la decisione presa (ciò che Hobbes chiama la spada della giustizia per distinguerla dalla spada della guerra), il singolo individuo è insicuro e di conseguenza decide di comune accordo con altri individui, come lui per le stesse ragioni insicuri, di rinunciare ai propri diritti potenzialmente immensi ma fattualmente inesigibili per dar vita a un potere comune che sia in grado di proteggere coloro che gli si sono affidati: l'essenza del contratto politico sta nello scambio fra protezione e obbedienza. La protezione ha due facce: verso l'interno il sovrano deve proteggere ogni suddito nei riguardi di tutti gli altri; verso l'esterno li deve proteggere dagli attacchi che possono venire dagli altri sovrani. Il diritto alla sicurezza compare nelle prime Dichiarazioni dei diritti, quelle americane e quella francese del 1789, e arriva sino alla Dichiarazione

universale dei diritti dell'uomo. Si è esteso ben al di là della protezione della vita e della libertà nello stato sociale contemporaneo, tanto da essere diventato, spesso anche a scapito di altri diritti, l'oggetto primario dell'azione dello stato. Nel frattempo non è mai venuto meno, per quanto generalmente non dichiarato nelle carte costituzionali, il dovere dello stato di garantire la sicurezza dei suoi cittadini nei riguardi degli attentati che possono venire ai loro beni e alle loro libertà da parte di altri stati. Lo stesso diritto di sicurezza che il cittadino ha nei riguardi dello stato, il singolo stato ha nei riguardi di tutti gli altri stati. Anzi la sicurezza dello stato come ente collettivo deve servire in ultima istanza a garantire la sicurezza dei propri cittadini. Allo stesso modo che la garanzia del rispetto del diritto di sicurezza dei cittadini sta nel diritto che lo stato ha di punire coloro che la minacciano, cosí la garanzia del diritto di sicurezza dello stato nei riguardi degli altri stati sta nel diritto che lo stesso stato ha di ricorrere in ultima istanza alla forza punitiva della guerra. Guerra e sicurezza (nel suo aspetto esterno) sono dunque strettamente connesse, ed è proprio questa connessione che conferisce alla guerra, se pure in casi limite, una dignità assiologica che la pace, in quegli stessi casi, non ha. È pur vero che uno stato è tanto piú sicuro quanto piú è in pace (la guerra è il regno dell'*insecuritas*). Ma è anche vero che la pace tra enti sovrani è tanto piú stabile quanto piú uno stato, secondo il principio dell'equilibrio, è in grado di minacciare il ricorso alla guerra per difenderla. La massima fondamentale dell'etica politica, di un'etica per cui vale il principio che il fine giustifica i mezzi, come si è detto, è *salus rei publicae suprema lex.* La salvezza dello stato è la legge suprema per i governanti, ma di riflesso anche per i governati. In quanto legge suprema (suprema significa che legge superiore a essa non v'è, almeno nella condotta politica) essa impegna i

governanti e di riflesso i governati a fare tutto ciò che serve allo scopo: i governanti hanno il diritto di chiedere ai cittadini anche il sacrificio della vita, e i cittadini hanno il dovere, il «sacro dovere», cosí recita la Costituzione di uno stato laico come la repubblica democratica italiana (art. 52), di difendere la patria.

Alla formulazione di un giudizio positivo sulla guerra e negativo, per contrasto, sulla pace il maggior contributo è stato dato dalla teoria del progresso, intesa, secondo la formula kantiana, come quella concezione della storia per cui l'umanità è in «costante progresso verso il meglio». Dal punto di vista della teoria del progresso nelle sue diverse formulazioni, l'esecrazione della guerra è l'espressione di un sentimento soggettivo che non ha alcun contenuto razionale. Per l'uomo di ragione la guerra è un evento che non può essere giudicato indipendentemente da un giudizio globale sul corso storico dell'umanità nel passaggio obbligato, necessario, dalla barbarie alla civiltà. A chi non si limiti a giudicare la guerra dal punto di vista dei propri interessi e delle proprie preoccupazioni personali, ma la inserisca come un evento ordinario nel movimento storico universale, la guerra appare come un fattore di progresso e di converso la pace come un fattore, in certe situazioni, di regresso. In primo luogo, che la guerra sia stata necessaria, e lo sia ancora, al progresso tecnico è un luogo tanto comune che è persino stucchevole il ripeterlo. In un'età protesa verso l'esaltazione dei successi della scienza H. Spencer scriveva: «Nel corrispondere alle imperiose richieste della guerra, l'industria fece grandi progressi e guadagnò molto in capacità e destrezza. Davvero è da porsi in dubbio se in assenza dell'esercizio dell'abilità manuale destata primamente dalla costruzione delle armi, sarebbero mai stati costruiti gli strumenti richiesti dall'agricoltura e dalle manifatture» [1]. Se non ci fosse stata la necessità di

sconfiggere la Germania nazista, gli scienziati americani avrebbero mai scoperto la fissione dell'atomo e una nuova forma di energia che ha inaugurato una nuova epoca nella storia umana? Che la guerra sia un fattore di progresso tecnico dipende dal fatto che l'intelligenza creatrice dell'uomo risponde con maggior vigore e con piú sorprendenti risultati alle sfide che il contrasto con la natura e con gli altri uomini le pongono di volta in volta, e la guerra è certamente una delle maggiori sfide che un gruppo sociale debba affrontare per la propria sopravvivenza. In secondo luogo, la guerra è sempre stata considerata come necessaria al progresso sociale dell'umanità, perché rende possibile l'unificazione di sempre piú vasti aggregati umani. Scriveva Cattaneo: «[…] la guerra è perpetua sulla terra. Ma la guerra stessa con la conquista, colla schiavitú, cogli esilii, colle colonie, colle alleanze pone in contatto fra loro le piú remote nazioni […]; fonda il diritto delle genti, la società del genere umano, il mondo della filosofia» [2]. Quantunque inferiori allo scopo per cui sono sorte, la Società delle Nazioni e l'Organizzazione delle Nazioni Unite – i primi tentativi di associazione permanente e universale degli stati – non sono state un prodotto diretto delle due guerre mondiali? Infine, sebbene possa apparire al giorno d'oggi incongruo se non addirittura grottesco, quando la potenza sterminatrice delle armi può agire a distanza di migliaia di chilometri, quante volte la guerra è stata esaltata per il contributo che ha dato al progresso morale dell'umanità! quante volte è stato ripetuto che la guerra sviluppa energie che in tempo di pace non hanno la possibilità di manifestarsi e induce gli uomini all'esercizio di virtú sublimi, quali il coraggio, il sacrificio di sé, l'amor di patria, che un lungo periodo di pace mortifica! Per una citazione non c'è che l'imbarazzo della scelta. Ma quando si tratta di «rovesciamento di

valori» insuperabile è Nietzsche: «Per ora non conosciamo altri mezzi [oltre le guerre], mediante i quali si possano comunicare a popoli che vanno infiacchendosi quella rude energia del campo di battaglia, quel profondo odio impersonale, quel sangue freddo omicida con buona coscienza, quell'ardore generale nella distruzione organizzata del nemico, quella superba indifferenza verso le grandi perdite, verso l'esistenza propria e quella delle persone care e quel cupo, sotterraneo scotimento dell'anima, in modo altrettanto forte e sicuro, come lo fa ogni grande guerra» [3].

L'ideale della pace perpetua.

La filosofia della pace nasce quando ormai la filosofia della guerra ha esaurito tutte le sue possibilità e insieme ha dimostrato rispetto all'aumento quantitativo e qualitativo delle guerre tutta la sua impotenza. Parafrasando uno dei detti piú celebri di Marx, si potrebbe dire che una filosofia della pace nasce quando ci si comincia a rendere conto che non si tratta piú di interpretare la guerra ma di cambiarla, o in altre parole non si tratta piú di trovare sempre nuove e piú ingegnose giustificazioni della guerra, ma di eliminarla per sempre. Anche se ha avuto dei precedenti, tra i quali il piú importante è certo il progetto dell'abate di Saint-Pierre (1713), il primo grande filosofo della pace nel senso qui inteso è stato Kant, il quale pubblica nel 1795 sotto forma di trattato internazionale un progetto *Per la pace perpetua.*

Chi voglia far intendere il significato storico di questa operetta deve far cadere l'accento non tanto sull'idea della pace quanto sul progetto di renderla perpetua, vale a dire di rendere per la prima volta possibile un mondo in cui la guerra sia cancellata per sempre come modo per risolvere le controversie fra gli stati.

Proprio in quanto la pace è sempre stata considerata come la negazione della guerra, il problema della pace era sempre stato posto come il problema di una pace parziale che avrebbe dovuto porre termine a una guerra parziale o a un periodo limitato nel tempo di guerre in una parte della terra, come fine di una determinata guerra o di una serie di guerre limitate, non come fine di tutte le guerre possibili. La *pax romana*, l'unica pace duratura conosciuta nel mondo antico, era la pace imposta da una potenza imperiale entro i limiti in cui si era esteso il proprio dominio. Non diverso è il concetto della *pax britannica* o *americana* (o *sovietica*) nell'età moderna e contemporanea. L'ideale della pace universale era contenuto nel messaggio cristiano ma era, per un verso, un ideale fuori della storia, o per meglio dire era il concetto di una storia profetica (che è una storia soltanto sperata o immaginata, rivelata da una potenza che è fuori della storia), per un altro verso esso pretendeva di essersi realizzato nella creazione dell'impero concepito come una monarchia, se non concretamente, tendenzialmente universale. Dissoltosi l'universalismo religioso con la Riforma e con la moltiplicazione delle confessioni e delle sette cristiane e contemporaneamente venuta meno la pretesa universalità dell'impero con la formazione dei grandi stati territoriali, l'ideale della pace universale fu abbandonato. La soluzione degli inevitabili conflitti fra stati sovrani fu affidata all'equilibrio delle forze, che peraltro non escludeva, anzi in un certo senso includeva, la guerra come rimedio all'eventuale, prevedibile e sempre tenuto presente, squilibrio e come causa di un nuovo equilibrio. Durante il dominio della teoria dell'equilibrio, uno dei bersagli polemici fu costantemente proprio l'idea di una monarchia universale, considerata come una perenne minaccia all'indipendenza degli stati. L'idea della pace universale non solo perdette

vigore, ma fu condannata, non concependosi altro modo con cui potesse essere attuata che un grande stato dispotico.

Al di fuori della dottrina dell'equilibrio delle potenze, per cui la pace è sempre uno stato provvisorio, e la guerra non solo è sempre possibile ma è, in caso di rottura dell'equilibrio, necessaria, il tema della pace fu oggetto di sermoni o prediche morali, produsse una vasta ma inascoltata letteratura di invettive contro i disastri e i lutti delle guerre, di esecrazione della violenza sfrenata, in nome dei principî della morale evangelica, di esaltazione dei benefici della concordia e della convivenza tranquilla. Una letteratura tanto piú diffusa e tanto emotivamente piú intensa quanto piú gli orrori della guerra erano prossimi e udibili i lamenti delle vittime.

Una soluzione razionale del problema della pace universale poteva nascere soltanto dall'ipotesi hobbesiana di uno stato primordiale dell'umanità caratterizzato dalla guerra di tutti contro tutti, uno stato tanto perverso che da esso l'uomo doveva assolutamente uscire: l'antitesi radicale della guerra di tutti contro tutti non avrebbe potuto essere razionalmente che la pace di tutti con tutti, appunto la pace perpetua e universale. Ma Hobbes non trasse tutte le conseguenze dalla premessa. La prima e fondamentale legge naturale, che impone all'uomo, secondo Hobbes, di uscire dallo stato di guerra e di cercare la pace, induce gli individui naturali a dar vita a quelle comunità parziali che sono gli stati, in cui il titolare del diritto di usare la spada, cioè la forza coattiva, e quindi del potere d'impedire all'interno della propria sfera di comando le guerre private, è uno solo, il sovrano. Ma i sovrani continuano a vivere nei loro reciproci rapporti nello stato di natura, e quindi in uno stato perenne di guerra, se non attuale, potenziale. Quali siano le ragioni per cui Hobbes non abbia prospettato

neppure in un lontano avvenire il superamento dello stato di natura fra gli stati mediante quello stesso patto di unione che aveva fatto uscire dallo stato di natura i singoli individui, può essere soltanto oggetto di congetture: l'unica affermazione che si può fare con certezza è che nell'età in cui visse Hobbes l'ideale della pace perpetua non poteva apparire se non come una chimera.

Il tema hobbesiano è presente alla mente di Kant. La pace perpetua può essere conseguita soltanto quando anche gli stati saranno usciti dallo stato di natura nei loro rapporti reciproci cosí come sono usciti gli individui. Per ottenere lo scopo debbono stipulare un patto che li unisca in una confederazione permanente (*foedus perpetuum*). A ben guardare anche Kant si ferma a mezza strada: il patto che dovrebbe unire gli stati non è, secondo Kant, il *pactum subiectionis* in base al quale i contraenti si assoggettano a un potere comune: è un *pactum societatis*, che in quanto tale non dà origine a un potere comune al di sopra dei singoli contraenti. Giuridicamente è una confederazione, che Pufendorf aveva fatto rientrare nella categoria delle *respublicae irregulares*, non uno stato federale, di cui il primo esempio nella storia furono gli Stati Uniti d'America, la cui nascita, avvenuta pochi anni prima della pubblicazione del suo opuscolo, Kant non ignorava. Usando le stesse categorie kantiane, lo stato giuridico di una confederazione, proprio per la mancanza di un potere comune, avrebbe continuato a essere uno stato di diritto provvisorio, e non si sarebbe trasformato in uno stato di diritto perentorio. Quale sia la ragione per cui Kant si sia fermato alla società di stati e non sia giunto a proporre uno stato di stati, risulta abbastanza chiaramente dal testo: anche Kant era dominato dalla stessa preoccupazione che aveva indotto i fautori dell'equilibrio delle potenze a paventare la formazione di una monarchia universale. Lo

stato di stati era visto anche da Kant come una nuova e ineluttabile forma di dispotismo.

A correggere peraltro la soluzione incompleta dal punto di vista di una teoria generale dello stato, Kant introduce come garanzia dell'efficacia del patto una condizione sino allora non prevista e che per la sua novità costituisce ancor oggi un tema di dibattito: gli stati che stabiliscono il patto di alleanza perpetua debbono avere la stessa forma di governo e questa deve essere repubblicana. Che cosa intendesse realmente Kant per repubblica si può qui omettere, se pure con l'avvertenza che non bisogna confondere il significato kantiano di repubblica con quello attuale. Essenziale era per Kant una forma di governo in cui il popolo potesse controllare le decisioni del sovrano, in modo da rendere impossibili le guerre come atto arbitrario del principe, o, per ripetere le sue stesse parole che ancor oggi non hanno perduto nulla della loro efficacia: «Se […] è richiesto l'assenso dei cittadini per decidere se la guerra debba o non debba essere fatta, nulla di piú naturale pensare che, dovendo far ricadere sopra di sé tutte le calamità della guerra […], essi rifletteranno a lungo prima di iniziare un cosí cattivo gioco» [4]. A ogni modo, quale che fosse la forma di governo auspicata, nella condizione posta da Kant per l'instaurazione di uno stato di pace stabile viene fatta valere anche l'esigenza, tutt'altro che trascurabile, dell'omogeneità degli stati contraenti rispetto al loro regime interno, un'esigenza che risponde a un principio di eguaglianza dei contraenti, non solo estrinseca in quanto essi debbono essere enti sovrani, ma anche intrinseca, in quanto debbono essere enti sovrani retti da costituzioni simili. Naturalmente tale esigenza non solo spostava la realizzazione della prospettata confederazione molto lontano nel tempo, ma ne limitava la possibile estensione, come la limita anche oggi. L'unione attuale

degli stati è quasi universale, ma proprio per il fatto di comprendere potenzialmente tutti gli stati non è omogenea, essendo irrilevante nel diritto internazionale la forma di governo ai fini del riconoscimento di una comunità politica come stato, conformemente al principio di effettività.

L'idea tipicamente illuministica che la principale causa di guerra fosse il dispotismo, il potere incontrollabile del principe, l'idea che aveva suggerito a Kant il primo articolo del suo trattato per una pace perpetua, era destinata a fare molta strada nel secolo successivo, dando origine a una delle principali correnti di pacifismo, al pacifismo cosiddetto democratico, secondo cui solo l'abbattimento dei troni e l'instaurazione di stati fondati sulla sovranità popolare avrebbe liberato l'umanità dal flagello della guerra, o, per usare la popolarissima formula mazziniana, la pace sarebbe stata assicurata soltanto quando alla Santa Alleanza dei re si fosse sostituita la Santa Alleanza dei popoli. Questa formula è stata male interpretata quando si è voluto disconoscerla osservando che la storia di questo secolo ha dimostrato che anche gli stati democratici hanno condotto guerre lunghe e sanguinosissime. Ciò che Kant aveva voluto affermare, o per lo meno ciò che si può ancora ricavare di utile dalla proposta di Kant, è che gli stati democratici, o comunque omogenei rispetto alla forma di governo, giungono nei loro rapporti reciproci piú difficilmente allo stato di guerra che non gli stati dispotici o non omogenei.

Questa tesi è stata ripresa recentemente, se pure con intenti apologetici, per sostenere l'impossibilità di una guerra fra gli stati che appartengono al blocco delle cosiddette democrazie occidentali, ed è stata ripresa proprio partendo dal pensiero di Kant.

La stessa tesi, del resto, dell'impossibilità di guerre tra paesi a regime omogeneo è stata sostenuta anche per quel

che riguarda i paesi socialisti, se pure con un argomento diverso: la ragione principale delle guerre moderne non sarebbe tanto il dispotismo, ovvero il regime politico, quanto il capitalismo, specie nella fase estrema dell'imperialismo, vale a dire il regime economico e sociale. Di conseguenza l'eliminazione della guerra dipenderebbe non dal passaggio dal dispotismo alla democrazia, ma dalla vittoria del socialismo sul capitalismo. Per quanto lo storico debba astenersi da facili e quasi sempre imprudenti generalizzazioni, l'esperienza di questi ultimi decenni succedutisi dalla fine della seconda guerra mondiale indurrebbe a dare piú ragione ai sostenitori del pacifismo democratico che a quelli del pacifismo socialista: alcune guerre tra paesi socialisti, come quella, se pure soltanto iniziata, tra Unione Sovietica e Cina, quella tra Unione Sovietica e Cecoslovacchia e quella tra Vietnam e Cambogia, hanno posto degli interrogativi cui gli stessi marxisti hanno piú volte cercato di dare una risposta, talora correggendo o reinterpretando i testi canonici per farli corrispondere ai fatti, talora correggendo o reinterpretando i fatti per farli corrispondere ai testi.

Pacifismo istituzionale e pacifismo etico.

Tanto il pacifismo democratico quanto quello socialista possono farsi rientrare nella categoria piú ampia del pacifismo istituzionale, vale a dire in quella teoria o complesso di teorie che considera come causa precipua delle guerre il modo con cui sono regolati e organizzati i rapporti di convivenza tra individui e tra gruppi, che sono pur sempre al limite rapporti di forza ovvero rapporti in cui la soluzione decisiva del conflitto spetta in ultima istanza alla forza.

L’istituzione per eccellenza contro la quale si rivolgono entrambe le dottrine pacifistiche, se pure in una diversa prospettiva e con diversi effetti, è, nel periodo storico attuale, lo stato. Con questa differenza: il bersaglio dell’una è lo stato dispotico, una forma particolare di stato, non lo stato in generale; il bersaglio dell’altra è lo stato capitalistico, una forma particolare di stato che peraltro rappresenterebbe nella sua massima esplicazione l’essenza stessa dello stato come strumento di dominio di una classe sull’altra.

Da questa diversa posizione del problema derivano conseguenze molto diverse, alla fin fine opposte. Il pacifismo democratico non mira all’eliminazione dello stato, ma alla sua trasformazione in modo che il potere dei governanti sia controllato dai governati, nella fiducia o nell’illusione che, qualora tutti gli stati fossero governati democraticamente, il conflitto tra uno stato e l’altro non potrebbe mai giungere alla fase finale del conflitto armato. Il pacifismo socialista – partendo dalla convinzione che ogni stato è per sua natura dispotico, è sempre una ‘dittatura’ di una classe sull’altra, anche lo stato di transizione, in quanto dittatura del proletariato – mira invece non tanto alla trasformazione di un determinato tipo di stato, quanto all’eliminazione o estinzione dello stato in quanto tale, a una società senza stato.

La logica conclusione del primo è la società universale degli stati, anzi nelle teorie piú avanzate che sono andate oltre il progetto di Kant, una federazione di stati, in cui il rapporto fra lo stato universale e i singoli stati dovrebbe essere dello stesso tipo del rapporto fra stato centrale e stati membri in uno stato federale democratico, come gli Stati Uniti; la logica conclusione del secondo è invece la scomparsa di ogni forma di stato. Il primo vede la soluzione definitiva del problema della guerra fra stati in un processo

di graduale e sempre piú ampia statalizzazione, ovvero nella formazione di stati sempre piú ampi e di leghe di stati sempre piú salde, nello stesso tipo di processo che ha caratterizzato lo sviluppo delle società storiche dalla tribú primitiva ai grandi stati attuali, che sono spesso non a caso essi stessi agglomerati di precedenti stati minori. Il secondo vede la soluzione del problema nel processo inverso di destatalizzazione sino all'instaurazione di una forma di convivenza non mai vista prima d'ora, tenuta insieme non piú dalla forza, se pure regolata e limitata, ma dalla concordia naturale conseguente all'abolizione dei conflitti di classe. Al termine del primo processo, che è concepito come un processo evolutivo, insito nella stessa natura delle cose, ci sarebbe non la fine del regno della forza, ma l'espansione del regno della forza, se pure tenuta a freno dal controllo popolare, sino a comprendere non solo i rapporti interni degli stati ma anche i loro rapporti esterni. Al termine del secondo processo, che è concepito come un processo rivoluzionario, un vero e proprio salto qualitativo e insieme un totale cambiamento di rotta rispetto al corso storico dell'umanità, ci sarebbe la trasformazione del regno della forza nel regno della libertà.

Si può far rientrare nel pacifismo istituzionale anche il movimento per la pace che, particolarmente vivo nel secolo scorso ma non del tutto spento ancor oggi, si ispirò all'idea caratteristica del pensiero liberale, secondo cui il ricorso alla forza per risolvere i conflitti internazionali sarebbe automaticamente cessato quando l'*esprit de commerce*, o dello scambio, per riprendere le parole stesse di Benjamin Constant, avrebbe a poco a poco preso il sopravvento sull'*esprit de conquête*, o del dominio, quando, con altra immagine, cara ai teorici del libero-scambismo, nei rapporti internazionali il mercante avrebbe preso il posto del guerriero. Nella filosofia della storia di Spencer, che

rappresentò l'espressione piú conseguente della dottrina liberale, secondo cui lo stato deve governare il meno possibile, all'espansione della società civile lasciata libera dalle pastoie governative deve corrispondere un graduale restringimento dei poteri e delle funzioni dello stato. L'idea del pacifismo mercantile si rivela nella tesi che l'età delle società militari, che aveva contrassegnato la storia millenaria dell'uomo, sarebbe stata sostituita gradualmente dall'età delle società industriali, la cui caratteristica saliente sarebbe stata proprio quella di non aver bisogno di ricorrere alla violenza dello scontro bellico per risolvere i problemi essenziali dello sviluppo economico e civile. Anche questa sorta di pacifismo è di tipo istituzionale, perché anch'esso trova il rimedio allo scatenamento delle guerre in un mutamento dell'istituzione statale, consistente nella drastica riduzione dei suoi poteri tradizionali. Anche per esso il bersaglio principale è lo stato, l'istituzione che nel passato deve essere considerata come la causa principale di tutte le specie di guerre, comprese le guerre civili o infrastatali, se pur avendo riguardo non alla forma di governo, come il pacifismo democratico, non al sistema di dominio in quanto tale, come il pacifismo socialista, ma al rapporto fra la società da lasciare espandere e lo stato da ridurre ai minimi termini, vale a dire alla maggiore o minore estensione dei poteri dello stato.

Riassumendo, il pacifismo istituzionale ha preso queste tre forme: non ci sarà vera pace se non quando i popoli si saranno impadroniti del potere statale; non vi sarà vera pace se non quando l'organizzazione militare avrà perduto gran parte del proprio vigore a vantaggio dell'organizzazione industriale; non vi sarà vera pace se non quando la società senza classi avrà reso inutile il rapporto di dominio in cui è sempre consistita l'organizzazione politica di una determinata comunità. Tre

pacifismi che si dispongono a tre diversi livelli di profondità: al livello dell'organizzazione politica, il primo, della società civile il secondo, del modo di produzione il terzo. Ciò che hanno in comune è la considerazione della pace come il risultato di un processo storico predeterminato e progressivo, in cui è iscritto come risultato necessario il passaggio da una fase storica, in cui le diverse tappe dell'avanzamento umano sono state l'effetto di guerre, a una fase nuova, in cui, se pure per ragioni diverse, regnerà la pace perpetua, perché si verrà sviluppando una forma di convivenza cosí diversa da quella che ha caratterizzato la storia umana sino a oggi da rendere sempre piú improbabile la guerra come mezzo per risolvere i conflitti (concezione democratica della pace), oppure sempre piú diffusi i conflitti che non hanno bisogno della guerra per essere risolti (concezione mercantile della pace), oppure ancora sempre piú rari gli stessi conflitti per cui individui e gruppi in altre epoche storiche sono ricorsi alla guerra (concezione socialista della pace). A dispetto della realtà storica, di una società umana sempre bellicosa e conflittuale, queste tre filosofie della pace perseguono l'ideale di una società rispettivamente non bellicosa, oppure conflittuale ma non bellicosa, oppure addirittura non conflittuale.

Al di qua del pacifismo istituzionale nelle sue varie forme storiche, si colloca un pacifismo meno ambizioso, se pure anche meno efficace qualora riuscisse nel suo intento, che si può chiamare strumentale, in quanto si propone non tanto di cambiare o distruggere le istituzioni cui si attribuisce la causa prima della guerra, quanto di togliere dalle mani dei soggetti che hanno il potere di fatto, e il diritto, di provocare e condurre conflitti anche violenti, i mezzi di cui l'uomo, a differenza di tutti gli altri animali, si vale per esercitare la violenza: le armi. Al di là del

pacifismo istituzionale si colloca invece una forma di pacifismo molto piú ambizioso, e anche piú efficace se avesse qualche lontana possibilità di realizzazione (ma di tutti i pacifismi è il piú utopistico), che si può chiamare etico, perché cerca la soluzione al problema della guerra esclusivamente nella natura stessa dell'uomo, nei suoi istinti da reprimere, nelle sue passioni da indirizzare verso la benevolenza anziché verso l'ostilità, nelle motivazioni profonde che possono spingerlo al bene o al male secondoché siano orientate verso l'agire egoistico o altruistico.

La politica del disarmo rispetto alla guerra ha la stessa natura del proibizionismo rispetto alla lotta contro l'ubriachezza. Volete salvare l'uomo dall'alcolismo? Risparmiatevi le prediche moralistiche che non servono a niente; non affannatevi a cercare le ragioni sociali, economiche, politiche dell'alcolismo. Impeditegli di bere. Il proibizionismo, come la politica del disarmo, costituiscono nei loro diversi ambiti la soluzione del minimo sforzo. Volete impedire le guerre? Se pretendete di trasformare l'animo degli uomini, siete degli illusi; se mirate a trasformare antiche e ben radicate istituzioni che nel bene come nel male hanno fatto la storia, non arriverete a tempo. L'unica soluzione a portata di mano è: «giú le armi» («Die Waffen nieder!», come suonava il titolo di una rivista pacifista tedesca della fine dei secolo scorso, diretta e animata da Bertha von Suttner). Chi ha un gatto che graffia, eviti di sprofondarsi in speculazioni sulla natura del gatto e sulle sue abitudini: gli tagli le unghie. In realtà poi anche la via del disarmo, come del resto quella del proibizionismo, ha fatto ben misera prova. I mezzi di distruzione a disposizione dell'uomo non solo non sono stati eliminati, non solo non sono stati diminuiti, ma sono sempre, in una progressione via via piú rapida, aumentati.

Le numerose conferenze sul disarmo dopo la prima guerra mondiale non hanno impedito l'accumulazione di armi sempre piú potenti, che ha reso possibile e piú disastrosa la seconda. Le prime due bombe atomiche di Hiroshima e Nagasaki, pur avendo sollevato terrori apocalittici insieme con la speranza di un *novus ordo*, non hanno modificato in nulla la strategia tradizionale delle grandi potenze che è quella della sicurezza fondata sulla minaccia della forza, tanto piú efficace quanto piú credibile, tanto piú credibile quanto piú insolente. Si può discutere se l'uomo sia in costante progresso verso il meglio nei costumi, nella moralità, nella saggezza. Fuori discussione è il progresso continuo, costante, irreversibile, dall'età della pietra a oggi, nella potenza dei mezzi per distruggere e uccidere.

Di tutte le forme di pacifismo il piú radicale è quello etico: piú radicale nel senso che ritiene che per risolvere il problema della guerra occorra andare alle radici del fenomeno, all'uomo stesso, e pertanto il compito di fare la guerra alla guerra debba spettare piú che ai giuristi, piú che ai diplomatici e agli uomini politici, ai curatori di anime o di corpi, siano essi sacerdoti o filosofi, pedagoghi o psicologi, missionari o antropologi, moralisti o biologi, secondoché la ragione ultima della guerra debba essere ricercata in un difetto morale dell'uomo, sia poi questa deficienza ricondotta a un evento della storia religiosa dell'umanità (il peccato originale) oppure spiegata attraverso le categorie dell'etica naturalistica o nazionalistica (il dominio delle passioni), o sia, all'opposto, ritrovata nella sua natura istintiva, nella irrefrenabile aggressività, in parte naturale in parte culturale, che si scatena di fronte all'ostilità della natura o dell'altro uomo.

Questa forma di pacifismo trova oggi una delle sue espressioni piú diffuse in tutte quelle iniziative che si raccolgono intorno al tema dell'«educazione alla pace». Il

fulcro di questo movimento sta nell'idea che ci saranno guerre sino a che vi sarà un uomo che considera un altro uomo come nemico. Il nemico è colui che deve essere annientato. È colui che non può esistere se devo continuare a esistere io. La regola fondamentale del rapporto nemico-nemico è quella dei gladiatori nel circo: *mors tua vita mea.* È tal rapporto che non può finire se non con la vittoria dell'uno sull'altro. Per quanto varie e multiformi siano le direzioni verso cui si muove l'educazione alla pace, essa ha, con maggiore o minore consapevolezza, questa motivazione di fondo: «Fa' in modo di non considerare mai nessun altro uomo, per qualsiasi ragione, il tuo nemico». Di qua l'importanza che vi assume lo studio della storia, delle guerre, delle loro cause e dei loro effetti, della violenza intraspecifica ed extraspecifica, negli animali e negli uomini, lo studio della psicologia e della sociologia del conflitto, delle istituzioni giuridiche come insieme di regole per la limitazione dell'uso della forza, lo studio delle relazioni internazionali in cui sino a ora la guerra è stata giudicata, in certe condizioni, legittima, lo studio della storia degli strumenti bellici e del loro progressivo accrescimento, seguito da una precisa informazione circa lo stato attuale degli armamenti e della loro capacità di superuccidere (*overkill*), vale a dire di uccidere piú volte l'avversario; lo studio di tutte quelle discipline insomma attraverso cui l'educando può farsi un'idea sempre piú stringente e convincente di quella che alle soglie della prima guerra mondiale fu chiamata la «grande illusione» (sempre piú grande se pure dura a morire), anche se non meno grande è l'illusione che la soluzione del problema della guerra, pur di fronte alla minaccia della «mutua distruzione assicurata», possa dipendere dal mutamento degli indirizzi pedagogici, in generale da un allargamento

di tutte quelle conoscenze storiche, scientifiche e tecniche che riguardano il fenomeno della guerra e della pace.

In fondo l'educazione alla pace, al di là di una maggiore insistenza sulla possibile guerra futura come situazione-limite, ovvero come situazione oltre la quale ci potrebbe essere una catastrofe senza precedenti, quella che Jonathan Schell ha chiamato la «seconda morte» [5] (la morte non di questo o quell'uomo, ma dell'intera umanità), non ha un contenuto specifico diverso dall'educazione morale nel piú ampio senso della parola, ovvero dall'educazione di ogni uomo al rispetto dell'altro uomo, che costituisce il motivo centrale dell'insegnamento morale, ispirato a una religione profetica come il cristianesimo o a filosofie laiche universalistiche, come quella kantiana, che ha tratto dal cristianesimo il principio dell'egual dignità di tutti gli uomini come persone morali (a differenza di tutte le cose l'uomo ha un valore, non un prezzo) e lo ha trasformato nell'imperativo categorico: «Rispetta tutti gli uomini come fini e non come mezzi».

Le radici piú profonde del pacifismo etico debbono essere cercate nell'ideale dell'«uomo nuovo», un ideale che è entrato imperiosamente nella storia dell'Occidente col cristianesimo, ha alimentato visioni millenaristiche e utopie politiche o politico-religiose, e ha ispirato tutti i grandi moti rivoluzionari protesi verso la creazione di un *novus ordo*, che ha per presupposto, appunto, il novello Adamo: compito immane, secondo Rousseau, del grande legislatore che, per prendere l'iniziativa di fondare una nazione, «deve sentirsi in grado di cambiare la natura umana» [6].

L'equilibrio del terrore.

Nonostante tutte le dottrine pacifistiche e tutti i movimenti per la pace degli ultimi due secoli, la pace

attualmente riposa esclusivamente sull'equilibrio del terrore e sulla cosiddetta strategia della dissuasione. Ma quale pace? Una pace provvisoria; piú che una pace una tregua d'armi in attesa di un evento straordinario, quanto è stato straordinario lo scoppio della prima bomba atomica che ha fatto dire agli osservatori piú consapevoli che era cominciata una nuova era della storia umana. Un evento straordinario, di cui non si vede all'orizzonte alcun segno di una prossima venuta, quale potrebbe essere un accordo per la distruzione degli arsenali atomici, come vorrebbe il pacifismo strumentale, oppure un superamento dell'attuale ancora persistente anarchia internazionale, come vorrebbe il pacifismo istituzionale, oppure la sostituzione universalizzata dello stato di amicizia a quello di inimicizia, come vorrebbe il pacifismo etico.

Rispetto all'antico equilibrio delle potenze, che ha dominato la scena internazionale per secoli, l'unica novità dell'attuale strategia della dissuasione sta nella fiducia che la potenza delle nuove armi sia tale da costituire per la prima volta nella storia un deterrente capace non solo di ostacolare l'aggressione e quindi la guerra condotta con armi nucleari ma di renderla, piú che improbabile, impossibile. Intorno a questa fiducia nel potere taumaturgico delle nuove armi è sorta una lugubre apologetica dell'equilibrio fondato su qualche cosa di molto piú forte del *metus*: il *terror.*

L'argomento principale di questa apologetica consiste nell'affermare che una conflagrazione fra potenze atomiche finirebbe senza vincitori né vinti, e pertanto renderebbe la guerra, il cui scopo è la vittoria sul nemico, perfettamente inutile. L'unica prova storica di questa fiducia sta nella constatazione che di fatto, nonostante lo scoppio di numerose guerre anche cruente condotte con armi convenzionali, la guerra tra le due maggiori potenze

atomiche non è ancora venuta, e l'unica volta in cui si è giunti vicini alla minaccia di rappresaglia atomica, nell'affare dei missili sovietici a Cuba nel 1962, la parte minacciata ha preferito ritirarsi.

Ma questo ragionamento è debole almeno per due ragioni: anzitutto lo spazio di tempo trascorso è troppo breve perché se ne possa trarre una qualsiasi conseguenza rispetto al prossimo e tanto meno al lontano futuro; in secondo luogo, non c'è ragione di pensare che, se la terza guerra mondiale non è scoppiata, sia dipeso unicamente dall'equilibrio del terrore. Se è difficile stabilire le cause di quel che è accaduto, ancora piú difficile è stabilire le cause per cui quel che non è accaduto non è accaduto.

Inoltre la dottrina dell'equilibrio del terrore ha dato origine ad alcuni paradossi, di cui i due principali sono i seguenti. Ammesso che sia vero che il possesso delle armi nucleari rende impossibile la guerra, ne segue che tali armi sono armi il cui scopo non è di essere usate da uno dei due contendenti contro l'altro, ma di impedire che entrambi le usino. In quanto tali sono armi la cui efficacia finale dipende non dal loro uso effettivo, ma semplicemente dalla minaccia del loro uso. Sono dunque strumenti diversi da tutti gli altri strumenti, in quanto vengono costruiti non per essere usati, ma anzi con la precisa intenzione di non usarli mai. L'altro paradosso consiste nel fatto che l'equilibrio del terrore non serve a eliminare la guerra, ma soltanto la guerra nucleare. All'ombra delle armi nucleari non vi sono mai state tante guerre convenzionali come in questi quarant'anni. Le armi nucleari si paralizzano a vicenda. La minaccia della guerra nucleare impedisce soltanto la guerra nucleare, vale a dire un tipo di guerra che prima non era possibile a causa della stessa inesistenza di quelle armi.

La difficoltà maggiore cui va incontro la dottrina dell'equilibrio del terrore è che essa si fonda sull'efficacia del timore reciproco, ma il timore reciproco presuppone a sua volta l'eguaglianza delle forze. Ma questa eguaglianza è possibile? Sarebbe possibile soltanto a condizione che vi fossero criteri univoci per calcolare la quantità e la qualità delle forze in campo, il che è messo continuamente in dubbio dagli esperti. La conseguenza di questa difficoltà si rivela nel fatto che ognuna delle due superpotenze è incline a sostenere che l'avversario abbia forze superiori, e trae da questa valutazione il pretesto per portare i propri armamenti a un livello piú alto. Prova ne sia che il tanto proclamato equilibrio in tutti questi anni non è mai stato raggiunto e gli ordigni della megamorte sono continuamente aumentati da entrambe le parti in modo tale che l'equilibrio si è squilibrato e si è sempre riequilibrato a un livello superiore. Non vi è nessun segno incoraggiante che questo processo di equilibrio instabile, in cui l'eguaglianza delle forze quando è riconosciuta da una parte non è riconosciuta dall'altra, stia per arrestarsi.

Se si ammette, come credo si debba ammettere, che l'equilibrio del terrore a lungo andare sia assolutamente inadeguato allo scopo che i suoi fautori interessati gli attribuiscono, e quindi è inefficace, si deve fare un passo oltre: mostrare che non solo non è efficace ma è controproducente. L'aumento vertiginoso della potenza delle armi può, sí, allontanare il pericolo della guerra, anche se non l'esclude, ma pone nello stesso tempo le condizioni di una guerra sempre piú rovinosa. Il terrore rinvia la guerra ma questa, via via che viene rinviata, diventa, qualora dovesse scoppiare, sempre piú distruttiva. Nello stesso momento che il terrore allontana il pericolo dello sterminio, lo prepara con cura meticolosa: pretende di

essere il vero argine contro la catastrofe, ma se questa avverrà, sarà la figlia del terrore.

La svolta dell'era atomica, la nuova era che ha fatto dire a qualcuno che sarebbe stato necessario iniziare un nuovo sistema di periodizzazione della storia, imponeva agli stati di uscire fuori dalla logica della volontà di potenza. Con la dottrina dell'equilibrio del terrore vi rimangono totalmente dentro. Che ognuno dei due contendenti giustifichi il continuo aumento della propria potenza sostenendo che deve difendersi dalla possibile aggressione dell'altro, fa parte di un gioco tanto vecchio da non sorprendere piú nessuno. Un gioco oltretutto ambiguo, per non dire contraddittorio, perché nel momento stesso in cui entrambi dicono la stessa cosa, cioè che l'aggressore è l'altro, nessuno dei due è un vero aggressore visto da se stesso, ma tutti e due sono aggressori dal punto di vista dell'altro. Questa ambiguità è l'effetto della paura reciproca, e la paura reciproca è a sua volta l'effetto del porsi l'uno di fronte all'altro come potenziali aggressori. Inoltre in uno stato di paura reciproca l'uno non si fida dell'altro e non fidandosi la sfiducia aumenta. L'unica cosa in cui i due avversari debbono essere credibili è nella capacità di rendere effettiva la minaccia, di non «bluffare». Ognuno dei due non deve fidarsi quando l'altro dice che non vuole attaccare, e quindi deve essere sempre pronto a difendersi; deve invece fidarsi quando l'altro dice che se attaccato sarà in grado di compiere una esemplare ritorsione, e quindi essere sempre pronto a rinunciare all'aggressione. Ognuno dei due deve credere non alle buone intenzioni dell'altro di non aggredire, ma alla sua capacità di ritorsione. Deve insomma, nei riguardi dell'altro verso di lui, credere e non credere, e nello stesso tempo, nei riguardi del proprio comportamento verso l'altro, essere credibile e non credibile.

Che la dottrina dell'equilibrio del terrore sia la continuazione della tradizionale politica di potenza può essere confermato dalla constatazione che lo stile diplomatico con cui vengono condotte le trattative sul disarmo da entrambe le parti, nonostante che le armi oggetto dei negoziati siano non tanto le armi tradizionali quanto le armi nucleari, che mettono in questione il «destino dell'uomo» [7] (Karl Jaspers) o, se si vuole, il «destino della terra» (Jonathan Schell), non è cambiato ma continua ad avere come suoi ingredienti principali la menzogna calcolata, il ricatto reciproco, enunciazioni di principio in cui nessuno crede, promesse di cui nessuno si fida, proposte di una delle due parti che vengono immediatamente respinte dall'altra parte come divagazioni da non prendersi troppo sul serio. Non sembra che le cose siano molto cambiate da quando Rousseau, commentando il progetto di pace perpetua dell'abate di Saint-Pierre, scriveva: «Di tanto in tanto, presso di noi, si formano, sotto il nome di congressi, delle specie di diete generali a cui si conviene solennemente da tutte le parti d'Europa per tornarsene indietro nello stesso modo; in cui ci si riunisce per non dire nulla; in cui tutti gli affari pubblici si trattano in privato; in cui si delibera in comune se la tavola sarà rotonda o quadrata, se la sala avrà piú o meno porte, se un certo plenipotenziario avrà la finestra di fronte o alle spalle, se un altro, in una visita, allungherà o abbrevierà la strada di due pollici, e su mille questioni della medesima entità, inutilmente agitate da tre secoli e per certo molto degne di tenere occupati i politici del secolo nostro» [8].

Sono innumerevoli le forme e i tipi di pace di cui possiamo trarre notizia dalla storia e non meno innumerevoli i criteri in base ai quali ne è stata tentata da vari autori la classificazione. Aron distingue tre tipi di pace che chiama di «potenza», di «impotenza», di

«soddisfazione». A uno dei due estremi sta la pace di potenza di cui distingue tre sottospecie, che chiama pace di «equilibrio», di «egemonia», di «impero», secondoché i gruppi politici siano in rapporto o di eguaglianza o di diseguaglianza fondata sulla preponderanza di uno su tutti gli altri (come avviene nel caso degli Stati Uniti nei riguardi degli altri stati dell'America), o su un vero e proprio dominio (come, ad esempio, la *pax romana*). All'altro estremo sta la pace di soddisfazione, che ha luogo quando in un gruppo di stati nessuno ha pretese territoriali o d'altro genere verso gli altri e i loro rapporti sono fondati sulla fiducia reciproca (l'esempio attuale piú evidente è quello della pace che dopo la seconda guerra mondiale esiste fra gli stati dell'Europa occidentale). In mezzo c'è la pace d'impotenza, un evento nuovo, secondo Aron, essendo fondata sullo stato che dopo l'avvento della guerra atomica si chiama «equilibrio del terrore», definito come quello che «regna tra le unità politiche, se ciascuna di esse ha la capacità di colpire mortalmente l'altra» [9]. Questa definizione è identica a quella che Hobbes ha dato dello stato di natura, là dove osserva, proprio all'inizio della descrizione di questo stato, che la sua estrema pericolosità deriva proprio dal fatto che in esso tutti gl'individui sono eguali e sono eguali proprio perché ognuno può recare all'altro il massimo dei mali, la morte. Lo stato di natura hobbesiano è lo stato dell'equilibrio del terrore permanente, fondato com'è esclusivamente sul «timore reciproco»: uno stato che, come l'attuale equilibrio del terrore fra le potenze atomiche, quando non è una guerra aperta, è una tregua in attesa di una guerra improbabile ma sempre possibile. Paradossalmente, la pace d'impotenza è l'effetto congiunto dell'antagonismo di due enti eguali e contrari, in cui l'importanza di ognuno dei due deriva dalla potenza dell'antagonista.

Il Terzo per la pace.

Come lo stato di natura hobbesiano, lo stato di equilibrio del terrore è uno stato da cui l'uomo deve assolutamente uscire, sia che questo «deve» sia inteso come un imperativo categorico, una norma morale assoluta, o un imperativo ipotetico, una regola di prudenza, sia che ci si metta dal punto di vista di una morale deontologica e dell'etica weberiana della convinzione o dal punto di vista di una morale utilitaristica e dell'etica weberiana della responsabilità. Ma in che modo? Pare improbabile che se ne possa uscire senza la presenza di un Terzo non coinvolto. In uno stato di equilibrio delle forze tra eguali, l'unico strumento di pace è l'accordo. Ma affinché un accordo sia efficace e raggiunga lo scopo per cui è stato stipulato occorre che i due contraenti si ritengano perentoriamente obbligati a osservarlo. Ora, quest'obbligo viene meno in uno stato d'incertezza, ovvero in uno stato in cui nessuno dei due è sicuro dell'osservanza dell'altro. Questa situazione è stata descritta una volta per sempre da Hobbes: «[Nello stato di natura] chi adempie per primo non ha alcuna assicurazione che l'altro adempia in seguito, perché i vincoli delle parole sono troppo deboli per imbrigliare l'ambizione, l'avarizia, l'ira e le altre passioni degli uomini, senza il timore di qualche potere coercitivo, che non si può supporre vi sia nella condizione di mera natura, dove tutti gli uomini sono eguali e giudici della giustezza dei loro timori. Perciò chi adempie per primo, non fa che consegnarsi al suo nemico, contro il diritto [...] di difendere la propria vita» [10]. Considerando il modo con cui procedono le trattative per il disarmo tra le grandi potenze non si tarderà a riconoscere l'esattezza dell'ipotesi hobbesiana. Chi comincia per primo in una situazione in cui non è sicuro che l'altro faccia altrettanto non si mette forse nelle mani dell'altro? Allora nessuno comincia. Altro è la

stipulazione verbale di un patto, altro la sua osservanza. I patti senza la spada di un ente superiore ai due contraenti sono, ancora Hobbes, un semplice *flatus vocis.*

Non s'insisterà mai abbastanza sull'importanza del Terzo in una strategia di pace. La guerra ha essenzialmente una struttura diadica e tende a far convergere i belligeranti, per quanti essi siano, verso due poli. Non manca talora la presenza di un Terzo anche in un conflitto armato, che può prendere la figura di *Tertium gaudens*, vale a dire di colui che senza volerlo trae beneficio dai danni che i due contendenti si procurano, o del capro espiatorio, che è, al contrario, colui dal quale entrambi i contraenti traggono beneficio, o del seminatore di discordia, che è chi provoca la guerra altrui per trarne consapevolmente un beneficio (in base al principio del *divide et impera*). Ma nessuno di questi Terzi è essenziale alla condotta della guerra: sono tutte quante figure marginali. Quando il Terzo diventa un alleato di una delle due parti, perde completamente il ruolo di Terzo. Quando resta neutrale viene a trovarsi in una situazione di estraneità al conflitto. Sulla base della presenza o assenza di un Terzo in un conflitto, si fonda la distinzione, già richiamata, fra stato polemico, in cui il Terzo è escluso, e stato agonale, in cui esiste il Terzo e che pertanto si può chiamare del Terzo incluso. Il primo, che è lo stato di guerra per eccellenza, è diadico; il secondo, che è per eccellenza lo stato di pace, vale a dire è quello in cui i conflitti vengono risolti per la presenza di un Terzo senza che sia necessario il ricorso all'uso della forza reciproca, è triadico.

Del Terzo-per-la-pace due sono le figure principali: l'arbitro (*Tertium super partes*) e il mediatore (*Tertium inter partes*). L'arbitro può a sua volta o essere imposto dall'alto o autoimporsi o essere scelto dalle stesse parti. Ad ogni modo deve essere riconosciuto dalle parti per poter

svolgere la propria funzione: l'effetto del riconoscimento consiste nel fatto che i due litiganti s'impegnano ad accettarne la decisione qualunque essa sia, e accettandola pongono fine alla lite. La decisione accertata non sempre viene eseguita. Perciò bisogna ulteriormente distinguere l'arbitro che ha a disposizione un potere coattivo tanto forte da essere in grado di costringere il recalcitrante e l'arbitro che questo potere non ha. Il primo può essere a buon diritto chiamato, per riprendere il titolo di una celebre opera di teoria politica, *Defensor pacis.* Il mediatore può essere, nella sua funzione piú debole, colui che mette in contatto le parti, oppure, nella sua funzione piú forte, colui che interviene attivamente allo scopo di far giungere le parti a un compromesso. In questa seconda veste si chiama, non a caso, paciere (e, quando il personaggio è di grande autorità, pacificatore).

Fra due contendenti la pace può nascere o dalla vittoria dell'uno sull'altro e allora si avrà la pace d'impero, oppure dalla presenza di un Terzo arbitro o mediatore. Nell'attuale situazione dei rapporti fra le due grandi potenze, caratterizzata dall'equilibrio del terrore, non si ritiene né auspicabile né possibile la prima, che verrebbe alla fine di una guerra catastrofica. Ma esiste un Terzo-per-la-pace dal quale si possa sperare una soluzione diversa da quella della pace d'impero? una pace negoziata, una pace di compromesso, o alla fine, per riprendere la tipologia di Aron, una pace di soddisfazione? Nell'attuale sistema internazionale questo Terzo non esiste, né se ne profila uno credibile all'orizzonte. *Tertium super partes* avrebbe dovuto essere nelle intenzioni dei suoi promotori, sconvolti dagli effetti della seconda guerra mondiale, l'Organizzazione delle Nazioni Unite. Ma essendo nata come associazione di stati e non come superstato (in un ordinamento statale il diritto di veto sarebbe

inconcepibile), è troppo debole per imporsi agli stati piú forti che di fatto la disprezzano e se ne servono, quando se ne servono, unicamente per far valere i propri interessi e per cercare di intralciare la soddisfazione degli interessi altrui. Terzi al di sopra delle parti sono idealmente, anche se non sempre nella realtà, le Chiese cristiane, un sovrano dell'ordine religioso universale, come il papa, i movimenti pacifisti sorti in questi ultimi anni soprattutto nell'Europa occidentale e negli Stati Uniti (i movimenti pacifisti dell'Europa dell'Est sono movimenti di parte), d'ispirazione religiosa o politico-religiosa, come i movimenti per la non violenza, o politica. Ma la loro autorità è esclusivamente spirituale e morale: un'autorità che, per quanto alta e tendenzialmente universale, non ha mai impedito in tutto il corso della storia umana, dominata dalla volontà di potenza, le «inutili stragi». Quanto al Terzo fra le parti è un ruolo cui avrebbe potuto aspirare l'Europa, se non fosse stata sinora, e forse irrimediabilmente, divisa nelle zone d'influenza rispettivamente degli Stati Uniti e dell'Unione Sovietica, lacerata fra due diverse lealtà che le hanno impedito di trovare un'unità politica corrispondente e conforme alla sua unità culturale ormai esistente da secoli. Quando l'egemonia dell'Unione Sovietica sulla Cina ha avuto fine e la Cina ha cominciato a svolgere un ruolo relativamente autonomo nell'ordine internazionale, si è cominciato a pensare che il sistema bipolare si sarebbe trasformato in un sistema tripolare. Ma a parte il fatto che la previsione si è dimostrata prematura, la Cina non sarebbe un Terzo mediatore, ma nella migliore delle ipotesi un *Tertium gaudens,* nella peggiore un alleato disponibile per entrambi secondo le circostanze, e quindi sarebbe in entrambi i casi una tipica figura del Terzo-per-la-guerra. Infine esiste una grande organizzazione di stati sedicenti neutrali o indipendenti dai due blocchi che è stata chiamata

del Terzo Mondo. Ma essa è come Terzo-al-di-sopra-delle-parti troppo debole, per mancanza di coesione interna, come Terzo-fra-le-parti, troppo poco autorevole, in quanto costituita per gran parte da stati in via di sviluppo. Che poi un Terzo-al-di-sopra-delle-parti possa nascere artificialmente, secondo l'ipotesi hobbesiana, da un *pactum subiectionis* fra gli stati, ovvero dalla rinuncia degli stati piú forti all'uso indiscriminato della propria forza e dalla costituzione volontaria e irreversibile di una forza comune, è, allo stato attuale della lotta per l'egemonia dei due grandi Leviatani, assolutamente impensabile. D'altra parte è impensabile che una situazione come quella dell'equilibrio del terrore, che viene mantenuto soltanto attraverso un continuo accrescimento nella capacità da una parte e dall'altra di essere sempre piú «terribili», possa durare all'infinito, se non altro perché viviamo in un universo finito e finite sono le risorse di cui l'uomo può disporre per accrescere la propria potenza. Che l'umanità debba uscire dallo stato di equilibrio del terrore è ormai una certezza assoluta. Ma nessuno, neppure coloro che detengono nelle loro mani il supremo potere di vita e di morte, è in grado di dire se, come e quando, questa uscita possa avvenire.

La proposta detta «iniziativa per una difesa strategica» (SDI), annunziata per la prima volta dal presidente degli Stati Uniti, Ronald Reagan, il 23 marzo 1983 e chiamata comunemente e polemicamente «guerre stellari», è stata presentata come un vero e proprio salto qualitativo nei rapporti fra le due grandi potenze, come un modo per rispondere all'aspirazione universale di scongiurare l'apocalisse nucleare, in quanto, predisponendo uno scudo spaziale di tale ampiezza e precisione da impedire o la partenza o il percorso o l'arrivo dei missili avversari, farebbe perdere di validità alla diretta correlazione, sulla

quale si è fondata la strategia dell'era post-atomica, fra sicurezza e minaccia di sterminio. L'idea fondamentale su cui si regge la nuova strategia consiste nel tentativo di sostituire alla corsa verso armi di offesa sempre piú micidiali la corsa verso apparati di difesa sempre piú protettivi, allo scoraggiamento attraverso la paura dell'altro lo scoraggiamento mediante la propria mancanza di paura. Il dibattito è in corso. Si tratta di sapere, in primo luogo, se tale sistema di difesa sia tecnicamente possibile e quindi rispondente allo scopo; in secondo luogo, se, posto che sia possibile rispetto allo stato attuale delle armi, non possa venir superato da nuove armi offensive non ancora inventate, nel qual caso non farebbe che rinfocolare la gara tra i due grandi e aumentare il rischio e la gravità dello scontro finale; in terzo luogo, se il possesso dello scudo spaziale, che darebbe a uno solo dei due il privilegio della invulnerabilità, non possa renderlo, novello Achille, piú forte e piú ardito nell'attacco, giusta una delle piú celebri massime di Machiavelli: «[…] e prima si cerca non essere offeso, e dipoi si offende altrui» [11].

II.
RAPPORTI INTERNAZIONALI E MARXISMO.

In questi ultimi anni è stato particolarmente intenso e vivace il dibattito sulla presunta esistenza di una teoria marxistica dello stato. Almeno in Italia. Ma sinora il dibattito ha avuto per oggetto lo stato dal punto di vista dei suoi rapporti fra governanti e governati, il tema classico delle forme di governo, tanto è vero che i due termini principali del dibattito sono sempre stati «democrazia» e «dittatura». Ma lo stato ha due facce, una rivolta al proprio interno, dove i rapporti di dominio si svolgono tra coloro

che detengono il potere di emanare e far rispettare norme vincolanti e i destinatari di queste norme, l'altra rivolta verso l'esterno, dove i rapporti di dominio si svolgono fra lo stato e gli altri stati. Non c'è manuale di diritto pubblico che, dovendo affrontare il problema della sovranità, non cominci col dire che la sovranità ha due aspetti, uno interno e uno esterno. La distinzione fra sovranità interna e sovranità esterna è per cosí dire l'*abc* della teoria dello stato.

Sino ad ora – mi riferisco in particolare al dibattito quale si è svolto in Italia in questi ultimi anni, specificamente alle due raccolte di scritti *Il marxismo e lo stato* (1976) e *Discutere lo stato* (1978), pubblicate rispettivamente da due riviste della sinistra, «Mondoperaio» e «il manifesto» – la discussione nata dalla domanda «Esiste una teoria marxistica dello stato?» ha avuto riguardo esclusivamente al problema dello stato nei suoi rapporti interni, e ha lasciato quasi completamente in ombra il problema dei rapporti internazionali. Ritengo che il dibattito interno alla teoria marxistica dello stato non possa dirsi esaurito sino a che non si affronti con la stessa spregiudicatezza (e senza partito preso né da una parte né dall'altra) questo secondo aspetto. Ad affrontare questo tema c'inducono clamorosi avvenimenti recenti che, contro il modo tradizionale e divenuto acriticamente convenzionale di considerare i rapporti fra stati da parte della dottrina marxistica corrente, inducono a porre rispetto a questo problema lo stesso tipo di domanda che è stata posta rispetto ai rapporti interni: «Esiste una teoria marxista dei rapporti internazionali e, se esiste, qual è?» Vorrei precisare, a scanso di equivoci e delle solite critiche dei bene informati, che non si tratta di un problema nuovo, come non era nuovo il problema del rapporto fra democrazia e socialismo. Piú semplicemente è diventato attuale, se non

altro perché democrazia e dittatura erano concetti e realtà note da secoli, mentre di quale tipo potessero essere i rapporti fra stati socialisti si era potuto dare soltanto una teoria apriori, cioè formulare un'ipotesi, sino a che non fossero esistiti realmente piú stati socialisti (o che si considerano e pretendono di essere considerati tali).

Credo di non aver bisogno di sottolineare la differenza fondamentale esistente tra il tipo di rapporti intercorrenti fra lo stato e i suoi membri, e il tipo di rapporti che intercorrono fra uno stato e gli altri stati. Mi limito a richiamare l'attenzione sulla differenza fondamentale, anche se è una banalità: nei riguardi dei suoi cittadini lo stato detiene il monopolio della forza legittima, mentre non lo detiene nei riguardi degli altri stati. Nei rapporti internazionali la forza come risorsa del potere viene usata in regime di libera concorrenza, libera, si capisce, com'è ogni forma di concorrenza che non si svolge mai fra enti perfettamente eguali. Il numero di questi enti può cambiare: possono essere molti o pochi (nel qual caso si parla di oligopolio). Possono anche essere soltanto due, com'è accaduto almeno sino a poco tempo fa nel sistema internazionale dominato da Stati Uniti e da Unione Sovietica. Importante è che siano piú d'uno. Là dove gli enti sovrani, e come tali indipendenti, sono piú d'uno, il loro rapporto è un rapporto qualitativamente diverso dal rapporto fra stato e cittadini, perché è un rapporto di tipo contrattuale, la cui forza vincolante dipende esclusivamente dal principio di reciprocità, mentre il rapporto stato cittadino è un rapporto, checché se ne dica, anche nello stato democratico, fra superiore e inferiore, del tipo comando-obbedienza. Siccome la risorsa ultima del potere politico è la forza – intendo per potere politico, infatti, il potere che si vale come strumento per ottenere gli effetti voluti della forza fisica, se pure in ultima istanza –, la

differenza fra uso della forza in regime di monopolio e l'uso della forza in regime di libera concorrenza è che solo in questo secondo caso l'uso della forza può trasformarsi in quel fenomeno cosí caratteristico dei rapporti fra gruppi indipendenti, siano essi stati nel senso moderno della parola o altro, che è la guerra. Prova ne sia che quando all'interno di uno stato i rapporti fra gli apparati dello stato destinati all'uso della forza e gruppi organizzati di cittadini si trasformano in rapporti di guerra, come nel caso della guerriglia o addirittura della guerra civile, si dice che lo stato è in disgregazione, che lo stato non è piú uno stato nel senso proprio della parola. Peraltro anche se vi sono in situazioni estreme guerre all'interno degli stati, il tema della guerra è tradizionalmente collegato col tema dello stato nei suoi rapporti con gli altri stati, è in sostanza il tema per eccellenza di ogni teoria dei rapporti internazionali. Anche storicamente il nesso è chiaro: la teoria dello stato moderno procede di pari passo con la teoria della guerra, ovvero il *De iure belli ac pacis* di Grozio (1625) sta in mezzo ai due grandi trattati sullo stato, in cui viene posto in termini nuovi il problema centrale della sovranità come carattere fondamentale del grande stato territoriale, la sovranità intesa appunto come il potere esclusivo di disporre della forza in un determinato territorio: la *Repubblica* di Bodin (1576) e il *Leviatano* di Hobbes (1651).

Posta questa premessa, e tornando a Marx e alla teoria marxistica dello stato dal punto di vista non piú dei rapporti interni ma dei rapporti esterni, il problema può essere posto anche in questi termini: «Esiste una teoria marxista della guerra?» Una domanda di questo genere è stata posta prepotentemente all'ordine del giorno del dibattito teorico della sinistra negli ultimi anni, da quando alcuni avvenimenti internazionali, specificamente alcune guerre,

perché sempre della guerra in ultima istanza si tratta quando si studia il problema dei rapporti fra stati, sembrano aver smentito la teoria prevalente o che si credeva prevalente della guerra nell'ambito del marxismo teorico nelle sue diverse articolazioni.

Non è il caso di tratteggiare neppure per sommi capi una mappa delle principali teorie della guerra (su cui del resto mi sono soffermato in altri scritti) [12]. Sinteticamente, ma con una discreta approssimazione, si può dire che da quando gli scrittori politici si sono posti il problema della pace universale e perpetua di fronte all'intensificarsi e all'aggravarsi delle guerre fra i grandi stati europei, si sono alternate e contrapposte due teorie principali della guerra, che si possono ridefinire rispettivamente come teoria del primato del politico, quella liberale e democratica, e come teoria del primato dell'economico, quella marxistica. Per gli scrittori liberali e democratici, a cominciare da Kant, che riteneva essere la forma di governo repubblicana la condizione necessaria per lo stabilimento della pace perpetua, le guerre erano state il naturale prodotto del dispotismo, vale a dire di una forma di governo in cui il potere del principe viene esercitato senza alcun controllo. Nella tradizione marxista, invece, le grandi guerre fra stati sovrani dipendono non dal regime politico ma dalla struttura economica: in parole povere, le guerre sono e saranno, anche in futuro, sino a che sopravviverà se pure in parte lo stato di cose esistente, strettamente connesse alla struttura capitalistica della società. Tanto negli scritti teorici dei marxisti, pur di diverso orientamento politico, quanto nei documenti ufficiali dei partiti socialisti e comunisti, la guerra, s'intende la guerra fra stati sovrani, a cominciare dalla guerra franco-tedesca del 1870, sino alla prima guerra mondiale, viene sempre interpretata ed esecrata come una conseguenza necessaria, ineluttabile,

del capitalismo. «Le guerre – si legge nella mozione finale del congresso della Seconda Internazionale di Stoccarda (1907) – appartengono all'essenza del capitalismo e cesseranno soltanto quando sarà soppresso il sistema capitalistico». Nel primo *Manifesto dell'Internazionale comunista* (6 marzo 1919) si legge: «Per lunghi anni il socialismo ha predetto l'inevitabilità della guerra imperialistica e ne ha intravisto la causa nell'insaziabile cupidigia delle classi possidenti dei due maggiori concorrenti e in generale di tutti i paesi capitalistici».

Dispotismo, cioè un determinato sistema politico, oppure capitalismo, cioè un determinato sistema economico? Questo è il problema. Anche oggi la polemica spicciola non si discosta molto da questa alternativa, semplice e semplificante, come tutte le alternative. In altre parole, per un marxista il pericolo maggiore di guerra proverrà pur sempre dagli stati capitalistici, anche se democratici; per un democratico, il pericolo maggiore, s'intende della guerra universale, si addensa sempre piú all'orizzonte per la presenza di regimi dispotici, anche se socialisti.

In realtà si potrebbe cominciare ad osservare che il tema politico principale di riflessione e di ricerca storica da parte di Marx non fu tanto il tema della guerra quanto quello della rivoluzione. Parlo del tema principale rispetto al problema dei rapporti di forza fra gruppi organizzati in conflitto fra loro. Marx, e non soltanto Marx, era convinto che la storia dell'umanità fosse entrata nell'era delle rivoluzioni e non le guerre ma le rivoluzioni sarebbero state d'allora in poi la causa delle grandi trasformazioni dei rapporti sociali. Questa convinzione, che aveva prodotto una vera e propria svolta nella concezione della storia, non piú concepita come un progresso di tipo evolutivo o continuo, ma come un progresso rotto da salti qualitativi e quindi discontinuo, si era formata attraverso la riflessione

sulla Rivoluzione francese giudicata tanto nel bene come nel male, sia da coloro che l'avevano esaltata, sia da coloro che l'avevano esecrata, sia da coloro che si erano limitati a scriverne la storia, come un avvenimento epocale. Basti pensare a Kant che pur condannando il regicidio come il piú infame dei delitti aveva visto nell'entusiasmo con cui la rivoluzione era stata accolta una prova della disposizione morale della specie umana. Per non parlare di Hegel, che nella *Fenomenologia dello Spirito* (e quindi a non molti anni dall'avvenimento) aveva interpretato la Rivoluzione francese addirittura come una figura della storia universale (la figura della «libertà assoluta»). La Rivoluzione francese aveva fatto apparire possibile per la prima volta nella storia dell'umanità quella trasformazione radicale, quella «renovatio ab imis fundamentis», che sino allora era stata soltanto vagheggiata da profeti, da ribelli misticheggianti, da utopisti dottrinari; aveva indotto a credere che se sinora i filosofi avevano descritto la città ideale, a cominciare da Platone, ora si poteva realizzarla con uno sforzo cosciente, razionale e collettivo. Che la Rivoluzione francese fosse per Marx, come del resto per tutti gli scrittori socialisti, anche prima di Marx (tanto per Saint-Simon come per Fourier), una rivoluzione incompiuta o fallita, non voleva dire che la rivoluzione in quanto tale, cioè il vero e non solo apparente rovesciamento di tutti i rapporti sociali sinora esistiti, fosse impossibile. Occorreva soltanto comprendere quale fosse stato l'errore dei rivoluzionari di Francia che erano dovuti ricorrere al terrore per aver tentato di andare al di là dei tempi e delle condizioni corrispondenti, e identificare il nuovo soggetto storico che non avrebbe potuto essere se non una classe non piú soltanto potenzialmente o idealmente, com'era stata la borghesia, ma anche di fatto, universale.

Inutile dire quanto questi due temi, il tema della vera rivoluzione, non soltanto politica ma sociale ed umana, e il tema del proletariato come classe universale, abbiano fortemente improntato il pensiero di Marx sin dagli anni giovanili. Il *Manifesto* non è una dichiarazione di guerra ma una dichiarazione di rivoluzione, che sarà la guerra del futuro. Se è vero che la storia è storia di lotte di classi, i grandi mutamenti, quelli che contano, che segnano il passaggio da un'epoca all'altra sono determinati dagli scontri di classe contro classe piú che da quelli, su cui si sono soffermati gli storici politici, ed Hegel fra gli altri nella sua monumentale filosofia della storia, fra nazione e nazione. Sono quelli caratterizzati dal cambiamento di struttura sociale e quindi dal passaggio da una classe dominante a un'altra classe dominante, piuttosto che dal passaggio da una forma di governo all'altra. Il *Manifesto* è un programma rivoluzionario che non avrebbe potuto neppure essere concepito se non fosse stato preceduto da un avvenimento straordinario come la Rivoluzione francese che aveva introdotto nella concezione tradizionale della storia la figura della rottura di continuità o del salto di qualità, e non a caso prende l'avvio dalla caratterizzazione della borghesia come classe rivoluzionaria.

Durante l'intera vita Marx, insieme con Engels, convinto che l'umanità fosse entrata nell'era delle rivoluzioni, seguí con appassionato e intenso interesse di storico e di politico militante tutti i movimenti rivoluzionari di cui fu spettatore. Le opere storiche di Marx si chiamano *Le lotte di classe in Francia dal 1848 al 1850, Le rivoluzioni di Spagna, Il 18 brumaio di Luigi Bonaparte, La guerra civile in Francia.* Sono opere il cui tema principale è costituito da quegli avvenimenti storici che nella grande distinzione fra guerre esterne e guerre interne, fra guerre propriamente dette e rivoluzioni, rientrano nelle seconde. Non già che Marx, e

soprattutto Engels – che era o riteneva di essere un esperto di cose militari (Engels stesso però scrisse la storia della guerra dei contadini che era stata una guerra civile) –, non avessero seguito le guerre dei loro tempi e non avessero cercato di darne una interpretazione. Ma le guerre di cui furono spettatori e che commentarono, o nei loro scritti o nella loro corrispondenza, non ebbero né la grandiosità delle guerre napoleoniche né la terribilità di quelle che sarebbero venute dopo. A scorrere la loro corrispondenza, in particolare le lettere che si scambiarono durante la guerra franco-tedesca, non si può non ritrarre l'impressione che le guerre fra stati rappresentassero ormai per loro un fatto secondario rispetto alle guerre civili, o, marxianamente, alle lotte di classe, sulla scena di una storia che aveva avuto il suo momento decisivo, la sua svolta, non in una conquista come tutte le epoche precedenti, ma in una rivoluzione.

La filosofia della storia sino a Hegel aveva esercitato la propria riflessione sui due grandi mutamenti che avevano sconvolto la storia del mondo, il primo dall'età greca all'età romana, il secondo dall'età romana all'età cristiano-germanica (per usare l'espressione hegeliana). Tutti e due erano stati l'effetto non di un rivolgimento interno, ma di una conquista, della Grecia da parte di Roma, di Roma da parte delle nazioni barbariche. Il *bellum civile* che aveva segnato il passaggio dalla repubblica al principato di Roma era stato sempre interpretato come un evento negativo, come il momento della disgregazione, della dissoluzione, della decadenza, del disordine riscattato soltanto dall'avvento di un nuovo ordine. Solo dalla Rivoluzione francese in poi (e retrospettivamente anche con la Rivoluzione inglese, se pur in forma piú attenuata e controversa) un grande mutamento, un mutamento epocale era avvenuto nella direzione del progresso storico, per la

prima volta, attraverso un rivolgimento interno. Solo dalla Rivoluzione francese i rivolgimenti interni interpretati tradizionalmente come i momenti negativi della storia, saranno giudicati, e non soltanto in seno alle sette dei rivoluzionari, come momenti positivi, come avvenimenti luttuosi, sí, ma creativi, necessari all'adempimento delle sorti progressive dell'umanità. Nonostante la serie continua delle guerre napoleoniche, che peraltro venivano interpretate come il mezzo attraverso il quale la rivoluzione era stata portata al di fuori dei confini della Francia, ed era assurta ad avvenimento cosmico, la Rivoluzione francese era diventata il segno rivelatore di una nuova fase del progresso civile, le cui tappe principali sarebbero state rappresentate non piú da guerre fra nazioni ma da lotte di classe. Che per i rivoluzionari dell'Ottocento, e anche per Marx e per Engels, le guerre fra stati fossero considerate come un fatto secondario rispetto all'attesa, imminente e incombente rivoluzione, risulta chiaramente anche dal fatto che da allora ogni guerra cominciò ad essere vista in funzione della possibile rivoluzione che da essa poteva essere scatenata: la Comune di Parigi fu il primo esempio, se pur tragicamente concluso, di questa aspettativa.

Con le considerazioni che precedono non intendo certo sostenere che Marx e il marxismo non abbiano nulla da dire rispetto al tema dei rapporti internazionali. Tutt'altro. La teoria marxistica, e piú propriamente leniniana, dei rapporti internazionali è la teoria dell'imperialismo, o piú precisamente, la teoria economica dell'imperialismo. Parlo di teoria «economica», perché fra le molte tipologie delle varie teorie sull'imperialismo che sono state proposte nella ormai sterminata letteratura sull'imperialismo (la accuratissima bibliografia pubblicata in appendice all'antologia di studi sull'imperialismo di Owen e Sutcliffe si estende per piú di 50 pagine [13]) mi pare che regga pur

sempre la grande divisione fra teorie economiche e teorie politiche: esemplificando, tra una teoria che considera come causa principale dell'espansione di una nazione oltre i propri confini la necessità di esportare merci o capitali, e una teoria che attribuisce lo stesso fenomeno alla volontà di potenza, al sistema politico, all'anarchia internazionale. Non è detto che tutte le teorie economiche dell'imperialismo siano di marxisti (non lo è quella di Hobson), ma è certo che tutte le teorie che si richiamano al marxismo sono prevalentemente economiche.

Checché se ne dica, quali che siano gli aggiustamenti postumi, le correzioni opportune, le interpretazioni moderate dei rapporti fra base e sovrastruttura, il marxismo è stato e rimane la teoria del primato dell'economico sul politico. Certamente per essere marxisti non basta sostenere il primato dell'economico. Però basta negare il primato dell'economico per non essere marxisti. Di fatto esiste un nesso strettissimo fra la teoria dello stato come strumento di dominio di classe nei rapporti interni e la teoria economica dell'imperialismo nei rapporti internazionali. Le due teorie sono connesse positivamente, in quanto entrambe sono fondate sulla tesi centrale del primato dell'economico, ma anche, e ancor piú, negativamente, rispetto alla critica della società esistente, in quanto tutti e due gli aspetti negativi dello stato (dittatura all'interno, imperialismo all'esterno) dipenderebbero dall'unica causa determinante, la società divisa in classi antagonistiche, cioè in detentori dei mezzi di produzione e possessori della sola forza-lavoro, non importa se si tratti della società nazionale o della società internazionale. Sinteticamente, tutte le interpretazioni marxistiche dell'imperialismo sono, pur nella loro diversità, una proiezione nei rapporti internazionali della grande antitesi fra sfruttatori e sfruttati che vale primamente, o

per lo meno è stata primamente rilevata e dichiarata, nei rapporti interni. Unendo nella critica negativa tanto lo stato repressivo nei rapporti interni quanto lo stato imperialistico nei rapporti esterni, tutte queste interpretazioni propongono come meta finale una società in cui l'eliminazione delle classi contrapposte conduca contemporaneamente o successivamente alla eliminazione di rapporti umani fondati sulla forza esercitata dallo stato sui suoi membri e dallo stato sugli altri stati, cioè all'eliminazione di ogni forma di potere politico inteso come potere coattivo verso l'interno e verso l'esterno.

L'importanza del contributo dato alle varie interpretazioni economiche dell'analisi dei rapporti internazionali nell'età del capitalismo e dell'imperialismo, provocato o prodotto da marxisti o da studiosi influenzati dal marxismo, è fuori discussione. Ma qui non di questo si tratta. Si tratta del problema della guerra. Si tratta cioè del problema fondamentale di ogni teoria dei rapporti internazionali, della guerra, appunto, che è sempre stata, ed è tuttora, il modo con cui gli stati tendono o sono costretti a risolvere, in ultima istanza, i loro conflitti. Ebbene, bisogna riconoscere che il problema dell'imperialismo non esaurisce il problema della guerra, o, altrimenti, i due problemi, quello dell'imperialismo e quello della guerra, non si sovrappongono. E non si sovrappongono per due ragioni opposte.

Per un verso, in tutte le interpretazioni economiche e marxistiche, l'imperialismo è un fenomeno connesso col sorgere del capitalismo, è per cosí dire una continuazione, e quindi una fase, seppure la fase estrema, del capitalismo. Orbene, nessuno può sostenere che non vi siano state guerre prima del sorgere del capitalismo. Se è vero che vi sono state guerre prima del sorgere del capitalismo, e del conseguente imperialismo, vuol dire che vi sono cause di

guerra diverse da quelle riconducibili al capitalismo e all'imperialismo. Se vi sono e vi sono state cause diverse, quali sono? Non chiedo una risposta a tale domanda. Mi limito a sottolineare l'importanza di una domanda di questo genere perché a me interessa addurre un argomento decisivo per affermare che i due concetti di guerra e di imperialismo non hanno la stessa estensione. Potrebbero averla soltanto se si potesse dimostrare che tutte le guerre, almeno da una fase della storia in poi, sono state e saranno guerre imperialistiche: ma già la seconda guerra mondiale non è stata interpretata come guerra imperialistica, per lo meno nel senso in cui era stata interpretata come guerra imperialistica la prima, secondo la celebre analisi di Lenin.

Per un altro verso, se è vero che non tutte le guerre sono state nel passato imperialistiche, e non si vede la ragione per cui dovrebbero esserlo tutte in avvenire, è altrettanto vero che non tutte le forme d'imperialismo, inteso come espansione economica, conquista di mercati, assoggettamento di nazioni ricche di materie prime e povere di mezzi di difesa, specie nell'età del capitalismo avanzato, conducono necessariamente alla guerra. Uno degli assunti principali della teoria economica dell'imperialismo dopo la seconda guerra mondiale e il rapido processo di decolonizzazione è proprio quello di analizzare e di spiegare le nuove forme di dominio nei rapporti internazionali che non hanno niente a che vedere coi rapporti tradizionali fondati principalmente sulla forza militare. In seguito al processo di decolonizzazione, che è stato anch'esso in alcuni casi violento, in altri casi non violento, e che quindi come tale non può essere fatto coincidere totalmente con le guerre di liberazione nazionale, una delle caratteristiche del neo-imperialismo è il raggiungimento dello scopo, cioè la sottomissione della nazione excoloniale alla metropoli, attraverso forme che

non rientrano nella categoria tradizionale della guerra. Dico una volta per sempre che per «guerra» intendo il ricorso all'uso della forza da parte di un gruppo organizzato, che si autoproclama, o tende a farsi riconoscere da parte dell'antagonista, indipendente o sovrano nel senso giuridico della parola, allo scopo di risolvere problemi vitali, o che considera vitali, alla propria sopravvivenza. In particolare, le varie interpretazioni economiche dell'imperialismo d'ispirazione marxistica si sono proposte di trovare una spiegazione di fenomeni diversi, soprattutto di questi tre: *a*) dei rapporti delle società capitalistiche avanzate fra di loro; *b*) dei rapporti fra le società capitalistiche avanzate e le società arretrate; *c*) dei rapporti di classe all'interno dei paesi arretrati. Con i due concetti fondamentali di «centro» e di «periferia» impiegati da Galtung [14] nella sua analisi dell'imperialismo, si tratta dei seguenti rapporti: *a*) fra i centri del centro e gli altri centri del centro; *b*) fra i centri del centro e i centri della periferia; *c*) fra i centri della periferia e la periferia della periferia. Sono esclusi, o per lo meno appaiono secondari, i rapporti restanti fra il centro dei centri e la loro periferia (è il problema classico della lotta di classe all'interno degli stati avanzati, il tema marxiano originario per eccellenza), tra il centro dei centri e la periferia delle periferie, perché fra l'uno e l'altra agisce da tramite il centro della periferia (uno degli aspetti salienti del neo-colonialismo consiste proprio nell'uso strumentale delle *élites* locali, la cosiddetta «borghesia nazionale», da parte della classe dirigente del paese egemone), e i rapporti fra le due periferie (che sono anch'essi rapporti di non continuità). Di questi tre tipi di rapporti solo il primo può sfociare in un conflitto armato. Il secondo è quasi sempre piuttosto un rapporto di dominio, ma può anche essere di

alleanza. Il terzo è il tipico rapporto di dominio fra classe dominante e classe dominata.

Non c'è studioso dell'imperialismo, anche all'interno delle teorie marxistiche, che non abbia lamentato l'ambiguità del termine «imperialismo», e la molteplicità degli usi in cui viene impiegato. Una delle ragioni di questa ambiguità sta negli scopi diversi cui la teoria è nei diversi tempi servita. Per Lenin, che scrisse il suo saggio durante la prima guerra mondiale, lo scopo principale era di dare una spiegazione della guerra tra le grandi potenze che erano anche le principali potenze coloniali. S'intende allora che per Lenin la teoria dell'imperialismo era anche una teoria della guerra. Per gli studiosi marxisti di oggi lo scopo principale dell'analisi dell'imperialismo è di trovare una chiave di spiegazione della politica estera degli Stati Uniti, considerata la potenza imperialistica per eccellenza sia nei riguardi degli altri stati capitalistici, sia nei riguardi delle potenze non capitalistiche, sia nei riguardi dei paesi che non sono né capitalistici né grandi potenze. Ora questi rapporti non sono necessariamente rapporti di guerra. Ne deriva che nei diversi tempi e nelle diverse situazioni storiche la teoria dell'imperialismo è, sí, sempre una teoria dei rapporti internazionali, ma non è sempre una teoria della guerra, cioè di quel fenomeno che è nonostante tutto il fenomeno principale in cui è destinata a trovare il proprio compimento qualsiasi teoria dei rapporti internazionali.

Riassumendo, se è vero che non tutte le guerre sono (o sono state) imperialistiche e non tutte le forme d'imperialismo sono necessariamente connesse al fenomeno della guerra, il rapporto fra imperialismo e guerra può essere raffigurato da due cerchi che s'intersecano, in cui lo spazio occupato dai due cerchi che si sovrappongono è quello delle guerre imperialistiche, e gli altri due, sono, l'uno quello delle forme d'imperialismo

pacifico (dove «pacifico» significa penetrazione prevalentemente economica e non vuole avere alcuna connotazione positiva), l'altro, quello delle guerre non imperialistiche. Il punto cui voglio arrivare è questo: se è vero che la fenomenologia dell'imperialismo e la fenomenologia della guerra non coincidono, una teoria come quella marxiana e tutte le teorie da essa derivate che per quel che riguarda il fenomeno dei rapporti internazionali hanno preso in considerazione come fenomeno prevalente e determinante il fenomeno dell'imperialismo, debbono essere considerate come teorie che non offrono strumenti adeguati per comprendere il fenomeno della guerra in tutta la sua estensione, e quindi in tutte le sue concrete determinazioni, quel fenomeno che caratterizza da sempre i rapporti internazionali, verso il quale è costantemente orientata la politica degli stati rivolta agli altri stati e in base al quale si giudica la compiutezza o meno di una teoria dei rapporti internazionali.

Tralascio dal prendere in considerazione le guerre del passato pre-capitalistico, dal momento che la teoria marxistica dell'imperialismo non è, secondo le ripetute dichiarazioni dei suoi sostenitori, una teoria generica dell'imperialismo di tutti i tempi ma si limita a considerare l'imperialismo come fase del capitalismo avanzato. Però il problema rimane giacché l'era precapitalistica e preimperialistica occupa grande parte della storia umana. Prendo in considerazione soltanto le guerre di oggi. S'impone l'osservazione che dalla fine della seconda guerra mondiale in poi nessuna delle guerre (e del resto neppure la stessa seconda guerra mondiale) può essere fatta rientrare nella categoria delle guerre imperialistiche nel senso leniniano classico della parola, cioè nella categoria delle guerre fra stati imperialistici per la spartizione dei

mercati. Vi sono state: *a*) guerre fra le due superpotenze, di cui una è la potenza imperialistica per eccellenza, l'altra sarebbe, in quanto socialistica, non imperialistica (almeno secondo la dottrina corrente fra i marxisti ortodossi), se pure per interposta persona, come la guerra di Corea e quella del Vietnam; *b*) guerre fra stati nazionali nel senso tradizionale della parola, come la guerra a piú riprese fra paesi arabi, in particolare l'Egitto e Israele; *c*) guerre fra stati di nuova formazione che sino a ieri erano paesi coloniali, come quella fra Etiopia e Somalia, o quella fra Vietnam e Cambogia; *d*) guerre di liberazione nazionale, come la guerra di Algeria o quella di Angola; *e*) infine vi è uno stato permanente di guerra minacciata (e minacciosa) fra le due superpotenze che sono nate da una rivoluzione comunista, l'Urss e la Cina. Non parlo dell'occupazione militare della Cecoslovacchia per opera delle truppe sovietiche perché a causa della sua brevità non è stata una guerra nel senso tradizionale della parola (si può chiamare un'operazione militare che assomiglia di piú a un'azione di politica interna, cioè a un'operazione di polizia, che non a un'azione di politica estera).

Di questi cinque tipi di guerre si possono far rientrare nella categoria delle guerre imperialistiche, cioè delle guerre direttamente o indirettamente provocate dalla nazione imperialistica per eccellenza, gli Stati Uniti, quelle sub *a,* e per contraccolpo quelle sub *d,* con un certo sforzo anche quelle sub *b,* in nessuno modo quelle sub *c* e sub *e.* Soprattutto quest'ultimo, a meno di sostenere, come pur qualcuno sostiene, che le superpotenze socialistiche siano diventate anch'esse capitalistiche. Ma dove tutto è capitalismo niente è capitalismo, e capitalismo diventa una categoria vuota riempibile di qualsiasi contenuto secondo le proprie opinioni politiche. Cosí pure, una volta allargata la categoria delle guerre imperialistiche sino a

comprendervi le guerre fra stati non capitalistici, la categoria dell'imperialismo perde la sua specificità, e diventa sinonimo di politica di potenza, cioè di quel fenomeno che è stato, sí, chiamato in altri tempi imperialismo, ma dal quale le teorie marxistiche dell'imperialismo hanno sempre voluto prendere le distanze per timore di cadere in quella concezione generica d'imperialismo che avrebbe impedito di identificare imperialismo con capitalismo.

E invece è proprio la risoluzione della categoria dell'imperialismo in quella del capitalismo, se pure del capitalismo a una certa fase del suo sviluppo, che ha finito per rendere questa categoria specifica impropria ad abbracciare il fenomeno della guerra nella sua enorme complessità. Di fronte a fatti clamorosi, che la teoria dell'imperialismo non aveva potuto prevedere, come la guerra fra Vietnam e Cambogia, e il dissidio sempre piú grave e del tutto tradizionale nelle sue manifestazioni fra Cina e Urss, una volta divenuta insostenibile la sequenza causale (e la teoria corrispondente) capitalismo-imperialismo-guerra, ci occorre proprio una categoria piú generale, e pertanto piú comprensiva, com'è quella di politica di potenza [15], per poter spiegare quei conflitti internazionali che sfuggono alle varie interpretazioni dell'imperialismo ultima fase del capitalismo. Sono sempre piú convinto che la teoria della politica di potenza, cacciata dalla porta dell'imperialismo spiega-tutto, rientra dalla finestra nel momento in cui si è costretti a constatare che la categoria dell'imperialismo è un contenitore troppo piccolo per farci stare tutte le guerre del tempo presente. Qualche cosa di simile è accaduto alla teoria marxistica dello stato come strumento di dominio di classe o come dittatura permanente, quando ci si è trovati di fronte alla realtà degli stati socialisti che sono dittature permanenti in

senso ben piú forte delle democrazie rappresentative, e non sono in senso proprio strumenti di dominio di classe salvo a inventare una «nuova classe» che sarebbe la detentrice e usurpatrice dell'immenso potere del nuovo stato, ma che comunque non ha niente a che vedere con la classe nel senso marxistico della parola. Com'è noto, la critica alla teoria marxistica dello stato è cominciata da questa constatazione. Uno degli effetti piú rilevanti di questa critica è stata la riscoperta del «politico» come sfera relativamente autonoma, dalla quale riscoperta è derivata la tesi corrente fra alcuni dei maggiori teorici marxisti dello stato (tanto corrente da essere diventata quasi una *communis opinio*) della «relativa autonomia della politica». Non c'è nulla di scandaloso nel prevedere che la tesi della relativa autonomia della politica sarà utilizzata, se pure non è già stato fatto, per dare una soluzione alle difficoltà che non possono essere risolte attraverso la teoria economica dell'imperialismo. Non m'impegno nella critica di questa tesi che mi porterebbe troppo lontano. La ricordo unicamente perché è il sintomo del disagio. Ma non mi pronuncio se oltre un sintomo del disagio sia anche un rimedio.

Mi si potrà subito obiettare che, se è vero che l'imperialismo riferito ai soli stati capitalistici è un contenitore troppo piccolo, la politica di potenza è un contenitore troppo grande in cui si butta tutto alla rinfusa, tanto la prima e la seconda guerra mondiale, quanto le guerre fra Roma e Cartagine, e magari, risalendo ancora piú indietro, la guerra del Peloponneso fra Atene e Sparta. Anche a costo di andare incontro all'accusa di astrattismo, di astoricismo ecc., ritengo che proprio di questo si tratti. Si tratta cioè di capire perché la guerra sia uno dei caratteri permanenti dei rapporti fra stati, cioè fra enti sovrani e indipendenti, quale che sia il loro sistema politico,

il loro sistema economico e il loro sistema ideologico. Del resto, una teoria della guerra o è onnicomprensiva o non è una teoria. Non riesco a capacitarmi come sia possibile sostenere la curiosa tesi, difesa da un noto filosofo politico marxista, che si può, e si deve, fare una teoria dello stato capitalistico ma non si può fare una teoria generale dello stato [16]. Credo al contrario, come ebbi occasione di scrivere amichevolmente all'autore [17], che non si possa fare una teoria dello stato capitalistico senza avere una teoria generale dello stato. Si tratta, in altre parole, di riconoscere, di fronte alla varietà e complessità del fenomeno della guerra, la parzialità di una teoria che mette con forza l'accento sul sistema economico, allo stesso modo che la realtà della prima guerra mondiale aveva mostrato l'insufficienza (e la matrice ideologica) della teoria sino allora dominante che per spiegare l'esplodere delle guerre fra grandi potenze metteva l'accento sul tipo di sistema politico (il dispotismo), e viene continuamente riesumata ai giorni nostri da coloro che attribuiscono le tensioni internazionali non all'imperialismo americano ma al dispotismo sovietico. D'altra parte, ritengo che nessuno sia oggi disposto a credere che le guerre, grandi o piccole che siano, dipendano da ragioni ideologiche, cioè siano guerre, come si sarebbe detto un tempo, di religione. La teoria politica della guerra, cioè la teoria secondo cui la causa principale delle guerre sta nel tipo di regime politico (dispotico all'interno e quindi tendenzialmente dispotico all'esterno) era nata quando le guerre di religione erano ormai finite, cosí come la teoria economica sorse allorché si dovette abbandonare l'illusione che le guerre sarebbero cessate quando il potere sovrano, il potere cioè di decidere della guerra e della pace, fosse passato dai principi ai parlamenti [18].

La teoria della politica di potenza si sottrae alle critiche cui vengono sottoposte le teorie precedenti perché spiega il fenomeno della guerra prescindendo completamente dal sistema ideologico, dal regime politico e dal sistema economico. Le differenze fra sistemi ideologici, politici, o economici, servono a spiegare perché sorgano fra stati conflitti della piú diversa natura, non spiegano perché questi conflitti si risolvano in molti casi in quel particolar modo di risolvere il conflitto – un modo violento, cruento, prolungato – che è la guerra. Per spiegare il fenomeno della guerra bisogna partire dalle condizioni obiettive dei rapporti internazionali, che a differenza dei rapporti interni sono caratterizzati, come ho detto all'inizio, da un regime di concorrenza nell'uso della risorsa ultima di ogni forma di potere dell'uomo sull'uomo, che è la forza. Non dico nulla di particolarmente nuovo se dico che il grande stato territoriale moderno è il risultato di un lento processo di concentrazione di potere attuatosi con la graduale espropriazione da parte del principe, per usare un concetto di Max Weber, dei mezzi di servizio o di amministrazione civile e militare in mano ai signori feudali, processo che va di pari passo con l'espropriazione da parte del moderno capitalista dei mezzi di produzione in mano ai lavoratori indipendenti. Tra i mezzi di servizio che vengono espropriati sono stati fondamentali per la nascita dello stato moderno i mezzi che servono all'uso della forza, in parole povere, le armi. Lo stato moderno è il risultato, come ho già detto, di un lento ed irreversibile processo di monopolizzazione dell'uso della forza. Orbene, il monopolio della forza ha lo scopo non già di evitare i conflitti all'interno dello stato, ma unicamente di evitare che i conflitti fra sudditi e fra sudditi e stato degenerino in guerra. Ho già avuto occasione di dire altrove che lo stato, la forma stato, come si suol dire oggi, può acconsentire alla

de-monopolizzazione del potere ideologico attraverso il riconoscimento dei diritti di libertà, nonché alla de-monopolizzazione del potere economico attraverso il riconoscimento della libera iniziativa. Ciò che non può accettare è la de-monopolizzazione dell'uso della forza, perché, accettandola, cesserebbe di essere uno stato [19].

La formazione di stati sempre piú grandi sino alle superpotenze attuali non ha del tutto eliminato un'ampia sfera di rapporti in cui la forza viene usata in regime di concorrenza, non ha eliminato la possibilità, anzi la necessità, del conflitto armato là dove il conflitto non può essere risolto, per la sua gravità, attraverso negoziati. All'interno di un sistema fondato sul monopolio dell'uso della forza, il conflitto che non può essere risolto attraverso accordi tra i privati provoca il diritto da parte dello stato di ricorrere al potere coattivo. In un regime di concorrenza nell'uso della forza quando un conflitto non può essere risolto attraverso negoziati interviene il diritto di guerra, che non è altro se non l'uso esterno della forza concentrata dello stato. Quali poi siano i conflitti che non possono essere risolti attraverso negoziati, la varietà delle guerre attuali e potenziali nella società internazionale di oggi mostra che è estremamente difficile dare una risposta buona per tutte le occasioni e che ogni teoria riduttiva, o economica, o politica, o ideologica, o anche geo-politica, è parziale. In un sistema di rapporti come sono quelli degli enti che compongono la comunità internazionale, per i quali il problema fondamentale è quello della supremazia, per i piú grandi, e della sopravvivenza, per i piú piccoli, sono da considerarsi non negoziabili quei conflitti in cui l'una parte o tutte e due giudicano che i fini, rispettivamente della supremazia e della sopravvivenza, possano essere raggiunti non con una soluzione di compromesso ma unicamente con la vittoria sull'avversario

che soltanto l’uso della forza può garantire. Che i conflitti non negoziabili siano anche di natura economica è incontestabile. Oggi, alla presenza di conflitti fra stati non capitalistici, è invece contestabile che questi conflitti di natura economica in ultima istanza non negoziabili siano, nei rapporti fra stati sovrani, derivati da quel particolare sistema economico che è il capitalismo. Ciò che rimane alla fine assolutamente incontestabile è che, se vi sono conflitti non negoziabili che come tali conducono allo scontro armato, questo dipende esclusivamente dalla natura del sistema internazionale, che è un sistema in equilibrio dinamico (un tempo soltanto europeo, ora mondiale), che si scompone e si ricompone continuamente, e il cui agente di scomposizione e ricomposizione è stato sinora l’uso della forza, che è la risorsa ultima di ogni potere politico.

III.
LA GUERRA, LA PACE E IL DIRITTO.

Guerra e diritto [1966].

1. Considero quattro tipi di rapporto tra guerra e diritto: la guerra come *mezzo* per stabilire il diritto, la guerra come *oggetto* di regolamentazione giuridica, la guerra come *fonte* di diritto, la guerra come *antitesi* del diritto. Nonostante l’apparente disparità di queste quattro posizioni della guerra rispetto al diritto, esiste un nesso tra l’una e l’altra, che è compito di questa relazione di illustrare il piú sinteticamente possibile. Dico subito che le prime due posizioni corrispondono al modo tradizionale di considerare la guerra dal punto di vista del diritto internazionale; le ultime due rappresentano per cosí dire il contraccolpo della crisi delle dottrine tradizionali.

2. La teoria giuridica della guerra si è sempre occupata fondamentalmente di due problemi: quello della *iusta causa* delle guerre, che ha dato origine alle dispute intorno alla *guerra giusta,* e quello della regolamentazione della condotta di guerra, che ha dato origine al *ius belli*. *Bellum iustum* e *ius belli* sono le due parti fondamentali in cui si divide la trattazione giuridica della guerra: orbene la teoria del *bellum iustum* riguarda il problema della giustificazione o ingiustificazione della guerra, quali siano i motivi che rendono una guerra giusta, in altre parole quale sia il titolo in base al quale una guerra può essere considerata giusta; il *ius belli* è la rilevazione e lo studio delle regole che disciplinano la condotta di una guerra e che rendono possibile la distinzione tra ciò che è lecito e ciò che è illecito nei rapporti tra belligeranti. L'oggetto della teoria del *bellum iustum* è il problema della *legittimità* della guerra; l'oggetto del *ius belli* è il problema della *legalità* della guerra [20]. Questa distinzione è rilevante perché una guerra può essere legittima, cioè avere una giusta causa, senza essere legale, in quanto il belligerante che ha intrapreso la guerra in base ad una giusta causa, viola sistematicamente le regole del *ius belli;* e può essere legale senza essere legittima, nel caso in cui il belligerante che ha intrapreso una guerra ingiustamente rispetta le regole del *ius belli*. Questa distinzione ci permette di classificare le guerre, dal punto di vista dei rapporti tra guerra e diritto, in quattro tipi: *a*) legittime e legali; *b*) legittime e illegali; *c*) illegittime e legali; *d*) illegittime e illegali.

3. Osserviamo ora piú da vicino il problema della legittimazione della guerra, cioè il problema tradizionale della guerra giusta. Abbiamo visto che la legittimità è il risultato di un processo di giustificazione: i due modi piú

comuni di giustificare un'azione consistono o nel ricondurla al suo *fondamento* oppure di commisurarla al *fine,* cioè nel considerarla o come la conseguenza necessaria di un principio posto come indiscutibile oppure come il mezzo piú adeguato per raggiungere un fine altamente desiderabile. Nelle teorie della guerra giusta la legittimazione della guerra avviene prevalentemente nel secondo modo: la giustificazione della guerra viene cercata nel fine, o in altre parole si attribuisce *iusta causa* alle guerre che vengono giudicate mezzi necessari al raggiungimento di un fine altamente desiderabile. Il fine altamente desiderabile alla cui stregua viene giustificata la guerra come mezzo necessario è il *ristabilimento del diritto.* In questo modo, attraverso l'analisi del principio di legittimità della guerra emerge uno dei modi caratteristici attraverso cui si manifesta il rapporto tra guerra e diritto: si tratta del rapporto tra mezzo e fine, ove la guerra è il mezzo e il diritto è il fine.

Considerando ora il problema della legalità, si presenta l'altro modo caratteristico in cui si manifesta il rapporto tra diritto e guerra: nel *ius belli* la guerra è *oggetto* di regolamentazione giuridica, cioè si presenta la figura della guerra-*oggetto* di diritto. Perché la guerra dunque possa essere considerata come un fatto giuridico totale (cioè le convengano gli attributi della legittimità e della legalità) occorre che il diritto appaia nello stesso tempo come *fine* e come *forma* del suo movimento. Non basta in altre parole che il complesso delle operazioni che compongono una guerra siano rivolte al fine ultimo del ristabilimento del diritto violato, ma anche che queste operazioni stesse siano disciplinate da regole giuridiche. Nella teoria generale del diritto le norme che regolano i comportamenti che hanno per iscopo il ristabilimento del diritto violato si chiamano abitualmente norme secondarie: il *ius belli* è un insieme di

norme secondarie. Ogni ordinamento giuridico è un ordinamento di norme che provvede mediante norme (e sono appunto le norme secondarie) alla propria conservazione [21].

4. Questo duplice rapporto della guerra col diritto, onde la guerra si presenta come mezzo e come oggetto, il diritto come fine e come forma, non è altro che un aspetto particolare del complesso rapporto generale che intercorre tra forza e diritto [22]. Anche la forza può essere considerata rispetto al diritto dal punto di vista del fine cui tende e delle regole che ne disciplinano l'esercizio. La distinzione tra questi due punti di vista è stata condotta tanto innanzi da dar origine a due diverse teorie del diritto. Vi sono infatti due modi tipici di definire il diritto in funzione della forza, cioè prendendo come elemento caratterizzante del diritto il suo rapporto con la forza: le teorie che definiscono il diritto come insieme di norme rafforzate, cioè come norme la cui osservanza è garantita dal ricorso alla forza in caso di violazione (sono le teorie tradizionali); le teorie che definiscono il diritto come insieme di regole che hanno per contenuto esclusivo e quindi caratterizzante l'esercizio della forza (questa teoria ha preso le mosse dal Kelsen ed è stata sviluppata dalla scuola scandinava, Olivecrona e Ross). Come ho avuto occasione di osservare altrove, queste due teorie del diritto sono in realtà due mezze teorie: la prima riesce adeguata per definire le norme primarie, ma non può essere applicata alle norme secondarie senza correre rischio di cadere in un processo all'infinito; la seconda riesce adeguata per definire le norme secondarie, ma è costretta ad eliminare dall'ordinamento giuridico le norme primarie come norme giuridicamente irrilevanti.

Tornando alla guerra, la duplicità del suo rapporto col diritto è la conseguenza del fatto che il diritto può essere considerato dal punto di vista delle norme primarie e dal punto di vista delle norme secondarie. Quando si dice che la guerra è un mezzo per ristabilire il diritto, per «diritto» s'intende in questo caso l'insieme delle norme primarie; quando si dice che la guerra è il contenuto delle regole giuridiche, per «regole giuridiche» s'intendono in questo caso le norme secondarie. Solo se s'intende il diritto (qui si tratta del diritto internazionale) come insieme di norme primarie e secondarie, la guerra appare insieme come mezzo (rispetto alle prime) e come contenuto (rispetto alle seconde).

5. Queste due figure tradizionali della guerra nei suoi rapporti col diritto sono connesse, come abbiamo visto, rispettivamente alla teoria del *bellum iustum* e del *ius belli.* La teoria del *bellum iustum,* nonostante fugaci riapparizioni, è stata messa in crisi dall'applicazione del metodo del positivismo giuridico anche nel diritto internazionale che, considerando come diritto solo l'insieme delle regole effettivamente osservate dagli stati, ha dovuto ammettere come giuridicamente irrilevante la distinzione tra guerre giuste e guerre ingiuste, e considerare la guerra in quanto espressione della volontà di uno stato sovrano come una procedura lecita; d'altro canto, il *ius belli* è stato messo in crisi dalla applicazione delle teorie della guerra totale e dall'apparizione di nuove armi sempre piú potenti che non tollerano limiti al loro impiego. La critica del *bellum iustum* e la crisi del *ius belli* hanno avuto come conseguenza la critica e la crisi dei due modi tradizionali di considerare il rapporto della guerra col diritto.

La considerazione della guerra come mezzo per ristabilire il diritto violato si risolve nell'attribuire alla guerra il carattere di *sanzione;* ma l'analogia tra guerra difensiva, riparatrice o punitiva, e sanzione è superficiale. A parte il fatto che il giudizio sulla natura della guerra viene dato dalla stessa parte in causa e pertanto le guerre sono sempre giuste da entrambe le parti, la guerra non offre di per se stessa alcuna garanzia, come dovrebbe offrire una sanzione, che l'aggressore sia respinto, il torto riparato, il colpevole punito: mentre una procedura giudiziaria deve essere istituita allo scopo di far vincere chi ha ragione, la guerra è di fatto una procedura che permette di aver ragione a chi vince. D'altro lato la considerazione della guerra come contenuto di regole giuridiche presuppone che la guerra possa essere disciplinata da regole e che queste regole siano di fatto osservabili. Ora indipendentemente dalla buona o cattiva volontà degli stati belligeranti, la natura della guerra attuale (parlo della guerra tra grandi potenze) è sempre piú selvaggia, meno addomesticabile, e i mezzi impiegati sempre meno controllabili. Dalla prima guerra mondiale in poi il tradizionale *ius belli* è caduto pezzo per pezzo, dalla dichiarazione di guerra sino alla distinzione tra popolazione civile e popolazione militare. Con l'apparizione delle armi termonucleari la guerra è veramente diventata, come il potere sovrano del re assoluto, *legibus soluta*.

6. Dalla crisi delle due forme tradizionali del rapporto tra guerra e diritto sono emersi rispettivamente due modi nuovi di considerare la guerra dal punto di vista del diritto: la guerra come *fonte* di diritto, la guerra come *antitesi* del diritto.

Oltre la teoria della guerra come procedura giudiziaria mirante a ristabilire un diritto precedente violato, si è venuta facendo strada nel secolo scorso la teoria della guerra come creatrice di un diritto nuovo. Alla guerra intesa come *sanzione,* cioè come forza messa al servizio della conservazione di un diritto stabilito, si è sostituita la concezione della guerra intesa come *rivoluzione* (qui intendo la parola nel senso in cui viene usata dai giuristi), cioè come forza messa al servizio della creazione di un nuovo ordine internazionale. Questo tipo di guerra sta ai rapporti esterni tra stati come la rivoluzione sta ai rapporti interni tra stato e cittadini: allo stesso modo che la rivoluzione è una guerra civile, cosí la guerra è, in questa concezione, una rivoluzione internazionale. Poiché siamo nell'àmbito del problema della legittimità, osserviamo che quel che cambia nel passaggio dalla teoria della guerra-sanzione a quella della guerra-rivoluzione è il criterio di legittimazione: la guerra è sempre considerata in funzione di un diritto da far valere, ma non si tratta piú di *ristabilire* un diritto passato, ma di *prestabilire* un diritto futuro, non di *restaurare* un ordine vecchio, ma di *instaurare* un ordine nuovo. Questa contrapposizione può anche essere illustrata attraverso un richiamo alla secolare contrapposizione tra il diritto positivo e il diritto naturale: il diritto da restaurare in base al quale viene legittimata la guerra come sanzione è il diritto positivo, mentre la guerra come rivoluzione viene legittimata attraverso il ricorso al diritto naturale, cioè ad un diritto superiore al diritto positivo, che giustifica la sovversione del diritto positivo. Sono tipiche guerre rivoluzionarie le guerre d'indipendenza o di liberazione nazionale che dal secolo scorso ad oggi hanno mutato e stanno mutando l'assetto della comunità internazionale: per l'appunto una delle fonti della loro legittimità è

l’appello al diritto (naturale) di auto-determinazione dei popoli.

7. L’ultimo modo di considerare i rapporti tra guerra e diritto è quello che sfocia nella raffigurazione della guerra come antitesi del diritto. Una volta riconosciuta la guerra come *legibus soluta,* cioè al di là e al di sopra di ogni possibilità di controllo giuridico, la guerra ridiventa una forza primigenia che ovunque riappare abbatte il regno del diritto. Si ritorna cosí ad una raffigurazione tradizionale, classica, della guerra: *inter arma silere leges.* Interviene a questo punto la concezione del diritto come insieme di regole ordinate al fine della *pace*: e la pace è l’eliminazione della guerra. Dove avanza il regno del diritto, cessa lo stato di guerra: anzi la vittoria del diritto consiste nella graduale eliminazione dei rapporti di forza sregolata in cui consiste la guerra: e dunque a sua volta il diritto è l’antitesi della guerra. Nella concezione hobbesiana fondata sulla contrapposizione tra stato di natura e stato civile, lo stato di natura è uno stato di guerra perpetua proprio perché è uno stato pregiuridico e antigiuridico, cioè è quello stato in cui non esistono ancora leggi positive e le leggi naturali sono impotenti, mentre lo stato civile è quello in cui attraverso il monopolio della forza viene istituito il regno della pace, e quindi è uno stato di pace proprio perché è uno stato giuridico. Dove termina il monopolio della forza, nel rapporto tra gli stati, cessa insieme con lo stato civile anche lo stato di pace e comincia lo stato di guerra. Ogni tentativo del diritto di arginare la guerra, riesce o nel trasformare la guerra in violenza organizzata e quindi in una anticipazione di una società giuridica (la guerra come procedura giudiziaria della teoria del *bellum iustum*), oppure è mera finzione.

8. Mi limito, per finire, ad accennare al fatto che ai quattro modi qui brevemente illustrati di considerare i rapporti tra guerra e diritto corrispondono alcune concezioni tipiche della guerra e rispettivamente della pace. Schematicamente, il processo di giustificazione della guerra può condurre a tre soluzioni tipiche: *a*) tutte le guerre sono buone (bellicismo assoluto); *b*) tutte le guerre sono cattive (pacifismo assoluto); *c*) vi sono guerre buone e cattive. La teoria del *bellum iustum* e la pratica del *ius belli* corrispondono alla terza soluzione, se pure per ragioni diverse, e si potrebbero chiamare teorie del bellicismo, o che è lo stesso del pacifismo, moderato; la teoria della guerra come fonte del diritto corrisponde alla prima; la teoria della guerra come antitesi del diritto rappresenta il passaggio alla seconda: poiché la guerra non può essere limitata, occorre eliminarla per sempre. Il pacifismo assoluto sta alla guerra come il comunismo alla proprietà e l'anarchia allo stato. Pacifismo, comunismo, anarchia ubbidiscono alla stessa logica: sinora gli uomini hanno cercato d'incatenare i tre mostri della guerra, della proprietà e dello stato. Poiché questi hanno rotto via via le catene nelle quali sono stati costretti, non resta che tentare di ucciderli.

Pace e diritto [1983].

1. Affronto ora il tema simmetrico e opposto rispetto al precedente. La prima raffigurazione della guerra che ci viene incontro da una tradizione di secoli è quella di causa efficiente di uno stato antigiuridico; la prima e piú antica raffigurazione del diritto, al contrario, è quella di causa efficiente di uno stato di pace. La guerra in altre parole viene primariamente concepita come negazione del diritto; il diritto, a sua volta, come affermazione o riaffermazione

della pace. Questa antitesi è bene rappresentata da due celebri passi ciceroniani: *Inter arma silent leges* e *Cedant arma togae.* Le armi fanno tacere le leggi; le leggi rendono vane le armi.

Sulla base di questa antitesi è costruita la teoria hobbesiana dello stato: lo stato di natura è uno stato di guerra in quanto è uno stato senza diritto, in cui le leggi positive non esistono ancora e le leggi naturali esistono ma non sono efficaci; lo stato civile è quello stato in cui gli uomini attraverso un accordo di ciascuno con tutti gli altri, istituiscono un sistema di leggi valide ed efficaci allo scopo di far cessare la guerra di tutti contro tutti ed instaurare la pace. Si tratta quindi di uno stato pacifico proprio in quanto è uno stato giuridico e il passaggio da uno stato all'altro avviene attraverso un atto giuridico qual è il contratto; pertanto, mentre lo stato di natura è uno stato di guerra a causa della mancanza di diritto, lo stato civile è uno stato di pace in quanto è la conseguenza di un atto giuridico.

Considerando il diritto dal punto di vista della sua funzione, non c'è teoria del diritto che non comprenda tra le funzioni del diritto quella di dirimere i conflitti. Anche per coloro per i quali il diritto ha altre funzioni, quella di dirimere i conflitti non è mai del tutto omessa. Generalmente la soluzione dei conflitti è considerata lo scopo minimo del diritto, inteso come *Zwangsordnung* (ordinamento coattivo), ovvero come ordinamento che si serve dell'uso legittimo della forza per realizzare i suoi fini. Che il termine «conflitto» sia piú ampio del termine «guerra» non implica alcuna differenza rispetto al tema iniziale. Per «guerra» s'intende una specie particolare di conflitto, il conflitto fra gruppi organizzati che tendono a sopraffarsi con la violenza. Ma anche per «pace» non s'intende soltanto la cessazione della guerra. Si usa, ad

esempio, sempre piú spesso l'espressione «pace sociale» per indicare lo stato di cessazione di conflitti, che non sono necessariamente guerre nel senso proprio della parola, all'interno di un gruppo politico. Accanto alla coppia pace-guerra soccorrono altre coppie, come ordine-disordine, concordia-discordia, unione-disunione, e all'origine, cosmo-caos: in tutte il diritto può essere variamente coniugato col termine positivo mentre è in contrasto col termine negativo.

Nell'affresco della Sala della Pace del Palazzo comunale di Siena, dipinto da Ambrogio Lorenzetti, raffigurante rispettivamente il Buongoverno e il Malgoverno, nella rappresentazione del primo campeggiano le figure della Concordia e della Pace (la Pace, che affianca la figura del Bene Comune, è collocata al centro dell'affresco), nella rappresentazione del secondo compaiono soldati in atto di saccheggiare e di combattere in una campagna incolta e deserta.

La funzione di dirimere i conflitti, il diritto l'adempie in due modi: con un'azione preventiva e con un'azione successiva, ovvero cercando d'impedire che sorgano oppure ponendo a essi fine qualora siano sorti. Alla prevenzione sono rivolte generalmente le norme primarie, le norme i cui destinatari sono gli stessi membri della comunità tra i quali possono sorgere conflitti di varia natura (non solo conflitti d'interesse); alla repressione generalmente le norme secondarie, le norme i cui destinatari sono funzionari pubblici incaricati di far rispettare, anche ricorrendo alla forza, le norme primarie. Esempio delle prime sono le norme sui contratti che occupano una parte cospicua del diritto civile, e stabiliscono le principali modalità che è obbligatorio o conveniente siano seguite affinché gli accordi destinati a rendere compatibili interessi contrastanti sortiscano i loro

effetti; esempio delle seconde sono le norme del diritto penale qualora siano interpretate, secondo una tradizione che va da Jhering a Kelsen, come norme rivolte non ai cittadini ma ai giudici, e a maggior ragione le norme del diritto processuale. Che norme giuridiche siano soltanto le norme secondarie (Kelsen) oppure tanto le norme primarie quanto le secondarie e la loro combinazione (Hart), è una questione che qui si può lasciare impregiudicata. Ciò che importa per la caratterizzazione di un ordinamento normativo giuridico distinto da un ordinamento morale o sociale è la legittimità dell'uso della forza per ottenere obbedienza alle norme dell'ordinamento, dove per «legittimo» s'intende il riconoscimento della sua necessità da parte della stragrande maggioranza dei membri del gruppo (ed è appunto questa legittimità che distingue la forza lecita da quella illecita).

Solo tenendo conto di questi due livelli su cui si pone un ordinamento giuridico, si riesce a dare un senso preciso all'espressione, cosí spesso usata specie nei rapporti internazionali, «pace attraverso il diritto». (*Peace through Law* è il titolo di una nota opera di Kelsen sul diritto internazionale) [23].

Consideriamo l'accordo (o contratto o patto, che assumo qui come sinonimi, pur avendo nel linguaggio tecnico spesso significati diversi) quale l'atto bilaterale o multilaterale con cui due o piú contendenti pongono fine a uno stato di conflitto e stabiliscono fra loro uno stato di pace. Si può parlare correttamente di pace attraverso il diritto o di stato giuridico di pace (e non di stato di pace in generale) solo quando l'accordo avviene in un contesto normativo in cui vi sono non soltanto regole che stabiliscono le modalità per la istituzione di un accordo ma anche regole che stabiliscono quali sono le modalità che debbono essere osservate nel caso in cui l'accordo non

venga osservato dall'uno o dall'altro dei contraenti. Per usare espressioni tecniche del linguaggio giuridico, il contesto normativo in cui si può parlare correttamente di pace attraverso il diritto è quello in cui sono previste regole non soltanto per la *validità* ma anche per l'*efficacia* dell'accordo. Accordi di cui non è garantita l'efficacia, ovvero l'osservanza, non sono strumenti di pace, ma sono spesso nuove occasioni di conflitto o di guerra.

Prova ne sia che ogni sistema di regole sulle modalità degli accordi si presuppone si fondi, anche solo tacitamente, sulla regola generale che i patti debbono essere osservati («pacta sunt servanda»). Ma questa regola, di per se stessa considerata, è una regola morale, una regola cioè la cui osservanza dipende unicamente dalle buone ragioni che possono essere addotte dai due contendenti per preferirne l'osservanza piuttosto che l'inosservanza. Fra queste buone ragioni c'è certamente quella formulata da Kant con il suo famoso principio della «universalizzabilità» dell'azione come criterio per distinguere ciò che debbo fare da ciò che non debbo fare. Testualmente: «Non debbo mai comportarmi in modo da non poter volere che la mia massima divenga una legge universale». Non ho bisogno di richiamare la vostra attenzione sul fatto che per illustrare questo criterio Kant fa proprio l'esempio della promessa, ponendo questa domanda: «Mi è lecito, quando mi trovo in difficoltà, fare una promessa con l'intenzione di non mantenerla?» Ma se tutti facessero altrettanto che valore si potrebbe dare alla promessa? Che senso ha stipulare dei patti se non si accetta preliminarmente il principio che i patti debbono essere osservati? Del resto, anche la morale utilitaristica è in grado di addurre i suoi buoni argomenti in favore dello stesso principio: quale utilità posso trarre dal non mantenere le promesse quando ammetto, e non posso non

ammettere, che gli altri possano fare altrettanto? Ma se ammetto che gli altri possano fare altrettanto che vantaggio posso trarre dal non mantenere la mia promessa? Non ne dovremo trarre la conseguenza che il mantenere le promesse ha senso soltanto in una società in cui il principio che le promesse debbano essere mantenute venga rispettato?

Purtroppo bastano le buone ragioni per fondare razionalmente una regola, ma non bastano per ottenerne con una certa sicurezza l'osservanza. Il tema del fondamento razionale delle massime morali, che impegna giustamente i filosofi, è tanto teoricamente appassionante quanto praticamente irrilevante. Non c'è massima morale che venga osservata soltanto perché sia stata ben fondata. Il dibattito sul fondamento delle norme morali è un tipico dibattito teorico, un mirabile gioco intellettuale, che ha scarsa o nessuna incidenza sui reali comportamenti degli uomini, che seguono piú la passione che la ragione, piú l'interesse immediato che l'interesse a lunga scadenza. Il fondamento razionale di una massima può valere per quei pochissimi uomini che si lasciano guidare dalla loro ragione e quindi persuadere dagli argomenti razionali addotti dai filosofi. Si aggiunga che chiunque viola una massima fondata razionalmente, conta sulla considerazione non meno razionalmente plausibile che tutti gli altri la seguano e quindi non ne venga alcun danno a lui e alla società tutta intera. Se io rubo sul presupposto che tutti gli altri non rubino, posso tranquillamente continuare a rubare. Se io non mantengo le promesse in una società in cui gli altri le mantengono, posso continuare con mio vantaggio, e con poco danno della società, a non mantenerle.

2. Per ottenere l'osservanza dei principî morali occorre ben altro che l'averli giustificati razionalmente. L'esperienza storica dimostra che occorre minacciare pene o terrene o ultraterrene (ove quest'ultime siano credibili, ma l'universo in cui le pene ultraterrene sono ancora credibili si va restringendo sempre piú) tali da costituire una remora per ogni potenziale deviante. A questo punto entra in scena il diritto. Ma è chiaro che al punto in cui entra in scena il diritto, il problema non è piú quello della validità della regola, qualunque essa sia, ma quello della sua efficacia, nel nostro caso specifico, non piú quello del fondamento razionale del principio «pacta sunt servanda» ma della sua *effettiva* (quanto è piú possibile) applicazione.

La dimostrazione che il principio «pacta sunt servanda» è, in uno stato antigiuridico come lo stato di natura, inefficace, è stata data una volta per sempre da Hobbes. Nessuno può ritenersi obbligato a osservare i patti se non è sicuro che l'altro farà altrettanto. Ma come può essere sicuro nello stato di natura in cui non esiste un potere superiore a entrambi i contraenti, capace di costringere all'osservanza l'inadempiente? Con le parole stesse di Hobbes: «[Nello stato di natura] chi adempie per primo non ha alcuna assicurazione che l'altro adempia in seguito, perché i vincoli delle parole sono troppo deboli per imbrigliare l'ambizione, l'avarizia, l'ira e le altre passioni degli uomini, senza il timore di qualche potere coercitivo, che non si può supporre vi sia nello stato di mera natura, dove tutti gli uomini sono eguali e giudici della giustezza dei loro timori. Perciò chi adempie per primo non fa che consegnarsi al suo nemico, contro il diritto [...] di difendere la propria vita» [24].

Un noto studioso di Hobbes, J. W. N. Watkins, in un libro in cui affronta il tema delle decisioni razionali attraverso la teoria dei giochi, trascrive in questi termini quello che,

sulla scorta di Hobbes, chiama «il gioco dello stato di natura». «Tizio e Caio sono due uomini hobbesiani in un hobbesiano stato di natura. Entrambi portano con sé un armamento micidiale. Un pomeriggio, mentre sono in cerca di ghiande, s'incontrano in una piccola radura in mezzo al bosco. Il sottobosco rende la fuga impraticabile [...]. Tizio grida: "Aspetta! Non facciamoci a pezzi [...]". Caio risponde: "Condivido il tuo stato d'animo. Contiamo: quando arriveremo a dieci ciascuno di noi due getterà le armi alle proprie spalle tra gli alberi". Ciascuno dei due adesso comincia furiosamente a pensare: è il caso o non di gettare via le armi quando arriviamo a dieci?» [25]. Ognuno considera che se nessuno le butta nel timore che l'altro non le butti, ne verrà uno scontro all'ultimo sangue in cui ognuno rischia la morte. Ma considera anche che se lui le butta e l'altro no, la propria uccisione è sicura. E allora? Delle quattro soluzioni possibili, che le butti il primo e non il secondo, il secondo e non il primo, che non le butti nessuno dei due, che le buttino tutte e due, quest'ultima, corrispondente all'osservanza del principio «pacta sunt servanda», non è detto sia la piú probabile. Per Hobbes è tanto poco probabile che l'unica soluzione che egli propone è quella che spinge entrambi non già a buttare dietro le spalle le loro armi, e quindi a mettere in atto una situazione di disarmo bilaterale, ma di consegnarle a un terzo che sia garante d'ora innanzi del rispetto dei patti dei contraenti disarmati, e quindi a porre in atto una situazione di monopolio della forza.

Chi oggi consideri il modo con cui procedono, o meglio non procedono, le trattative per il disarmo tra le due grandi potenze, le quali non riconoscono di fatto alcuna potenza superiore, nonostante l'Organizzazione delle Nazioni Unite, e pertanto possono essere considerate l'una nei riguardi dell'altra in uno stato di natura hobbesiano, se pure a

livello di relazioni non tra individui ma tra gruppi (princeps principi lupus), non tarderà a riscontrare l'esattezza della ipotesi hobbesiana: la ragione per cui le trattative del disarmo stentano a procedere verso una conclusione positiva (e di fatto sono sinora sempre fallite, sí che la potenza delle armi è continuamente aumentata da entrambe le parti) sta nel fatto che l'una non si fida dell'altra. Chi comincia per primo in una situazione in cui non è sicuro che l'altro segua o faccia subito altrettanto si mette nelle mani altrui. Ma allora nessuno dei due comincia; pertanto le trattative, anche se condotte verbalmente a buon fine, alla stipulazione di un trattato del disarmo, non è detto producano conseguenze pratiche. Altro è la stipulazione di un patto, altro la sua osservanza. I patti senza la spada, dice ancora Hobbes, sono semplici *flatus vocis.*

Discorso non diverso deve essere fatto per l'altro principio fondamentale la cui osservanza garantisce la conservazione della pace: «Le leggi debbono essere ubbidite». Anche questo principio è di per se stesso considerato un principio morale, il cui fondamento deve essere cercato in qualche argomento razionale come quello per cui nessun gruppo organizzato può sopravvivere senza norme di carattere generale *super partes* (a differenza dei contratti che sono *inter partes*) e senza che queste vengano per lo piú osservate (se si tratta di divieti) o eseguite (se si tratta di comandi). Ma anche questo principio diventa giuridico soltanto là dove la disobbedienza alle leggi conduce a conseguenze negative per il trasgressore, prodotte dall'esercizio del potere coattivo (cioè dall'uso della forza riconosciuto come legittimo). Ancora una volta, se si vuole parlare correttamente della pace attraverso il diritto ci si deve riferire non al principio in quanto tale ma al modo specifico con cui viene fatto valere. Sorvolo sulla

questione se *tutti* i contratti debbano essere osservati, *tutte* le leggi debbano essere ubbidite. Siccome le fonti del diritto sono poste in ordine gerarchico e i contratti in quanto norme individuali sono fonti inferiori rispetto alle leggi in quanto norme generali, per i contratti la risposta è facile; non sono vincolanti giuridicamente i contratti coi quali i contraenti s'impegnano a compiere atti contrari alle leggi o in frode alle leggi; per le leggi la risposta è piú difficile, perché, anche là dove esiste il controllo giurisdizionale della conformità delle leggi ordinarie rispetto a leggi gerarchicamente superiori, come sono le leggi costituzionali, anche la legge contraria alla costituzione deve essere ubbidita sino a che non ne viene dichiarata l'illegittimità. Nei confronti delle leggi costituzionali al di sopra delle quali non vi sono che le leggi naturali, che sono norme dal punto di vista della loro validità non giuridiche, l'obbligo che hanno le forze politiche di osservarle non è strettamente giuridico ma morale o politico. Tanto è vero che la costituzione materiale, quella che corrisponde alla prassi costituzionale, è spesso molto diversa da quella formale.

3. Le considerazioni fatte sin qui ci permettono di definire con una certa precisione quella corrente di pacifismo che prende il nome di pacifismo giuridico. Le varie correnti di pacifismo si distinguono in base all'interpretazione della causa determinante delle guerre e di conseguenza dei rimedi necessari per attuare uno stato di pace. Di qua l'esistenza di vari pacifismi: politico, sociale, economico, morale, religioso ecc. Il pacifismo giuridico è quello che ritiene essere la guerra effetto di uno stato senza diritto, di uno stato cioè in cui non esistono norme efficaci per la regolazione dei conflitti. Siccome le

varie correnti pacifistiche rivolgono la loro attenzione soprattutto allo stato dei rapporti internazionali, rispetto ai quali la guerra è un dato permanente, il pacifismo giuridico è quella forma di pacifismo che concepisce il processo di formazione di una società internazionale in cui i conflitti tra stati possano essere risolti senza il ricorso in ultima istanza alla guerra, ad analogia del processo con cui si sarebbe formato, secondo l'ipotesi contrattualistica, lo stato. È il processo consistente nel passaggio dallo stato di natura, che è stato di guerra, alla società civile attraverso un comune accordo degli individui interessati a uscire dallo stato di guerra permanente. La maggiore o minore stabilità della società civile che nasce dalla eliminazione dello stato di natura dipende dalla natura del patto di unione, se questo sia soltanto un patto di associazione (*pactum societatis*) o anche un patto di sottomissione (*pactum subiectionis*).

Secondo l'idea del diritto che qui ho sostenuto, per giungere a uno stato di pace permanente non basta il primo genere di patto, occorre anche il secondo. Un'unione fondata esclusivamente su un patto di associazione è alla mercé della volontà di appartenervi dei singoli membri: in essa la regola «pacta sunt servanda» ha lo status di principio unicamente morale, e pertanto può aver efficacia soltanto in una società di esseri pienamente morali, di esseri cioè la cui condotta non s'ispiri alla massima della morale politica: «Il fine giustifica i mezzi».

Riprendendo una nota distinzione di Kant, si può affermare che, volendo chiamare stato giuridico anche lo stato nascente da un patto di associazione per distinguerlo dallo stato di natura in cui l'individuo agisce per conto suo, bisognerebbe avere l'avvertenza di definirlo stato di diritto *provvisorio* per distinguerlo dallo stato di diritto *perentorio* che nasce soltanto quando i membri del gruppo mettono in

comune oltre l'uso di parte dei loro beni anche l'uso della forza. Nel linguaggio tecnico dei giuristi il passaggio dallo stato di diritto provvisorio a quello di diritto perentorio corrisponde al passaggio da una confederazione di stati a uno stato federale. Sia però ben chiaro che uno stato di diritto provvisorio, o comunque lo si voglia chiamare, non rappresenta che una prima fase, ancora imperfettissima, nel percorso del processo della pace attraverso il diritto. Le grandi unioni internazionali, come la Società delle Nazioni dopo la prima guerra mondiale e l'Organizzazione delle Nazioni Unite dopo la seconda, stanno a dimostrare quanto poco un semplice patto di associazione sia in grado di garantire la «pace perpetua». Se a circa cinquant'anni dalla fondazione dell'Onu non è scoppiata una terza guerra mondiale (ne erano bastati venti per la seconda, nonostante la Società delle Nazioni), non è dipeso certo dall'esistenza delle Nazioni Unite ma da un tacito accordo fra le due superpotenze a non usare l'una contro l'altra le armi nucleari che non avrebbero potuto non essere impiegate in una guerra mondiale. La fase finale del cammino della pace attraverso il diritto è lo stato di diritto perentorio, ovvero quello stato in cui si è venuto costituendo un ordinamento normativo in cui esiste, secondo la definizione di diritto propria del positivismo giuridico, un potere coattivo capace di rendere efficaci le norme dell'ordinamento.

Si può avere una riprova storica di questo processo se si prendono in considerazione i tre principali progetti di pace attraverso il diritto sostenuti da quando le guerre dell'equilibrio europeo prima e quelle napoleoniche poi, sollevarono il problema della eliminazione della guerra come mezzo per risolvere le controversie tra stati: il *Projet pour rendre la paix perpetuelle* dell'abate di Saint-Pierre (1713), *Zum ewigen Frieden* di Kant (1795) e *De la réorganisatión de la société européenne* di Saint-Simon e

Thierry (1814). Se una linea di sviluppo si può designare in questi tre progetti, questa corre nella direzione di un sempre maggiore rafforzamento del patto di unione, dal patto di associazione al patto di sottomissione, dalla confederazione alla federazione. L'abate di Saint-Pierre si arresta all'alleanza perpetua fra gli stati, tra i quali dovrebbe instaurarsi una condizione di «paix perpetuelle», dove l'elemento innovatore è la «perpetuità» che di fatto trasforma l'alleanza, vincolo per sua natura labile e temporaneo, in una forma associativa diversa come la confederazione. Il progetto kantiano è già esplicitamente confederale, in quanto comprende un articolo fondamentale come il seguente: «Il diritto internazionale deve fondarsi su una federazione di liberi stati» [26], la quale peraltro, come lo stesso Kant ha cura di avvertire, in quanto *lega della pace (foedus pacificum*) deve essere tenuta ben distinta dal *patto di pace (pactum pacis*), perché quest'ultimo ha di mira il porre termine a una guerra determinata, quello invece a tutte le guerre e per sempre. Saint-Simon e Thierry, infine, ritengono insufficiente il semplice patto di associazione che darebbe vita a una mera confederazione, e presentano il progetto di un vero e proprio stato federale, se pur all'inizio limitatamente all'unione della Francia con l'Inghilterra, cioè di un vero e proprio stato nuovo che sorga al di sopra dei vecchi stati destinati a scomparire, in conformità del resto al modello costituzionale da cui erano nati gli Stati Uniti d'America con la costituzione del 1787.

Da allora i progetti di unione federale di gruppi di stati e addirittura di tutti gli stati del mondo si sono moltiplicati. Ed è perfettamente inutile elencarli, una volta individuato il movimento progressivo verso il rafforzamento dei vincoli federali, che è la caratteristica essenziale del pacifismo giuridico (il cui fine ultimo è lo stato universale). Se questa meta sia raggiungibile o meno nessuno è in grado di dire.

Allo stato attuale della coscienza civile e morale dell'umanità tutti i progetti di pace perpetua sono egualmente utopistici, sia quello marxista (non il super-stato ma la fine dello stato), sia quello illuminista (il trionfo della ragione), sia quello cristiano (se tutti gli uomini seguissero i precetti del Vangelo…). A ogni modo, ciò che ci si potrebbe aspettare dal pacifismo giuridico è la fine della guerra intesa come uso sregolato della forza («senza misura» per riprendere le riflessioni di Cotta nel suo limpido scritto *Perché la violenza*?) [27], non la fine dell'uso della forza. Il diritto non può prescindere dall'uso della forza, e si fonda sempre in ultima istanza sul diritto del piú forte, il quale soltanto qualche volta coincide, ma non necessariamente, col diritto del piú giusto.

[1] H. SPENCER, *Introduzione alla scienza sociale*, Fratelli Bocca editori, Torino 1904, p. 181.

[2] C. CATTANEO, *Scritti filosofici*, a cura di N. Bobbio, Le Monnier, Firenze 1960, vol. III, pp. 339-40.

[3] F. NIETZSCHE, *Umano, troppo umano*, Adelphi, Milano 1965, p. 265.

[4] I. KANT, *Per la pace perpetua* (1795), in ID., *Scritti politici e di filosofia della storia e del diritto*, Utet, Torino 1956, 2ª ed. 1965, rist. 1978, pp. 293-94.

[5] Cfr. J. SCHELL, *The Fate of the Earth*, Alfred Knopf, New York 1982 (trad. it. *Il destino della terra*, Mondadori, Milano 1982).

[6] J.-J. ROUSSEAU, *Il contratto sociale*, II, 7, Einaudi, Torino 1994, p. 57.

[7] Cfr. K. JASPERS, *Die Atombombe und die Zukunft des Menschen*, München 1958 (trad. it. *La bomba atomica e il destino dell'uomo*, Il Saggiatore, Milano 1960).

[8] J.-J. ROUSSEAU, *Estratto del progetto di pace perpetua dell'Abate di Saint-Pierre* (1761), in ID., *Scritti politici*, a cura di M. Garin, Laterza, Roma-Bari 1994, vol. II, p. 331.

[9] R. ARON, *Paix et guerre entre les nations*, Calmann-Lévy, Paris 1962, trad. it. *Pace e guerra tra le nazioni*, Edizioni di Comunità, Milano 1970, 2 **a** ed. 1983, p. 197.

[10] TH. HOBBES, *Leviatano*, XIV.

[11] N. MACHIAVELLI, *Discorsi sopra la Prima Deca di Tito Livio,* I, 46, a cura di C. Vivanti, Einaudi, Torino 1983, p. 164.

[12] Particolarmente in *Il problema della guerra e le vie della pace* (1966) e *L'idea della pace e il pacifismo* (1975), ora entrambi nel volumetto *Il problema della guerra e le vie della pace,* il Mulino, Bologna 1979, 4 **a** ed. 1997.

[13] AA.VV., *Studi sulla teoria dell'imperialismo. Dall'analisi marxista alle questioni dell'imperialismo contemporaneo,* a cura di R. Owen e B. Sutcliffe, Einaudi, Torino 1977.

[14] J. GALTUNG, *Imperialismo e rivoluzioni. Una teoria strutturale,* Rosenberg & Sellier, Torino 1977.

[15] Una buona introduzione al tema, con relativa bibliografia, in AA.VV., *Politica di potenza e imperialismo,* a cura di S. Pistone, Angeli, Milano 1973. In linea di massima concordo con le tesi sostenute da Pistone nella sua introduzione.

[16] N. POULANTZAS, *L'état, le pouvoir, le socialisme,* Puf, Paris 1978, p. 22.

[17] In una lettera del 5 marzo 1978, alla quale Poulantzas non rispose. Mi scrisse invece una lunga lettera l'anno dopo in data 20 aprile 1979 a proposito della critica che gli avevo mosso nel mio intervento sulle tesi che Althusser aveva proposte su «il manifesto», ora nel volumetto, *Discutere lo stato,* De Donato, Bari 1978, pp. 97-98. (Quando feci questo accenno a Poulantzas, non era ancora avvenuta la sua morte immatura. Lo lascio cosí come lo scrissi quale ricordo di una conoscenza che risaliva a molti anni addietro quando egli era un giovanissimo studioso di filosofia del diritto autore di una monografia sulla «nature des choses»; e proseguita attraverso frequenti incontri, fra i quali mi piace ricordare il congresso hegeliano di Praga del 1967, e un seminario torinese nel 1973).

[18] A dire il vero che la forma di governo non fosse rilevante nella ricerca delle cause delle guerre lo aveva già osservato Hamilton nella *VI Lettera* del

Federalist (1788): «È mai, in pratica, avvenuto che le repubbliche si siano dimostrate meno proclivi alla guerra delle monarchie? Non è forse vero che le nazioni sono influenzate dalle medesime avversioni, predilezioni e rivalità che agiscono sui re? ecc.» Cito da A. HAMILTON, J. MADISON, J. JAY, *Il Federalista,* nuova ed. con introd. di L. Levi, il Mulino, Bologna 1997, p. 167.

[19] *La resistenza all'oppressione, oggi,* in N. BOBBIO, *L'età dei diritti,* Einaudi, Torino 1990, 3 ª ed. 1997 [cfr. nel presente volume, capitolo IV, sezione II].

[20] Per l'analisi delle due nozioni di legittimità e di legalità, rinvio all'articolo *Sul principio di legittimità,* ora in *Studi per una teoria generale del diritto,* Giappichelli, Torino 1970, pp. 79-93.

[21] Per una discussione sul problema a mio parere centrale nella teoria generale del diritto, relativo alla distinzione tra norme primarie e norme secondarie e ai loro rapporti, rinvio al libro recente di G. GAVAZZI, *Norme primarie e norme secondarie,* Giappichelli, Torino 1967.

[22] Rinvio al mio articolo *Diritto e forza,* in *Studi per una teoria generale del diritto* cit., pp. 119-38.

[23] H. KELSEN, *Peace through Law,* University of North Carolina Press, Chapel Hill 1944 (trad. it. *La pace attraverso il diritto,* a cura di L. Ciaurro, Giappichelli, Torino 1990).

[24] TH. HOBBES, *Leviatano,* XIV.

[25] J. W. N. WATKINS, *Freedom and Decision* (trad. it. *Libertà e decisione,* Armando, Roma 1981, p. 86).

[26] I. KANT, *Per la pace perpetua* (1795), in ID., *Scritti politici e di filosofia della storia e del diritto* cit., p. 297.

[27] S. COTTA, *Perché la violenza*?, Japadre, L'Aquila 1978, pp. 71 sgg.

Parte sesta
Mutamento politico e filosofia della storia

Capitolo undicesimo
Mutamento politico

I.
RIFORME E RIVOLUZIONE

Significato e importanza della distinzione.

Da circa un secolo a questa parte i due termini «riforme» e «rivoluzione», spesso uniti nell'enunciato interrogativo «riforme o rivoluzione?», indicano le due strategie alternative che sono state di volta in volta adottate nell'ambito del movimento operaio per la trasformazione della società in senso socialista, o, per usare un'espressione corrente (anche se tutt'altro che chiara), durante lo stato di transizione.

L'importanza di questa alternativa risulta già dal semplice fatto che essa comprende, e quindi serve in qualche modo a riassumere, tutti gli altri contrasti che hanno contrapposto l'uno all'altro i diversi partiti operai e hanno diviso l'una dall'altra le diverse frazioni all'interno dello stesso partito operaio. Per fare l'esempio che primo viene in mente di un'altra ben nota contrapposizione abitualmente adoperata nella polemica politica per distinguere le due ali del movimento operaio, si consideri la contrapposizione fra democrazia e dittatura. Per un verso è vero che una delle caratteristiche dei riformisti è la fedeltà al metodo democratico riguardo tanto alla conquista quanto all'esercizio del potere, per un altro verso è vero che una delle enunciazioni programmatiche piú caratteristiche dell'ala rivoluzionaria è la dittatura del proletariato: si pensi al primo dei «ventun punti» per l'ammissione dei

partiti comunisti alla Terza Internazionale, approvati dal II congresso della Terza Internazionale il 6 agosto 1920, in cui si dice che non si può parlare della dittatura del proletariato come di una semplice formula mandata a memoria, ma «deve essere propagandata in modo tale da apparire necessaria ad ogni semplice lavoratore», ecc. Eppure la contrapposizione democrazia-dittatura è assai meno idonea di quella riforme-rivoluzione a cogliere il nucleo essenziale del contrasto fra le due ali opposte del movimento operaio. Per una duplice ragione: da un lato, perché vi sono partiti democratici non socialisti che come tali restano fuori della contrapposizione fra riformismo e rivoluzionarismo che vale oggi soltanto all'interno dei partiti operai; dall'altro, perché vi è un senso di «dittatura del proletariato» che non è incompatibile col significato corrente di «democrazia», quando s'intenda per dittatura non quella specifica forma di governo che è l'antitesi della democrazia, ma il dominio di una classe che si può esplicare attraverso forme di governo diverse, e quindi anche in forma democratica.

Come esempi tipici ed estremi delle due strategie possono essere considerati, rispettivamente, il Partito laburista inglese, di cui una matrice particolarmente importante è stata la Società fabiana, costituitasi nel 1883, che prendendo il nome dal console romano Quinto Fabio Massimo, detto il Temporeggiatore, volle indicare nella gradualità delle riforme la via da seguire per giungere senza scosse violente a una società socialista, e i partiti comunisti, per lo meno alla loro origine e per gran tratto della loro storia, i quali, nati in seguito alla rivoluzione d'ottobre, avendo accolto la dottrina leninistica e la pratica bolscevica della conquista del potere, solidamente avvinti ai principî della Terza Internazionale, ripudiarono apertamente il riformismo, considerarono i partiti riformisti

non piú come alleati ma come avversari da combattere, aderirono alla tesi della ineluttabilità della rivoluzione per l'abbattimento del capitalismo.

Per quanto non sia stata esclusa un'influenza anche del marxismo sul laburismo e sui partiti socialisti dell'Europa del Nord, e per quanto i partiti comunisti si siano sempre dichiarati, oltre che marxisti, anche leninisti, la contrapposizione riforme-rivoluzione viene spesso adoperata per distinguere partiti operai marxisti e non marxisti, quasi che alla distinzione fra partiti riformisti e partiti rivoluzionari si potesse sovrapporre la distinzione fra partiti non marxisti, o addirittura antimarxisti, e partiti marxisti. In realtà, pur prescindendo dalla disputa intorno alle diverse possibili interpretazioni del pensiero di Marx e di Engels sulla praticabilità della via delle riforme nei paesi democraticamente ed economicamente piú avanzati, non si può non riconoscere che la contrapposizione fra un'ala riformistica e un'ala rivoluzionaria è sempre stata presente anche all'interno dei partiti che non hanno rinunciato a proclamarsi marxisti, come il Partito socialdemocratico tedesco durante gli anni della Seconda Internazionale, e il Partito socialista italiano, e che alcune fra le dispute storicamente piú significative che li hanno divisi si sono svolte all'interno del marxismo, sono nate cioè da contrastanti interpretazioni e utilizzazioni dell'opera di Marx. Tale è stata la disputa di fine secolo, provocata da Bernstein, che ha dato luogo alla distinzione fra marxisti ortodossi e non ortodossi, a quel vasto fenomeno del revisionismo che appartiene pur sempre, per lo meno nella maggior parte delle sue manifestazioni, alla storia del marxismo. Tale è stata pure la disputa fra menscevichi e bolscevichi, che si ritenevano gli uni e gli altri marxisti, circa le fasi che una società industrialmente arretrata deve percorrere per arrivare al socialismo. Non diversamente, la

rottura fra socialisti legati al patto d'unità d'azione coi comunisti e socialdemocratici, quale avvenne in Italia dopo la liberazione, non ha coinciso affatto con la crisi del marxismo, che è sopravvenuta molto piú tardi. Né bisogna dimenticare che si sono considerati filosofi marxisti tanto Antonio Labriola cui si sono richiamati soprattutto i comunisti, quanto Rodolfo Mondolfo che accolse le tesi critiche dei menscevichi sulla rivoluzione d'ottobre e ha sempre ispirato i riformisti.

E suoi limiti.

Se è giusto affermare che l'antitesi riforme-rivoluzione serve meglio di ogni altra a caratterizzare il contrasto antico e sempre rinascente all'interno del movimento operaio fra due modi diversi di concepire il passaggio dalla società capitalistica al socialismo, non sarebbe corretto concluderne che tutte le altre antitesi si risolvano in essa, né che il rapporto tra fautori delle riforme e fautori della rivoluzione si presenti sempre in forma di antitesi.

Quando si tenta di fissare il significato e la portata dell'antitesi, bisogna aver cura di dire, come è stato detto all'inizio, che essa riguarda essenzialmente la strategia che il movimento dovrebbe seguire per raggiungere il proprio fine ma non riguarda propriamente il fine. In altre parole, partendo dal concetto che tanto le riforme quanto la rivoluzione sono da annoverarsi fra le cause del mutamento sociale, bisogna tener sempre presente che la loro antitesi si riferisce al modo di mutamento e non al risultato. Di conseguenza, oltre la differenza rispetto al modo di mutamento, vi possono essere e vi sono state altre differenze fra parte e parte del movimento operaio, riguardanti il fine o il risultato, e non coincidenti con quella.

Rispetto al risultato, occorre peraltro distinguere il fine intermedio, che è a sua volta strumentale rispetto a un fine ulteriore, e il fine ulteriore o addirittura il fine ultimo. Il fine intermedio, e quindi strumentale, di ogni strategia politica è la conquista del potere, il fine ulteriore è il socialismo o per lo meno quella trasformazione della società che consenta il passaggio finale alla società senza classi (il fine ultimo). Questa distinzione è importante perché, mentre riguardo al fine intermedio l'antitesi conserva tutto il suo valore, riguardo al fine ulteriore e al fine ultimo è molto meno netta. Con una notevole approssimazione alla realtà si può affermare che chi è favorevole a un mutamento per gradi è di solito anche fermamente convinto che a conseguire questo obiettivo sia non soltanto necessario ma anche sufficiente il metodo democratico, e che pertanto il problema della conquista del potere si risolva interamente nella lotta per ottenere la maggioranza dei seggi in parlamento e nella formazione di un governo a maggioranza socialista. Allo stesso modo chi propone la strategia contraria sostiene di solito che il metodo democratico può anche essere necessario, specie in tempi di grande sviluppo economico, ma non è mai sufficiente per conseguire l'obiettivo della trasformazione radicale della società, e di conseguenza occorre prevedere il momento in cui si rende indispensabile «il colpo di maglio» dell'azione rivoluzionaria che non rispetta, non può rispettare, le regole del gioco democratico.

Meno netta l'antitesi rispetto al fine, specie rispetto al fine ultimo, perché il fine ultimo viene di solito definito con termini cosí vaghi, come liberazione di tutti gli uomini dai rapporti di sfruttamento, emancipazione umana, riappropriazione da parte dell'uomo delle sue facoltà, società senza classi e senza stato, regno della libertà contrapposto al regno della necessità, da rendere difficile

una qualsiasi differenziazione e inconcludente ogni tentativo di determinarla. Se una differenza si può osservare, questa riguarda non tanto il diverso modo di concepire il fine, quanto la rilevanza stessa del fine ultimo nel progetto politico complessivo, rispettivamente dei riformisti e dei rivoluzionari. Per i primi vale sempre la famosa tesi di Bernstein che «il fine è nulla e il movimento è tutto», dove per «movimento» s'intende «tanto il movimento generale della società, vale a dire il progresso sociale, quanto l'agitazione e l'organizzazione politica ed economica per l'attuazione di tale progresso», tesi che non può essere dissociata dall'affermazione che la precede immediatamente e le conferisce il suo significato pregnante: «Io confesso di provare comprensione e interesse straordinariamente scarsi per quanto s'intende comunemente per "meta finale del socialismo"» [1]. Per i rivoluzionari, invece, quello che conta è il fine, che pertanto non deve mai essere perduto di vista, e in base al quale soltanto si deve valutare la validità della strategia.

Che i due atteggiamenti designati rispettivamente dai due termini riforme e rivoluzione siano comunemente considerati incompatibili e di conseguenza le due strategie corrispondenti vengano definite come alternative, non deve condurre alla conclusione che nella realtà le cose non siano andate talora altrimenti. Nella polemica politica, caratterizzata, come si sa, da una certa viscidità delle parole, le due posizioni sono state considerate talora come complementari e quindi perfettamente compatibili. Da parte dei riformisti, con l'argomento che la trasformazione rivoluzionaria della società è il prodotto finale di una serie ininterrotta di riforme graduali, e in base al principio che il mutamento quantitativo si risolve alla fine in un salto di qualità, purché si tratti di riforme che incidano sulla modificazione dei rapporti di potere, non solo del potere

politico ma anche del potere economico (le cosiddette «riforme di struttura», se si vuol dare a questa espressione del linguaggio politico corrente un significato definito). Da parte dei rivoluzionari, con l'argomento che le riforme sono atti preparatori e come tali necessari alla trasformazione rivoluzionaria della società, anche se alla fine il passaggio da una forma di produzione a un'altra, dal dominio di una classe al dominio della classe che vi si contrappone, non può avvenire se non attraverso misure di carattere eccezionale che non possono essere fatte rientrare nelle procedure invocate e seguite dai riformisti. Sulla base di questi argomenti si è ripetuto spesso da una parte e dall'altra che l'alternativa riforme o rivoluzione è una falsa alternativa.

In realtà la possibilità di porre il problema come una falsa alternativa dipende anche dal fatto che i due concetti di riforma e di rivoluzione non sono omogenei. Una volta posto il problema, come deve essere posto, come problema di mutamento sociale, delle sue cause e dei suoi effetti, per riforma s'intende esclusivamente una delle possibili cause del mutamento, per rivoluzione, invece, s'intende, come è stato altre volte notato, tanto una delle possibili cause, quanto uno dei possibili effetti, vale a dire tanto il movimento che produce il mutamento quanto il risultato che ne è seguito, o piú semplicemente, tanto ciò che produce il mutamento quanto alla fine il mutamento avvenuto. Stando cosí le cose, si spiega senza difficoltà perché si possa coniugare l'idea delle riforme con quella della rivoluzione. Basta che nel contesto in cui i due concetti debbono apparire come compatibili, il primo venga preso nella sua unica accezione di causa di mutamento, una volta come causa esclusiva, un'altra volta come causa concomitante, e il secondo venga preso invece in una delle due possibili accezioni, cioè come effetto. Detto altrimenti,

riforme e rivoluzione non sono incompatibili perché quelle cause di mutamento che sono le riforme producono necessariamente, o possono produrre in concomitanza con altre cause, quell'effetto che è la rivoluzione, cioè il mutamento radicale di una società.

Infine occorre ancora ricordare che i due termini possono essere trattati da chi si pone di fronte a entrambe le posizioni in atteggiamento polemico non come alternativi né come complementari ma come dilemmatici, cioè tali che qualunque delle due strategie venga scelta, cioè quale dei due corni del dilemma venga accolto, lo scopo che si voleva raggiungere non viene raggiunto. L'antitesi riforme o rivoluzione viene formulata in forma di dilemma, per esempio, nel modo seguente: o si accetta la via delle riforme e allora non si avrà la rivoluzione, intesa come mutamento radicale della società; oppure si accetta la strategia della rivoluzione e allora si deve rinunciare a tutti i benefici che si accompagnino al metodo democratico che consente solo riforme. Si osservi che anche l'argomento dilemmatico è possibile per lo scambio fra i due significati di rivoluzione come causa e come effetto del mutamento. Infatti nel primo corno il termine è preso nel significato di effetto, nel secondo di causa. Dei due corni il primo rappresenta l'argomento preferito dai rivoluzionari contro i riformisti, il secondo rappresenta l'argomento preferito dai riformisti contro i rivoluzionari. Il dilemma, cioè l'esito negativo dell'alternativa, dipende dalla combinazione dei due argomenti, cioè dall'uso contemporaneo dell'argomento dei rivoluzionari per confutare i riformisti e dell'argomento dei riformisti per confutare i rivoluzionari. In questo senso si può dire che è uno degli argomenti preferiti di chi si pone in atteggiamento polemico tanto verso gli uni quanto verso gli altri, di chi, in altre parole, non è né riformista né rivoluzionario. L'unico modo di

sfuggire ai due corni del dilemma è la dissociazione completa fra i due termini, ovvero fra le due strategie, e consiste in definitiva nell'ammettere che la strategia delle riforme non è alternativa rispetto a quella rivoluzionaria perché non ha e non può avere effetti rivoluzionari, e d'altra parte la strategia rivoluzionaria non è alternativa a quella riformistica perché ha effetti dirompenti, sí, ma contrari agli interessi della stessa classe che ha messo in moto il processo rivoluzionario. Una risposta di questo genere è né piú né meno che la rinuncia alla rivoluzione, cioè all'esito che nel primo caso risulta impossibile, nel secondo sarebbe indesiderabile. Quando un'alternativa, cioè un'antitesi in cui i due opposti sono presentati l'uno come positivo e l'altro come negativo a seconda dei diversi punti di vista, si trasforma in un dilemma, cioè in un'antitesi in cui entrambi gli opposti sono considerati a esito negativo, l'unico modo di uscirne è di sciogliere l'alternativa eliminando uno dei due termini.

Al modo di porre il problema in termini dilemmatici proprio degli avversari delle due strategie, il fautore delle riforme o il fautore della rivoluzione può rispondere anche presentando il secondo termine non come alternativo né come complementare al primo, ma come sostitutivo o surrogatorio, attraverso una enunciazione di questo genere: «Se non accettate le riforme che vi proponiamo, la situazione diventerà tanto intollerabile da rendere inevitabile la rivoluzione». In questo caso, la rivoluzione viene presentata come un male, ma come un male necessario in determinate circostanze, la cui minaccia deve servire a rendere praticabile proprio la strategia opposta.

Precedenti storici.

Che il tema riforme-rivoluzione sia diventato un tema dominante nella storia del movimento operaio sin dalle origini, piú precisamente da quando ha cominciato a organizzarsi nei diversi partiti protesi alla conquista del potere politico, non vuol dire che esso sia nato col movimento operaio. Il tema, in tutte le sue articolazioni, è nato con la Rivoluzione francese, cioè col primo grande movimento storico che è stato interpretato consapevolmente e durevolmente come un rovesciamento radicale dell'ordine costituito, appunto come una «rivoluzione» nel senso che questa parola ha assunto soltanto dopo il moto che ha abbattuto l'*ancien régime,* e ha scosso dalle fondamenta la Francia e l'Europa alla fine del XVIII secolo. Ed è nato con la Rivoluzione francese, la rivoluzione per eccellenza, il modello di tutte le rivoluzioni successive, in quanto è stata contrapposta, positivamente o negativamente secondo i diversi punti di vista, all'età precedente, chiamata, quasi per antonomasia, l'età delle riforme o dei principi riformatori. Tutti i possibili rapporti fra i due concetti sinora considerati, le riforme contrapposte alla rivoluzione, e viceversa, le riforme interpretate come il prodromo della rivoluzione e la rivoluzione come lo sbocco inevitabile del processo riformatore, la rivoluzione giudicata come un male necessario per le mancate riforme, hanno costituito un oggetto costante di dibattito da parte degli storici della grande rivoluzione, come sa chiunque abbia una certa familiarità con la letteratura rivoluzionaria e controrivoluzionaria.

Non già che il termine rivoluzione fosse sconosciuto al linguaggio politico dell'età precedente. Ma secondo l'uso degli antichi, risalente in particolare al libro V della *Politica* di Aristotele, dedicato all'analisi delle varie forme di trapasso da una costituzione all'altra, il termine rivoluzione

era abitualmente adoperato per indicare ogni forma di mutamento, fosse anche soltanto politico e non anche sociale, fosse anche soltanto un cambiamento dei detentori del potere e non pure della forma di governo, e la sua estensione coincideva con quella del termine classicheggiante, proprio degli scrittori del Rinascimento, «mutazione», che traduceva l'aristotelico *metabolé.* Si considerino celebri opere settecentesche, come la *Histoire des Révolutions arrivées dans le gouvernement de la République romaine* dell'abate de Vertot (1739), o come la *Histoire des Révolutions de l'Empire romain* di Linguet, pubblicata alle soglie della rivoluzione (1776), o come *Les ruines ou méditation sur les révolutions des empires* (1791) di Volney, apparsa quando la rivoluzione era già in corso. Tutte queste opere, e tante altre che si potrebbero citare, usano il termine rivoluzione in un senso molto generico per coprire il vasto campo del mutamento politico in tutte le sue forme, con un significato non diverso da quello del termine «mutazione» che Machiavelli aveva usato quando aveva parlato delle «mutazioni dalla libertà alla servitú e dalla servitú alla libertà» in un capitolo dei *Discorsi* (il capitolo 7 del libro III) [2]. Solo in un discorso di Condorcet del giugno 1793, intitolato *Sur le sens du mot révolutionnaire,* il termine rivoluzione acquista un significato piú specifico e nello stesso tempo anche eulogico. Scrive Condorcet che «la parola "rivoluzionario" non si applica che alle rivoluzioni che hanno la libertà per oggetto» [3]: da una ridefinizione di questo genere derivano due conseguenze, la prima che non ogni mutazione è una rivoluzione, la seconda che la rivoluzione è una mutazione benefica mentre al fenomeno delle mutazioni o delle rivoluzioni in senso generico veniva di solito attribuito un significato assiologicamente negativo.

Prima della rivoluzione per eccellenza il termine che era stato adoperato per designare un mutamento specifico e di portata ben piú ampia non era, come si è detto, rivoluzione, ma, se mai, proprio «riforma» (in tedesco *Reformation*). Con questo termine infatti si abbracciava in tutta la sua estensione il fenomeno della crisi religiosa che aveva attraversato l'Europa dal Cinquecento in poi, e aveva rappresentato insieme con lo sviluppo della nuova scienza e della tecnica e con la formazione dei grandi stati territoriali la nascita del mondo moderno. Quando filosofi e storici prenderanno coscienza dell'immensa forza d'urto della Rivoluzione francese, uno dei punti di riferimento obbligati sarà la riforma, la grande rottura dell'unità religiosa. Saranno soprattutto gli scrittori della restaurazione, i filosofi della controrivoluzione, a considerare la rivoluzione politica che ha detronizzato i re legittimi come il frutto velenoso della rivoluzione religiosa che aveva sconvolto due secoli prima la società cristiana, e a unirle nella medesima esecrazione. D'altro canto, Hegel, dalla sua cattedra dell'università di Berlino, concludendo le lezioni di filosofia della storia, affermava che i paesi che avevano conosciuto la riforma non avevano avuto bisogno di passare attraverso la rivoluzione, giacché «i protestanti hanno compiuto la loro rivoluzione con la Riforma» [4]. Il fenomeno storico comparabile alla rivoluzione era dunque la riforma, e non certo le rivoluzioni nel senso generico di mutamento o di mutazione, di quei passaggi da una forma di governo all'altra, nient'affatto eccezionali, tutt'altro che dirompenti, tanto che ancora nella sua *Histoire des révolutions d'Italie,* scritta nel 1858, Giuseppe Ferrari ne annoverava nella sola storia italiana circa settemila!

Con questo non si vuol dire che prima della Rivoluzione francese fosse estranea al pensiero politico, come pure spesso si sostiene, l'idea della rivoluzione intesa come

trasformazione radicale della società, come riforma integrale, come *renovatio ab imis fundamentis.* L'idea del *novus ordo,* della caduta e della rinascita, era entrata nella storia dell'Occidente attraverso la concezione profetica della storia propria della tradizione ebraico-cristiana, e alimentò in vari periodi le visioni e i movimenti millenaristici. All'inizio dell'età moderna prese nuova forma nelle opere degli utopisti, da cui nacquero tante descrizioni di città ideali, vere e proprie prefigurazioni sotto molti aspetti, specie sotto l'aspetto dell'egualitarismo ascetico e dell'organizzazione comunitaria della società, delle repubbliche dei rivoluzionari. La continuità fra concezione profetica della storia e utopismo, fra utopismo e pensiero rivoluzionario, è fuori questione. La città ideale di Campanella è la descrizione di uno stato comunista, il cui avvento è preannunciato da eventi straordinari indicanti che i tempi sono maturi per i grandi rivolgimenti, ed è immediatamente seguita dall'insurrezione delle Calabrie che mira alla sua attuazione. Il socialismo cosiddetto scientifico è immediatamente preceduto dal socialismo utopistico, e non riuscirà mai a liberarsi del tutto dal visionarismo profetico di una società finale senza diritto e senza stato, del passaggio dal regno della necessità al regno della libertà, del salto al di fuori della storia. Peraltro, a differenza delle forme profetiche e utopistiche del pensiero rivoluzionario, che erano rivolte a un passato mitico, e per le quali la rivoluzione era, secondo il senso proprio della parola, un ritorno, la grande rivoluzione, figlia del pensiero illuministico portatore di una concezione progressiva della storia, è ormai protesa verso l'avvenire, verso l'edificazione di una società mai vista prima d'allora.

Nel Settecento, che è passato alla storia col nome di età delle riforme e dei principi riformatori, il termine riforma aveva perduto ormai il suo originario carattere di

rinnovamento religioso, e aveva assunto il significato che gli è rimasto di mutamento politico e sociale, e inoltre di mutamento graduale, legale e parziale, che in quanto tale serve a designare un'idea dei compiti del governante, un modo di esercitare il potere e una concezione generale del progresso storico, evolutivo e non catastrofico, antitetici a quelli che saranno attribuiti a torto o a ragione alla grande rivoluzione. È da questa antitesi che nasce l'uso dell'espressione «riforme o rivoluzione» per indicare due strategie alternative del mutamento sociale e molti dei problemi che vi sono connessi.

Chi consideri il problema storico del rapporto fra età delle riforme e Rivoluzione francese non può non essere colpito dal fatto che vi si scontrano due interpretazioni del rapporto fra mutamento mediante riforme e mutamento rivoluzionario che non differiscono dalle interpretazioni dello stesso rapporto che hanno continuato a contendersi il campo fra le opposte parti del movimento operaio. Gli storici d'indirizzo liberale o conservatore furono sin dall'inizio inclini a sostenere che l'esplosione rivoluzionaria avesse interrotto il naturale processo delle riforme che avrebbe prodotto i suoi frutti se avesse avuto la possibilità di proseguire pacificamente. Gli storici democratici e marxisti hanno sempre avuto la tendenza a sostenere, al contrario, che il processo rivoluzionario fosse inevitabile e sia stato in fin dei conti benefico per la impossibilità oggettiva dei governi di trasformare gradualmente la società secondo lo spirito dei tempi e le esigenze della nuova classe in ascesa. Secondo Tocqueville, la rivoluzione nonostante il suo radicalismo innovò assai meno di quanto generalmente avessero creduto i suoi autori, e «se non fosse avvenuta, il vecchio edificio sociale sarebbe crollato egualmente dovunque, qua piú presto, altrove piú tardi; soltanto sarebbe continuato a cadere pezzo per pezzo in

luogo d’inabissarsi di colpo» [5]. Secondo Quinet, invece, «si giunse a un punto tale che il nodo gordiano divenne alla fine cosí insolubile da non poter che essere troncato dalla spada» [6].

Si tratta, come ognuno può vedere, dei due punti di vista opposti che hanno costituito e hanno continuato a costituire il luogo di scontro tra fautori delle riforme che dovrebbero rendere inutile la rivoluzione e predicatori della rivoluzione che dovrebbe dimostrare l’inutilità delle riforme. Il dibattito, quasi negli stessi termini, è stato rinnovato a proposito della interpretazione della Rivoluzione d’ottobre: da un lato, la tesi menscevica della rivoluzione prematura che, pretendendo di accelerare la trasformazione, in realtà l’arresta e la dirige verso obiettivi che finiscono per diventare oggettivamente controrivoluzionari. Dall’altro, la tesi bolscevica circa la necessità della conquista totale del potere da parte del partito rivoluzionario allo scopo d’impedire il riflusso controrivoluzionario inevitabile là dove la vecchia classe dominante non venga sgominata. In sintesi, si tratta del perenne contrasto fra riformisti e rivoluzionari: la rivoluzione inutile, anzi dannosa, perché bastano le riforme; la rivoluzione necessaria anzi benefica, perché le riforme sono inefficaci.

I termini attuali.

Se è vero che il grande tema del contrasto tra riforme e rivoluzione, nato con la contrapposizione tra età delle riforme e Rivoluzione francese, è stato ripreso nell’ambito del movimento operaio, è anche vero che i termini non sono rimasti gli stessi. Sono stati, si potrebbe dire, radicalizzati.

Le riforme dei princip settecenteschi erano rivolte in modo particolare al miglioramento dell’apparato statale. Erano riforme, come oggi si potrebbe dire, amministrative

piú che politiche, o politiche piú che sociali, di politica economica piú che di politica sociale: riforma fiscale, istituzione dei catasti, abolizione dei dazi e delle dogane, regolazione del credito e delle usure, politica annonaria, costruzione di ponti e strade, riforma penale, lotta contro i privilegi del clero, provvedimenti per favorire la circolazione delle merci e lo sviluppo del commercio. Con una formula ricorrente negli scritti dei riformatori, l'obiettivo principale delle riforme era la correzione degli «abusi», era quindi piú negativo che positivo. Questi abusi, fossero derivati da antichi pregiudizi duri a morire oppure da vecchie istituzioni che avevano consolidato privilegi ormai diventati anacronistici, potevano essere eliminati soltanto dallo sviluppo della scienza applicata allo studio delle società umane, dalla diffusione dei lumi, in una parola dal trionfo della ragione. Per promuovere una politica delle riforme concepite in questo modo, non era necessario il concorso dei sudditi, di coloro che di queste riforme avrebbero dovuto essere i beneficiari. Bastavano i principi, purché fossero illuminati dai dotti che andavano scoprendo il segreto della prosperità e della felicità dei popoli. Lo strumento principale per introdurre i miglioramenti proposti dal cosiddetto «partito delle riforme» era la legislazione, di cui il principe coi suoi consiglieri era il solo interprete e creatore. L'età delle riforme è anche l'età del dispotismo illuminato. Lo strumento di controllo e di direzione sociale è per eccellenza la legge, uno strumento che sarà deriso dai riformatori sociali del secolo successivo, da Saint-Simon a Marx, a Engels. I dotti studiavano la storia delle società umane per cogliervi «lo spirito delle leggi», e per trarne le linee di quella scienza sociale sovrana che era la «scienza della legislazione».

Diversamente, il riformismo del movimento operaio mira non tanto a correggere gli abusi di un potere intoccabile

nella sua sostanza e irraggiungibile nella sua altezza, quanto a trasformare i rapporti di potere esistenti. Alle riforme dall'alto, concessioni del principe istruito dai *philosophes*, contrappone le riforme strappate dalla lotta promossa dalle grandi organizzazioni del movimento, i sindacati e i partiti. Almeno in un primo tempo non disdegna lo strumento legislativo, donde nasce la legislazione sociale, ma non lo ritiene di per se stesso sufficiente e vi contrappone e sovrappone la negoziazione che deve svolgersi e continuamente rinnovarsi fra le proprie organizzazioni e i poteri dello stato allo scopo di ottenere direttamente sempre piú ampi miglioramenti economici e sociali. Le richieste di mutamento riguardano non tanto la trasformazione dell'apparato statale che ormai gli stati moderni hanno condotto a compimento quanto la trasformazione dei rapporti fra stato e cittadini, fra il potere statale e la sua base sociale. Si tratta dunque di un riformismo che non agisce all'interno dello stato e dei suoi apparati ma muove dalla società verso lo stato ed esprime richieste che partendo dalla società civile considerano lo stato soltanto come uno strumento della loro soddisfazione.

Anche per quel che riguarda il concetto di rivoluzione il tema si è allargato, approfondito, e, come si è detto, radicalizzato. Che la Rivoluzione francese, considerata come la rivoluzione del terzo stato, sia stata, per lo stesso Marx e per lo stesso Engels, il modello della rivoluzione del quarto stato, è ben noto. Ma già Marx aveva rilevato che la Rivoluzione francese era stata una rivoluzione incompiuta, perché aveva avuto per effetto l'emancipazione politica del cittadino, ma non anche l'emancipazione dell'uomo, onde era rimasta, all'ombra dell'uguaglianza puramente formale dei cittadini in quanto tali, tutta la somma delle disuguaglianze di classe, fra detentori dei mezzi di produzione e possessori della sola forza-lavoro, fra

borghesi e proletari, cioè la disuguaglianza sostanziale. Di fronte al grande moto di liberazione partito dalla Francia e diffusosi rapidamente in tutta l'Europa, che era rivoluzione sí ma parziale, la rivoluzione proletaria sarebbe stata la rivoluzione totale e in quanto tale definitiva, liberazione non di una sola classe soltanto ma di tutte le classi esistite ed esistenti dalla società divisa in classi. Mentre la Rivoluzione francese era pur sempre stata un passaggio da una forma di organizzazione politica fondata sul predominio di una classe a una forma di organizzazione politica fondata sul predominio di un'altra classe, la rivoluzione comunista avrebbe avviato l'umanità ad uscire definitivamente dal dominio di classe, e quindi da ogni forma di organizzazione politica. Sarebbe stata l'ultima rivoluzione.

Mutamento e progresso.

Nonostante la loro contrapposizione rispetto al metodo, la strategia delle riforme e quella della rivoluzione sono entrambe figlie di una concezione della storia intesa come mutamento e come progresso. Il che può spiegare perché, pur divise fra loro, abbiano avuto spesso gli stessi avversari. La concezione della storia come mutamento si contrapponeva alla concezione statica che i filosofi europei, sia nel Settecento (Montesquieu) sia nell'Ottocento (Hegel e anche Marx), attribuivano ai popoli dell'Oriente. Il prodotto tipico di una concezione statica della storia era la figura del dispotismo orientale, considerato come il regime politico adatto a una società senza movimento. La concezione della storia come progresso, invece, si contrapponeva alla concezione regressiva della storia, propria degli antichi, per i quali il processo storico era interrotto da continui mutamenti non dal bene in meglio

(secondo l'idea ispiratrice della storia come progresso infinito), ma dal male in peggio (Platone), e comunque era non continuo ma ciclico (Polibio). L'origine della concezione progressiva della storia è ebraica e cristiana, ma nell'età moderna era stata rafforzata e quasi esaltata dalla rivoluzione scientifica, dalle invenzioni tecniche che ne erano seguite, dalle scoperte geografiche, che avevano aperto nuove speranze all'affermarsi del *regnum hominis.* Tanto in una concezione statica quanto in una concezione regressiva della storia il mutamento viene giudicato come un male. Nel primo caso, infatti, il bene è la stabilità, nel secondo, il mutamento, pur fatale e necessario essendo tutte le cose della natura e quindi anche dell'uomo soggette ad alterazione, è pur sempre una corruzione della forma originaria: secondo il mito esiodeo ripreso da Platone, l'umanità era passata successivamente dalla razza d'oro a quella d'argento, poi a quella di bronzo e infine a quella di ferro.

Tanto la strategia delle riforme quanto quella della rivoluzione nascono invece in un contesto storico in cui, se pure in diversa maniera, la concezione della storia è dominata dall'idea della bontà del movimento e della inevitabilità del progresso. Si distinguono peraltro per il diverso modo con cui concepiscono il primo e interpretano il secondo.

Dietro al riformismo sta una concezione evolutiva della storia, l'idea che la storia come la natura *non facit saltus*, e il progresso è il prodotto cumulativo di piccoli, forse anche impercettibili, mutamenti. Tale concezione fu comune tanto agli illuministi che vedevano diradarsi le ombre del passato via via che il sole della ragione rischiarava spazi sempre piú vasti del cosmo, quanto ai positivisti che vedevano l'umanità, uscita dai due stadi dell'età teologica e dell'età metafisica, avviata fiduciosamente e inarrestabilmente

verso l’età della scienza. Dietro ai movimenti rivoluzionari sta una concezione progressiva, sí, della storia, ma insieme dialettica, ove per dialettica s’intenda, in uno dei suoi tanti significati, un procedere, sia della realtà oggettiva sia della nostra conoscenza sulla realtà, per successione di momenti positivi e negativi. I primi rivoluzionari, i giacobini, e sulla loro scia i primi fautori della rivoluzione sociale intesa come opera del dispotismo (anche terroristico) di un pugno di uomini illuminati, erano ancora dei riformatori, se pure piú conseguenti, eredi essi stessi dell’idea illuministica della riforma dall’alto attraverso leggi semplici, rigorose e inesorabili: il loro maestro era Rousseau che aveva visto nel legislatore colui che è chiamato a cambiare attraverso la riforma della società addirittura la natura dell’uomo, e nella volontà generale l’organo della creazione delle leggi che una volta poste diventano, come nello stato piú assoluto, indiscutibili e irresistibili. Solo con Marx viene meno il mito classico del legislatore che, sia esso l’uomo della storia universale, come lo avrebbe chiamato Hegel, o s’identifichi nella volontà generale del popolo costituitosi in repubblica, assoluta, inalienabile e infallibile, è destinato a correggere i costumi corrotti, ad abolire le leggi ingiuste, a mettere sul trono la ragione al posto della tradizione dei padri, il calcolo della giustizia al posto dell’arbitrio del piú forte o del caso. Per Marx, che non ha soltanto «civettato» con la filosofia di Hegel, ma ne è stato profondamente influenzato, il passaggio da una fase all’altra della storia dell’umanità, da una forma di produzione all’altra, non avviene se non attraverso crisi determinate da contraddizioni insanabili fra le forze produttive e i rapporti di produzione, da contraddizioni tali che il loro scioglimento produce un vero e proprio salto qualitativo, e richiede da parte del movimento storico che è protagonista del mutamento un processo rivoluzionario. Secondo questo

modo di intendere la storia, il processo storico non avviene per successivi accrescimenti ma per accrescimenti che contengono già in sé i germi della dissoluzione, per affermazioni non graduali e contigue, ma continuamente alternate a negazioni, che rappresentano il passaggio obbligato per le successive affermazioni.

Il problema della legalità.

Rispetto al modo di procedere per ottenere il risultato voluto, strategia delle riforme e strategia rivoluzionaria si distinguono in base al diverso atteggiamento di fronte al principio di legalità. Da questo carattere distintivo ne discendono altri due: la gradualità del cambiamento mediante riforme contrapposta alla simultaneità del cambiamento prodotto da chi prende il potere rivoluzionariamente, e la parzialità dei mutamenti introdotti da riforme che si susseguono contrapposta alla globalità del mutamento rivoluzionario. Questi tratti distintivi si possono riassumere in tre coppie di opposti: legalità-illegalità, gradualità-simultaneità, parzialità-globalità, del mutamento. Ma delle tre la piú importante e decisiva è la prima.

Il riformista è, proprio in quanto riformista, un legalitario, perché ritiene che i mutamenti debbano essere introdotti rispettando le regole del gioco, che sono poi le norme fondamentali o costituzionali, scritte o non scritte, fra le quali non può mancare la cosiddetta «norma di mutamento», ossia la norma che prevede chi, o quale organo, sia autorizzato a modificare le norme dell’ordinamento. Quando il titolare del potere di mutare le norme dell’ordinamento era il principe, era emersa nell’età delle riforme, come si è detto, la figura del principe riformatore. Il riformismo operaio è cresciuto nell’età dei

regimi parlamentari, vale a dire di quei regimi in cui il principale titolare del potere di mutare le norme vigenti è il parlamento. Di qua la caratteristica dei partiti riformisti che è stata chiamata «parlamentarismo» e dagli avversari bollata spesso con l'epiteto di «opportunismo»: vale a dire una politica tendente alla conquista della maggioranza in parlamento che permetta di esercitare quel potere che del parlamento è proprio ed esclusivo allo scopo di provocare un processo cumulativo di mutamenti in favore della classe operaia.

La ragione per cui il rivoluzionario non è un legalitario, o per lo meno non lo è mai in ultima istanza, e si contrappone talora anche duramente al legalitarismo riformista, dipende dal fatto che, una volta postosi il fine di mutare non questa o quella norma dell'ordinamento ma tutto intero l'ordinamento (dal punto di vista giuridico, la rivoluzione è l'instaurazione di un nuovo ordinamento), sa benissimo che questo mutamento non può avvenire rispettando le regole del gioco, fra le quali, esplicita o implicita, c'è sempre la regola che proibisce di mutare l'ordinamento nel suo complesso, e in base alla quale l'ordinamento nel suo complesso non può essere mutato se non da chi si pone al di fuori dell'ordinamento. Anche da questo punto di vista è molto istruttiva la questione del «movimento» e del «fine», provocata da Bernstein, cui si è già accennato. Si capisce che il riformista privilegia il movimento sul fine perché, proprio a causa della strategia prescelta, che è la strategia legalitaria, non può offrire alcuna garanzia che il fine ultimo sia raggiunto, giacché il fine ultimo per un socialista dovrebbe essere la società socialista, cioè una società non solo parzialmente ma anche globalmente diversa dalla società capitalistica. Il rivoluzionario, al contrario, non perdendo mai di vista il fine, che è l'uscita dal sistema

capitalistico, subordina la scelta del movimento al raggiungimento del fine.

Il rifiuto del riformismo era già stato espresso in modo nettissimo sotto forma di critica al socialismo borghese da Marx nel *Manifesto*, là dove aveva scritto che questo socialismo «cerca di far passare alla classe operaia la voglia di qualsiasi movimento rivoluzionario, argomentando che le potrebbe essere utile non l'uno o l'altro cambiamento politico, ma soltanto un cambiamento delle condizioni materiali di esistenza», e aveva precisato che «questo socialismo non intende affatto […] l'abolizione dei rapporti borghesi di produzione, possibile solo in via rivoluzionaria, ma miglioramenti amministrativi svolgentisi sul terreno di quei rapporti di produzione, che dunque non cambiano nulla al rapporto fra capitale e lavoro» [7]. Incisivamente, Rosa Luxemburg, nella famosa polemica con Bernstein, aveva scritto che «riforma legale e rivoluzione non sono metodi diversi di progresso storico che si possano scegliere a piacere nel buffet della storia come *würtschen* caldi o *würtschen* freddi, ma *momenti* diversi nell'evoluzione della società di classe, che si condizionano e si completano e nello stesso tempo tuttavia si escludono reciprocamente, come ad esempio polo sud e polo nord, come borghese e proletariato», per concludere che è «fondamentalmente falso e assolutamente antistorico rappresentarsi il lavoro legale di riforma soltanto come una rivoluzione tirata per le lunghe, e la rivoluzione come la riforma concentrata. Sovvertimento sociale e riforma legale sono momenti diversi non di *durata* ma di *essenza*» [8]. L'antitesi fra l'atteggiamento legalitario e l'atteggiamento contrario è marcata fortemente da Lenin che scrive, una citazione fra tante, in polemica con Kautsky: «La dittatura rivoluzionaria del proletariato è un potere conquistato e

sostenuto dalla violenza del proletariato contro la borghesia, *un potere non vincolato da alcuna legge*» [9].

Che il criterio fondamentale di distinzione fra l'evoluzione mediante le riforme e rottura rivoluzionaria sia da cercare nel rispetto o nella violazione del principio di legalità, può essere confermato dalla discussione svoltasi negli ultimi anni sopra le rivoluzioni scientifiche. L'autore che ha creduto di poter dimostrare che il progresso della scienza avviene non secondo il modello dell'accrescimento cumulativo, che è il modello dei riformatori sociali, ma secondo il modello della rottura del sistema precedente e della sostituzione di un sistema o paradigma a un altro, che è il modello dei rivoluzionari, Thomas S. Kuhn, ha abbozzato un suggestivo confronto fra rivoluzione scientifica e rivoluzione sociale, sostenendo che allo stesso modo che «le rivoluzioni politiche mirano a mutare le istituzioni politiche in forme che sono proibite da quelle stesse istituzioni», cosí le rivoluzioni scientifiche mirano alla sostituzione di un paradigma ad un altro, sostituzione che implicando la scelta di un nuovo sistema incompatibile col precedente «non può essere determinata esclusivamente dai procedimenti di valutazione propri della scienza normale, poiché questi dipendono in parte da un particolare paradigma, e questo è ciò che viene messo in discussione» [10]. Ciò significa in altre parole che il passaggio da un sistema all'altro non può avvenire utilizzando le regole proprie del sistema precedente, le quali permettono nella migliore delle ipotesi l'evoluzione del sistema ma non il cambiamento del sistema. Non si tratta naturalmente di giudicare se la tesi che lo sviluppo della scienza avvenga per evoluzione o per rivoluzione sia giusta. Qui importa rilevare che, se una corrispondenza si può stabilire fra sistema sociale e sistema scientifico rispetto ai possibili diversi modi del loro mutamento, questa corrispondenza

passa attraverso la differenza tra mutamenti legali e mutamenti extralegali, fra accettazione e rifiuto del principio di legalità.

Il problema della violenza.

Al problema della legalità è strettamente connesso per antitesi quello della violenza. Al legalitarismo riformista, che i suoi fautori identificano con la cosiddetta «via pacifica al socialismo», si suole contrapporre la violenza rivoluzionaria. Anche senza ricorrere alla citazione marxiana d'obbligo, secondo cui la violenza è l'ostetrica della storia, è un dato di fatto incontestabile che tutte le rivoluzioni, o, piú precisamente, tutti i fatti storici che si fanno rientrare nella categoria delle rivoluzioni, sono caratterizzati da periodi piú o meno lunghi di azioni collettive violente. Chiunque intenda studiare il fenomeno della rivoluzione non può non paragonarla alla guerra. Tanto è vero che prima della Rivoluzione francese, cioè prima che si formasse il mito della rivoluzione come violenza non distruttiva ma creatrice, e prima che il mutamento radicale, anche violento, dell'ordine costituito fosse idealizzato come una nuova fase nella storia progressiva dell'umanità, il passaggio da un ordinamento all'altro attraverso un periodo di scontri violenti tra opposte fazioni era considerato come una specie del genere guerra, cioè come guerra civile o interna o intestina, contrapposta alla guerra esterna o internazionale. Ancora la rivoluzione inglese del Seicento, che la storiografia rivoluzionaria ha cominciato a interpretare come una vera e propria rivoluzione, paragonandola alla Rivoluzione francese, anzi come la prima rivoluzione borghese (e certamente fu interpretata in questo senso da Marx e da Engels), fu vissuta e interpretata dai contemporanei come

una guerra civile, e addirittura dagli storici conservatori come la «grande ribellione» (*great rebellion*). L'avvenimento che i contemporanei chiamarono rivoluzione, anzi la «gloriosa» rivoluzione, fu il «mutamento», svoltosi quasi senza violenza, che segnò il passaggio dall'assolutismo degli Stuart alla monarchia costituzionale di Guglielmo d'Orange. Un grande storico inglese, il Trevelyan, ha scritto: «La vera "gloria" della rivoluzione non sta nel fatto che per il suo successo non fu quasi necessaria la violenza, ma nel modo che il "regime rivoluzionario" escogitò per le future generazioni inglesi, di fare a meno della violenza» [11]. Ebbene, quando è già scoppiata la rivoluzione cruenta dei sanculotti, Condorcet, che ne sarà una delle tante vittime, esponendo alcune sue *Réfléxions sur la révolution de 1688 et sur celle du 10 Août* 1792, paragona lo stato presente non con la lunga lotta del parlamento inglese contro la monarchia che culmina nella decapitazione del re, come avrebbero fatto Marx ed Engels, ma con la pacifica presa del potere da parte di un re costituzionale, e riferendosi al torbido passato, spiega che il popolo inglese era ancora malcontento della «guerra civile» [12].

La verità è che di rivoluzioni politiche nel senso che il termine rivoluzione avrà dopo la Rivoluzione francese, nel senso rousseauiano e quindi giacobino di creazione di un ordine nuovo e addirittura dell'uomo nuovo, in altri termini di una rivoluzione che fosse non soltanto religiosa ma anche politica, non vi erano precedenti nella storia. Il cristianesimo, che pur diede esca a movimenti che oggi faremmo rientrare in quella categoria di eventi che uno studioso ha chiamato recentemente «fenomeni rivoluzionari» [13], era stata una rivoluzione, sí, ma religiosa. Per converso, la piú grande trasformazione politica del mondo antico, il passaggio dalla repubblica al principato in

Roma, era stata la conseguenza di un lungo, travagliatissimo, e generalmente esecrato, *bellum civile.*

Del resto il confronto fra la rivoluzione e la guerra è perfettamente legittimo perché la rivoluzione è, come la guerra, l'unico modo di risolvere un conflitto quando non c'è, o se c'è vien meno, il dominio di una legge superiore ad entrambi i contendenti.

Nella guerra propriamente detta, ovvero nella guerra pubblica che i primi interpreti del diritto internazionale considerano come la sola legittima, i gruppi in conflitto sono gli stati sovrani che non riconoscono alcuna legge positiva al di sopra di sé. Nella rivoluzione, interpretabile come una guerra privata, non regolata dal diritto internazionale, i gruppi in conflitto sono opposti partiti che si comportano reciprocamente come stati sovrani *in nuce*, in quanto tendono a diventare lo stato futuro ad esclusione dell'altro e ripongono nell'esito favorevole della guerra il fondamento della loro legittimità. Lo stato vincitore della guerra esterna avrà il diritto di stabilire il nuovo ordine internazionale; il partito vincitore avrà il diritto di stabilire il nuovo ordinamento interno.

Sebbene tutte le rivoluzioni politiche e sociali sinora avvenute siano state condotte con la violenza, il tema della violenza non è però discriminante, se si considera la rivoluzione come effetto e non soltanto come causa. Non si può negare che la strategia delle riforme non abbia mai sinora prodotto quegli effetti dirompenti, quei mutamenti radicali, che vengono considerati come il fine ultimo del movimento. Ma non si può d'altra parte disconoscere che il mutamento radicale può dipendere sia dallo sviluppo di condizioni oggettive che sinora non si sono verificate e che certamente non si erano verificate in tutti i paesi in cui sono avvenute sinora le rivoluzioni socialiste, sia dal perfezionamento del metodo democratico, che è il metodo

proprio dei riformatori, soprattutto nella direzione delle cosiddette tecniche della non violenza, dallo sciopero già ampiamente praticato dal movimento operaio, alla disobbedienza civile, che consentirebbero una maggiore efficacia dell'azione rivendicativa senza fare alcuna concessione alle pratiche tradizionali, e giudicate sino ad oggi inevitabili, della violenza individuale e collettiva, che vanno dall'attentato terroristico all'azione di guerriglia, infine alla organizzazione di un vero e proprio esercito rivoluzionario.

Proprio perché il metodo della violenza non è discriminante, il superamento dell'alternativa riforme o rivoluzione, che ha diviso sinora il movimento operaio potrà avvenire soltanto quando si possa provare nei fatti (condizioni obiettive particolarmente favorevoli) e coi fatti (sviluppo delle tecniche non violente) che la rivoluzione come effetto è possibile senza che sia necessario il ricorso alla rivoluzione come causa, cioè alla rivoluzione intesa come rottura violenta della legalità, e si risolva l'antinomia, sinora storicamente accertata, fra la strategia pacifica ma inefficace dei riformisti e quella efficace ma bellicosa dei rivoluzionari.

Partito e sindacato.

Il contrasto fra riforme e rivoluzione, una volta risolto in contrasto di strategie, non può non ripercuotersi sulla diversa organizzazione che il movimento operaio si è dato secondo la prevalenza dell'una o dell'altra. In una società complessa, articolata, antagonistica, come la società moderna industriale, le due organizzazioni caratteristiche del movimento operaio, come del resto di ogni gruppo che intende difendere i propri interessi nella competizione politica, sono il sindacato e il partito.

Per quanto sia esistito un sindacalismo rivoluzionario, peraltro piú come dottrina e conseguente battaglia di idee che non come prassi risolutiva, si può dire in generale che la strategia del sindacato è prevalentemente di tipo riformistico, mentre, nonostante l'esistenza di partiti operai riformisti, la strategia rivoluzionaria non può essere praticata se non dal partito. Le ragioni di questa differenza dipendono dalla natura e dalla funzione rispettiva dei due organismi, il primo, associazione di persone che appartengono alla stessa categoria di lavoro, l'altro associazione di persone che condividono obiettivi comuni, i cosiddetti interessi collettivi o nazionali, il primo predisposto alla tutela degli interessi prevalentemente economici degli appartenenti alla categoria, l'altro al raggiungimento di fini generali. Cosí distinti, sindacato e partito possono anche sovrapporsi e contrapporsi, ma generalmente agiscono secondo un principio non codificato ma ugualmente operante di divisione del lavoro, se pure piú netto là dove non esiste un partito operaio come negli Stati Uniti, meno netto dove il partito operaio esiste o ne esiste piú d'uno.

Data la tendenza ad agire nell'ambito limitato delle rivendicazioni economiche proprie del sindacato, il rapporto fra sindacato e partito è inverso secondo che il partito operaio dominante sia riformista o rivoluzionario: mentre il partito riformista è subordinato al sindacato, e ne è in qualche modo il portavoce in sede politica, il sindacato è subordinato al partito rivoluzionario sino a scomparire del tutto o per lo meno a perdere una funzione propulsiva nei regimi in cui il partito rivoluzionario ha preso il potere. Anche a questo proposito si possono indicare come due casi estremi il caso del Partito laburista inglese e quello del partito leninista. Il Partito laburista è nato come organizzazione elettorale delle *trade unions*, cioè dei

sindacati, e di altre associazioni che condividevano il fine della riforma della società in senso piú o meno vagamente socialista, e ha sempre mantenuto un rapporto strettissimo con le sue associazioni di base. Il partito leninista, di cui Lenin ha tracciato le linee programmatiche e organizzative nell'opuscolo *Che fare*?, si è sin dall'inizio contraddistinto come organizzazione distinta da quella del sindacato, e in un certo senso persino antagonistica ad esso, sia per gli scopi (la conquista del potere e la trasformazione della società in senso socialista), sia per la composizione e la struttura (i rivoluzionari di professione, il centralismo democratico, ecc.). Piú complesso, e anche piú difficile da definire questo rapporto nei grandi partiti operai, come il Partito socialdemocratico tedesco durante il periodo della Seconda internazionale, o il Partito socialista italiano sino all'avvento del fascismo, in partiti cioè, nei quali hanno sempre convissuto le cosiddette due «anime» del socialismo, quella rivoluzionaria e quella riformistica, che si sono istituzionalmente rivelate nella continua contrapposizione fra il programma massimo e il programma minimo, il primo piú avanzato rispetto alle rivendicazioni puramente economiche della classe che si organizza in fabbrica, il secondo piú vicino alle richieste di tipo economico-corporativo. La strategia del partito riformista è come quella del sindacato una strategia che conta sulla trattativa e sulla negoziazione; quella del partito rivoluzionario mira invece in ultima istanza allo scontro frontale e alla conquista irreversibile del potere politico da parte del movimento.

Mutamento e stabilità.

Riforme e rivoluzione sono, come si è detto, strategie che si ispirano entrambe all'idea della bontà del mutamento. Vi

si contrappongono altrettante strategie che partono dal principio opposto, cioè dalla preferibilità della stabilità sul mutamento, e che si potrebbero chiamare del non mutamento o del contromutamento. Come vi sono due strategie del mutamento, cosí vi sono due strategie corrispondenti della stabilità, che, come le prime, sono in parte alternative, in parte complementari. Alla politica delle riforme corrisponde il conservatorismo, alla politica rivoluzionaria quella controrivoluzionaria. Il conservatore sta al riformista come il controrivoluzionario sta al rivoluzionario. Tra conservazione e controrivoluzione c'è piú o meno lo stesso rapporto che c'è fra riformismo e rivoluzionarismo. Il conservatorismo è una difesa legale degli interessi costituiti contro la loro erosione da parte dei riformatori. La strategia controrivoluzionaria consiste essenzialmente nel ricorso alla rottura preventiva del patto sociale, e quindi in una serie di azioni extralegali per impedire che il processo delle riforme avanzi. Anche rispetto all'uso della violenza corre la stessa differenza: la difesa del conservatore è istituzionale, quella del controrivoluzionario è fondata sull'uso indiscriminato della violenza, è una risposta violenta alla violenza presunta o reale dell'avversario.

Tanto il conservatore quanto il controrivoluzionario difendono interessi costituiti, che sono minacciati dall'avanzata del movimento operaio. In questo senso possono dirsi entrambi fautori della stabilità contro il mutamento. Ma li difendono in modo diverso, che corrisponde del resto al diverso modo con cui riformatori e rivoluzionari predicano e tendono ad attuare il mutamento. Diverso sia rispetto agli argomenti addotti, le «derivazioni» in senso paretiano, per respingere le richieste dell'avversario, sia rispetto alla prassi messa in atto per sconfiggerlo.

Quanto agli argomenti, il conservatore è capzioso, meno drastico, piú comprensivo anche se non meno inflessibile. Non rifiuta per principio le riforme ma sostiene di solito che: *a*) i tempi non sono ancora maturi, e pertanto le riforme invocate sono da rinviare a tempi piú propizi, quando le masse saranno piú educate, i costumi piú raffinati, ecc.; *b*) la società è un sistema costituito da diverse forze in equilibrio instabile, che deve essere trattato con grande delicatezza e senso della discrezione, e pertanto meno viene modificato e meglio funziona. Il controrivoluzionario invece è convinto che i tempi della corruzione sono già venuti e che non bisogna aspettare oltre se non si vuole che sia troppo tardi per impedire la disgregazione della società; l'equilibrio è già rotto, tutto in favore dei sovvertitori, ed occorre ristabilire con urgenza e fermezza l'equilibrio precedente.

Quanto alla prassi, il conservatore ricorre ad alcuni espedienti collaudati con cui le classi politiche al potere riescono a mantenere il proprio dominio nonostante la presenza di un movimento riformatore: la tergiversazione col conseguente rinvio dei provvedimenti richiesti a tempi migliori; la discriminazione tra riforme che incidono e riforme che non incidono o incidono pochissimo (e che rappresentano un contentino), e naturalmente la concessione di queste ultime per giustificare il rifiuto delle altre; lo svuotamento graduale delle riforme concesse o strappate mediante l'inesecuzione. La controrivoluzione è la risposta violenta alla violenza anche soltanto minacciata dell'avversario: in quanto risposta violenta anticipata, la controrivoluzione può essere preventiva, ma comunque, preventiva o successiva, si presenta come la sovversione della sovversione e quindi, a differenza della conservazione che arresta il mutamento e cerca di non lasciarlo giungere

al punto di rottura, come il ristabilimento di un ordine sconvolto.

Esempi? Non li andrei a cercare molto lontano. La recente storia d'Italia ce li ha messi entrambi sotto gli occhi con una pedanteria quasi da manuale scolastico e senza fantasia. Il regime fascista è stato un tipico regime controrivoluzionario: ha reagito con la violenza delle squadre d'azione protette dallo stato alla rivoluzione piú minacciata che praticata dall'ala sinistra, massimalista, del movimento operaio; e ha imposto con la violenza un regime che ha restaurato i valori dell'ordine contro la libertà, della gerarchia contro l'uguaglianza, della nazione contro l'internazionalismo. Il regime democristiano è stato un tipico esempio di conservazione: rimanendo entro i limiti del patto costituzionale, salvo qualche tentativo rintuzzato di eluderlo, ha opposto alla richiesta di riforme incisive il metodo del rinvio, dello svuotamento, dell'inefficienza amministrativa. Quando il movimento operaio ha imboccato la via della rivoluzione, l'ha trovata sbarrata dalla controrivoluzione; quando ha imboccato quella delle riforme, da una prassi conservatrice.

Con questo non si vuol dimostrare che esista una corrispondenza perfetta fra riforme e conservazione, da un lato, fra rivoluzione e controrivoluzione, dall'altro. Vi sono piú cose nella storia dei rapporti fra gli uomini di quelle che riusciamo a racchiudere nelle nostre categorie e nelle possibili combinazioni di queste categorie. Talora la controrivoluzione preventiva è una risposta a una politica delle riforme giudicata dall'avversario troppo ardita, com'è accaduto in Cile; molto spesso la rivoluzione è stata la risposta a un regime di conservazione sociale, tanto inetto e incapace del minimo moto di sviluppo da rendere vana e inefficace ogni politica di riforme. Le due grandi rivoluzioni del mondo moderno, la francese e la russa, sono un

esempio di questa connessione: la rottura rivoluzionaria come conseguenza inevitabile della mancata dialettica tra conservazione e riforme. E, come tutti gli esempi storici, anche, per chi sappia trarne la lezione, un ammonimento.

II.
LA RIVOLUZIONE TRA MOVIMENTO E MUTAMENTO.

1. Tra i vari punti di vista da cui si può considerare il tema della rivoluzione vi è quello semantico, ovvero del significato o dei significati della parola. Su questo aspetto specifico del problema vi è ormai un'ampia letteratura. Anzi, si può dire che non vi è scritto sulla rivoluzione che non incominci con qualche osservazione riguardante la storia e l'uso della parola [14].

Come tutte le parole del linguaggio delle scienze, anche «rivoluzione» ha un significato descrittivo, per cui essa indica uno stato di cose, e uno valutativo, in quanto indica uno stato di cose che può suscitare approvazione o disapprovazione. Nell'uso comune della parola i due significati sono generalmente presenti entrambi. Prendiamo due frasi storiche la cui citazione è di rito in ogni scritto sull'argomento, di cui una apre, l'altra chiude il ciclo della Rivoluzione francese: «No, sire, – dice il duca di Rochefoucault a Luigi XVI – non è una rivolta ma una rivoluzione», e «La rivoluzione è finita», come disse Napoleone dopo il colpo di stato nel discorso del 15 dicembre 1799. In tutte e due le frasi, la parola «rivoluzione» designa un avvenimento storico, un fatto, che ha certe caratteristiche, per cui si distingue da un altro fatto (la «rivolta», ad esempio), ma insieme contiene un giudizio sul fatto, tale da provocare in chi ascolta una reazione emotiva. Ciò non toglie che nel linguaggio

scientifico i due significati vengano accuratamente distinti, e le definizioni che si dànno della parola siano, o cerchino di essere, meramente descrittive, o assiologicamente neutrali, non includendo alcun termine che le possa trasformare in definizioni persuasive (o, inversamente, dissuasive), di cui un classico esempio è la frase di Robespierre: «La rivoluzione non è che il passaggio dal regno del delitto al regno della giustizia» (nel discorso del 7 maggio 1794).

Non è certo il caso di avventurarsi nella selva delle definizioni, già del resto ampiamente esplorata. Ma una volta accertato che nel linguaggio politico «rivoluzione» ha un significato diverso da quello originario proprio del linguaggio astronomico, di movimento non ciclico ma progressivo, che evoca l'immagine non di un «ritorno» ma di una «marcia in avanti» [15], non ci si è soffermati abbastanza sul fatto che nel linguaggio politico «rivoluzione» sta a significare, diversamente dal linguaggio scientifico tradizionale, non solo un tipo di movimento, ma anche, e soprattutto, un tipo di mutamento, ovvero due eventi che stanno fra di loro nel rapporto di causa, il movimento, e di effetto, il mutamento (o di mezzo e fine). Che una stessa parola serva a designare la causa e l'effetto, è una proprietà tanto frequente e nota da essere classificata tra le figure retoriche piú note (sineddoche). Che la parola «rivoluzione» sia usata quasi sempre, promiscuamente, indifferentemente e inconsapevolmente, per un certo tipo di causa che provoca un certo tipo di mutamento, e/o per un certo tipo di effetto prodotto da un certo tipo di movimento, non è mai stato, a mia conoscenza, chiaramente rilevato.

Considero due definizioni, una presa da un classico dizionario, l'altra da uno dei piú autorevoli studiosi di politica. Nel *Dizionario dei sinonimi* di Niccolò Tommaseo,

si legge che la rivoluzione è una «manifestazione rumorosa della volontà della nazione intera, o di parte di quella, a fine di mutare in tutto o in parte gli ordinamenti sociali» [16]; Carl J. Friedrich definisce la rivoluzione «improvviso e violento rovesciamento di un ordine politico stabilito» [17]. In entrambe le definizioni, pur nella loro brevità, la determinazione del significato di rivoluzione avviene attraverso la indicazione prevalente, sia di un movimento («manifestazione rumorosa» e «improvviso e violento rovesciamento»), sia di un mutamento («mutare in tutto o in parte gli ordinamenti sociali» e «rovesciamento di un ordine politico stabilito»). Le due definizioni possono essere interpretate come definizioni nel senso classico della parola, per *genus proximum* (il movimento) e *differentia specifica* (il mutamento), ovvero come una specie di movimento («rumoroso», «improvviso», «violento») che si distingue da altri movimenti analoghi, come potrebbe essere una rivolta o un'insurrezione o una ribellione, per il tipo di mutamento che produce (degli «ordinamenti sociali» o «dell'ordine politico stabilito»). Però il rapporto potrebbe essere invertito: la rivoluzione allora sarebbe un grande mutamento, o dell'ordine sociale o dell'ordine politico, che si differenzia da altre specie di grandi mutamenti perché avviene, anziché, poniamo, attraverso un lungo processo storico, violentemente e subitamente. Non diverso risultato si ottiene se si adotta, anziché il modo classico di definire la definizione, quello proprio della logica moderna, attraverso i due elementi della connotazione o intensione e della denotazione o estensione. Secondo il diverso punto di vista da cui ci si mette, il movimento violento e subitaneo può figurare come l'estensione del concetto di cui il mutamento radicale o rovesciamento costituisce l'intensione, oppure, viceversa, il mutamento radicale o rovesciamento può figurare come l'estensione entro cui viene circoscritto il

mutamento prodotto da un movimento violento e subitaneo [18].

Mentre per una definizione corretta di «rivoluzione» bisogna tener conto sia del tipo di movimento sia del tipo di mutamento, molto spesso sia le definizioni sia le considerazioni generali sul fenomeno «rivoluzione» prendono in esame solo l'uno o l'altro, soprattutto il secondo trascurando il primo. Cosí Jean Baechler definisce la rivoluzione come ogni forma di «*remise en question* dell'ordine sociale» [19], dove il fenomeno rivoluzionario è visto come mutamento, cioè come effetto di una causa non precisata. Quando Johann Galtung definisce la rivoluzione come «cambiamento di fondo nella struttura sociale, il quale avviene in un breve periodo di tempo» [20], mette in particolare rilievo l'elemento del mutamento, limitandosi a indicare il movimento come breve, vale a dire con un elemento che, trascurando altre comuni caratteristiche del movimento rivoluzionario come «violento» e «dal basso», mostra la maggiore importanza che l'autore dà alla rivoluzione come mutamento rispetto alla rivoluzione come movimento. Viceversa, una definizione come quella che si legge in *A Theory of Revolution* di Raymond Tanter e Manus Midlarsky, secondo cui si ha una rivoluzione quando «un gruppo d'insorti sfida illegalmente e/o con l'uso della forza la *élite* di governo, per occupare i ruoli esistenti nella struttura del potere civile» [21], mette in maggiore evidenza l'aspetto del movimento (di cui indica un soggetto, gli «insorti», e il loro modo di agire, o «illegalmente» o «con l'uso della forza») rispetto all'aspetto del mutamento, indicato restrittivamente come sostituzione della *élite* al potere – dico restrittivamente, perché la definizione che ne viene fuori sembra piú adatta a designare il colpo di stato.

L'accentuazione, o addirittura, in casi estremi, l'esclusione dell'uno o dell'altro dei due elementi della

definizione, sono da mettere in relazione prima di tutto col punto di vista da cui ci si pone per analizzare il fenomeno della rivoluzione. Chi si pone dal punto di vista sociologico tende a mettere l'accento sul movimento, il giurista invece, sul mutamento. Al sociologo la rivoluzione interessa come movimento collettivo, e quindi tenderà ad analizzarla come una delle tante forme di movimenti collettivi, vale a dire come un movimento collettivo caratterizzato dai soggetti che gli dànno vita, dai comportamenti che questi soggetti adottano per ottenere lo scopo, ecc. Non già che l'effetto o lo scopo non vengano presi in considerazione, ma l'attenzione del sociologo è volta prevalentemente all'analisi dell'azione sociale che è causa di quell'effetto o mezzo per quel fine. In *From Mobilization to Revolution*, Charles Tilly esamina la rivoluzione come caso particolare di azione collettiva, definita come «l'azione comune di individui per interessi comuni», quel particolare caso di azione collettiva nel quale i concorrenti lottano per ottenere il potere politico supremo su una popolazione e alla fine del quale gli sfidanti riescono, almeno entro un certo grado, a sostituire i detentori del potere [22]. Anche in questo caso, il rilievo dato al tema del movimento mette in secondo piano il tema del mutamento, di cui si dà una definizione debole, il passaggio da un'*élite* a un'altra.

Al giurista, al contrario, interessa esclusivamente l'aspetto del mutamento. Per la teoria del diritto la rivoluzione rappresenta il momento della rottura tra un ordinamento e un altro, la fine, che vuol dire giuridicamente invalidità ed inefficacia, del vecchio ordinamento, e il principio del nuovo. In termini kelseniani il cambiamento non di questa o quella norma del sistema, o di un gruppo anche rilevante di norme (ad esempio, la riforma di un intero settore dell'ordinamento, come il diritto di famiglia, o il cambiamento di un codice), ma della

norma fondamentale, che è il fondamento di validità del nuovo ordinamento [23]. Come sia avvenuto questo mutamento, attraverso quale movimento, è un problema di cui il giurista non si preoccupa. Quanto sia controverso e problematico il rapporto tra il punto di vista del sociologo e quello del giurista nell'analisi del sistema giuridico, è ben noto. Il diverso discorso dell'uno e dell'altro sulla rivoluzione serve bene a segnare nettamente la linea di divisione tra i due punti di vista. Il sociologo s'interroga principalmente sulle ragioni del mutamento; il giurista, sulla natura del mutamento. Quali che siano le ragioni per cui è avvenuto in un determinato momento storico il passaggio da un ordinamento all'altro, per il giurista la rivoluzione è puramente un fatto normativo, vale a dire un fatto che ha la duplice natura di essere insieme estintivo (del vecchio ordinamento) e costitutivo (del nuovo). Di questo fatto il giurista si preoccupa di dare una giustificazione, di trovare il fondamento di legittimità.

2. La chiara consapevolezza che per «rivoluzione» nel significato moderno della parola, almeno dalla Rivoluzione francese in poi, s'intende un determinato tipo di movimento e un determinato tipo di mutamento, è anzitutto il presupposto per dare una buona definizione del termine, che, come si è visto, viene definito ora accentuando il suo carattere di movimento ora il suo carattere di mutamento, in secondo luogo per ordinare la vasta materia del rapporto tra il concetto di rivoluzione e i concetti affini, che comprendono tanto gli eventi che appartengono allo stesso genere dell'evento rivoluzionario rispetto al movimento ma non al mutamento, quanto gli eventi che possono essere assimilati all'evento rivoluzione rispetto al mutamento ma non al movimento.

Rispetto al movimento le definizioni correnti di rivoluzione insistono essenzialmente, come si è visto, sui due caratteri della subitaneità (cui alcuni aggiungono anche la brevità, entrambi caratteri che hanno riguardo alla temporalità dell'evento) e dell'uso della violenza, che ha riguardo alla modalità dell'azione. Si dovrebbe precisare – una precisazione cui sono particolarmente sensibili i giuristi – che la violenza rivoluzionaria è una violenza qualificata entro il sistema politico e giuridico in cui si manifesta come illegittima (non tutte le forme di violenza sono illegittime, per esempio la legittima difesa), ovvero non giustificabile in base alle regole dell'ordinamento. Un carattere essenziale della violenza rivoluzionaria, su cui stranamente la maggior parte delle definizioni sorvolano, è la provenienza dal basso; la violenza rivoluzionaria è una violenza popolare. Questo carattere è essenziale perché una violenza, pur subitanea e illegittima ma proveniente dall'alto, ovvero dalle stesse classi dirigenti, è il carattere proprio del colpo di stato.

Alla distinzione tra rivoluzione e colpo di stato si attaglia bene la contrapposizione, cosí frequente nel linguaggio comune e nello stesso tempo cosí incisiva, tra «piazza» e «palazzo», che permette di aggiungere alla dimensione temporale anche quella spaziale: la rivoluzione si fa in piazza, il colpo di stato dentro al palazzo. Al genere di azione violenta, subitanea, popolare, illegittima, in piazza, appartengono fenomeni come i tumulti, le rivolte, le insurrezioni, le ribellioni – o con quale altro nome si vogliano chiamare e siano chiamati: un nome classico che tradizionalmente tutti li comprende è «sedizioni» –, per distinguere i quali dalla rivoluzione comunemente intesa occorre far capo all'elemento del mutamento. Ciò che distingue la rivoluzione nel senso ora corrente della parola dalla *seditio* degli antichi e dei moderni è non tanto il tipo

di movimento quanto il tipo di mutamento, mentre ciò che distingue la rivoluzione dal colpo di stato è tanto il movimento, violento, sí, ma dal basso, quanto il tipo di mutamento, che è radicale.

Affinché si possa parlare correttamente di rivoluzione, il mutamento deve essere radicale, letteralmente deve essere un mutamento alle radici. Quale mutamento si possa interpretare come radicale è controverso e non è definibile con attributi come quelli con cui si definisce il movimento, sui quali è generale il consenso. Diciamo sin d'ora che la difficoltà di dare un giudizio sulla radicalità del mutamento è ben piú grande della difficoltà di definire l'evento rivoluzionario rispetto alla natura del movimento. Che cosa si debba intendere per mutamento radicale è oggetto di discussione. Non si considera radicale il passaggio da una *élite* al potere ad un'altra. Se si possa considerare fenomeno rivoluzionario il passaggio da una forma di governo a un'altra, ancorché avvenuto con un movimento di tipo rivoluzionario, è disputabile. Ma siccome nessuno è padrone delle parole, nulla vieta che si distinguano rivoluzioni soltanto politiche da rivoluzioni anche, o soprattutto, sociali. Però tenendo presente il paradigma della Rivoluzione francese – giacché, occorre ripeterlo ancora una volta, il termine «rivoluzione» ha tratto il suo significato attuale nel discorso politico, storico, filosofico, dalla Rivoluzione francese, e questo significato viene generalmente usato per distinguere l'evento rivoluzione da eventi affini –, il significato prevalente di «rivoluzione» è quello di mutamento radicale non solo nel sistema politico ma anche nel sistema globale della società. Autodefinitasi o interpretata la Rivoluzione francese sin dall'inizio come rivoluzione guidata dal Terzo stato, e quindi come passaggio, avvenuto attraverso un moto violento, subitaneo, popolare, illegittimo, dalla società feudale alla

società borghese, o come fine dell'*ancien régime*, dove «*régime*» indica qualche cosa di piú che una determinata forma di governo, ossia una forma complessiva di assetto sociale, in cui è compreso non soltanto il sistema politico-costituzionale, ma anche il sistema degli ordini prepolitici e le diverse forme dei rapporti economici, ha finito per prevalere nella determinazione del concetto di mutamento radicale il significato di mutamento non soltanto politico ma anche sociale. A rafforzare questa interpretazione ha contribuito la visione marx-engelsiana della storia come storia di lotte di classi, un'idea che ha avuto un'enorme influenza sui movimenti rivoluzionari del secolo scorso, e sull'interpretazione della prima grande rivoluzione che da questi movimenti ha avuto origine.

Intesa la rivoluzione come rottura tra il vecchio e il nuovo, come evento per cui il corso storico dovrà essere interpretato come discontinuo, ossia come segnato da interruzioni che mutano bruscamente uno sviluppo lineare, il mutamento della società nella sua composizione di classe rappresenta una rottura, un'interruzione, ben piú grave che il mutamento del sistema politico o della forma di governo. Se mai non è estranea alla storia delle interpretazioni della rivoluzione come mutamento radicale, una interpretazione ulteriore di questa radicalità o se si vuole un ulteriore approfondimento della novità dell'evento rivoluzionario, che lo distingue definitivamente da ogni altra forma di cambiamento politico e sociale, e lo avvicina e lo assimila ai grandi rivolgimenti religiosi: la trasformazione non solo del sistema politico, non solo del sistema sociale, ma addirittura della natura dell'uomo. Sotto questo aspetto una rivoluzione, nel vero e pieno senso della parola, tende o dovrebbe tendere, alla creazione dell'uomo nuovo. Anzi riesce nel suo intento solo se riesce a trasformare la natura umana, se, oltre a essere un mutamento delle cose, è anche

una rigenerazione dell'umanità, una seconda nascita, l'inizio di una nuova fase della Storia, di una nuova età dello Spirito [24].

Anche senza isolare e sopravvalutare quest'ultimo significato di rivoluzione, e accogliendo il significato corrente di mutamento della società nel suo complesso e non soltanto delle istituzioni politiche, di passaggio del dominio non da un'*élite* al potere ad un'altra, ma da una classe sociale ad un'altra – secondo la sequenza resa popolare dal marxismo: classe feudale, borghesia, proletariato –, è indubitabile che dopo la Rivoluzione francese «rivoluzione» indica un fenomeno diverso dal semplice mutamento della forma di governo, dalla *metabolé* o *mutatio rerum* degli antichi, o «mutazione», nel linguaggio dei nostri scrittori politici del Rinascimento, anche se, prima della Rivoluzione francese, e talora anche dopo, l'uso della parola «rivoluzione» per «mutazione» era frequente. Sia detto una volta per sempre che il significato che «rivoluzione» acquista dopo la Rivoluzione francese non deve far dimenticare che la parola veniva usualmente adoperata già nel linguaggio politico (non soltanto in quello delle scienze fisiche) anche prima, se pure nel significato debole, o che dopo il grande evento è apparso debole, di «mutazione» [25].

3. Solo tenendo ben presente il duplice uso di rivoluzione, come movimento (la causa o il mezzo dell'evento) e come mutamento (l'effetto o il fine dell'evento), si può comprendere che si possa parlare senza dare l'impressione di usare un linguaggio scorretto, contraddittorio, di «rivoluzione» con riferimento a un evento che ha le caratteristiche della rivoluzione come movimento senza avere per effetto un mutamento radicale, e anche, per

contrasto, di «rivoluzione» con riferimento a un mutamento radicale che è avvenuto senza essere preceduto da un movimento violento, subitaneo, popolare ecc. La celebre interpretazione che Tocqueville dà della Rivoluzione francese è di una rivoluzione come movimento cui non è seguita la rivoluzione come mutamento. Sin dal primo scritto giovanile, sollecitato da John Stuart Mill, sulla Rivoluzione francese, dopo aver detto che «si esagerano» gli effetti prodotti dalla Rivoluzione, sostiene che essa «ha regolato, coordinato e legalizzato gli effetti d'una grande causa, piuttosto che essere essa stessa una causa» e conclude: «Quello che la Rivoluzione ha fatto si sarebbe fatto, io non dubito, senza di essa; essa non è stata che un processo violento e rapido con l'aiuto del quale lo stato politico si è adattato allo stato sociale, i fatti alle idee, le leggi ai costumi» [26].

Al contrario, quando si usa la parola «rivoluzione» in espressioni come «rivoluzione industriale» o «rivoluzione femminile», ci si riferisce a un mutamento radicale (della società civile, nel primo caso, anche del costume, nel secondo), non preceduto da un movimento rivoluzionario. Mentre nell'interpretazione di Tocqueville la Rivoluzione francese è stata un movimento rivoluzionario senza mutamento radicale, giacché l'accentramento amministrativo caratteristico del regime preesisteva alla rivoluzione ed è rimasto dopo, la rivoluzione industriale è stata una grande trasformazione della società senza movimento rivoluzionario.

Non vi è miglior prova di questo senso uno e bino di «rivoluzione», che il titolo dato da Christian Meyer al primo paragrafo del capitolo sulla rivoluzione degli antichi nella voce *Revolution, Rebellion, Aufruhr, Bürgerkrieg*, nella grande enciclopedia *Geschichtliche Grundbegriffe*: «Revolutionäre Veränderung ohne Revolution», un titolo in

cui sono presenti, senza apparente contraddizione, i due sensi della parola. Dopo aver premesso ragionevolmente che la domanda se gli antichi abbiano conosciuto la rivoluzione pone un problema di definizione, l'autore mette in evidenza, per quel che riguarda i Greci, quanti e di quale natura fossero i mutamenti anche rapidi e frequenti da una forma di governo ad un'altra, ma nello stesso tempo osserva che specie in Atene essi avvenivano «in modo non rivoluzionario», e che «il movimento verso la democrazia per lo meno per lunghi tratti si compí nell'orizzonte di un diritto dato che si andava modificando gradatamente» [27], e comunque mancava loro il senso moderno del movimento guidato dall'idea del progresso e prodotto dalla società considerata come antitesi dello stato. Rispetto ai Romani, osserva che a maggior ragione il grande conflitto tra patrizi e plebei modificò la costituzione non scritta nei secoli, lentamente, attraverso la creazione e il compimento delle istituzioni della plebe, sinché non il dominio del popolo ma le procedure di un'opposizione effettiva furono di fatto istituzionalizzate [28]. L'espressione, apparentemente contraddittoria, «mutamento rivoluzionario senza rivoluzione», significa in realtà mutamento anche radicale, come quello che avvenne nella costituzione romana attraverso il lungo conflitto fra patrizi e plebei, senza che sia stato preceduto da quella esplosione di violenza popolare risolutiva e ispirata all'idea della «marcia in avanti» della storia cui si riferisce il significato moderno di «rivoluzione» come movimento. Tra l'altro, uno dei piú celebri movimenti della plebe, la secessione (*secessio*), è un atto o insieme di atti di resistenza passiva, assimilabile se mai allo sciopero, e quindi rientrante nel tema ben piú vasto del «potere negativo», e come tale completamente diverso dal tipo di movimento cui si riferisce il termine «rivoluzione».

L’apparente equivoco verbale non sarebbe stato possibile nelle due lingue classiche, perché tanto i greci quanto i latini avevano due parole diverse per indicare il movimento che conduce al mutamento, *stasis* o *seditio*, e il mutamento derivato da quel movimento, *metabolé* o *mutatio rerum.* Non avevano una parola come «rivoluzione» che soltanto dopo i moti di Francia considerati, nel bene e nel male, tanto nell’uso della gente comune quanto in quello dei dotti, un grande mutamento derivato da un moto improvviso, imprevisto e sconvolgente (di cui si indica persino la data e in quella data, 14 luglio, ogni anno viene commemorato) è venuta a designare insieme e un movimento e un mutamento, se pure entrambi in senso piú forte, la «fazione» diventando «partito», il «mutamento» diventando rovesciamento, capovolgimento, sconvolgimento, ordine nuovo, rinnovamento, in un senso anche religioso della parola che agli antichi era assolutamente sconosciuto.

Chi volesse poi un’ulteriore riprova degli equivoci che possono derivare dall’ambiguità insita nella parola «rivoluzione», questa gli potrebbe essere fornita da Moses Finley, che ponendo la domanda *Quale rivoluzione nell’antichità?* [29] dà una risposta opposta a quella di Meyer, una risposta che potrebbe meritare il titolo, anziché, di «mutamento rivoluzionario senza rivoluzione», inversamente, di «rivoluzione senza mutamento rivoluzionario». La tesi di fondo di Finley è che, se s’intende per «rivoluzione» il passaggio del potere da una classe all’altra, nel senso moderno della parola (piú precisamente, nel senso marxiano della parola), si può con sicurezza affermare che non ci fu nell’antichità una vera e propria rivoluzione, perché il mondo antico fu una società agricola, che si fondava in gran parte sul lavoro degli schiavi e, rimasta una società agricola, non conobbe il

passaggio dal dominio di una classe al dominio di un'altra: «In nessun tempo e in nessun luogo durante l'antichità… vi fu un'autentica trasformazione del fondamento di classe dello stato» [30]. Su questa base anch'egli critica Mommsen che chiamò «rivoluzione romana», e per la sua autorità ebbe molti seguaci, il periodo che va dai Gracchi a Cesare, e lamenta la scarsa precisione del termine usato, e la scarsa consapevolezza con cui gli storici di Roma antica lo hanno abitualmente usato, non solo perché i Romani non lo avevano ma perché oggi noi l'usiamo in un senso che non ha alcuna corrispondenza con ciò che i Romani chiamavano *res novae.* Le «mutazioni» degli antichi erano, come spiega Finley, mutamenti all'interno di una società di classe, che riguardavano, oggi diremmo, il sistema politico e non l'assetto sociale, tanto che Aristotele parla delle undici mutazioni di Atene. Inoltre, egli osserva che, non conoscendo gli antichi la rivoluzione come mutamento in grande, un mutamento dal quale non si può piú tornare indietro, avevano una concezione ciclica e non progressiva della storia: le rivoluzioni antiche «non furono… un avventurarsi nel futuro» [31].

Per completare il pensiero di Finley occorre aggiungere che, dal punto di vista marxista da cui egli si pone, gli antichi non conoscevano neppure la rivoluzione come movimento nel significato attuale della parola, perché dei due soggetti della rivoluzione, i proletari e gli intellettuali, i primi, essendo per la maggior parte schiavi senza coscienza di classe, esprimevano il loro dissenso in rivolte che non si trasformavano mai in movimenti risolutivi rispetto al cambiamento, i secondi o guardavano al passato piú o meno mitico oppure, come i cinici, predicavano il rifiuto di tutte le istituzioni, oppure, come gli utopisti, creavano immagini di società statiche, ascetiche e gerarchiche, incapaci di suscitare l'entusiasmo popolare.

L’idea della rivoluzione come rottura della continuità storica, come evento proteso verso il futuro, come *renovatio*, è arrivata sino a noi non dalla tradizione classica ma da quella giudaico-cristiana, il che ci induce ad affermare che la parola «rivoluzione» nel significato moderno è nuova, ma la cosa che essa designa è antica, ed è entrata prepotentemente nella storia dell’Occidente con il cristianesimo, e ancora piú indietro attraverso una concezione profetica della storia, propria dell’ebraismo, di una storia non ripiegata dubitativamente su un passato felice, da restaurare, ma rivolta fiduciosamente verso l’avvenire in attesa di un evento decisivo, ultimo, estremo. Tale storia si muove tra due protagonisti, il profeta e il messia, il profeta che anticipa l’evento catastrofico, e il messia che l’adempie [32], due protagonisti completamente diversi dai personaggi esemplari del mondo antico, l’eroe, nel senso hegeliano della parola, cosí bene impersonato da Teseo, che di un popolo disperso aveva fatto una città, o il grande legislatore, come Solone, Licurgo, Minosse, che avevano rinnovato la vita della città dando ad essa una nuova costituzione e nuove leggi. Il messia della tradizione ebraico-cristiana è predestinato a introdurre nel corso storico l’idea della rivoluzione (nel senso forte della parola) come rigenerazione; l’eroe o il legislatore della tradizione greca sono i fondatori e i riformatori della città destinati a guidare e a stabilire una delle tante possibili «mutazioni» (non l’unica e decisiva). Se è vero che la prima rivoluzione moderna, nel senso forte della parola, è la *great rebellion* inglese, l’idea della rivoluzione come nuovo ordine era stata anticipata dalle descrizioni di città ideali, che, come quella ideata da Tommaso Campanella, non avrebbe potuto avverarsi se non con un moto insurrezionale (che lo stesso Campanella promosse) ed era iscritta in una storia profetica, in cui era contenuto l’annunzio della pienezza dei

tempi, di un'età «c'ha piú istoria in questi cento anni che non ebbe il mondo in quattromila; e piú libri si fecero in questi cento anni che in cinquemila; e dell'invenzioni stupende della calamità e stampe e archibugi, gran segni dell'unione del mondo» [33].

Proprio dalla rivoluzione inglese e dalle sue prime interpretazioni prende le mosse Michael Walzer per ritrovare nell'episodio biblico dell'Esodo uno dei possibili paradigmi delle rivoluzioni moderne, in quanto eventi straordinari diversi dalla regolarità e ordinarietà delle mutazioni degli antichi [34]. L'Esodo è l'uscita degli Ebrei, il popolo di Dio, ridotto in schiavitú, verso la terra promessa sotto la guida di un capo carismatico, Mosè. Il popolo schiavo, il capo imposto da Dio, il marciare insieme del popolo e del suo capo verso la liberazione, sono tre elementi fondamentali dell'idea moderna di rivoluzione. Fu lo stesso Cromwell, nell'interpretazione di Walzer, a definire l'Esodo «l'unico parallelo dei rapporti di Dio con noi che io conosca al mondo», aggiungendo subito dopo: «Siamo giunti sin qui per misericordia di Dio» e mettendo in guardia i suoi seguaci dal ricadere nella schiavitú sotto il potere del re [35]. Né si può paragonare, secondo Walzer, il viaggio verso la terra promessa con la narrazione di altri viaggi raccontati nell'antichità, come quello di Ulisse, un lungo vagabondaggio alla fine del quale l'eroe ritrova la moglie, il figlio, il vecchio servitore e il cane fedele, o quello di Enea, dove la meta Roma non è diversa da Troia, anche se piú potente, «mentre Canaan è l'esatto contrario dell'Egitto» [36]. L'Esodo è «l'alternativa a tutte le concezioni mitiche dell'eterno ritorno, e perciò alla concezione ciclica del cambiamento politico, da cui deriva la nostra parola "rivoluzione"» [37]; è, in altre parole, la forma originaria della storia progressiva, protesa verso il futuro, dal quale, una volta raggiunta la meta, non si torna piú indietro. Se è vero

che la meta dell'Esodo è la fondazione di un regno di sacerdoti e di gente santa, questa è anche, secondo Walzer, la repubblica puritana, la repubblica giacobina della virtú, in un certo senso anche la società comunista di Lenin guidata dal partito di avanguardia della classe rivoluzionaria.

Anche rispetto alla conclusione l'analogia fra l'Esodo e la Rivoluzione è sorprendentemente perfetta: la meta è raggiunta ma la promessa non è mantenuta. Canaan si rivela alla fine un secondo Egitto. Chi sa che l'essenziale non sia la meta ma la via, e che il punto piú alto della storia dell'Esodo come storia esemplare non sia l'arrivo alla terra di Canaan ma la marcia attraverso il deserto? Oppure occorrerà un secondo esodo, ma questo non sarà piú una marcia da compiersi in questo mondo. Non era tutta diversa la meta additata dai profeti, non Canaan ma l'Eden? E se altra era la meta, la via era ancora quella della rivoluzione, che non porta da nessuna parte, o non era in realtà quella della redenzione?

4. Fra i temi centrali di una teoria della rivoluzione vi è quello della distinzione fra rivoluzione e riforme. Anche questo tema può essere affrontato utilmente partendo dal doppio significato di «rivoluzione» come movimento e come mutamento. Si è parlato sinora di eventi che possono essere considerati come rivoluzione dal punto di vista del movimento e non del mutamento, o viceversa. Il miglior modo di distinguere un processo di riforma dal processo rivoluzionario è quello di mostrare che essi non coincidono né rispetto al tipo di movimento né rispetto al tipo di mutamento.

Tuttavia nei riguardi di quello che si è detto sin qui, circa la differenza tra la rivoluzione dei moderni, che presuppone

una visione progressiva della storia, e le mutazioni degli antichi che s'iscrivono generalmente in una concezione ciclica, occorre subito dire che tanto la strategia rivoluzionaria quanto quella delle riforme sono figlie dell'idea moderna del progresso. Il che può spiegare fra l'altro perché abbiano avuto spesso gli stessi avversari, i reazionari e i conservatori, entrambi uniti, pur nella loro divisione, nella negazione di quella idea. Il progresso peraltro può essere interpretato in due modi diversi: dietro il riformismo c'è una concezione evolutiva della storia, l'idea che la storia, come la natura, *non facit saltus*, e il progresso, che sarebbe meglio chiamare «sviluppo», è il prodotto cumulativo di piccoli, forse anche impercettibili, mutamenti; dietro ai movimenti rivoluzionari c'è una concezione altrettanto progressiva della storia, ma su una linea discontinua, cioè attraverso salti qualitativi. Per Marx, il maggiore ispiratore di movimenti per la prima volta nella storia consapevolmente rivoluzionari, per i quali la rivoluzione è un vero e proprio programma d'azione, il passaggio da una fase all'altra della storia dell'umanità, rappresentato dal passaggio da una forma di produzione ad un'altra, non avviene se non attraverso contraddizioni insanabili tra le forze produttive e i rapporti di produzione, tali che il loro scioglimento crea un vero e proprio salto di qualità. La differenza tra evoluzione e rivoluzione riguarda tanto il movimento, graduale o simultaneo, quanto il mutamento, parziale o totale.

Rispetto al movimento, il discrimine tra riformismo e rivoluzione è l'accettazione o il rifiuto del metodo della violenza, intesa come rottura intenzionale della legalità. Per quel che riguarda il mutamento, il discrimine tra riformismo e rivoluzionarismo passa attraverso la differenza tra cambiamento parziale, graduale, a piccoli passi, e cambiamento radicale, come nel corso di queste

pagine è stato detto piú volte [38]. Schematicamente, con tutte le riserve sulla inevitabile semplificazione che uno schema produce sulla realtà, incrociando il tipo di movimento (pacifico o violento) col tipo di mutamento (parziale o globale), si possono identificare quattro distinti fenomeni storici, la rivoluzione violenta e globale; all'opposto il riformismo non violento e parziale; la rivoluzione, come quella industriale o quella femminile, non violenta e globale; il colpo di stato, violento e parziale.

Tenendo conto invece di ciò che rivoluzione e riforme hanno in comune, l'idea della bontà del mutamento, e del fatto che vi si contrappongono strategie che esaltano la stabilità a scapito del mutamento, alle due strategie favorevoli al mutamento corrispondono due strategie favorevoli alla stabilità che si distinguono fra loro in base agli stessi due criteri del metodo, pacifico o violento, e del risultato, parziale o totale: il conservatorismo, che rifiuta il metodo della violenza per contrastare gli avversari fautori del mutamento, e sostiene la difesa legale degli interessi costituiti contro la loro lenta erosione da parte dei riformatori; la controrivoluzione che per arrestare il processo delle riforme, o per evitare il pericolo del rovesciamento rivoluzionario, non disdegna il ricorso alla violenza e al rovesciamento totale dell'ordine costituito (dittatura contro democrazia). Entrambi, i conservatori e i controrivoluzionari, sono fautori della stabilità contro il mutamento, ma la difendono in modo diverso, specularmente corrispondente al diverso modo con cui riformatori e rivoluzionari predicano e tendono ad attuare il mutamento. Rispetto ai criteri sinora adottati per distinguere riforme da rivoluzione, il tipo di movimento e il tipo di mutamento, il conservatorismo sta al riformismo come la controrivoluzione alla rivoluzione. Anche in questo caso ci troviamo di fronte schematicamente a quattro

fenomeni storici, la cui individuazione deriva dalla introduzione di un nuovo criterio di distinzione, la diversa valutazione della stabilità e del mutamento.

5. La differenza sin qui illustrata fra i due significati di rivoluzione si riscontra, senza che di solito venga consapevolmente rilevata, nella infinita varietà dei giudizi positivi o negativi, di assoluzione o di condanna, che sono stati dati in questi due secoli sulla rivoluzione in generale e sulle singole rivoluzioni, inglese, americana, francese, russa, cinese, ecc. Non tutti i giudizi vertono sui due aspetti della, o di una, rivoluzione: alcuni riguardano prevalentemente la natura del movimento, altri la natura del mutamento. Si dà il caso di giudizi positivi rispetto al primo e negativi rispetto al secondo, e viceversa. Generalmente il giudizio complessivo non può essere dato se non stabilendo un nesso tra il movimento e il mutamento, nel senso che il giudizio sul primo influisce sul secondo, e viceversa. Ma si dà anche il caso che il giudizio riguardi unicamente il movimento indipendentemente dal mutamento oppure il mutamento indipendentemente dal movimento. Si tratta ad ogni modo di due giudizi diversi, che possono essere e di diverso segno e indipendenti l'uno dall'altro.

Il giudizio sul movimento ha in genere per oggetto l'atto che ne è la componente essenziale, la violenza, e quindi l'assoluzione o la condanna della, o di una, rivoluzione dipende dalla risposta che si dà al quesito sulla liceità o illiceità della violenza, il quale può avere diverse risposte secondo che si giudichi il fenomeno della violenza in se stesso oppure come causa di un certo effetto, o, che è lo stesso, mezzo per un certo fine. Quando lo storico pone un problema di questo genere si trasforma senza volerlo, e

magari senza saperlo, in giudice. Non c'è storico che a un certo momento del suo racconto, quando si trova di fronte a eventi straordinari come una grande rivoluzione, non si ponga gli stessi problemi che si pone un giudice in un tribunale; e non adoperi gli stessi argomenti. Per giustificarla ricorre allo stato di necessità, alla legittima difesa o meglio alla considerazione della violenza rivoluzionaria non come violenza prima ma come violenza seconda, cioè come risposta alla violenza altrui, alla violenza delle classi dominanti da cui la classe oppressa non si può liberare se non opponendo violenza a violenza. Lo stesso storico, quando ritiene di non poter piú giustificare del tutto la violenza rivoluzionaria, ricorre, come il buon giudice, alle circostanze attenuanti, prende cioè in considerazione le circostanze particolari in cui i soggetti da giudicare hanno agito: come si può pretendere che un popolo oppresso, tenuto nell'ignoranza, eccitato dalla propaganda dei demagoghi, si comporti come un individuo libero e razionale? Se invece la vuole condannare, la giudica come violazione delle leggi umane e divine, che considerano l'uccisione dei nostri simili come il piú orrendo dei crimini, e quindi confuta l'argomento dello stato di necessità opponendovi il rimedio delle riforme, quello della legittima difesa attribuendo legittimità solo alla forza dello stato, o persino capovolge le circostanze attenuanti in aggravanti con l'attribuire alla violenza del popolo, della «populace», un particolare carattere di brutalità.

Il giudizio sul mutamento è di tutt'altra natura: e richiede strumenti di valutazione completamente diversi. È anche molto piú difficile, perché mentre la violenza ha un decorso ben delimitato nel tempo, il mutamento ha tempi lunghi e indefiniti, e il giudizio che si può dare di esso dipende dai limiti del tempo entro cui lo si prende in considerazione, limiti che variano da storico a storico. La differenza sta

anche in ciò, che, mentre nel giudizio sulla violenza il contrasto fra i diversi interpreti verte non tanto sul fatto quanto sul diritto, cioè sul modo di qualificarlo come lecito o illecito, nel giudizio sul mutamento può essere controverso anche il giudizio sul fatto: quale mutamento? c'è stato o non c'è stato un mutamento? È evidente che non si può porre la *quaestio iuris*, se un mutamento sia stato benefico o malefico, e quindi da approvare o da disapprovare, se non si è d'accordo sulla *quaestio facti*, cioè sul fatto o serie di fatti che vengono presi in considerazione come mutamenti.

Che vi sia un nesso tra i due giudizi, è vero. Ma si tratta di un nesso non semplice. Non è detto che la giustificazione della violenza abbia come conseguenza necessaria la valutazione positiva del risultato, come non è detto che la valutazione positiva del risultato conduca alla giustificazione della violenza. Si può sostenere che la violenza era inevitabile e quindi giustificata, ma non ha dato i risultati che si proponeva, e la rivoluzione è fallita: il giudizio di fallimento è un giudizio che si dà non sul movimento ma sul mutamento (cosí come quando si parla di «rivoluzione incompiuta»). Oppure: la violenza non era necessaria, ma il mutamento che probabilmente si sarebbe potuto ottenere senza violenza c'è stato: quando si deprecano gli eccessi della rivoluzione, la condanna riguarda il movimento.

Il rapporto tra il giudizio sul movimento e il giudizio sul mutamento è generalmente non inverso ma diretto: il giudizio negativo sul risultato, nel senso che il risultato ottenuto è considerato perverso oppure non c'è stato alcun risultato (le cose sono rimaste com'erano prima), induce a un giudizio negativo sul movimento, e rende piú difficilmente giustificabile l'uso della violenza. Se è vero che il fine buono può anche giustificare un mezzo cattivo, il

fine cattivo o non raggiunto si ripercuote inevitabilmente sul mezzo. Il giudizio positivo sul risultato, nel senso che una trasformazione radicale del corso storico si ritiene ci sia stata, a breve o a lunga scadenza, induce al contrario a un giudizio piú indulgente sul mezzo usato per conseguirlo. Certamente nelle interpretazioni radicali, quelle che glorificano la rivoluzione come evento divino (Michelet) o che la demonizzano come evento diabolico (De Maistre), il giudizio sul movimento e quello sul mutamento sono dello stesso segno: da un lato, il mondo nuovo può essere costruito soltanto da una violenza creatrice e purificatrice; dall'altro lato, la violenza considerata nella sua natura essenzialmente distruttiva non può produrre altro che rovine, imbarbarimento e decadenza. Però anche rispetto a questi giudizi estremi, accade che di volta in volta venga messo in particolare evidenza il movimento – «È la rivoluzione la rivolta della classe universale destinata a liberare l'umanità dalla miseria e dall'oppressione (Marx) oppure la rivolta degli schiavi (Nietzsche)?» – o il mutamento – «È la rivoluzione l'evento destinato a far passare l'umanità dal regno della necessità al regno della libertà, oppure l'inizio dell'età del nichilismo?».

«L'albero della Rivoluzione», per riprendere il titolo di un libro fortunato che raccoglie utilmente un gran numero di interpretazioni della Rivoluzione francese, ha molte radici e molte fronde. Chi ha osservato piú le prime, chi le seconde. Chi tutte e due, mettendo in rapporto le une con le altre, e anche separatamente. A ogni modo, quale ne sia il giudizio, albero del bene o del male, o del bene e del male insieme frammisti, quello della rivoluzione è un albero che non cresce in tutte le stagioni e su qualsiasi terreno. Da alcuni addirittura si sostiene che appartenga a una specie in via di estinzione o già estinta. Ma di fronte a giudizi tanto perentori è prudente sospendere il giudizio: non si sa mai.

III.

CARLO CATTANEO E LE RIFORME.

Ponendosi il problema del riformismo di Cattaneo, Alessandro Levi nella sua nota monografia sostiene che «un positivista coerente, anche quando non sia un conservatore delle tradizioni nazionali [...], non è, non può essere un rivoluzionario, nel significato comune che si suol dare a questo termine, cioè un fautore di mutamenti, politici o sociali, improvvisi e violenti», e conclude, giustamente, che «il Cattaneo ebbe un intelletto aperto sagace illuminato di radicale riformatore, ma non fu in economia, come non era in politica, un rivoluzionario. Lo si potrebbe dire piuttosto, con una brutta ma espressiva parola che fu un tempo in voga nel nostro gergo politico, un *progressista*» [39]. Tralasciando di discutere il problema del rapporto tra positivismo e riformismo, che il Levi sembra ritenere piú stretto di quel che sia stato in realtà, perché vi ho richiamato l'attenzione altrove [40], mi limito ad aggiungere qualche nota e qualche commento sul tema, utile, credo, per comprendere, da un lato direttamente il carattere piú specifico dell'opera cattaneana, e dall'altro indirettamente lo spirito in generale o se si vuole la filosofia del riformismo.

Non si può intendere il riformismo o «progressismo» di Cattaneo, se si prescinde dalla sua concezione generale della storia. L'opera dello storico e quella del filosofo si congiungono e si completano in un abbozzo generale di filosofia della storia, che è, a mio parere, la parte piú interessante e piú originale della filosofia cattaneana, anche se nella sua ispirazione iniziale è debitrice dell'opera del Romagnosi [41]. Proprio all'inizio del suo primo scritto d'impegno, le *Interdizioni israelitiche*, enuncia il principio

fondamentale di questa filosofia della storia, cui rimarrà sempre fedele: «Il progresso dell'umanità è faticoso, lento e graduale» [42]. Ma è nel primo, vero e proprio, saggio filosofico, *Su la «Scienza nuova» di Vico* (1839), che formula se pur in modo sintetico una teoria dello sviluppo storico, che è insieme una professione di fede e un programma per il lavoro futuro: «In mezzo a queste aberrazioni [vedremo tra poco quali sono], i piú veggenti sanno congiungere la fiducia nel progresso alla paziente accettazione delle lente e graduate sue fasi, e alla critica proporzionale e perseverante, ch'è pur necessaria a promuoverlo. Essi sanno discernere le instituzioni transitorie e caduche da quelle senza cui l'umano consorzio non regge. Essi nutrono la generosa persuasione che l'individuo non è sempre cieco strumento del tempo, ma una forza libera e viva, la quale tratto tratto può far trapombiare la dubia bilancia delle umane cose. Questa scola pratica, che studia il campo della libertà umana nel seno della necessità e del tempo, deve librarsi tra la violenza logica delle dottrine passate, e l'indolente e servile ottimismo delle dottrine che si levarono sulla ruina di quelle» [43]. Appare da questo brano in primo luogo che in Cattaneo la fiducia nel progresso immancabile è temperata dalla convinzione che esso non procede necessariamente su una linea retta. Altrove: «Il progresso delle legislazioni [è] tortuoso come il corso dei fiumi, il quale è pure una transazione fra il moto delle acque e l'inerzia delle terre» [44]. Appare in secondo luogo che il progresso non è predeterminato e quindi fatale, perché interviene nel determinarne il corso imprevedibilmente l'intelligenza creatrice dell'uomo. Questa concezione può essere illustrata *e contrario* dalle «aberrazioni», menzionate all'inizio del brano citato, che sono le tre seguenti:

a) la dottrina di coloro che «mettendosi a tutta carriera nella idea delle successive evoluzioni sociali, vollero stringere un corso di secoli in poche giornate, e s'appresero di slancio al sogno d'un incivilimento nuovo e inudito, senza famiglia, senza eredità, senza proprietà»;
b) la dottrina di coloro che «fraintesero la giustificazione istorica del passato; e vi supposero la necessità di ritornare le cose ai loro principi; e vanamente additarono, come meta ad un viaggio retrogrado dell'umanità, ora l'una ora l'altra delle età già consumate»;
c) la dottrina di coloro che «acquietandosi nella generale giustificazione dei fatti, e confidando nel genio naturale delle moltitudini, e nella forza ingenita che spinge le cose al compimento d'un ordine prestabilito, ricadono nel fatalismo dell'Oriente, e maledicendo alla virtú infelice santificano la vittoria e adorano la forza» [45].

Non è difficile identificare nella prima «aberrazione» le dottrine socialistiche e comunistiche, di cui Cattaneo vede poco piú oltre un'espressione nei «deliri» (termine già usato dal suo maestro Romagnosi [46]) del saint-simonismo su «l'abolizione della proprietà, dell'eredità, della famiglia» [47], e di cui dice altrove che demolirebbero «la ricchezza senza riparare alla povertà» [48]; nella seconda, le dottrine degli scrittori reazionari di cui in altro passo dello stesso saggio, sulle orme di Ferrari, il cui libro, *Vico et l'Italie* [49], sta commentando, ricorda il De Bonald che si sarebbe rivolto «all'impresa egualmente impossibile di ricondurre l'Europa ai bassi tempi» [50] (ma cita anche De Maistre e Lamennais). Piú difficile interpretare la terza «aberrazione»: ritengo vi si possa vedere un'allusione alla filosofia di Cousin,

dell'«eloquente» Cousin, che è uno dei bersagli preferiti dei suoi dardi polemici, e di cui poco piú oltre, lamentando l'eccessivo favore con cui era stata accolta dal Ferrari, dice che «sembra dettata dal primo Ottomano che si accosciò vittorioso sotto le volte di Santa Sofia» [51]: col suo giustificazionismo storico per cui tutto ciò che avviene non solo è necessario ma è anche bene che avvenga, Cousin finisce per santificare la vittoria, cioè per esaltare i vincitori e deprimere i vinti, onde, come dice altrove, «la vittoria è sempre utile all'umanità e *sempre giusta*» [52], e alla fin fine per maledire la virtú infelice. Mi pare abbastanza chiaro che i tre bersagli di Cattaneo sono, con parole d'oggi, il rivoluzionarismo astratto che dimentica troppo spesso che la storia, come la natura, *non facit saltus*, e cade nell'utopismo, il reazionarismo non meno astratto che crede possibile porre rimedi ai mali presenti facendo un salto all'indietro, e cade nel vagheggiamento del passato (non impropriamente gli scrittori reazionari sono stati chiamati i «profeti del passato»), e il giustificazionismo storico che per volere spiegare troppo la storia già fatta disarma e scoraggia coloro che si pongono il problema della storia da fare. Contro le dottrine dei reazionari Cattaneo difende la dottrina del progresso, e la difende perché vi crede fermamente, ma nello stesso tempo contro le dottrine rivoluzionarie, non crede né ai tempi brevi né ai rivolgimenti totali. Per un verso i progressi reali sono sempre lenti e per un altro verso i rivolgimenti totali sono spesso solo apparentemente progressivi. Infine contro le dottrine progressive ma provvidenzialistiche, e unilineari, come sono quelle di Hegel e di Cousin, e come è ancor piú esemplarmente quella che andava sostenendo in quegli stessi anni Augusto Comte, Cattaneo sostiene una tesi che oggi diremmo anti-necessitaristica o possibilistica, secondo cui il progresso non solo non è necessario, come

bene dimostrerebbero i paesi dalle civiltà stazionarie, ma non percorre necessariamente, là dove avviene, la stessa strada. Ritengo sia difficile immaginare atteggiamenti che piú di questi possano essere assunti a presupposti filosofici del riformismo, il quale non solo combatte sempre su due fronti, contro rivoluzione e contro reazione, contro avvenirismo e contro passatismo, ma crede, deve credere, che gli uomini tengano nelle loro mani il loro destino.

Per farsi un'idea della concezione cattaneana della storia nella sua forma piú compiuta nulla val meglio che rileggere il secondo importante saggio filosofico, *Considerazioni sul principio della filosofia*, pubblicato in uno degli anni mirabili della sua multiforme attività di scrittore (1844), quando ormai la composizione di alcuni fra i piú noti scritti storici e linguistici e letterari gli aveva permesso di raccogliere annotazioni e riflessioni nelle zone piú lontane e piú inesplorate della storia. Anche questo saggio, come il precedente sul Vico, era stato provocato da un libro di Giuseppe Ferrari, l'*Essai sur le principe et les limites de la philosophie de l'histoire*, uscito a Parigi nel 1843. Nel quale Ferrari aveva sostenuto, peraltro irrigidendola e deformandola, l'idea che la società sia un sistema, che, in quanto sistema, non tolleri nel proprio seno una contraddizione, che là dove la contraddizione si sviluppa il sistema sia destinato a morire, e a essere sostituito da un altro sistema, e che, infine, la storia sia una successione di sistemi, «une série de systèmes qui se juxtaposent dans l'espace et se succèdent dans le temps» [53]. Anche Cattaneo svolgerà a piú riprese, specie in uno dei saggi della maturità sulla psicologia delle menti associate, l'idea della società come sistema. Ma intanto nel saggio del '44, piú fedele allo spirito del comune maestro, il Romagnosi, recalcitra di fronte a due conseguenze che il Ferrari trae da questo concetto: che un sistema non tolleri contraddizioni e

che la storia sia una successione di sistemi. Questi due spunti critici sono molto importanti per capire quale sia l'atteggiamento che Cattaneo assume di fronte allo sviluppo storico e quale sia la sua idea di progresso. Anzitutto non è vero che ogni popolo formi sempre un sistema, se per sistema s'intende l'ordinamento delle idee di questo popolo intorno a un principio unico, ma è vero, al contrario, che «quanto piú civile è un popolo, tanto piú numerosi sono i principî che nel suo seno racchiude»; ove per «principî» s'intende, come appare dalla esemplificazione che segue immediatamente, «la milizia e il sacerdozio, la possidenza e il commercio, il privilegio e la plebe» [54], tanto le istituzioni politiche quanto le forme economiche o le diverse classi che compongono il tutto sociale, con la conseguenza che le nazioni «fatte sistema» (e sono quelle fondate sopra un solo principio, come, ad esempio, le nazioni tutte militari o tutte sacerdotali, con un'economia o tutta agricola o tutta commerciale, e senza contrasti di classe) sono quelle che essendo rimaste stazionarie non hanno dato almeno sinora contributi positivi al progresso civile. Dal momento che un popolo può racchiudere nel proprio seno diversi principî cade la tesi che una contraddizione abbia di per se stessa un potere distruttivo e dissolvente. Anzi accade proprio il contrario: il contrasto dei principî per entro una stessa nazione è ciò che impedisce a questa nazione di restare immobile e la stimola a un continuo avanzamento: «L'istoria è l'eterno contrasto fra i diversi principî che tendono ad assorbire e uniformare la nazione» [55]. Cade quindi anche la tesi che la storia sia una successione di sistemi e come tale sia uno sviluppo a tappe obbligate. Se cosí fosse, lo sviluppo storico sarebbe prestabilito e predeterminato, sarebbe il monotono succedersi e ripetersi di momenti necessari e fatali, e quel che è piú, il passaggio da una fase all'altra sarebbe sempre

un salto di qualità. Al contrario, «i principî civili [...] sono come le quantità, le quali per minime aggiunte o minime detrazioni mutano assolutamente il punto d'equilibrio» [56], onde i grandi rivolgimenti storici possono avvenire per mutamenti impercettibili, e comunque non è necessario il mutamento dell'intero sistema ma basta lo spostamento di uno dei principî dominanti all'interno del sistema perché avvenga un mutamento decisivo (decisivo per lo meno al fine del progresso civile). Cattaneo cerca di rafforzare questa concezione della storia, contrapponendo il metodo che deve essere impiegato per intendere la natura a quello che deve essere impiegato per intendere la storia: «Si fa palese – egli osserva – che le leggi organiche non sono quelle dell'immobilità minerale, che la varietà è la vita, e l'impossibile unità è la morte», traendone spunto per una delle solite perorazioni: «E coloro che invocano la pace perpetua e l'universale repubblica di tutti i regni della terra, vogliono dilatare a tutto il globo l'oscura esistenza del Giappone; e non vedono in quale abisso d'inerzia e di viltà piomberebbe tutto il genere umano, petrefatto in sistema, senza emulazioni e senza contrasti, senza timori e senza speranze, senza istoria e senza cosa alcuna che d'istoria fosse degna» [57].

Al concetto di sistema, che in questo saggio viene inteso come «sistema chiuso» (solo piú tardi Cattaneo accetterà l'idea di sistema distinguendovi i sistemi chiusi da quelli aperti), Cattaneo contrappone il concetto romagnosiano di transazione, che «esclude il concetto di sistema; anzi involge conflitto di sistemi, *impotenti a distruggersi, costretti a compatirsi*» [58]. Dove la transazione è possibile vuol dire che vi sono piú principî (e quindi non vi è sistema là dove il sistema sia definito come unità di parti intorno a un solo principio), e che questi principî sono in contrasto conciliabile fra loro (se questo contrasto non fosse

conciliabile, o non potrebbe avvenire alcun mutamento oppure non potrebbe avvenire mutamento se non da sistema ad altro sistema). L'importanza di questo concetto di transazione si manifesta nell'uso che Cattaneo ne fa per definire per un verso lo stato e, per un altro verso, *e contrario*, la rivoluzione. La definizione dello stato come «immensa transazione» mediante la quale i diversi principî agenti in un sistema riescono a trovare un equilibrio senza mai sopraffarsi e distruggersi a vicenda, è troppo nota perché occorra soffermarsi su di essa ancora una volta. Basti dire che si tratta di una definizione utilitaristica dello stato, caratteristica di tutta la tradizione liberale classica che si trova a dover fare continuamente i conti con la concezione organica dello stato etico che per effetto dell'esaltazione dello spirito del popolo e delle conseguenti affermazioni circa le missioni nazionali ha finito per diventare la concezione di gran lunga dominante in Italia nel periodo del Risorgimento e, malauguratamente, anche dopo. Val la pena invece soffermarsi sulla definizione di rivoluzione, non solo perché è stata assai meno commentata, ma anche perché non vi sono, se non m'inganno, altri passi cosí espliciti da cui ci si possa fare un'idea dell'atteggiamento di Cattaneo di fronte al fenomeno rivoluzionario. «Tutti quei mutamenti che noi con ampolloso vocabolo appelliamo rivoluzioni, non sono altro piú che *la disputata ammissione d'un ulteriore elemento sociale*, alla cui presenza non si può far luogo senza una pressione generale, e una lunga oscillazione di tutti i poteri condividenti, tanto piú che *il nuovo elemento si affaccia sempre coll'apparato d'un intero sistema* e d'un intero *mutamento di scena*, e colla minaccia d'una sovversione generale; e solo a poco a poco si va riducendo *entro i limiti della sua stabile ed effettiva potenza*; poiché indarno conquista chi non ha forza di tenere. Laonde quando

l’equilibrio sembra ristabilito, e le parti sono conciliate, e l’acquistante assume il nuovo atteggiamento di possessore, e talora si fa lecito di sdegnare tutti i principî che lo condussero alla vittoria, pare incredibile che, per giungere a cosí parziale innovazione, tutto il consorzio civile debba aver sofferto cosí dolorose angosce» [59]. Da questo brano risulta anzitutto chiaro l’intendimento di sminuire l’importanza storica delle rivoluzioni. Si può ricavare una tesi riduttiva del fenomeno rivoluzionario già sin dall’attributo «ampolloso» riferito al termine stesso di «rivoluzione», e poi da tutte le considerazioni che seguono e che si possono riassumere essenzialmente in questa tesi: ciò che caratterizza il fenomeno rivoluzionario è l’emergere di un nuovo «elemento sociale», intendi una nuova classe portatrice di nuove esigenze e di nuovi valori, la quale, pur pretendendo di essere portatrice di un sistema (ovvero di valori, d’interessi, di bisogni che richiedono di essere soddisfatti) completamente nuovo, finisce per inserirsi nel sistema vecchio, e in qualche modo per adattarvisi, e pertanto pur modificandolo non lo muta mai del tutto, tanto che ne risulta alla fine soltanto una «parziale innovazione». Non ho bisogno di sottolineare l’importanza di questa espressione «parziale innovazione»: vi è sintetizzata un’intera filosofia della storia, quella filosofia appunto per cui, come si è visto, il progresso è sempre «faticoso, lento e graduale». Il principio di questa filosofia è abbozzato nel commento che segue al brano citato: una società in movimento non può dirsi un sistema perché in essa coesistono e confliggono tra loro diversi principî, dei quali il nuovo è destinato a sopravanzare il vecchio senza peraltro che il vecchio venga mai del tutto eliminato, onde la conclusione che «una successiva transazione fra sistemi rivali non può mai dirsi distruzione assoluta d’un sistema, né assoluta formazione d’un altro; poiché la rinovazione

cade solo su qualche parte [ancora una volta il concetto di "parziale innovazione"]; ciò che Romagnosi esprimeva col dire che il progresso si fa quasi per *addentellato*» [60]. S'intende che questa legge, se possiamo chiamarla cosí, vale per le società che possono dirsi in movimento o dinamiche (quelle che lo stesso Cattaneo chiamerà in scritti posteriori «sistemi aperti»), cioè per quelle società in cui nessun principio è destinato a prevalere tanto da diventare esclusivo: là dove vi è un principio predominante e la società diventa nel senso stretto della parola un «sistema» (cioè, piú propriamente, un sistema chiuso), essa «gravita verso la sua decadenza» [61].

Vi sono dunque due tipi di società, le società stazionarie e quelle progressive: quelle stazionarie, per effetto della prevalenza di un solo principio, sono società che non mutano nel tempo e quindi sono destinate a ripetere uniformemente se stesse; quelle progressive mutano, sí, continuamente nel tempo ma le loro trasformazioni sono correttive, integrative, «parzialmente» innovative, e quindi solo «parzialmente» modificative, non mai sostitutive di un sistema nuovo al sistema vecchio. In una concezione siffatta non vi è posto per il mutamento rivoluzionario, per un mutamento totalmente innovativo, o sostitutivo. Ciò che gli storici chiamano «rivoluzione» non deve essere giudicato dai moti che l'accompagnano, e neppure dai propositi di coloro che di questi moti sono i protagonisti, ma dalle conseguenze reali di quei fatti e di quegli atti: le conseguenze reali delle cosiddette rivoluzioni sono sempre, alla fin fine, quando l'equilibrio rotto viene ristabilito, «innovazioni parziali». Non è che Cattaneo non si ponga il problema del possibile mutamento anche delle società stazionarie, cioè di quelle società la cui trasformazione sembra non possa avvenire che attraverso le vie rivoluzionarie; ma lo risolve, conformemente del resto a

una teoria largamente diffusa nel secolo della maggiore espansione coloniale europea e condivisa in gran parte anche da Marx, con l'idea dell'«innesto», cioè con l'idea che una civiltà stazionaria non possa essere destata dal suo sonno millenario, se non attraverso il contatto vivificante, anche se doloroso, con una civiltà piú progredita. I modi con cui può avvenire l'innesto sono soprattutto due: la conquista e il commercio. L'uno è il modo violento, l'altro è il modo pacifico: ma entrambi sono modi esogeni, e in quanto tali escludono il modo endogeno di mutamento radicale che è la rivoluzione. Che poi Cattaneo creda, come credono tutti i maggiori teorici del progresso nel secolo XIX, che l'*esprit de conquête* abbia fatto il suo tempo e che le magnifiche sorti e progressive dell'umanità siano affidate allo sviluppo sempre piú rapido e sempre piú intenso del commercio e delle comunicazioni tra popolo e popolo (inutile ricordare gli inni di Cattaneo alle ferrovie e al telegrafo), è un aspetto secondario del suo pensiero, almeno per quel che riguarda il mio assunto. Cattaneo non ha mai messo in dubbio la funzione positiva della guerra, anche se condivide l'idea, meglio l'illusione di tutti gli scrittori liberali del tempo, che la guerra diventerà col passar del tempo e con lo sviluppo della società industriale, o è già diventata, sempre meno necessaria. A ogni modo, tra conquista e commercio sembra non esserci posto nella storia cattaneana per il modo violento e interno di mutare radicalmente un sistema retrogrado, che è la rivoluzione.

In realtà l'«ampolloso» termine di rivoluzione non ricorre frequentemente nelle sue opere, mentre ne ridondano sino a traboccarne le opere di Ferrari. Si direbbe che mentre Cattaneo usa il termine con cautela, quasi con pudore, perché ne sente e ne intende (e ne paventa) il significato forte, Ferrari, a furia di usarlo a proposito e a sproposito, finisce per svigorirlo, per farlo apparire, appunto,

«ampolloso». Scrive *La révolution et les révolutionnaires en Italie* (1845); quindi *La révolution et les réformes en Italie* (1848), dove «riforma» viene usato, in contrapposto a «rivoluzione», in senso spregiativo; quindi ancora un intero libro dedicato alla *Filosofia della rivoluzione* (1851), che tuttavia Cattaneo recensisce con molti elogi per ben due volte, mettendo per altro in rilievo che la rivoluzione di cui parla l'autore è la rivoluzione della scienza (l'unica rivoluzione in cui Cattaneo crede, o meglio uno dei pochi moti storici che è disposto a chiamare propriamente e non abusivamente «rivoluzione») [62], presentandolo insomma come un manifesto illuministico, mentre l'ambizione del suo autore è anche quella di stabilire i presupposti e di tracciare le linee generali di un programma politico e sociale; per finire con una *Histoire des revolutions d'Italie* (1858), che racconta la storia delle rivoluzioni (settemila, nientemeno!) di un Paese, in cui Cattaneo, al contrario, in risposta alla interpretazione che crede aberrante dell'amico, scrivendo il saggio su *La città considerata come principio ideale delle istorie italiane* (1858), ove non si serve mai della parola «rivoluzione» per designare le stesse vicende, vede il dispiegarsi lento travagliato e continuo di un principio, ora piú latente ora piú manifesto, che avanza, come sempre è accaduto ai principî progressivi, per vie indirette e tortuose, e che è il solo «filo ideale» che permette di trovare una via d'uscita «nel labirinto delle conquiste, delle fazioni, delle guerre civili e nell'assidua composizione e scomposizione degli stati» [63]. Alcuni anni piú tardi recensendo il libro, dopo alcuni elogi a denti stretti, pur attraverso un'esposizione che vorrebbe essere un riassunto senza commento, lascia intendere chiaramente il proprio dissenso, là dove afferma che «l'intero lavoro palesa sforzo dialettico e fantastico di scegliere ed ordinare i fatti secondo che meglio rispondono

al disegno preconcetto» [64] e rimprovera all'autore di aver preferito «per amore di novità, per compiacenza del paradosso [...] edifici socialisti, e fantasmagorie, alle modeste, e sicure, e caute, e sapienti vie delle libertà diffuse equabilmente» [65], cioè alle vie circa le quali la sequenza di quei quattro aggettivi deve dissipare ogni dubbio essere le vie della riforma e non delle rivoluzioni.

Oltre ai grandi mutamenti nello sviluppo del sapere scientifico, Cattaneo riconosce il carattere di rivoluzione ai moti nazionali del proprio tempo che scuotono il vecchio assetto degli stati assoluti, e di conseguenza al moto nazionale italiano: terminando l'*Avant propos* del libello su *L'insurrection de Milan en 1848* scrive che «toute révolution est le développement d'un principe» [66], e nell'Avviso al lettore delle *Considerazioni sulle cose d'Italia nel 1848*, denuncia «quelle occulte influenze che avvolsero fin dal primo nascere la rivoluzione, e la strinsero in mano ad uomini i quali altro volevano in essa da ciò che le rivoluzioni danno e le rivoluzioni sono» [67], e ciò in conformità della definizione di «rivoluzione» che egli detta per inciso in un saggio *Dell'industria moderna* (1862), dove si legge: «[...] quando il popolo intimò guerre in nome proprio, *quelle guerre che si nomano rivoluzioni*» [68]. Si può dire senza tema di sbagliare che i luoghi dove ricorre piú frequentemente il termine «rivoluzione» sono quelli in cui si parla del moto nazionale italiano. Il non parlare di una certa cosa è anche un modo di esorcizzarla. Prima dello scoppio dei vari moti del 1848 Cattaneo, com'è noto, non prevede prossimi scuotimenti profondi. Nel 1844, parlando della Francia, scrive: «È ora quello il paese d'Europa ove è men possibile una rivoluzione, se con questo termine intendiamo, non un superficiale mutamento del rituale amministrativo, ma una profonda sovversione e rinnovazione d'interessi» [69]. Questo passo è importante

anche perché è l'unico forse in cui, se pure per inciso, Cattaneo dà intenzionalmente una definizione di «rivoluzione», e non un'interpretazione come quella che egli ha dato nel passo commentato precedentemente. È una definizione che, pur nella sua brevità, è abbastanza precisa e, quel che è piú, perfettamente corrispondente al sistema cattaneano d'idee: dove il momento determinante del movimento sociale sono gli «interessi». La rivoluzione è appunto per un verso «sovversione» degli interessi precedenti, e per un altro verso «rinnovazione», cioè imposizione di interessi nuovi.

Il tema delle «indirette e tortuose vie» [70] domina la prefazione che Cattaneo scrisse nel 1846 per il secondo volume di *Alcuni scritti*, dedicato ai *Frammenti d'istoria universale*, attraverso i quali il suo sguardo di storico aveva spaziato nelle età e nei popoli piú diversi, dall'India all'Inghilterra, dalla Sardegna all'Irlanda. Questa prefazione è forse lo scritto in cui Cattaneo espone con maggior vigore e dovizia di particolari la sua filosofia della storia. Vi discute Vico e Stellini, Hegel, Cousin, Herder e Romagnosi, Guizot e Ferrari. Ciò che Cattaneo contesta a tutti coloro che si sono posti il problema dello sviluppo storico è l'idea dell'unico principio, onde sarebbero usciti tutti i popoli, e quella della uniformità dello sviluppo, onde tutti i popoli sarebbero destinati a seguire lo stesso processo per passare dalla barbarie alla civiltà. Alla prima oppone l'idea della molteplicità dei principî, alla seconda quella della enorme e inafferrabile o per lo meno sinora inafferrata varietà delle combinazioni, dovute appunto alla molteplicità dei principî. Contro la tesi del Vico che le nazioni siano potute sorgere da un loro proprio principio e contro quella di Stellini che «suppone un principio troppo indeterminato e uniforme nel naturale sviluppo delle famiglie selvagge» [71], riprende la confutazione della tesi

ferrariana delle società come sistema: «Le nazioni non movono dunque per sistemi interi, dedutti, continui; le loro consuetudini sono frammenti di disperata origine, piuttosto accozzati che ordinati» [72]. Ed espone la tesi, su cui ho già richiamato l'attenzione, dell'«innesto»: «Il primo *motivo* alla trasformazione progressiva d'una società, ossia d'una tradizione, è il fortuito contatto d'un'altra tradizione e d'un'altra società. Messe in commercio per qualsiasi modo le due opinioni tendono a riassumersi in qualche compatibile forma, e perdono entrambe la nativa semplicità del concetto» [73]. Se è vera l'ipotesi dell'innesto, non vi possono essere nazioni per principio tagliate fuori dalla storia, come credeva Hegel (e con lui lo storico Heinrich Leo): è probabile che Cattaneo si riferisca alle malfamate pagine delle *Lezioni della filosofia della storia*, in cui Hegel dice che in gran parte dell'Africa «non può aver luogo storia vera e propria», perché vi accadono «accidentalità, sorprese che si susseguono» e «non vi è un fine, uno stato, a cui si possa mirare: non vi è una soggettività, ma solo una serie di soggetti che si distruggono» [74]. All'enunciazione della tesi fa seguire, come sempre, da quello storico di razza che egli è, alcuni splendidi esempi: «Tacito non avrebbe mai previsto una Germania tutta gremita d'officine e di scole; né Cesare avrebbe immaginato nella fangosa marca del Tamigi il ponte subacqueo e le darsene piene di tesori dell'India» [75]. Per la stessa ragione non si può accettare la tesi, che egli attribuisce in questo contesto a Herder, che sullo stato morale di una nazione abbia un effetto determinante la natura del paese in cui si stabilisce: «Se fosse vero che la libertà vive al monte e l'obedienza al piano, tutte le alpestri catene che attraversano il globo sarebbero nidi di republiche; e viceversa le pianure dell'antica Inghilterra, e della nuova, sarebbero regni assoluti» [76]. Ancora una volta la categoria principale che

Cattaneo impiega per darsi ragione del corso storico, piú complicato e accidentato di quel che i filosofi della storia abbiano sinora creduto, è quella della transazione: la storia procede per continue transazioni, e poiché le combinazioni possibili sono pressoché infinite, il corso storico è articolato, movimentato, vario, imprevedibile. Un breve elenco di transazioni possibili, che Cattaneo enumera come esempi, può dar l'idea di quel che avrebbe potuto essere una filosofia della storia tutta compiuta e spiegata, secondo l'ipotesi del progresso nella varietà, se il Cattaneo fosse stato uno scrittore sistematico e non, come fu, un irrequieto e incontentabile agitatore d'idee. Vi furono popoli precoci ma poi caduti nell'immobilità; altri che giunsero tardi all'incivilimento ma vi perdurarono. Vi furono popoli che giunsero da soli sulla strada dell'incivilimento; altri che vi giunsero solo per effetto di principi stranieri con cui vennero in contatto. Alcuni non hanno superato ancora il confine della vita selvaggia; altri l'hanno superata da tempo e propagano altrove la loro scienza e le loro istituzioni. Sinteticamente il pensiero cattaneano è bene formulato in questa sentenza, che si può considerare come la piú rapida e intensa illustrazione del suo modo di concepire la storia: «Le combinazioni istoriche che provengono dall'incontro delle avventizie influenze e delle native tradizioni formano altrettante serie diverse quanti sono i popoli; e devono tutte fornire alla scienza qualche loro special conclusione» [77].

Non si può intendere, dicevo, il riformismo di Cattaneo prescindendo dalla sua concezione generale della storia. Da quel che ho detto sin qui appare infatti che il processo storico è per Cattaneo non predeterminato in modo rigido, non uniforme, graduale, pur essendo alla fine, se pure per vie lunghe e tortuose, progressivo. Il che significa che ha fiducia nel progresso, ma lo vede dipendere dallo sforzo

intelligente dell'uomo, nascere dall'incontro e dallo scontro dei diversi principî e mai da un unico principio, svolgersi per gradi successivi, lentamente, se pure inesorabilmente, come la corrente di un fiume. Mentre il provvidenzialismo storico incoraggia l'atteggiamento conservatore, il semplicismo degli uniformisti o degli unilinearisti giustifica l'atteggiamento rivoluzionario: se il riformista è positivamente un gradualista, è negativamente un antiprovvidenzialista (perché non è un conservatore) e un antiuniformista (perché non è un rivoluzionario). Non mi si chieda se Cattaneo era socialmente e politicamente un riformista perché aveva quella determinata concezione della storia o si era fatta quella determinata concezione della storia su misura del suo riformismo sociale e politico. È una questione puerile: l'una e l'altra sono cosí strettamente congiunte e interdipendenti che non si possono separare senza perdere di vista l'insieme, che è il personaggio che c'interessa, con la sua visione generale della storia fatta e della storia da fare, la sua coerenza tra il compito del filosofo, che è pur sempre un compito «civile», e il compito dell'uomo che non può estraniarsi dalle lotte del suo tempo, fra filosofia e «milizia». Il problema interessante è quello di vedere il nesso, se ci sia e quale sia, tra pensiero e azione, o, come si dice oggi, fra teoria e prassi, se ci sia e quale sia una filosofia del riformismo. Io ho sempre pensato che ci sia e ne ho sempre visto in Cattaneo un esempio particolarmente illuminante. Né il riformista né il rivoluzionario sono provvidenzialisti: ma mentre il rivoluzionario crede di piú nella forza della volontà, il riformista crede di piú nella forza creatrice della ragione (le cui vie sono piú lunghe, lente e misteriose, e quel che è piú singolare, spesso nascoste). Tanto il riformista quanto il conservatore non sono, come il rivoluzionario, dei semplificatori: hanno il senso della

complessità della storia, e quindi della sproporzione, che è come una perpetua condanna per l'uomo di buona volontà, fra lo sforzo e il risultato. Ma per il conservatore questa complessità è un groviglio inestricabile perché nessuno ne conosce i capi, per il riformista è un groviglio fatto di tanti nodi che possono essere sciolti, purché siano affrontati uno per volta. In quanto gradualista, il riformatore non è il conservatore che è sempre propenso a vedere in un'innovazione anche parziale un salto nel buio, e per cui i tempi non sono mai maturi, ma non è neppure il rivoluzionario che crede nei salti qualitativi e anticipa col proprio desiderio e magari con un'azione intempestiva la maturità dei tempi. Nei riguardi del rispetto della tradizione, che è il carattere saliente dell'atteggiamento conservatore, l'atteggiamento del riformista e quello del rivoluzionario non sono dissimili: entrambi tendono alla sconsacrazione del tramandato che il conservatore accetta e santifica solo perché è tramandato, ma la differenza sta nei limiti e nell'ampiezza di ciò che per l'uno e per l'altro deve considerarsi ormai esaurito. Fortemente dissimile è invece l'atteggiamento del conservatore e del riformista di fronte alla rivoluzione, che il primo rifiuta per principio, il secondo per opportunità, tanto è vero che questi vi si adatta (come pur fece Cattaneo allo scoppio dell'insurrezione milanese) quando appare inevitabile, quando la scelta non è tra mutamento per gradi e mutamento per sussulto ma tra mutamento e immobilità, o addirittura tra avanzamento e arretramento. Non è del tutto esatto il dire che il riformista combatta su due fronti: o per lo meno bisogna aggiungere che la lotta che combatte sui due fronti è totalmente diversa: sul fronte della conservazione il contrasto è di principî o di fini, sul fronte della rivoluzione il contrasto è di metodo, ma i fini sono spesso i medesimi. Al pessimismo storico del conservatore

il rivoluzionario oppone il pessimismo dell'intelligenza e l'ottimismo della volontà, il riformista invece il pessimismo della volontà e l'ottimismo dell'intelligenza. Di questo pessimismo della volontà unito a un perseverante ottimismo dell'intelligenza Cattaneo è un esempio che se si fosse dovuto inventare non sarebbe riuscito cosí perfetto. Sempre restio a scendere in campo salvo in circostanze eccezionali, e anche in queste due o tre circostanze entra ed esce dalla scena dopo aver recitato soltanto poche battute, memorabili, persegue tutta la vita, senza interruzione, con rigore, perseveranza, illimitata fiducia, nonostante la sconfitta, l'ideale del progresso mediante avvedute e sensate riforme, la cui attuazione, l'avanzamento del sapere, specie nel campo un tempo inesplorato e precluso della vita morale, ha reso finalmente non solo evidente ma anche possibile. Credo sia difficile imbattersi in un altro protagonista della nostra storia la cui curiosità intellettuale, la cui passione civile siano state attratte con altrettanta forza e continuità e fermezza verso cosí gran numero di cose da cambiare, di istituzioni da correggere o da abolire, di leggi da modificare, di innovazioni ardite da suggerire, di progetti da discutere e da proporre, di tradizioni isterilite da sconvolgere, di vecchie consuetudini da condannare e da sottoporre alla critica sferzante della ragione rischiaratrice: la scuola in tutti i suoi ordini, la milizia e la pubblica amministrazione, le carceri e gli istituti di beneficenza, le leggi riguardanti l'industria e l'agricoltura, il commercio e le comunicazioni. Persino la lingua. Non c'è aspetto della società del suo tempo che egli non prenda in considerazione per sceverarne il vecchio dal nuovo, il morto dal vivo, l'imperfetto dal perfettibile. Quando gliene capita l'occasione non risparmia condanne alle impazienze e alle troppo «ardite speculazioni rivoluzionarie» [78], perché sa

che il rischiaramento attraverso la ragione è lento («il conflitto coll'oscurità delle cose, e colla pervicacia e l'inerzia delli uomini sarà lungo» [79]). Ma la sua diuturna battaglia è contro l'altra parte, contro i retrogradi, che mantenendo i popoli nell'ignoranza impediscono il perfezionamento morale, intellettuale e sociale dell'umanità. Sempre in aperto dissidio contro le tradizioni dure a morire, non rifiuta invece il moto rivoluzionario, ancorché non concepisca al tempo suo altre rivoluzioni che non siano quelle nazionali, quando esse esplodono e trascinano i popoli a liberarsi da antichi servaggi. Solo non accetta l'idea che le rivoluzioni siano il prodotto di un atto di volontà, se pure di una volontà collettiva: «Una rivoluzione è una febbre – egli dice –, e non viene a tutto un popolo per comando di chicchessia. È mestieri aspettarla. E tornerà» [80]. Diversamente, le riforme sono il prodotto cosciente di una mente, anche individuale, che agisce talvolta a distanza di anni sugli eventi per vie sotterranee e imprevedibili, perché la ragione non può alla lunga non avere la meglio sui pregiudizi alimentati dalla superstizione religiosa e dalla incolpevole ignoranza dei piú. A proposito dell'esposizione dei trovatelli «miseria grandissima e tale che comprende l'anima di compassione profonda» prorompe in questo monito: «Meglio delle proteste, in cui svampa lo sdegno, o meglio delle querimonie, in cui si sciupa l'affetto, *varranno gli studi diligenti e pazienti*» [81].

«Gli studi diligenti e pazienti»: ecco l'arma che Cattaneo impugna per combattere la sua battaglia riformatrice. È impossibile non vedere il rapporto strettissimo fra spirito scientifico e riformismo, tra progresso scientifico e progresso civile. L'anello di congiunzione tra l'uno e l'altro è il progresso tecnico. L'applicazione della scienza all'industria produce sempre piú vaste e sconvolgenti innovazioni tecniche. Le innovazioni tecniche sono il mezzo

necessario attraverso cui passa la trasformazione anche sociale dell'umanità. I principî cui Cattaneo s'ispira sono quelli della grande civiltà liberale borghese del secolo XIX: la «prosperità» (oggi diremmo il «benessere»), resa possibile dallo sviluppo tecnico, è condizione necessaria (anche se non sufficiente) dell'emancipazione dell'uomo da tutte le forme di servaggio che l'hanno sinora avvinto a una forma di vivere sociale in cui la miseria dei piú è la condizione piú favorevole per il dominio dei pochi, e l'ignoranza delle menti va di pari passo con la schiavitú delle braccia. E a sua volta la prosperità dipende dall'aumento delle conoscenze scientifiche e delle applicazioni tecniche. Per questo, progresso scientifico e progresso civile sono uniti in un nesso indissolubile. Oggi il progresso tecnico sempre piú vertiginoso suscita lo spettro della società tecnocratica, cioè di una società in cui lo sviluppo della tecnica non è predisposto alla liberazione dell'uomo ma anzi conduce o sembra condurre al suo totale asservimento. Ma quel che non aveva previsto Saint-Simon, che può essere considerato il padre, innocente, del mostro tecnocratico, nella misura in cui aveva immaginato e auspicato e predicato l'avvento di una società scientificamente non piú politicamente diretta, era stato, non dico previsto (perché non di previsione si può parlare), ma tenuto ben presente e ben fermo nella mente dei grandi spiriti liberali dell'età post-rivoluzionaria e all'inizio della rivoluzione industriale: non poter lo sviluppo tecnico prescindere dalla trasformazione delle istituzioni, la trasformazione economica, che è in gran parte il prodotto del sapere applicato all'aumento della pubblica e privata prosperità, dalla riforma politica.

Chiunque si sia posto il problema della sopravvivenza della libertà in un universo sempre piú dominato dalle grandi concentrazioni di potere non ha saputo sinora dare

altra risposta che quella dell'estensione del controllo dal basso. Cattaneo diceva, riecheggiando Machiavelli, che sulla libertà i popoli debbono tenervi sopra le mani. Dopo piú di un secolo il grande nemico da abbattere è la concentrazione di potere che ha nello stato moderno burocratico la sua piú appariscente manifestazione storica. I due processi che segnano il corso della formazione e dello sviluppo dello stato moderno, il processo di burocratizzazione conseguente all'accentramento del potere statale e all'assunzione di compiti sempre piú estesi da parte dello stato, e il processo di democratizzazione, conseguente al progressivo inserimento di sempre piú vaste masse nella società politica, non hanno proceduto con lo stesso passo; ci accorgiamo ora, e ne abbiamo visibili prove tutti i giorni, che il primo è stato molto piú rapido del secondo. Non possiamo accusare Cattaneo di non essersene accorto e di aver creduto che lo stato burocratico fosse un residuo del passato, e non già un effetto necessario di un processo storico che ai suoi tempi era appena all'inizio, e quindi di aver ritenuto che la soluzione del problema del moderno Leviatano fosse piú semplice di quel che sarebbe apparsa a noi che pur continuando a trovarcelo di fronte continuiamo a credere di poterlo facilmente abbattere con il controllo democratico. Cattaneo condivideva coi pensatori liberali dell'Ottocento l'idea affascinante (idea che affascinò se pur con piú complesse mediazioni anche Marx) della rivincita della società civile sullo stato, del graduale deperimento se non proprio dello stato, dello stato accentrato quale era stato trasmesso al secolo delle rivoluzioni nazionali dalle monarchie assolute, e di cui considerava una sopravvivenza funesta ma non destinata ad altre proliferazioni il napoleonismo (che egli interpreta per un verso come degenerazione del bonapartismo e come il momento negativo del cesarismo

[82]), e un esempio vivente da non imitare gli stati di Francia e d'Austria. Questa rivincita si sarebbe dovuta attuare con la moltiplicazione degli organi di governo, con lo spezzare l'unità dello stato monocratico in tanti frammenti di potere ricomponibili in una successiva unità piú articolata, con la separazione orizzontale dei poteri, sí che ancora una volta il potere (in questo caso il potere dal basso) controllasse il potere (il potere dall'alto). («Il potere debb'essere limitato; e non può essere limitato se non dal potere» [83]). Certamente uno dei momenti piú fervidi del riformismo cattaneano è quello degli scritti sull'ordinamento dello stato amministrativo, militare e scolastico a unificazione avvenuta, quando da astratto e sconfitto federalista diventa regionalista che riflette sui fatti concreti della storia e della geografia italiana sconsigliante una unificazione affrettata, uniforme e indifferenziata della legislazione per tutto il regno, la cosiddetta «piemontesizzazione». Per citare uno dei tanti brani su questo tema: «Alle difficoltà dell'egemonia militare si aggiungono le pretese d'una primogenitura legislativa e amministrativa. Si delira d'infliggere alla nuova Italia leggi e osservanze che non erano nemmeno le migliori nell'Italia vecchia» [84]. Sono idee note e ancor di recente, in occasione della istituzione delle regioni, spesso riesumate. Qui interessa ancora una volta, per continuare il discorso iniziato sin dalle prime battute di questo scritto, cogliere il nesso tra queste idee di riforma e la concezione generale della storia, tra il riformatore e il filosofo.

Cattaneo è un filosofo analitico. Attribuisce alla filosofia il precipuo compito di fare «l'analisi della libera analisi», intesa l'analisi come «un atto con cui la mente distingue le parti d'un tutto» [85]. Ciò che contraddistingue il filosofo analitico rispetto a quello sintetico è l'attrazione verso la diversità piuttosto che verso l'unità, o per lo meno, nessun

filosofo potendo rinunciare a una visione unitaria della realtà, verso il movimento per cui un determinato universo si scinde nelle sue parti piuttosto che verso il movimento contrario. A proposito della riforma universitaria, circa la quale propone che ogni città abbia la sua facoltà specifica adatta alle sue tradizioni storiche e culturali, egli stesso rende visibile il nesso tra analisi come atteggiamento storico e analisi come atteggiamento pratico, scrivendo «Il principio che abbisogna alle facultà italiane, è adunque ciò che in economia si chiama *divisione del lavoro;* è ciò che in psicologia si chiama *analisi*. La sintesi sarà l'Italia. La sintesi non è la ripetizione, non è l'uniformità; ma è la piú semplice espressione della massima varietà. Quanto piú fuggirete l'uniformità, tanto piú l'opera vostra sarà compiuta; o dacché in siffatte cose non vi può essere mai compimento né fine, tanto piú sarà grande» [86]. Non è chi non veda anche da questo semplice ma limpido esempio che il federalismo o il regionalismo è un atto di analisi, la conseguenza di un atteggiamento mentale che pregia le dissimiglianze piú che non le somiglianze, le disparità piú che non le uniformità, ciò che è peculiare piú di quel che è comune. Il filosofo analitico vede il diverso là dove il sintetico vede l'identico. Fra mille citazioni ne scelgo una che mi pare particolarmente persuasiva. In uno scritto occasionale (ma tutti gli scritti di Cattaneo sono piú o meno occasionali, onde la sua filosofia è fatta di lampi improvvisi che appaiono anche nelle pagine piú oscure) caldeggia la promozione di congressi scientifici nei dipartimenti (francesi) e commenta: «Essa opporrebbe il vero dei fatti locali alle illusioni del concentramento politico, il quale, a guisa di poderosa lente, addensa tutti i raggi in un foco abbagliante, che non corrisponde al temperato vigore della luce diffusa, e non rappresenta con qual grado di forza realmente ella operi sulla vasta superficie d'un regno» [87].

Questo brano è del 1840, epoca in cui non si può parlare se non impropriamente di un federalismo cattaneano. Ma è già nato lo storico, il linguista, l'economista che dalle sparse osservazioni sull'agitato sorgere delle nazioni civili e sul rapido e turbinoso mutarsi della società del tempo ha tratto una visione generale della storia che rifiuta l'ipotesi dell'unico principio, ed anzi vede nella varietà l'unico criterio possibile di spiegazione del diverso destino dei popoli e la condizione del progresso. Profondamente convinto che la varietà è naturale e l'uniformità al contrario artificiale, che la libertà nasce dalle differenze e dal contrasto delle idee, il dispotismo invece prospera sul livellamento imposto dall'alto e sull'unificazione forzata, trae dalla continua riflessione sul perenne contrasto fra popoli liberi e progressivi e popoli servi e retrogradi, uno dei motivi piú profondi per sostenere il proprio programma politico federalistico, vale a dire per una società articolata, centrifuga, policentrica in continua polemica contro l'unitarismo astratto, cioè contro l'unità senza distinzioni. Ancora una volta, visione storica e programma politico sono strettamente connessi, e insieme spiegano e illuminano l'assidua passione del riformatore. Per riprendere il problema da cui son partito e che si era posto Alessandro Levi nel brano da cui ho preso le mosse, se di una filosofia del riformismo si può parlare Cattaneo ne ha rappresentato bene le esigenze e i principî, e ce ne ha dato un esempio tanto facile, oggi, da criticare quanto poco, oggi e ieri, imitato.

[1] E. BERNSTEIN, *Der Kampf der Sozialdemokratie und die Revolution der Gesellschaft. 2: Die Zusammenbruchstheorie und die Kolonialpolitik,* in «Die Neue Zeit», XVI, vol. I, 1897-1898, n. 18, p. 556.

[2] N. MACHIAVELLI, *Discorsi sopra la Prima Deca di Tito Livio,* III, 7, a cura di C. Vivanti, Einaudi, Torino 1983, p. 403.

[3] C. DE CONDORCET, *Sur le sens du mot révolutionnaire,* in *Œuvres,* Paris 1847, rist. anastatica Frommann-Holzboog, Stuttgart – Bad Cannstatt 1968, tomo XII, p. 615.

[4] G. W. F. HEGEL, *Lezioni sulla filosofia della storia,* La Nuova Italia, Firenze 1941-63, vol. IV (1963), p. 203.

[5] A. DE TOCQUEVILLE, *L'Ancien Régime et la Révolution* (1856) (trad. it. in ID., *Scritti politici,* a cura di N. Matteucci, Utet, Torino 1968-69, vol. I (1969), p. 626).

[6] E. QUINET, *La Révolution* (1865), trad. it. a cura di A. Galante Garrone, Einaudi, Torino 1953, nuova ed. 1974, p. 10.

[7] MARX, F. ENGELS, *Manifesto del Partito Comunista* (1848), trad. it. di E. Cantimori Mezzomonti, Einaudi, Torino 1998, p. 42.

[8] R. LUXEMBURG, *Sozialreform oder Revolution* (1899), trad. it. *Riforma sociale o rivoluzione*, in ID., *Scritti scelti*, a cura di L. Amodio, Einaudi, Torino 1975, p. 130.

[9] V. I. LENIN, *La rivoluzione proletaria e il rinnegato Kautsky* (1918), in ID., *Opere complete*, Editori Riuniti, Roma 1967, vol. XXVIII, p. 241.

[10] TH. S. KUHN, *The Structure of Scientific Revolutions*, The University of Chicago Press, Chicago Ill. 1962 (trad. it. *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, Einaudi, Torino 1969, 3 **a**ed. 1995, pp. 120, 121).

[11] G. M. TREVELYAN, *The English Revolution*, Oxford University Press, Oxford 1938 (trad. it. di C. Pavese, *La evoluzione inglese del 1688-89*, Einaudi, Torino 1941, reprint 1979, p. 3).

[12] Cfr. *Œuvres* cit., tomo XII, p. 199.

[13] Cfr. J. BAECHLER, *Les phénomènes révolutionnaires*, Puf, Paris 1976 (trad. it. *I fenomeni rivoluzionari*, Edizioni Il Formichiere, Milano 1976).

[14] Cito per tutti K. GRIEWANK, *Der neuzeitliche Revolutionsbegriff. Entstehung und Entwicklung*, 2 **a** ediz. Europäische Verlagsanstalt, Frankfurt a. M. 1969, trad it. *Il concetto di rivoluzione nell'età moderna. Origini e sviluppo*, La Nuova Italia, Firenze 1979. Piú recente, la voce scritta da vari autori

Revolution, Rebellion, Aufruhr, Bürgerkrieg, in *Geschichtliche Grundbegriffe*, a cura di O. Brunner, W. Conze, R. Koselleck, Klett-Cotta, Stuttgart 1984, vol. V, pp. 653-788.

[15] Naturalmente questo non si può piú dire dopoché il termine «rivoluzione» nella nota opera di TH. S. KUHN, *The Structure of Scientific Revolutions* cit., è impiegato per designare nella storia della scienza lo stesso tipo di mutamento radicale che si chiama «rivoluzione» nel linguaggio politico.

[16] N. TOMMASEO, *Dizionario dei sinonimi della lingua italiana*, che cito nell'ediz. Vallardi, Milano 1953, p. 735.

[17] C. J. FRIEDRICH, *An Introductory Note on Revolution*, in *Revolution*, «Nomos VIII», Atherton Press, New York 1967, p. 5.

[18] Questa duplicità di significati si rivela anche nei derivati dalla parola «révolution», che nacquero e si diffusero in Francia dopo la Rivoluzione francese: «révolutionnaire», come sostantivo, indica l'agente di un movimento straordinario, mentre «révolutionner» indica un mutamento straordinario. Vedi F. BRUNOT, *Histoire de la langue française des origines à nos jours*, vol. IX, tomo 2°, Parte seconda, Libro I, cap. 1, *Un mot transfiguré*: «*révolution*», Librairie Armand Colin, Paris 1967, pp. 617-22. Questi due significati si ritrovano l'uno accanto all'altro nel Decreto del 10 ottobre 1793, fatto approvare da Saint-Just, dove si legge nell'art. I che il governo provvisorio della Francia è «rivoluzionario fino alla pace» e nell'art. 2 che «le leggi rivoluzionarie devono essere eseguite rapidamente». Nell'espressione «governo rivoluzionario» c'è l'idea della rivoluzione come movimento, mentre una legge rivoluzionaria è una legge che introduce nell'ordine costituito un mutamento radicale. Detto altrimenti: il governo rivoluzionario è la causa, le leggi rivoluzionarie sono l'effetto.

[19] J. BAECHLER, *Les phénomènes révolutionnaires*, trad. it. cit., p. 7.

[20] J. GALTUNG, *Imperialismo e rivoluzioni. Una teoria strutturale*, Rosenberg & Sellier, Torino 1977, p. 71. Una definizione che mette in particolare rilievo il mutamento è quella data da L. Pellicani: «Un mutamento può essere considerato rivoluzionario, solo se ha un certo grado di *profondità* e solo se si verifica in un tempo relativamente breve» o, altrimenti, una rivoluzione politica ha luogo «quando si verifica un mutamento rapido della norma fondamentale

che regola le relazioni di dominio», dove appare un riferimento anche al genere di movimento, «breve» e «rapido» (*Dinamica delle rivoluzioni*, Sugarco, Milano 1974, pp. 8 e 9).

[21] R. TANTER, M. MIDLARSKY, *A Theory of Revolution*, in «The Journal of Conflict Resolution», XI, n. 3, 1967, p. 267.

[22] CH. TILLY, *From Mobilization to Revolution*, Addison-Wesley, Reading Mass. 1978, p. 7, che cito da TH. SKOCPOL, *States and Social Revolution. A Comparative Analysis of France, Russia and China*, Cambridge University Press, Cambridge 1979, trad. it. *Stati e rivoluzioni sociali. Un'analisi comparata di Francia, Russia e Cina*, il Mulino, Bologna 1981, p. 34.

[23] H. KELSEN, *General Theory of Law and State*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1945 (trad. it. di S. Cotta e G. Treves, *Teoria generale del diritto e dello Stato*, Etas libri, Milano 1994, pp. 225 e 373-74).

[24] Il capostipite degli interpreti della Rivoluzione francese come evento religioso è Jules Michelet: «È con il metro del *fiat* popolare, versione laica del *fiat* divino, che Michelet valuta l'autorità e la legittimità degli atti rivoluzionari» (cosí P. VIALLANEIX, *Jules Michelet*, nella raccolta *L'albero della Rivoluzione. Le interpretazioni della Rivoluzione francese*, a cura di B. Bongiovanni e L. Guerci, Einaudi, Torino 1989, p. 483). Nello stesso senso l'interpretazione di Victor Hugo, che definisce la Rivoluzione «opera stellare e profonda, che ha fatto rinascere il mondo, creazione seconda che ancora una volta rifà l'uomo, dopo Cristo, Cecrope, Jafet» (L. SOZZI, *Victor Hugo*, in *L'albero della Rivoluzione* cit., p. 291).

[25] Rinvio agli esempi da me fatti in *Riforme e rivoluzione* [v. nel presente capitolo, sez. I].

[26] A. DE TOCQUEVILLE, *De l'état social et politique de la France avant et depuis 1789* (1836), che cito da ID., *Scritti politici*, a cura di N. Matteucci, Utet, Torino 1969, rist. 1977, vol. I, pp. 226-27.

[27] Cfr. *Geschichtliche Grundbegriffe* cit., vol. V, p. 658.

[28] Osserva che quando Mommsen e altri hanno usato l'espressione «rivoluzione romana» hanno mancato di osservare che in realtà si trattava, al contrario, di un «processo di disintegrazione» (*ibid.*, p. 663).

[29] Mi riferisco all'articolo di M. FINLEY, *Quale rivoluzione nell'antichità?*, in «Prometeo», dic. 1986, pp. 34-43.

[30] *Ibid*, p. 43.

[31] *Ibid.*, p. 37.

[32] Dalle riflessioni di P. Pasqualucci sul *Theologisch-politisches Fragment* di Walter Benjamin: *La rivoluzione come messia (considerazioni sulla filosofia politica di Benjamin)*, «Trimestre», 1977, nn. 1-2, pp. 67-112, e *Felicità messianica (Interpretazione del frammento teologico-politico di Benjamin)*, «Rivista internazionale di filosofia del diritto», LV, 1978, pp. 583-629: il messia è il mediatore che con la sua azione individuale, demiurgica, dà il tocco finale alla storia del mondo; in quanto libera, completa, crea, è l'artifex che crea dal nulla nel senso che dà alla realtà un significato che è tale solo se si ha fede nella sua capacità infinita di ricreare il mondo.

[33] T. CAMPANELLA, *La città del Sole*, a cura di N. Bobbio, Einaudi, Torino 1941, p. 109.

[34] M. WALZER, *Exodus and Revolution*, Basic Books, New York 1985 (trad. it. *Esodo e rivoluzione*, Feltrinelli, Milano 1986).

[35] Citato da Walzer all'inizio del testo, p. 11.

[36] *Ibid.*, p. 16.

[37] *Ibid.*, p. 17.

[38] Per un approfondimento di questi temi rinvio ancora una volta al saggio *Riforme e rivoluzione* [cfr. nel presente capitolo, sezione 1]. Sul tema del rapporto fra rivoluzione e guerra civile, che meriterebbe un discorso a parte, rinvio alle osservazioni di P. P. Portinaro, nell'ampia introduzione, intitolata *Preliminari ad una teoria della guerra civile*, a R. SCHNUR, *Rivoluzione e guerra civile*, Giuffrè, Milano 1986, pp. 1-49. Lo scambio tra i due concetti di guerra civile e rivoluzione è possibile: vi è una specie di guerra, la guerra come crociata, che può essere assimilata alla rivoluzione e, d'altra parte, la stessa Rivoluzione francese è stata da alcuni storici interpretata come guerra civile tra gli antichi abitanti della Gallia e i Franchi conquistatori, sia da François Guizot sia da Augustin Thierry, come si legge in *L'albero della Rivoluzione* cit., pp. 256 e 625.

[39] A. LEVI, *Il positivismo politico di Carlo Cattaneo*, Laterza, Bari 1928, pp. 63 e 81-82.

[40] N. BOBBIO, *Il «suo» Cattaneo*, nel fascicolo di «Critica sociale», in ricordo di Alessandro Levi, 1974, n. 1, pp. 49-53.

[41] Alcune considerazioni sull'idea di progresso nella filosofia di Cattaneo ho già svolte in un capitolo di *Una filosofia militante. Studi su Carlo Cattaneo*, Einaudi, Torino 1971, pp. 112-24, di cui il presente scritto può essere considerato una continuazione e uno sviluppo.

[42] *Ricerche economiche sulle Interdizioni imposte dalla legge civile agli Israeliti*, in *Scritti economici*, a cura di A. Bertolino, Le Monnier, Firenze 1956, vol. I, p. 182.

[43] *Su la «Scienza nuova» di Vico*, in *Scritti filosofici*, a cura di N. Bobbio, Le Monnier, Firenze 1960, vol. I, p. 99.

[44] *Considerazioni sul principio della filosofia*, in *Scritti filosofici* cit., vol. I, p. 161.

[45] *Su la «Scienza Nuova» di Vico*, in *Scritti filosofici* cit., vol. I, pp. 98-99.

[46] Romagnosi, dopo aver riportato un passo in cui si attribuisce alla setta saint-simoniana l'idea del «sacerdote sociale», commenta: «Riandando questo passo qual è la conseguenza che ne deriva intorno alla creazione del Sansimonismo? Che qui si tratta o di una celia o di un delirio» (G. D. ROMAGNOSI, *Del sansimonismo* (1832), che cito da *Opere di G. D. Romagnosi C. Cattaneo G. Ferrari*, a cura di E. Sestan, nella collana *La letteratura italiana. Storia e testi*, vol. LXVIII, Ricciardi, Milano-Napoli 1957, p. 123). Ho ripreso questo accostamento a Saint-Simon da D. Castelnuovo Frigessi in C. CATTANEO, *Opere scelte*, 4 voll., Einaudi, Torino 1972, vol. I, *Industria e scienza nuova*, p. 350, n. 1. Sulla fortuna del sansimonismo in Italia, con citazioni di Romagnosi e Cattaneo, vedi la riedizione di R. TREVES, *La dottrina sansimoniana nel pensiero italiano del Risorgimento*, Giappichelli, Torino 1973, p. 36, e in particolare l'appendice di G. MAGGIONI, *Il sansimonismo nelle riviste lombarde 1825-1848*, pp. 134-37.

[47] *Su la «Scienza Nuova» di Vico*, in *Scritti filosofici* cit., vol. I, pp. 127-28.

[48] *Frammenti di sette Prefazioni*, in *Scritti filosofici* cit., vol. I, pp. 260-61.

[49] Mi riferisco in particolare al capitolo intitolato *La scienze de l'histoire au* XIX *siècle*, dove G. Ferrari parla di De Bonald, Lamennais, Saint-Simon (*Vico et l'Italie*, Paris 1838, pp. 409 sgg.). Sui rapporti fra Ferrari e Cattaneo rispetto a questo e ad altri scritti vedi S. ROTA GHIBAUDI, *Giuseppe Ferrari. L'evoluzione del suo pensiero*, Olschki, Firenze 1969, pp. 55-59.

[50] *Su la «Scienza Nuova» di Vico*, in *Scritti filosofici* cit., vol. I, pp. 128-29.

[51] *Ibid.*, p. 130. Su Cousin anche G. FERRARI, *Vico et l'Italie* cit., pp. 426 sgg.

[52] *Su la «Scienza Nuova» di Vico*, in *Scritti filosofici* cit., vol. I, p. 129.

[53] G. FERRARI, *Essai sur le principe et les limites de la philosophie de l'histoire*, Joubert, Paris 1943, p. 76.

[54] *Considerazioni sul principio della filosofia*, in *Scritti filosofici* cit., vol. I, p. 157.

[55] *Ibid.*

[56] *Ibid.*, pp. 157-58.

[57] *Ibid.*, p. 158.

[58] *Ibid.*, p. 160.

[59] *Ibid.*, p. 162.

[60] *Ibid.*, p. 163.

[61] *Ibid.*, p. 164.

[62] Ad esempio: «Dal venerando capo di Lavoisier uscí una rivoluzione, neppur oggi compiuta» (*Dell'industria moderna*, in *Scritti politici*, a cura di M. Boneschi, 4 voll., Le Monnier, Firenze 1964-65, vol. IV, p. 295).

[63] *La città considerata come principio ideale delle istorie italiane*, in *Scritti storici e geografici*, a cura di G. Salvemini e E. Sestan, Le Monnier, Firenze 1957, vol. II, pp. 383-84. Per un giudizio privato di Cattaneo su quest'opera di Ferrari, si veda la lettera a Carlo Tenca dell'ottobre 1858, in *Epistolario di Carlo Cattaneo*, 4 voll., G. Barbèra editore, Firenze 1949-56, vol. III, 1954, p. 82, in cui rispondendo al Tenca che lo aveva invitato a scriverne una recensione, dice: «Io non posso mettermi a chiacchierare contro l'amico. Ma però io non posso accettare: *Le pape et l'empereur commes principes, voità les chefs*», e in nota il commento del curatore, R. Caddeo. Sulla vicenda, vedi S. ROTA GHIBAUDI, *Giuseppe Ferrari* cit., p. 258.

[64] *Storia delle rivoluzioni d'Italia*, in *Scritti storici e geografici* cit., vol. III, p. 309.

[65] *Ibid.*, p. 311.

[66] C. CATTANEO, *Tutte le opere*, a cura di L. Ambrosoli, Mondadori, Milano 1967, vol. IV, p. 186.

[67] *Considerazioni sulle cose d'Italia*, in *Scritti storici e geografici* cit., vol. II, p. 125.

[68] *Dell'industria moderna*, in *Scritti politici* cit., vol. IV, p. 264. Il termine «rivoluzione» si trova ripetuto piú volte nel manifesto *Au comité démocratique français, espagnol, italien*, nel senso di rivoluzione nazionale (*Scritti politici* cit., vol. II, pp. 474-75). Nello stesso senso, a proposito dei moti di Vienna del 1848: «La guerra non è piú tra stirpe e stirpe; essa diviene intestina, civile, *rivoluzionaria*, generale» (*La resa di Vienna*, in *Scritti politici* cit., vol. II, p. 450; il corsivo è mio).

[69] *Di alcuni stati moderni*, in *Scritti storici e geografici* cit., vol. I, p. 295.

[70] «[…] le indirette e tortuose vie, per le quali il genere umano s'avviò d'errore in errore e d'eccesso in eccesso verso la meta della scienza e della civiltà» (*Su la «Scienza Nuova» di Vico*, in *Scritti filosofici* cit., vol. I, p. 100).

[71] C. CATTANEO, *Prefazione* al volume II di *Alcuni scritti del dott. Carlo Cattaneo*, 3 voll., Milano 1846-47: cfr. *Scritti politici* cit., vol. III, p. 335.

[72] *Ibid.*, p. 334.

[73] *Ibid.*, p. 336.

[74] Cito dalla traduzione italiana, a cura di G. Calogero e G. Fatta, *Lezioni sulla filosofia della storia*, vol. I: *La razionalità della Storia*, La Nuova Italia, Firenze 1941, pp. 241-42.

[75] *Prefazione* al vol. II di *Alcuni scritti* cit.: cfr. *Scritti politici* cit., vol. III, p. 340.

[76] *Ibid.*, p. 341.

[77] *Ibid.*, pp. 342-43.

[78] *Allocuzione alla distribuzione dei premi della Società d'incoraggiamento d'arti e mestieri*, in *Scritti politici* cit., vol. III, p. 353.

[79] *Ibid.*

[80] C. CATTANEO, *Tutte le opere* cit., p. 700.

[81] *Esposizione dei trovatelli*, in *Scritti politici* cit., vol. IV, p. 168, corsivo mio.

[82] *Il militarismo*, in *Scritti politici* cit., vol. IV, p. 215; e *À la nation française*, in *Scritti politici* cit., vol. IV, p. 217.

[83] *A un amico siciliano*, in *Scritti politici* cit., vol. IV, p. 86.

[84] *L'Italia armata*, in *Scritti politici* cit., vol. IV, p. 137.

[85] *Psicologia delle menti associate*, in *Scritti filosofici* cit., vol. I, pp. 454 e 452.

[86] *Sul riordinamento degli studii scientifici in Italia*, in *Scritti politici* cit., vol. III, p. 114; e anche *Psicologia delle menti associate*, in *Scritti filosofici* cit., vol. I, pp. 476-77.

[87] *Continuazione e fine delle notizie sul Congresso dei dotti francesi a Clermont*, in *Scritti politici* cit., vol. I, p. 158.

Capitolo dodicesimo
Filosofia della storia

I.
GRANDEZZA E DECADENZA DELL'IDEOLOGIA EUROPEA.

Nel suo trattato di teoria dello stato, che ha avuto molta fortuna, scritto in italiano, quindi tradotto in francese, inglese e spagnolo, Alessandro Passerin d'Entrèves evoca nell'ultima pagina la «città periclea», come il ricordo di «un'esperienza unica», «un'orazione immortale» in cui ancor oggi si rispecchia «l'immagine dell'ottimo stato, di uno stato fondato sulla democrazia e sulla libertà» [1]. In realtà questo libro, piú che un trattato sullo stato, come fa pensare il titolo, è una storia ideale del contrasto fra potere e libertà, attraverso il pensiero politico occidentale. L'ultima pagina è una professione di fede. Nel testo francese, piú completo di quello italiano, alla città assunta come modello sono attribuiti questi caratteri: «Le respect de la loi et de l'ordre, le gouvernement par consentement, l'amour de la patrie, l'orgueil de la liberté» [2] Chi scriveva queste parole sapeva benissimo che si trattava di un'idealizzazione contenuta in un discorso di circostanza (che probabilmente non era mai stato pronunciato) e che la «verità effettuale» era molto diversa, ma gli importava in quel contesto riaffermare il valore simbolico di quel discorso nelle alterne vicende della concezione della storia, cosí tipicamente europea, interpretata come storia della libertà.

Del significato esemplare della forma di governo di cui tesseva l'elogio, lo stesso Pericle aveva piena coscienza: «Il nostro sistema politico non si propone di imitare le leggi di

altri popoli: noi non copiamo nessuno, piuttosto siamo noi a costituire un modello per gli altri» (II, 37) [3]. Per dimostrare quale sia stata la forza di questo esempio, basti mettere a confronto i principî che reggono lo stato ateniese nelle parole di Pericle con quelli che hanno ispirato le istituzioni liberali e democratiche dell'Europa moderna. Questa forma di governo è chiamata «democrazia», continua l'oratore, perché, a differenza di quel che accade nei governi oligarchici, «si qualifica non rispetto ai pochi, ma alla maggioranza». Rispetto all'altra grande contrapposizione che attraversa tutta la storia del pensiero politico, la contrapposizione fra governo delle leggi e governo degli uomini, l'affermazione di Pericle è altrettanto netta: «Le leggi regolano le controversie private in modo tale che tutti abbiano un trattamento uguale» (II, 37). Ciò che non potrebbe assicurare il governo degli uomini, o peggio dell'Uomo. La superiorità del governo delle leggi deriva dal fatto che esso solo garantisce l'eguaglianza almeno formale, quella che in Grecia si chiamava – con un nome carico di significato emotivo positivo – *isonomía*, e noi chiamiamo eguaglianza giuridica. L'eguaglianza giuridica non esclude naturalmente la disuguaglianza, purché sia fondata sul merito: «il prestigio di cui possa godere chi si sia affermato in qualche campo non lo si raggiunge in base allo stato sociale di origine, ma in virtú del merito; e poi, d'altra parte, quanto all'impedimento costituito dalla povertà, per nessuno che abbia la capacità di operare nell'interesse della città è di ostacolo la modestia del rango sociale» (II, 37). Buon cittadino è colui che partecipa attivamente alla vita pubblica: è quella forma di libertà che Constant aveva chiamato la libertà degli antichi, in virtú della quale coloro che non si occupano degli affari politici «noi siamo i soli a considerarli […] non persone tranquille ma buoni a nulla» (II, 40). Ma questa libertà non viene

esaltata a dispregio di quella che Constant riteneva sconosciuta ai greci, e chiamava libertà dei moderni: «La nostra è una vita libera non soltanto per quanto attiene i rapporti con lo stato, ma anche relativamente ai rapporti quotidiani, di solito improntati a reciproco sospetto: nessuno si scandalizza se un altro si comporta come meglio gli aggrada» (II, 37). All'interno della città, infine, viene deposta ogni pretesa di far valere i propri interessi con la forza, e solo mezzo per giungere a una decisione che riguardi tutto il popolo è la discussione, che è la quintessenza della democrazia (antica, moderna e… futura): «Siamo noi stessi a partecipare alle decisioni comuni ovvero a riflettere a fondo sugli affari di stato, poiché non pensiamo che il dibattito arrechi danno all'azione; il pericolo risiede piuttosto nel non chiarirsi le idee discutendone, prima di affrontare le azioni che si impongono» (II, 40). Contrariamente a coloro che ritengono che la durezza della vita, il rigore della disciplina, l'obbedienza servile, siano necessarie per rendere forte la patria, «la gloria della città […] rifulge proprio grazie agli alti servigi che questi uomini e altri come loro le hanno reso», giacché per coloro che vivono in una città libera «le ragioni della lotta non sono le stesse che possono animare quelli che non hanno nulla di tutto ciò» (II, 42).

L'importanza davvero eccezionale di questo discorso sta nel fatto che in esso si ritrovano tutti insieme riuniti in rapida sintesi i tratti di un modo generale di concepire la politica in cui si è rispecchiata orgogliosamente per secoli la coscienza dell'Europa. Credo che non sia fuor di luogo parlare di una vera e propria «ideologia europea», anzi della autentica ideologia europea. Preferisco parlare di ideologia piuttosto che di «ideale», perché la parola «ideologia» non esclude, anzi implica la falsa coscienza, e, per ragioni opposte, piuttosto che di «mito», perché l'idea

dell’Europa come patria dei governi liberi non si regge soltanto su una falsa coscienza.

L’origine di questa ideologia dev’essere fatta risalire al celebre racconto delle guerre persiane, cosí com’è stato interpretato e tramandato da Erodoto: le guerre persiane come guerre di libertà, condotte da un piccolo popolo che combatte per la propria indipendenza contro il potente avversario, e proprio perché si batte per una grande causa, che è la causa della libertà, è alla fine vittorioso. Non a caso Erodoto tende a stabilire un rapporto diretto tra la fine della tirannide ad Atene e l’aiuto prestato agli Ioni che stavano per ribellarsi, aiuto che è la causa dell’aggressione persiana. Anche rispetto a questo racconto non si tratta di giudicarne la verità storica. Ci stiamo occupando della storia di un’idea, la cui forza è indipendente dalla maggiore o minore corrispondenza alla verità storica. Non sono passati molti anni da quando l’evento straordinario del piccolo popolo che vince il piú potente avversario perché difende la propria libertà fu ripetutamente evocato nella guerra del Vietnam contro gli Stati Uniti.

All’apologia del governo delle leggi contrapposto al governo degli uomini si accompagna nella letteratura classica, e sino ai giorni nostri, una ricorrente e insistente demonologia della forma antitetica di governo, la tirannia, il governo dell’Uomo per eccellenza. A cominciare dai libri ottavo e nono della *Repubblica* di Platone, in cui il governo tirannico appare, in contrasto col buon governo, con ogni forma di governo temperato e moderato quale quella descritta da Pericle, come l’espressione delle piú sfrenate passioni, non diversamente dal governo della plebe, di cui è il naturale e catastrofico effetto. La fenomenologia della figura del tiranno è andata arricchendosi nei secoli, ma i tratti essenziali sono rimasti gli stessi. Quando Chruščev nel famoso discorso al XX Congresso del Pcus denuncio con

inattesa veemenza i delitti di Stalin, di fronte allo sgomento dei marxisti e all'incredulità dei marxologi, Claude Roy (allora comunista, membro attivo della Società europea di cultura) disse: «Si può rimproverare al discorso di non essere un'analisi marxista. Ma anche il *Macbeth* non è un testo marxista. Un grido d'orrore non è né marxista né anti-marxista; è un grido» [4]. Si sarebbe potuto dire egualmente bene: anche la *Repubblica* di Platone non è un'analisi marxista, ma la storica figura del tiranno vi appare in tutta la sua tragica grandezza che trascende la storia e di cui la storia è occasionalmente, imprevedibilmente, una scena per la sua straordinaria e terrificante apparizione.

Il governo delle leggi non è che un aspetto dell'ideologia europea, e non il piú importante. Il governo delle leggi garantisce l'eguaglianza contro le discriminazioni arbitrarie imposte dal tiranno. Il nucleo centrale dell'ideologia europea è il governo della libertà nel duplice senso della libertà degli antichi e della libertà dei moderni. Al governo della libertà si contrappone non la tirannia ma il dispotismo. Ed è il dispotismo, e non la tirannia, che ha costituito la vera antitesi dell'ideologia europea: l'Altro, contrapponendosi al quale il Sé acquista coscienza della propria identità e si autogiustifica come principio del bene opposto al principio del male. La tirannia è una forma degenerata e corrotta di governo, che cresce in determinate circostanze storiche all'interno della stessa civiltà europea, è il momento negativo insito in ogni momento positivo e senza il quale la stessa positività della storia non potrebbe né rivelarsi né essere percepita: come tale ha il duplice carattere di essere illegittima e temporanea. *Illegittima* perché viola i due principî su cui si regge il governo delle leggi, il principio del potere il cui titolo è conforme a una legge fondamentale e quello del potere il cui esercizio è conforme alle leggi ordinarie;

temporanea, perché compare soltanto in momenti di grandi crisi storiche, ed è destinata a scomparire quando la crisi è risolta e a soccombere per gli effetti stessi dei suoi eccessi che rendono intollerabile la sua signoria. Il dispotismo è stato considerato polemicamente sin dall'antichità come la forma di governo caratteristica dei popoli non europei, e pertanto per quegli stessi popoli, giudicati naturalmente servili, perfettamente legittima, e in quanto legittima permanente tanto da durare nei secoli senza decisive correzioni. Mentre la contrapposizione fra governo libero e governo tirannico fa parte della storia delle forme di governo europee, è anzi uno dei temi ricorrenti nella storia del pensiero politico che riflette sulla storia dell'Europa, la contrapposizione fra democrazia e dispotismo è parte costitutiva, vitale, essenziale, di quella visione del mondo, di quella filosofia della storia, attraverso cui il pensiero europeo ha cercato, in antitesi a ciò che è diverso e negativo, di definire positivamente la propria identità, in una tradizione ininterrotta, se pure con alterne vicende caratterizzate da maggiore o minore intensità della contrapposizione.

L'antitesi libertà-dispotismo è uno dei temi ricorrenti del pensiero politico occidentale, a cominciare da Aristotele, una delle «grandi dicotomie» su cui si regge buona parte della filosofia della storia, il principale criterio di distinzione e di contrapposizione fra Occidente e Oriente.

Nel libro terzo della *Politica*, dove vengono distinte varie forme di governo monarchico, Aristotele si sofferma su quella specie di governo monocratico che è propria dei popoli barbari, e afferma: «Questi popoli barbari, essendo piú servili dei Greci (ed i popoli asiatici sono piú servili di quelli europei) sopportano senza lamentarsi un potere dispotico esercitato su di loro» (1285a). La traduzione latina della fine del secolo XIII, che farà testo, scrive: «sine

tristitia». Inutile dire che il potere dispotico è il potere del padrone (*despótes*) sugli schiavi, di cui lo stesso Aristotele si occupa nel libro primo, dove adduce la malfamata giustificazione di questa forma di potere sostenendo che esistono uomini schiavi per natura. Per analogia, là dove vi sono non soltanto uomini servili ma interi popoli servili, il potere dispotico si trasforma naturalmente, e quindi legittimamente, da familiare in politico, diventa cioè una vera e propria forma di governo distinta dalle sei costituzioni tipiche, tre pure e tre corrotte, che si erano avvicendate nelle città greche e che seguendo Aristotele gli scrittori politici europei prenderanno a modello per descrivere le forme di governo successive, con non molte variazioni, sino ai giorni nostri.

Il carattere naturale, e pertanto legittimo, del dispotismo (la natura come fondamento di legittimità è un dato costante della teoria politica di tutti i tempi) è messo bene in evidenza dallo stesso Aristotele là dove spiega che, mentre i sudditi del despota accettano senza lamentarsi il loro signore, i tiranni «dominano su sudditi scontenti del loro potere, sicché sono costretti a pensare alla loro difesa contro i loro stessi cittadini» (1285a). Ma si capisce, i sudditi dei tiranni sono scontenti perché sono uomini liberi, i sudditi dei despoti sono contenti perché appartengono a popoli naturalmente servili. Cosí avviene che i liberi si ribellano e il tiranno viene deposto e cacciato. Di qua la temporaneità del suo potere. I servili non si ribellano mai e il despota, a differenza del tiranno, domina incontrastato, e ha per successore un altro despota, in una catena senza fine.

La teoria del dispotismo di Aristotele può essere riassunta in questi tre punti che hanno proposto uno schema d’interpretazione del contrasto fra Occidente e Oriente durato per secoli, sino ai giorni nostri:

1) il rapporto fra governanti e governati è simile al rapporto fra signore e servo;
2) tale rapporto si stabilisce naturalmente dove vi sono popoli servili;
3) questi popoli servili esistono di fatto, e sono i popoli barbari, specificamente e indistintamente i popoli dell'Oriente.

Dal momento in cui la *Politica* di Aristotele fu tradotta in latino la teoria è stata pedissequamente ripetuta dai maggiori scrittori politici dei secoli successivi: si ritrova tanto in san Tommaso quanto in Marsilio da Padova, su per giú con le medesime parole. Ed è stata applicata di volta in volta a diversi popoli nei diversi periodi storici, in relazione alle concrete minacce che, secondo le circostanze, provenivano da questa o quella potenza orientale: alla Turchia dopo la caduta di Costantinopoli, alla Moscovia dopo Ivan il Terribile, alla Russia degli zar dell'Ottocento negli anni delle rivoluzioni del 1830 e del 1848, alla Unione Sovietica nel Novecento, poi anche al «pericolo giallo» proveniente dalla lontanissima Cina (mentre quando la Cina è stata «vicina» era considerata, come tutti ricordiamo, non un pericolo ma una speranza). Dei due termini dell'antitesi, mentre resta costante il termine negativo, può cambiare quello positivo. A prova della costanza con cui viene ripetuto il concetto aristotelico di dispotismo può essere addotto un noto passo dell'ambasciatore dell'impero germanico, Sigismund Herberstein, che andò a Mosca durante il regno di Basilio III, e che nei suoi rendiconti sulle cose della Moscovia scrive che colà il governo dispone della libertà e dei beni di chiunque e commenta: «Non si sa se sia la rozzezza del popolo a richiedere un sovrano cosí tirannico o se la tirannia del principe abbia reso il popolo cosí rozzo e

crudele» [5]. Quale che sia la causa della «rozzezza» del popolo, si vede da questo brano che il dispotismo non può essere spiegato indipendentemente dalla natura «inferiore» dei soggetti su cui si esercita.

Il termine positivo, invece, quello che designa la «libertà» europea, nato dall'osservazione delle città greche, si estende via via, secondo i tempi e le circostanze, a tutte le forme politiche degli stati europei, e non soltanto a quelle democratiche. Nel periodo della formazione dei grandi stati europei che sono prevalentemente monarchici, il dispotismo viene contrapposto alla monarchia «regia», per usare la terminologia di Jean Bodin, a cui si deve la piú ampia e storicamente documentata tipologia delle forme di governo, in base al criterio tradizionale secondo cui la monarchia regia è quella in cui i sudditi obbediscono alle leggi ma lo stesso re è sottoposto alle leggi di natura, «restando ai sudditi la libertà naturale e la proprietà dei loro beni», mentre «la monarchia dispotica è quella in cui il principe [...] governa i sudditi come un capo di famiglia i suoi schiavi» [6]. Da Machiavelli a Montesquieu, sino a Hegel, la monarchia europea si distingue dalle monarchie orientali perché in essa il potere del re è limitato dalla presenza di piú o meno potenti ordini aristocratici.

La testimonianza di un osservatore acuto come Machiavelli è preziosa. In un breve passo del *Principe*, dove distingue due forme di principato, definisce la prima come quella in cui il principe ha a che fare con «baroni» la cui autorità dipende non dalla volontà del signore ma dall'antichità dei loro privilegi di sangue, e la seconda come quella dove vi è «uno principe e tutti li altri servi» che governano, quando governano, «per grazia e concessione sua» (cap. IV). Per quanto non si possa considerare la prima forma di principato un governo libero a pieno diritto, ciò che lo differenzia dal principato

dispotico è comunque l'esistenza di un ordine indipendente, e in questo senso libero, rispetto al sovrano, mentre caratteristica del principato dispotico è che tutti all'infuori del sovrano sono «servi». In questo brano di Machiavelli è di grande interesse anche il duplice riferimento storico in quanto come esempio della prima forma di principato indica la Francia, della seconda la Turchia: «Tutta la monarchia del Turco è governata da un signore: li altri sono sua servi; e distinguendo il suo regno in sangiacchie, vi manda diversi amministratori e gli muta e varia come pare a lui» [7]. Il che è una riprova del fatto che lo stato addotto come esempio di dispotismo cambia, ma ciò che non cambia è la sua appartenenza alla sfera geografica ad oriente dell'Europa.

Non meno preziosa la testimonianza che si può trarre da Bodin, il quale, fatta la distinzione fra governo monarchico e governo dispotico, testé menzionata, dovendo addurre esempi osserva: «[Di questo tipo di reggimento] si trova ancora un certo numero in Asia, in Etiopia e anche in Europa, per esempio la signoria dei Tartari e la Moscovia». La distinzione fra monarchia regia e monarchia dispotica è ancora una volta una buona occasione per esaltare la superiorità dei popoli europei, i quali «piú alteri e piú guerrieri di quelli africani, non hanno mai potuto tollerare monarchie dispotiche» (II, 2) [8].

La consacrazione della categoria del dispotismo orientale avviene, com'è ben noto, il che mi dispensa dal soffermarmici, nell'*Esprit des lois* di Montesquieu, il quale, con un'ardita innovazione nella teoria tradizionale delle forme di governo, considera il dispotismo come una delle tre forme tipiche, risolvendo in una sola forma, quella repubblicana, con un precedente illustre in Machiavelli, tanto la democrazia quanto l'aristocrazia, e ponendo la monarchia come forma intermedia tra l'una e l'altra.

L’ampia trattazione che Montesquieu dedica al dispotismo è una conferma dell’importanza ormai assunta dal mondo orientale nell’età dell’illuminismo, ma il modo con cui il tema è trattato dimostra ancora una volta la continuità di una tradizione. Per un verso il dispotismo vi è pur sempre definito come il regime caratterizzato dal rapporto fra signore e servi, dall’altro si ritiene che sarebbe un delitto contro il genere umano introdurlo in Europa. Nell’articolo *Déspotisme* dell’*Encyclopédie* gli esempi sono la Turchia, il Mogol, il Giappone, la Persia, e «quasi tutta l’Asia». In *De l’Esprit* Helvétius avverte che parlando di regni dispotici si riferisce a quel «desiderio sfrenato di potere arbitrario quale si esercita in Oriente» (III Discorso, cap. XVI) [9].

Oltrepassando l’illuminismo, nella teoria delle forme di governo di Hegel, che s’ispira a quella di Montesquieu, il dispotismo occupa ancora un posto centrale, non solo geograficamente, in quanto rappresenta l’Oriente contrapposto all’Occidente, ma anche storicamente, in quanto costituisce la primitiva forma di stato, nato coi grandi imperi orientali, in un disegno storico in cui la seconda tappa è costituita dalle repubbliche antiche, democratiche in Grecia, aristocratica in Roma, e la terza ed ultima dalle monarchie dell’Europa moderna.

La filosofia della storia di Hegel è la sublimazione di una concezione eurocentrica dello sviluppo storico, inteso come realizzazione progressiva della libertà. La contrapposizione libertà-dispotismo, corrispondente al contrasto fra Occidente e Oriente, trova una nuova espressione nella celebre affermazione: in Oriente uno solo era libero, nel mondo classico pochi erano liberi, nel mondo moderno tutti sono liberi. Se la storia è storia della libertà, il compimento di questa storia è avvenuto in Europa. Sublimazione, non conclusione, come pure è stato affermato. Durante tutto il secolo XIX la filosofia europea della storia è ancora

prevalentemente eurocentrica, nonostante si siano ormai affacciate all'orizzonte le due grandi potenze destinate ad arrestare la marcia trionfale (o ritenuta tale) dello spirito europeo nel mondo: gli Stati Uniti e la Russia. Eurocentrica tanto la filosofia della storia positivistica quanto quella marxiana ed engelsiana.

L'idea dell'Europa come principio e fine dello sviluppo civile è strettamente legata a quella concezione progressiva della storia, che è una delle caratteristiche dell'ideologia europea dall'età moderna in poi. La teoria del progresso, che si oppone tanto alla teoria regressiva quanto a quella ciclica della storia propria degli antichi, è nata in Europa, e il suo predominio quasi incontrastato nel secolo XIX è destinato a rafforzare la convinzione delle nazioni europee di essere al centro del mondo nel periodo della grande espansione coloniale. Non a caso è nata in Europa e fa parte integrante, infatti, dell'ideologia europea nel suo momento culminante l'idea che il progresso sia una caratteristica esclusiva della storia europea, di fronte alla quale la storia delle altre civiltà, a cominciare dai grandi imperi orientali, è rimasta stazionaria. Alla dicotomia libertà-dispotismo si accompagna nella grande filosofia illuministica e positivistica una nuova dicotomia, non meno carica di significati di valore: progresso-immobilità. Il famoso *Abbozzo di un quadro storico dei progressi dello spirito umano* di Condorcet è in realtà una storia della civiltà in Occidente, dove, sí, vi è stato un periodo di decadenza, corrispondente all'alto medioevo, «ma dove la luce della ragione doveva riapparire per non spegnersi mai piú», mentre in Oriente, dove pur la decadenza fu piú lenta (il riferimento è all'impero bizantino), «non si vede ancora il momento in cui la ragione potrà illuminarlo e spezzarne le catene» [10]. La storia dell'incivilimento in questa apologia di Condorcet s'identifica col progresso scientifico i cui

capostipiti sono stati i grandi filosofi dell'età moderna rappresentanti delle tre nazioni europee piú incivilite, Galileo, Bacone, Cartesio. Se il processo d'incivilimento sarà destinato a continuare, esso dovrà estendersi dall'Europa agli altri continenti che non aspettano per diventare anch'essi civili se non di diventare «amici e discepoli» degli europei.

Durante l'Ottocento il punto di riferimento storico del dispotismo cambia ancora una volta: non piú la Turchia, non piú i grandi stati orientali, ma l'autocrazia russa. Sulla russofobia dell'età delle rivoluzioni europee, e sulla contrapposizione Inghilterra-Russia, rinvio all'ampia documentazione raccolta da Dieter Groh nell'opera *Russland und das Selbstverständnis Europas. Ein Beitrag zur europäischen Geistesgeschichte* (1961) [11].

Uno degli interpreti piú genuini dell'ideologia europea è stato Carlo Cattaneo. Studiando la sua opera mi si sono delineati, come non mi era accaduto mai prima, i tratti essenziali di questa ideologia [12]. In quest'opera la concezione del primato europeo si connette tanto all'idea del contrasto libertà-dispotismo quanto a quella del contrasto progresso-stabilità, e da questa concezione nasce la convinzione che il compito dell'Europa sia di risvegliare le nazioni assopite nel lungo sonno dei regimi dispotici, compito per designare il quale usa la metafora dell'«innesto», tanto da biasimare gli europei «i quali piú non hanno e piú non curano l'arte divina d'insinuare fra le barbare consuetudini l'innesto d'una progressiva cultura» [13]. Cattaneo distingue sistemi aperti e chiusi (una distinzione che sembra anticipare quella tra società chiuse ed aperte di Popper), i primi, caratteristici dell'Europa moderna in continuo movimento, i secondi, propri del mondo non-europeo, soggetto a due forme tradizionali e permanenti di dispotismo, il sacerdotale e il militare. I

tratti essenziali di tutte le forme di dispotismo sono sempre l'unicità e l'esclusività del principio ispiratore, l'uniformità delle idee tramandate, il livellamento delle aspirazioni, ottenute attraverso una «tetra disciplina» (cui si contrapporrebbe, rovesciando la espressione, una «gioiosa libertà»). Per Cattaneo le radici del dispotismo, che è il momento negativo della storia, sono da ricercare ora nel sistema culturale (i regimi sacerdotali) ora nel sistema istituzionale (i regimi militari e burocratici). Ma è un momento destinato a scomparire via via che i principî della civiltà europea si diffonderanno su tutta la terra: «Noi onoriamo in tutti i popoli la natura umana e non crediamo che alcuno di essi debba aver per suprema sua speranza il despotismo» [14].

Strettamente legata all'idea di progresso – di progresso nella libertà –, l'ideologia europea era destinata a subire il contraccolpo del rapido declino di questa idea, di cui si può stabilire anche una data precisa, la fine della prima guerra mondiale, e indicare un'opera che lo ha rappresentato nella forma piú cruda, *Il tramonto dell'Occidente* di Oswald Spengler, senza dimenticare naturalmente il grande anticipatore, Friedrich Nietzsche. Si sarebbe forse dissolta se non le avesse dato nuova ragione di sopravvivere l'avvento dello stato sovietico nel quale, dopo la conquista del potere da parte del Partito comunista e il consolidamento del regime attraverso il ferreo dominio di Stalin, si volle riconoscere una nuova incarnazione del dispotismo orientale.

Nel Cinquecento e nel Seicento, come si è detto, la Moscovia era abitualmente annoverata tra le monarchie dispotiche. Poi, attraverso Pietro il Grande e Caterina, la Russia si era avvicinata all'Europa, ma non sino al punto di far ritenere a Montesquieu che fosse uscita dal novero degli stati dispotici: «La Moscovia vorrebbe uscire dal suo

dispotismo, e non lo può. […] Il popolo non è composto che di schiavi legati alla terra, e di schiavi che vengono chiamati ecclesiastici o nobili soltanto perché sono i padroni degli altri» (XXII, 14) [15]. Successivamente, nell'età delle guerre napoleoniche la Russia aveva partecipato a pieno diritto al concerto delle nazioni europee tanto che per la prima volta un esercito russo era entrato a Parigi, ma non sino al punto da far ritenere a Hegel che fosse entrata a far parte del corpo vivo delle grandi monarchie costituzionali, che rappresentavano la forma di stato corrispondente al grado di sviluppo della civiltà: «La Russia e la Polonia» sono entrate «solo tardi nel novero degli stati storici e mantengono costante il loro contatto con l'Asia» [16]. Per Hegel la Russia era diventata, sí, ormai un membro delle nazioni europee ma ne era rimasto un membro «passivo» [17]. Non già che mancassero giudizi positivi della missione della Russia anche da parte di scrittori europei, ma si trattava di quegli scrittori reazionari che al binomio libertà-dispotismo contrapponevano, dopo gli errori della Rivoluzione francese, il binomio inverso legittimità-rivoluzione, e a Napoleone-Anticristo il mistico zar Alessandro [18].

Che l'esito della rivoluzione russa e la formazione dello stato sovietico abbiano avuto l'effetto di riproporre la contrapposizione fra la libertà occidentale e il dispotismo orientale, è risaputo. Alexander Yanov indica e illustra le piú note di queste interpretazioni, quella del dispotismo idraulico di Wittfogel e quella del dispotismo bizantino di Toynbee. La contrapposizione fra società policentriche e monocentriche non è per Wittfogel soltanto un concetto polemico, ma è anche una realtà storica, e per quel che riguarda in particolare il dispotismo egli ne riprende dalla tradizione i tratti salienti, l'assolutezza del potere, il terrore come strumento di dominio, la lunga durata nel tempo, la

stretta correlazione fra potere politico e potere religioso, tra monocrazia e teocrazia. L'innovazione consiste, com'è noto, nella spiegazione del fenomeno, che abbandona quella meramente polemica e rozzamente psicologica della natura servile dei popoli per proporne una di carattere economico, la necessità in cui si trovarono le grandi pianure asiatiche di una regolamentazione dell'irrigazione e di conseguenza di una potente burocrazia. Nel saggio *Russia's Byzantine Heritage* (1947), Toynbee sostiene che «per circa un millennio i russi sono stati membri non della nostra civiltà occidentale ma di quella bizantina», e nella lunga lotta per conservare l'indipendenza dall'Occidente hanno cercato la salvezza nella stessa istituzione politica che fu la rovina del mondo bizantino: una inesorabile concentrazione di potere temporale e spirituale, che può essere interpretata come «una versione russa dello stato totalitario bizantino». Questa struttura politica ha ricevuto due volte una reincarnazione, la prima volta per opera di Pietro il Grande, la seconda per opera di Lenin, sicché «l'Unione Sovietica di oggi, come il gran principato di Moscovia, del secolo XIV, riproduce le caratteristiche salienti del medioevale impero romano d'Oriente» [19].

Non c'interessa la validità storica di queste interpretazioni. Ha perfettamente ragione Yanov nel ritenere che tanto Wittfogel quanto Toynbee sono stati «prigionieri impotenti del modello bipolare», vale a dire della troppo semplicistica interpretazione della storia in base alla dicotomia libertà-dispotismo, che avrebbe dato origine a una vera e propria scienza del dispotismo che egli chiama ironicamente «dispotologia». Ma nella storia delle idee che qui c'interessa è proprio questa continua ricorrenza del modello bipolare che merita tutta la nostra attenzione, ed è motivo di particolare interesse proprio il fatto che due storici e quanti altri prima di loro siano stati

«prigionieri» dello stesso modello. Voglio dire che non meno importante della critica, giustissima in sede storica, del modello bipolare e della sua non sempre corretta applicazione, è la straordinaria vitalità di questo stesso modello nella storia delle idee. Non ci vuole molta perspicacia per rendersi conto che la contrapposizione tra libertà occidentale e dispotismo orientale è un'ideologia, il cui valore è stato essenzialmente polemico, ma proprio perché si tratta di un'ideologia, altro è mostrarne la maggiore o minore verità, altro rilevarne l'efficacia pratica, che è poi l'unico criterio in base al quale una ideologia deve essere giudicata.

Se mai, è proprio rispetto all'efficacia, sul terreno particolare su cui è lecito giudicare il valore di una ideologia, che non si può evitare di constatare come l'ideologia europea si sia andata estenuando. Anzitutto, nella teoria politica contemporanea il concetto stesso di stato dispotico ha perso il suo significato originario, e lo stesso termine «dispotismo» viene sempre meno usato nel linguaggio tecnico, conservando soltanto il suo generico significato polemico nel linguaggio comune. Nel linguaggio tecnico della filosofia e della scienza politica «dispotismo» è stato sostituito da altri termini concettualmente piú precisi, come «stato totalitario», «stato autoritario», «autocrazia» ecc. Tipologie delle forme di governo piú complesse hanno finito per rompere il modello bipolare, introducendo criteri incrociati di classificazione e moltiplicando quindi le possibili caselle in cui si sono venute a collocare le costituzioni politiche delle varie epoche. Non so se sia stata fatta una ricerca esauriente sull'uso di «dispotismo» nella teoria politica contemporanea. Mi limito a notare che nell'opera di Max Weber, che è uno dei pilastri della teoria politica contemporanea, la categoria del dispotismo non trova alcun

posto, sostituita dalle varie forme che hanno assunto nella storia il potere tradizionale, da un lato, e il potere carismatico, dall'altro, rispetto al potere legale-razionale.

Se è vero che il tramonto dell'idea di progresso, che è stata tanta parte della coscienza europea, è avvenuto dopo la prima guerra mondiale, è altrettanto vero che il tramonto della ideologia europea è avvenuto soprattutto dopo la seconda. Hanno contribuito a determinarne la dissoluzione due eventi che hanno sconvolto la storia del mondo e hanno suscitato nei «buoni Europei» la *Schuldfrage*, il problema della colpa: il nazismo, da un lato, e il processo di decolonizzazione dall'altro. Dopo Hitler con quale animo potevamo ancora evocare la «città periclea»? E le popolazioni dei continenti extra-europei che si stavano liberando dal giogo delle potenze coloniali non erano, ormai davanti a noi, non per rendere grazie dei decantati benefici della civiltà, ma per chiederci conto delle rovine, delle spoliazioni, dello sfruttamento, e in molti casi, anche del sangue versato? Quali erano i popoli civili, quali i barbari?

Vi è stata in questi anni una tendenza a sostenere che il nucleo originario della ideologia europea è rimasto intatto ma è avvenuta una trasmigrazione, o un trapianto, dall'Europa all'America del Nord, che già all'inizio del secolo scorso, quando si cominciò a presagire nello scontro fra gli Stati Uniti e la Russia il contrasto che avrebbe dominato la storia futura, era stata invocata come il «palladio della libertà». Di fatto, è vivissima nei nipoti di George Washington la coscienza (vera o falsa che sia) di essere gli eredi dei valori della civiltà occidentale e, quel che è ben piú importante, i difensori del «mondo libero» con la potenza delle loro armi. Chi sa che avesse ragione il vecchio Hegel nell'affermare che lo Spirito del mondo era sempre proceduto, e continuava a procedere, dall'Oriente

verso Occidente, seguendo il corso del Sole, e pertanto non si possa escludere che abbia concluso la sua lunga sosta in Europa, durata circa duemila e cinquecento anni.

Vorrei credere che non sia vero. Ma l'incapacità dell'Europa democratica di trovare un'unità non offre molte ragioni di speranza. L'unica ragione di continuare a credere che la fiamma della libertà non sia spenta sono i moti di rivolta avvenuti ripetutamente in questi anni, nonostante la immancabile durissima repressione, in alcuni paesi sottoposti al dominio sovietico. In questi paesi continua ad essere viva l'ispirazione che nel momento tristissimo delle trionfanti dittature fasciste Benedetto Croce aveva chiamato la «religione della libertà», e nella quale aveva creduto di poter riassumere l'essenza dello spirito europeo.

II.
RIFLESSIONI SUL DESTINO STORICO DEL COMUNISMO.

Anche per uno come me che, pur non essendo mai stato comunista, non avendo mai avuto la tentazione di esserlo, anzi avendo dedicato la maggior parte degli scritti di critica politica a discutere coi comunisti su temi fondamentali come la libertà e la democrazia, non è stato nemmeno un anticomunista e ha sempre considerato i comunisti, o per lo meno i comunisti italiani, non come nemici da combattere ma come interlocutori di un dialogo sulle ragioni della sinistra, il crollo catastrofico dell'universo sovietico non può non indurre a qualche riflessione.

Si va diffondendo e inasprendo l'accusa indiscriminata contro gli intellettuali che non hanno capito, o, peggio, hanno tradito. Per riprendere il titolo di un noto libro di Raymond Aron, se la religione è secondo Marx l'oppio dei popoli, il comunismo sarebbe stato l'oppio degli

intellettuali. Anche in questo caso l'uso generico del termine «intellettuali», con una non dissimulata sfumatura spregiativa, è evidente. Ma non si può negare che numerosi uomini di cultura e di scienza, autorevoli nel loro campo di studi, abbiano abbracciato la causa del comunismo con profonda convinzione e con assoluto disinteresse, e l'abbiano difesa contro gli attacchi degli avversari con argomenti propri dell'uomo non di fede ma di ragione. Perché? Non avrebbe dovuto essere chiara fin dal principio la perversione del comunismo che, secondo i critici di sempre e dell'ultima ora (sempre piú numerosi), era insita nella stessa dottrina da cui il comunismo era derivato? C'era mai bisogno di una riprova storica, come quella che è venuta dopo anni e anni di orrori materiali e morali? E che dire, poi, se pur dopo questa irrefutabile prova l'ideale di una società comunista non è ancora del tutto venuto meno? Non dovrebbero porsi la stessa domanda anche coloro che, ripeto, pur non essendo mai stati comunisti, non hanno opposto al comunismo lo stesso rifiuto radicale opposto al fascismo? In questi ultimi anni, di fronte al precipitare degli avvenimenti, non ho potuto fare a meno di tentare di dare una risposta a questa seconda domanda, per chiarire prima di tutto di fronte a me stesso le ragioni di un errore, se errore c'è stato, o di un inganno della mente o di una colpevole cecità.

Chi aveva partecipato alla battaglia antifascista e alla guerra di Liberazione aveva avuto modo di ammirare il coraggio, la dedizione incondizionata alla causa, lo spirito di sacrificio dei combattenti comunisti, che tra l'altro, per liberare l'Italia dai nazisti e dai loro alleati italiani, erano accorsi nelle bande partigiane ben piú numerosi dei seguaci di altri movimenti e partiti, in particolare dei cattolici e dei democristiani. Anche durante il fascismo l'opposizione clandestina, che conduceva inevitabilmente

all’arresto, alla prigionia o al confino, era stata condotta, oltre che dai seguaci di Giustizia e Libertà, dai comunisti, e con ben maggiore e piú efficace organizzazione. Pochi erano stati i socialisti. Pochissimi i cattolici. Che i comunisti abbiano rappresentato la parte di gran lunga preponderante dell’antifascismo, è storicamente un dato di fatto inconfutabile. È una prova se mai del mutamento del clima politico che la quasi identificazione del comunismo con l’antifascismo possa essere stata considerata un tempo come una benemerenza dei comunisti ed ora, sempre piú, al contrario, come un demerito dell’antifascismo.

Coloro che allora militavano nel Partito d’azione, pur non avendo alcun dubbio sulla distanza che separava la rivoluzione democratica da loro propugnata dalla rivoluzione di classe che mirava all’instaurazione di un regime di democrazia popolare, come si diceva allora, che era poi una dittatura sotto l’egida del Partito comunista, erano convinti che nel futuro assetto costituzionale non si sarebbe potuto fare a meno dell’alleanza dei comunisti dopo l’ignominiosa disfatta del nostro esercito e della nostra vecchia classe dirigente. Immediatamente dopo la Liberazione uscí il libretto di Augusto Monti, *Realtà del Partito d’Azione* (Einaudi, Torino 1945) [20], dedicato non a caso a Giancarlo Pajetta, in cui il Partito d’azione veniva definito un partito liberale che come tale avrebbe dovuto essere la voce della coscienza del Partito comunista. Racconta Mila che di fronte ai tentativi di Pajetta, suo compagno di banco al liceo, di convertirlo al comunismo, lo rimbeccava chiedendogli: «E con la libertà come la mettiamo?» Molti anni dopo, pur avendo completamente dimenticato questi precedenti, in uno scambio di idee con Giorgio Amendola sul partito unico della classe operaia, gli scrissi, suscitando la sua reazione, piú divertita che

scandalizzata: «Noi abbiamo bisogno della vostra forza, ma voi avete bisogno dei nostri principî» [21].

L'idea che il comunismo esprimesse una grande morale da non lasciar disperdere ma se mai da convertire, si dimostrò, almeno per quel che riguarda il comunismo sovietico, una illusione. L'ispirazione veniva da lontano, da Piero Gobetti, ma erano cambiati i tempi e le situazioni. Lo stesso Gobetti, del resto, che pure aveva accolto con entusiasmo la Rivoluzione d'Ottobre, dopo qualche anno si era ricreduto sulla reale possibilità di un'alleanza coi comunisti. Illusione dura a morire, ma ora, forse troppo tardi, definitivamente morta. Non perché il Partito comunista italiano, col quale soltanto era stato aperto il dialogo, non abbia fatto la sua parte di partito democratico nel nostro paese a cominciare dal contributo dato alla elaborazione della Costituzione, ma perché il comunismo reale, quello del partito-guida, si veniva dimostrando sempre piú irredimibile (e sempre piú spietato).

A dire il vero, sul «volto demoniaco» del potere sovietico non avevamo mai avuto dubbi. In un articolo, *Noi e i comunisti*, uscito nel giornale clandestino del Partito d'azione, «Italia libera», Tristano Codignola diceva chiaramente, a proposito di un possibile fronte unico tra comunisti ed azionisti, che il problema della libertà veniva prima della conquista del potere, non dopo, e sosteneva che era impossibile giungere alla libertà attraverso la dittatura [22]. Credevamo però alla rigenerazione anche dei comunisti, che non avrebbero potuto governare da soli, attraverso la dura esperienza della lotta per la liberazione dalle dittature fasciste. Combattere una dittatura per instaurarne un'altra? Anche per quel che riguarda il «volto demoniaco», non era infrequente il tentativo di cercare delle giustificazioni, in fin dei conti delle attenuanti: la necessità di minare un regime precedente infame, che non si sarebbe

potuto abbattere se non con la violenza; poi l'accerchiamento delle nazioni capitalistiche, poi la sfida del fascismo e del nazismo, che avevano costretto un paese ancora in gran parte contadino ad una industrializzazione forzata, la quale peraltro aveva consentito la costruzione di un potente esercito che avrebbe dato un contributo decisivo alla vittoria contro il nazismo; e poi ancora la necessità della ricostruzione dopo le immense distruzioni di una guerra combattuta in casa; e infine la guerra fredda, un'altra e non meno grave sfida mortale al successo della rivoluzione comunista che veniva dall'altra potenza vincitrice. A furia di trovare giustificazioni, coloro che continuarono a credere nella liberazione dell'umanità attraverso il comunismo finirono col giustificare tanto la brutale repressione della rivolta ungherese, quanto la presa violenta del potere in Cecoslovacchia. Quando ci si era ormai resi conto della malvagità dei mezzi, si ricorse, per continuare a credere nella bontà della causa e ad essere in pace con la propria coscienza, alla elevatezza del fine: la creazione di una società mai vista prima dove sarebbe finalmente cessata ogni forma di sfruttamento dell'uomo sull'uomo. Se la massima «il fine giustifica i mezzi» è stata formulata in tutti i tempi riguardo alla salvezza della patria (*salus reipublicae suprema lex*), che dire quando in gioco è la salvezza dell'intera umanità? Alla fine, esauriti tutti gli argomenti razionali fondati sul ragionamento «se, allora», ovvero tanto piú alto il fine tanto piú inevitabile ricorrere anche ai mezzi piú riprovevoli, subentra la pura e nuda volontà di credere, che è l'ultima a morire come la speranza.

Ogni giudizio su comunismo, filo-comunismo, anti-comunismo non è possibile, ed è anche eticamente scorretto, al di fuori del contesto storico in cui certe passioni sono sorte, certe convinzioni si sono formate, certi

giudizi e pregiudizi hanno avuto origine: un regime di terrore, come quello hitleriano, fondato sull'idea di una razza superiore chiamata a dominare il mondo da un destino ineluttabile; questo regime scatena una guerra totale e assoluta; donde la necessità di rispondere alla violenza con la violenza, con la violenza riparatrice alla violenza sopraffattrice. C'è chi ha avuto sin dal principio una dogmatica certezza sulla giustizia della causa della rivoluzione comunista e della sua diffusione nel mondo e non si è piú arrestato di fronte alla tragica evidenza dei fatti, o giustificandoli o rimovendoli; c'è chi ha sempre avuto sin dal principio la certezza contraria e ha agito di conseguenza, ritenendo che si dovesse combattere il comunismo con la stessa intransigenza con cui era stato combattuto il fascismo; c'è anche chi attraverso lacerazioni profonde è passato da una certezza dogmatica alla certezza opposta altrettanto dogmaticamente accolta. C'è infine chi, pur non avendo dubbi sull'inaccettabilità del comunismo storico, ha continuato a interrogarsi sulle ragioni del fallimento di una rivoluzione che aveva acceso le speranze e animato l'azione di uomini di alta coscienza morale cui fanno da contrasto spesso la mediocrità intellettuale e la bassezza morale di tanto anti-comunismo trionfante. E si domanda con un certo senso di angoscia e senza poter dare una risposta certa, per riprendere il titolo di un recente libro di André Gorz: *E adesso, dove*? [23]. La passione e l'azione dei comunisti sono state ispirate all'ideale della emancipazione umana contro lo sfruttamento e l'alienazione, un ideale universalistico antitetico a quello del fascismo, nazionalistico, e a quello nazista, addirittura razzista. Da laico non ho nessuna difficoltà a considerarlo un ideale religioso, e riconosco che un tale ideale è completamente estraneo all'*ethos* democratico. Ma in questa idea del riscatto dell'uomo dalla miseria e

dall’infelicità terrena, dalla schiavitú economica e dall’oppressione politica, risiede il fascino che il comunismo ha esercitato sui reietti, su coloro che stando sui gradini piú bassi della scala sociale vedono soltanto in un salto qualitativo, in un atto rivoluzionario, in una trasformazione radicale della società, la possibilità di salire su un gradino piú alto. Con la rivoluzione russa e la presa del potere da parte dei bolscevichi, che avevano alle loro spalle una dottrina filosofica ed economica indirizzata a una critica radicale della società borghese, esistente nei paesi culturalmente ed economicamente piú avanzati, sembrava che fosse iniziato un processo di trasformazione totale che non aveva precedenti nella storia, un processo che, arrestato in Europa, era continuato con una serie di vittorie folgoranti durante la seconda guerra mondiale in Cina.

Nella furia del dimenticare o del battersi il petto per gli errori di valutazione e di previsione, cerchiamo di non perdere di vista che cosa abbia rappresentato per tutti coloro che si erano battuti per la rinascita di una vita civile dopo la sconfitta del fascismo l’apparizione di un regime comunista in un immenso paese come la Cina. Non era lecito domandarsi se d’ora innanzi l’avvento del comunismo non fosse iscritto nell’avvenire della storia del mondo?

Mi pongo oggi questa domanda perché solo dopo quello che è avvenuto sulla piazza Tien An Men di Pechino, qualche mese prima che cadesse il muro di Berlino, ho creduto di chiudere definitivamente i conti aperti col comunismo storico. Ma comincia soltanto ora la ricerca delle ragioni per cui il tentativo di attuare nella storia l’utopia di una società libera dalla miseria e dall’oppressione, si sia risolto nel suo contrario, in un sistema di potere dispotico che è andato sempre piú assomigliando al regno del Grande Fratello descritto da Orwell.

La risposta piú comune è che l'utopia deve restare nel cielo delle idee, perché l'uomo è dannato *ab origine*, e non può salvarsi da solo, e la natura umana essendo quella che è, l'idea di un riscatto totale, dell'uomo nuovo, è contro natura. La storia umana è una serie ininterrotta di prove ed errori, di ascese e di cadute, di risalite e di ricadute, senza una meta finale, e se questa redenzione deve esserci, non è di questo mondo. Ma si può ora infierire con il senno di poi su chi ci ha creduto e, nelle condizioni miserabili in cui la nascita lo aveva condannato a vivere, ha sperato, e anche su chi non avendo alcuna certezza e senza farsi troppe illusioni, di fronte alle sofferenze che parevano invincibili, di fronte alla morte per inedia che pareva inevitabile, di fronte a una storia che sembrava destinata da sempre a essere dominata dalla pura volontà di potenza, ha scelto di scommettere, come il giocatore di Pascal, sulla riuscita della prova, difficile e mai prima tentata, anziché sul suo fallimento, e ancora su chi, pur non affidandosi alla sorte benevola, perché la scommessa implica un atto di fiducia e una speranza, se pur incertissima, non ha potuto fare a meno di domandarsi: «E se la prova riuscisse?»

Ho accennato non a caso alla Cina, non solo perché nella Cina il comunismo, piaccia o non piaccia, per lo meno come sistema di potere, e come dottrina, nonostante tutte le revisioni, esiste ancora, e anche perché la Cina, almeno per la mia generazione, ha rappresentato il paese in cui, per un verso, la conquista del potere da parte di Mao e dell'esercito popolare da lui guidato è stata il momento culminante della forza espansiva, che sembrava irresistibile, del comunismo, e per l'altro verso la strage degli studenti sulla piazza Tien An Men dopo soli quarant'anni è stata per molti, e anche per me, come ho detto, il segnale della fine. Proprio al destino del comunismo in Cina mi riportano le riflessioni cui ho

accennato in principio sull'atteggiamento non privo di ambiguità di chi come me aveva fatto proprio il motto «né con loro, né senza di loro».

Non sono mai stato né allora né poi nell'Unione Sovietica e non ho mai avuto il desiderio di andarci. Ho fatto invece parte della prima delegazione culturale italiana invitata dal governo cinese a visitare il Paese (vi soggiornò dal 24 settembre al 24 ottobre 1956). La guerra civile era finita nel 1949. Mao fu eletto Presidente della Repubblica e Ciu En Lai Ministro degli Esteri nello stesso anno. Il 1° marzo 1953 era stata promulgata la nuova costituzione e avviato il primo piano quinquennale. L'alleanza con l'Unione Sovietica era strettissima, fondata su un trattato di amicizia del febbraio 1950. L'immenso paese che eravamo stati invitati a visitare si stava industrializzando con il contributo decisivo degli alleati sovietici. Era la Nuova Cina ormai pacificata e avviata verso la trasformazione in repubblica popolare e socialista. La delegazione era composta da comunisti, compagni di strada, non comunisti e anche qualche anti-comunista. Era presieduta da Piero Calamandrei, che dopo essere stato membro della Costituente come rappresentante del Partito d'azione, aveva poi fatto parte di piccoli gruppi socialisti indipendenti e di Unità popolare durante le elezioni del 1953. Tra le persone piú note del gruppo, gli scrittori Cassola, Bernari, Fortini, Antonicelli, Trombadori, il pittore Treccani. Passammo gran parte delle nostre giornate a Pechino ma viaggiammo verso nord in Manciuria, verso sud percorremmo tutto il paese sino a Canton. Eravamo arrivati attraverso la Siberia e la Mongolia esterna, e uscimmo da Hong Kong. Visitammo il visitabile: fabbriche e musei, case della cultura e scuole, comunità agricole e case popolari, case di rieducazione delle prostitute e palazzi imperiali. Assistemmo a spettacoli teatrali antichi e moderni. Ci

spingemmo sino alla Grande Muraglia. Dalla gradinata sulla piazza Tien An Men, dove erano adunate le delegazioni straniere giunte da tutte le parti del mondo, assistemmo alla grande sfilata della Festa nazionale, il 1° ottobre. Anche sfidando l'accusa di essere considerato un «utile idiota», sono disposto a ripetere ancora oggi di essere stato allora spettatore del piú straordinario spettacolo della mia vita. Parata militare brevissima, a differenza di quel che accadeva sulla Piazza Rossa di Mosca in analoga ricorrenza, cui seguí «uno spettacolo di gioia, di leggerezza, di festa, di spontaneità» da cui uscimmo entusiasti domandandoci: «Vedremo mai piú qualcosa di simile?» [24].

Non eravamo degli sprovveduti e tanto meno dei fanatici. Esercitammo in ogni occasione il nostro spirito critico. Ci rassegnavamo ogni giorno a due o tre discorsetti ufficiali, rituali, sempre eguali, che precedevano le visite, in cui il funzionario di turno ripeteva la sua lezioncina imparata a memoria, come la guida di un museo, illustrando la millenaria storia della Cina con un prima di Mao e un dopo Mao, dove il «prima» abbracciava molti secoli, e il «dopo» i pochi anni seguiti alla Lunga Marcia. Ma che non ci fossero piú che poche vecchiette coi piedi deformati era vero. Che tutti fossero vestiti eguali con proprietà, giacca e calzoni blu, donne e uomini, era vero. Che le prostitute fossero state ritirate in una casa dove venivano allontanate dalla strada, era vero. Che fossero state costruite in pochi anni case operaie (non belle, a essere sinceri) era vero. Che la folla che riempiva i giardini e visitava i Palazzi imperiali, apparisse serena, civilissima nel comportamento, tranquilla e sorridente era forse soltanto un'illusione? Nonostante la diffidenza con cui alcuni di noi avevano affrontato il viaggio, con il segreto pensiero «a me non me la fanno», ammaestrati da quel che si sapeva di analoghi viaggi in

Unione Sovietica, ben preparati a resistere alle lusinghe della propaganda, non posso negare, anche a tanta distanza di tempo, che l'attrazione che esercitò sulla maggior parte di noi, comunisti e non comunisti, quella società in profonda trasformazione che cercava di seppellire non la grande tradizione culturale che anzi veniva continuamente rievocata ed esaltata, ma il passato recente di miseria e di corruzione della vecchia Cina, fu enorme. A chi aveva dei dubbi il viaggio non diede certezze assolute. Ma la grandiosità del compito che il Partito, il Novello Principe (e al partito di Mao sembrava che non potesse spettare nome piú adatto), si era assunto, era evidente. Nessuno pensò allora che fosse destinato a fallire. Né, credo, se lo augurò.

Ci furono momenti difficili, lo riconosco, in cui ci trovammo di fronte a malcelate reticenze, a mancanza di franchezza, a tentativi di sviare un discorso imbarazzante, a risposte preconfezionate senza alcuna accortezza, a imparaticci da scuola di partito, al tipico ricorso all'argomento d'autorità. Era evidente che i metodi del comunismo sovietico avevano fatto scuola. Sul viaggio molti delegati scrissero libri, Cassola, Bernari, Antonicelli, Fortini. Al mio ricordo il piú ricco di spunti di riflessione per il lettore di oggi è quello di Fortini, *Asia maggiore.* I momenti difficili vi sono descritti senza raddolcimenti o pietose giustificazioni, senza cortesi silenzi o ipocrite adulazioni. Ricordo il paragrafo in cui viene riportato un «dialogo tra professori di filosofia» (il titolo è ironico), in cui era toccata a me la parte dell'interrogante sullo stato della filosofia in Cina. Commento: «Le risposte cadono cosí, formulate in poche parole, senza ombra di cordialità, senza appigli. Non si sa come fare a concludere il colloquio». Quando domandiamo il numero degli studenti di filosofia di Pechino o chiediamo del maggior filosofo cinese, Fung Yu-lan, scorgiamo «i fuggitivi sorrisi d'intesa che di tanto in

tanto corrono sulle labbra dei due» [25]. Sensazione sgradevole. Altro episodio: alla partenza da Pechino per l'Italia vennero da me due interpreti cui avevo affidato la spedizione dei libri. Mi dicono che non possono spedirne uno, perché l'autore è un traditore. Si trattava di un libro, da me acquistato in Italia, di un autore cinese, membro del comitato centrale del partito, Kao Kang, pubblicato in inglese dalle edizioni di stato cinesi. Faccio presente che il libro era stato stampato da loro. Sono irremovibili, e il libro mi viene sequestrato. Quando ne parlo a Fortini mi rimprovera di non aver insistito e aggiunge: «Non c'è nessun motivo perché si debba cedere cosí facilmente e perdere una ottima occasione per far loro capire come la pensiamo su certi argomenti» [26]. Non so bene che cosa avrei potuto fare: strappargli il volume dalle mani. Ma il disappunto di Fortini era piú che giustificato.

Credo che l'interpretazione piú esatta del nostro stato d'animo, tra ammirazione e diffidenza, e insieme la soluzione piú giusta dei dubbi che ci ponevamo e oggi ancora io mi pongo, sia in una brevissima risposta che Fortini dà alla domanda su che cosa mai fossimo andati a cercare in Cina: «Una novità di rapporti fra gli uomini» [27]. Da parte di persone – ancora Fortini – abituate a vivere in una società che «ci ha perfettamente allenati a ignorare l'umanità del vicino di casa o di autobus, del contadino alle porte della città, dell'operaio» [28]. Eravamo piú o meno tutti delusi per una trasformazione della società italiana che era stata ardentemente desiderata ed era mancata. Concludeva: «La rivoluzione italiana ha da imparare da quella cinese non già la flessibilità ideologica che da noi rischia di chiamarsi eclettismo e opportunismo, ma la fiducia nella possibilità di mutare realmente i rapporti fra gli uomini e di farla finita con gli spettri delle delusioni, dei compromessi, col cerchio del "sempre uguale" che ha

imprigionato ormai tre generazioni» [29] (Fossero soltanto tre!).

Proprio nei giorni in cui era partita la nostra delegazione era scoppiato il caso Hu Feng, uno scrittore noto in Occidente, che, proibita la circolazione dei suoi scritti, era stato arrestato per cospirazione politica. Il caso era stato clamorosamente denunciato dal Congresso per la libertà della cultura. Partimmo col proposito di discuterlo coi nostri ospiti. Formulammo una serie di domande sul modo con cui il governo cinese intendeva i rapporti tra politica e cultura, e sulla libertà di stampa nel nuovo regime. Le risposte ampie e circostanziate che ci furono date non furono tali da eliminare i nostri dubbi: naturalmente la persecuzione era dovuta al fatto che lo scrittore incriminato aveva partecipato a un complotto politico, non ai suoi scritti. Al giovane interprete che difendeva la tesi ufficiale sostenendo che Hu Feng doveva essere condannato perché andava predicando che i poeti non debbono necessariamente interessarsi delle lotte politiche e si può fare una bella poesia anche rivolgendosi alla luna, Calamandrei spiegò pazientemente, senza peraltro convincerlo, che un grande poeta italiano aveva scritto una poesia alla luna e ci sono nel mondo problemi che riguardano non solo il rapporto tra oppressi ed oppressori ma tutti gli uomini, il mistero della vita, il perché del dolore, l'amore, la morte.

Per iniziativa dello stesso Calamandrei, «Il Ponte», la rivista da lui fondata e diretta, pubblicò in pochi mesi un volume di piú di 700 pagine, *La Cina d'oggi*, come numero straordinario del mese di aprile. Vi collaborarono quasi tutti i membri della delegazione, ma il maggior numero di pagine le scrisse lo stesso Calamandrei, raccontando cose viste. Furono invitati a collaborare scrittori cinesi, italiani e stranieri. Il volume era illustrato da molte fotografie. Una

di queste ritraeva di spalle Calamandrei mentre scrive su una lavagna di un'acciaieria di Sceng Yang un messaggio di saluto degli operai italiani ai lavoratori cinesi. Il volume fu accolto immediatamente da una recensione acre e malevola, alternante sarcasmi e insulti, di Nicola Chiaromonte sulla rivista «Tempo presente», diretta dallo stesso Chiaromonte e da Silone. Vi si leggeva che da piú di quarant'anni l'ingegno di miriadi d'intellettuali si era esercitato nel giustificare ed esaltare tutte le tirannie moderne e si considerava il numero speciale de «Il Ponte» sulla Cina come un esempio tipico di questo antico vizio. Gli strali erano rivolti particolarmente contro Calamandrei, reo di aver voluto inneggiare al regime di Mao dopo aver soggiornato in quell'immenso paese pochi giorni, ed aver visto quello che gli ospiti gli avevano voluto far vedere. Bastava del resto guardare la fotografia del professore che scrive sulla lavagna il messaggio per concludere: «Falso il gesto, falsa la frase, falsa la situazione, falso l'uomo in quella situazione. Son cose che si fanno costretti e per artificio: non nell'"aria leggera della libertà"». («Aria leggera della libertà» era un'espressione di Robert Guillain che aveva descritto la sensazione provata lasciando la Cina, dove la mancanza di libertà gli aveva dato quasi un malessere fisico). Calamandrei rispose con un articolo, *Il tempo della malafede* (in cui riprendeva un titolo dello stesso Chiaromonte), apparso poco prima della morte, avvenuta nel settembre dello stesso anno. Dolendosi degli insulti, osservò che la delegazione non era andata in Cina con gli occhi bendati, come si poteva rilevare da alcuni articoli del volume da lui stesso promosso, e difese l'atteggiamento di coloro che per contribuire alla evoluzione del comunismo verso la libertà ritenevano che la via migliore fosse quella di tenere aperto il dialogo coi cinesi invece di considerarli degli intoccabili da mettere al

bando dell'umanità. Non si trattava di stabilire se fosse migliore in astratto il regime popolare cinese o il regime di democrazia occidentale, ma di cercare di capire «se il regime cinese rappresentasse per quel popolo un reale progresso verso la giustizia e anche verso la libertà, a paragone dei governi che c'erano prima» [30].

In queste osservazioni di Calamandrei io allora mi riconobbi completamente. Pochi giorni prima della nostra partenza era uscito da Einaudi un mio libro, *Politica e cultura*, che raccoglieva vari miei scritti in cui avevo mostrato con profonda convinzione la fiducia nella via del dialogo con alcuni autorevoli comunisti italiani, mantenendo fermo il principio della libertà che stava a cuore a Nicola Chiaromonte, un principio che non avevamo dimenticato per strada andando in uno stato comunista. Il mio contributo al volume consistette in un articolo sulle *Linee fondamentali della costituzione cinese* [31]. Lo concludevo mettendo in rilievo la differenza, che era stata alla base della mia discussione con i comunisti italiani, tra la mentalità liberale che, avendo una concezione relativistica della verità, ritiene che i contrasti di opinioni non possano essere risolti se non attraverso la comprensione e la tolleranza reciproca, e quella del marxista che, ritenendo vi siano leggi universali della storia, di cui lui solo è l'interprete, considera assoluta la propria verità, e agisce di conseguenza. Lasciavo aperta la questione su chi avesse ragione, anche se io mi ero sempre schierato dall'altra parte. Ma il dilemma era chiaro. Avevo la convinzione che in una società «satura di cariche di valutazione potentissime», come dicevo allora, la scelta fra i due corni del dilemma non fosse cosí semplice, come sembrava tanto ai fanatici quanto alle anime semplici, da una parte e dall'altra.

Ora la scelta sembra piú facile. E non c'è piú alcun motivo di porsi, o con timore o con speranza secondo i casi, la domanda: «E se la prova riuscisse?» La prova non è riuscita. La differenza sta nel senso che si vuole dare a questa conclusione catastrofica: o l'inevitabile esito del progetto perverso di sterminare una classe, la borghesia, come ha detto ancora recentemente Ernst Nolte, oppure il fallimento altrettanto inevitabile di un grandioso disegno di trasformare il corso della storia, in cui hanno creduto o sperato milioni di uomini. La giusta sconfitta di un immane crimine o l'utopia capovolta [32]. Delle due possibili conclusioni, la piú tragica è, senz'ombra di dubbio, la seconda.

III.
PROGRESSO SCIENTIFICO E PROGRESSO MORALE.

1. Nella prefazione alle *Lettere aperte*, recentemente tradotte in italiano, Jean Guitton scrive: «Ci troviamo nell'epoca in cui l'uomo [...] si pone la domanda piú insolubile, piú eccitante per un essere sottoposto al tempo: sono alla fine o al principio del mondo? Un'età si conclude. L'accelerazione della storia si accentua. Tutto precipita verso un istante terminale, fatale, sempre piú vicino. La storia sta per finire e ricominciare? Sono l'ultimo? Sono il primo uomo? Domande che si pone anche il cristiano. Ho udito Mauriac dire con voce spezzata: "Dopo tutto potremmo essere noi i primi cristiani"» [33].

L'avvicinarsi della fine del secolo, nonostante la convenzionalità di questa cesura del corso storico, ha sempre suscitato domande intorno al principio e alla fine dei tempi. A maggior ragione, quando ci troviamo di fronte alla fine non di un secolo ma di un millennio, e l'ultimo

secolo, quello che sta per finire – con due guerre mondiali, Auschwitz, i campi staliniani, lo scoppio delle prime bombe atomiche, i lunghi anni dell'equilibrio del terrore e, come se non bastasse, nonostante la caduta del muro di Berlino che aveva acceso tante speranze, lo scoppio di guerre cruente e senza fine in piccoli spazi, come la Cambogia, la Cecenia, la Somalia, il Ruanda e, a due passi da casa nostra, la ex-Jugoslavia – è stato un secolo di sciagure e di orrori, forse senza precedenti.

Un serio giornale cattolico, l'«Avvenire», ha proposto ai suoi lettori di raccontare, alle soglie del Terzo Millennio, ciascuno la propria Apocalisse, ovvero la propria immagine della fine del mondo. Non abbiamo che da aprire i giornali per accorgerci che la parola «apocalisse», anche se svilita e addomesticata, è diventata di uso quotidiano. In occasione della fuga micidiale di gas nervino che ha ucciso tanti innocenti in una città del Giappone, si è letto su un giornale questo titolo: «Un arsenale per l'Apocalisse». Qualcuno di voi ricorderà che un nostro noto scrittore e letterato, alcuni anni or sono, in seguito alla guerra del Golfo, aveva pubblicato un libretto sferzante, cui aveva dato per sottotitolo: *Ragionamento sull'Apocalisse* [34].

Il sentimento della fine appartiene a chi interpreta il proprio tempo come un'età di decadenza in cui «tutto precipita – per riprendere le parole di Guitton – in un istante terminale sempre piú vicino», e, quel che è piú, «fatale», cioè inevitabile. La fine dell'Europa. La fine della civiltà occidentale. La fine dell'età moderna e l'inizio dell'età post-moderna, dove quel «post» sta a significare unicamente che viene dopo, ma non lascia capire quali ne siano le caratteristiche. Si è parlato, persino, di fine della Storia. Nel suo ultimo libro, *Mysterium iniquitatis*, Sergio Quinzio prefigura la fine della Chiesa cattolica con il prossimo avvento dell'ultimo Papa, che prenderà il nome di

Pietro II [35]. Ma non aveva già Nietzsche, il profeta del nichilismo, in un famoso passo della *Gaia scienza*, introdotto la figura del folle che, accesa una lanterna nella chiara luce del mattino, corre al mercato e annunzia che Dio è morto, e siamo stati noi a ucciderlo [36]?

Ogni medaglia ha il suo rovescio. Proviamo a guardare il nostro tempo non piú dal punto di vista del moralista, del filosofo, del teologo, del profeta di sventure, ma da quello dello scienziato o del tecnico, di coloro che tengono nelle mani le chiavi che aprono le porte della conoscenza scientifica, delle applicazioni tecniche e della produzione di merci sempre nuove, che dalla combinazione di scoperte scientifiche e di innovazioni tecniche derivano. Le nostre orecchie percepiranno tutt'altra musica: il lamento funebre si converte in un inno di vittoria. Nel dicembre 1993 si svolse a Milano il primo convegno *Dieci Nobel per il futuro.* La maggior parte degli interventi, cosí come sono stati pubblicati, ha in comune un infastidito disdegno per gli apocalittici. Leggo: «Un processo alla scienza si risolve in un processo all'*homo sapiens* e alle estrinsecazioni del pensiero, la sola attività che lo differenzia dalle altre specie animali» [37]. Questo atteggiamento difensivo viene per cosí dire legittimato sia dalla ripetuta constatazione dello stato d'animo di perenne entusiasmo e di nobile esaltazione con cui il ricercatore conduce la propria analisi disinteressata, da nessun'altra motivazione guidata se non dalla curiosità, e da nessun altro fine ispirata se non dalla conoscenza fine a se stessa, sia dalla confortante visione dei benefici che l'umanità ne ha tratto e continua a trarne, non solo materiali, ma anche morali: «Il perseguimento della verità impone il principio della fratellanza degli uomini e rifiuta le ideologie dei sistemi totalitari che fomentano gli odi razziali [...]. Qualora dovesse, per nostra disgrazia, prevalere il movimento oscurantista che punta il dito accusatore sulla

scienza come causa prima dei nostri mali, questi studi, oggi in pieno sviluppo, sarebbero scoraggiati o addirittura soppressi in favore di un irrazionalismo che vede in poteri occulti extraterrestri il *primum movens* delle azioni umane» [38].

Se l'umanità non progredisce nella stessa misura in tutte le parti del mondo – si legge ancora – la responsabilità non è della scienza, ma dell'ignoranza dei benefici che se ne possono trarre, e delle cattive scelte politiche. Ragion per cui: «C'è motivo di essere ottimisti sulla possibilità che il terzo mondo si affranchi dall'indigenza nel prossimo decennio. I paesi in via di sviluppo sono in buona misura padroni del loro avvenire. Se resteranno poveri e sottosviluppati o si uniranno alle file dei paesi di recente industrializzazione, dipende essenzialmente dalle scelte che sapranno adottare» [39].

Reagendo alla nota accusa lanciata dal presidente Havel contro la civiltà tecnologica globale e planetaria, che ha raggiunto i limiti del suo potenziale oltre il quale ha inizio l'abisso, c'è chi, pur ammettendo che le verità rivelate dalla rivoluzione scientifica negli ultimi quattrocento anni hanno reso il mondo migliore ma insieme piú pericoloso, afferma risolutamente che, se dalle scoperte scientifiche non si traggono i vantaggi che esse potrebbero dare per rendere «migliore» l'umanità, la responsabilità non è della scienza ma della mancanza di volontà politica [40].

Con una certa approssimazione si può anche dire che in questa contrapposizione, tra apocalittici e non, si ritrova e si rinnova la ben nota contrapposizione fra le «due culture». Il recente libro di Eric J. Hobsbawm inizia con dodici brevi giudizi su questo secolo di eminenti personalità: catastrofici sono i giudizi di uno studioso di storia del pensiero politico come Isaiah Berlin, di uno storico della letteratura come William Golding, di uno

scrittore come Primo Levi, di un musicista come Yeudi Menuhin; iperottimista quello del premio Nobel per la fisica Severo Ochoa, che prende in considerazione soltanto il progresso scientifico «veramente straordinario» [41].

2. Ho qualche ragione di ritenere che di fronte alla scienza e alle sue conquiste il contrasto fra i due atteggiamenti, del resto non nuovi, anzi vecchissimi e ricorrenti, che potremmo chiamare l'uno prevalentemente morale o moralistico, l'altro prevalentemente pragmatico, dipenda dall'opposto giudizio che ognuna delle due parti, dal diverso osservatorio in cui si viene a trovare, è indotta a dare dell'idea di «progresso». Mi spiego.

Dalla fine del secolo XVIII lungo tutto il secolo XIX la storia umana è stata interpretata, almeno dall'età del «disincanto» che coincide con l'avanzamento strepitoso del sapere scientifico e con l'inizio del processo di secolarizzazione, come destinata a progredire incessantemente verso uno stato di sempre maggiore libertà, giustizia, pace, benessere. Alla fine del secolo XVIII Kant aveva dato una risposta affermativa alla domanda: «Se il genere umano sia in costante progresso verso il meglio» [42], ritenendo che con l'illuminismo fosse iniziata l'epoca in cui l'umanità era finalmente uscita dalla minore età e poteva trionfalmente procedere verso la propria emancipazione con le sole forze della ragione. Lungo tutto il secolo XIX i fautori del progresso hanno ritenuto che progresso scientifico, progresso sociale e progresso morale procedessero di pari passo o, piú precisamente, che il progresso scientifico fosse destinato a trascinare dietro di sé tanto il progresso sociale quanto quello morale. Però, quando in questo secolo, di fronte allo scoppio imprevisto della prima guerra mondiale e all'ecatombe senza

precedenti che ne è seguita, la stessa idea del progresso è stata messa in questione e ne sono derivate la deprecazione, la derisione e la dissacrazione di quello che ora viene chiamato spregiativamente il «mito del progresso» [43], si è caduti, come sempre accade nella reazione a idee ricevute, nell'eccesso opposto. Dalla constatazione che la belluinità dell'uomo, cui, se mai, proprio il progresso scientifico e tecnico aveva fornito mezzi sempre piú terribili di distruzione e di morte, non solo non era diminuita ma da questi stessi mezzi era stata potenziata, si era venuta formando la comune opinione che l'idea del progresso verso il meglio, per riprendere l'espressione di Kant, fosse stata una stupida e pericolosa illusione. Ma in questo modo si erano chiusi gli occhi di fronte al fatto che il progresso scientifico e tecnico, il progresso nel senso originario della parola, era continuato ininterrottamente con enorme e crescente successo.

Effettivamente ciò che è avvenuto in questo secolo non è la fine, né tanto meno l'interruzione, del progresso, ma la fine della fiduciosa convinzione, illuministica prima e positivistica poi, che progresso tecnico-scientifico e progresso morale e civile procedessero di pari passo, anzi in un certo senso fossero collegati fra loro, e, soprattutto, che la luce del sapere avrebbe non solo dissolto le tenebre dell'ignoranza, ma anche migliorato i costumi, elevato l'uomo a una piú consapevole e durevole moralità.

Perché il progresso tecnico-scientifico, contrariamente alla previsione delle «grandi narrazioni», come sono state chiamate le filosofie della storia ottocentesche, non abbia contribuito al perfezionamento morale dell'uomo ma soltanto – e solo per una parte dell'umanità – al suo miglioramento materiale, anzi gli abbia fornito strumenti per esercitare con maggiore efficacia la sua volontà di potenza, è problema su cui la discussione è continua,

perché la soluzione è tutt'altro che facile, è addirittura impervia. Le opinioni sono irriducibilmente, almeno sino ad ora, discordi. C'è, anzi, chi vede una ragione essenziale di questa dissociazione fra progresso della conoscenza e progresso morale proprio nel processo di secolarizzazione, donde è nata la scienza moderna: il sapere scientifico non solo non avrebbe migliorato moralmente l'uomo, ma, inducendolo sempre piú ad abbandonare le credenze tradizionali, a non sentirsi piú soggetto al timor di Dio, a credersi unico signore e costruttore del proprio destino, lo avrebbe maggiormente corrotto. Il problema è aperto e non sono certo io capace di chiuderlo. Con sicurezza, però, si può affermare, trattandosi di una pura constatazione di fatto, che progresso scientifico e tecnico, da un lato, e progresso morale, dall'altro, corrono l'uno accanto all'altro e, nello stesso tempo, l'uno indipendentemente dall'altro. O meglio, il primo corre, l'altro sembra stia fermo e talora regredisce, sí che per interpretarne il senso si sarebbe indotti a ricorrere a quella concezione della storia che Kant aveva chiamato «terroristica» [44].

Proprio questo divario sta alla base della disparità di giudizio sull'idea di progresso da parte di chi lo considera dal punto di vista dello sviluppo della conoscenza e di chi, al contrario, lo considera dal punto di vista del perfezionamento dei costumi. Dal suo punto di vista, il primo ha perfettamente ragione di dire che l'idea di progresso, limitatamente al suo osservatorio, non solo non è smentita ma è stata confermata oltre misura, e proprio in questo secolo, in cui la violazione del primo e fondamentale imperativo morale – «Non uccidere» – ha assunto proporzioni tali da fare intravedere prossimo, se non già attuale, l'avvento dell'età del nichilismo preannunciata da Nietzsche. Quando mai erano stati sterminati in un solo colpo piú di centomila uomini?

Il progresso scientifico e il progresso tecnico sono in rapporto reciproco fra loro: come è stato piú volte affermato, la scienza favorisce nuove tecnologie che a loro volta favoriscono nuove ricerche scientifiche, e queste nuove ricerche scientifiche creano nuove tecnologie. Cosí il progresso tecnico-scientifico diventa sempre piú vertiginosamente accelerato, irresistibile e irreversibile.

Sempre piú accelerato: già alla fine del Cinquecento, all'inizio dell'età moderna, Tommaso Campanella scriveva ne *La Città del Sole*, esaltando le meravigliose invenzioni e scoperte del suo tempo, che «questo secolo ha piú istoria in cento anni che non ebbe il mondo in quattromila; e piú libri si fecero in questi cento anni che in cinquemila» [45]. Che cosa dovremmo dire oggi? Quante testimonianze si potrebbero addurre alla rapidità del mutamento e alla differenza che ne deriva fra il mondo di oggi e il mondo di ieri! (Volendo restare alla mia città, fra la Torino di oggi e quella del principio del secolo quanta differenza per una persona come me, i cui primi ricordi risalgono agli anni della prima guerra mondiale, quando sentivo lodare gli ampi corsi, grandiosamente e signorilmente costruiti per rarissime automobili, poche carrozze, pochi carri a cavallo e molti carretti a mano!)

Irresistibile: mi domando se non vi sia un accordo unanime fra gli scienziati nel ritenere che alla ricerca scientifica, ispirata e sospinta sempre avanti da quella meravigliosa virtú umana che è la «curiosità», nel senso alto della parola, intesa come desiderio incessante di allargare l'area delle nostre conoscenze, nessun potere divino o umano possa segnare limiti invalicabili. Mi riferisco a limiti di carattere metafisico o morale, giacché limiti di natura economica possono venire di fatto imposti [46]. Per lo scienziato di oggi non vi sono *arcana naturae* né *arcana Dei* di fronte ai quali ci si debba per imperscrutabile

divieto arrestare. L'Ulisse di oggi che varca le colonne d'Ercole non è destinato a essere inghiottito dalle onde del mare in tempesta. Scrive Renato Dulbecco: «Una delle regole fondamentali della scienza è che non si può e non si deve porre un freno al progresso delle conoscenze. Ogni tentativo in questa direzione porterebbe alla rottura dell'antica alleanza fra società e ricerca, un evento certamente non desiderabile» [47].

Irreversibile: intendo nel senso kantiano del «continuo progresso verso il meglio», dove il «meglio» deve essere interpretato non in senso morale, ma in senso puramente cognitivo, ovvero di una migliore conoscenza del mondo e del nostro essere nel mondo, oppure come creazione di strumenti sempre piú efficaci per raggiungere gli scopi desiderati e prefissati: maggior velocità nei trasporti, maggiore ampiezza e maggiore diffusione nelle comunicazioni, maggiore sicurezza ed efficacia nella cura della salute, o, al contrario, maggior capacità distruttiva nella sfera dell'agire politico alla cui base sta il rapporto amico-nemico, e quindi la necessità di offendere e di difendersi. In genere lo strumento nuovo caccia quello vecchio, e quello vecchio in poco tempo diventa un oggetto da museo e, come tale, non piú da impiegare [48]. Il museo torinese dell'automobile si arricchisce sempre piú di nuovi pezzi via via che la produzione crea modelli che offrono nuove prestazioni. Nel campo dei computer si può parlare a ragion veduta di rivoluzione permanente, intesa la rivoluzione proprio nel senso di trasformazione tanto radicale delle cose da non lasciare spazio alcuno al ritorno dello stato di cose precedente.

Di rivoluzione permanente, invece, non si può parlare con altrettanta sicurezza nella sfera dei costumi, dei rapporti sociali, delle regole di condotta, dove alle rivoluzioni possono succedere, e succedono quasi sempre, età di

restaurazione: intesa la «restaurazione» come il riemergere del vecchio stato di cose in seguito all'affievolimento o all'esaurimento dello spirito innovatore. Alla storia della società umana sembra convenire di piú la concezione dialettica dello sviluppo che procede per affermazioni e negazioni, che quella, comunemente accettata nella comunità scientifica, del passaggio rivoluzionario da un paradigma all'altro.

Di fronte al cambiamento politico vi possono essere partiti che si alternano, i progressisti e i conservatori. Anche rispetto al progresso tecnico si possono dare atteggiamenti contrari, specie tra vecchi e giovani, ma sono destinati a vincere, sempre, alla fine i secondi. Per fare un esempio familiare, ricordo sessant'anni fa l'accesa discussione quando si trattò di passare dal film muto al film sonoro. Vinse il sonoro e, dopo la vittoria, il film muto scomparve rapidamente, salvo ritornare, sí, ma sonorizzato. Lo stesso è accaduto piú recentemente con il passaggio dalla televisione in bianco e nero alla televisione a colori.

Il carattere dell'irreversibilità è inoltre quello che caratterizza meglio degli altri due l'idea di progresso: è infatti il carattere, se non sufficiente, certo necessario perché si possa correttamente parlare di «progresso». Si può parlare di un progresso lento e quindi non accelerato né rapido, o sempre piú rapido; si può parlare di un progresso resistibile per ostacoli sociali, politici, economici, sopraggiunti. Sarebbe contraddittorio parlare di un progresso reversibile. La reversibilità contraddice l'idea stessa di progresso. Nel momento in cui diventa reversibile, l'idea del progresso deve fare i conti con l'idea opposta di regresso. La piú comune metafora del progresso è quella della grande fiumana in cui nessuno può bagnarsi nella stessa acqua, perché il flusso è continuo, non importa se piú rapido o piú lento, potendo essere talora piú rapido e

talora piú lento, ma non tanto lento che l'acqua ristagni o s'impaludi. Non importa se sia piú resistibile o meno, perché, pur potendo trovare maggiori o minori ostacoli sulla propria strada, deve ad ogni costo, per procedere, superarli.

3. Nessuno di questi attributi, né l'accelerazione né la irresistibilità né la irreversibilità, valgono nella sfera morale. Trovandosi a vivere in un mondo ostile, sia rispetto alla natura, cui deve strappare generalmente con fatica e con rischio i mezzi di sussistenza, sia rispetto ai suoi simili, secondo l'ipotesi hobbesiana dell'*homo homini lupus* che, pur contraddetta dalle piú recenti ricerche sulle società primitive, è ad ogni modo valida per gran parte del mondo storico a noi noto, l'uomo ha cercato di renderlo piú abitabile inventando, da un lato, le arti produttrici di strumenti, destinate a trasformare il mondo materiale per rendere possibile la sopravvivenza, dall'altro, le regole di condotta rivolte alla disciplina dei comportamenti individuali e collettivi per rendere possibile la convivenza. Strumenti e regole di condotta costituiscono il mondo cosiddetto della cultura contrapposto a quello della natura, il mondo, cioè, contrassegnato per l'appunto dall'invenzione delle tecniche della sopravvivenza e della convivenza.

Osservo, senza neppure tentare di darne una spiegazione, che il mondo dell'invenzione degli strumenti per il controllo e il dominio della natura è progredito molto piú rapidamente e con effetti ben piú sconvolgenti di quello dell'istituzione di regole per il controllo e il dominio del mondo umano. Non si possono paragonare le trasformazioni avvenute all'interno del primo rispetto a quelle avvenute all'interno del secondo. Paragoniamo, da

un lato, un villaggio tribale con una metropoli di oggi, coi suoi grattacieli, le sue vie che corrono parallele o si incrociano, con le migliaia di automobili che le percorrono, coi loro complicatissimi sistemi di reti di illuminazione e di comunicazione. Paragoniamo, dall'altro, il codice morale di quella stessa tribú che regola nascite, matrimoni e morti, i principali atti della vita del gruppo, nonché i rapporti dei singoli fra di loro per la formazione, la conservazione, la distribuzione del potere, coi nostri codici e le nostre costituzioni, i premi e le pene, tra le quali vige ancora la pena di morte, gli incentivi a ben fare e i disincentivi a mal fare.

Il raffronto offre, mi pare, una riprova storica del diverso grado di sviluppo dei due sistemi, non solo piú rapido il primo e piú lento il secondo, ma anche irresistibile l'uno, tanto da continuare a rompere gli argini che l'impero delle regole ha tentato di imporre piú volte ai novatori; ben piú resistente, il secondo, al mutamento, per una maggiore docilità della natura nel sottomettersi al dominio dell'uomo rispetto a quella dell'uomo nel sottomettersi al dominio dell'altro uomo. Ben diverso è il rapporto che l'uomo ha rispetto alla sfera dell'altro da sé – entro la quale si possono comprendere, oltre gli oggetti naturali, anche i prodotti del fare umano, altrettanto manipolabili – dal rapporto che ha rispetto alla sfera del sé, ben piú difficilmente plasmabile, maneggiabile, correggibile, perché l'uomo stesso, che è l'attore del cambiamento dell'altro da sé, nei riguardi dei suoi simili ha limiti di comportamento, presenti in ogni aggregato umano, che ne impediscono la totale riduzione a oggetto. Ancora sino a non molto tempo fa lo sfruttamento della natura era considerato opera da lodare e incoraggiare, mentre lo sfruttamento dell'uomo sull'uomo è percepito tuttora, nonostante la crisi del marxismo, che ne aveva fatto il

principale oggetto di critica della società capitalistica, un'azione malvagia. Anche quando l'individuo umano viene preso in considerazione unicamente come essere naturale da parte delle scienze biologiche, la sua manipolabilità suscita problemi di limiti morali e giuridici, diventati tema costante di discussione da parte della bioetica. Nonostante l'accresciuta sensibilità per le sofferenze degli animali, la stragrande parte dell'umanità se ne nutre non solo uccidendoli ma facendoli soffrire oltre lo stretto necessario senza darsene alcun pensiero, mentre proviamo pietà per le vittime di una guerra o di un'azione criminale.

Quanto alla irreversibilità, non c'è storico – e mi riferisco in particolare agli storici che guardano agli eventi del passato dal punto di vista delle istituzioni, ovvero dei sistemi di regole – che non abbia rappresentato la storia come un seguito di epoche di avanzamento e di decadenza, di incivilimento e di imbarbarimento, di mutamento e di stagnazione, di rivoluzione e di restaurazione, di corsi e ricorsi. La rivoluzione industriale con tutte le tappe successive che ci inducono a parlare di prima, di seconda, di terza rivoluzione industriale, l'una incastrata nell'altra, si può paragonare a un flusso continuo. Il mutamento istituzionale è invece intermittente. Mentre il progresso tecnico-scientifico non cessa di suscitare la nostra meraviglia e il nostro entusiasmo, se pure frammisti a un senso di angoscia per gli effetti perversi che ne possono derivare, continuiamo sul tema del progresso morale a interrogarci, esattamente come mille e duemila anni fa, ripetendo all'infinito gli stessi argomenti, ponendoci sempre le stesse domande senza risposta, o con risposte che non ci acquietano del tutto, come se fossimo sempre immersi in quello che i credenti chiamano il mistero, i non credenti il problema del male, nei suoi due aspetti di male attivo (la malvagità) e di male passivo (la sofferenza).

Non già che il tema del rapporto tra progresso scientifico e progresso morale sfugga agli uomini di scienza. Proprio da loro, al contrario, dalle loro associazioni, dai loro congressi nasce la domanda sul modo di accordare l'uno con l'altro. Dallo stesso libro dei Nobel traggo ancora qualche citazione pertinente. C'è chi sostiene che molti disastri in atto debbano essere ricercati nella dissociazione tra l'evoluzione delle nostre capacità cognitive e l'evoluzione di quelle emotive: «Le prime hanno investito l'uomo di un potere quasi sovrumano di controllo del globo terrestre, mentre le seconde sono rimaste al livello di quelle dell'uomo preistorico, e determinano il suo operato in un'orbita d'azione sempre piú vasta, e con un potere distruttivo in continuo crescendo». E prosegue: «Non il progresso scientifico ma la mal diretta carica emotiva e l'assenza di un sistema di valori che regoli il comportamento dell'uomo, sono responsabili dello stato di confusione che è alla base dell'attuale crisi» [49]. Sono parole gravi e purtroppo nello stesso tempo vaghe: «Carica emotiva mal diretta»? Da chi? Se non riusciamo a sapere chi ci dirige cosí male, come potremo riuscire a superare la sconfortante conclusione? La colpa sarebbe dell'«assenza di valori condivisi». Ma quali sono questi valori? Ci sono valori condivisi? Non può venire il sospetto che sia cosí difficile trovarli perché non ci sono? Viviamo in società sempre piú multiculturali, il cui unico valore condiviso dovrebbe essere quello della tolleranza reciproca, ma, ahimè, è ben lungi dall'essere condiviso, anzi deve essere ogni giorno riconquistato.

Non meno vaghe le affermazioni di chi, respingendo la responsabilità degli scienziati e affermando che «non ha senso proporre una limitazione del sapere», sostiene che l'unico dovere degli scienziati è di attirare la nostra attenzione sui problemi ancora da risolvere e di

prospettarne le possibili soluzioni. E aggiunge: «La responsabilità ultima spetta alla società nel suo insieme; soltanto la volontà e la determinazione dei governi e della società su scala globale possono rispondere ai pericoli globali che la minacciano» [50]. Ma che cosa si intende per «società nel suo insieme»? E chi fa parte della società nel suo insieme, alla quale appartengono gli stessi scienziati? Tutte le società, tanto piú quelle evolute, sono variamente istituzionalizzate. Quali sono le istituzioni che debbono assumersi la responsabilità di prendere le decisioni relative ai valori? Basta volgere la mente alla secolare disputa tra le due *summae potestates*, che detengono il potere di stabilire regole obbligatorie, la chiesa o le chiese, e lo stato, e alle divergenze, ogni giorno constatabili, proprio rispetto al riconoscimento e alla conseguente imposizione di alcuni valori fondamentali, per rendersi conto di quanto sia sibillina un'espressione come «la società nel suo insieme». Tutt'al piú si possono aggiungere, alle regole che provengono dai poteri costituiti, quelle che nascono nella società civile, come accade quando una categoria professionale, ad esempio quella dei medici, decide di autoregolarsi in una materia delicata, qual è quella della fecondazione artificiale.

A questo punto bisogna aggiungere che altro è porre il problema del rapporto, che non esito a dire drammatico, tra lo sviluppo della scienza e i grandi interrogativi etici che questo sviluppo provoca, tra la nostra sapienza di indagatori del cosmo e il nostro analfabetismo morale, altro è trovare una soluzione. La scienza del bene e del male non è ancora stata inventata. Non c'è problema morale e giuridico, non c'è problema di regole di comportamento, che non sollevi diverse, opposte, soluzioni: basti pensare, per fare i primi esempi che vengono in mente, alla liceità o meno dell'aborto, della pena di morte, dei trapianti di

organi, dei matrimoni surrogatori. A proposito di questi ultimi, in un recente libro di bioetica scritto da un autore che si pone da un punto di vista liberale, una posizione che uno scrittore religioso definirebbe permissivistica, si elencano dieci diversi modi di formazione di una famiglia, di cui l'unico ritenuto lecito per secoli è quello formato da una coppia eterosessuale, unita secondo l'istituzione del matrimonio monogamico [51]. Alcuni di questi modi diversi sono derivati da mutamenti del costume, ma altri derivano dall'invenzione di procedimenti di fecondazione sino a pochi anni fa sconosciuti. Ciò significa che lo sviluppo scientifico in tutti i campi dell'agire umano ci pone sempre piú frequentemente di fronte a nuovi problemi di scelte tra diversi comportamenti, ai quali peraltro il nuovo sapere non è in grado di fornire alcuna risposta. E non offre nessuna risposta, perché le scoperte scientifiche e le innovazioni tecniche ci mettono a disposizione strumenti per raggiungere fini prima sconosciuti, ma non ci dicono nulla sulla bontà o malvagità intrinseca del fine, che dipende da giudizi morali spesso in contrasto fra loro secondo le circostanze storiche, lo stato sociale di chi li discute, gli interessi in gioco fra le parti e le dottrine o filosofie o ideologie cui ciascuno si ispira.

4. Che le innovazioni tecniche creino sempre nuovi problemi morali, ovvero problemi di scelte fra bene e male, fra diversi beni possibili, è sotto gli occhi di tutti: l'aborto si praticava anche con mezzi rudimentali, ma il trapianto di un rene o del cuore richiede conoscenze scientifiche avanzate e tecniche raffinate. Anche una trasfusione di sangue, pratica ormai abituale, richiede ugualmente conoscenze scientifiche e capacità tecniche ignote sino a non molti anni fa. Meno evidente è che l'esistenza stessa di

un corpo di conoscenze scientifiche sempre piú esteso, che esige operazioni di sempre maggiore esattezza, aumenta grandemente il potere di chi ha la capacità di servirsene. Dal giorno in cui Bacone disse che la «Scienza è potere» molta acqua è passata sotto i ponti del Tamigi, quando ancora la potenza cui ha sempre aspirato l'*homo sapiens* cercava di raggiungerla piú attraverso la magia che nella *Dignitas et augmenta scientiarum.* La scienza è un immenso strumento di potere. Quando pronunciai per la prima volta questa frase ci fu tra gli scienziati chi ebbe a protestare. Non volevo dire che rende potenti gli scienziati, ma che crea strumenti per accrescere la potenza di chi è in condizioni di servirsene.

Le lotte passate per l'affermazione, il riconoscimento e la protezione di nuovi diritti sono nate sempre per conquistare spazi di libertà contro le piú alte forme di potere costituito, le chiese, gli stati e le grandi concentrazioni di potere economico e finanziario [52]. Il conflitto politico per eccellenza è il conflitto fra il potere degli uni e le libertà degli altri. Potere e libertà sono due termini correlativi: in un rapporto intersoggettivo piú si estende il potere di uno dei soggetti, piú si restringe la libertà dell'altro. Non a caso il primo grande documento da cui si fa cominciare la storia moderna dei diritti dell'uomo, il cui scopo è di limitare un potere costituito, si chiama *Magna Charta Libertatum.* Dalla prima Dichiarazione dei diritti degli stati dell'America del Nord, e da quelle della Rivoluzione francese, alle Carte dei diritti delle costituzioni contemporanee, sino alla Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo del dicembre 1948, lo scopo principale dei primi articoli è sempre quello di riconoscere ai singoli individui il potere di appropriarsi o di riappropriarsi di nuovi spazi di libertà rispetto ai poteri costituiti. Nella storia ipotetica degli scrittori del diritto naturale (si veda il

De Cive hobbesiano) prima viene la *Libertas*, poi viene la *Potestas.* Nella lunghissima vicenda storica che precede l'età moderna era avvenuto, invece, il processo contrario: in principio c'è sempre la *Potestas*, e poi viene, generalmente in seguito a faticose conquiste, la *Libertas.* Lo stesso vale per gli altri due diritti fondamentali, la vita, che è, accanto ai diritti di libertà e prima di essi, il diritto fondamentale nel pensiero cristiano, e la sicurezza, che è, oltre la libertà e la vita, quel complesso dei diritti il cui fine è la tutela anche economica degli individui, la cosiddetta libertà dal bisogno, promossa dai movimenti democratici e socialisti.

Si parla oggi di diritti della terza, quarta generazione. Ebbene, questi nuovi diritti cosí caratteristici del nostro tempo nascono da situazioni nuove, inimmaginabili sino a pochi anni fa, che mettono in pericolo e sottopongono a nuove restrizioni e a nuove minacce sia le libertà tradizionali, sia la vita nel suo corso naturale dalla nascita alla morte, sia la sicurezza sociale. Situazioni nuove prodotte dall'avanzamento del sapere e delle sue applicazioni. Qualche esempio: il diritto a vivere in un ambiente non inquinato, proclamato e difeso da movimenti sorti appositamente a questo scopo e cresciuti tanto da generare veri e propri partiti politici, è nato, e non poteva non nascere, dalla contaminazione dell'atmosfera, e quindi dal pericolo alla salute pubblica proveniente da una sempre piú estesa e incontrollata trasformazione della natura, che lo sviluppo delle tecniche di sfruttamento del suolo e del sottosuolo ha reso possibile. Il diritto alla privatezza diventa sempre piú esigente via via che lo scatto imprevedibile di una fotografia può diffondere la tua immagine, senza che tu lo sappia, su migliaia o addirittura milioni di pagine di giornali o di schermi televisivi. Non conosciamo il volto di Dante, ma quello di un Carneade

come me appare quasi quotidianamente e fastidiosamente su giornali e riviste, diffuse in centinaia di migliaia di copie. Ho protestato chi sa quante volte, ma invano. Aggiungo che i pubblici poteri hanno la capacità di memorizzare, come il Grande Fratello, tutti i dati riguardanti la vita di una persona, anche i piú piccoli e intimi particolari, nei riguardi dei quali i dati sui nostri passaporti, statura, età, colore degli occhi e dei capelli, sono semplicemente ridicoli. Accenno infine alla miriade di nuovi diritti sinora sconosciuti, provocati dall'avanzamento della ricerca biologica. Mi riferisco in modo particolare all'ultimo diritto, l'ultimo della serie, già ampiamente discusso nelle assise internazionali, all'integrità del proprio patrimonio genetico.

Se ogni potere esorbitante conduce inevitabilmente all'affermazione di nuovi diritti, oltre la libertà, la vita e la sicurezza, è facilmente immaginabile quali e quante saranno nel prossimo futuro le nuove lotte per nuovi diritti allo scopo di evitare all'umanità il paventato futuro orwelliano.

Ha scritto un autorevole filosofo del diritto contemporaneo: «E indubbio che i diritti dell'uomo sono una delle piú grandi invenzioni della nostra civiltà». Gli fa eco il vescovo Walter Kasper, che in un opuscolo del 1990 ha scritto: «I diritti dell'uomo costituiscono al giorno d'oggi un nuovo ethos mondiale» [53]. «Grande invenzione della nostra società», «Un nuovo ethos mondiale»: una volta cominciata la grande marcia verso la presa di coscienza da parte di coloro che stanno in basso dei loro diritti derivanti dall'appartenenza alla comune umanità, bisogna guardarsi dal cedere e dal tornare indietro. Tanto piú che siamo incalzati da gruppi di potere sempre piú grandi, che nella conquista della potenza camminano molto piú in fretta di noi. Dobbiamo renderci conto ancora una volta che il nostro senso morale avanza, posto che avanzi, molto piú

lentamente del potere economico, di quello politico, di quello tecnologico. Tutte le nostre proclamazioni di diritti appartengono al mondo dell'ideale, al mondo di ciò che dovrebbe essere, di ciò che è bene che sia. Ma guardandoci attorno – le nostre sempre piú perfezionate comunicazioni di massa dagli occhi di Argo ci fanno fare ogni giorno piú volte il giro del mondo – vediamo macchiate di sangue le nostre strade, mucchi di cadaveri abbandonati, intere popolazioni cacciate dalle loro case, lacere e affamate, bambini macilenti con gli occhi fuori dalla testa che non hanno mai sorriso, e non riescono a sorridere prima della morte precoce.

È bello, forse anche incoraggiante, chiamare i diritti dell'uomo, per analogia con la creazione di strumenti sempre piú perfezionati, una grande invenzione della nostra civiltà, ma rispetto alle invenzioni tecniche sono un'invenzione che rimane piú annunciata che eseguita. Il nuovo ethos mondiale dei diritti dell'uomo risplende soltanto nelle solenni dichiarazioni internazionali e nei congressi mondiali che li celebrano e li commentano, ma a queste solenni celebrazioni, a questi dotti commenti, corrisponde in realtà la loro sistematica violazione in quasi tutti i paesi del mondo (forse potremmo anche dire «tutti», senza timore di sbagliare), nei rapporti tra potenti e deboli, fra ricchi e poveri, fra chi sa e chi non sa [54].

Se ci fosse ancora bisogno di mostrare la divaricazione fra i due universi, quello tecnico-scientifico e quello etico-politico, ne sarebbe un'ulteriore prova la rapidità o, al contrario, la lentezza del passaggio dall'ideazione all'attuazione, o dal poter essere all'essere, rispettivamente, nel primo o nel secondo.

Nelle descrizioni di società ideali, che in tutti i tempi sono state proposte e riproposte con l'intenzione di precorrere i tempi, vengono di solito preannunziate e

descritte, da un lato, mirabolanti invenzioni di strumenti o macchine destinate a migliorare la vita dell'uomo, dall'altro, radicali riforme sociali e nuove istituzioni che dovrebbero rendere la vita umana piú libera, piú giusta, piú felice. Nei secoli successivi le prime, come il volo umano, la navigazione sotto il livello del mare, persino il viaggio sulla luna, sono state realizzate al di là delle piú audaci aspettative. Ma le società libere, giuste e felici non sono mai state attuate, e, a giudicare da quello che avviene ogni giorno sotto i nostri occhi, la loro attuazione è piú lontana che mai.

[1] A. PASSERIN D'ENTRÈVES, *La dottrina dello Stato*, Giappichelli, Torino 1962, p. 323.

[2] ID., *La notion de l'État*, Sirey, Paris 1969, p. 284.

[3] Per tutti i passi dell'orazione periclea qui citati si è fatto riferimento a TUCIDIDE, *La guerra del Peloponneso*, a cura di L. Canfora, Einaudi-Gallimard, Torino 1996.

[4] «L'Express», 22 giugno 1956.

[5] Traggo questo passo, e molti altri suggerimenti, dall'opera di A. YANOV, *The Origins of Autocracy*, University of California Press, Berkeley Cal. 1980, che cito dalla trad. it. *Le origini dell'autocrazia*, Edizioni di Comunità, Milano 1984; il brano sopra riportato si trova a p. 281. Per altre annotazioni sul concetto e sulla storia del dispotismo, rinvio anche al mio corso universitario su *La teoria delle forme di governo nella storia del pensiero politico*, Giappichelli, Torino 1976, e alla voce «Dispotismo», nel *Dizionario di politica*, a cura di N. Bobbio, N. Matteucci, G. Pasquino, Utet, Torino 1983 [2].

[6] J. BODIN, *Les six livres de la Republique* (1576), II, 2 (trad. it. a cura di M. Isnardi Parente, *I sei libri dello Stato*, Utet, Torino 1964, vol. I, p. 570).

[7] Trovo una corrispondenza tra questo passo di Machiavelli (*Il Principe*, cap. IV) e le idee dello scrittore di origine croata Jurij Krizanic, del secolo XVII, di cui

parla Yanov nel libro su *Le origini dell'autocrazia* cit., p. 58, n. 9: nel libro *Politika*, che era popolare nelle alte sfere del governo moscovita, Krizanic distingue il dispotismo, come quello che vige in Turchia, dalla forma di governo da lui indicata come modello, nella quale lo stato concede privilegi moderati all'aristocrazia, e questi servono da garanzia contro il dispotismo.

[8] J. BODIN, *Les six livres* cit. (trad. it. p. 572).

[9] *Œuvres complètes de M. Helvétius*, Londres 1781, p. 141.

[10] C. DE CONDORCET, *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain* (1793), trad. it. di. M. Minerbi, Einaudi, Torino 1969, p. 76.

[11] Che cito dalla trad. it. *La Russia e l'autocoscienza d'Europa*, Einaudi, Torino 1980.

[12] Mi riferisco al libro *Una filosofia militante. Studi su Carlo Cattaneo*, Einaudi, Torino 1971, in particolare al cap. III, § 3, pp. 112 sgg.

[13] C. CATTANEO, *Scritti politici*, a cura di M. Boneschi, Le Monnier, Firenze 1975, vol. III, p. 334.

[14] ID., *Scritti storici e geografici*, a cura di G. Salvemini e E. Sestan, Le Monnier, Firenze 1957, vol. III, p. 90.

[15] MONTESQUIEU, *De l'Ésprit des lois* (1748), trad. it. a cura di S. Cotta, *Lo spirito delle leggi*, Utet, Torino 1952, 2 **a** ed. 1965, vol. II, p. 35.

[16] G. W. F. HEGEL, *Lezioni sulla filosofia della storia*, vol. I, trad. it. a cura di G. Calogero e C. Fatta, La Nuova Italia, Firenze 1941, p. 270.

[17] G. W. F. HEGEL, *Lezioni sulla filosofia della storia* cit., vol. IV, p. 183.

[18] Su questo punto cfr. D. GROH, *La Russia e l'autocoscienza d'Europa* cit., pp. 90 sgg.

[19] Traggo queste citazioni da A. YANOV, *Le origini dell'autocrazia* cit., p. 141.

[20] Ora ripubblicato presso l'ediz. Araba Fenice, Cuneo 1993.

[21] Mi riferisco alla lettera da me indirizzata a Giorgio Amendola, e alla risposta di Amendola che segue, pubblicata col titolo *Il socialismo in Occidente*, in «Rinascita», a. XXI, n. 44, 7 novembre 1964, p. 3.

[22] T. CODIGNOLA, *Noi e i comunisti*, in «La Libertà», organo toscano del Partito d'azione, 5 dicembre 1943; ora in ID., *Scritti politici (1943-1981)*, La Nuova Italia, Firenze 1987, tomo I, pp. 3-7.

[23] A. GORZ, *Und jetzt wohin*?, Rotbuch Verlag, Berlin 1991.

[24] F. ANTONICELLI, *Immagini del nuovo anno. Taccuino cinese*, Parenti, Milano 1958, p. 68.

[25] F. FORTINI, *Asia Maggiore. Viaggio nella Cina*, Einaudi, Torino 1956, pp. 172-74. Il paragrafetto è intitolato ironicamente: *Dialogo coi professori di marxismo.*

[26] *Ibid.*, p. 244.

[27] *Ibid.*, p. 18.

[28] *Ibid.*, p. 23.

[29] *Ibid.*, p. 28.

[30] Cfr. «Il Ponte», a. XII, n. 8-9, 1956, pp. 1529-36.

[31] In *La Cina d'oggi*, a cura della rivista «Il Ponte», a. XII, numero straordinario, supplemento al numero di aprile 1956, pp. 220-30.

[32] *L'utopia capovolta* è il titolo che diedi all'articolo di commento alla strage di piazza Tien An Men, pubblicato su «La Stampa» il 9 giugno 1989 [cfr. in questo volume, cap. VI/2].

[33] J. GUITTON, *Lettere aperte*, Mondadori, Milano 1995, p. 4.

[34] A. ASOR ROSA, *Fuori dall'Occidente, ovvero Ragionamento sull'Apocalisse*, Einaudi, Torino 1992. Il tema della distruttività e della disumanizzazione di cui sarebbe il principale responsabile il progresso tecnico ha dato origine a una letteratura sterminata, che può essere ben rappresentata dall'ultimo libro di S. LATOUCHE, *La megamacchina. Ragione tecnoscientifica, ragione economica e mito del progresso*, Bollati Boringhieri, Torino 1995, dedicato a Jacques Ellul, dalla cui ben nota opera *La technique ou l'enjeu du siècle*, Colin, Paris 1954 (trad. it. *La tecnica, rischio del secolo*, Giuffrè, Milano 1969), il Latouche dichiara di aver tratto la principale ispirazione per i suoi scritti. Oltre quello citato, dello stesso Latouche segnalo altri due libri, *L'occidentalizzazione del mondo* e *Il pianeta dei naufraghi*, entrambi pubblicati a Torino, presso Bollati Boringhieri, rispettivamente nel 1992 e nel 1993.

[35] S. QUINZIO, *Mysterium iniquitatis. Le Encicliche dell'ultimo papa*, Adelphi, Milano 1995.

[36] F. NIETZSCHE, *Opere*, a cura di G. Colli e M. Montinari, vol. V, tomo II, Adelphi, Milano 1965, pp. 129-30.

[37] R. LEVI MONTALCINI, *Il valore intrinseco della scienza: controllare, non proibire*, in *Dieci Nobel per il futuro. Scienza, economia, etica per il prossimo secolo*, Marsilio, Venezia 1994, p. 22.

[38] *Ibid.*, pp. 23-24.

[39] G. S. BECKER, *Il progresso economico nei paesi in via di sviluppo*, in *Dieci Nobel per il futuro* cit., p. 79.

[40] Cfr. B. RICHTER, *Dalla ricerca alle nuove tecnologie*, in *Dieci Nobel per il futuro* cit. p. 127. È poi uscito un analogo volumetto che ha raccolto le relazioni presentate al secondo convegno internazionale *Dieci Nobel per il futuro*, svoltosi a Milano il 7-8 dicembre 1994, intitolato *Scienza e società*, introduzione di R. Levi Montalcini, Marsilio, Venezia 1995. L'atteggiamento fiducioso nelle «magnifiche sorti e progressive» non è molto diverso da quello delle relazioni comprese nel volume precedente, da cui ho tratto sinora le citazioni. Noto però un maggior numero di espressioni di preoccupazione per i possibili esiti «nocivi» della corsa verso il progresso, non piú facilmente controllabile. Non viene meno la fiducia, però, che questi effetti nocivi possano essere corretti, e possano essere corretti soltanto da «piú scienza e piú tecnica» (p. 9). Crescono anche i riferimenti al tema dei valori, su cui gli scienziati «rivendicano il loro diritto a intervenire» (p. 14). Accanto a giudizi perentoriamente ottimistici, come «l'umanità finirà inevitabilmente di controllare la propria evoluzione», giacché «l'uomo che modifica l'uomo fa parte dell'uomo stesso» (p. 26), donde la necessità, su cui insistono quasi tutti gli interventi, di una piú estesa e intensa educazione scientifica, troppo trascurata anche nei paesi culturalmente piú progrediti, sono ricorrenti gli appelli al senso di responsabilità dello scienziato che deve «applicare la scienza con saggezza umanistica» (p. 43) e «non richiudersi nella comunità dei fisici, non essere indifferente al mondo e alle sue convulsioni, mantenere un piede nella polis» (p. 109).

[41] E. J. HOBSBAWM, *Age of Extremes. The Short Twentieth Century 1914-1991*, Random House, London 1994 (trad. it. *Il secolo breve*, Rizzoli, Milano 1995, p. 13).

[42] I. KANT, *Scritti politici e di filosofia della storia e del diritto*, Utet, Torino 1956, 2 **a** ed. 1965.

[43] G. SASSO, *Tramonto di un mito. L'idea di «progresso» fra Ottocento e Novecento*, il Mulino, Bologna 1984.

[44] Per Kant concezione terroristica della storia è quella secondo cui «il genere umano è in continuo regresso verso il peggio» (v. *Se il genere umano sia in costante progresso verso il meglio*, in *Scritti politici e di filosofia della storia e del diritto* cit., p. 214).

[45] T. CAMPANELLA, *La Città del Sole*, a cura di N. Bobbio, Einaudi, Torino 1941, p. 10. Nel già citato *Scienza e Società*, il premio Nobel Bernard Lown segnala, come una curiosità, un analogo dato di fatto: «La totalità del sapere pubblicato raddoppia ogni otto anni e la quantità d'informazione prodotta negli ultimi trent'anni è superiore a quella prodotta nei cinquemila anni precedenti» (p. 113). Rispetto alla previsione di Campanella i cento anni sono diventati trenta.

[46] Il problema del condizionamento economico delle ricerche esiste, e non è certo il caso di affrontarlo qui. Le ricerche sono sempre piú costose. Non tutte possono essere finanziate. Qualsiasi stato non può non proporsi una politica della ricerca, il cui compito è la scelta delle ricerche da incoraggiare mediante pubblici finanziamenti. Si legge nella relazione del premio Nobel James D. Watson che l'opposizione della comunità scientifica al Progetto Genoma derivava dalla preoccupazione che «l'afflusso dei fondi verso tale progetto lasciasse senza ossigeno altri obiettivi piú immediati della ricerca» (*Le implicazioni etiche del Progetto Genoma umano*, in *Scienza e società* cit., p. 131).

[47] R. DULBECCO, *Libertà della ricerca e timori della società*, in *Dieci Nobel per il futuro* cit., p. 53.

[48] N. Negroponte, autore della fortunata opera *Essere digitali*, scrive: «Non so che cosa ne pensate voi, ma io non esiterei a buttar via il mio videoregistratore se ci fosse un sistema migliore...» (Sperling e Kupfer, Milano 1995, p. 180).

[49] R. LEVI MONTALCINI, *Introduzione*, in *Dieci Nobel per il futuro* cit., p. 25.

[50] J. STEINBERGER, *La responsabilità dello scienziato su un pianeta finito*, in *Dieci Nobel per il futuro* cit., p. 65.

[51] M. CHARLESWORTH, *L'etica della vita. I dilemmi della bioetica in una società liberale*, Donzelli, Roma 1996, p. 48.

[52] Mi sono soffermato piú a lungo su questo tema nella raccolta di saggi *L'età dei diritti*, Einaudi, Torino 1997 **3**.

[53] C. S. NINO, *Etica y Derechos humanos*, Paidós Studio, Buenos Aires 1984, p. 13, e W. KASPER, *Le fondement théologique des droits de l'homme*, Cité du Vatican 1990, p. 49. In uno scritto recente, L. Lombardi Vallauri chiama con felice espressione l'*ethos* mondiale dei diritti dell'uomo la «nuova religione civile», nel senso della *religion civile* di Rousseau, e della *civil religion* di certa sociologia americana, e commenta: «Questa religione civile è talvolta la sola religione che ancora esiste per coloro che pensano di non poter piú credere a una religione rivelata» («La portata filosofica della religione civile nei diritti dell'uomo», in *Ontologia e fenomenologia del diritto. Studi in onore di Sergio Cotta*, Giappichelli, Torino 1995, p. 194).

[54] Il matematico ed economista Gérard Debreu, nella relazione «Innovazione e ricerca: il punto di vista di un economista sull'incertezza», si domanda chi sessant'anni fa avrebbe previsto anche uno solo di questi quattro eventi: la scoperta dell'energia nucleare, la comprensione e manipolazione dell'ereditarietà genetica, la rivoluzione informatica e l'esplorazione dello spazio (*Scienza e società* cit., p. 89). Per quel che riguarda il mondo umano, uno storico potrebbe aggiungere la caduta della «cortina di ferro» e la rivoluzione femminile.

Indici

Nel testo di ciascuna delle voci dell'indice analitico il segno – sta al posto del lemma. I rimandi ai luoghi del volume sono composti di due indicatori numerici, che, separati da un punto, indicano rispettivamente il capitolo e la sezione del capitolo.

Indice analitico

Assolutismo
Lo stato assoluto è quello in cui il sovrano ha un Potere (→) privo di limiti («legibus solutus»); il suo contrario è lo stato liberale (→ Liberalismo), V.I. Stretta parentela tra – politico e concezione assolutistica del sapere in Hobbes, VII.II.

Autocrazia
Contrapposizione tra – e Democrazia (→) in base al criterio della segretezza nell'esercizio del potere: nesso tra – e Potere invisibile (→), VII.II; VII.III. Simulazione e dissimulazione come tipiche «virtú» del governante autocratico, VII.II. Le due immagini piú frequenti in cui si riconosce il governante autocratico sono quella del padre e quella del medico, VII.II.

Autorità
L'– è il Potere (→) autorizzato: la differenza tra – e potere si risolve nella distinzione fra potere di diritto e potere di fatto, IV.I.

Bene comune
Perseguimento del – come uno dei criteri per distinguere il buongoverno dal malgoverno (→ Governo), III.I; III.II; III.III; IV.I; IV.II. Problematicità dell'idea di – come fine della Politica (→), III.I; IV.I. Difficoltà di «rappresentare» l'interesse generale nel senso tecnico-giuridico della parola (→ Rappresentanza), VIII.III.

Bonapartismo
Come Forma di governo (→) personale, il – rientra nella categoria del cesarismo, vera e propria scoperta della teoria politica del XIX secolo, II.II. Distinzione tra l'interpretazione conservatrice e quella marxiana del –, II.II.

Cattolicesimo
Il – politico combatte su due fronti: teoricamente, contro l'Individualismo (→) e lo statalismo; politicamente, contro il Liberalismo (→) e il Socialismo (→), VI.I; VI.III.

Classico/i
Perché un pensatore sia annoverato tra i – deve possedere tre qualità: *a*) essere un autentico interprete del proprio tempo; *b*) essere perennemente attuale; *c*) avere elaborato categorie generali di comprensione storica applicabili a realtà diverse da quella da cui le ha derivate, II.II; II.III.

Comunismo
Utopia (→) della trasformazione radicale di una società considerata oppressiva e ingiusta in una società tutta diversa, libera e giusta, VI.II. Cercando di entrare nella storia, l'utopia comunista non solo non si è realizzata, ma si è rovesciata nel suo contrario, VI.II; XII.II. Il fallimento del – storico lascia irrisolti i problemi che lo avevano generato, VI.II. E impossibile, oltre che eticamente scorretto, formulare un giudizio sul – al di fuori del contesto storico in cui ha avuto origine, XII.II.
Egualitarismo e – come due facce della stessa medaglia: entrambi prendono in considerazione l'uomo come *genus* e non come Individuo (→), V.II. L'ideale comunista di emancipazione umana è un ideale universalistico, antitetico a quello nazionalistico del Fascismo (→) e a quello razzista del nazismo, XII.II.

Contratto/contrattazione

Nel suo senso proprio, per contratto si intende un accordo bilaterale tra partner formalmente eguali, VIII.II. La contrattazione e la Legge (→) sono due procedure diverse per la formazione della volontà collettiva, VIII.II. Inadeguatezza della contrapposizione tradizionale tra il

contratto come istituto di diritto privato, fonte di regole valide *inter partes*, e la legge come istituto di diritto pubblico, fonte di regole valide *super partes*: mentre in uno Stato (→) monocentrico la volontà collettiva si esprime prevalentemente attraverso la legge, in uno stato policentrico si esprime prevalentemente attraverso il – VIII.II; VIII.III. Diversamente dall'esito di una decisione a maggioranza, l'esito di un compromesso, la cui forma giuridica tipica è il contratto, è generalmente a somma positiva, VIII.II. Il principio della libera contrattazione è democratico a condizione che i due partner abbiano un Potere (→) eguale, VIII.II.

Contratto sociale/contrattualismo

Il contrattualismo concepisce lo Stato (→) come ente artificiale, prodotto non della natura, ma della volontà concorde degli Individui (→), II.II; VI.I; VIII.I. Il fondamento di Legittimità (→) del potere politico risiede per i contrattualisti nel consenso, concepito come il miglior rimedio contro il Dispotismo (→), III.I; VI.I. L'idea di Democrazia (→) è indissociabile da quella di contratto sociale, cioè dall'idea dell'accordo di ciascuno con tutti gli altri su alcune regole fondamentali, VIII.II. Il contrattualismo, parte integrante della teoria dello stato moderno, pone a fondamento del potere un patto tra eguali ma, una volta che il potere sovrano si è costituito, pone la Legge (→) al di sopra dei contratti (→ Contratto/contrattazione), VIII.III.

Stretta connessione in Hegel tra critica del contrattualismo e critica dell'atomismo, VI.I.

Costituzionalismo

Forma istituzionale dell'antico ideale del Governo (→) delle leggi: in un regime costituzionale non c'è differenza tra governanti e governati rispetto all'impero della Legge (→),

perché anche il potere dei governanti è regolato da norme giuridiche e deve essere esercitato nel rispetto di queste (→ anche Stato di diritto), II.III; III.II; III.III; IV.I; IV.II; IV.III. In uno stato di diritto l'azione politica è sottoposta, oltre che ai giudizi di moralità e di efficienza, al giudizio di conformità alle norme fondamentali della Costituzione (→), III.II.

In senso moderno, si intende per – la teoria in base alla quale il Potere (→) politico è limitato dall'esistenza dei Diritti (→) naturali di cui sono titolari i singoli Individui (→) e dalle leggi costituzionali garantite dalla separazione dei poteri, IV.II.

Costituzione/i

Tutte le – liberali sono caratterizzate dall'affermazione dell'«inviolabilità» di alcuni Diritti (→) fondamentali, VIII.II. Differenza tra le – «brevi» dell'Ottocento e le – «lunghe» approvate dopo la seconda guerra mondiale, caratterizzate dal pieno riconoscimento non solo dei diritti civili, ma anche di quelli politici e sociali, V.I; IX.III. Liberalismo (→), Socialismo (→) e cristianesimo sociale (→ Cattolicesimo) come le tre grandi ideologie ispiratrici della – italiana, VI.I; VI.I.

Democrazia

Differenza tra – degli antichi e – dei moderni, sia dal punto di vista descrittivo sia da quello assiologico, VII.I. Nel suo uso descrittivo, per – degli antichi si intende la – diretta («potere del *demos*»), per – dei moderni la – rappresentativa («potere dei rappresentanti del *demos*» → anche Rappresentanza), VII.I; VIII.I. Rapporto tra – ed Elezioni (→). Dal punto di vista assiologico, la – è stata concepita dagli antichi in termini prevalentemente negativi; dai moderni in termini fortemente positivi, VII.I. La

sostituzione della – diretta con quella rappresentativa dipende dal passaggio dalle città-stato ai grandi stati territoriali, VII.I; VIII.I. La – si evolve inoltre attraverso l'estensione dei Diritti (→) politici, originariamente riservati a una minoranza, VIII.I. Il mutato giudizio sulla – dal punto di vista assiologico dipende dalla reinterpretazione del concetto di Popolo (→), non piú concepito come un corpo collettivo, ma come la somma di singoli individui, VII.I. È prevedibile che la – del futuro goda dello stesso giudizio di valore positivo della – dei moderni, pur tornando in parte alla – degli antichi (attraverso l'allargamento degli spazi di – diretta, reso possibile dai progressi dell'elettronica), VII.I.

La – moderna si fonda su una concezione individualistica della società e sul riconoscimento dei diritti dell'uomo (→ Individualismo), VII.I; VII.II,, VIII.I; IX.I. A suo fondamento sta il riconoscimento della Persona (→) nella sua duplice dimensione morale e sociale, IX.III. La – si fonda inoltre sull'idea che tutti gli uomini siano eguali per natura (→ Eguaglianza) e che l'«arte politica» sia accessibile a tutti, VII.I; VII.I; VIII.I. Il presupposto della – dei moderni è la garanzia dei diritti di Libertà (→) difesi dal Liberalismo (→), V.I; VI.II. Distinzione tra – «progressiva» o «popolare» e – «liberale», VI.II. L'unica possibile forma di – effettiva è la liberal-democrazia, V.I. Le democrazie nate dopo la seconda guerra mondiale sono insieme «liberali» e «sociali»: hanno per fondamento il riconoscimento dei diritti di libertà e per naturale completamento il riconoscimento dei diritti sociali, IX.III.

Definizione di – come «potere in pubblico»: la – è la forma di governo in cui il Potere invisibile (→) è stato tendenzialmente abolito (→ anche Pubblico/pubblicità), VII.II. La diversa estensione del potere visibile rispetto a quello invisibile rappresenta uno dei criteri per distinguere

tra – e Autocrazia (→), VII.II. Rimanendo anti-democratico, Kant non ha tratto tutte le conseguenze politiche dal principio della pubblicità del potere, VII.III. Trasparenza del potere come la piú grave fra le «promesse non mantenute» della –, VII.III. Due le ragioni: presenza nel sistema internazionale di stati non democratici e natura non democratica dei Rapporti internazionali (→) nel loro complesso, VII.I; VII.III. Tra i pericoli che corre la –, il piú grave è quello derivante dalla mancata democratizzazione della politica internazionale, VII.I.

Differenza tra – ideale e – reale, VIII.I. La – perfetta non può esistere per due ragioni: *a*) a causa della tensione esistente tra i valori ultimi cui si ispira, la Libertà (→) e l'Eguaglianza (→); *b*) per la difficoltà di approssimarsi all'ideale-limite dell'Individuo (→) razionale, VIII.I. Differenza tra la – di ispirazione rousseauiana e quella reale: la partecipazione popolare, anche nelle democrazie piú progredite, non è né efficace, né diretta, né libera, IV.III. La – non è una meta, ma una via, VIII.I.

L'idea della – come via è riconducibile a una definizione minima di – (concezione procedurale), sulla quale è facile trovare il piú ampio accordo, VIII.I. La *concezione procedurale* della – mette l'accento sulle cosiddette «regole del gioco», ovvero sulle regole che stabiliscono non *che cosa* si deve decidere, ma *chi* deve assumere le decisioni collettive e *come (universali procedurali)*, VIII.I. Queste regole puramente formali dànno al concetto di – un significato ristretto, eppure sufficiente a identificare come non democratici i regimi che non osservano anche solo una di esse, VIII.I.

Da Aristotele in poi per – si intende il governo della Maggioranza (→) e non solo il governo in cui alcuni organi vengono eletti e decidono a maggioranza, VIII.II. Contrasto

tra – e Tecnocrazia (→): le questioni di natura tecnica non possono essere decise a maggioranza, VIII.II. Nonostante i limiti e le aporie che contraddistinguono il principio di maggioranza, il governo democratico è preferibile a quello autocratico, VIII.II.
Progresso parallelo di democratizzazione e burocratizzazione, VI.I; XI.III. Nesso tra associazionismo e – (Tocqueville), VI.I. Distinzione tra – pluralistica e – monistica; la – o è pluralistica (nel senso di poliarchia) o non è (→ anche Pluralismo), I.II.

Democrazia internazionale: → Rapporti internazionali.

Destra/sinistra: → Egualitarismo/antiegualitarismo.

Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo
Come espressione della massima consapevolezza sinora raggiunta, in sede giuridico-politica, della sostanziale unità del genere umano, IX.II.

Diritti
L'affermazione dei – dell'uomo rappresenta una vera e propria *rivoluzione copernicana* nella storia del pensiero morale e giuridico, che aveva sempre privilegiato i doveri rispetto ai –, VII.II; VIII.I; IX, I; IX.II. Affinché potesse avvenire il passaggio dal codice dei doveri a quello dei – era necessario che si cominciasse ad adottare non piú soltanto il punto di vista della società ma anche quello dell'Individuo (→), VII.II; VIII.I; IX.I. I – dell'uomo vengono proclamati in un primo momento come – naturali nelle opere di Locke e di altri giusnaturalisti (→ Giusnaturalismo), IX.II. In un secondo momento l'affermazione che esistono – originari limitanti il Potere (→) sovrano viene accolta nelle dichiarazioni dei – che precedono le Costituzioni (→) degli stati liberali moderni (→ Liberalismo): i – naturali diventano – positivi

(*costituzionalizzazione* dei – dell'uomo), IX.I; IX.II. L'«inviolabilità» dei – dell'uomo significa che essi non possono essere limitati o soppressi attraverso decisioni prese a Maggioranza (→), VIII.II. Un'ulteriore tappa è rappresentata dalla progressiva *estensione* dei – fondamentali: dai – di libertà ai – politici ai – sociali, IX.I. Con l'accoglimento di alcuni – fondamentali nella *Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo* (→), la protezione dei – tende ad avere insieme efficacia giuridica e valore universale, IX.I; IX.II. I – dell'uomo sono veramente garantiti solo se gli individui vengono tutelati anche nei confronti delle violazioni commesse dallo stato cui appartengono, IX.III. Un'ulteriore tappa nella storia della progressiva affermazione dei – dell'uomo consiste nella loro sempre maggiore *specificazione*, IX.I; IX.III. Il Progresso (→) tecnico-scientifico ha creato nuove situazioni di pericolo per la libertà e la sicurezza umane e ha generato nuove rivendicazioni (– della terza e della quarta generazione), XII.III. Stretta connessione tra il problema dei – dell'uomo e il problema della Pace (→), IX.III.

Distinzione tra – di libertà e – sociali, i primi riferiti all'individuo in quanto Persona (→) morale, i secondi all'individuo in quanto persona sociale, IX.III. In mezzo agli uni e agli altri si trovano i – politici, che stanno a fondamento della partecipazione dell'individuo all'assunzione delle decisioni collettive, IX.III. I – sociali conferiscono all'individuo l'effettivo potere di fare ciò che è formalmente libero di fare; comportano il passaggio dalla «libertà da» alla «libertà di» (→ Libertà), IX.III. A differenza dei – di libertà, i – sociali sono riconosciuti e protetti non solo nell'interesse dell'individuo, ma anche nell'interesse della società, IX.III. A differenza dei – di libertà, che obbligano lo stato a comportamenti meramente negativi, i –

sociali, detti anche «– di prestazione», obbligano lo stato a intervenire positivamente per rendere di fatto possibile l'accesso all'istruzione, al lavoro, alla cura della salute, IX.III; IX.III. Mentre i – individuali si ispirano al valore primario della libertà, i – sociali si ispirano al valore primario dell'Eguaglianza (→), IX.III. L'antitesi tra il Liberalismo (→), che predilige i – di libertà, e il Socialismo (→), che antepone i – sociali, è superabile tenendo conto che il riconoscimento di alcuni – sociali fondamentali è il presupposto dell'effettivo esercizio dei – di libertà (→ anche Liberalsocialismo), IX.III.

Diritto

In senso oggettivo, insieme di norme vincolanti, che vengono fatte valere ricorrendo in ultima istanza alla coazione (→ anche Ordinamento giuridico), IV.II; X.III. In senso soggettivo, facoltà o potere, attribuito a certi soggetti dell'ordinamento, di produrre effetti giuridici (→ Diritti), IV.II; IX.II. Distinzione tra – positivo e – naturale, IV.I.

Problema del rapporto tra – e Politica (→), IV.I. Intendendo il – in senso positivo, la politica ha a che fare col – sotto due punti di vista: in quanto l'azione politica si esplica attraverso il –, e in quanto il – delimita e disciplina l'azione politica, IV.I. Sotto il primo aspetto, l'ordinamento giuridico è il prodotto del potere politico, IV.I. Sotto il secondo aspetto, non è il potere politico che produce il –, ma è il – che giustifica il potere politico (→ anche Legittimità), IV.I. Norma (→) giuridica e Potere (→) politico sono le due facce della stessa medaglia, IV.II. Per i teorici della sovranità, che partono dal potere per arrivare al –, il problema è quello della Legittimità (→) del potere; per i normativisti, che partono dal – per arrivare al potere, il problema è quello dell'effettività del sistema normativo, IV.II. I due concetti-

limite, rispettivamente dei primi e dei secondi, sono quella di *summa potestas* e di *norma fondamentale*, IV.II.

Due tipici modi di definire il – in funzione della Forza (→): come insieme di norme «rafforzate» o come insieme di regole aventi per contenuto esclusivo l'esercizio della forza, X.III. Si tratta in realtà di due mezze definizioni: la prima è adeguata esclusivamente alle Norme (→) primarie, la seconda alle norme secondarie, X.III.

Il fine minimo del – è la soluzione pacifica dei conflitti (→ Pace); il – in questa accezione è l'antitesi della Guerra (→), X.I; X.III; X.III. Il – adempie alla funzione di dirimere i conflitti preventivamente, attraverso le norme primarie, e successivamente, attraverso le norme secondarie, X.III.

Problema del rapporto tra – e morale: → Etica e diritto.

Diritto di resistenza

A seconda che si guardi il Rapporto politico (→) dal punto di vista dei governanti o da quello dei governati, l'accento cade sul dovere di obbedienza o sul –, IV.III. Differenza tra resistenza e contestazione: la prima si contrappone all'obbedienza, la seconda all'accettazione; la prima si risolve in un atto pratico, la seconda in un discorso critico, IV.III. Stato liberale e democratico come esito di un processo di costituzionalizzazione del – e di Rivoluzione (→), IV.III. Differenza tra vecchie e nuove teorie sul –: la resistenza è oggi concepita come fenomeno collettivo e non individuale; ciò rispetto a cui si resiste è una determinata forma di Società (→) piú che una determinata forma di Stato (→); col prevalere di una concezione positivistica del diritto, la giustificazione del – è stata posta in termini politici, piú che giuridici, IV.III. Distinzione tra teorie della resistenza che ammettono l'uso della Violenza (→) (leninismo) e teorie che non l'ammettono (gandhismo), IV.III.

Diritto naturale: → Giusnaturalismo.

Disobbedienza civile
Come uno dei possibili modi di esercitare il Diritto di resistenza (→), IV.III. Evoluzione delle giustificazioni della – da Thoreau a Gandhi (→ anche Nonviolenza), IV.III. Tipologia della –, IV.III.

Dispotismo
Distinzione tra – in senso tecnico e in senso generico, II.II; XII.I. Nel primo senso per – si intende, a partire da Aristotele, la Forma di governo (→) tipica dei popoli barbari, contrapposta alle forme di governo, rette o corrotte, adatte agli uomini liberi, II.II; VIII.I. Il – è il regime in cui i governanti trattano i loro sudditi come schiavi, IV.I; VIII.I. A differenza della Tirannia (→), il – è una forma di governo legittima (per i popoli naturalmente servili) e permanente, XII.I. L'antitesi Libertà (→)/– è una delle grandi dicotomie su cui si regge la contrapposizione tra Oriente e Occidente nel pensiero politico occidentale (→ anche Europa), XII.I. Innovando la teoria tradizionale delle forme di governo, Montesquieu considera il – come una delle tre forme tipiche e rende canonica la categoria di – orientale, XII.I. Nesso tra concezione statica della storia e – orientale (→ anche Filosofia della storia), XI.I. Interpretazioni dello stato sovietico come – orientale, XII.I.
Distinzione tra – degli antichi e – dei moderni, il primo fondato sull'autorità di Dio, il secondo sull'autorità della Scienza (→), VIII.II. Pluralismo (→), Contrattualismo (→) e Liberalismo (→) classico come tre distinti rimedi contro il –, VI.I. Distinzione tra – politico, bersaglio del liberalismo, e – sociale, VI.I. Nesso tra costituzioni dispotiche e Guerra (→) secondo il pensiero del Pacifismo (→) democratico, X.I. Ideale della pace universale e pericolo del –, X.I.

Nella teoria politica contemporanea, sostituzione del termine – con termini concettualmente piú precisi, come Autocrazia (→) e stato totalitario, XII.I.

Dittatura
Distinzione tra – in senso tecnico, magistratura monocratica legittima solo in quanto temporanea, e – in senso generico, come dominio di classe (Marx), II.II. Per il Marxismo (→) tutti gli stati sono –, II.II. Il fine ultimo della «– del proletariato» è la libertà, da raggiungersi attraverso l'estinzione dello Stato (→), V.I. Come forma di governo, la «– del proletariato» è l'antitesi della Democrazia; non lo è invece se intesa come dominio di una classe che si può esplicare attraverso forme di governo diverse, quindi anche in forma democratica, XI.I.

Economia
Da Aristotele a Hegel l'–, intesa come scienza della casa o della famiglia, è considerata un capitolo della Scienza politica (→) o della Filosofia politica (→), II.II; VII.II. Con la nascita dell'– borghese, sottratta alla sfera della politica, ha origine la contrapposizione tra stato e Società civile (→), III.I; VII.II. Il punto di partenza dell'– politica del XIX secolo è l'Individuo (→) isolato, II.II.

Eguaglianza
L'– formale, intesa come l'eguale trattamento di coloro che appartengono alla stessa categoria, è assicurata dal carattere generale e astratto della Legge (→), V.III; IX.II. Diversa dall'– di trattamento inerente alla natura della legge in quanto generale e astratta è l'– di fronte alla legge, V.III. Due modi di intendere l'– di fronte alla legge: come principio rivolto ai giudici, imparzialità nell'applicazione della legge («la legge deve essere eguale per tutti»); come principio rivolto al legislatore, diritto di tutti di essere

sottoposti alla stessa legge («tutti debbono avere l'eguale legge»), V.III.

Perché l'– non rimanga un concetto generico, è necessario chiedersi chi sono gli eguali («– tra chi?») e rispetto a che cosa sono eguali, («– in che cosa?»), V.II; V.III; IX.II. Esistenza di diversi criteri per distinguere gli eguali dai diseguali (→ Giustizia, criteri di); V.III; IX.II. In base alla *Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo* (→) tutti gli individui sono eguali nel godimento di alcuni Diritti (→) fondamentali, IX.II. Tutte le ideologie politiche hanno a che fare con l'–; si dice egualitaria, in prima approssimazione, quella concezione della società secondo la quale è desiderabile che tutti siano eguali in tutto, V.II. Tra i criteri di giustizia, quello egualitario per eccellenza è il criterio del bisogno, V.II. Tensione tra Liberalismo (→) e egualitarismo, V.II. Distinzione tra – dei punti di partenza, o delle opportunità, (liberalismo) e – dei punti di arrivo, o dei risultati, (egualitarismo), V.II. L'– propugnata dagli egualitari è l'– economica, V.II. Distinzione tra due modi di perseguire l'–: estensione a una categoria che ne era priva dei vantaggi di un'altra categoria (compatibile col liberalismo), e livellamento (egualitarismo), V.II. Distinzione tra diseguaglianze naturali e sociali: in nome dell'– naturale l'egualitario condanna le diseguaglianze sociali; in nome della diseguaglianza naturale l'inegualitario condanna l'sociale, V.II. Per gli egualitari gli uomini, considerati come *genus*, sono piú eguali che diseguali (→ anche Organicismo); per i liberali gli uomini, considerati come Individui (→), sono piú diseguali che eguali, V.II. Analogie tra egualitarismo e Comunismo (→), V.II.

Stretta connessione tra – e Libertà (→): l'giuridica corrisponde alla libertà negativa, l'– politica alla libertà politica, l' – sociale alla libertà «positiva» o libertà come

potere, V.II; IX.II. – e libertà sono valori antinomici solo se considerati secondo alcune delle loro accezioni, IX.II.

Egualitarismo/antiegualitarismo: → Eguaglianza.

Elezione/i
Per gli antichi i concetti di Democrazia (→) e di – non si richiamano necessariamente l'un l'altro: la democrazia non si risolve nelle –, anche se non le esclude, e le – sono perfettamente conciliabili con le forme di governo aristocratica e monarchica, VII.I. Nella democrazia dei moderni e in quella degli antichi il rapporto tra partecipazione ed – è invertito: la democrazia dei moderni è una democrazia rappresentativa talora integrata da forme di partecipazione popolare diretta, come il referendum; la democrazia degli antichi è una democrazia diretta talora corretta dall'– di alcune magistrature, VII.I.

Equilibrio del terrore
Riedizione dell'antica teoria dell'equilibrio delle potenze, con in piú la fiducia che le armi atomiche rappresentino un deterrente tale da rendere la Guerra (→) impossibile, X.I; X.I. Paradossi della dottrina dell'–: le armi nucleari sono costruite con il fine di non essere mai usate; l'– non elimina la guerra, ma solo la guerra nucleare (→ anche Guerra atomica), X.I. Ulteriore difficoltà: la teoria dell'– si regge sul presupposto, difficilmente verificabile, dell'eguaglianza delle forze, X.I. L'– è, oltre che inefficace, controproducente, X.I,. Analogia tra – e stato di natura hobbesiano: la Pace (→) garantita dall'– non è che una tregua in attesa di nuove guerre, X.I; X.I. Dallo stato di – come dallo stato di natura hobbesiano, si deve necessariamente uscire, X.I.
Per uscire dall'equilibrio tra forze eguali è necessario l'intervento di un Terzo non coinvolto (→ anche Pace), X.I.

Equità
Adattamento di una norma al caso singolo, che non consente una perfetta equiparazione ai casi previsti, V.III.

Etica
Distinzione tra morali deontologiche e morali teleologiche, – dei principî ed – dei risultati (→ anche Etica e politica), III.II; VI.II. L'– della convinzione impone di rispettare alcuni principî di condotta posti come assolutamente validi, indipendentemente dalle conseguenze che ne possono derivare; l'– della responsabilità prescrive di agire in vista del risultato, III.I; III.II; IV.I. Distinzione tra – sociale e – individuale, III.II. Il disaccordo sui fondamenti etici non pregiudica l'accordo su alcune regole fondamentali, III.II. La questione del fondamento razionale delle massime morali non ha niente a che vedere col problema della loro osservanza pratica (→ anche Etica e diritto), X.III.
Per – professionale si intende quell'insieme di regole di condotta cui si debbono considerare sottoposte le persone che svolgono una determinata attività e che generalmente differiscono dalle regole della morale comune o per eccesso o per difetto, III.II. Differenza tra l'– dello scienziato e quella del politico, VII.II.

Etica e diritto
Non basta fondare razionalmente una massima morale per ottenerne l'osservanza; per rendere effettivamente applicata una regola è necessario il Diritto (→), X.III. Col passaggio dall'etica al diritto, il discorso si sposta dal piano della validità ideale a quello dell'efficacia delle regole, X.III. Un principio morale diventa giuridico solo quando la disobbedienza alle leggi conduce a conseguenze negative per il trasgressore, prodotte dall'esercizio del potere

coattivo (cioè dall'uso della Forza, →, riconosciuto come legittimo), X.III.

Etica e politica

Problema del rapporto tra –, III.I; III.II; IV.I. È convinzione comune che la politica ubbidisca a un codice di regole differente da, e in parte incompatibile con, il codice della condotta morale (*autonomia della politica*) (→ anche Machiavellismo), III.I; III.II; IV.I. Problema della giustificazione del contrasto evidente tra morale comune e morale politica, III.II; IV.I. Giustificazione in base al diverso criterio di valutazione delle azioni (etica delle intenzioni *versus* etica della responsabilità, → anche Etica), III.I; III.II; III.II; IV.I; VI.II. Giustificazione in base alla differenza tra etica individuale ed etica di gruppo, III.I. Distinzione tra teorie prescrittive e analitiche del rapporto tra – III.II. Quattro grandi gruppi di teorie che si sono poste il problema del rapporto tra –, III.II. Teorie del monismo rigido: riduzione della politica a morale o della morale a politica, III.II. Teorie del monismo flessibile: l'unico sistema normativo è quello morale, che consente deroghe in ragione di circostanze eccezionali o della particolarità dell'attività politica, III.II; IV.I. Teorie del dualismo apparente: morale e politica come sistemi normativi distinti, ma non del tutto indipendenti, e disposti in un ordine gerarchico, III.II. Teorie del dualismo reale: distinzione tra azioni finali, buone in sé, e azioni strumentali, buone se idonee al raggiungimento dello scopo («il fine giustifica i mezzi»; etica delle intenzioni *versus* della responsabilità) III.II; X.I. Collegamenti tra le varie teorie, III.II. In ogni caso, l'azione politica non si sottrae al giudizio di lecito e illecito, in cui consiste il giudizio morale, III.II. La risoluzione di tutta la politica a etica della

responsabilità è un’indebita estensione del pensiero di Weber, III.II.

Europa
Contrapposizione tra – libera e Oriente dispotico come tema ricorrente nella storia del pensiero politico europeo (→ anche Dispotismo), VIII.I. L’ideale del governo della Libertà (→), nel duplice senso di libertà degli antichi e di libertà dei moderni, rappresenta il nucleo centrale dell’«ideologia europea» (→ anche Ideologia), VIII.I; XII.I. Un’ulteriore caratteristica dell’ideologia europea, dall’età moderna in poi, è la concezione progressiva della storia, contrapposta all’immobilismo orientale (→ Filosofia della storia), XII.I. Tramonto dell’ideologia europea in seguito ai traumi del nazismo e della decolonizzazione e al conseguente incrinarsi della fiducia nel Progresso (→), XII.I.

Fanatismo
Mentre il cinico è colui che conduce alle estreme conseguenze l’Etica (→) dei risultati, il fanatico è colui che conduce alla estreme conseguenze l’etica delle intenzioni, III.II.

Fascismo
Come negazione del Liberalismo (→), in quanto dittatura; come negazione del Socialismo (→), in quanto difesa del capitalismo, VI.III. Come forma di Dispotismo (→), che sopprime le associazioni intermedie tra individuo e stato, VI.I. Come tipico regime controrivoluzionario (→ anche Mutamento), XI.I. Interpretazione marxiana del – come Bonapartismo (→), II.II. Differenza tra l’ideale nazionalistico del – e quello universalistico del Comunismo (→), XII.II.

Federalismo

Differenza tra la confederazione di stati cui pensava Kant, unita esclusivamente da un *pactum societatis*, e la vera e propria federazione, unita da un *pactum subiectionis* originante un Potere (→) comune al di sopra dei singoli contraenti, X.I. Federazione mondiale di stati come obiettivo ultimo della corrente del Pacifismo (→) democratico, X.I; X.III. Istituzione di uno stato di stati e pericoli di Dispotismo (→), X.I.
Pluralismo e – nella tradizione socialista, VI.I. Stretta connessione tra – politico e concezione generale della storia e della filosofia in Cattaneo, XI.III.

Filosofia
Definizione di – come non-scienza (→ Scienza), I.I; I.II; I.III.

Filosofia analitica
Orientamento della – a risolvere la Filosofia politica (→) nell'analisi del linguaggio politico, I.I. Distinzione tra approccio analitico, storicistico e ideologico ai testi classici (→ anche Metodo), I.III. Contro l'interpretazione limitativa della – intesa come pura e semplice analisi linguistica, I.III.
Ciò che contraddistingue il filosofo analitico rispetto a quello sintetico è l'attenzione per la diversità piuttosto che per l'unità, XI.III.

Filosofia della storia
Come trasposizione alla sfera delle vicende umane dei grandi interrogativi sulle ragioni o non ragioni del Male (→), X.I. Affinità e differenze tra concezione rivoluzionaria e religiosa della storia: entrambe perseguono l'ideale dell'«uomo nuovo», ma il religioso mira al rinnovamento della società attraverso il rinnovamento dell'uomo, il rivoluzionario al rinnovamento dell'uomo attraverso il rinnovamento della società, VI.II. Distinzione tra concezione dinamica e statica della storia, quest'ultima attribuita dai

filosofi europei all'Oriente (→ anche Europa), XI.I. Distinzione tra – progressiva (tipica dei moderni) e regressiva o ciclica (tipica degli antichi), XI.I; XII.I. La concezione progressiva della storia è di origine ebraico-cristiana, ma si afferma e si rafforza solo nell'età moderna, XI.I. Distinzione tra una – ispirata al primato della politica (Hegel) e una – fondata sul primato dell'economia (Marx), II.II; VII.II. Tanto in una concezione statica quanto in una concezione regressiva della storia il Mutamento (→) è considerato come un male, XI.I. Riformisti e rivoluzionari (→ Riforme e Rivoluzione) sono invece accomunati dall'idea della bontà del mutamento e dell'inevitabilità del Progresso (→), XI.I; XI.II. La – di Cattaneo, gradualista, anti-provvidenzialista e anti-uniformista, è tipica del riformismo, XI.III. Analogia tra Hobbes e Lenin: per entrambi il fine della storia è l'eliminazione della Violenza (→), coincidente per il primo nel rafforzamento dello Stato, per il secondo nella sua eliminazione, V.I.

Filosofia politica,
Mappa della –, I.II. In quanto «filosofia» la – deve essere distinta dalle altre maniere di accostarsi allo stesso oggetto, come la scienza e la storia; in quanto «politica», deve essere distinta dalle altre sfere tradizionali della filosofia pratica, come la morale, l'economia, il diritto, I.II.
Problema del rapporto con la Scienza politica (→), I.I; I.II; I.III. Quattro diversi significati di –, cui corrispondono quattro modi diversi di porre il problema dei rapporti tra – e scienza politica, I.I; I.II; I.III. Come teoria dell'ottima repubblica (→ anche Utopia), I.I; I.II. Come ricerca dei criteri di Legittimità (→) del potere politico, I.I; I.II; II.III. Come determinazione della categoria della politica (→ anche Teoria generale della politica), I.I; I.II. Come

metascienza o teoria della scienza politica e come analisi del linguaggio politico, I.I. Il maggiore distacco tra – e scienza politica si verifica là dove la – assume un carattere fortemente valutativo (nelle prime due accezioni), I.I. Oggi la funzione piú utile della – è quella di analizzare i concetti politici fondamentali, a cominciare dal concetto stesso di Politica (→), I.III. Problema della differenza tra – e storia delle dottrine politiche, I.II; I.III.
Significato recente di – come discorso di etica pubblica, indirizzato alla formulazione di proposte per una buona politica (*policy*) economica, sanitaria, finanziaria, ecc., I.II; I.III.

Forme di governo
La teoria delle – rappresenta uno dei capitoli fondamentali di una teoria dello Stato (→), II.II. Tipologia classica delle –, in base ai criteri del *chi* governa (uno, pochi, molti) e del *come* governa, II.II; II.III. Evoluzione nella teoria delle –: oggi la Democrazia (→) non è piú contrapposta all'aristocrazia e alla monarchia, ma all'Autocrazia (→), VIII.I. Carattere innovativo della tipologia weberiana, basata sui diversi principî di legittimazione del potere (→ anche Legittimità), II.III. Esiste nell'opera di Marx una teoria delle –?, II.II. Confusione tra teoria del governo misto (partecipazione di tutte le classi alla direzione della società) e teoria della separazione dei poteri, V.I.
→ anche Autocrazia, Democrazia, Dispotismo, Tirannia.

Forza
Distinzione tra – e Violenza (→): si chiama – la violenza legittima, usata da chi è autorizzato da un sistema normativo, interno o internazionale, X.I. Nei rapporti interni i limiti tra – e violenza sono molto meglio definiti che nei Rapporti internazionali (→), X.I.

Potere (→) politico come potere il cui mezzo specifico è la –, III.I; III.I; IV.I; IV.I; X.II. Stato (→) come detentore del monopolio della – legittima (Weber), II.III; X.II; X.II. Nei Rapporti internazionali (→), invece, la – viene usata in un regime di libera concorrenza e può in ogni momento trasformarsi in Guerra (→), X.II; X.II. Guerra come conflitto caratterizzato dall'uso della –, intesa come violenza finalizzata a infliggere sofferenze fisiche, III.I; X.I.

Giusnaturalismo

Il tema fondamentale della teoria giusnaturalistica è quello della Giustificazione (→) dello stato, I.I. Distinzione tra – classico e medioevale e – moderno: il primo mette l'accento sull'aspetto *imperativo* della legge naturale, il secondo su quello *attributivo* (→ anche Norma); il primo è una teoria *del diritto* (→) *naturale*, il secondo una teoria *dei diritti* (→) *naturali*, IX.II. Posto che la funzione storica del – è quella di porre dei limiti al Potere (→) dello stato, il – moderno considera questi limiti non piú dal punto di vista dell'esclusivo dovere dei governanti, ma anche dal punto di vista dei diritti dei governati, IX.II.

Il – moderno può essere considerato per molti aspetti come una secolarizzazione dell'etica cristiana, IX.I. La moderna teoria dei diritti naturali presuppone una concezione individualistica della società e dello stato, che si afferma in contrapposizione alla piú antica concezione organica, (→ Individuo), II.II; IX.I. Contrapposizione tra modello giusnaturalistico e modello aristotelico: il punto di partenza del primo è l'uomo considerato come essere naturalmente antisociale; il punto di partenza del secondo è l'uomo come «animale politico», II.II; VI.I; VII.II; VIII.I. Nello stato di natura ipotizzato dai giusnaturalisti, gli individui sono liberi ed eguali, VIII.I; IX.I; IX.II. Con l'affermarsi del – ha luogo una vera e propria rivoluzione copernicana nel modo di

guardare al fenomeno del potere: lo Stato (→) non è piú considerato un fenomeno naturale, ma il prodotto della volontà dei singoli individui, VII.II.

Contrapposizione tra – e Positivismo giuridico (→), IV.I. Per il – una norma può essere considerata valida solo se è anche giusta, ossia conforme a principî la cui validità non dipende dall'autorità che detiene il potere coattivo, IV.I; IV.II. Contributo del – alla critica del potere tradizionale e alla difesa del potere legale, attraverso l'affermazione della laicità del diritto e del primato della Legge (→) sulle altre fonti del diritto, II.III.

Giustificazione

Operazione mediante la quale si qualifica un comportamento come (moralmente) lecito o illecito, attraverso il richiamo a Valori (→), I.I. Contrapposizione tra – e spiegazione, con riferimento alla distinzione tra filosofia e Scienza (→), I.I; I.II.

Mentre nel discorso scientifico ed etico per – si intende il complesso di argomenti addotti a sostegno di una tesi, nella Filosofia politica (→) e giuridica il concetto di – tende a coincidere con quello di legittimazione (→ anche Legittimità), V.III. Il problema della – si pone quando una condotta viola le regole generalmente accettate: non si giustifica l'obbedienza, ma la disobbedienza; non la pace, ma la guerra, III.II; IV.I; X.I. I due modi piú comuni di giustificare un'azione consistono o nel ricondurla al suo *fondamento* o nel considerarla il mezzo adatto per raggiungere un *fine* altamente desiderabile, X.III.

Giustizia

Fin da Aristotele, nesso tra – e Legge (→), V.III. In base a una concezione legalistica della – è giusto ciò che viene comandato per il solo fatto di essere comandato, V.III.

Nesso tra – ed Eguaglianza (→) nella *regola di* –, principio generalissimo che prescrive il trattamento eguale degli eguali e il trattamento diseguale dei diseguali, V.III; IX.II. Nell'applicazione della regola di – al caso concreto si possono dare due casi anomali: l'Equità (→) e il privilegio, V.III. Una volta stabilito che gli eguali vanno trattati in modo eguale e i diseguali in modo diseguale (*regola di* –), è possibile distinguere gli eguali dai diseguali in base a diversi *criteri di* –, V.III; IX.II. Nella scelta dell'uno o dell'altro criterio di – entrano in campo giudizi di Valore (→), V.III.

Fin da Platone, connessione tra la nozione di Ordine (→) e quella di –, sia come regolatrice del modo delle parti di rapportarsi al tutto (– *distributiva*), sia come equilibratrice delle parti nel rapporto fra di loro (– *commutativa*), III.I; V.III. Le massime *suum cuique tribuere* e *suum agere* sono due facce della stessa medaglia: la – considerata dal punto di vista del tutto al di sopra delle parti e dal punto di vista di ciascuna delle parti, V.III. L'idea della giustizia-ordine ricomprende e illumina l'idea della giustizia-legge e quella della giustizia-eguaglianza, V.III. Nesso tra la definizione di – come ordine e una concezione organicistica della società (→ Organicismo), V.III; IX.I. Rapporto tra – e libertà: la prima è un valore per chi si pone dal punto di vista della società; la seconda per chi adotta il punto di vista dell'individuo, V.III. Proprio perché attribuibili a due soggetti diversi, i valori della – e della libertà sono complementari, ma incompatibili nella loro pienezza (→ anche Liberalsocialismo), V.III.

I principî di – sono meramente formali e dunque riempibili di ogni contenuto, IV.I. Per essere d'accordo sull'esistenza di alcuni principî generalissimi negativi come *neminem laedere* e positivi come *suum cuique tribuere (principî di* –)

non c'è bisogno di essere d'accordo sul loro fondamento, III.II.

Governo

Antitesi tra buon– e mal– (*eunomia* e *disnomia*) come uno dei grandi temi della riflessione politica di tutti i tempi, III.III. Due principali criteri di distinzione tra buon– e mal–, III.III. Primo criterio: contrapposizione tra – delle leggi e – degli uomini (→ anche Legge), II.III; III.III; IV.I; IV.II; XII.I. Idea ricorrente della superiorità del – delle leggi su quello degli uomini, II.III; III.III; IV.I; V.III; XII.I. Costituzionalismo come forma istituzionale dell'antico ideale del – delle leggi, III.III. Secondo criterio: contrapposizione tra – in vista del Bene (o interesse) comune (→) e – in vista del bene (o interesse) particolare, III.III; IV.II. Democrazia rappresentativa come istituzionalizzazione del Pluralismo (→) politico, in precedenza considerato elemento di mal–, III.III. Assenza di un criterio per distinguere tra buon– e mal– in Hobbes, III.II.

Alternativa tra – minimo e – massimo, III.III. Antitesi tra – e non –, III.III.

Guerra

La coppia –/Pace (→) rappresenta un tipico esempio di antitesi in cui un termine è definito per mezzo dell'altro, X.I. Nella coppia –/pace il termine forte, indicante lo stato esistenzialmente piú rilevante, è –, X.I.

Esiste uno stato di – quando due o piú gruppi politici si trovano fra loro in un rapporto di conflitto la cui soluzione viene affidata all'uso della Forza (→), III.I; IV.I; X.I; X.II; X.III. Non tutti i conflitti vengono risolti con l'uso della forza intesa come violenza fisica: la – è solo uno dei modi di risoluzione di un conflitto, X.I. Perché si possa parlare di – l'uso della forza deve essere collettivo, durevole e

organizzato, X.I. Il tema della – è il tema per eccellenza di ogni teoria dei Rapporti internazionali (→), X.II.
Quattro diversi modi di considerare i rapporti tra – e Diritto (→), da cui dipende il giudizio di valore sulla –, X.III. *a*) – come *mezzo* per ristabilire il diritto violato (o come *sanzione*), X.I; X.III. La definizione della – come sanzione è uno degli elementi costanti della teoria della guerra giusta, X.I; X.III. L'analogia tra – e sanzione è solo superficialmente valida, X.III. *b*) – come *oggetto* del diritto: lo *jus belli* si occupa di regolamentare la condotta di –, X.III. Mentre la teoria del *bellum iustum* verte sul problema della Legittimità (→) della –, la teoria del *ius belli* ha per oggetto il problema della sua Legalità (→); una – può essere legittima (avere una giusta causa) senza essere legale (essere condotta in spregio al diritto di guerra) e viceversa, X.III. Quando si dice che la – è mezzo per ristabilire il Diritto, per «diritto» si intende l'insieme delle Norme (→) primarie; quando si dice che la – è il contenuto di regole giuridiche, per «regole giuridiche» si intendono le norme secondarie, X.III. Crisi della teoria del *bellum iustum* in seguito all'applicazione del metodo del Positivismo giuridico (→) al diritto internazionale, che rende giuridicamente irrilevante la distinzione tra – giuste e ingiuste; crisi del *ius belli* in seguito all'apparizione di nuove armi che non tollerano limiti al loro impiego (→ anche Guerra atomica), X.III. *c*) – come *fonte* del diritto (o come *rivoluzione*) vale a dire come strumento per instaurare un nuovo diritto, X.I; X.III. Ciò che cambia nel passaggio dalla – come sanzione alla – come rivoluzione è il criterio di legittimazione: mentre la – restauratrice fa appello al diritto positivo, la – instauratrice fa appello al diritto naturale, X.I; X.III. *d*) – come *antitesi* del diritto: intendendo il diritto come insieme di regole ordinate al fine

della pace, dove avanza il regno del diritto cessa lo stato di –, X.I; X.III.
Distinzione tra la teoria liberal-democratica, che spiega la – in termini politici, e la teoria marxista, che la spiega in termini economici, ricorrendo alla categoria di Imperialismo (→), X.II. La nozione di imperialismo non è sufficiente a spiegare la –: non tutte le – sono imperialistiche e non tutte le forme di imperialismo implicano la –, X.II. Piú comprensiva della categoria di imperialismo è quella di Politica di potenza (→), X.II. Implausibilità della tesi che fa dipendere le – da ragioni ideologiche (– di religione), X.II.
– come ostacolo alla promozione dei Diritti (→) dell'uomo e alla soluzione del problema Nord-Sud, IX.III. Relazione tra – e Progresso (→).

Guerra atomica
Con l'apparizione delle armi termonucleari la Guerra (→) è diventata *legibus soluta*, libera dai vincoli precedentemente posti dal *ius belli*, X.III. Dalla fiducia nelle capacità deterrenti delle armi atomiche è nata la dottrina dell'Equilibrio del terrore (→), X.I.

Ideologia
Meno irrazionale del mito, meno definita della teoria, meno pretenziosa dell'ideale, l'– non esclude, anzi implica, un elemento di «falsa coscienza», VIII.I; XII.I. L'unico criterio in base al quale si può giudicare un'– è quello della sua efficacia pratica, non della sua verità, XII.I. «– europea», → Europa.

Illuminismo
L'– ha significato un radicale mutamento dell'atteggiamento dell'uomo nei confronti degli *arcana Dei*, degli *arcana naturae* e degli *arcana imperii* e un considerevole passo

avanti nell'affermazione del potere visibile sul Potere invisibile (→), VII.II; VII.III. Tipica dell'– è una concezione evolutiva della storia e un'idea di Progresso (→) come prodotto cumulativo di piccoli mutamenti, XI.I. Definizione kantiana di –, II.I.

Imperialismo

Ambiguità del termine – e molteplicità di usi in cui viene impiegato, X.II. Distinzione tra teorie economiche e teorie politiche dell'–, X.II. Le teorie marxistiche dell'– sono del primo tipo (→ Marxismo) e consistono nell'estensione ai Rapporti internazionali (→) della grande antitesi fra sfruttati e sfruttatori valida in primo luogo nei rapporti interni, X.II. Il problema dell'– non esaurisce il problema della Guerra (→), X.II.

Individuo/individualismo

Tradizionalmente l'– è stato considerato come il soggetto passivo del Rapporto politico (→), destinatario di doveri piú che titolare di Diritti (→), IX.I. Con l'affermarsi del cristianesimo prima e del Giusnaturalismo (→) poi, il problema dei diritti e dei doveri inizia ad essere guardato dal punto di vista dell'– e non piú dal punto di vista della società, IX.I.

Concezione individualistica significa che prima viene l'–, e poi lo Stato (→), che lo stato è fatto per l'–, dotato di valore intrinseco, e non l'– per lo stato, IX.I. La concezione individualistica si contrappone alla concezione organica della società e dello stato (→ Organicismo); V.I; IX.I.

Sotto forma di dottrina dei diritti dell'uomo o di dottrina utilitaristica, la concezione individualistica della società sta alla base della Democrazia (→) moderna («*una testa, un voto*») ed è da essa inseparabile, VII.I; VII.II; VIII.I; IX.I. L'– che costituisce il fondamento etico della democrazia

moderna è l'– inteso come Persona (→) morale (che ha una dignità e non un prezzo) e razionale (in grado di giudicare al meglio i propri interessi), VII.II; VIII.I. Distinzione tra – ontologico, etico, metodologico, VII.I; VII.II; IX.I. Tutte e tre queste versioni dell'individualismo contribuiscono a conferire un valore positivo a un termine tradizionalmente connotato in modo negativo, IX.I. La concezione individualistica non prescinde dalla considerazione che l'uomo è anche un essere sociale, VII.I. Contro l'assolutizzazione dell'– metodologico: nato nell'ambito della scienza economica (→ Economia), è inadatto a spiegare fenomeni collettivi come il linguaggio e, in parte, il diritto, VII.I.

Intellettuali
Con l'affermarsi delle libertà di pensiero e di opinione si costituisce il ceto moderno degli –, che sostituisce quello dei sacerdoti delle religioni tradizionali nell'esercizio del Potere (→) ideologico, IV.I. Una relativa autonomia della sfera intellettuale, entro la quale si elaborano gli strumenti del consenso e del dissenso, è divenuta un dato costante delle democrazie pluralistiche nate nell'età della secolarizzazione (V. anche Politica e cultura), IV.I.

Istituzioni politiche: → Rappresentanza e Parlamento.

Legalità
Distinzione classica tra il concetto di –, riguardante l'esercizio del potere, e quello di Legittimità (→), riguardante la titolarità del potere, II.III; IV.I; IV.III. Mentre il tema della legittimità serve a distinguere il potere di diritto dal potere di fatto, il concetto di – serve a distinguere il buongoverno dal malgoverno, il potere legale da quello arbitrario (→ anche Legge), IV.I. Nesso tra – e razionalità in Weber, II.III.

In base al principio di – è legittimo soltanto il potere che viene esercitato in conformità alle leggi stabilite, II.III. Il principio di – e il principio di imparzialità rappresentano le massime fondamentali su cui si fonda lo Stato di diritto (→), V.I. Diverso atteggiamento di riformisti e rivoluzionari nei confronti del principio di – (→ Riforme e Rivoluzione), XI.I.

Legge
Enunciazione attraverso la quale si stabilisce ciò che si deve fare o non fare, IX.I. Norma (→) dotata dei due caratteri della generalità e dell'astrattezza, V.III. La generalità e l'astrattezza della – garantiscono l'Eguaglianza (→) formale, V.III. Dal nesso tra – ed eguaglianza deriva l'idea della superiorità del governo delle leggi (*rex sub lege*) sul governo degli uomini (*lex sub rege*) (→ Governo), II.III; III.III; IV.II; V.III; XII.I. L'affermazione del principio della superiorità della – ha come conseguenza il discredito di tutte le altre fonti del diritto, come il diritto consuetudinario e quello dei giudici, II.III. L'idea della supremazia della – dipende da una concezione monocentrica dello Stato (→) e perde di validità in società pluralistiche e pluricentriche come quelle odierne, caratterizzate dalla rivincita del metodo contrattuale (→ Contratto/contrattazione), VIII.II; VIII.III.

Legittimità
Distinzione classica tra il concetto di – e quello di Legalità, (→). Ricerca dei criteri di – del potere (cioè delle ragioni ultime per cui un potere è e deve essere obbedito) come uno dei quattro modi di intendere la Filosofia politica (→), I.I; II.III. Alla nozione di – si ricorre per distinguere il potere politico, come potere giuridicamente fondato, dalle varie forme di potere di fatto (→ anche Autorità), IV.I. Un potere può dirsi legittimo quando chi lo detiene lo esercita a

giusto titolo, in quanto autorizzato da una norma o da un insieme di norme, IV.I; V, III. In altro senso, è legittimo il potere riconosciuto nella sua necessità da parte della stragrande maggioranza dei membri del gruppo, X.III.
Rilevanza del tema della – in Weber, II.III; II.III; II.III. Distinzione delle Forme di governo (→) in base ai diversi principî di –, II.III. Diversi modi di intendere il rapporto tra – ed effettività, II.III; IV.I; IV.II.

Liberalismo

Come difesa dello Stato (→) limitato contro lo stato assoluto, V.I. L'esigenza permanente espressa dal – classico è la lotta contro gli abusi di potere e la difesa dei diritti di Libertà (→), V.I. Garanzia dei diritti e controllo dei poteri sono i due tratti caratteristici dello stato liberale, (→ anche Stato di diritto), V.I. La Libertà (→) difesa dal – è la libertà come non impedimento: liberale è colui che persegue il fine di allargare sempre di piú la sfera delle azioni non impedite, II.I; V.I. Il principio fondamentale del – è la concezione storicistica della verità, l'atteggiamento critico contro quello dogmatico, V.I; XII.II.
Problema del rapporto tra – e Democrazia (→), V.I. Democratizzazione formale e sostanziale dei regimi liberali non come superamento, ma come integrazione del – classico, V.I; V.I. Il –, inteso come garanzia delle «quattro libertà dei moderni», è il presupposto della democrazia: per il nesso ineliminabile tra libertà come non-impedimento e libertà come autonomia, l'unica democrazia effettiva è la liberaldemocrazia, V.I; V.I; VI.II. Tre modi di porre il problema del rapporto tra – e Comunismo (→), V.I.
Dottrina liberale come difesa dello stato minimo contro lo stato massimo (lo stato che governa meglio è quello che governa meno), IV.I; X.I. – come antiegualitarismo: le

dottrine liberali e neoliberali contestano alla società il diritto di porsi compiti di Giustizia (→) distributiva e redistributiva, V.II; V.III. «La democrazia coincide con il – politico, sebbene non coincida necessariamente con quello economico» (Kelsen), V.I.

Liberalsocialismo

Ambiguità della formula –: sia che indichino ideologie o istituzioni o movimenti, Liberalismo (→) e Socialismo (→) sono storicamente considerati termini antitetici, VI.III. L'antitesi tra liberalismo e socialismo si attenua fino a scomparire via via che ci si allontana dai movimenti socialisti influenzati dal marxismo, VI.III. La storia del – si può far cominciare con J. S. Mill, VI.III. L'incontro tra liberalismo e socialismo è avvenuto storicamente attraverso due vie diverse: dal liberalismo al socialismo e dal socialismo al liberalismo, VI.III.

Debolezza teorica delle formule – e socialismo liberale: i valori di Giustizia (→) e Libertà (→) non sono realizzabili insieme nella loro pienezza; una loro conciliazione può essere cercata solo sul piano prammatico, V.III; VI.III. Nato come esigenza di porre rimedio in nome del socialismo agli effetti pratici del liberalismo, il – si è proposto successivamente come rimedio, in nome del liberalismo, al socialismo dispotico, VI.III.

Libertà

Concetto generico se non si risponde alle domande: «– di chi?»; «– da che cosa?», V.II. Come *non impedimento* (o – *negativa* o – *da*): facoltà di compiere o non compiere certe azioni, in assenza di comandi e proibizioni (dottrina liberale classica), II.I; V.I; V.I; IX.II; IX.III. Come *autonomia* (o – *politica*), detta anche «– positiva» o «– come non costrizione»: potere di dare norme a se stessi e di non

obbedire ad altre norme che a quelle date a se stessi (dottrina democratica), II.I; V.I; V.I; IX.II. Come *autodeterminazione* (significato comune alla dottrina liberale e a quella democratica), II.I. – «*positiva*» (o – *di*) intesa come effettivo potere di fare ciò che la libertà negativa permette di fare, IX.II; IX.III. Disputa tra fautori del Liberalismo (→) e della Democrazia (→) come discussione intorno al primato della – come non impedimento o della – come autonomia, V.I; V.I. L'esercizio della – come autonomia presuppone l'esistenza della – come noni mpedimento, V.I; V.I.

Alla distinzione tra – come autonomia e – come non impedimento corrisponde l'antitesi tra – degli antichi e – dei moderni, II.I; XII.I. Contrariamente all'interpretazione di Constant, nell'orazione di Pericle sulla democrazia sono distinte ed elogiate sia la – degli antichi sia la – dei moderni, VIII.I; XII.I. I due significati di – sono ancora confusi in Kant, che propone una definizione esplicita diversa da quella implicita, II.I.

Le «quattro grandi – dei moderni» (– personale, di opinione, di riunione, di associazione) costituiscono il presupposto della Democrazia (→), VI.II. Problemi di – negativa e di – «positiva» (intesa come autonomia) si pongono oggi non solo riguardo allo stato, ma rispetto ai centri di potere della Società civile (→), VI.I. Nella società tecno-burocratica a essere minacciata è la – umana, nel senso ampio della parola (→ anche Tecnocrazia), VI.I. Stretto rapporto tra – ed Eguaglianza (→), V.II; IX.II; IX.II.

Linguaggio (analisi del): → Filosofia analitica.

Machiavellismo

Ogni teoria politica che sostiene e difende la separazione della politica dalla morale (→ Etica e politica), III.I.

Interpretazione della politica come la sfera delle azioni strumentali, da giudicarsi non in se stesse ma in base alla loro idoneità al raggiungimento di un certo fine (→ anche Ragion di stato), III.I; III.II.

Maggioranza

La regola della – stabilisce che viene accolta come decisione collettiva la decisione presa dalla – dei votanti, VIII.II. Nonostante l'opinione comune che identifica Democrazia (→) e regola della –, non è vero che: *a*) *solo* nei sistemi democratici valga la regola della –; *b*) in essi le decisioni collettive vengano prese *solo* mediante la regola di –, VIII.II. Distinzione tra *regola della* – (che indica *come* si governa) e *governo della* – (che indica *quanti* governano): la storia del principio di – non coincide con la storia della democrazia come forma di governo, VIII.II. Dal diritto romano in poi la regola di – è stata considerata come la procedura piú idonea alla formazione di una decisione collettiva nei corpi collegiali, VIII.II. Argomenti assiologici e tecnici a favore della regola di –, i primi rivolti prevalentemente contro il potere monocratico, i secondi contro la regola dell'unanimità, VIII.II; VIII.II. Debolezza degli argomenti assiologici: tra il principio di – e i valori democratici di Eguaglianza (→) e Libertà (→) non c'è un rapporto necessario, V.I; VIII.II. Ciò che distingue una democrazia da un sistema autocratico non è il principio di – ma il suffragio universale: il principio di – è democratico solo se si applica al maggior numero, VIII.II. Maggiore validità degli argomenti tecnici, tesi a dimostrare che la regola di – è piú idonea di quella dell'unanimità a raggiungere una decisione collettiva tra persone con opinioni diverse, VIII.II.

Limiti di rilevanza del principio di –: oltre che attraverso la regola della –, nei sistemi democratici le decisioni collettive

vengono assunte ricorrendo al metodo della contrattazione (→ Contratto/contrattazione), VIII.II. Nesso tra principio di – e interessi generali, contrattazione e interessi particolari, VIII.III. A differenza della decisione assunta mediante compromesso, la decisione a – è una tipica decisione a somma zero, VIII.II. *Limiti di validità* del principio di –: opinioni contrastanti circa la sua assolutezza, VIII.II. Dato il suo status di regola del gioco, il principio di – deve essere accettato all'unanimità, VIII.II. *Limiti di applicazione* del principio di –: sui Diritti (→) fondamentali, e in generale su valori, principî, postulati etici non si decide a –, VIII.II. Per motivi diversi, anche le questioni di natura tecnica e le questioni di coscienza sono sottratte all'applicazione della regola di – (→ anche Tecnocrazia), VIII.II. Un limite ulteriore all'applicazione del principio di – deriva dall'esigenza di tutelare Minoranze (→) etniche e linguistiche, VIII.II. *Limiti di efficacia* della regola di –: l'esistenza di situazioni irreversibili vanifica il vantaggio usualmente associato al principio di –, di rendere possibile un Mutamento (→) pacifico, VIII.II. *Aporie* cui va incontro la regola di –, considerata come espediente tecnico: *a*) limitandosi a stabilire «come» si vota, non dice nulla su «chi» vota, VIII.II; *b*) problematicità del computo della –: il risultato cambia a seconda che si tenga conto degli aventi diritto oppure dei votanti, VIII.II; *c*) quando le soluzioni sottoposte al voto o i candidati sono piú di due, la formazione della – assoluta non è garantita, ed è resa possibile solo da un accordo ottenuto attraverso il metodo della contrattazione, VIII.II.

Male

Problema della giustificazione del – nella storia (teodicea), nei suoi due aspetti di – attivo (malvagità) e di – passivo (sofferenza), III.II; XII.III. Mentre il religioso ravvisa

l’origine del – in Dio o nella natura umana, il rivoluzionario la individua nella storia; l’errore che li accomuna è la *reductio ad unum* delle cause della perversione storica, VI.II. Stato (→) come – necessario: a causa della natura corrotta dell’uomo (Agostino) o a causa del particolare stato dei rapporti di produzione (Marx), II.II.

Marxismo

Come teoria del primato dell’economico sul politico: se per essere marxisti non basta sostenere il primato dell’economico, basta negarlo per non essere marxisti, X.II. Anche se non completamente elaborata, in Marx esiste una teoria delle Forme di governo (→) e dello Stato (→), II.II; II.II. Distinzione tra stato rappresentativo e Bonapartismo (→) in Marx, II.II; II.II. La teoria dello stato di Marx è storicistica, antiindividualistica e anticontrattualistica, II.II. Capovolgendo una secolare tradizione, il – concepisce lo stato come regno non della ragione, ma della Forza (→), non del Bene comune (→), ma dell’interesse di parte, II.II; II.II; IV.III; V.I. Analogie tra concezione marxiana e agostiniana dello stato, II.II; V.I.

Come dottrina della libertà raggiunta attraverso l’estinzione dello Stato (→), V.I. La libertà tradizionalmente difesa dal – è la libertà democratica, intesa come autonomia, V.I. L’idea dell’estinzione dello stato rappresenta il momento utopico di una teoria indiscutibilmente realistica come quella marxista, II.II.

Esiste una teoria marxista dei Rapporti internazionali (→)?, X.II. Esiste una teoria marxista della Guerra (→)?, X.II. Nesso strettissimo tra la teoria dello stato come strumento di dominio di classe nei rapporti interni e la teoria dell’Imperialismo (→) nei rapporti internazionali (→), X.II. La meta finale cui tende il – è una società in cui la

scomparsa delle classi conduca all'eliminazione di ogni forma di Potere (→) politico inteso come potere coattivo esercitato dallo stato sia verso l'interno sia verso l'esterno, X.II.
Differenza tra la concezione relativistica della verità tipica del Liberalismo (→) e la concezione assolutistica della verità tipica del –, XII.II.

Metodo/i
Tra i diversi – per affrontare i testi classici, quello che ha una piú stretta parentela con la Filosofia politica (→) è il – analitico, consistente nell'esaminare il testo in se stesso, nella sua struttura concettuale e coerenza interna, indipendentemente da ogni riferimento storico e da ogni interpretazione-falsificazione ideologica, I.III. In ogni caso, – analitico e – storico non sono incompatibili, ma si integrano bene a vicenda (→ anche Filosofia analitica), I.III.

Minoranza
Distinzione tra la tutela della – di un corpo collettivo, consistente nel non precluderle la possibilità di diventare Maggioranza (→) e la tutela di una – linguistica o etnica, consistente nel precludere alla maggioranza la facoltà di intervenire in alcune materie riservate, VIII.II.

Moderno/modernità
Con l'affermarsi, a partire da Hobbes, della teoria moderna dei diritti dell'uomo (→ anche Giusnaturalismo), il fenomeno del potere non viene piú osservato prevalentemente dal punto di vista dello stato ma da quello dell'Individuo (→); non dal punto di vista dei governanti ma da quello dei governati (→ anche Rapporto politico), VII.II; IX.I; IX.II; XII.III. Come conseguenza di questo rovesciamento di prospettiva si afferma la concezione

moderna dello Stato (→), inteso come prodotto artificiale e non piú come fatto naturale, VII.II; VIII.I.
Distinzione tra Democrazia (→) degli antichi e dei moderni. Distinzione tra Libertà (→) degli antichi e dei moderni. Distinzione tra Pluralismo (→) degli antichi e dei moderni. Distinzione tra Dispotismo (→) degli antichi e dei moderni. Distinzione tra Giusnaturalismo (→) classico e moderno. Distinzione tra Filosofia della storia (→) tipica degli antichi e dei moderni.

Morale: → *Etica*.

Mutamento
Riforme (→) e Rivoluzione (→) come strategie alternative, ispirate all'idea della bontà del – e dell'inevitabilità del Progresso (→), XI.I; XI.I. Distinzione tra il – e il suo risultato: l'antitesi riforme/rivoluzione riguarda principalmente il primo aspetto, XI.I. Rispetto al modo del –, riformismo e rivoluzionarismo si distinguono in base al diverso atteggiamento assunto nei confronti del principio di Legalità (→), XI.I; XI.II. Il riformista è un legalitario, perché ritiene che il – debba essere introdotto rispettando le regole del gioco, fra le quali non manca mai la cosiddetta «norma di –», XI.I. Il rivoluzionario non è un legalitario perché si pone come obiettivo di mutare l'intero ordinamento giuridico, compresa la regola che glielo proibirebbe, XI.I. Al legalitarismo del riformista si contrappone la Violenza (→) rivoluzionaria, XI.I; XI.II.
Tanto in una concezione statica quanto in una concezione regressiva della storia il – viene considerato un male, XI.I. Conservatorismo e controrivoluzione come strategie ispirate a una concezione negativa del –, XI.I; XI.II. Corrispondenza tra conservatorismo e riformismo e tra strategia controrivoluzionaria e rivoluzionaria: il

conservatorismo è una difesa legale degli interessi costituiti contro i riformatori; la strategia controrivoluzionaria consiste nella rottura illegale dell'ordine sociale, in funzione preventiva rispetto alla presunta violenza rivoluzionaria, XI.I; XI.II. Conservatorismo e controrivoluzione si distinguono anche per la minore o maggiore radicalità del –, XI.II.
Nesso tra – e Guerra (→), X.I. Nesso tra – pacifico e principio di Maggioranza (→), VIII.II.

Nonviolenza
Come una delle forme di esercizio del Diritto di resistenza (→), IV.III. Differenza tra vecchie e nuove argomentazioni a favore della –, IV.III. Non si può escludere che dal perfezionamento delle tecniche della – derivi la possibilità di trasformazioni rivoluzionarie (quanto agli effetti), conseguite senza bisogno di ricorrere alla Rivoluzione (→) intesa come causa, XI.I.

Norma/e
Ogni – giuridica è *imperativo-attributiva*, cioè impone un obbligo a un soggetto nel momento stesso in cui attribuisce un diritto a un altro soggetto, IX.II.
Distinzione tra – primarie e – secondarie: le prime hanno per destinatari i cittadini e sono rivolte alla prevenzione dei conflitti; le seconde hanno per destinatari i funzionari pubblici incaricati di far rispettare, anche ricorrendo alla forza, le – primarie, III.I: X.III; X.III. Perché si possa perseguire il fine della Pace (→) attraverso il diritto, è necessario che l'Ordinamento giuridico (→) contenga anche – secondarie, X.III.
Potere politico e – giuridica possono essere considerate due facce della stessa medaglia (→ anche Diritto), IV.II.

Ordinamento giuridico

Insieme di Norme (→) primarie e di norme secondarie, III.I. Inteso esclusivamente come Diritto (→) positivo, è un ordinamento coattivo, ovvero un insieme di norme che vengono fatte valere anche ricorrendo alla forza, IV.I. Un – si distingue da un ordinamento morale o sociale perché si serve in ultima istanza della Forza (→) legittima per ottenere obbedienza, X.III.
Il fine comune a ogni – è la Pace, X.I; X.III. Riduzione dello Stato (→) a – in Kelsen, IV.II; IV.II.

Ordine
Due modi di intendere l'–: come coordinamento (Liberalismo, →) e come subordinazione (Socialismo, →), V.I. Da Platone in poi, connessione tra la nozione di – e quella di Giustizia (→), III.I; V.III.
Come fine minimo della Politica (→): il giorno in cui fosse possibile un – spontaneo, la politica diverrebbe superflua, III.I; IV.I.

Organicismo
L'– consiste nel concepire il corpo sociale a immagine e somiglianza del corpo fisico, V.III. In base a una concezione organicistica la società è il tutto e l'individuo la parte e ogni parte riceve la propria dignità in base alla funzione che svolge nel tutto, V.I; VI.I; VII.I; IX.I; IX.III. Le concezioni olistiche della società hanno in comune il disprezzo per la Democrazia (→), intesa come la forma di governo in cui tutti sono liberi di prendere le decisioni che li riguardano, IX.I. Sia il Comunismo (→) sia l'Egualitarismo (→) tendono a concepire la società come una totalità organica e comunitaria e sono, per questo aspetto, antitetici al liberalismo, V.II. Il Pluralismo (→) di matrice cattolica, a differenza di quello socialista-libertario e liberale, rinvia a una concezione organica della società, VI.I. Antitesi tra

Liberalismo e Socialismo come contrapposizione tra individualismo e –, atomismo e olismo, VI.III.

Pace

Stretta connessione tra il concetto di – e quello di Guerra (→), X.I. Nella coppia guerra/ –, intesa in senso descrittivo, il termine forte è il primo, il termine debole il secondo: la definizione di – presuppone quella di guerra e non viceversa, X.I. Una volta definito lo stato di guerra, lo stato di – è quello in cui si trovano due gruppi politici quando tra loro non esista un conflitto alla cui soluzione entrambi provvedano facendo ricorso a una violenza collettiva, durevole e organizzata, X.I. Lo stato di – non esclude il conflitto, ma solo quel conflitto la cui soluzione viene affidata all'impiego della forza attuale, X.I. Distinzione tra la definizione di – come non-guerra e la definizione positiva di – come l'insieme di accordi con i quali due gruppi politici pongono fine alla guerra e regolano i loro rapporti futuri, X.I. Contro l'adozione di una nozione eccessivamente estesa di –, intesa come negazione non tanto della guerra, ma della violenza in ogni sua forma (Galtung), X.I.

– come fine minimo del Diritto (→), comune ad ogni Ordinamento giuridico (→), X.I; X.III. Nella storia del pensiero, alla – non è sempre stato attribuito un valore assiologicamente positivo, X.I. Distinzione tra – perpetua e – parziale, X.I; X.I. L'idea di – universale è stata spesso condannata perché associata a quella di un super-stato dispotico (→ Dispotismo), X.I. Equilibrio delle forze (→ anche Equilibrio del terrore) e federazione di stati (→ anche Federalismo) come soluzioni alternative al problema della –, X.I. Oltre che dalla vittoria di un contendente sull'altro (– d'impero), la – può nascere dalla presenza di un Terzo al di sopra delle parti, X.I.

Importanza del *Terzo* in una strategia di –, X.I. Distinzione tra stato di guerra (o stato polemico) e stato di – (o stato agonale) sulla base della assenza o presenza di un Terzo in un conflitto, X.I; X.I. Due figure principali di *Terzo-per-la-pace*: l'arbitro (*Tertium super partes*) e il mediatore (*Tertium inter partes*), X.I. Nell'attuale sistema internazionale fallimento delle Nazioni Unite nel ruolo di *Tertium super partes*, e assenza di un *Tertium inter partes*, X.I.
Stretta connessione tra – e Diritti dell'uomo e tra – e questione sociale a livello planetario (→), IX.III; X.I. Teoria di Hobbes come dottrina della – raggiunta attraverso l'eliminazione della libertà naturale, V.I; X.I.

Pacifismo

Le diverse correnti di – si distinguono in base all'interpretazione della causa determinante della Guerra (→) e dei rimedi necessari per attuare uno stato di Pace (→), X.III; X.II. Il – *democratico* (→ anche, sotto, – *giuridico*) nasce dall'idea kantiana che la principale causa della guerra sia il Dispotismo (→) (teoria del primato del politico), X.I. Il – *socialista* e *marxista* ritiene che la principale causa della guerra sia il capitalismo (teoria del primato dell'economico), X.I; X.II. Per un marxista il pericolo maggiore di guerra proverrà pur sempre dagli stati capitalistici, anche se democratici (→ anche Marxismo); per un democratico dai regimi dispotici, anche se socialisti, X.II. Tanto il – democratico quanto quello socialista rientrano nella categoria del – *istituzionale*, che considera come causa precipua delle guerre il modo in cui sono regolati i rapporti di convivenza tra individui e tra gruppi, in particolare attraverso l'istituzione dello Stato (→), X.I. Il – democratico, il cui principale bersaglio è lo stato dispotico, mira alla trasformazione dello stato (nel

senso del maggior controllo dei governanti da parte dei governati) e all'istituzione di una federazione di stati (→ Federalismo); il – socialista, partendo dalla convinzione che ogni Stato è per sua natura dispotico, mira all'estinzione dello Stato (→), II.II; X.I. Anche il – *mercantile*, tipico della dottrina liberale (→ Liberalismo) rientra nel – istituzionale, in quanto concepisce come rimedio alla guerra un mutamento dell'istituzione statale, di cui chiede un drastico ridimensionamento, X.I. Le tre versioni di – istituzionale hanno in comune l'idea di un progresso inarrestabile verso uno stato di pace in cui la guerra diventi un mezzo sempre piú improbabile di risoluzione dei conflitti (– democratico); in cui siano sempre piú diffusi i conflitti che non hanno bisogno della guerra per essere risolti (– mercantile); in cui siano sempre piú rari gli stessi conflitti (– socialista), X.I.

Meno ambizioso del – istituzionale è il – *strumentale*, il cui obiettivo è il disarmo, X.I. Piú ambizioso del – istituzionale è il – *etico*, che mira alla trasformazione non delle istituzioni, ma dell'uomo, attraverso l'educazione alla pace, X.I.

Il – *giuridico* (→ anche, sopra, – *democratico*) ritiene che la guerra sia l'effetto di uno stato senza Diritto (→) e concepisce il processo di formazione di una società internazionale in cui i conflitti tra stati si risolvano senza il ricorso guerra, ad analogia del processo con cui si sarebbe formato, secondo l'ipotesi contrattualistica, lo stato (→ anche Contrattualismo) X.III. La fase finale del cammino della pace attraverso il diritto dovrebbe essere uno stato federale piú che una confederazione di stati, con un ordinamento normativo in cui esista, secondo la definizione di diritto propria del Positivismo giuridico (→), un potere coattivo capace di rendere efficaci le norme dell'ordinamento, X.III. La caratteristica distintiva del – giuridico è il movimento progressivo verso il rafforzamento

dei vincoli federali; il fine ultimo è lo stato universale, X.III.
Il fine del – giuridico è l'eliminazione della guerra come uso sregolato della forza, non l'eliminazione della forza, dal cui uso il diritto non può prescindere, X.III.
Distinzione tra – assoluto, – (e bellicismo) moderato, bellicismo assoluto, X.III.

Parlamento
Con il superamento dello stato dei ceti e la nascita dello stato moderno, si afferma l'idea del – come rappresentante di interessi generali e non corporativi, VIII.III.
→ anche Rappresentanza.

Partiti politici
Originaria diffidenza della Democrazia (→) nei confronti dei –, VIII.III. Una volta formatisi, i – spezzano il rapporto diretto tra elettori ed eletti, dando vita a due rapporti al posto di uno (→ anche Rapporto politico), VIII.III. Nello stato dei –, alterazione del rapporto tra Rappresentanza (→) politica e rappresentanza degli interessi, tra mandato libero e mandato vincolato, VIII.III.

Paternalismo
Il governo paternalistico o patriarcale è quello in cui i governanti si comportano con i sudditi come se fossero i propri figli (e quindi come eterni minorenni), IV.I. Il suo presupposto, antitetico a quello della Democrazia (→), è che vi siano alcuni individui superiori in grado di giudicare meglio degli altri quale sia il bene per la società nel suo complesso, VIII.I. Kant e la critica del –, II.I,; II.I.

Patrimonialismo
Indistinzione tra potere politico (*imperium*) e potere economico (*dominium*): lo stato patrimoniale è quello stato in cui il sovrano detiene il territorio come sua proprietà, IV.I.

Persona
Il riconoscimento della –, nella sua dimensione morale e sociale, sta a fondamento della Democrazia (→), VII.I; VII.II; IX.III. L'Individuo (→), in quanto – morale, è dotato di Diritti (→) inalienabili; in termini kantiani, ha una dignità e non un prezzo, VII.I; VII.II. Alla – morale si riferiscono specificamente i diritti di libertà; alla – sociale i diritti sociali, IX.III.

Pluralismo
Fin da Montesquieu, teoria dei «corpi intermedi» come rimedio contro il Dispotismo (→), VI.I. Assenza dei corpi intermedi nel modello giusnaturalistico (→ Giusnaturalismo): all'ideale della libertà attraverso la frantumazione del potere i giusnaturalisti oppongono quello del potere derivato dal consenso, VI.I. Critica dei corpi intermedi da parte della Rivoluzione francese (→), VI.I. Distinzione tra – degli antichi e – dei moderni: mentre il primo riesuma il vecchio stato dei ceti, il secondo utilizza nel modo piú ampio la libertà di associazione, VI.I. Il – nella tradizione socialista, VI.I. Il – nella tradizione liberal-democratica, VI.I. Il – nella dottrina del cristianesimo sociale, VI.I. A differenza di quello liberaldemocratico e socialista-libertario, il – di matrice cattolica è di tipo organico e comunitario (→ anche Organicismo), VI.I. Il contrario di – è Totalitarismo (→), VI.I. Due punti di vista complementari da cui può essere condotta la critica dei corpi intermedi, VI.I. Il punto di vista dell'unità dello Stato (– come nuovo feudalesimo), I.II; VI.I. Il punto di vista della Libertà (→) dell'individuo, VI.I.
Contrapposizione tra Democrazia (→) pluralistica e democrazia monistica, I.II; VIII.III. La democrazia o è pluralistica, nel senso di poliarchica, o non è, I.II.

Politica

Come attività che ha come termine di riferimento la polis (significato moderno) o come riflessione su tale attività (significato tradizionale), I.II; III.I. Il concetto di – come forma di attività è strettamente connesso a quello di Potere (→), III.I. Generalmente si usa il termine – per designare la sfera delle azioni che hanno un qualche riferimento con la conquista e l'esercizio del potere sovrano in una comunità di individui su un territorio, IV.I. Distinzione tra il concetto di – e quello di *politico*, I.II. Distinzione tra – nel senso di *politics* e nel senso di *policy*, I.II; I.III.

Critica delle definizioni teleologiche della –, III.I; IV.I. Ciò non toglie che si possa correttamente parlare dell'Ordine (→) pubblico interno e internazionale come del fine minimo della –, III.I; IV.I. Inadeguatezza della definizione di – come ricerca del potere per il potere, III.I; III.II. La specificità della – consiste nel mezzo di cui si serve il Potere (→) politico per raggiungere i propri fini: la Forza (→) detenuta in modo esclusivo, III.I; IV.I. La definizione di – come rapporto amico/nemico è una specificazione di quella basata sul criterio dell'esclusività dell'uso della forza, III.I; IV.I.

Mentre nella tradizione classica i concetti di – e di Stato (→) sono dotati della medesima estensione, oggi la categoria di – ricopre un'area maggiore di quella di stato, I.II; VIII.III. Intendendo per – l'attività relativa alla formazione delle decisioni collettive e all'organizzazione del potere coattivo, la sfera politica risulta meno estesa di quella sociale (→ Società), III.I; IV.I; VII.II. Il problema della delimitazione dei confini della sfera – rispetto a quella sociale inizia a porsi con il cristianesimo, sotto forma di problema della distinzione tra stato e chiesa, Potere (→) religioso (ideologico) e potere politico, IV.I. Un'ulteriore

delimitazione della sfera politica avviene con la graduale dissociazione del potere economico (*dominium*) da quello politico (*imperium*) (→ anche Economia), IV.I. Principio dell'autonomia della –: → Etica e politica.
→ Rapporto tra – e Diritto.

Politica di potenza
La teoria della – spiega la Guerra (→) come uno dei caratteri permanenti dei Rapporti internazionali (→), prescindendo dal sistema politico, economico, ideologico, X.II.
La potenza non è che uno dei fini possibili del Potere (→) politico e non basta a connotare il potere politico in quanto tale, III.I.

Politica e cultura
L'intera storia del pensiero politico è percorsa dall'ideale, illusorio, di una politica scientifica, vale a dire di un'azione politica guidata dalla Scienza (→), VII.II. Non esiste un rapporto immediato tra conoscenza e azione, fra teoria e prassi: il politico e lo scienziato hanno tempi, funzioni ed etiche diversi, VII.II. Al tempo stesso, governo democratico e libera scienza non possono stare l'uno senza l'altra: compito della scienza è di formare quel pubblico informato e consapevole che è necessario alla Democrazia (→), VII.II; VII.II.
→ anche Intellettuali.

Politica e morale: → Etica e politica.

Popolo
Carattere ambiguo e ingannevole del concetto di –, VII.I; VIII.I. L'idea del – come un tutto superiore alle parti che lo compongono rinvia ad una concezione organicistica della società (→ Organicismo), VII.I. Il disprezzo nei confronti del –, inteso come volgo, è un motivo ricorrente del pensiero

anti-democratico (→ Democrazia), VII.I; VII.II; VII.III; VIII.II. Nella democrazia moderna la Sovranità (→) non appartiene al –, ma ai singoli individui, in quanto cittadini, VII.I. Divieto di mandato vincolato (→ Rappresentanza) e idea dell'incompetenza del –, VIII.III.

Positivismo giuridico
Dottrina secondo cui non vi è altro Diritto (→) al di fuori di quello positivo, direttamente creato dal Potere (→) politico, IV.I; IV.II. In base al – il Diritto (→) si identifica con l'insieme delle regole che hanno a loro sostegno la forza monopolizzata, IV.III. A principio fondamentale del – si può assumere la massima hobbesiana, «non è la sapienza, ma l'autorità che crea la legge» (*auctoritas facit legem*), contrapposta alla massima dei teorici dello Stato di diritto (→), *lex facit regem*, IV.I; IV.II; IV.II. Una volta risolto tutto il diritto in diritto positivo, il – non può evitare di rispondere all'obiezione su come si distingue una comunità politica da una banda di ladri, IV.I; IV.II.

Potere
Come capacità di un soggetto di influenzare, condizionare, determinare il comportamento di un altro soggetto, IV.I. Come possesso dei mezzi che consentono di conseguire tale risultato, III.I; VIII.II. Libertà (→) e – sono termini correlativi: in un rapporto intersoggettivo piú si estende il – di uno dei soggetti, piú si restringe la libertà dell'altro, XII.III. Ricerca del fondamento del – come uno dei quattro modi di intendere la Filosofia politica (→ anche Legittimità), II.III. Tipologia classica delle forme di – (paterno, dispotico, politico), in base al criterio dell'interesse di colui in favore del quale viene esercitato (Aristotele) o al criterio del fondamento dell'obbligazione (Locke), II.III; III.I; IV.I. Tipologia moderna delle forme di – sociale (economico,

ideologico, politico), in base al criterio dei mezzi usati dal soggetto attivo del rapporto per condizionare il comportamento del soggetto passivo, III.I; IV.I. Tipologia weberiana delle forme di – legittimo, derivata dalla combinazione di due dicotomie: quella tra – personale e impersonale e quella tra – ordinario e straordinario, II.III.
Inadeguatezza dei criteri classici per individuare la natura del – politico (bene comune o consenso), per il loro carattere assiologico, III.I; IV.I. Inadeguatezza del criterio delle funzioni (legislativa, esecutiva, giudiziaria), IV.I. Il criterio piú adeguato per distinguere il – politico è quello che si fonda sui mezzi di cui le diverse forme di – si servono per ottenere gli effetti voluti, III.I; IV.I. Ciò che caratterizza il – politico è l'esclusività dell'uso della Forza (→), III.I; III.I; IV.I; IV.I; X.II. In quanto – il cui mezzo specifico è la forza, il – politico è il – supremo (→ anche Sovranità), III.I; IV.I. Altri caratteri del – politico, III.I.
Problema dei limiti del – come problema fondamentale della Filosofia politica, III.III. Liberalismo (→) come lotta contro gli abusi di –, V.I. Due modi di limitare il – dello stato: dal punto di vista materiale (difesa dei Diritti, →) e dal punto di vista formale (controllo sui pubblici poteri), V.I; V.I. La limitazione formale del – si attua prevalentemente nella cosiddetta separazione dei –, V.I. Due interpretazioni della separazione dei –: come teoria delle forme di governo (teoria del governo misto) e come teoria dell'organizzazione statale che distingue tra le diverse funzioni e le attribuisce a organi diversi (teoria moderna), V.I. La divisione dei –, nell'accezione moderna, è assicurata dall'insieme di apparati giuridici che costituiscono lo Stato di diritto (→), V.I. In senso lato per separazione dei – si intende anche la separazione orizzontale tra organi centrali e periferici nelle varie forme di autogoverno che vanno dal

decentramento politico-amministrativo al Federalismo (→), IV.III.

Due punti di vista da cui si può osservare il fenomeno del – politico: dal punto di vista dei governanti e dal punto di vista dei governati (→ Rapporto politico). Fino a che il punto di vista è stato quello dei governanti, il problema dei limiti del – sovrano è stato esaminato non rispetto agli eventuali diritti dei singoli individui, ma rispetto ad altri poteri (come altri stati, o la chiesa), VII.II.

Differenza tra – di fatto e – di diritto, o tra – e Autorità (→), IV.I; IV.II. Due forme di degenerazione del –: esercizio abusivo (*tyrannus quoad exercitium*) e difetto di legittimazione (*tyrannus absque titulo*) (→ anche Legalità e Legittimità), IV.II; IV.III. Quattro rimedi all'abuso di – costituzionalizzati nello stato liberal-democratico: separazione dei –, subordinazione di ogni – statale al diritto, costituzionalizzazione dell'opposizione e suffragio universale, IV.III.

Il concetto di – è uno dei principali concetti che gli studi giuridici e quelli politici hanno in comune, IV.II. → Rapporto tra – e Diritto.

Potere invisibile

Gran parte della storia del pensiero politico è interpretabile come tentativo, da parte dei sudditi, di estendere l'area del potere visibile rispetto a quella del –, VII.II. Incompatibilità tra – e Democrazia (→); per i governi autocratici, invece, il segreto è l'essenza del potere (→ Autocrazia), VII.II; VII.III. Nesso tra *arcana dominationis e arcana seditionis*, VII.III. Esercizio del – attraverso le tecniche distinte e complementari dell'occultamento e del mascheramento, VII.III. Stretta connessione tra *arcana Dei, arcana naturae* e *arcana imperii*, intesi come limiti invalicabili della conoscenza umana, VII.III; VII.III.

Persistenza del – nei regimi democratici (→ Democrazia), VII.III. Persistenza del – nei Rapporti internazionali (→), VII.III.

Progresso

Due interpretazioni di –: come prodotto cumulativo di piccoli mutamenti (→ anche Riforme) o come successione discontinua di momenti negativi e positivi (→ anche Rivoluzione), XI.I; XI.II. In Cattaneo, idea di un – «faticoso, continuo, graduale», XI.III.
Giudizi contrastanti sul –, a seconda che si adotti un atteggiamento prevalentemente morale o prevalentemente pragmatico, XII.III. Idea della continuità tra – scientifico e – morale nella cultura illuministica e positivistica, XI.III; XII.III. Nel Novecento la fiducia nella corrispondenza tra – tecnico-scientifico e – morale e civile viene meno, IX.I; XII.III. L'indipendenza reciproca di – scientifico e – morale è una constatazione di fatto, XII.III. Gli attributi validi per definire il – scientifico (accelerazione, irresistibilità, irreversibilità) non valgono nella sfera morale, XII.III. La teoria del – ha dato il maggior contributo alla formulazione di un giudizio positivo sulla Guerra (→) e di un giudizio negativo sulla Pace (→), X.I; XI.III.

Pubblico/pubblicità

Spetta a Kant il merito di avere posto il problema della pubblicità del potere, intesa come non segretezza, VII.III. Democrazia (→) come «potere in pubblico», VII.II. Crucialità, per la democrazia, di un pubblico attivo, informato e consapevole, da non confondersi con la folla (→ Popolo) anonima e indistinta di cui ha bisogno l'autocrate, VII.II. Nesso tra Rappresentanza (→) e pubblicità del potere, VII.II; VII.III. Mentre negli affari pubblici di un regime democratico la pubblicità è la regola e il segreto è

l’eccezione, nei rapporti privati il segreto è la regola e la pubblicità è l’eccezione, VII.III.
Stato patrimoniale (→ Patrimonialismo) come confusione tra diritto pubblico e diritto privato (concezione privatistica del pubblico), IV.I.

Questione morale
Etichetta sotto la quale si nascondono spesso tre diversi tipi di giudizi (oltre a quello piú propriamente morale, giudizi di efficienza e di legittimità) (→ anche Etica e politica), III.II. Per quanto si ponga in tutti i campi della condotta umana, la – assume un carattere particolare quando viene posta in relazione alla sfera politica, III.II.

Ragion di stato
La discussione del problema dei rapporti tra Etica e politica (→) diviene particolarmente acuta con la formazione dello stato moderno e in quest’epoca riceve per la prima volta il nome di –, III.II. Per – si intende un insieme di principî in base ai quali azioni che non sarebbero giustificate se compiute da un individuo privato, sono giustificate o addirittura esaltate se compiute dal detentore del potere politico, III.I; IV.I; VII.III. Il nucleo principale della dottrina della – è la massima «il fine giustifica i mezzi» (→ anche Machiavellismo), IV.I. I teorici della – giustificano l’ «immoralità» della politica in base ai due argomenti dello stato di necessità e della particolare natura dell’arte politica, che richiede un’Etica (→) speciale, III.II. Nesso tra – e realismo politico, II.III. Nesso tra – e Potere invisibile (→), II.III; VII.II; VII.III; VII.III.

Rapporti internazionali
Mentre il rapporto tra Stato (→) e cittadini è del tipo comando-obbedienza (→ Rapporto politico), il rapporto tra stati è di tipo contrattuale ed è retto dal principio di

reciprocità, X.II. Mentre nei riguardi dei propri cittadini lo stato detiene il monopolio della Forza (→) legittima, nei – la forza viene usata in regime di libera concorrenza e può in ogni momento trasformarsi in Guerra (→), X.I; X.II; X.II. La guerra è il tema per eccellenza dei –, X.II. Le regole per la risoluzione pacifica delle controversie internazionali (diritto internazionale pattizio) sono scarsamente efficaci perché non esiste un Potere (→) coercitivo superiore ai contraenti in grado di far rispettare gli accordi, VII.I; IX.III; X.I.

Insufficiente democraticità dei – e persistenza del Potere invisibile (→), VII.I; VII.III. Nulla piú della Democrazia (→) internazionale esemplifica il divario esistente tra democrazia ideale e democrazia reale, VIII.I. Dalla mancata democratizzazione dei – derivano pericoli per gli stessi stati democratici, VII.I.

Esiste una teoria marxista dei –?, X.II. La teoria marxistica, e piú propriamente leniniana, dei – è la teoria economica dell'Imperialismo (→), X.II.

Rapporto politico

Il – per eccellenza è il rapporto di Potere (→) tra governanti e governati, sovrano e sudditi, stato e cittadini, III.I; IV.I; X.II. Riassunto in una formula, il contenuto del – è «protezione in cambio di obbedienza», VI.I; X.I. Due modi di guardare al –: dal punto di vista dei governanti o dal punto di vista dei governati, *ex parte principis* o *ex parte populi*, I.III; II.III; IV.III; VII.II; VIII.I. Corrispondentemente alla prevalenza dei doveri sui Diritti (→) in morale, il – è stato tradizionalmente considerato piú dalla parte del principe che da quella dei cittadini, VII.II; IX.I. Affinché si iniziasse ad adottare il punto di vista dei governati, è stata necessaria una vera e propria rivoluzione copernicana, analoga a quella avvenuta nel campo della scienza naturale, quando si cominciò a guardare la natura non dal

punto di vista di Dio, ma dell'uomo (→ anche Giusnaturalismo), VII.II; VIII.I; IX.I.
Il rapporto tra elettori ed eletti è il – caratteristico della democrazia rappresentativa, VIII.III. La nascita dei Partiti (→) ha spezzato il rapporto diretto esistente tra elettori ed eletti, dando origine a due rapporti distinti: uno tra elettori e partiti, l'altro tra partiti ed eletti, VIII.III.

Rappresentanza
Duplice significato del verbo «rappresentare» (agire in nome e per conto di un altro e rispecchiare un realtà oggettiva), cui corrispondono rispettivamente i concetti di – e rappresentazione, VIII.III. Analogia tra – e rappresentazione in Hobbes, VII.III. Nesso tra – e rappresentazione in C. Schmitt, VII.III. Una Democrazia (→) è rappresentativa nel duplice senso di avere un organo in cui le decisioni collettive sono prese da rappresentanti e di rispecchiare attraverso questi rappresentanti i diversi gruppi di opinione e di interessi presenti nel paese, VII.II; VIII.III. Paradossalmente, la democrazia diretta è, nel senso della «rappresentazione», meno rappresentativa della democrazia indiretta, VIII.III.
Nella contrapposizione tra – degli interessi e – politica sono rilevanti entrambi i significati di – e rappresentazione, VIII.III. Quando si parla di – degli interessi, la parola «interessi» non è presa nel suo senso generico, ma nel senso specifico di interessi parziali, contrapposti agli interessi generali, VIII.III. Anche la – politica è una – di interessi, ma di interessi generali (→ Bene comune), VIII.III. – politica e – di interessi si distinguono in quanto la prima si costituisce con mandato libero, la seconda con mandato vincolato, VIII.III. La concezione della – politica come – senza vincolo di mandato si afferma in corrispondenza con il processo di concentrazione del potere nello Stato (→)

moderno e con il venir meno dello stato dei ceti, VIII.III. Nesso tra difesa della – degli interessi e concezione organica della società e tra difesa della – politica e concezione individualistica (→ anche Organicismo e Individualismo), VIII.III. In Marx, – con mandato vincolato come surrogato della democrazia diretta, VIII.III. Stato dei Partiti (→) come rivincita della – degli interessi sulla – politica, VIII.III.

Riforme

A partire dal Settecento il termine «riforma» perde il suo significato originario di «rinnovamento religioso» e assume il significato attuale, di Mutamento (→) graduale, legale e parziale, antitetico a quello rivoluzionario, XI.I. L'antitesi –/Rivoluzione (→), risalente alla contrapposizione tra età delle riforme e Rivoluzione francese (→), è stata in seguito impiegata per cogliere il contrasto all'interno del movimento operaio tra due modi di concepire il passaggio dalla società capitalistica al Socialismo (→), XI.I; XI.I.

I due concetti di – e rivoluzione non sono omogenei: per riforma si intende principalmente una delle possibili cause del mutamento sociale; per rivoluzione tanto una delle possibili cause, tanto uno dei possibili effetti, XI.I. Strategia riformista e strategia rivoluzionaria si distinguono essenzialmente per il diverso atteggiamento nei confronti del principio di Legalità (→), XI.I. Nonostante la loro contrapposizione rispetto al metodo, sono entrambe figlie di una concezione della storia intesa come mutamento e come progresso (→ anche Filosofia della storia), XI.I. Dietro il riformismo c'è una concezione evolutiva della storia, che concepisce i Progresso (→) come il prodotto cumulativo di piccoli mutamenti, XI.I. Il pensiero di Cattaneo è esemplificativo della filosofia del riformismo, che combatte la rivoluzione sul piano del metodo e la reazione sul piano

dei principî, sulla base di una concezione della storia progressiva, ma non deterministica, XI.III; XI.III. Stretto rapporto tra spirito scientifico e riformismo in Cattaneo, XI.III.

Rivoluzione

Differente significato del termine – nel linguaggio astronomico e in quello politico, XI.II. Nel linguaggio politico per – si intende non solo un certo tipo di movimento, ma anche un certo tipo di mutamento, ovvero due eventi che stanno tra loro in un rapporto di causa (il movimento) e effetto (il mutamento), o di mezzo e fine, XI.I; XI.II. L'accentuazione o l'adozione esclusiva di uno di questi due significati dipende dal punto di vista da cui ci si pone per analizzare la –: il giurista privilegia il mutamento, il sociologo il movimento, XI.II. Rispetto al movimento la – può essere definita come azione violenta, subitanea, illegittima e (diversamente dal colpo di stato) popolare, XI.II. Rispetto al mutamento la – si differenzia da fenomeni come tumulti, ribellioni, insurrezioni per la radicalità dei suoi esiti, XI.II. Nonostante si possa distinguere tra – soltanto politiche e – sociali, per – in senso stretto bisogna intendere un mutamento radicale del sistema sociale nel suo complesso, XI.II. La radicalità del progetto rivoluzionario può spingersi fino all'aspirazione utopica alla creazione dell'«uomo nuovo» (→ anche Utopia), VI.II; XI.II. Il duplice significato di – spiega come mai si possano definire allo stesso modo fenomeni diversi come la Rivoluzione francese (nell'interpretazione di Tocqueville, – solo come movimento) e la – industriale o femminile (– come mutamento), XI.II.

Nell'antichità il termine – aveva un significato generico e serviva per designare qualsiasi forma di mutamento, anche soltanto politico e non sociale, XI.I; XI.II; XI.II. Gli antichi

conoscevano comunque l'idea di – intesa come trasformazione radicale della società, ma la interpretavano come ritorno a un passato mitico, XI.I. L'idea di – come rottura della continuità storica e come evento proteso verso il futuro è di origine ebraico-cristiana, XI.II. Il primo grande movimento storico interpretato consapevolmente come una – nel senso moderno è la Rivoluzione francese (→), X.II; XI.I; XI.II.

Riforme (→) e – come opposte strategie per realizzare il socialismo, XI.I. La strategia rivoluzionaria e quella riformistica sono accomunate dalla condivisione dell'idea moderna di Progresso (→), che il rivoluzionario interpreta, a differenza del riformista, come un processo discontinuo e dialettico, XI.I; XI.II. Rispetto al movimento, la strategia della – si distingue dal riformismo per il ricorso alla Violenza (→), intesa come rottura intenzionale della Legalità (→), XI.I; XI.II. Analogia tra – e Guerra: entrambe rappresentano l'unico modo di risolvere un conflitto quando non c'è, o viene meno, il dominio di una Legge (→) superiore a entrambi i contendenti, XI.I. Rispetto al mutamento, strategia rivoluzionaria e riformista si distinguono in base al criterio della maggiore o minore radicalità del cambiamento (→ anche Mutamento), XI.II. Se per – si intende il mutamento, e non il movimento (l'effetto e non la causa), l'antitesi riforme/– diventa un'antitesi apparente: una trasformazione radicale della società può avvenire anche per via riformistica, XI.I; XI.I.

Il giudizio sulla – varia a seconda che si concentri sulla natura del movimento e/o sulla natura del mutamento rivoluzionario, XI.II. Cattaneo e la –, XI.III.

Rivoluzione francese

Il termine Rivoluzione (→) acquista il suo significato moderno solo a partire dalla –, che diviene il modello di

tutte le rivoluzioni successive, XI.I; XI.II. Solo a partire dalla – le rivoluzioni iniziano ad essere interpretate come eventi positivi (→ anche Rivoluzione), X.II; XI.I.
Sotto l'influenza del Giusnaturalismo (→), la – lotta contro i «corpi intermedi», in nome della libertà e dell'eguaglianza degli Individui (→), VI.I.

Scienza
La – si distingue dalla filosofia in base a tre requisiti: il principio di verificazione come criterio di validità, la spiegazione come scopo, l'avalutatività come presupposto etico, I.I. Filosofia e – si possono inoltre distinguere ricorrendo a tre dicotomie tradizionali: prescrittivo/descrittivo, Giustificazione (→)/ spiegazione, generale/particolare, I.II. Il modello delle scienze empiriche, pur se attuato imperfettamente, permette di uscire dall'universo del «pressapoco», VII.II. La – è, per definizione, l'insieme delle tecniche di ricerca che debbono servire a restringere al massimo grado l'intervento di preferenze e giudizi di valore: o la – è avalutativa o non è –, I.I; VII.II. La crisi del positivismo e del Marxismo (→) e del loro ideale di – non implica affatto la crisi della – che, in quanto tale, non è né positivistica né marxistica, VII.II.

Scienza politica
Studio dei fenomeni politici condotto con la metodologia delle scienze empiriche (→ Scienza), I.I; I.I. In quanto scienza, la – è avalutativa, I.I. Per secoli la cosiddetta – non è stata una «scienza» nel senso odierno della parola, ma un'«arte del governo» indirizzata ai governanti e consistente di precetti sul miglior modo di conquistare e conservare il Potere (→), VII.II. Per secoli la – ha compreso nel suo ambito anche quelle che in seguito sarebbero state chiamate Scienze sociali (→), VII.II.

Problema del rapporto tra – e Filosofia politica (→).

Scienza/e sociale/i
La nascita della –, come distinta dalla Scienza politica (→) e in seguito comprensiva anche della scienza politica, avviene con l'emancipazione della Società civile (→) dallo stato, VII.II. Ciò che accomuna tutte le – è il fatto di ispirarsi al modello della Scienza (→) empirica, VII.II. Nonostante ciò le cosiddette – sono ancora immerse nell'universo del «pressapoco», VII.I. La sola affermazione lecita allo studioso di – è che, se si avverano certe condizioni, è probabile che ne derivino certe conseguenze, VII.I.

Sinistra: → Egualitarismo.

Socialismo
A ogni dottrina socialistica è inerente l'idea della superiorità dell'uomo associato sull'uomo isolato, VI, I. A livello ideologico il – ha per principale bersaglio il Liberalismo (→), interpretato come espressione dell'individualismo borghese, VI.III. Nesso strettissimo tra – e associazionismo, inteso in senso antiindividualistico e antistatalistico (→ anche Pluralismo), VI, I. I Diritti (→) rivendicati in particolar modo dai socialisti sono diritti sociali, IX.II.
→ anche Marxismo e Comunismo.

Socialismo liberale
→ Liberalsocialismo.

Società
Nel pensiero antico, identificazione di politica e –: l'unica «– perfetta» è la polis, IV.I; VII.II. Nel pensiero moderno, il sistema politico è un sottosistema del sistema sociale: se è vero che ogni azione politica è un'azione sociale, non ogni

azione sociale è politica, IV.I; IV.III. All'idea del deperimento dello Stato (→) si accompagna nel XIX secolo la scoperta della – come sfera in cui l'individuo sviluppa la propria personalità e persegue i propri interessi al di fuori e contro lo stato; IV.III; VI.I; VI.I. Con il venir meno della centralità dello stato, passaggio dal problema dell'«ottimo stato» a quello della «buona società», I.II.
→ anche Società civile.

Società civile
Con la nascita dell'economia borghese, si afferma la distinzione tra –, intesa come sfera privata o dei rapporti economici, e lo stato, inteso come sfera pubblica o dei rapporti politici, III.I,, IV.I. Mentre fino a Hegel lo Stato (→) era considerato il compimento della vita sociale, nell'età della Restaurazione si afferma l'idea che la storia reale degli uomini si svolge nella –, intesa come sfera dei rapporti economici, VI.I; XI.III. Emancipazione della – dallo Stato (→) come fenomeno tipico dell'età moderna, I.II; IV.III; VIII.III. Nella –, a differenza di quanto avviene nello stato di natura dei giusnaturalisti (→ Giusnaturalismo), gli uomini non sono né liberi né eguali, VI.I.
→ anche Società.

Sociologia
Nascita della – in concomitanza con la scoperta della Società (→) come sfera piú ampia dello stato (→ anche Scienza/e sociale/i), VI.I; VII.II.

Sovranità
Definizione tradizionale di – come il Potere (→) sommo, al di sopra del quale non c'è nessun altro potere (Bodin), II.III; IV.II; VIII.III. Definizione schmittiana: sovrano è colui che decide nello stato di eccezione, VIII.III. Dalla loro confluenza deriva la definizione di sovrano come colui che è

in grado di prendere decisioni collettive valide senza vincolo di mandato (→ anche Rappresentanza), VIII.III. Distinzione tra – interna e – esterna, X.II.

Stato

Distinzione tra teorie idealistiche, che propongono un modello di – ideale, e teorie realistiche, che considerano lo – nella sua «verità effettuale», II.II. Distinzione, nell'ambito delle teorie realistiche, tra dottrine razionalistiche, che si pongono il problema della giustificazione razionale dello –, e dottrine storicistiche, che si pongono il problema dell'origine storica dello –, II.II. Distinzione tra – come fatto naturale e come prodotto artificiale (→ anche Giusnaturalismo), VII.II.
Dal punto di vista assiologico, distinzione tra concezioni positive e concezioni negative dello –, II.II. Lo – come regno della ragione, II.II. Lo – come male necessario, II.II. Lo – come male non necessario, II.II. Lo – come assiologicamente neutrale, II.II. Distinzione tra definizioni formali e teleologiche, II.III. La definizione weberiana oltre a essere formale, come le definizioni giuridiche (es. Kelsen), è realistica, II.III. Distinzione tra – assoluto e – liberale, il primo tendente a estendere, il secondo a restringere la propria ingerenza nei confronti della società economica e della società religiosa (→ anche Società), III.I; III.I. La concezione dello – di Cattaneo è tipicamente liberale, XI.III. Stato paternalistico, → Paternalismo. Stato totalitario, → Totalitarismo. Stato patrimoniale, → Patrimonialismo.
Idea ottocentesca del primato della Società (→) sullo – e del progressivo deperimento di questo, III.I; IV.III. Teoria marxista dell'estinzione dello – inteso come *costrizione* (incompatibilità tra – e libertà) (→ Marxismo), IV.III; V.I; X.I.

Nella tradizione liberal-democratica, compatibilità di – e libertà, V.I. Teoria liberale dell'«estinzione» (nel senso di «limitazione») dello – inteso come *impedimento* (Spencer), IV.III; V.I. Teoria libertaria dell'estinzione dello –, IV.III. Critica dell'idea di estinzione dello –, V.I. Lo – perfetto è quello in cui il massimo di non-costrizione si concilia con il massimo di non-impedimento, V.I. Di fronte alla crescita dello stato-apparato, smentita delle previsioni dei teorici dell'estinzione dello –, IV.III; VI.I.

Lo – moderno, sorto in seguito al dissolvimento dello – dei ceti, è il risultato di un lento processo di monopolizzazione dell'uso della forza, VIII.III; VIII.III; X.II. Con la nascita della società pluralistica e policentrica, caratterizzata dall'esistenza di grandi gruppi di interesse organizzati, graduale perdita di sovranità dello –, VIII.II; VIII.III.

Due facce dello –: una rivolta verso l'interno, dove i rapporti di dominio si svolgono tra governanti e governati (→ Rapporto politico); l'altra verso l'esterno, dove i rapporti di dominio si svolgono fra lo – e gli altri stati (→ Rapporti internazionali), X.II.

Stato di diritto

Come stato in cui ogni Potere (→) è subordinato al Diritto (→), IV.I; IV.III. Come governo delle leggi, inteso nel senso del moderno Costituzionalismo (→), contrapposto al governo degli uomini, III.II; IV.II. Mentre la massima fondamentale del Positivismo giuridico (→) è *Auctoritas facit legem*, quella dello – è *Lex facit regem*, IV.II.

Come estrema elaborazione della concezione liberale dello stato (→ anche Liberalismo), V.I. Stato in cui esistono gli strumenti atti a garantire il principio di Legalità (→) e quello di imparzialità, V.I. In senso ampio, destinazione finale di ogni gruppo politico, che si distingue da ogni altro

gruppo sociale per l'esistenza di un Ordinamento giuridico (→) le cui norme sono fatte valere coattivamente, IV.I.

Tecnocrazia
Contrasto tra – e Democrazia (→): la prima si fonda sulla competenza tecnica, privilegio di pochi, la seconda sulla competenza morale, ritenuta patrimonio di tutti, VIII.I. L'esigenza di controllo popolare, su cui si regge la democrazia, si scontra con la necessità di assumere decisioni su materie tecniche, male assogettabili alle opinioni della Maggioranza (→), VII.I; VIII.II. Nesso tra – e Potere invisibile (→), VII.III. Società tecno-burocratica e pericoli di disumanizzazione, VI.I; XI.III.

Teoria generale della politica
In analogia con la teoria generale del diritto, è possibile intendere per – la teoria generale del potere finalizzata alla determinazione del concetto di Politica (→) e alla specificazione dei suoi confini, I.I. La – cosí intesa ha carattere esclusivamente analitico e non prescrittivo e si identifica con uno dei quattro modi tradizionali di concepire la Filosofia politica (→), I.I.
In un'accezione piú ampia, la – risulta dallo studio sistematico dei «temi ricorrenti» che attraversano la storia del pensiero politico, ed è orientata all'identificazione di alcune grandi categorie e alla ricerca di affinità e differenze tra teorie politiche di epoche diverse, I.III.

Tirannia
Tipico Governo (→) dell'uomo contrapposto al governo della Legge (→), II.III; IV.II; XII.I. In base alla tipologia tradizionale delle Forme di governo (→), forma corrotta, contraddistinta dai caratteri dell'illegittimità e della temporaneità, XII.I. A differenza del Dispotismo (→), la – non è estranea all'ideologia europea (→ Europa), XII.I.

Distinzione classica tra il tiranno che esercita il potere senza averne il titolo (*tyrannus absque titulo*) e quello che lo esercita in modo illegale (*tyrannus quoad exercitium*) (→ anche Legittimità e Legalità), IV.III.

Tolleranza
La richiesta della – religiosa, caratteristica delle società secolarizzate, nasce in seguito al moltiplicarsi delle confessioni religiose e si risolve nell'imposizione di un limite invalicabile al Potere (→) coattivo dello stato, rappresentato dalla Libertà (→) di coscienza, IV.I.
Nesso tra concezione storicistica della verità e –, V.I; XII.II.

Totalitarismo
Soppressione della distinzione tra la sfera in cui si elaborano le idee e quella in cui viene esercitato il monopolio della forza legittima, IV.I. Lo Stato (→) totalitario è lo stato onni-inclusivo, cui nessuna sfera dell'attività umana resta estranea; come idea limite, implica la politicizzazione integrale dei rapporti sociali, III.I. Il – è il contrario del Pluralismo (→), VI.II.

Utopia
Come teoria dell'ottima repubblica proiettata nel futuro (→ anche Filosofia politica), I.I. Il disegno utopico è il progetto di uno stato che *deve* essere nel senso morale del «deve», e si differenzia dalla futurologia che è la previsione di uno stato che *deve* essere nel senso naturalistico del verbo, I.I. L'– rientra nella famiglia delle teorie idealistiche della politica e dello stato, ma non la esaurisce (→ anche Filosofia politica), II.II.
Aspirazione utopica all'«uomo nuovo» nel pensiero religioso e in quello rivoluzionario, VI.II; X.I. Se in Marx esiste un momento utopico, va cercato non in una teoria dell'ottimo Stato (→), ma nell'idea dell'estinzione dello stato

(→ anche Marxismo), II.II. Comunismo (→) storico come «– capovolta», VI.II; XII.II.

Valore/i
Distinzione tra giudizi di fatto e giudizi di –, proposizioni descrittive e proposizioni prescrittive, I.I; III.II; IV.I. Dei quattro modi di intendere la Filosofia politica (→), i primi due (teoria dell'ottima repubblica e ricerca dei criteri di legittimità del potere politico) non possono fare a meno di richiamarsi a –, I.I. I giudizi di – sono indimostrabili, ma sostenibili attraverso argomenti pro e contro, V.III.
L'avalutatività per lo scienziato (→ Scienza) è una meta desiderabile; non è un fatto, ma un –, I.I. L'avalutatività non implica la fuga dall'impegno: per conservare o trasformare il mondo, bisogna prima comprenderlo, attraverso un'analisi che escluda il piú possibile giudizi di –, I.I; VII.II.
Inconciliabilità di – ultimi come la Libertà (→) e l'Eguaglianza (→), o la giustizia, se intesi nella loro pienezza, V.III; VIII.I. Carattere vago ed equivoco degli appelli ai «– condivisi», XII.III.

Violenza
Uso della – come discriminante tra riformisti e rivoluzionari, IV.III; XI.I. Il tema della – non è piú una discriminante se si considera la Rivoluzione (→) come effetto e non come causa: non si può allora escludere che una trasformazione radicale della società sia il risultato di metodi non violenti (→ Nonviolenza), XI.I.
Il giudizio intorno alla – cambia a seconda che si tratti di – individuale o collettiva, III.I,, IV.III. Il giudizio morale sulla – non coincide con il giudizio politico (→ anche Etica e politica), III.II.

Voto (diritto di)

L’istituto del suffragio universale può essere considerato il mezzo attraverso cui avviene la costituzionalizzazione del potere del popolo di rovesciare i governanti, IV.III.
→ anche Maggioranza.

Indice dei nomi

- Agatocle
- Agostino, Aurelio, santo
- Albertini, Mario
- Alessandro Magno
- Alighieri, Dante
- Almond, Gabriel A.
- Althusius, Johannes
- Althusser, Louis
- Ambrosoli, L.
- Amendola, Giorgio
- Ammirato, Scipione
- Amodio, Luciano
- Anderson, Perry
- Anonimo Ateniese
- Antonicelli, Franco
- Archibugi, Daniele
- Arici, Azelia
- Aristotele
- Aron, Raymond
- Asburgo, Francesco Ferdinando d', arciduca ereditario d'Austria-Ungheria
- Asor Rosa, Alberto
- Aubert, F.
- Austin, John L.
- Ayer, Alfred J.

- Babeuf, François-Noël, *detto* Gracchus
- Bacon, Francis

- Badaloni, Nicola
- Baechler, Jean
- Bakunin, Michail Aleksandrovič
- Barbero, Giorgio
- Barry, Brian
- Basilio III, granduca di Moscovia e «di tutte le Russie»
- Bastid, Paul
- Bebel, August Friedrich
- Becker, Gary S.
- Bedeschi, Giuseppe
- Bell, Daniel
- Benjamin, Walter
- Bentham, Jeremy
- Bentley, Arthur F.
- Berlin, Isaiah
- Bernari, Carlo
- Berneri, Camillo
- Bernstein, Eduard
- Berti, G. D. (Nico)
- Bertolino, Alberto
- Blanc, Louis
- Bobbio, Norberto
- Boccara, Nadia
- Böckenförde, Ernst-Wolfgang
- Bodin, Jean
- Bonald, Louis-Gabriel-Ambroise, visconte de
- Boneschi, Mario
- Bongiovanni, Bruno
- Bossuet, Jacques-Bénigne
- Botero, Giovanni
- Bouglé, C.
- Bovero, Michelangelo

- Bowring, John
- Bracco, Fabrizio
- Bracton, Henry de
- Brunner, Otto
- Brunot, Ferdinand
- Bucharin, Nikolaj Ivanovič
- Buonarroti, Filippo
- Burke, Edmund
- Burnham, James
- Busino, Giovanni

- Caddeo, Rinaldo
- Cafiero, Carlo
- Calamandrei, Piero
- Caldera, Carlo
- Calogero, Guido
- Calvino, Italo
- Cambise II, re di Persia
- Campanella, Tommaso
- Canetti, Elias
- Canfora, Luciano
- Cantimori Mezzomonti, Emma
- Caracciolo, Antonio
- Carlyle, fratelli
- Cartesio, Renato, *vedi* Descartes, René
- Cassola, Carlo
- Castelnuovo Frigessi, Delia
- Catalano, Pierangelo
- Caterina II la Grande, imperatrice di Russia
- Catone, Marco Porcio, *detto* il Censore
- Cattaneo, Carlo

- Cattaneo, Mario
- Cavallari, Giovanna
- Cavour, Camillo Benso, conte di
- Čerkezov, Varlaam Nikolaevič
- Cerroni, Umberto
- Cesare, Gaio Giulio
- Charlesworth, Max
- Charron, Pierre
- Chiaromonte, Nicola
- Chruščev, Nikita Sergeevič
- Ciaurro, Luigi
- Cicalese, M. Luisa
- Cicerone, Marco Tullio
- Ciu en Lai
- Cobden, Richard
- Codignola, Tristano
- Cofrancesco, Dino
- Colli, Giorgio
- Collina, Vittore
- Comte, Auguste
- Condorcet, Marie-Jean-Antoine-Nicolas Caritat, marchese di
- Considérant, Victor-Prosper
- Constant de Rebecque, Benjamin
- Conze, Werner
- Cordié, Carlo
- Cosimo de' Medici, *vedi* Medici, Cosimo de'
- Cotta, Sergio
- Cousin, Victor
- Covelli, Alfredo
- Cressati, Claudio
- Croce, Benedetto
- Cromwell, Oliver

- Crouch, Colin
- Crozier, Michel

- Dahl, Robert A.
- Dahrendorf, Ralf
- Dante, *vedi* Alighieri, Dante
- Davy, Georges
- Debreu, Gérard
- De Francisci, P.
- Della Volpe, Galvano
- Dell’Erba, Nunzio
- De los Ríos, Fernando
- Del Re, Stefano
- Del Vecchio, Giorgio
- De Marinis, Errico
- De Mattei, Rodolfo
- Derathé, Robert
- De Rivera, Primo
- De Ruggiero, Guido
- De Sanctis, Maturino
- Descartes, René
- Dewey, John
- Dickinson, J.
- Dionisotti, Carlo
- Donolo, Carlo
- Dossetti, Giuseppe
- Dostoevskij, Fëdor Michajlovič
- Downs, Anthony
- Dulbecco, Renato
- Durkheim, Émile
- Dworkin, Ronald

- Einaudi, Luigi
- Ellul, Jacques
- Engels, Friedrich
- Entrèves, d', *vedi* Passerin d'Entrèves, Alessandro
- Erasmo da Rotterdam
- Erodoto
- Esposito, C.
- Euripide

- Fabbri
- Fabio Massimo, Quinto, *detto* il Temporeggiatore
- Fach, W.
- Fagiani, Francesco
- Fatta, Corrado
- Federico II il Grande, re di Prussia
- Feldges-Henning, U.
- Ferdinando, arciduca, *vedi* Asburgo, Francesco Ferdinando
- Ferrari, Giuseppe
- Ferrari, Vincenzo
- Ferrero, Guglielmo
- Fichera, Franco
- Filmer, Roberto
- Finley, Moses I.
- Firpo, Luigi
- Fisichella, Domenico
- Fleischmann, Eugène
- Flora, Francesco
- Fortini, Franco (*pseudonimo di* Franco Lattes)
- Foucault, Michel

- Fourier, Charles
- Franco Bahamonde, Francisco, *detto* il Caudillo
- Freund, Julien
- Friedrich, Carl J.
- Fung Yu-lan

- Galante Garrone, Alessandro
- Galgano, Francesco
- Galilei, Galileo
- Galtung, Johann
- Gambin, Felice
- Gandhi, Mohandas Karamchand, *detto* il Mahatma
- Garin, Maria
- Garosci, Aldo
- Gassendi (Pierre Gassend, *detto*)
- Gavazzi, Giacomo
- Gelasio I, papa
- Germani, Gino
- Germani, Luis
- Ghinelli, V.
- Giacomo I, re d’Inghilterra (VI di Scozia)
- Giannotti, Donato
- Gierke, Otto von
- Gigante, Marcello
- Gille
- Ginzburg, Carlo
- Giolitti, Antonio
- Giolitti, Giovanni
- Giorello, Giulio
- Giustiniano, imperatore d’Oriente
- Gnocchi Viani, Osvaldo

- Gobetti, Piero
- Godwin, William
- Goethe, Johann Wolfgang von
- Golding, William
- Gorz, André
- Gracco, Gaio Sempronio
- Gracco, Tiberio Sempronio
- Gracián, Baltasar
- Gramsci, Antonio
- Green, Thomas Hill
- Griewank, Karl
- Gritti, Roberto
- Groh, Dieter
- Grozio, Ugo (Huig van Groot)
- Guerci, Luciano
- Guglielmo III, principe d’Orange
- Guicciardini, Francesco
- Guillain, Robert
- Guitton, Jean
- Guizot, François
- Gurvitch, Georges

- Habermas, Jürgen
- Halévy, H.
- Hamilton, Alexander
- Hart, Herbert L. A.
- Havel, Václav
- Hayek, Friedrich A. von
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich
- Helvétius, Claude-Adrien
- Herberstein, Sigismund

- Herder, Johann Gottfried
- Hintze, Otto
- Hitler, Adolf
- Hobbes, Thomas
- Hobhouse, Leonard T.
- Hobsbawm, Eric J.
- Hobson, John Atkinson
- Hugo, Victor
- Hu Feng
- Humboldt, Wilhelm von
- Hume, David
- Huntington, Samuel P.

- Iglesias, Pablo
- Isidoro di Siviglia
- Isnardi Parente, Margherita
- Isocrate
- Ivan IV il Terribile, granduca di Mosca e zar di Russia

- Jaeger, Werner
- Jaspers, Karl
- Jay, John
- Jefferson, Thomas
- Jellinek, Georg
- Jhering, Rudolph von

- Kant, Immanuel
- Kao Kang
- Kasper, Walter

- Kautsky, Karl
- Kavafis, Costantino
- Kelsen, Hans
- Kendall, W.
- Koselleck, Reinhart
- Krizanic, Jurij
- Kuhn, Thomas S.

- Labriola, Antonio
- Labriola, Arturo
- Lamennais, Hughes-Félicité-Robert de
- La Pira, Giorgio
- Laqueur, Walter
- Lassalle, Ferdinand
- La Torre, Massimo
- Latouche, Serge
- Laurenti, Renato
- Lavau, Georges, e n
- Lavoisier, Antoine-Laurent
- Leibniz, Gottfried Wilhelm von
- Le Mercier de la Rivière, *vedi* Mercier de la Rivière
- Lenin, Nikolaj (*pseudonimo di* Vladimir Il′ič Ul′janov)
- Leo, Heinrich
- Leoni, Bruno
- Levi, Alessandro
- Levi, Lucio
- Levi, Primo
- Levi Montalcini, Rita
- Lewis, Anthony
- Licurgo
- Linguet, Simon-Nicolas-Henri

- Lipsio, Giusto (Joost Lips)
- Livio, Tito
- Locke, John
- Lombardi Vallauri, Luigi
- Lombardo, Salvatore
- Lorenzetti, Ambrogio
- Losano, Mario G.
- Lown, Bernard
- Lucrezio Caro, Tito
- Lugnani Scarano, Emanuella
- Luhmann, Niklas
- Luigi XVI, re di Francia
- Lukes, Steven
- Lutero, Martin
- Luxemburg, Rosa

- Mably, Gabriel Bonnot de
- Macchia, Giovanni
- Machiavelli, Niccolò
- Madison, James
- Maggioni, Guido
- Magistretti, Sandro
- Magri, Tito
- Maier, Charles
- Maine, Sir Henry James Summer
- Maistre, Joseph de
- Malatesta, Errico
- Malvezzi, Virgilio
- Manacorda, Gastone
- Mann, Thomas
- Mao Tse-tung

- Maraffi, Marco
- Maréchal, Sylvain
- Mari, Ernesto
- Marini, Giuliano
- Marino, Luigi
- Marsilio da Padova
- Martov, Julij
- Marx, Karl Heinrich
- Matteucci, Nicola
- Mauriac, François
- Mayer, J.-P.
- Mazzarino, Giulio Raimondo
- Mazzini, Giuseppe
- McCallum, R. B.
- McClosky, H.
- Medici, Cosimo de', il Vecchio
- Meinecke, Friedrich
- Menuhin, Yeudi
- Mercier de la Rivière, Paul-Pierre Le
- Merlino, Francesco Saverio
- Meyer, Christian
- Michelet, Jules
- Michels, Roberto
- Midlarsky, Manus
- Miglio, Gianfranco
- Migne, Jacques-Paul
- Mila, Massimo
- Mill, John Stuart
- Mills, Charles Wright
- Minerbi, Marco
- Mirkine-Guetzévitch, Boris
- Mises, Ludwig von

- Molière (*pseudonimo di* Jean-Baptiste Poquelin)
- Mommsen, Wolfgang J.
- Mondadori, Marco
- Mondolfo, Rodolfo
- Montesquieu, Charles de Secondat, barone di La Brède e di
- Monti, Augusto
- Montinari, Mazzino
- Morelly
- Mori, Massimo
- Morgan, Lewis Henri
- Moro, Aldo
- Mosca, Gaetano
- Murri, Romolo
- Mussolini, Benito

- Naine, Charles
- Napoleone I Bonaparte, imperatore dei Francesi
- Napoleone III Bonaparte, imperatore dei Francesi
- Naudé, Gabriel
- Negroponte, Nicholas
- Neri, Demetrio
- Nevskij, Alessandro
- Nietzsche, Friedrich Wilhelm
- Nino, Carlos Santiago
- Nolte, Ernst
- Nozick, Robert
- Numa Pompilio

- Ochoa, Severo
- Olivecrona, Karl

- Opitz, Reinhard
- Oppenheim, Felix E.
- Oppenheimer, Franz
- Ornaghi, Lorenzo
- Ortega y Gasset, José
- Orwell, George (*pseudonimo di* Eric Blair)
- Otane
- Owen, Robert

- Paine, Thomas
- Pajetta, Giancarlo
- Pallavicino, Pietro Sforza
- Pareto, Vilfredo
- Pareyson, Luigi
- Pascal, Blaise
- Pasini, Dino
- Pasqualucci, P.
- Pasquino, Gianfranco
- Passerin d'Entrèves, Alessandro
- Pavese, Cesare
- Pecora, Gaetano
- Pellicani, Luciano
- Pericle
- Pery, Gabriel
- Piazzi, A.
- Pichetto, Maria Teresa
- Pietro I il Grande, imperatore di Russia
- Pistone, Sergio
- Pizzorno, Alessandro
- Platone
- Plutarco

- Pocock, John A.
- Polibio .
- Polin, Raymond
- Pontara, Giuliano
- Popper, Karl R.
- Portinaro, Pier Paolo
- Poulantzas, Nicos
- Powell, G. Bingham
- Protagora di Abdera
- Proudhon, Pierre-Joseph
- Pufendorf, Samuel

- Quaglioni, Diego
- Quinet, Edgar
- Quinzio, Sergio

- Ranke, Leopold von
- Raphael, D. D.
- Rau, K. D. H.
- Rawls, John
- Reagan, Ronald Wilson
- Reale, Miguel
- Renouvier, Charles
- Revel, Jean-François
- Ricardo, David
- Ricci, David
- Richter, B.
- Rignano, Eugenio
- Ritchie, David George
- Robespierre, Maximilien de

- Rochefoucault, duca di
- Romagnosi, Gian Domenico
- Romeo, Rosario
- Roncali, R.
- Roosevelt, Anna Eleonor
- Roosevelt, Franklin Delano
- Ross, Alf
- Rosselli, Carlo
- Rossi, Ernesto
- Rossi, Pietro
- Rosso, Claudio
- Rota Ghibaudi, Silvia
- Rousseau, Jean-Jacques
- Roy, Claude
- Rubinstein, N.
- Ruffini, Edoardo
- Ruffini, Francesco
- Rusconi, Gian Enrico
- Russell, Bertrand

- Saint-Just, Louis-Antoine-Léon
- Saint-Pierre, Charles-Irénée Castel, *detto* l'abate di
- Saint-Simon, Claude-Henri de Rouvroy, conte di
- Salisbury, Giovanni di
- Salvadori, Massimo
- Salvemini, Gaetano
- Salvucci, Pasquale
- Sartori, Giovanni
- Sartre, Jean-Paul
- Sasso, Gennaro
- Sbarberi, Franco

- Scartezzini, Riccardo
- Schattschneider, E. E.
- Schell, Jonathan
- Schiavone, Michele
- Schiera, Pierangelo
- Schluchter, Wolfgang
- Schmitt, Carl
- Schnur, Roman
- Schumpeter, Joseph Alois
- Sen, Amartya K.
- Sennett, Richard
- Senofonte
- Sestan, Ernesto
- Sieyès, Emmanuel-Joseph
- Silone, Ignazio (*pseudonimo di* Secondo Tranquilli)
- Skinner, Quentin
- Skocpol, Theda
- Smirnov, I. I.
- Smith, Adam
- Socrate
- Sola, G.
- Solari, Gioele
- Solone
- Sorbière
- Sorel, Georges
- Sozzi, Lionello
- Spencer, Herbert
- Spengler, Oswald
- Spinoza, Baruch
- Stahl, Friedrich Julius
- Stalin (Iosif Visarionovič Džugašvili, *detto*)
- Stein, Lorenz von

- Steinberger, J.
- Stellini, Iacopo
- Stirner, Kaspar Schmidt, *detto* Max
- Strauss, Leo
- Stretton, Hugh
- Stuart, dinastia
- Sturzo, Luigi
- Suárez, Francisco
- Sutcliffe, Bob
- Suttner, Bertha von

- Tacito, Cornelio
- Taeger, F.
- Talmon, Jacob L.
- Tanter, Raymond
- Tarchetti, Alcesti
- Tasso, Torquato
- Taylor, Harriet
- Taylor, Helen
- Tedeschi, A.
- Tenca, Carlo
- Thibaut, Anton Friedrich Justus
- Thierry, Jacques-Nicolas-Augustin
- Thiers, Louis-Adolphe
- Thoreau, Henry David
- Thorne, S. E.
- Tilly, Charles
- Tocqueville, Charles-Alexis Clérel de
- Togliatti, Palmiro
- Tolstoj, Lev Nikolaevič
- Tommaseo, Niccolò

- Tommaso d’Aquino, santo
- Tommaso Moro, santo
- Torlontano, G.
- Toynbee, Arnold Joseph
- Tranfaglia, Nicola
- Trasimaco
- Treccani, Ernesto
- Treitschke, Heinrich von
- Trentin, Silvio
- Trevelyan, George Macaulay
- Treves, Giuseppino
- Treves, Renato
- Trinchero, Mario
- Trockij, Lev Davidovič (*pseudonimo di* L. D. Bronštein)
- Troisi Spagnoli, G.
- Trombadori, Antonello
- Tuccari, Francesco
- Tucidide

- Ulpiano Domizio
- Urbinati, Nadia

- Vasarhelyi, M.
- Venturi, Franco
- Venturini, Aldo
- Vertot, abate di
- Viallaneix, Paul
- Viano, Carlo Augusto
- Vico, Giambattista
- Villari, Rosario

- Viroli, Maurizio
- Visconti, Filippo Maria
- Vivanti, Corrado
- Volney, François-Constantin de Chassebœuf, conte di
- Voltaggio, Franco
- Voltaire (François-Marie Arouet, *detto*)
- Vyšinskij, Andrej Januar′evič

- Walzer, Michael
- Warrender, Howard
- Washington, George
- Watanuki, Joji
- Watkins, J. W. N.
- Watson, James D.
- Webb, Clemens Charles Julian
- Weber, Max
- Weldon, Thomas D.
- Winckelmann, Johannes
- Wittfogel, Karl August
- Wolfe, Alan
- Woodbine, George E.

- Yanov, Alexander

- Zagaria, C.
- Zagrebelsky, Gustavo
- Zinov′ev, Aleksandr
- Zolo, Danilo