

AttraversoEoltre

Antonio Chiocchi

# DILEMMI DEL 'POLITICO'

SELEZIONE DI TEMI

*Vol. I*  
*DALL'ETICA ALLA POLITICA*



LAVORO DI RICERCA

COPYRIGHT © BY ASSOCIAZIONE CULTURALE RELAZIONI  
Avellino  
3<sup>a</sup> edizione gennaio 2011

COPYRIGHT © BY LAVORO DI RICERCA  
Biella  
4<sup>a</sup> edizione maggio 2020

Antonio Chiocchi  
DILEMMI DEL 'POLITICO'  
SELEZIONE DI TEMI  
*vol. I*  
*DALL'ETICA ALLA POLITICA*

 **creative  
commons**



LAVORO DI RICERCA  
BIELLA  
2020

<https://www.lavorodiricerca.altervista.org>

# INDICE

## NOTA DELL'AUTORE

### CAP. I

#### POLITICA E LINGUAGGIO

#### SENTIERI DEL PRIMO PENSIERO FILOSOFICO

A) Nome e Cosa	pag. 7
B) Mito e Filosofia	11
C) Verità e metodo	20
D) Tecnica e Utile, Parola e Dominio	22
E) Disciplina e Felicità	25
Note al primo capitolo	28

### CAP. II

#### LA POLIS GRECA: FILOSOFIA E POLITICA

1. Aristocrazia, sovranità e le contrazioni del potere	29
2. Platone e la tirannide: alla radice dei dilemmi del 'politico'	37
3. Il ciclo politico: tra decisione, azione, utopia e praxis: Platone, Aristotele e il ritorno del tragico	44
4. La filosofia e la metafisica di Platone al vaglio della critica aristotelica: due direttrici di sviluppo della metafisica occidentale	50
5. Dallo Stato-unità di Platone allo Stato-pluralità di Aristotele	56
6. Filosofia, scienza e politica in Aristotele: alla radice del dilemma della scienza politica	53
Note al secondo capitolo	75

### CAP. III

#### LA PROBLEMATICA POLITICA IN EPOCA MODERNA

1. Soggetto e circolarità del potere in Machiavelli: il limite come problema del 'politico'	80
2. Il policentrismo medioevale: Bodin e la teoria della sovranità	88
3. Charron e la saggezza politica: la mediazione nascosta e la decisione palese	95
4. Hobbes: la decisione sospesa tra l'artificialità dello Stato-ragione e la storicità dello Stato-governo	102

Note al terzo capitolo	118
------------------------	-----

#### CAP. IV

##### POTERE DELLA SCIENZA E LIBERTÀ DEL SOGGETTO

##### L'UTOPIA RAZIONALISTA DA BACONE A CARTESIO

1. La scienza come potenza della libertà in Bacone	123
2. Libertà come metodica e soggettività come dubbio in Cartesio	132
3. Soggetto e mondo della vita nella metafisica cartesiana	137
4. La mappa cartesiana di ordine e movimento	144
5. L'utopia prudente e il regno intermedio del 'politico'	148
6. La neutralizzazione cartesiana dell'etica: elementi critici	155
Note al quarto capitolo	157

#### CAP. V

##### TRA INFINITO E POVERTÀ: IL PENSIERO DELL'ASCOLTO

##### GIAMBATTISTA VICO E LA CRITICA DEL LOGOS DELLA MODERNITÀ

1. Socievolezza e decentramento: la critica delle assiomatizzazioni del cogito	160
2. Libertà con responsabilità: lo specifico della problematica vichiana	182
3. Linguaggio e forza immaginativa: tra gioco della vita e gioco delle cose	202
4. L'utopia e il limite della storia	210
5. Forme politiche e natura del 'politico'	222
6. Catastrofe e salvezza: pensare, progettare e vivere dal vertice	237
Riferimenti bibliografici del quinto capitolo	250

#### CAP. VI

##### PROSPETTIVE NOVECENTESCHE:

##### EPISTEMOLOGIA, SOCIOLOGIA E DESTINO DEL 'POLITICO'

1. Scacco dei saperi e gioco della vita	254
2. Pensare i problemi: elevarsi alla meta e ritornare alle origini	263
3. L'inclusione filosofica	269
4. Autocritica del legame sociologico: dall'antropologia filosofica all'antropologia politica	276
5. Problematica della decisione e spazio del 'politico'	283
6. Il destino problematico del 'politico': compimento e morte di Hobbes	290

Note al sesto capitolo	302
CAP. VII	
TRE FIGURE DELLA CRISI: STATO, POTERE, POLITICA	
1. Crisi dello Stato e limiti del 'politico'	309
2. Natura e spazio del 'politico'	311
3. Il vicolo cieco della razionalità democratica e dell'interazione sistemica	313
4. Dai valori agli interessi	316
5. Lo Stato come sfera dello scambio politico: la democrazia negoziale	319
6. Scambio politico e accesso al 'politico': la democrazia redistributiva	321
7. Il carattere autopoietico del 'politico': ovvero la critica e la trasformazione del "rapporto di forza" vigente	326
Riferimenti bibliografici del settimo capitolo	334

## **NOTA DELL'AUTORE ALLA TERZA EDIZIONE**

Questa edizione de *I dilemmi del 'politico'* muta in maniera consistente le due precedenti edizioni: la prima del 1994-95 (ne i "Quaderni di Società e conflitto") e la seconda del 1999 (in questa stessa collana).

Per quanto concerne questa edizione, occorre precisare che:

- 1) Il primo volume, scritto tra il 1985 e il 1988, rimane inalterato.
- 2) Il titolo del secondo volume viene significativamente modificato: da *Forme della crisi*, passa a *Libertà e poteri in transizione*.
- 3) Nessuno dei capitoli presenti nel secondo volume delle precedenti edizioni viene conservato. I capitoli che ora compongono il volume sono stati scritti tra il 2000 e il 2004 e sono comparsi originariamente in "Focus on line".
- 4) Il terzo volume conserva il titolo delle due precedenti edizioni: *Dalla politica all'insieme etica/utopia/poesia*:
  - a. Il cap. XIII è aggiunto.
  - b. I capp. XIV, XV e XVI erano già presenti nelle due precedenti edizioni; il cap. XVII è ampliato e mutato di titolo.
  - c. Delle due precedenti edizioni sono stati, invece, espunti gli originari capp. XII, XIII e XIV.
  - d. I testi che ora compongono il volume sono stati scritti in un arco temporale che va dal 1987 al 2010.

(gennaio 2011)

## **NOTA DELL'AUTORE ALLA QUARTA EDIZIONE**

Si riproduce l'edizione del 2011, mutandola soltanto nell'impaginazione.

(maggio 2020)

**Cap. I**  
**POLITICA E LINGUAGGIO:**  
**SENTIERI DEL PRIMO PENSIERO FILOSOFICO**

**A) Nome e Cosa**

1. Sostiene Platone: "Quello che la maggior parte degli uomini chiamano "pace" non è altro che un nome, ma nella realtà delle cose, per forza di natura, c'è sempre una guerra non dichiarata, di tutti gli Stati contro tutti" (LEGGI, I, 626a).

Ciò ci costringe fin da subito, in generale e ancor prima di approssimare il nostro tema, ad una distinzione tra "nome" e "cosa"; e, continuando, tra una "filosofia del nome" e una "filosofia della cosa". Ispezionato questo interstizio, potremo addentrarci a indagare la pace come nome e come cosa. Tenendo ben presente che, nello stesso testo platonico richiamato, la pace in quanto cosa appare come *guerra* e, in quanto guerra, *nome* e *cosa*. Nella guerra, dunque, secondo questo passaggio, nome e cosa finalmente corrispondono. Il nome pace pronunciato dal discorso suona, perciò, falso. Ora, si tratta di vedere quanto la mistificazione sia il prodotto del nominalismo del *logos* e quanto, invece, ogni nome rechi celato in sé questa interna ambiguità. La risposta di Platone è nota e chiara: il linguaggio che nomina il nome lo infetta, poiché il *logos* non può assolutamente corrispondere all'idea.

Se quest'ultimo è il problema platonico, qual è l'idea di pace? Se, in Platone, non v'è coincidenza tra il nome di pace e la cosa pace, con che cosa l'idea di pace può coincidere? Qui si radica il legame platonico tra l'idea di pace e di bene con l'idea di 'politico' e "Stato ideale".

Per ritornare al punto conclusivo del testo platonico da cui siamo partiti, occorre, però regredire nel tempo e nella storia della filosofia e della cultura dei Greci. E, così, meglio afferrare i termini del problema.

2. Il primo salto epistemologico ci fa retrocedere alla polemologia eraclitea che definisce il primato di *polemos* in uno con la stoltezza dei più ritenuti dormienti, poiché in discordia "col *logos* che governa tutte le cose" (FRAMMENTO B72). Quest'ultimo, come noto, è per Eraclito il "*logos xinos*", il "discorso comune", che sovrasta nomi, uomini e cose: "la guerra è comune e la giustizia è contesa e tutto accade secondo contesa e necessità" (FRAMMENTO B80). Famosissimo è il seguente passaggio eracliteo: "*polemos* è padre di tutte le cose, di tutte re; e gli uni disvela come dei e gli altri come uomini, gli uni fa schiavi e gli altri liberi" (FRAMMENTO B53). *Polemos* è la legge del mondo ed è legge divina, poiché fa dèi gli dèi e uomini gli uomini. La città e gli uomini si ispirano alla legge di *polemos*: "Tutte le leggi umane infatti traggono alimento dall'unica legge divina: giacché essa domina tanto quanto vuole e basta per tutte le cose e ne avanza pure di più" (FRAMMENTO 114). "Giustizia" e "armonia bellissima" attecchiscono su tensioni contrastanti. Dice Eraclito: "se non esistessero queste cose gli uomini non conoscerebbero il nome di *Dike*" (FRAMMENTO B60).

*Polemos* è *nomos* e *logos*. Ciò fa sì che al "nome" *polemos* effettivamente corrisponda la "cosa" *polemos*. Il *logos* nomina la cosa; ma, in quanto (anche) legge, *polemos* fa in modo che tra nome e cosa vi sia sempre corrispondenza. Un'idea di pace qui la rinveniamo sotto forma di giustizia: la pace è la giustizia che può scaturire di necessità solo da tensioni in collisione. Il *logos* corrisponde all'idea proprio come regola collisiva e risultanza di contrasti. Perciò, *polemos* è anche giustizia. Pure nel senso che, attraverso il contrasto, riaggiusta le cose tra di loro: da un grande conflitto (può discendere) una grande armonia: "Congiungimento sono intero non intero, concorde discorde, armonico disarmonico, e da tutte le cose l'uno e dall'altro tutte le cose" (FRAMMENTO 10). *Polemos* e *Dike* sono qui due gemelli siamesi. O meglio: la filosofia eraclitea è questo Giano bifronte. Non si dà giustizia senza guerra, senza contrari. In

ciò la superiorità armonica del *polemos* della filosofia a confronto del senso comune e delle opinioni della maggioranza degli uomini.

*Polemos* interpreta e fa esprimere le stratificazioni più sotterranee della vita, dell'esistenza, della storia e della natura. Sa che solo sommovimenti profondi sono alla radice di ogni vero e autentico sentire e agire. Mano a mano che si sale verso la superficie, si assesta la quiete ingannevole della stasi, dell'uniforme e dell'immobile. *Nomos* e *logos*, nel governo di *polemos*, scavano sotto la crosta del nome. È una lingua delle interiorità quella che trova la corrispondenza profonda tra nome e cose. *Polemos* sa che in superficie tale corrispondenza non può sussistere: risalendo fino a essa, ogni cosa si è irreparabilmente separata dal suo nome. Sopra, alla superficie, non resta che interpretare questo distacco estremo. Le persone comuni e l'opinione, addirittura, non sono consapevoli del distacco, interpretano e considerano ancora che al nome veramente corrisponda la cosa nominata. Ma nomi e cose si sono separati.

L'ermeneutica nasce anche da questa separazione: non per interpretarla semplicemente, ma per non perdere al senso, alla significazione e alla vita i termini che si sono irrecuperabilmente separati. Si può, perciò, transitare per Eraclito; ma non ci si può fermare a lui. Non tutto si esaurisce nell'ermeneutica, nel senso, nell'immagine e nel mito di *polemos*.

3. Regrediamo ulteriormente, fino al detto di Anassimandro: le "parole prime" che ci sono pervenute della filosofia occidentale. Anassimandro, come è noto, collega la sua "tavola genealogico-geografica" a una costruzione razionale: *cosmos*. Quest'ultimo vale come "ordine del tutto" e in esso ogni cosa è unita e distinta. Ogni cosa che rientra nella tavola riordinatrice si oppone all'altra, nell'altra trovando il suo limite (*péras*). Anzi: ogni elemento è il limite dell'altro. Ciò indica che v'è un illimitato rinvio a qualche cosa d'altro, non essendo concepibile che cose ed elementi siano senza limite. Lo spazio della navigazione degli opposti

e degli uniti è, perciò, senza limiti. Qui sta l'indefinito, l'*à-peiron*, di Anassimandro. Un indefinito, un illimitato, che non vieta di rinvenire i precisi contorni di ogni cosa e ogni elemento, contenendoli tutti. Principio (*arché*) di ogni cosa è l'illimitato, l'*à-peiron*. Da qui nasce e viene ogni cosa. Dice Anassimandro: "da dove viene la vita degli esseri, là anche si compie, secondo una legge necessaria, poiché tutti debbono pagare reciprocamente il fio e l'ingiustizia nell'ordine del tempo" (FRAMMENTO B1). La conflittualità e la concordia pensate da Anassimandro sono conflittualità e concordia dell'*à-peiron*, di ordine cosmico sia in relazione allo spazio che al tempo.

Se l'illimitato è il principio, illimitati sono i nomi e le cose. Illimitata è la gamma delle unioni, dei conflitti e dei limiti. È soltanto in un ordine cosmico che l'armonia subentra e "pacifica" i contrari. L'ordine del tempo è un esecutore testamentario del giudizio: nella successione e nel divenire del tempo, ingiustizia e concordia si raccordano, collidono e riscoprono un senso. In quanto riconducibile all'*à-peiron*, la pace è un illimitato. Ma poiché è dentro l'*à-peiron*, è fortemente limitata: c'è il suo opposto — la guerra — che la contrasta, opprime e anche rinserra in uno spazio circoscritto.

Ma l'*à-peiron* è principio anche perché la pace paga il "fio" e "l'ingiustizia" alla guerra; esattamente come la guerra paga alla pace lo stesso scotto. Più che compensarsi e neutralizzarsi, qui pace e guerra si compenetrano: ognuna sta sul limite dell'altra. La rotta sul limite è qui navigazione al limite, tra pace e guerra.

La navigazione della politica è una di queste rotte: tra il "nome" e le "cose" della guerra e della pace. Tutto ciò che si genera è contenuto nell'*à-peiron*, che non ha bisogno di rigenerarsi. È, dunque, in quest'alveo contenuta la stessa generazione di pace e guerra. Il carico corrotto della generazione non può toccare l'incorruttibilità dell'*à-peiron*. In quanto principio, l'*à-peiron* non ha bisogno di generarsi e, quindi, non diviene e non si trasforma. L'illimitato, proprio in quanto illimitato, non ha bisogno di mutare: è immutabile ed esiste sempre. La sua immutabilità è onnipresente: è la fon-

te delle mutazioni, delle opposizioni e delle unioni tra nome e cosa, tra pace e guerra. La pace tenta di valicare il limite dell'*àpeiron*, rendendosi protagonista di un'infrazione dell'ordine cosmico, recando ingiustizia alla guerra. Così, la guerra nei riguardi della pace. Nel doppio vortice di queste infrazioni l'ingiustizia aumenta. Ma l'ingiustizia è propria dell'ordine del tempo. Niente come e più del tempo diviene e genera ogni altra cosa in termini di distruzioni e infrazioni. Proprio dell'atto del distruggere ogni altra cosa ogni cosa deve pagare il "fio" e "rendere giustizia". Ogni cosa è tenuta e portata a rispondere del vizio che apporta e dell'ordine consolidato che infrange.

La politica può qui restaurare *cosmos*? Se la separazione di tutte le cose, ineliminabile e necessaria, si mantiene pur sempre all'interno di *cosmos*, non potendo eccedere l'illimitato, può la politica pensarsi e collocarsi come *arché*? come ordine cosmico, illimitato come l'*àpeiron*? Quello dell'*apeiron* è un ordine universale. Nell'universo e nell'universalità della politica, può il particolare ritrovare e scoprire il proprio senso e la propria identità di particolare? Se la politica è stata originariamente pensata ed appare come supremo intreccio e governo di universale e particolare? Ecco le domande che possiamo cominciare a formulare; domande che costituiscono gli assi intorno cui ruotano tutti i capitoli successivi.

## **B) Mito e Filosofia**

1. Risospingiamoci ancora più indietro. Come si sa, anteriore alla nascita della filosofia è il tentativo di interpretare e spiegare la realtà con il ricorso alle "narrazioni". E mito vuole (anche) propriamente dire "narrazione". Il mito, dunque, precede la filosofia. Osserva A. Lesky: "Sappiamo che la formulazione del mito greco ebbe inizio nell'età micenea. Ma non si dovrà sottovalutare la parte che vi ebbe il periodo successivo. Nel mito degli elleni si concentrarono i raggi da cui fu formata quella presentazione del mondo, immensamente ricca, che determinò per gran parte la filosofia greca,

tanto nei suoi contenuti che nella disposizione spirituale. Avevano torto quanti hanno cercato di spiegare l'evoluzione di questi miti riconducendoli tutti a una sola radice... Anche il mito greco, come il popolo greco in quanto tale, è il prodotto di elementi indoeuropei e mediterranei. Basta osservare che il gran numero di dèi ed eroi porta nomi greci per avere larga idea dei problemi qui accennati. I quali si complicano in quanto dobbiamo tener conto anche di una terza componente, ossia dell'influenza delle antiche civiltà orientali. Essa va tenuta presente soprattutto per il periodo in cui, dopo il crollo della potenza cretese (1400 a.C.) e poi di quella micenea (1200 a.C.), i fenici dominavano il commercio e agivano da capaci intermediari<sup>1</sup>.

Si è soliti considerare che la filosofia si sia staccata dal mito, allorché, con Talete, si è chiesta: "di che cosa è fatto il mondo?". Questo è ciò che ci è stato tramandato. Non è da escludere che la filosofia sia cominciata prima di Talete. Ma qui importa rilevare che si è concepito il distacco della filosofia dal mito, considerando la filosofia come "interrogazione razionale" sulla vita e sul mondo. Filosofia e razionalità si ergono, dunque, al di sopra del mito. La domanda di Talete esprime questa rottura, per così dire, di paradigma: dal paradigma del mito al paradigma della filosofia. Afferma F. Kitto: "La cosa importante che fece Talete fu la formulazione di una domanda semplice e di una risposta errata. La domanda era: di che cosa è fatto il mondo? La risposta era la seguente: di acqua"<sup>2</sup>.

La filosofia interroga "razionalmente" e fornisce "risposte razionali" intorno alla vita e al mondo. Diversamente dal mito, non interpreta. Il mito è narrazione, proprio perché ha una natura interpretante; si potrebbe dire: ermeneutica. I miti, dice ancora Kitto: "In generale erano semplici interpretazioni delle cose, il particolare colore e la particolare vita di ciascuna, elementi senza i quali i greci non avrebbero potuto accettarle. Non erano perciò anche delle semplici spiegazioni. Vi era una enorme quantità di pratiche religiose e di tradizioni vagamente ricordate che chiedevano una spiegazione. Il vero era stato dimenticato, lasciando il posto

all'immaginazione<sup>3</sup>.

La narrazione mitologica ha una sua circolarità: proiezione dal reale all'immaginario e ritorno dell'immaginario al reale. Sul piano ermeneutico, la circolarità è perfetta. Reale e immaginario si rimandano e spiegano a vicenda, restando fermamente separati. Ognuno consente di ritrovare l'altro che, da solo, si è perduto e confuso, smarrendo il proprio senso e la propria identità.

Più in generale ancora, il senso del mito e la sua natura interpretante sono il tentativo di risalire all'origine di ogni cosa. Se la filosofia si interroga sulle forme del mondo e della vita, il mito si interroga intorno alle origini: interpreta le cose, per risalire alle origini. E risale alle origini degli uomini, delle cose e, perfino, degli dèi.

Se in principio era il caos, come dal caos ha preso principio l'ordine? E come l'ordine non ha alimentato, una volta per tutte, il caos? Così il mito delle origini è anche il mito della nascita e del tempo.

Il caos era l'"enorme vuoto". Fuori di questo principio c'era la terra. La terra era la "vera madre" di tutte le cose: dèi compresi. La terra generò Urano (il Cielo). Terra e cielo uniti generarono la notte, il giorno e le forze fisiche e psichiche sotto le sembianze di esseri mostruosi. Urano fu abbattuto e incatenato da uno dei suoi figli, Cronos. Eguale sorte tocca a Cronos: fu abbattuto e tenuto prigioniero nel più profondo dell'Averno da un figlio, Zeus.

Ogni passaggio da un ordine all'altro è intromissione del caos: il Figlio abbatte il Padre che pure era la sua origine. Con Zeus questo ciclo si interrompe: egli diventa l'origine che resta, poiché nessun figlio lo abatterà mai. L'origine diventa, quindi, ordine morale e politico, duraturo e stabile. Si può ora, veramente dire: in principio era il caos; adesso è l'ordine di Zeus il nuovo principio originario e sovraordinario. Prima l'ordine era interno al principio originario del caos; ora è il caos ad essere interno al principio originario dell'ordine. Origine, ordine e caos diventano tra i temi più ricorrenti della narrazione mitologica.

Così li trova la filosofia che non fa altro che "razionaliz-

zare" la narrazione.

Lo stacco più perspicuo che la filosofia genera rispetto al mito risiede nella circostanza che essa collega le domande non solo in confronto all'origine, ma anche in proiezione verso il fine, sviluppo necessario e possibile dell'origine; verso il cammino che nel corso del tempo assoggetta le origini e descrive una trasformazione del reale, della storia e del vivente. Le leggi di necessità dell'origine si affiancano alle leggi di necessità della trasformazione e della costruzione logico-razionale della vita e del mondo.

2. La filosofia greca, nascendo, apre uno spazio, che rimane a tutt'oggi aperto, nella cultura, nelle istituzioni, nei costumi, negli stili di vita, nell'immaginario individuale e collettivo, nei comportamenti delle masse. Lo spazio filosofico, a sua volta, si regge su ciò che mito e poesia avevano già aperto. Anzi, per molti versi, il mito e la poesia rivestono un carattere più spiccatamente aperturistico in confronto alla filosofia.

Diversamente da quello filosofico — e qui sta la differenza specifica —, l'aperturismo del mito non ha il carattere della certezza, dell'incontrovertibilità e della inconfutabilità. La filosofia nasce come sinonimo di *logos* (ragione), *alétheia* (verità) ed *episteme* (scienza). In principio, è tutto questo nello stesso tempo. In quanto scienza e ragione, è interrogazione che fornisce le risposte vere. È domanda intorno alla verità di ogni cosa. Qui si scinde ancora di più dal mito, il quale semplicemente è interpretazione e/o favola della vita e del mondo. Qui la filosofia si stacca irrimediabilmente dal mito e si congiunge carnalmente con la scienza. Soltanto qualche millennio successivo la scienza si staccherà compiutamente e definitivamente dalla filosofia, con Bacone, Copernico e Galilei.

Su un piano strettamente concettuale: quale il significato della critica filosofica al mito? E ancora: quale il significato della critica scientifica alla filosofia?

Non pare lecito qualificare e interpretare la critica della filosofia al mito come critica filosofica della società basata

sul mito. Parimenti, illegittimo sembra configurare la critica della scienza alla filosofia nei termini della critica scientifica della società basata sulla filosofia. Risulta oltremodo complicato e aleatorio inquadrare filosofia e scienza come critica della società. È qui, p. es., che mostra la sua labilità gnoseologica ed epistemologica l'XI Tesi di Marx su Feuerbach. Il piano gnoseologico ed epistemologico prevede che l'esercizio della critica sociale abbia alle sue spalle una distinzione tra politica, da un lato, e filosofia e scienza, dall'altro: prevede una critica politica del 'politico', della società e delle forme del potere. Rispettando e sviluppando questa autonomia, diviene urgente e possibile conferire un fondamento epistemologico, filosofico e scientifico alla critica politica della società.

La filosofia, in quanto tale, inquadra le ragioni della pace e della guerra, l'osmosi e il nesso di alterità che le regola. Ma è una filosofia politica, non già la filosofia tout court, quella che costruisce le ragioni della pace e della guerra e che delimita il rientro dalle "vie della guerra" alle "vie della pace" intorno all'idea di bene. Questo tragitto è per la prima volta percorso nel cammino che va da Socrate a Platone fino ad Aristotele.

Ma, ora, lo sviluppo della divaricazione tra mito e filosofia riconduce a una rivalutazione dell'ermeneutica del mito, accantonata dal discorso filosofico. Interpretare, risalire alle origini è altrettanto importante quanto ricercare la verità oltre il velo del mito; se non ancora di più. L'ermeneutica conserva la consapevolezza del distacco intervenuto tra nome e cosa. Il mito esprime questa consapevolezza e la rappresenta in mille forme cangianti. La filosofia, con la sua richiesta di assoluto e con la sua fame onnivora di verità e certezze assolute è continuamente sospesa sul punto di perdere tale consapevolezza. Anche su un altro cruciale punto forme e figure del mito richiedono un recupero: il loro carattere di pluralità si oppone alla stabilità e all'univocità del *logos* filosofico. D'altro canto, il *logos* della filosofia è inabissamento ed elevazione alla rigerosità e costituisce, perciò, una conquista irrinunciabile. Per la filosofia, rigore e

verità hanno un carattere di certezza e di trasparenza e, in questo senso, una natura pubblica. È in contrasto con la saggezza pluralistica e privatistica riposante nel mito che è nata e si è sviluppata la filosofia. È nota l'indicazione eraclitea di "seguire il comune". Ma, osserva ancora, Eraclito: "Pur essendo comune il *logos*, i molti vivono come se avessero una loro saggezza privata". La saggezza privata è una pluralità di saggezze, così come plurali sono i miti. Sul "privato" la filosofia fa prevalere il "comune", la "verità pubblica" e le sue certezze rigorose e indiscutibili. Lo scioglimento del nodo vero/falso si dipana attorno al tema del "certo", del "rigoroso" sul piano pubblico e scientifico. Il *logos* filosofico è (anche) verità scientifica e saggezza pubblica. Prevalgono criteri di validazione rigorosi, certi e trasparenti che vengono posti come puntello forte e inattaccabile degli orientamenti e delle scelte sociali. La filosofia è qui, ad un tempo, saggezza che ispira il "pubblico agire" e sistema di riferimento dei "valori pubblici". In entrambi i casi, sostituisce il carattere privatistico, incerto e pluralistico del mito. Si può ribadire che uno degli atti fondativi della filosofia sia stato il "fondamento dell'Uno", dell'unità originaria da cui tutto discende e a cui tutto deve conformarsi, nella suprema e sublime chiarezza dell'essere. La metafisica nasce, dunque, con la nascita della filosofia greca. Il *logos* filosofico è discorso sull'Uno e sul Tutto, anche quando, da Talete a Empedocle, sembra fornire risposte meramente "fisiche" e "naturalistiche".

Ma, ora, la politica è tra le più accese forme di "valorizzazione pubblica" e di riconduzione nella sfera "pubblica" delle passioni e dei sentimenti del "privato". In un certo senso, sta sospesa tra la forma del mito e la forma del *logos* filosofico. Essa stessa costruisce un immaginario collettivo e un sistema di regole erette in relazione al governo pubblico dell'esistente sociale. Se il *logos* filosofico ricerca la verità e la scienza, il *logos* politico è alla ricerca dell'armonia e della pace, innervandole sulla disarmonia e sulla guerra. Più che impedire disordine e guerra, qui la politica si propone di correggere il vizio dall'esplosione del vizio. Recupera in una

dimensione esistenziale pubblica, certa e saggia, un comune sentire e un comune agire in vista della costruzione della "società virtuosa". Fin dal principio, il *logos* politico reca in sé il seme dell'utopia.

3. Che succede di tutto questo di fronte all'irruzione di Parmenide nella scena del discorso filosofico?

Come si sa, con Parmenide la frattura tra "verità" e "opinione" si fa netta e incolmabile. È il "discorso scientifico" la condanna più radicale del "discorso di opinione". Ma, per Parmenide, il "discorso scientifico" è "discorso dell'essere" e intorno all'essere. Se scienza e opinione si separano, il pensiero che pensa l'essere è pensiero inestricabilmente e ineliminabilmente avvinto all'essere. Assurge alle vette del pensare soltanto il pensiero dell'essere. Pensare l'essere è filosofia. Altrimenti detto: filosofare è pensare l'essere. Il pensiero dell'essere pensa l'essere come immutabile e come origine di tutto ciò che è. Niente è fuori dall'essere. Fuori dall'essere ogni cosa, semplicemente e rigorosamente, non è. Ogni ente, qualunque esso sia, non può contemporaneamente essere e non essere. Solo l'opinione ingannevole dei più "pensa" il non essere. Nel "*Poema sulla Natura*", Parmenide chiama costoro "uomini dalla doppia testa"; e doppi, poiché contraddittoriamente affermano che "l'essere non è". Diversa è la via che mostra la Dea della "rotonda verità": l'essere è puro e il non essere non può contaminarlo. Una cosa è oppure non è; se non è, non è possibile pensarla. Dice Parmenide: "non si può né dire né pensare ciò che non è". L'essere è "essere solo" ed "essere Uno". L'"essere Uno" è anche "essere tutto". Non è declinabile. Non ha generazione. Non si corrompe. Non diviene. Osserva Parmenide: "l'essere è tutto pieno di essere com'è". Pensare l'essere è possibile, perché, pensiero ed essere sono *il medesimo*. Se solo l'essere è pensabile, solo il pensiero può afferrare l'essere: è l'essere. Individuando e afferrando i caratteri dell'essere, il pensiero si autoindividua e autoafferma. Il pensiero dell'essere è il pensiero che pensa se stesso; non già i nomi delle cose, ma le cose. E non a par-

tire da cose ed enti, ma da se stesso. I nomi sono ingannevoli: troppo imparentati con le opinioni ed esposti alle cadute nei contrari che si negano reciprocamente. La verità è del pensiero, perché del pensiero è l'afferramento dell'essere.

Ma disponiamoci a sentire Parmenide direttamente.

"... Bisogna che tu impari a conoscere ogni cosa, / sia l'animo inconcusso ella ben rotonda Verità... / sia le opinioni dei mortali, nelle quali non risiede legittima credibilità. / Ma tuttavia anche questo apprenderai, come le apparenze/bisognava giudicasse che fossero chi in tutti i sensi indaghi" (FRAMMENTO 1).

Ancora: "Perché, mai questo può venire imposto, che le cose che non sono siano: / ma tu da questa via di ricerca allontana il pensiero" (FRAMMENTO 7).

Infine: "Né, l'abitudine nata dalle molteplici esperienze ti costringa lungo questa via / a usare l'occhio che non vede e l'udito che rimbomba di suoni illusori / e la lingua, ma che giudica col raziocinio la pugnace disamina / che io ti espongo. Non resta ormai che pronunciarsi sulla via/che dice che è. Lungo questa sono indizi / in gran Numero. Essendo ingenerato è anche imperituro, / tutt'intero, unico immobile e senza fine. / Non mai era né sarà, perché, è ora tutt'insieme, / uno, continuo. Difatti quale origine gli vuoi cercare? / come e donde il suo nascere? Dal non-essere non ti permetterò né / ciò che non è. E quand'anche, quale necessità può aver spinto / lui, che comincia dal nulla, a nascere dopo o prima? / Di modo che è necessario o che sia del tutto o che non sia per nulla. / Giammai poi la forza della convinzione verace concederà che dall'essere / alcunché altro da lui nasca. Perciò né nascere/né perire gli ha permesso la giustizia disciogliendo i legami, / ma lo tien fermo. La cosa va giudicata in questi termini; / è o non è. Si è giudicato dunque, come di necessità, / di lasciare andar via una delle due vie come impensabile e inesprimibile (infatti non è / la via vera) e che l'altra invece esiste ed è la via del reale. / L'Essere come potrebbe esistere nel futuro? In che modo mai sarebbe venuto all'esistenza? / Se fosse venuto all'esi-

stenza non è neppure se è per essere nel futuro. / In tal modo il nascere è spento e non c'è traccia del perire. / Neppure è divisibile, perché, è tutto quanto eguale. / Né, vi è un di meno, ma è tutto pieno di essere. / Per cui è tutto contiguo: difatti l'essere è a contatto con l'essere. / Ma è immobile nel limite di possenti legami / sta senza conoscere né principio né fine, dal momento che nascere e perire / sono stati risospinti ben lungi e li ha scacciati la convinzione verace. / E rimanendo identico nell'identico stato, sta in se stesso/e così rimane lì immobile; infatti la dominatrice Necessità / lo tiene nelle strettoie del limite che tutt'intorno lo cinge; / perché, bisogna che l'essere non sia incompiuto: / è infatti non manchevole: se lo fosse mancherebbe di tutto. / È la stessa cosa pensare e pensare che è: perché senza l'essere, in ciò che è detto, non troverai il pensare: null'altro infatti è o sarà / eccetto l'essere, appunto perché la Moira lo forza/ad essere tutto intiero e immobile. Perciò saranno tutte soltanto parole, / quanto i mortali hanno stabilito, convinto che fosse vero: / nascere e perire, essere e non essere, cambiamento di luogo e mutazione del brillante colore. / Ma poiché vi è un limite estremo, è compiuto / da ogni lato, simile alla massa di ben rotonda sfera / di uguale forza da centro in tutte le direzioni; / che egli infatti non sia né un po' più grande né un po' più debole qui o là è necessario. / Né infatti è possibile un non essere che gli impedisca di congiungersi / al suo simile, né c'è la possibilità che l'essere sia dell'essere / qui più là meno, perché è del tutto inviolabile. / Dal momento che è per ogni lato uguale, preme ugualmente nei limiti. / Con ciò interrompo il mio discorso degno di fede e i miei pensieri / intorno alla verità; da questo punto le opinioni dei mortali impara / a conoscere, ascoltando l'ingannevole andamento delle mie parole. / Perché i mortali furono del parere di nominare due forme, una delle quali non dovevano — e in questo sono andati errati — ; ne contrapposero gli aspetti e vi applicarono note / reciprocamente distinte: da un lato il fuoco etereo che è dolce, leggerissimo, del tutto identico a se stesso, / ma non identico all'altro, e inoltre anche l'altro lo posero per sé /

con caratteristiche opposte, cioè la notte senza luce, di aspetto denso e pesante. / Quest'ordinamento cosmico, apparente come esso è, io te lo espongo compiutamente, / cosicché non mai assolutamente qualche opinione dei mortali potrà superarli" (FRAMMENTO 8).

La politica qui può essere pensata unicamente oltre il mito e la mendace opinione: come "organizzazione assoluta" del bene. E l'"organizzazione del bene" appare qui come verità incorrotta e incorruttibile, indivisa e indivisibile. Verità e bene accedono a una dimensione assoluta e assolutamente pubblica. La politica, pertanto, non può che trovare nel pensiero filosofico la sua fonte, il suo principio ispiratore. Questo motivo lo reperiemo ampiamente sviluppato in Platone; ma indubbia pare la sua origine presocratica e, più ancora, parmenidea in senso stretto.

### **C) Verità e metodo**

1. Il criterio della verità della filosofia è messo in discussione dai Sofisti, con i quali si afferma la critica della filosofia dall'interno della filosofia. Il transito che consente l'accesso a questo luogo è rappresentato dall'individuazione della relazione di alterità tra (i) i "fenomeni", le cose che sono così e come si manifestano nella loro esperienza e (ii) la "ragione". Tra "criterio fenomenico" e "criterio filosofico-razionale" si incunea uno iato profondo: con l'atomismo di Leucippo e Democrito diviene il tema del filosofare medesimo. Con ciò la filosofia principia a filosofare intorno al non essere, infrangendo il divieto parmenideo. La verità dell'esperienza confuta la verità del *logos*; e viceversa. Intorno alla verità dell'esperienza fioriscono le tecniche e i metodi. La ricerca della verità diviene una "questione di metodo"; e metodo applicato all'esperienza, non soltanto concepito come proiezione razionale del *logos*. Su questo piano, ancora prima degli Atomisti e dei Sofisti, interessante è la riflessione che Anassagora matura ad Atene intorno alla metà V secolo nel pieno del "periodo aureo" di Pericle, di cui fu amico.

Sostiene Anassagora: "Per la debolezza dei sensi non siamo capaci di discernere il vero: ma possiamo valerci della esperienza, della memoria e della *techne* nostre proprie; poiché ciò che appare è un fenomeno che non si vede con gli occhi". I nostri sensi sono deboli. Ragion per cui non siamo capaci di elevarci, attraverso di loro, al discernimento della verità. Esperienza, memoria e *techne* suppliscono alla conaturata debolezza dei nostri sensi, costituendo gli elementi base che modellano la struttura dell'intelligenza. È, dunque, l'intelligenza che supplisce alla debolezza dei sensi. Tale supplenza ci proietta verso il vero, attraverso una vera e propria organizzazione metodica e metodologica dei dati dell'esperienza, fissati nella memoria, sceverati e interpretati dalle tecniche. È l'intelletto, il *nous*, che discerne nella mescolanza dei dati e dei fenomeni, in quanto esterno e anteriore alla mescolanza. Il *nous* è principio ordinatore, causa del movimento e della aggregazione dei corpi: è "anima" e "vita" dei fenomeni e delle idee. Ricondata al *nous* ogni cosa diventa intelligibile e accessibile, senza il bisogno di ricorrere ad alcuna esteriorità mitologica o razionale che sia. La ricerca del vero avviene per ipotesi basate sull'esperienza, ma interne e riconducibili all'intelletto. Il *nous* "ragiona" e riflette sui fenomeni esperiti ed esperibili, strappa il mantello mitologico alla natura e, in questo senso, la consacra. La connessione dell'ipotesi intellettiva all'esperienza è, prima di tutto, insistenza dell'intelletto su se stesso che, così, laicizza il ragionamento filosofico e prolunga l'anima razionale del filosofare verso l'ottimizzazione metodologica dell'esperienza. Migliorare le capacità e le tecniche di esperienza, da cui ricavare ipotesi di verità sempre più nobili e razionali, è un impegno precipuo del *nous*. Il *nous* diffida del *logos* e supremamente contesta il posto da esso occupato nella filosofia.

Quanto la critica di Anassagora alla razionalità (e, perciò, al quadro delle certezze e dei valori dominanti) fosse culturalmente e politicamente rivoluzionaria, ben presto, lo scoprono i conservatori di Atene. Costoro nel 432 riescono a promuovergli contro un processo per "empietà", conclusosi

con una sentenza di condanna che costringe Anassagora a fuggire da Atene.

### **D) Tecnica e Utile, Parola e Dominio**

1. L'appello di Anassagora al *nous* coglie l'impossibilità propria del *logos* di afferrare la struttura della realtà e di pervenire, così, alla verità. Che è come dire che un sapere vero e certo non esiste e non è possibile, poiché, una verità certa e vera non esiste. E non esiste in relazione all'essenza dei fenomeni. Ciò libera il metodo e le tecniche e fioriscono tecnici e scienziati, in tutte le discipline e in tutti i campi della vita. Da qui, inoltre, l'emancipazione della parola e del dialogo per la costruzione più alta e nobile possibile: la città degli uomini. I Sofisti nascono intorno alla necessità di questa emancipazione: essi sono, letteralmente, gli "uomini che sanno".

Nello stesso periodo Sofocle, in un celeberrimo verso dell'*Antigone* (rappresentata in Atene nel 441), afferma: "Molte sono le cose meravigliose, ma nessuna è più meravigliosa dell'uomo". Per i Sofisti, la relazione fondamentale nel rapporto tra gli uomini è la parola. L'uomo, in quanto uomo, è rapporto; vale a dire: dialogo. Ma l'uomo, in quanto rapporto e dialogo, più propriamente ancora è politico. Politica è, dunque, rapporto, dialogo. Gorgia è trasparentemente chiaro: "Gran dominatrice è la parola che con piccolissimo corpo e invisibilissimo riesce a compiere divinissime cose".

Il Protagora di Platone è ancora più trasparente: "Sì, riconosco di essere *sofista* e di educare gli uomini... L'oggetto del mio insegnamento consiste nel sapersi condurre con senno, tanto nelle faccende domestiche... che nelle faccende pubbliche, sì da essere perfettamente capace di trattare e discutere le cose della città".

Commenterà Plutarco, molti secoli dopo: "Coloro che professarono quella cosiddetta sapienza che in effetti è abilità politica ed efficace intelligenza pratica... e l'unirono con l'arte dell'eloquenza giudiziale e trasferirono il loro esercizio dall'azione ai discorsi, furono chiamati "sofisti"".

La natura dialogica e intersoggettiva dell'uomo è natura politica. È la natura politica dell'uomo che spinge a ricercare l'utile, più ancora che la verità. Il primo è politicamente perseguibile; la seconda è preclusa tanto al piano filosofico che a quello scientifico. Costituzione della "città degli uomini" ed "educazione degli uomini" ruotano attorno all'imperativo politico dell'utile pubblico e della virtù privata. Il sapere dei maestri si mette al servizio dell'edificazione della città, dei suoi uomini e delle sue istituzioni, trovando nell'Atene di Pericle un fecondo laboratorio.

Commenta Sesto Empirico: "Secondo Protagora l'uomo costituisce il criterio degli enti. Infatti tutte le cose che si rivelano agli uomini anche esistono; quelle cose, invece, che non si rivelano a nessuno degli uomini, neppure esistono".

Ma Protagora, a dire il vero, era stato ancora più preciso. In un passaggio di un frammento del suo scritto "*La Verità*" troviamo affermato: "L'uomo è la misura di tutte le cose, di quelle che sono in quanto sono, di quelle che non sono in quanto non sono". L'uomo, dunque, è assunto come misura della verità e dell'esistenza di tutte le cose. È, questo, un criterio sommamente politico e sommamente antropologico. Ed è, appunto, una "antropologia politica" quella che fonda il predominio dell'uomo nella "città dell'uomo". Quella dialogicità e inter-relazionalità della tecnica, che ricorre all'illimitata possibilità del linguaggio e della parola di comunicare e di educare, al suo interno, reca un ineliminabile risvolto di dominio: il dominio del sapere orientato politicamente. Linguaggio, parola e dialettica fanno violenza a tutto il resto, in ragione del perseguimento del fine politico: l'utile. La parola predispose e prepara non esclusivamente la "società nuova" e ad essa educa gli uomini; essa plasma e costruisce i nuovi e futuri sovrani: le scuole dei Sofisti preparano i futuri "signori" e "padroni" della città. Come e più di ogni altro maestro e artefice, i Sofisti pretendono un compenso economico. Educano alla sublime arte del potere; vanno, perciò, supremamente ricompensati.

2. Ritorniamo al piano filosofico. Il dialogo e la dialogicità

presuppongono la duplicità del discorso: "due logoi" (*dissoi logoi*). Di contro al *logos* Protagora erge le *antilogie*, in virtù delle quali non esiste un *logos* che non sia contrastato e avversato da un altro *logos*. Dalla confutazione promana il vero, il quale risulta dal confronto serrato, dal convincimento e dalla persuasione. La ragione e la verità non stanno nel *logos*, ma nel confronto, nel ragionamento che si istituisce tra gli opposti. È la discussione che seleziona e sceglie il vero. Le *antilogie* rendono possibile il ragionare per confronto (*dialeghestai*) intorno agli opposti e, con ciò, aprono alla dialettica.

La dialettica organizza l'utile in conformità di questa o quella idea di utilità, di questa o quell'aggregazione di uomini, di questa o quella situazione esistenziale e politico-sociale. Essa ha un'estrema mobilità. Varia col variare delle idee di utilità degli aggregati umani e delle situazioni politico-esistenziali e storico-temporali. Sul piano gnoseologico ed epistemologico, niente ha un valore meno universale della dialettica e niente è più mobile di essa. Sul piano dell'effettualità e della politicità, niente è più onnipresente e onnivoro di essa. La dialettica è metodo, tecnica: presiede a ogni sistema di fini, a ogni situazione e a ogni costruzione istituzionale. Ed è (metodo e tecnica) caratterizzata da un interventismo esponenzialmente crescente. Lo statuto interno della dialettica si complessifica e differenzia. Alla *brachilogia*, la tecnica delle domande e delle risposte brevi, si accompagna la *macrologia*, il discorso oratorio e la conferenza strutturati con compiutezza organica in ordine a ogni argomento specifico e a ogni situazione particolare.

Significativamente, nel "*Teeteto*", Platone fa dire a Protagora: "Nell'educazione si deve trasformare un tipo di abito in un altro migliore: il medico trasforma con la medicina, il sofista con i discorsi... così i sapienti e valenti oratori fanno sì che nella città si ingeneri l'opinione che giuste sono le cose oneste di contro alle dannose. È vero, infatti, che quel che ogni città ritiene giusto e bello è per essa tale finché lo reputa tale. Ma il sapiente di contro a singole cose dannose per i cittadini fa in modo che siano e appaiano quelle utili.

Ebbene, per tale ragione anche il sofista, per questa sua capacità di educare in questa arte i suoi discepoli, è, per i suoi discepoli, sapiente e degno di molto denaro”.

## **E) Disciplina e Felicità**

1. La dialettica — e specificatamente: la dialettica sofista — è un vero e proprio codice disciplinatore e trasformatore delle relazioni sociali e delle forme politiche della *polis*. È tecnica di educazione e regolazione dei comportamenti, delle passioni e delle opinioni degli uomini. È disciplinamento orientato alla "convivenza civile", alla utilità e felicità crescenti di tale convivenza.

Con Gorgia il dominio della parola si allarga smisuratamente. Se "nulla esiste" e poiché "se qualcosa esiste non è conoscibile", il mondo degli uomini e la "città dell'uomo" non possono che essere il mondo e la città dell'illusione e della rappresentazione. La parola coglie e penetra questa simbolica e la cattura in immagini. Ancora di più: la parola inventa e produce tale simbolica. Essa, pertanto, è più vera e sicura del reale. In quanto rappresentazione di immagini e simulazione simbolica, essa è il mondo dell'Arte; e qui la *techne* si eleva al suo strato semantico superiore e più nobile. Da questo strato semantico, la parola produce un'arte: la *retorica* o arte della parola. Si tratta di un passaggio fondamentale nella storia della cultura occidentale.

L'arte della parola produce immagini terse, come vere e proprie opere d'arte, in contrasto con l'opacità della realtà della vita e del mondo. La sua trasparenza è, perciò, un vortice che si inabissa nell'altrimenti insondabile vita degli affetti.

Disciplinare gli uomini è formarli ed educarli verso la felicità. La parola, in quanto somma arte, è disciplina della felicità. Essa, dalla "città dell'uomo", risale più indietro: all'interiorità della vita dell'uomo. Il suo dominio è la vita affettiva ed è sugli affetti che domina. La parola disciplina gli affetti.

L'intervento attivo e disciplinatore nella vita affettiva de-

gli uomini è essenziale all'opera di formazione della "società umana" e della "istituzione civile". Con Protagora, l'uomo era rapporto, dialogo. Con Gorgia, l'uomo è scandagliato fino alla dimensione più profonda, dialogica e affettiva. La parola non si ferma alle tecniche che postulano e modellano l'utile. Porta alla luce l'intreccio sommerso di sentimenti e passioni, per costruire su questa superficie "forte" una dialogicità e una condizione meno illusoria.

Quanto più lo statuto della parola si fa complesso, tanto più la parola riesce a stare dietro alla/e riesce a far emergere la complessità e la varietà dei sentimenti e delle passioni dell'uomo. Tanto più rende possibile il dialogo, il rapporto, il legame, la coesione. Tanto più modifica l'esistenza, rinvia alla trasformazione e alla costruzione di un nuovo mondo di "istituzioni civili" e di "sentimenti privati". Un mondo più felice, fatto di sentimenti e istituzioni più "virtuosi": l'utopia è l'origine nascosta e il fine ultimo della parola. Come si vede, questo arcano originario del pensiero filosofico greco è sorprendentemente vicino alle considerazioni sulla "letteratura come utopia" che Ingeborg Bachmann legge all'università di Francoforte, negli ultimi mesi del 1959 e i primi del 1960.

La retorica rende tanto più diversi un uomo e un mondo, un'istituzione e un sentimento, quanto più si intimizza nella loro singola specificità, fino a impadronirsene del tutto, catturandola in immagini trasparenti. È così che può produrre ex novo immagini appropriate e specificamente adattabili a quell'uomo e a quel mondo, a quell'istituzione e a quel sentimento. È così che da quell'uomo e quel sentimento, da quell'istituzione e da quel mondo derivano per generazione un nuovo mondo e un nuovo sentimento, una nuova istituzione e un nuovo uomo. Un mondo nuovo, un affetto nuovo, un uomo nuovo passano anche attraverso parole nuove; reperiamo, ancora, un nuovo "reperto bachmanniano". Questo il cammino felice e, insieme, infelice delle parole. Esse sono sempre sul limite: tra vecchio e nuovo; tra privato e pubblico; tra utile e giusto; tra interiorità e quotidianità; tra felicità e infelicità.

2. Più in generale ancora, l'opera dell'uomo e l'arte della parola trasformano la natura e la storia. A questa operazione la stessa retorica non è indifferente. L'opera d'arte è qui costruzione e trasformazione di un mondo, ben dentro quello esistente. La storicità della parola è, prima di tutto, storicità della posizione e dell'attività dell'uomo.

Ciò indica che le parole e l'uomo hanno una storia. Non sempre, anzi quasi mai, storia delle parole e storia dell'uomo coincidono. La retorica ne insegue punti di incrocio e biforcazioni. Qui si innesta la ricerca di Prodicò dell'origine delle parole. Nasce, così, l'*etimologia*.

L'etimologia è ricerca del significato originario e degli usi originari delle parole, così come dalla natura (*physis*) sono scaturiti. Ne segue il decorso; ne attraversa le modificazioni semantiche progressive, sino a fissarne la struttura semantica ultima e più complessa. Comprendere il mondo dell'uomo, senza comprendere la storia delle stratificazioni della significazione simbolica e linguistica non è dato. Con Prodicò, lo studio del linguaggio diviene analisi linguistica che acquisisce un carattere scientifico e autonomo.

Avere un linguaggio è cosa specifica e diversa dall'averne un mondo. Anche se è sempre in un mondo che si ha un linguaggio. Produrre un linguaggio è cosa altra che produrre un mondo. Anche se è sempre nella produzione di un mondo che si dà produzione di linguaggio. Il linguaggio di ogni mondo è il linguaggio dell'infinità di elementi che l'hanno partorito, costituito e che lo stanno conducendo verso il declino che apre alla rinascita. Ogni linguaggio, costituendosi e sviluppandosi, reca offesa e ingiustizia ai mille linguaggi che ne hanno costituito l'antiorità: per essere fedele a se stesso, è costretto a tradirli. Disciplina è adattamento e invenzione. Così è nel mondo e nell'uomo. Così nel linguaggio. Felicità è disciplina e reazione creativa: da un linguaggio a un nuovo linguaggio; da un mondo a un nuovo mondo; da un uomo a un uomo nuovo; da un sentimento a nuovi sentimenti. In questo svolgimento sta la giustizia di ogni cosa.

3. In Trasimaco, giustizia diventa sinonimo di dominio dell'altro: sua fascinazione per trasformarlo, eterodirigendolo. Felice e giusto è chi esercita la propria forza sull'altro: chi è capace di suggestionare l'altro, onde trasformarlo nella prospettiva dell'ordine ritenuto giusto. Stare nel giusto significa qui detenere una forza di fascinazione e governare, con essa, gli uomini e il relativo ordine sociale.

Infelicità è qui sinonimo di stupidità, poiché stupido è colui che non sa imporre la propria forza e l'"ordine giusto". A costui qui non rimane che soggiacere alla forza e all'ordine.

In questa prospettiva, fatta di sapienza antropologica cinica, la giustizia è l'utilità del forte. Giusto è qui chi è giusto con se stesso; vale a dire: chi costruisce la propria forza personale e il proprio potere sulla sottomissione e fascinazione dell'altro. Per Trasimaco, il giusto non può essere che ingiusto con l'altro: deve soggiogarlo. Felice è qui chi è ingiusto.

Pervenendo a questo estremo declivio del pensiero presocratico, ci si imbatte in contestualizzazioni a forte accentuazione egotico-politica. Tutte le tessere principali del mosaico successivo si può dire che siano state, a questo punto, collocate. Anche per questo è necessario fare ritorno ad esse e ripensarle. Un salto di emancipazione si colloca sempre nell'origine arcana e primordiale del tempo e della storia degli individui e della società. Senza il contatto da parte degli individui e della società col loro continuum remoto e rimosso non vi può essere l'irruzione felice del discontinuo.

## Note

<sup>1</sup> A. Lesky, *Storia della letteratura greca*, Milano, Il Saggiatore, 1969, p. 34.

<sup>2</sup> F. Kitto, *I Greci*, Firenze, Sansoni, 1958, p. 258.

<sup>3</sup> *Ibidem*, p. 288.

## Cap. II LA POLIS GRECA: POLITICA E FILOSOFIA

### 1. Aristocrazia, sovranità e le contrazioni del potere

Come è largamente noto, la *polis*<sup>1</sup> designa una città sovrana autonomamente costituita in un sistema istituzionale, i cui poteri sono ripartiti tra *magistratura*, *consiglio* e *assemblea* dei cittadini. La storiografia meglio consolidata, pur entro una diversità di orientamenti piuttosto marcata, ha indifferentemente parlato di *polis* a riguardo sia dei regimi oligarchici (secc. VII-VI) che di quelli democratici (dal sec. VI in avanti). Questo orientamento appare ancora più condivisibile, ove si consideri che la struttura politica della *polis* interessa più da vicino la costituzione dello Stato che la direzionalità e la natura del potere. Una città-Stato, con istituzioni statuali, è *polis* indipendentemente dal regime politico che, di volta in volta, si dà. Tra struttura politica e sistema politico della *polis* va, perciò, colta una differenza. In ogni caso, quale che sia l'orientamento storiografico specifico, la formazione della *polis* viene universalmente fatta risalire all'epoca del passaggio dalla monarchia all'oligarchia. Sarebbe, pertanto, che il regime oligarchico abbia, di fatto, segnato la struttura politica della *polis*. Così non è, considerando che la *polis* nella sua essenza si costituisce in un'alternativa oltrepasante la struttura politica della monarchia. Il quadro istituzionale della monarchia ha in dotazione una strutturazione rigida che, oltre che costituire e congelare in alto la sovranità, non conosce ancora un'effettiva ripartizione dei poteri e non riconosce ancora un ruolo nevralgico all'autonomia delle istituzioni e della cittadinanza. Nell'interconnessione sovranità/cittadinanza, anziché dislocare il potere, la monarchia occupa e soffoca la politica, riducendone progressivamente margini di manovra e spazi di legittimità. La *polis* si struttura, invece, come diversa dislocazione del potere entro la maglia del rapporto intercorrente tra sovranità e cittadinanza. Meglio ancora: la *polis* struttura il potere

come termine *medio*, anziché *primo*, nella sequenza politica sussistente tra sovranità e cittadinanza. Sovranità e cittadinanza costituiscono i poli opposti dello spazio istituzionale entro cui il potere viene calato e manovrato. L'attrazione prevalente verso questo o quel polo, la particolarità della mediazione e del bilanciamento determinano il tipo di *regime* che la *polis* si dà come struttura politica. Se il potere pende verso la sovranità, il regime politico della *polis* si caratterizzerà come oligarchico; se, invece, il potere slitta verso la cittadinanza, il regime politico della *polis* si qualificherà come democratico.

Possiamo, pertanto, tentare una prima definizione di democrazia; e di democrazia degli antichi, particolarmente: democratico è quel regime che nel rapporto tra sovranità e cittadinanza tende a spostare il potere verso la cittadinanza, su cui impernia e fonda la sovranità. Nella democrazia degli antichi, sovrana è l'assemblea dei cittadini. Ciò, almeno nell'enunciato formale della sovranità popolare, si conserva nella stessa definizione della democrazia dei moderni.

Tornando alla *polis*. La transizione dalla monarchia alla oligarchia è suggellata dal rilievo che assumono alcuni fenomeni e alcune dinamiche sociali, tra cui particolarmente menzione meritano: (i) il ruolo sempre più determinante assunto dalla nobiltà militare (al punto che l'ordinamento della *polis* fu dichiarato aristocratico); (ii) la nascita di un'agiata borghesia cittadina, collegata allo sviluppo del commercio marittimo intorno al secolo VII. Commenta Bonini: "Coloro che si erano maggiormente arricchiti, e che avevano impiegato le loro risorse finanziarie nell'acquisto di terreni, ebbero, a poco a poco, la possibilità di prendere parte più attivamente alla vita politica. Nasce così l'oligarchia timocratica, o plutocratica, nel senso che l'accesso alle cariche pubbliche era collegato al raggiungimento di un determinato censo, in genere elevato"<sup>2</sup>.

Rileva individuare come queste novità attinenti al piano storico-sociale introducano rettifiche e correzioni nella struttura del sistema politico. A tutta prima, sembrerebbe che l'ampliarsi della sfera delle attività sociali si porti dietro l'al-

largamento dell'azione politica. Indubbiamente, le trasformazioni sul piano storico e sociale non rimangono senza effetti su quello politico. Tuttavia, la subordinazione di quest'ultimo al primo suona come una concettualizzazione troppo rigida e astratta. Nello stesso accumulo di qualità, fatti e fenomeni sociali va letta l'azione e l'influenza del piano politico e delle strutture istituzionali. Più ancora in profondità: le trasformazioni del 'politico' non sono un fatto irrilevante e nemmeno un effetto della dinamica storico-sociale. Ritornando al nostro caso specifico, la trasformazione fondamentale introdotta dal regime oligarchico si può definire nei termini di un allargamento della sfera della cittadinanza, a cui accede a pieno diritto l'oligarchia plutocratica. Il baricentro della sovranità va spostandosi in questa direzione. La rigidità della struttura politica vigente fa sì che l'accesso al 'politico' valga a uno strato sociale la conquista del potere. L'oligarchia plutocratica accede al 'politico' esattamente per impossessarsi del potere. Accesso al 'politico' e accesso al potere si concentrano in una sola e intensa regione motivazionale: l'accesso al potere avviene nelle forme della sua appropriazione e della sua detenzione. Una struttura politica statica e rigida non tollera la partecipazione al potere di una pluralità di classi e, a questo titolo, vieta loro tassativamente l'accesso al 'politico': per escludere dal potere, non include politicamente. Lo stesso regime oligarchico, per includere se stesso, non esclude soltanto la monarchia, ma anche tutti gli altri strati sociali. Possono già rinvenirsi qui le basi della tirannide e del passaggio successivo alla democrazia.

Nel disegnare la morfologia dell'oligarchia Aristotele ne seleziona quattro forme, incardinate tutte sulla individuazione e quantificazione del censo. Si tratta di una morfologia stratificata gerarchicamente e che, mano a mano che si sale verso l'alto, vede restringersi lo spazio dell'inclusione. Morfogeneticamente lo schema aristotelico delle forme dell'oligarchia appare come un sistema i cui meccanismi integratori, a misura in cui si evolve verso le forme superiori, vanno comprimendosi, mentre si estendono le istituzioni e gli effetti dell'esclusione. Il passaggio da un regime politico a un

altro può essere qui spiegato, cogliendone la logica binaria. *Premessa* di ogni sostituzione di un regime politico ad opera di un altro è l'*inclusione*; conseguenza del passaggio di consegne è l'*esclusione*. L'evoluzione di ogni regime politico appare animata da una perversione sotterranea: la volontà dell'esclusione. Ogni regime politico perde progressivamente la sua natura mutante: più si afferma e consolida, più si territorializza come immutante. Tenta di catturare l'eternità, attraverso una immutabilità che si autoimpone e impone con ossessione. Ciò che precipita il potere verso la follia è proprio l'ossessione dell'autoconservazione infinita. Follia e ossessione macerano il potere dall'interno che, così, o si indebolisce a confronto di un potere più forte, oppure agonizza nell'autoconsunzione. Elias Canetti ha fornito una magistrale e capillare analisi di queste componenti ancestrali e profonde del potere<sup>3</sup>.

Il modello delle forme dell'oligarchia fornito da Aristotele si presta magnificamente a una contestualizzazione di questo tipo. I livelli formalizzati sono: (i) il *primo*, in cui è richiesto un censo piuttosto basso, per cui le magistrature sono ampiamente accessibili; (ii) il *secondo*, in cui è richiesto un censo più elevato e i magistrati vengono selezionati attraverso il sistema della cooptazione; (iii) il *terzo* prevede un censo ancora superiore e le cariche vengono trasmesse e riprodotte in linea ereditaria; (iv) il *quarto* è quello in cui si forma una *dinastia* che prevale in forza delle sue ricchezze, per effetto delle quali si sottrae al controllo della legge che ancora assoggettava gli altri livelli oligarchici (POLITICA, IV, 5, 1). La dinastia può leggersi come vertice parabolico, raggiungendo il quale il potere oligarchico rende trasparente il sottosuolo di follia e avidità che lo divora, costituendone la più oscura e letale ragion d'essere.

Assumendo Sparta come modello della *polis* oligarchica, allo stesso modo con cui Atene è assunta come modello della *polis* democratica, risalta con maggiore evidenza come il potere sia più che altro detenuto dal consiglio e dai magistrati, essendo conferito un ruolo di minor peso ai cittadini riuniti nell'assemblea. A quest'ultima (*Appella*), al di fuori

dell'elezione annuale di cinque magistrati (gli *efori*), vengono attribuiti poteri puramente formali. Veramente, altro potere dell'assemblea è quello di eleggere a vita 28 dei 30 membri della *gherosia*, scegliendoli tra i cittadini che avevano varcato la soglia dei 60 anni di età. La *gherosia* è investita di "ampi poteri", sia per gli affari interni, sia per le "relazioni con l'estero"<sup>4</sup>. Ma il fatto che i due componenti rimanenti fossero i *diarchi* rende complicato e problematico il rapporto di trasmissione lineare della volontà tra l'assemblea dei cittadini e quest'organo. A ciò è da aggiungersi il carattere di non revocabilità dei 28 eletti dall'assemblea: vigendo il sistema dell'elezione a vita, un nuovo membro subentra soltanto per colmare un posto lasciato vacante. Da un lato, la *gherosia* trova in opposizione una simbiosi di elementi arcaici, i residui della monarchia nella forma dei diarchi. Dall'altro, tende a riprodurre un carattere di separazione e superiorità a confronto dell'assemblea che pure l'ha eletta. In linea di espressione della volontà popolare, sono gli *efori*, eleggibili ogni anno e, dunque, revocabili ogni anno, che riducono il potere dei diarchi e incrementano il loro, che inizialmente era soltanto un "potere di controllo". Ciò non elimina tutti i problemi che, da sempre, sono intrinsecamente legati ai meccanismi della rappresentanza e che non fanno mai riscuotere agli *efori* (come a tutti gli organismi equipollenti in ogni luogo e in ogni tempo) l'incondizionato favore popolare. Il punto cruciale non appare costituito dall'attenuazione del potere dei diarchi, quanto dall'occupazione dei luoghi e dalla detenzione degli strumenti effettivi del potere. È in questa prospettiva che consiglio e magistratura distanziano sempre di più l'assemblea dei cittadini. Nel consiglio e nella magistratura si consumano le più intense lotte per il potere. La costituzione oligarchica spartana regge più a lungo a confronto di quella delle altre città-Stato similari, poiché fa più organicamente dell'intreccio di consiglio e magistratura il vertice del potere, con esclusione non solo dell'assemblea, ma di ampie fette della nascente borghesia mercantile. In virtù di questa esclusione, la costituzione spartana si accompagna a un sistema politico che fa dell'ari-

stocrazia militare l'asse dell'oligarchia. L'aristocrazia plutocratica occupa qui un ruolo ancora secondario. I meccanismi dell'inclusione/esclusione appaiono in particolare modo preoccupati di disegnare una ferrea geometria del potere, basata sull'autocontrollo delle proprie forze e sul controllo di quelle altrui. La concentrazione delle forze e degli sforzi è il frutto di una selezione che riduce in maniera drastica gli assi e i punti dell'intervento. Quasi che si volesse ritardare il più possibile lo sviluppo della dinamica storica e dei suoi effetti. Questo rallentamento controllato della storia appare come il prolungamento del tempo del potere, il quale basa vigenza e durata non sull'*accelerazione*, bensì sulla *contrazione*. Il tempo del potere viene alla luce come contrazione del tempo della storia: eternità del potere è controllo e selezione della storia. Il carattere aristocratico del potere oligarchico spartano risiede in quest'oscuro recesso: aristocratico, poiché si erge a sovrano del tempo e della storia. Aristocrazia non solo e non tanto di una casta o di uno strato sociale, quanto di una dimensione qualificativa del vivere sociale e di una componente onnipresente negli aggregati umani e nelle relazioni intime. Tutto ciò che ribolle in queste stratificazioni profonde alla superficie diviene spettacolo di potenza e sovranità: il tempo del potere governa politicamente il tempo della storia. Questo assioma politico è un assioma aristocratico nel senso più denso del termine. Immodificabilità ed eternità sono qui le politiche del potere. Al culmine della sua iperbole, ogni potere disvela questo carattere aristocratico a lungo rimasto segreto; e ciò anche nei rapporti intimi. Si tratta sempre di strutture aristocratiche che, nel corso del tempo storico e a seconda della particolarità delle forme di potere che si succedono, descrivono un cangiante processo di aggiornamento. Ci troviamo sempre di fronte a una storia di mutazioni genetiche, alla cui conclusione vengono invariabilmente in luce gli aspetti millenari del potere, quelli più riposti, bramosi e distruttivi: come in un incantesimo maledetto che si rinnova all'infinito. Eppure non tutto è maledizione e non è detto che la maledizione debba indefinitamente tramandarsi.

La contrazione del potere congela le regole del 'politico', il cui quadro si fa stagnante. Il potere diventa intrasmissibile, poiché non riesce a pensarsi, se non come imposizione. La politica si trasforma in lotta per la sovranità, animata da ceti che si sentono marginalizzati o addirittura esclusi. La lotta non si istituisce soltanto tra le classi dominanti e gli strati inferiori, ma può annidarsi all'interno delle stesse classi dominanti, tra le diverse fazioni che le compongono: all'interno delle istituzioni esistenti e tra queste e tutto ciò che ancora non conosce legittimazione istituzionale. L'ostilità che va montando è sanabile in termini di *compromesso* oppure di *rovesciamento*. Il compromesso stesso ha un ampio raggio di incidenza, ammettendo diverse soluzioni. Compromesso organico tra le classi dominanti e gli strati inferiori; compromesso settoriale tra fazioni specifiche delle classi dominanti e gli strati inferiori. Nel secondo caso, il compromesso è il risultato di un'alleanza interclassista, su cui viene fondato il nuovo ordinamento giuridico e sociale che si spera esca vittorioso dalla contesa. Siffatta ipotesi compromissoria ammette una forma particolare di rovesciamento dal potere di una o più delle fazioni che in precedenza lo cogestivano. Per contro, l'impraticabilità del compromesso o conduce al rovesciamento delle classi al potere, oppure alla sconfitta degli strati inferiori ribelli. In tutti e due i casi, si assiste al fronteggiamento di due organiche e coerenti coalizioni di classe: dominanti contro dominati. In ballo è, appunto, il dominio: la sua natura e la sua rideterminazione sociale. La posta in gioco è qui la legittimità del potere e delle forme della sovranità.

Un particolare tipo di rovesciamento è quello rappresentato dalla tirannide. L'accordo che qui si istituisce tra le classi inferiori avviene nella ricerca e individuazione del capo, della guida carismatica del rovesciamento. L'unità si attiva in vista della fisicizzazione della direzione politica in grado di spostare il baricentro del potere. Rovesciamento del potere vigente è qui sottomissione al potere del tiranno, fin dall'inizio e ancora prima della conquista del potere per cui si scende in lotta. Ciò perché la sovranità carismatica del ti-

ranno appare l'unica prerogativa in grado di controbilanciare l'asse del potere e, inoltre, di determinarne uno spostamento. Impregiudicata e intangibile rimane la progettualità politica, esclusivo e insindacabile possesso del tiranno. Non appare sorprendente, su queste basi, che, il più delle volte, la scelta del tiranno operata dalle classi inferiori sia caduta su figure appartenenti alle classi superiori. In realtà, si può dire che, più che richiedere un rovesciamento del potere, attraverso la tirannide gli strati inferiori inoltrino la richiesta di accedere e partecipare al potere. La tirannide compare come un particolare tipo di inclusione politica, soggetta come, tutti gli altri tipi di inclusione, ai meccanismi e alle regole di funzionamento del potere. Correttamente, è stata riconosciuta alla tirannide "una precisa funzione nel passaggio dall'oligarchia alla democrazia"<sup>5</sup>. Ancora di più: è la dicotomia tirannide/libertà che non ha un terreno solido sotto i piedi<sup>6</sup>.

In tutte le forme di potere v'è un'ineliminabile componente tirannica che avvolge il 'politico' medesimo dall'antichità alla modernità. Evidenza non ignota alla filosofia politica italiana — e specificatamente fiorentina — dei primi decenni del '500. Francesco Vettori osserva: "a parlar libero, tutti i governi sono tiranni" (SOMMARIO DELLA STORIA D'ITALIA, 1511-1527); gli fa eco Francesco Guicciardini: "non si può tenere stati secondo coscienza, perché — chi considera la loro origine — tutti sono violenti" (RICORDI, 1528-1530)<sup>7</sup>. Ancora più intensa e drastica è la riflessione che, sul punto, propone E. de La Boétie (DISCOURS SUR LA SERVITUDE VOLONTAIRE), il quale "tocca e traduce, con singolare intensità, un'intuizione assolutamente inedita: la politica moderna e premoderna *costruisce* la tirannide, vive del suo mito negativo, della sua energia fondativa. Può distaccarsene, rimuoverla, rinnegarla solamente parlando il suo linguaggio: e ascoltando in quel linguaggio gli echi lontani della sua stessa voce"<sup>8</sup>.

## 2. Platone e la tirannide: alla radice dei dilemmi del 'politico'

Se Sparta rappresenta il modello meglio esemplificato di costituzione oligarchica, le riflessioni di Platone sulla tirannide costituiscono un abbrivio singolarmente denso e, insieme, un punto fermo del pensiero politico occidentale<sup>9</sup>.

È noto che, in Platone, la contrapposizione 'politico'/tirannide è equipollente e consecutiva a quella tra virtù e vizio. La configurazione che ne deriva è così esemplificabile: 'politico' come virtù e bene; tirannide come vizio e male. E si tratta non di differenze di forme, bensì di sostanza, poiché l'un termine della contrapposizione è indeclinabile dall'altro<sup>10</sup>. Il 'politico', platonicamente concepito, è *unità*, mentre la tirannide viene assunta come il *disunito*. Dall'unità spezzata, derivano i vizi del molteplice. L'unicità della virtù affiora come unicità dello Stato, dalle cui interiorità le sporgenze della conflittualità vengono espunte: "una sola è la forma della virtù, mentre infinite quelle del vizio" (REPUBBLICA, 445c). Il vizio è tale, poiché rompe l'unità della virtù. Grazie all'unità che la caratterizza, la virtù dà cittadinanza storica e reale all'ideale. La tirannide è rottura dell'ideale e dell'idealità della storia come ottimizzazione virtuosa della perfezione e della civiltà. Tale perfezionamento costituisce il punto alto e vibrante della riflessione platonica sul 'politico'. L'infrazione dell'unità scaturisce dalla discordia che insorge tra i partecipanti all'universo politico. Solamente nell'unità politica risiede l'eguaglianza. Si è uguali solo mediante l'accesso al 'politico' e sono uguali solo coloro ai quali è concesso tale accesso. La virtù dell'eguaglianza sta ben protetta e trincerata nel 'politico'. Tutti coloro che connaturalmente non possono accedere al 'politico', non possono, per definizione, partecipare all'eguaglianza. Quest'ultima non è una condizione universale, ma la condizione del 'politico'. L'accesso al 'politico' costituisce l'eguaglianza. Il legame che lega gli eguali e li fa eguali è l'unità politica. Chi ne resta fuori, non può più farvi ingresso. Per farlo, rompe illegittimamente l'unità vigente, spezzando il 'politico' e introducendo il disor-

dine. Chi non ha e non può avere accesso al 'politico', deve essere governato. Ecco l'altra faccia dell'ordine, dell'unità politica. La trama unitaria del 'politico', per Platone, non può essere spezzata. Sono le forme politiche reali, irrimediabilmente distanti dall'unica forma di Stato ideale, a lacerare questa trama. In ciò finiscono con il somigliarsi tutte tra di loro. Il rovescio dell'ordine, il *disordine*, apparenta tutte le forme politiche reali: democrazia, oligarchia, tirannide. Il passaggio da una forma politica a un'altra, in quanto sospensione della concordia, ingenera il vizio. Ed è nel vizio che sta la tirannide. In un movimento ascendente, tutte le forme politiche tendono irresistibilmente verso la tirannide. È questa metamorfosi stessa, è questo passaggio stesso che rappresentano la tirannide<sup>11</sup>. I modi del passaggio, nella loro essenza turbativa e turbolenta, sono strettamente imparentati: "Ed in un certo senso non avviene nello stesso modo con cui si passa dall'oligarchia alla democrazia e che si passa dalla democrazia alla tirannide?" (REPUBBLICA, 562a-b). È il movimento delle forme, la metamorfosi politica, non importa quale sia la direzionalità, a costituire il vizio e, perciò stesso, la tirannide.

In questo esito filosofico e politico va riconosciuta un'ascendenza epistemologica presocratica, risalente a Parmenide ed Eraclito<sup>12</sup>, per i quali ciò che è in divenire non può essere oggetto di vero sapere. Platone riprende questo motivo nella "*Repubblica*" e nei "*Dialoghi*"<sup>13</sup>. Del divenire si può avere e farsi un'opinione: intorno a esso si può semplicemente congetturare. Il sapere effettivo, invece, si basa sulla verità e sulla certezza del vero: per Platone, ciò che è vero è stabile e non si corrompe nel divenire. La verità è una; il divenire, molteplice. Ciò che vale è l'*uno* non i molti. Ed è l'uno il fondamento della medesima molteplicità. Dalla molteplicità, dunque, si deve sempre risalire all'uno.

La filosofia negazionista dell'uno vale come critica del divenire. Non nel senso della sua cancellazione, ma in quello più pregnante e preciso che non gli viene riconosciuto uno statuto di verità e scientificità. Da questo lato, la filosofia eraclitea si può assumere come la prima filosofia negativa.

Qualche esempio: "la sapienza consiste nel dire e fare cose vere, comprendendole secondo la loro natura" (FRAMMENTO B112); la saggezza vera sta nella capacità di "comprendere la ragione per la quale tutto è governato attraverso tutto" (FRAMMENTO B108); "i molti non valgono nulla e solo i pochi sono buoni" (FRAMMENTO B40). In Platone, il divenire è degenerazione, poiché tradimento dell'essenza: o, meglio, dell'idea di idealità. È degradazione attraverso le forme e il mutamento delle forme. Tra forme e idee, mondo del sensibile e mondo dell'idealità, v'è una cesura netta. Il divenire è corruzione dell'idealità e, perciò, della filosofia. Quest'ultima rappresenta la forma più elevata della conoscenza, proprio nella qualità di riflessione pura avente per oggetto e soggetto niente altro che le idee. Platonicamente, la filosofia è produzione di idee per il tramite delle idee. Perciò, soltanto essa possiede quel carattere di unità che Platone pone come requisito della certezza e della verità. Alla partizione presocratica tra *matematica* e *opinione* Platone ne aggiunge una nuova ancora più rilevante: quella tra *conoscenza noetica* (la filosofia in senso puro) e *conoscenza dianoetica* (la matematica in senso altrettanto puro). Ne consegue che la conoscenza dianoetica prevale a confronto della *doxa*; ma soccombe rispetto al *nous*. Il sapere filosofico è, per Platone, la forma più alta di conoscenza e verità, poiché manipola esclusivamente idee, senza che nessuna forma o elemento sensibile intervengano col loro carico corruttore. Osserva pertinentemente Umberto Curi: "a differenza di Eraclito, Platone non si limita a giudicare illusoria la conoscenza della quale si entra in possesso attraverso il "saper molto"; indica anche, senza alcuna ambiguità oracolare né alcuna concessione mitologica, in che cosa consista la scienza sulla quale si fondano anche la giustizia e la felicità. La condanna della *polymathia* è dunque solo il preludio di una dimostrazione più compiuta e articolata, relativa ai gradi di realtà e alle corrispondenti forme di conoscenza"<sup>14</sup>. Ciò che qui appare in rilievo, come non manca di cogliere Curi, è che la fondazione scientifica del sapere si mantiene inestricabilmente congiunta all'idea e alla ricerca del bene e della felicità. Si può

dire che la stessa razionalità scientifica venga subordinata al bene e alla felicità, in quanto la scienza viene, al fondo, collegata all'idea del bene. Parimenti, si può cogliere un effetto di ritorno: l'idea di bene si dota di una fondazione sul medesimo piano scientifico. Si apre proprio qui una zona mediana nuova. L'incontro di filosofia e scienza, ben dentro l'idea di bene, crea il *campo del 'politico'*.

Ma ritorniamo un istante indietro, a un importante passaggio platonico: "nel mondo conoscibile, punto estremo e difficile a vedersi è l'idea del bene; ma quando la si è veduta, la ragione ci porta a ritenerla per chiunque la causa di tutto ciò che è retto e bello; e nel mondo visibile, essa genera la luce, nell'intelligibile largisce essa stessa, da sovrana, verità e intelletto" (REPUBBLICA, VII, 517b). L'idea di bene è il punto estremo dell'idea ed è lo spazio di esclusiva pertinenza dell'idea: essa è già in questo punto estremo. La ragione deve scoprirlo, muoversi in cammino per prenderne visione, figurarselo in una forma sensibile da ritenere. Essa memorizza le idee e la stessa idea di bene, se riesce a sospingersi fino al punto estremo. Qui scopre quello che c'è già e a cui dà forma: la *causa* di tutto ciò che è retto e bello. La causa sta tutta fuori della scienza ed esiste prima e indipendentemente da essa. La causa è possesso dell'idea. La ragione che si spinge al limite, al punto estremo, *posiziona* il bene come *causa* di tutto ciò che è retto e bello. Nel scoprimento di tale causa, essa diviene vero sapere.

La relazione verità/intelletto è una riverberazione della sovranità dell'idea di bene. La sovranità qui vale anche come ineliminabile orizzonte di riferimento. In Platone, è l'idea di bene che fonda la connessione tra filosofia e politica. Quale tremenda novità: la fondazione dello Stato ruota attorno al motivo etico-scientifico del bene, ma non è etica o scientifica la fondazione di questo Stato. Re e signori, dice Platone, debbono fare "genuina e valida filosofia", se si vuole "una tregua di mali per gli stati e per il genere umano" (REPUBBLICA,V, 473d). Lo Stato-unità di Platone è, giustappunto, questa ricomposizione tra filosofia e politica: il re filosofo nasce da qui ed è tale nell'utopia platonica. È vero:

ci troviamo qui di fronte alla cura della politica grazie alla filosofia. Ma inveniamo anche la fondazione utopica dello Stato sull'intreccio indissolubile di filosofia e politica. Ed è proprio l'elemento utopico l'anima immarcescibile dell'intreccio. Qui l'utopia di Platone dispiega tutto il suo vigore: se l'idea di bene è causa del retto e del bello, lo Stato fondato sulla ricomposizione di filosofia e politica è causa che dà tregua ai mali sociali e del genere umano, in senso più lato. Filosofia e scienza là dove si incastrano, lì fondano il 'politico' e lì erigono l'utopia dello Stato retto e bello: ciò che regna è l'utopia dell'idea. Il processo di ricomposizione della filosofia e della politica e il processo di fondazione utopica dello Stato equivalgono a un vero e proprio processo di emancipazione del genere umano: il passaggio approssimato va dalla *conoscenza* alla *liberazione*; dalla vera conoscenza alla vera liberazione.

Quale esito sorprendente e scardinante! L'evidenza è ben colta da Curi: "L'idea del bene costituisce, così, il fondamento, la pietra angolare, di una costruzione organica e rigorosa, mediante la quale Platone salda strettamente ontologia ed epistemologia, etica e politica..."<sup>15</sup>.

Il ciclo politico riproduce le forme ascendenti e discendenti della conoscenza; ma le riproduce in forma politica. Ricondata fino al centro di governo e di equilibrio dell'idea di bene, la metamorfosi politica acquisisce una ragion d'essere: la sua causalità è sempre vista in funzione dello scostamento o dell'avvicinamento a tale centro gravitazionale. Un ciclo politico di lunga durata è platonicamente definibile come il movimento ascendente e discendente delle forme politiche reali. Dal basso in alto: qualora dalla democrazia, passando per l'oligarchia, si sale alla tirannide. Dall'alto in basso: qualora dalla tirannide, passando per l'oligarchia, si scende alla democrazia. Sia nella fase ascendente che in quella discendente, il ciclo politico trova nell'oligarchia il suo termine medio. Considerata come punto di arrivo della "anabasi", la tirannide ostruisce e blocca il divenire della dinamica storica. Non occorre dimenticare, tuttavia, che essa inoltre costituisce il punto di partenza della "catabasi". Sic-

ché è lecito configurare una dinamica più larga che inquadra la tirannide come punto di passaggio della democrazia e la democrazia come luogo di transito della tirannide. Tirannide e democrazia, essendo gli elementi ultimi di un ciclo politico, possono esserne anche i termini primi. Non solo la tirannide, ma anche la democrazia blocca il ciclo politico, conducendolo a un compimento determinato storicamente. Proprio in questo modo se ne può inaugurare un altro di bel nuovo. Nondimeno, questa stessa dinamica più larga si invischia in un movimento bloccato, in quanto si dipana invariabilmente tra forme già presupposte, senza che ne intervenga una veramente nuova. Detto altrimenti: ciò che nella dinamica muta sono le qualità della democrazia, dell'oligarchia e della tirannide, ma non compare mai una forma politica altra dalla democrazia, dall'oligarchia e dalla tirannide. Insomma: *dalla democrazia alla democrazia*; mai oltre. Già in Platone rinveniamo questo *dilemma del 'politico'*. La dilemmatica fallimentare delle forme politiche reali è qui conseguenza del tradimento dell'origine, dell'unità ideale e dell'eguaglianza. Sembra di poter leggere tra le righe che Platone, preliminarmente consapevole dell'inconclusione della metamorfosi politica, proprio per prevenire la corruzione del divenire delle forme, postuli l'unità utopica e inestinguibile del 'politico' e dello Stato ideale. Punto di partenza e punto di arrivo, al termine estremo del 'politico', trovano respiro e coincidenza. Il 'politico' ruota sempre su se stesso: contemporaneamente, punto di partenza e punto di arrivo. Non è soggetto a modificazioni, ma modifica. Meglio ancora: è creatore di *forme*. Ma la sua forma rimane sempre la forma dell'utopia. Le modificazioni del 'politico' dentro il 'politico': da questo movimento si ingenera la strutturazione storica dell'utopia platonica. Il 'politico' interpreta la storia e la trascende attraverso l'utopia. Presupposto dell'equazione 'politico' = bene è la *poiesis* utopica che anima il 'politico'. Il 'politico' compare come l'Olimpo degli uomini, la forma storico-umana accessibile, in virtù della quale gli uomini possono rendersi simili agli dèi. Lo possono solo gli uomini eguali: cioè, unicamente coloro ai quali è riconosciuta la legittimità dell'

inclusione politica. Il 'politico', da critica delle forme della politica, si prolunga in trascendimento del destino degli uomini, in superamento della datità immediata a cui gli uomini sono incatenati. L'utopia platonica secolarizza gli dèi e assegna agli uomini il più umano dei destini: costruire ed edificare il retto e il bello anche *sotto* il monte di Olimpo. È, questo, un destino umano e storico; anzi, specificamente e storicamente umano. Al di qua degli dèi, ma non per questo senza significanza creativa. Anzi, proprio qui Platone ricerca la significanza più piena dell'umanità.

Interessante, sulla base dell'argomentazione platonica, è istituire una prima differenziazione tra 'politico' e politica. Il 'politico' è concepito come idealità e unità utopica e la politica considerata come metamorfosi delle forme e come attività. La metamorfosi è destinata alla tirannide: è la tirannide. Possiamo dire: il destino inevitabile della politica è la tirannide<sup>16</sup>. Secondo l'assiomatica platonica, la politica non può emanciparsi dalla tirannide e rappresenta il rovescio oscuro, il polo antitetico e negativo del 'politico'. Mentre il rapporto 'politico'/libertà è di tipo lineare e causale, quello tra politica e libertà è antinomico. Tirannide è contraria a libertà, poiché situazione ontologicamente politica. 'Politico' è contrassegno della libertà, poiché è espressione ontologica del bene e dell'ideale. La sequenza positiva è: ideale-'politico'-libertà. Quella negativa: vizio-politica-tirannide. In Platone, la possibilità della libertà può configurarsi come la irrealità del 'politico'. Platone stesso è consapevole di questo effetto dirompente della sua posizione. Nel dialogo tra Socrate e Trasimaco, sul finire del capitolo sulla tirannide, leggiamo: "Capisco — soggiunse —, tu parli di quello Stato che noi abbiamo fondato e discusso e che non ha realtà, se non nei nostri discorsi: ché io non credo, qua sulla terra, si trovi in qualche luogo" (REPUBBLICA, 592a-b). Sulla terra la politica tende a sospendere il 'politico', lo rimuove e lo mette in mora. L'extra-realtà del 'politico' è costretta nella camicia di forza del realismo della politica. Quale fatale e infelice destino!: "... non è forse *necessario* allora, anzi *fatale* per un simile uomo o morire per mano dei propri nemici, o farsi

tiranno e da uomo trasformarsi in lupo? — Assolutamente necessario esclamò” (REPUBBLICA, 566a). Ma il 'politico' irrompe sulla scena, squarciando dall'interno la destinalità infelice dell'uomo. Quale formidabile paradosso! L'uomo esiste per un destino che vuole trasformarlo in lupo o farlo soccombere per mano dei nemici e, *nello stesso tempo*, per un destino superiore, in vista del retto e del bello. Il 'politico' ricorda questo all'uomo e questo fa vivere nella storia. Platonicamente, 'politico' è *discorso, progetto*. Di contro si erge la politica: caotica e spezzata realtà, serrata nella crescita esponenziale del potere. La politica è al servizio del potere e si modifica soltanto con esclusivo riferimento alla genesi e allo sviluppo del potere. La genesi della politica è soggiacente alla genesi del potere. Il 'politico' è tutto fuori questa genesi e si specifica come una critica permanente.

Occorre che nella sua evoluzione la politica ritrovi il discorso e il progetto del 'politico'. Occorre che il 'politico' spinga a decisioni che, dal basso della malvagità e della tragicità fatale del destino degli uomini, recuperino l'alto del destino della condizione umana. Non bisogna farsi impaurire e paralizzare dagli esiti tirannici e oppressivi del destino umano. Anzi, in essi si deve avere il coraggio di scavare e indagare, come malviste generazioni di pensatori e poeti ci hanno insegnato, dall'antichità ai giorni nostri. Ma non si può invariabilmente cantare o lamentare la libertà come un ideale allo stato puro. Il progetto del 'politico' va posizionato come costante atto a rischiare il *black out* della politica, a trascenderne i limiti e i cortocircuiti. Allora, il 'politico' si staglia come fattore di regolazione, controllo ed emancipazione del potere. Una tesi del genere, per quanto abbia una indubbia matrice platonica, fa saltare in aria il nucleo portante dell'impalcatura platonica.

### **3. Il ciclo politico tra decisione, azione, utopia e praxis: Platone, Aristotele e il ritorno del tragico**

È opportuno insistere sulla dinamica del ciclo politico, sia che lo si riconduca a una scala temporale ristretta, sia che lo

si voglia far echeggiare sulla lunga durata. Gli elementi nevralgici del ciclo si possono così isolare: da un lato, la *decisione* del 'politico'; dall'altro lato, l'*azione* della politica. Si può qui meglio intendere l'elemento tragico che ineliminabilmente accompagna lo sviluppo del ciclo politico. La dialettica del tragico<sup>17</sup> si proietta ben dentro quella del ciclo politico: la condiziona, senza, beninteso, governarla. La differenziazione delle forme politiche non impedisce che, all'interno di una contrapposizione spietata e radicale, l'una trapassi nell'altra, descrivendo la traiettoria di una sorta di fato necessario. Le forze della creazione e della distruzione si accaniscono le une contro le altre, ma anche partorendosi le une dalle altre. L'intreccio di ripetizione e originarietà esplica una forza terribile; altrettanto forte è la portata della commistione tra unità e differenza. Su questo profilo tragico, il ciclo politico è invariabilmente situato sul limite estremo tra tirannide e libertà, vita e morte<sup>18</sup>.

La circolarità del ciclo è subordinata alla necessità, ma non espunge l'insorgere del caso e dell'imprevedibile: assegna spazio rilevante alla decisione e all'azione. Distaccandosi sul punto da Platone, polo positivo e polo negativo non si pongono più in alternativa reciproca. Politica come polo negativo del 'politico': ecco la scissione platonica che qui non trova più posto. Positivo e negativo rientrano come polarità ineliminabili del ciclo. Qui lo storicismo (Erodoto) e la tragedia (Eschilo e Sofocle) si collocano in un orizzonte di senso più avanzato della concettualizzazione politica che, in argomento, propone Platone.

All'interno del ciclo (così come nell'intrico di *Pathos* ed *Eros*, patire ed agire della tragedia greca), positivo e negativo si colpiscono e afferrano a vicenda. Il ciclo politico diviene, dipanandosi e avvolgendosi attorno alle sue regole e mutamenti di forme. Nei mutamenti delle forme si cala l'intromissione degli uomini che fanno politica e l'irruzione del discorso politico. La lotta e la metamorfosi da una forma politica all'altra non valgono a occultare il dissidio tra (i) l'irruzione della soggettività nel divenire storico e (ii) lo svolgimento storico necessario del divenire. A ben vedere, è

in questo dissidio che si misura lo scacco o il successo del 'politico' come decisione e della politica come azione. La posta in gioco è questa: sottrarsi all'imperio della storia e della natura. Ed è proprio siffatto tentativo che è suscettibile del più mostruoso dei capovolgimenti che sia dato di vedere: il dominio dell'uomo e della civiltà umana sulla storia e sulla natura. Esito politico che ha uno sfondo metafisico, rinvenibile allorché dalla fenomenologia del tragico — e segnatamente del tragico in politica — ridiscendiamo alla struttura ontologica della tragedia. Molto ci soccorre Hölderlin, per il quale il "mondo di tutti i mondi" si rappresenta nel "divenire del momento e nell'inizio di un tempo e di un mondo", geneticamente conficcato nel *declino* e nell'inizio<sup>19</sup>. L'irruzione della soggettività nella storia apre una relazione agonale tra soggetto e storia. L'agone può irrigidirsi; e, allora, declino e inizio non trapassano l'uno nel l'altro, ma tendono ad affermarsi l'uno contro l'altro. Ancora più estesamente: declino e inizio del soggetto giocano contro declino e inizio della storia; e tutt'all'inverso. Da qui la difficoltà della rappresentazione di quella che Hölderlin chiama "una totalità vivente"<sup>20</sup>, che è sempre tessitura di declino e inizio. Subentrata la cesura, l'unità vivente della metamorfosi resta senza linguaggio. La politica si fa azione e il linguaggio si circoscrive lateralmente al discorso del 'politico'. Ed è qui che il ciclo politico paga un pesante tributo alla dialettica del tragico.

Come ha ben mostrato Aristotele: "la tragedia non è mimesi di uomini, bensì di azione e vita, che è come dire di felicità e infelicità; e la felicità e l'infelicità si risolvono in azione, e il fine stesso è una specie di azione non una qualità" (POETICA, 1450a). Nella tragedia l'agire prevale sul patire: suo punto focale è l'azione, non la sofferenza<sup>21</sup>. La politica è alla ricerca della metamorfosi che ottimizzi il potere e che lo renda produttivo in ragione del governo dei nessi sociali, del decorso storico, dei limiti e dell'ostilità della natura. Privilegia, perciò, l'azione, gettando in secondo ordine la sofferenza. Risiede qui il nodo oscuro entro cui sprofonda la sua tragicità: l'aver scisso il declino dall'inizio e l'aver sepa-

rato l'agire dal patire. Su questo crinale, dal *linguaggio* del 'politico' accediamo al *codice* della politica. Al 'politico' resta e spetta il linguaggio. Nel suo progetto è ancora possibile rintracciare e sanare la dolorosa unità, l'intreccio spinoso di decisione e necessità, declino e inizio, agire e patire. Il discorso del 'politico' è strategia, poiché ricomprende le ragioni, le cause della sofferenza; poiché è l'unica risposta che sa ascoltare il lamento e la conclusione tragica del dialogo tra Socrate e Trasimaco: lamento tragico e rassegnato. Il 'politico' non si rassegna a questo fato crudele, a questo rovescio bestiale del destino umano, pur riconoscendone, in tutta la drammatica ampiezza, la cruda e cancerosa realtà. Misurandosi sulla secca alternativa tra il bestiale e l'umano, vera alternativa senza alternative, vuota e indigente, il 'politico' si fonda e decide. Il nesso di etica e politica è qui reperibile ancora avvolto e confuso in un alone indistinto: una compatta unità avvolge entrambe le determinazioni. Soltanto in epoca moderna, etica e politica conosceranno un effettivo processo di differenziazione. Ma già in Platone è possibile cogliere l'elemento utopico che connota il 'politico', il "possibile progettuale"<sup>22</sup> del suo discorso critico e del suo linguaggio decisionale.

Completamente diversi sono i sentieri battuti da Aristotele. Come si sa, il forte accento prasseologico da lui impresso alla politica discende dalla ripartizione con cui classifica le forme del sapere, suddividendole in due forme di razionalità: quella epistemica e quella congetturale (ETICA NICOMACHEA, Cap. VI). La prima riveste un vero e proprio carattere di immutabile, in quanto scientifica; la seconda, poiché incastro di possibilità, previsione e scelta, assume una caratterizzazione di conoscenza pratica, attività pratica. Le modalità del sapere articolano *episteme*, a un polo, e *praxis*, all'altro. Nel primo caso, i domini cognitivi sono possesso della scienza; nel secondo, della *prudenza* (e/o saggezza)<sup>23</sup>. Paradigmaticamente, la prudenza ha in Aristotele il tratto necessario di "disposizione pratica, accompagnata da ragione verace, intorno a ciò che è bene e male per l'uomo" (ETICA NICOMACHEA, VI, 1140b). Il sapere epistemico tende

alla conoscenza dell'immutabile; e qui Aristotele rimanda alle figure emblematiche di Anassagora e Talete. La prudenza, invece, è ponderazione calcolata delle deliberazioni umane intorno al nesso di male e bene: è agire sempre per il meglio, a fronte di situazioni in movimento, non sempre semplici e prevedibili; in questo caso, come figura emblematica viene assunto Pericle. C'è un passaggio aristotelico straordinariamente chiaro, al riguardo: "si dice che Anassagora e Talete e siffatti uomini sono sapienti e non saggi, giacché si vede che non conoscono ciò che giova a loro stessi, mentre si dice che conoscono cose eccezionali, meravigliose, difficili e sovrumane, ma inutili, giacché essi non indagano intorno ai beni umani. Invece la saggezza riguarda le cose umane, ciò intorno cui è possibile deliberare; e diciamo che il compito dell'uomo saggio è soprattutto deliberare bene" (ETICA NICOMACHEA, VI, 1141). Le coordinate del quadro che ne scaturisce sono le seguenti: politica come *praxis*; *praxis* come prudenza: indagine e azione attorno ai beni umani. La *praxis* politica è qui la mediazione sociale attraverso cui gli uomini — e, sopra di loro, la sovranità — riconoscono i beni, li proteggono, li accrescono e li migliorano. Gli uomini giovano a se stessi, per il tramite della prudenza politica. Spezzato o deformato questo tramite, la rincorsa e l'ottenimento dei beni si fanno incerti e problematici. La sovranità sta nella giusta ponderazione tra bene e male ed è specificamente finalizzata al bene e ai beni. Qui sta la sua legittimità. Dove la ponderazione viene a mancare, lì subentra lo spazio illegittimo della sovranità, con i suoi vizi. In questo paradigma politico, saggezza e prudenza possono essere visti come prerequisiti della sovranità e della legittimità.

Lo scarto a confronto della posizione platonica appare fin troppo evidente. La torsione della *praxis* di contro alla *episteme*, però, non assume la dimensione di una scissione drammatica. Piuttosto, ridisloca il sostrato utopico del 'politico' dal *possibile* verso il *necessario*: dal *possibile progettuale* al *necessario progettato*, ecco il passaggio che possiamo concettualizzare. Se in Platone l'etica appare inestri-

cabilmente avvinta al 'politico', in Aristotele essa si incardina strettamente sulla politica. Nel rapporto etica/'politico' primeggia l'elemento utopico; in quello tra etica e politica la scena è occupata dalla *praxis*. Assemblando criticamente la posizione platonica con quella aristotelica, è possibile incunare una connessione tra la *progettualità del possibile* e la *progettazione del necessario*. Da qui il passo successivo è quasi scontato: ritematizzare il nesso *utopia/praxis*.

Aristotelicamente, la politica ha nella prudenza la sua virtù eccellente. Può essere assimilata e praticata con molte difficoltà, transitando per difficili esperienze, soltanto da cittadini superiori. Platonicamente, lo Stato non è risultato dell'esperire, bensì modello presupposto a cui conformarsi: non è mai diverso dalla progettualità eguale a se stessa; mentre, in Aristotele, la prudenza politica ha per oggetto "le cose che possono essere altrimenti". Questa distinzione è cruciale; così come è cruciale lo scarto complessivo che si coglie nel passaggio da Platone ad Aristotele. Come rileva con precisione V. Dini, incentrare unilateralmente l'attenzione sulla distinzione fa paradossalmente perdere di vista la polpa innovativa della posizione aristotelica: "Rischia di collegare troppo strettamente il pensiero aristotelico ai precedenti di Socrate e Platone e soprattutto di restringerlo, all'interno di questa tradizione, ad una contraddittoria evoluzione nel dilemma del prevalere ora della vita contemplativa, ora della vita attiva; ora della teoria, ora della pratica"<sup>24</sup>. Lo stesso Dini, sulla linea interpretativa proposta da Aubenque, correttamente individua come sostrato della riflessione matura di Aristotele sulla prudenza non il contributo di Socrate e Platone, "bensì la tragedia e, allo sfondo di questa, la tradizione popolare, dunque una tradizione preplatonica"<sup>25</sup>. Dal canto suo, afferma Aubenque: "L'originalità di Aristotele consiste, in realtà, in una nuova concezione dei rapporti della teoria e della pratica, conseguenza essa stessa di una rottura consumata per la prima volta nell'universo della teoria. Ciò che è nuovo in lui, non è un interesse inedito per l'azione — né Socrate né Platone erano stati dei puri speculativi —, ma la scoperta di una scissione all'interno della

ragione, e il riconoscimento di questa scissione come condizione di un nuovo intellettualismo pratico<sup>26</sup>. Sempre Aubenque, e ancora più densamente: "Se tutto fosse chiaro non ci sarebbe niente da fare, e rimane da fare ciò che non si può sapere. Perciò non si farebbe niente se non si sapesse, in qualche modo, ciò che si deve fare. A metà strada di un sapere assoluto che renderebbe l'azione inutile, e di una percezione caotica, che renderebbe l'agire impossibile, la *prudenza* aristotelica rappresenta — nello stesso tempo che la riserva, *verecundia*, del sapere — la possibilità e il rischio dell'azione umana. Essa è la prima e l'ultima parola di questo umanesimo tragico che invita l'uomo a volere tutto il possibile, ma solamente il possibile, e lasciare il resto agli dèi"<sup>27</sup>. Coglie ancora nel segno Dini, in accordo con Aubenque, allorché legge in Aristotele nei "limiti della metafisica il cominciamento dell'etica"<sup>28</sup>. Al confine della metafisica, in una direzionalità che si risospinge di nuovo tutta verso la terra, dunque, comincia l'etica. Su questo territorio limite e di scarto, il 'politico' e la politica non rappresentano più l'Olimpo degli uomini, ma il mondo del possibile necessario progettato. Per gli uomini, il *possibile del possibile* è il *necessario*.

Dove si situa qui il possibile progettuale? C'è un rischio umano ancora più tragico dell'umanesimo tragico di Aristotele? Pare di sì. Si tratta di una zona tra il progettuale e il progettato che non trova ancora accoglimento nello spazio della riflessione politica aristotelica. Nondimeno, è proprio Aristotele a spingere insistentemente verso questa zona. Riflessività del progetto e azione dell'intersoggettività non sono presenti nelle costellazioni dell'universo teorico aristotelico<sup>29</sup>.

#### **4. La filosofia e la metafisica di Platone al vaglio della critica aristotelica: due direttrici di sviluppo della metafisica occidentale**

Il Platone dei "*Dialoghi*" e delle "*Lettere*", non solo quello del "*Fedro*", teorizza l'insufficienza qualitativa e l'im maturità del linguaggio in confronto alla filosofia, al punto da consi-

gliare di guardarsi bene dal lasciare per iscritto le proprie idee filosofiche. Nel "*Protagora*", con riferimento ai sofisti e ai politici, mette in bocca a Socrate parole categoriche e sprezzanti: "Se uno fa delle domande, succede loro come ai libri: non hanno nulla da rispondere né da domandare; ma se uno chiede loro anche solo un poco di quanto sta scritto in essi, risultano come vasi di bronzo percossi, non smettendola se qualcuno non li ferma" (PROTAGORA, 329a). Ed è Platone stesso a scrivere direttamente a Dionigi: "Guardati che questa mia dottrina non capiti tra uomini ignoranti. Non ci sono infatti dottrine capaci più di questa a muovere il riso della gente; come d'altra parte non esistono dottrine che, in chi è adatto, formino oggetto di più alta ammirazione, dottrine capaci di infondere più viva fiamma di entusiasmo. Bisogna farsele dire più e più volte, bisogna incessantemente ascoltarne l'esposizione, per molti anni; finalmente, come fossero oro, purissime appaiono" (II LETTERA, 314a). Nella stessa lettera possiamo leggere: "Guarda di non aver da pentirti per qualche indiscrezione che ti ha fatto oggi divulgare quanto non si doveva. Provvederai nel modo più sicuro a salvare la dottrina non affidandola alla scrittura. Sarà bene imparare tutto a memoria. Vedi, le cose scritte è impossibile che non finiscano preda del volgo. Per questo motivo appunto io non ho mai affidato alla scrittura una sola parola relativa a questo argomento. Non vi è quindi una scrittura di Platone, nessuna; non ce ne sarà mai; e quelle che si vanno indicando come tali, sono di Socrate, quand'era nel tempo bello e nella pienezza della vita" (314b-c). Ciò perché il pensiero filosofico e il suo in particolare "non è possibile esprimerlo con parole come l'oggetto delle altre scienze. Ma dalla lunga convivenza, dalla trattazione in un comune di esso, nasce improvvisamente una luce nell'anima, come accesa da un fuoco sfavillante e poi ci nutre di sé medesima" (VII LETTERA, 341b-d). La stessa legge scritta è una specie di uscita dal senno: "Se poi si vedono scritti di qualcuno, siano leggi di un legislatore o scritti di qualsiasi altro tipo, se quegli è davvero serio, non è stata questa per lui la cosa più seria, la quale sta nella parte più bella che egli possiede. Ma se la

cosa più seria è stata da lui con piena serietà affidata allo scritto, allora davvero non gli dèi bensì gli uomini gli hanno tolto il senno, per dirla con Omero" (VII LETTERA, 344c-d). E, infatti, quando capita a lui di scrivere "Leggi" (per Siracusa e per il suo Stato ideale), così autoironicamente commenta: "Questo ora dobbiamo prendere in considerazione ed esaminare bene noi che con le leggi giochiamo un saggio gioco da vecchi e così ovviamo alle fatiche del viaggio" (LE LEGGI, 685a). Gioco: perché le cose più serie dell'uomo sono riposte nel fuoco sfavillante della luce dell'anima; non nelle leggi. Saggio: poiché le leggi si ispirano alla giustizia e ruotano attorno alla giustizia. Principi ispiratori e linee direttrici dell'azione del sovrano — e della sovranità — sono *scienza* e *giustizia* (POLITICO, 293d). La luce dell'anima umana va oltre la scienza e la giustizia e sta più in profondità radicata. Ecco perché la verità non è delle leggi, ma delle idee che improvvisamente accendono la luce dell'anima: "Le leggi sono copie della verità" (POLITICO, 300c). La dimensione della scienza e della legge è *mimesi*; quella dell'anima e delle idee è *vita*. L'arte stessa è *mimesi* e la poesia, in particolare, cattiva *mimesi*: "il poeta è un cattivo ordinatore politico dell'animo del singolo" (REPUBBLICA, 605b). Al pensiero filosofico soltanto è affidato il compito di accedere al mondo delle idee e delle essenze e, per questo, "stimola nell'uomo la vera serietà" (TIMEO, 59d). Un motivo in più per non giocare a prendere sul serio la filosofia, la quale è verità a misura in cui non è scienza e legge. Il sapere più alto è quello che nasce dallo sguardo rivolto alle idee; non, invece, quello costruito nella caverna sulle ombre della *mimesi* (FEDRO). L'anima produce idee: cioè, vita. Scienza e leggi producono opera: cioè, *mimesi*<sup>30</sup>.

La dialogicità eidetica costituisce uno dei fuochi della filosofia platonica ed è questo fuoco che non rinveniamo corporalmente presente in Aristotele; fuoco che, più tardi, scompare addirittura in Hobbes, poiché assunto come contraltare negativo del sapere matematico (ELEMENTI DI LEGGE NATURALE E POLITICA, 1640 circa). Se riconduciamo l'alterità platonicamente istituita tra scrittura e oralità, filosofia e lin-

guaggio, vita e mimesi a quella da Aristotele concettualizzata tra essenza e qualità, meglio risalta la svolta aristotelica<sup>31</sup>.

Come abbiamo visto, in Platone non è rintracciabile un rapporto di coincidenza speculare tra linguaggio e verità, attenendo il primo al *come*, alla *qualità*, e la seconda al *che cosa*, all'essenza. Nella risposta di Socrate a Menone, Platone ribadisce questa fondamentale mancanza di relazione simmetrica: "Non sapendo che cosa essa sia come potrei conoscerne le qualità? Ti sembra che forse senza conoscere che sia Menone si possa sapere ad esempio, se sia bello, ricco, nobile, o il contrario?" (MENONE, 71b). Tra essenza e qualità, verità e linguaggio si fissa una connessione asimmetrica e, ancora più decisamente, non si dà qualità e non si dà linguaggio, se non a partire dall'essenza e dalla verità. Costituita l'essenza, si può parlare di qualità. Il linguaggio nomina le qualità dell'essenza: perciò, non è la verità. L'essenza stessa è la verità.

Quanto consistente dev'essere stata questa ontologia eidetica, se la ritroviamo intatta agli inizi del XX secolo nel "*Tractatus*" di L. Wittgenstein, opera convenzionalmente classificata come la summa del neopositivismo<sup>32</sup>. Nel "*Tractatus*" — segnatamente nell'articolato della proposizione n° 3: "L'immagine logica dei fatti è il pensiero" —, Wittgenstein afferma: "Gli oggetti li posso solo *nominare*. I segni ne sono rappresentanti. Posso solo dirne, non *dirli*. Una proposizione può dire solo *come* una cosa è, non *che cosa* essa è"<sup>33</sup>. Come ha modo di osservare G. Agamben, relativamente alla VII lettera di Platone, qui ogni "significazione linguistica" ha una "struttura necessariamente scissa", governata dalla "insanabile differenza" tra essere e qualità, che ne affonda la "specifica debolezza"<sup>34</sup>. La dissimetria, che lo stesso Wittgenstein scandaglia come pochi altri, è interna al medesimo piano del linguaggio: tra *nome* e *discorso proposizionale*. Veramente, come osserva Agamben, l'origine della dissimetria va fatta risalire ad Antistene, il fondatore della scuola dei cinici, da cui è successivamente ripresa da Platone. Ecco il punto di partenza: l'aforisma di Antistene, "Vedo il cavallo

non la cavallinità". Il nome appare indifferente in confronto al fatto sensibile. Da qui il soggiacere della regola scritta o consuetudinaria alla natura autosufficiente del nome e dei bisogni naturali ed etici. Il nome qui *esclude* il discorso: "Il piano del discorso è sempre già anticipato dall'ermeneutica dell'essere che è implicita nei nomi e della quale il linguaggio non può rendere ragione"<sup>35</sup>. Ancora Platone: i primi elementi "non hanno *logos*. Ciascuno, esso stesso su se stesso, può soltanto essere nominato, ma non è possibile aggiungervi altro col discorso, né come è né come non è; così gli aggiungerebbero l'essere e il non essere, e, invece, se si vuole dirlo esso stesso, non si deve aggiungere nulla" (TEETETO, 201e). Il linguaggio nomina; il nome chiama. Linguaggio e nome si escludono costantemente: il nome non ha *logos*. Nulla può aggiungersi alla sostanza prima: "non le appartiene altro che di potersi nominare, ha soltanto il nome" (TEETETO, 202b). Il discorso non aggiunge e non toglie. Il possesso del nome è nel nome: è *del* nome. Il nome possiede il nome e nessuna altra cosa può possederlo. Sottraendosi al discorso, al *logos*, il nome si sottrae alla dialettica parmenidea vietata tra essere e non-essere. Eppure, sempre e ancora in sintonia col divieto eleatico di pensare il non-essere, il nome finisce proprio con il rappresentare la dialettica dell'essere. Altrimenti detto: il *logos* è senza dialettica; soltanto il nome ha dialettica ed è dialettico. Quanto cammino rispetto a Parmenide! Ma quanto si rimane ancora troppo vicini a Parmenide! A proposito del rapporto tra Platone e Parmenide si è, giustamente, parlato di "parricidio". Eppure, in questo "parricidio", qualcosa resta di inconcluso, di interrotto e non portato fino alle estreme conseguenze. Sarà proprio Aristotele a portare fino in fondo il "parricidio" nei confronti di Parmenide.

Che il possesso dell'elemento primo altro non sia che il suo nome, indica la debolezza del *logos* che, attraverso la proposizione che nomina le cose, non può far altro che costruire *immagini* del mondo. Per Wittgenstein, il pensiero è immagine logica dei fatti. La razionalità del discorso non impedisce che il *logos* sia anche concatenazione e stratifica-

zione di immagini. Oppure, come direbbe Platone, copie e imitazioni del vero: mimesi. E infatti: "Uno stato di cose è 'pensabile' vuole dire: Noi ce ne possiamo fare un'immagine"<sup>36</sup>. Ma è vero, come dice Wittgenstein, che la "totalità dei pensieri veri è una immagine del mondo"<sup>37</sup>. E che, dunque, "Ciò che è pensabile è anche possibile"<sup>38</sup>. Sul punto, le proposizioni di Wittgenstein si discostano dagli asserti platonici: la dissimetria tra nome e *logos* viene meno. La razionalità del *logos* afferra il pensiero e lo riduce a immagine logica del mondo, ponendolo in colleganza lineare con il pensabile. Ma il *possibile pensabile* è cosa altra dal *possibile sensibile*. Solo quest'ultimo è pensabile ed accoglibile entro una logica. Il nome, in Platone, è essenza originaria; non già, come nel Wittgenstein del "*Tractatus*", segno primitivo<sup>39</sup>. Non può smembrarsi, perché è, platonicamente, il *prima* e il *tutto*. È, perciò, essenza a cui possono essere attribuite soltanto qualità<sup>40</sup>. Platone intende sottrarsi alle paludi degli universali, proprio non facendo impigliare l'essenza e il nome nella logica del *logos*<sup>41</sup>. Per lui, il *logos* è la dimora degli universali che fanno perdere l'individualità e la soggettività. La dialettica dialogica di Platone fa del rigetto dello scientismo del *logos* il suo perno forte. Il *logos* sottostà al *nomos*. Nell'irriducibilità del nome rispetto al *nomos* sta la primarietà e la superiorità del nome. Tutte le rivalutazioni del linguaggio hanno, perciò, un carattere immediatamente antiplatonico e descrivono una curva ontologico-ermeneutica difforme che principia con Aristotele e tocca il suo punto più alto nel XX secolo con Heidegger, in cui il nesso di essere e linguaggio è consustanzialità dell'un termine all'altro e la stessa esperienza della morte passa attraverso il linguaggio<sup>42</sup>.

Tra i tanti paesaggi misti che la curva ha disegnato nel XX secolo uno, in particolare, merita di essere segnato. A un lato del panorama, troviamo il Wittgenstein del "*Tractatus*", nel quale la potenzialità del linguaggio è riconosciuta e ripartita tra il *saper* e *poter dire* e il *poter* e *dover tacere*: tutto rimane fermo e impigliato nelle maglie del linguaggio, anche quando esso rimane impotente e, perciò, deve esser

muto, poiché: "Su ciò, di cui non si può parlare, si deve tacere"<sup>43</sup>. All'altro lato, scorgiamo Heidegger, per il quale il linguaggio è la casa dell'essere, il modo specificamente umano col quale l'uomo abita il tempo e si spinge a fare esperienza della morte: parlando e tacendo, il linguaggio dice e decide della vita e della morte<sup>44</sup>.

Nell'ultimo paragrafo del presente capitolo, si esaminerà espressamente la reazione aristotelica al *corpus* dottrinario vitale della costruzione filosofico-metafisica di Platone e la svolta, così, in positivo delineatasi per la storia del pensiero occidentale.

## **5. Dallo Stato-unità di Platone allo Stato-pluralità di Aristotele**

In Platone, la filosofia è come rigettata e rifiutata dalla politica e si riversa e rinserra nel 'politico'<sup>45</sup>. Ma, al tempo stesso, essa opera la scissione, la differenza. Da qui la consequenzialità del passaggio di rottura aristotelico: non la filosofia può scardinare la metamorfosi politica che conduce alla tirannide, bensì la prudenza, la saggezza. Platonicamente, la metamorfosi politica è viziosa, poiché la tirannide altro non è che un "cambiamento che si opera nella democrazia" (REPUBBLICA, 654a). Se in Platone è il sapere a "salvare" il potere<sup>46</sup>, in Aristotele il potere è "salvato" dalla prudenza, dalla *praxis* deliberatrice che scevera tra bene e male e opera per il buon vivere, sulla base del contingente e del mutabile. La riduzione a uno presente nello Stato ideale platonico viene confutata alla radice: "È chiaro che se uno Stato nel suo processo di unificazione diventa sempre più uno, non sarà più neppure uno Stato, perché lo Stato è per sua natura pluralità e diventando sempre più uno si ridurrà a famiglia da Stato e a uomo di famiglia" (POLITICA, II, 1261a). Nella metamorfosi tendente all'unità, dunque, riposano le ragioni del vizio e della distruttività. Il capovolgimento della posizione platonica non poteva essere più secco: la tirannide non è nella metamorfosi plurale, bensì nell'impedimento che di essa viene fatto dall'alto: nel processo

di costruzione dello Stato-unità. Ne discende che: "chi fosse in grado di realizzare tale unità non dovrebbe farlo, perché distruggerebbe lo Stato" (POLITICA, II, 1216a).

Ma la critica aristotelica allo Stato-unità di Platone procede in uno con la confutazione della democrazia, considerata forma specifica di riduzione a uno. Sono le forme politiche dell'unità che rappresentano, in Aristotele, il centro politico vizioso: non importa, se nelle sembianze del totalitarismo di Stato o in quelle dell'assemblearismo democratico. Se in Platone il passaggio vizioso irreparabile è democrazia-tirannide-democrazia, in Aristotele non meno irreparabile appare l'inevitabile prolungamento della democrazia in demagogia. La *polis* democratica consegna il potere all'assemblea dei cittadini e, pertanto, non a tutte le classi sociali, ma ad una in particolare, per quanto la più numerosa. Aristotele la assume, perciò, come deformazione e degradazione della *politeia*, modello ottimale di costituzione politica, in cui il *governo dei più* resta finalizzato all'interesse di tutti (POLITICA, IV, 4 e 5). Tra sovranità e cittadinanza non esiste un legame di coincidenza immediato. La costituzione politica è il ponte che coniuga reciprocamente l'una in funzione dell'altra, in vista dell'interesse di tutti e, per questa via, di un'eguaglianza che tenga conto delle diseguaglianze. Essa non può essere che opera complessa, modellata sulla varietà sociale. La metamorfosi politica è necessariamente quanto di più complesso si possa immaginare ed è essa a ergersi da contrappeso ai limiti della tirannide e della democrazia.

Nella sua dinamica, la costituzione politica appare come la risultante della riflessività della politica su se stessa. La prassi politica, riferita a un modello costituzionale, si verifica e corregge proprio producendo prassi politica. Il quadro ideale di riferimento, recepito dalla costituzione politica, rimane l'invariante di fondo della ricerca dei beni, a cui è, in ogni caso e sempre, subordinata la prassi politica. Il circolo chiuso "dalla democrazia alla democrazia" viene sottoposto a strappo: democrazia e tirannide sono due forme specifiche di unità politica, oltre le quali si insedia la critica operata dalla costituzione politica, alla ricerca delle forme politiche

della pluralità. Tirannide e democrazia vengono egualmente, anche se ognuna in forma autonoma e differente, individuate come avversarie di un effettivo processo di arricchimento sociale. Non costituiscono soltanto il risultato di una dinamica bloccata, ma sono anche tra gli agenti principali del blocco politico. Parafrasando le fini e approfondite riflessioni di E. Canetti sul nesso paranoia-potere<sup>47</sup>, possono concettualizzarsi come forme politiche dell'*anti-mutamento*.

L'aporia dell'utopia platonica è implicata dall'assunzione dei giochi di rovescio tra democrazia e tirannide come orizzonte insuperabile del gioco politico. In altri termini: il 'politico' non riesce ancora a pensare se stesso al di sotto e al di sopra della democrazia e della tirannide. Nel loro ripetersi fatale, il sopra e il sotto del ciclo politico rimangono insuperabili. Aristotele, invece, ha il coraggio di pensare la politica oltre le forme esistenti, recuperando alla prassi le dimensioni del possibile. Non cessando di essere critica della tirannide, la politica si pensa al di là della democrazia.

Tuttavia, le costellazioni del possibile non trovano ancoraggio nella soggettività che precede il contingente. La *praxis* interviene a cose fatte e sui fatti; così come il linguaggio, in Aristotele, non interviene mai nel pre-linguistico e nel pre-verbale<sup>48</sup>. L'utopico, quale progettuale possibile, viene letteralmente fagocitato dal decorso del necessario e del possibile. L'aspetto tragico della politica in Aristotele sta propriamente qui: il titanismo umano contro la dura necessità è giocato interamente nei domini del possibile, ma privato dell'elemento utopico. Critica delle forme politiche e autoriflessività della politica restano senza un decisivo elemento di oltrepassamento: l'utopia, la quale viene sempre prima della politica e sta sempre tutta fuori della politica. Per tradurre in espressioni più moderne: il piano politico e la pianificazione restano senza progetto e progettualità. L'utopia, quale trascendimento operato dalla soggettività storica e quale movimento discontinuo della storia, è assente. Il soggetto della politica si incarna nella costituzione politica, la *politeia*, che regola nella direzione ottimale la metamorfosi. Il tragico sta qui proprio nell'assenza del "soggetto politi-

co" titolare della metamorfosi; proprio nell'interpretazione continuistica e realistica della storia. Oggetto della politica è la regolazione costituzionale della metamorfosi. Ma questa regolazione è senza soggetti che non siano pure e semplici istituzioni, meri reticoli e aggregati di potere. Se Stato-pluralità in Aristotele non è sinonimo di democrazia, anzi è confutazione della stessa democrazia, quale il *soggetto plurale* deputato alla costruzione storica di esso? Questa la domanda senza risposta. Il medesimo pluralismo contemporaneo è elusivo su questo terreno<sup>49</sup>.

La fondazione utopica dello Stato è anche richiesta di fondazione storica, la quale ha anche un carattere di fabbricazione soggettiva. Sul piano del 'politico' e della politica, l'utopia e la storia possono incontrarsi, se le espressioni del potere non si ritorcono in forme di dominio. Il possibile progettuale utopico costituisce la critica più fertile e fondata non tanto delle forme del *potere*, ma del potere *come forma*. L'esercizio di tale critica deve trovare un centro di applicazione e vivificazione nella soggettività storica. L'operazione marxiana di focalizzare l'asse del trascendimento del dato storico nella logica della lotta di classe, imperniata su una classe investita di universalità e assunta come unica e più alta "forza produttiva" dell'emancipazione umana e sociale, si mostra sicuramente restrittiva. Nondimeno, aperta rimane la questione di *chi* opera il trascendimento, del *come* e del *verso dove* dell'emancipazione. In Aristotele, tale questione trova risposte etiche. In maniera veramente singolare e imprevista, l'attenuarsi della politicità della politica corrisponde al grado zero della presenza della utopia nella politica. L'etica non solo si confonde con la politica, fino a esercitare un'azione di supplenza nei suoi confronti, ma surroga l'elemento utopico.

Non è ancora sufficiente pensare la politica oltre la democrazia. Per l'oltrepassamento della democrazia viene richiesta un'opera di fondazione storica che attinga al fuoco dell'utopia. Autocritica della politica e critica del potere debbono procedere in parallelo. Con Aristotele la politica si conquista definitivamente uno statuto plurale, al cui interno

sono ricondotti i più densi momenti dell'attività speculativa e intellettuale. Fuori, lo spirito dell'utopia rimane senza materia umana. Il coraggio politico di perseguire e attingere il possibile resta attaccato ad una autolimitazione di partenza: l'agire politico è sempre un'azione secondaria, una reazione alla storia. Il ciclo politico viene a subordinarsi linearmente al ciclo storico. La politica si trasforma, in un certo senso, in un sottosistema della storia. Se da Aristotele gli uomini hanno appreso il coraggio politico, è stato Platone a trasmettere loro il coraggio storico.

Conciliare coraggio politico con coraggio storico ha il senso di riprendere il cammino da un punto di frattura, da una interruzione, per aprire e condurre il passo della storia e della politica a una territorialità nuova. Se con Aristotele, lo Stato è capace di accogliere in sé le diversità, perché non dovrebbe essere possibile ricercare forme di unità superiori e più generali che ricomprendano la differenza specifica di storia e politica? Una forma di governo politico è tanto più esecrabile e oggetto di critica, quanto più si erge ad assoluto universale comprendente la è più esecrabile e oggetto di critica, quanto più si erge ad assoluto universale comprendente la stessa storia. All'opposto, non va sottaciuto che più una forma politica si subordina al divenire storico, più incatena l'emancipazione dell'umanità a un punto morto, le cui sofferenze e i cui tormenti sono inenarrabili. Molteplice e diverso non risiedono unicamente nella politica e nella storia. Giustamente Aristotele: "uno Stato non consiste solo di una massa di uomini; bensì di uomini specificamente diversi, perché non si costituisce uno Stato di elementi eguali" (POLITICA, II, 1261a). Uno Stato di elementi diversi, inoltre, si costituisce sempre nella storia, le cui condizioni sono sempre un concentrato di differenze articolate. La potenzialità del differente e il suo carattere di individualità vengono cantati da Aristotele con un trasporto quasi poetico: "è il bene di ciascuna cosa che conserva ciascuna cosa" (POLITICA, II, 1251b). Ma ancora, e più politicamente: "se il giusto non è lo stesso in rapporto a tutte le costituzioni, è necessario che ci siano anche differenze di giustizia" (POLITICA, V, 9,

1309a).

La politica e lo Stato hanno una connotazione plurale, come plurale è la dimensione del contingente e della dinamica storica. La giustizia stessa e i paradigmi della costituzione politica debbono ispirarsi al principio delle differenze. Il principio dell'inclusione politica, in Aristotele, è modellato su quello della differenza. Criterio politico regolativo diviene la molteplicità delle strutturazioni e rappresentazioni sociali. La politica si genera come impossibilità dell'esclusione del molteplice. Si potrebbe dire: dove il molteplice viene respinto e l'uno cristallizzato, lì non v'è politica. La politica si costituisce e costruisce sul molteplice. Nella sclerotizzazione dell'unità la politica muore e, morendo, scatena effetti distruttivi. Lo Stato veramente politico è, perciò, lo Stato-pluralità. Politica è operare e mantenere differenze, per modo che ciascuna cosa abbia, possa ricercare e mantenere il proprio bene. Di contro stanno le costituzioni politiche che non operano per il "vivere bene", per quanto tutte legittime: siano costituzioni funzionanti come orpello formale per la "dittatura della minoranza"; siano esse il fondamento politico e giuridico della "dittatura della maggioranza". Qui tra dittatura e democrazia non viene istituita un'antinomia assoluta. Esse si diversificano per una diversa intensità e concentrazione del potere e per una differente consistenza della loro base di rappresentatività. Nella stessa *polis* democratica e fino a tutto il periodo aureo di Pericle, a prescindere dall'esclusione degli schiavi, degli stranieri, dei minori e delle donne, la dialettica assembleare dell'*agorà* accentua il frazionismo fazioso e lo stillicidio di alleanze mobili e contingenti attorno a interessi particolaristici. È nella logica della democrazia il tendere alla formazione di maggioranze e minoranze, in una sorta di dialettica a catena di stimolo/risposta che attorno a ogni domanda costituisce una risposta maggioritaria, senza spesso riuscire a entrare nel merito dell'efficacia e della legittimità della soluzione di maggioranza e della proposta di minoranza. Da qui il frantumarsi della volontà in una miriade di interessi escludentisi a vicenda e il conseguente attivismo frenetico, per il prevalere di questo o

quell'interesse particolare. Sempre da qui un formidabile effetto di riverbero: la paralisi decisionale, l'estenuante immobilismo politico sulle questioni costituzionali veramente rilevanti. Aristotele è ben consapevole di questo cortocircuito della democrazia, nella stessa misura con cui respinge ogni forma più svelatamente assolutistica, unica e, perciò, distruttiva assunta dallo Stato.

Lo Stato-pluralità aristotelico tiene l'assieme delle determinazioni sociali e il suo carattere di molteplicità non poggia sull'eliminazione della singolarità. È "sintesi sociale" e, al tempo stesso, forma gravitante attorno al pullulare di centri motivazionali e di interesse, a ognuno dei quali riconosce cittadinanza. Conosce e sa la necessità. Ma non perde mai di vista l'occasione storica. Si cimenta sempre con il vario irrompere del caso. Il fine del "vivere bene" non è strutturato su prescrizioni etiche rigide, in base alle quali modellare mezzi. Mezzi e fini sono liberi gli uni rispetto agli altri, ma anche per proprio conto. Il perseguimento del "vivere bene" è una ricerca ininterrotta. L'approntamento dei mezzi è il *prima* e il *dopo* di tale ricerca. Mezzi e fini hanno un valore in se stessi, oltre che nella colleganza che li interconnette. Quello aristotelico è Stato-pluralità, poiché non spezza mai la trama continua di collegamenti e distinzioni fra quattro determinazioni fondamentali: *caso*, *occasione*, *necessità* e *fine*. La sua è un'architettura pluralistica sul piano genetico-cognitivo, ancor prima che sul piano strettamente politico e storico. La scoperta e la tematizzazione della categoria della prudenza sono la chiave di volta dell'intero edificio. È la prudenza che fa sì che caso, occasione, necessità e fine "vengano messi in opera per *spiegare la possibilità di scegliere razionalmente nel campo del futuro e del possibile*"<sup>50</sup>. Stato-pluralità anche perché si insinua nella pluralità del tempo, delle sue forme e delle sue articolazioni. Scelta consapevole e prudente che parte dal presente è, nel contempo, scelta ragionevole e prudente del futuro possibile. Davvero qui la decisione è saggia.

Ma è sufficiente la decisione saggia a costruire il futuro possibile, sul groviglio inestricabile di caso, occasione, ne-

cessità e fine? Una deviazione possibile e ragionevole, parafrasando Aristotele e ammiccando a Platone, sembrerebbe quella di affiancare alla decisione saggia *l'utopia saggia*. Ciò che non troviamo ancora tematizzato in Aristotele è proprio il nesso utopia/decisione, alla cui individuazione siamo condotti proprio da Platone e Aristotele. In epoca post-aristotelica, il pluralismo della prudenza di Aristotele si sfalderà, partorendo il primato dell'occasione con i Peripatetici; quello del caso con gli Epicurei; quello della necessità con gli Stoici<sup>51</sup>.

Intercalare la decisione tra utopia e saggezza smuove il panorama di alcune delle concettualizzazioni più accreditate. Niente può parer così lontano dalla saggezza come l'utopia. Niente più contrario alla saggezza dell'utopia: questa stratificazione di senso accompagna gran parte della storia della civiltà e della cultura. Eppure, elementi decisionali e saggi sono agevolmente rinvenibili ben dentro il regno dell'utopia. Altrettanto evidenti appaiono le tracce dell'elemento utopico all'interno del processo della responsabilità etico-politica, della creatività storico-sociale e dell'immaginazione artistica. Questo filone di ricerca sarà ripreso in altre parti dell'opera<sup>52</sup>. Si tratta ora di addossarsi ancora più strettamente al crinale filosofico, epistemologico e politico della posizione di Aristotele.

## **6. Filosofia, scienza e politica in Aristotele: alla radice del dilemma della scienza politica**

La svolta aristotelica ha premesse assai profonde e profondamente muta e capovolge la filosofia e la metafisica di Platone. Investito è il rapporto tra teoria e prassi, a partire dalla scissione della modalità di sapere, distinte in sapere teoretico e sapere pratico. Fin dalle *"Categorie"*, questa è una costante aristotelica<sup>53</sup>. La prassi ha un carattere e una matrice scientifica, in quanto si relaziona specificamente al particolare, alla dinamica specifica di ciò che è in movimento. Attraverso la prassi, il sapere si relaziona alla dinamica storica del divenire. Con ciò, la prassi diventa condotta vir-

tuosa che sapientemente distingue e opera per il bene. La molla etica, rimasta troppo a lungo rinserrata nei confini del sapere teoretico, si prolunga e misura con la conoscenza del bene, ormai compiutamente traslata in *pratica del bene*. Suprema virtù politica è questa conoscenza, è questa pratica concreta: è Pericle al posto di Talete. Ritroviamo ancora il modello platonico di prassi come modalità del "vivere bene". Ma ora essenza e qualità del bene implicano una relazionalità che non conserva molto della posizione platonica. Aristotele disseziona la struttura semantica della posizione etica di Platone, distinguendo tra bene come *fondamento* e virtù come *movimento*. Al fondamento spetta una natura eminentemente astratto-teorica, mentre il movimento riveste qualificazioni prevalentemente storiche. Il nesso platonico di teoria e prassi si spezza. Si riunifica, mantenendo ben ferma l'autonomia delle differenze, a un livello di densità concettuale più alto. La virtù etica è *prassi* della virtù, entro cui si *coglie* la conoscenza della verità. Verità e prassi si ricongiungono attraverso la conoscenza: nella prassi buona germoglia il fiore della conoscenza.

La verità si dota di un doppio statuto: (i) l'immaterialità pura della riflessione speculativa propria del sapere teoretico; (ii) la materialità storica della condotta virtuosa. È noto come Aristotele correli il bene all'*essenza* e la virtù alla *qualità* (ETICA NICOMACHEA, 1096a). Ne segue che il bene sta al fondamento come la virtù sta al movimento. Ma cosa è fondamento?: "Il fondamento non può essere detto su un presupposto. Altrimenti vi sarebbe un fondamento del fondamento. Il fondamento è presupposto, e sembra essere anteriore a ciò che viene predicato" (FISICA, 189a). Siamo qui prossimi a quel tornante concettuale in cui Aristotele definisce il "principio di non-contraddizione" (METAFISICA, IV libro). Affinché si possa dire la singolarità, è necessario che il singolo sia singolo e non altro: eguale a sé e, perciò, se stesso. Il fondamento è detto dal linguaggio, poiché presupposto e antecedente al linguaggio medesimo; anzi, l'occasione e la possibilità del linguaggio attecchiscono sull'anteriorità del fondamento. Il linguaggio pensa e predica la

singola cosa, perché essa è una e altera. Il linguaggio significa A, proprio perché A esiste ed è proprio A: il linguaggio ne discopre il senso irrinconciliabile con tutto quello che non è A. La possibilità di significazione del linguaggio nasce da qui. Aristotele approssima un punto limite, in cui "il linguaggio non significa più *su-qualcosa*, ma *significa-qualcosa...* Solo perché vi è un punto in cui il linguaggio significa-uno, è possibile significare su quell'uno, pronunciare proposizioni dotate di senso"<sup>54</sup>.

Già nelle "Categorie" è approssimata questa area semantica: "Sembra per altro che ogni sostanza debba significare un "qualcosa". Ora, per le sostanze prime è incontestabile e vero che esse significano un *tode ti*: ciò che viene rivelato è infatti indivisibile ed uno di numero; per le sostanze seconde sembra però che esse significhino un *tode ti* data la forma della denominazione — quando si parla si parla ad esempio di un uomo o animale — ma in effetti ciò non è vero ed esse significano piuttosto una qualità — il soggetto non è affatto uno come la sostanza prima, ma invece l'uomo e il cavallo si dicono di molti. D'altra parte nemmeno significano semplicemente una qualità come il bianco. Il bianco infatti non significa niente altro che una qualità. La specie e il genere determinano invece la qualità rispetto alle sostanze: significano infatti una certa sostanza qualitativamente determinata" (CATEGORIE, 3b). Il *significare* qualcosa è del fondamento che è "sostanza prima". Gli altri soggetti e le altre sostanze possono esclusivamente *qualificarsi*. In base alla distinzione aristotelica di essenza e qualità, possiamo distinguere non soltanto tra soggetto e soggettività, tra uomo e l'uomo A, ma anche tra tutti i diversi uomini A, B, C... Non solo: possiamo distinguere le molteplici e diverse qualità che hanno i molteplici e diversi uomini. L'effetto liberatorio della significazione linguistica è tremendo. Aristotele costruisce la proliferazione linguistica e la germinazione del senso, incardinando il *logos* sulle *qualità*, sulle forme. Se il dubbio platonico in ordine alle potenzialità del *logos*, e segnatamente della significazione linguistica, è imparentabile col Wittgenstein del "Tractatus", la ridondanza aristotelica

della significazione è familiarizzabile col Wittgenstein delle "Ricerche"<sup>55</sup>.

Il fascino e l'arcana complicatezza dell'avventura filosofica di Wittgenstein risiedono, in gran parte, nella circostanza che nella vita e nell'opera di un solitario filosofo rinveniamo intrecciati e vertiginosamente condensati tutti i motivi intimi e collisivi su cui Platone e Aristotele fondano la metafisica occidentale. Interrogandosi intorno all'essenza del linguaggio, della proposizione e del pensiero, Wittgenstein così si esprime: "Infatti, anche se nelle nostre indagini ci sforziamo di comprendere la natura del linguaggio — la sua funzione, la sua struttura — tuttavia non sono queste le cose a cui mira questa domanda. Essa non vede nell'essenza qualche cosa che già è aperta alla vita, e che diventa *perspicua* rimettendola in ordine; bensì qualche cosa che sta *sotto* la superficie. Qualcosa che sta all'interno, che possiamo vedere se penetriamo la cosa con lo sguardo, e che un'analisi deve portare alla superficie. "L'essenza ci è nascosta": questa è la forma che assume ora il nostro problema. Chiediamo: "che cos'è il linguaggio?" "Che cos'è la proposizione?". E la risposta a queste domande deve essere data una volta per tutte; e indipendentemente da ogni esperienza futura"<sup>56</sup>. Fatta salva questa fissità sotterranea, queste anteriorità e interiorità, in superficie quello che si coglie è un movimento secondo ordine, regole, usi: "in realtà, se le parole "linguaggio", "esperienza", "mondo", hanno un impiego, esso dev'essere terra terra, come quello delle parole "tavolo", "lampada", "porta"<sup>57</sup>. Il tragitto compiuto dalle parole è una sorta di metafisica alla rovescia, si giunge al terra terra dal superiore: "Noi riportiamo le parole, dal loro impiego metafisico, indietro al loro impiego quotidiano"<sup>58</sup>. L'area semantica dell'impiego quotidiano è quella del gioco linguistico, in cui *ogni* linguaggio è una *forma di vita*: ecco il motivo conduttore, il tema onnipresente in tutte le proposizioni delle "Ricerche". Nella storicità materiale del linguaggio, della dialettica della variazione all'infinito dei giochi linguistici, la *produzione di senso* non ha tregua e la comunicatività è ogni volta *irripetibilità e rotazione*: qualità si aggiunge (e

moltiplica) a qualità e l'essenza in questo gioco non mette naso. Il significato, pertanto, non è un'atmosfera "che la parola ha con sé e che si porta dietro ogni sorta di impiego"<sup>59</sup>. L'uso stesso del linguaggio è un gioco linguistico. E gioca anche chi usa il linguaggio: "non possiamo dire che chi usa il linguaggio *non possa non giocare* un tale gioco... chi pronuncia una proposizione e la *intende*, o la *comprende*, sta eseguendo un calcolo secondo regole ben definite"<sup>60</sup>. Il fatto è che: "I giochi linguistici sono... *termini di paragone*, intesi a gettare luce, attraverso somiglianze e dissimiglianze, sullo stato del nostro linguaggio"<sup>61</sup>. Termini di paragone: ponti gettati tra le qualità per commensurarne il grado di somiglianza e dissimiglianza. Il linguaggio, dunque, è anche tecnica cognitiva, interna a un sapere pratico: "Comprendere una proposizione significa comprendere un linguaggio. Comprendere un linguaggio significa essere padroni di una tecnica"<sup>62</sup>. *Seguire* una regola è prassi diversa dal *credere* di seguire la regola: tra la presupposizione del fondamento e l'essenza, da un lato, e la proposizione predicata (l'attività) dall'altro, v'è una differenza incolmabile<sup>63</sup>. Nel suo atto, la significazione linguistica si biforca e crea punti di incrocio all'infinito: "Il linguaggio è un labirinto di strade. Vieni da una parte e ti sai orientare; giungi allo stesso punto da un'altra parte, e non ti raccapezzi più"<sup>64</sup>. Come si vede, il filo argomentativo qui estrapolato dalle "*Ricerche*" è fortemente in sintonia con la posizione aristotelica. Altrettanto chiaro è lo scarto. Ma, al di là del legame di implicazione/differenziazione tra la posizione di Aristotele e quella di Wittgenstein, questi temi sono in se stessi da sottoporre a scandaglio, a lato della crucialità del nesso fra tradizione e storia, libertà e tempo, responsabilità ed esistenza<sup>65</sup>.

Aristotelicamente parlando, la significazione linguistica può significare soltanto le qualità. Ma, al tempo stesso, è soggetto logico dell'ente (uomo, animale, etc.). Tale duplicità funzionale, nota opportunamente De Carolis: "permette di nominare le cose e garantisce così la dicibilità degli enti individuali"<sup>66</sup>. Ci imbattiamo qui, effettivamente, in un'aporia platonica che soltanto nella "*Metafisica*" Aristotele supe-

rerà risolutamente. La designazione dell'ente è (appunto, platonicamente) inseparabile dalla significazione della qualità. Coglie ancora nel segno De Carolis: "Giacché solo la loro relazione permette in generale il discorso: un certo soggetto può essere infatti designato solo da un termine che in sé significa una sua qualità, e viceversa può essere significata nel linguaggio solo la qualità che appartiene ad un soggetto"<sup>67</sup>. Nel Wittgenstein delle "Ricerche", come si è appena visto, questa inseparabilità è rotta: per così dire, è separata fin dall'inizio. In realtà, ciò che propriamente Wittgenstein separa è qualche cosa di strettamente autobiografico: si accomiata dalla presenza di Platone aleggiante nel "Tractatus". È nella definibilità e inventività dei soggetti che si radica la più fertile e pregnante produzione di senso. Ciò richiede preliminarmente la più radicale delle fratture tra essenza e qualità, designazione e significazione. Il retaggio platonico nelle "Categorie" di Aristotele sta al retaggio platonico nel "Tractatus" di Wittgenstein.

La rottura dell'orizzonte platonico richiede la riformulazione della domanda originaria: non più il "che cosa è", bensì il "perché": dalla domanda intorno al *fondamento* alla domanda intorno alla causa. L'interrogazione ricomprende nel quesito il "che cosa è" *col* "perché": "conoscere il "che cosa è" è anche la stessa cosa che conoscere il "perché"" (ANALITICI SECONDI, 90a). Ancora più esplicitamente: si dà conoscenza scientifica di ciascuna cosa, "quando riteniamo di conoscere la causa per cui la causa è e di sapere che essa è la causa di quella cosa e che non è possibile che abbia luogo in modo diverso" (ANALITICI SECONDI, 71b)<sup>68</sup> Curi al riguardo, giustamente argomenta di "prima vera e propria teoria epistemologica della storia del pensiero occidentale"<sup>69</sup>. Per Aristotele, la conoscenza effettiva, il sapere vero, non è — come ancora presso i Sofisti — questione meramente accidentale, bensì: "versa intorno alle cause e ai principi" (METAFISICA, VI, 1026b). Attraverso il disvelamento dalla causa, il soggetto identifica l'oggetto della pratica scientifica. Altrimenti detto: *la causa è l'oggetto della scienza*. Trovando il proprio oggetto, la scienza assume un

carattere di necessarietà. Aristotelicamente: "l'*oggetto* della scienza dunque è necessario" (ETICA NICOMACHEA, VI, 3, 1139b). La modalità del sapere scientifico ha, perciò, una struttura *dimostrativa*: *dimostra* la causa, risalendo ai perché. È attraverso la dimostrazione che si accede alla scienza. Trovare le cause è la dimostrazione mediante la quale la scienza si fonda e si mostra come scienza, erigendo la propria superiorità a confronto delle forme del sapere congetturale e dell'immaginazione simbolica caratteristica dell'arte. Il linguaggio della scienza ha una valenza scientifica, poiché linguaggio dimostrativo: non intuisce e non crea; bensì dimostra. La scienza è ontologicamente separata dall'essere. Le pratiche scientifiche non ineriscono all'essere in quanto tale; piuttosto, ne dissezionano parti limitate, insistendovi sopra unilateralmente. La distinzione tra filosofia e scienza risuona più marcata: la filosofia soltanto "studia l'essere in quanto essere e le sue proprietà essenziali" (METAFISICA, IV, I, 1003a). Essere, enti e principi primi degli enti rientrano nel dominio della filosofia, in quanto "studio universale" dell'essere, "considerazione dell'ente, e di ciò che ad esso appartiene in quanto ente"; in quanto afferramento degli stessi assiomi, quali principi primi pertinenti e "riguardanti tutti gli enti in quanto enti" (METAFISICA, IV, 3, 1005a). La dimostrazione degli assiomi non è afferrabile dalla scienza. Anzi: non si dà dimostrazione alcuna degli assiomi. Dimostrare gli assiomi è impossibile, poiché è sugli assiomi che si regge la dimostrazione. La scienza, nella dimostrazione delle cause, si serve degli assiomi: non può revocarli in dubbio, essendo indiscutibili e non soggetti alla dimostrazione. Un assioma, proprio perché lo si qualifica come principio primo, non è oggetto della scienza. La struttura dimostrativa della scienza non può risalire oltre i principi primi; bensì parte da essi. Aristotele è lapidariamente esplicito: "chi si applica allo studio delle scienze deve conoscerli già questi assiomi e non chiederne la dimostrazione nel corso dello studio" (METAFISICA, IV, 3, 1005b). Ancora più netta e salda si staglia, a questo punto, la differenza tra filosofia e scienza: "colui che ha conoscenza degli enti in quanto enti, deve possedere i

principi più saldi di tutti. Questi è il filosofo. E il principio più saldo di tutti è quello intorno al quale è impossibile trovarsi in errore, perché è necessario che tale principio sia il più noto di tutti" (METAFISICA, IV, 3, 1005b).

La scala dei principi delimita la struttura delle proprietà dell'ente. Il principio più saldo è quello che si spinge alla proprietà primordiale dell'ente: il "principio di non-contraddizione". Niente può trovarsi di più intimo e di più giusto e assiomatico: quanto maggiore sarà la sua indimostrabilità, tanto più numerose e salde saranno le dimostrazioni delle cause che è possibile da esso inferire. Aristotele definisce, così, questa specie di "principio dei principi": "è impossibile che la stessa cosa convenga e insieme non convenga a una stessa cosa e per il medesimo rispetto" (METAFISICA, IV, 3, 1005b). Qui la divaricazione tra filosofia e scienza si spinge fino alla distinzione delle cause e degli enti. Ogni ente è riconducibile a una specificità causale e soltanto a quella. Ogni causa rientra nella storia di un ente e, ove compaia nell'evoluzione di un altro ente, non avrà mai lo stesso peso e gli stessi effetti. Ogni causa, pertanto, ha un effetto univoco; tutt'al più, effetti omogenei. La coppia causa/effetto descrive una parabola specifica a seconda della specificità dell'ente in causa.

Si colloca qui uno spartiacque tra epistemologia e scienza. La prima ha un carattere *prescrittivo*; la seconda, un carattere *denotativo*. Se è vero, come osserva Curi<sup>70</sup>, che questa linea epistemologica rimane ancora avvinta al filone parmenideo-platonico, è pur vero che la distinzione aristotelica tra epistemologia e scienza è di capitale importanza. L'interconnessione aristotelica di modello logico-epistemologico e di procedimento pratico-scientifico si specifica, in particolare, come autonomia del modello a confronto del procedimento. L'individuabilità e separabilità di modello e procedimento vengono da Aristotele affiancate da una crescente mobilità del campo della dimostrazione, articolato tra (i) ciò che non può essere diversamente da ciò che è e (ii) "accadimenti che si verificano per lo più" (ANALITICI SECONDI, A30, 87b). Tanto il modello logico quanto la procedura scien-

tifica ineriscono, così, anche il campo dei *possibili* (ANALITICI PRIMI, A13, 32b). Vi sono, pertanto, cause che hanno valore universale, con riferimento a ciò che necessariamente è e deve essere; e, inoltre, cause probabilistiche legate a eventi e fenomeni *per lo più* verificantisi. Nel primo caso, la prescrizione logica è una sorta di anticipazione epistemologica; il teleologismo epistemologico appare come una seconda natura della scienza, attraverso cui prende corpo l'avvicinamento alla natura prima delle cause. Nel secondo, il vincolo epistemologico si flette in termini probabilistici, onde risalire alla natura più vicina e "per lo più vera" del vero. La flessione epistemologica annette alla teleologia scientifica il probabilismo del caso, assunto come causa possibile e probabile.

Entro la divaricazione epistemologia-scienza non compaiono soltanto le invarianti della struttura logica, a cui fanno eco le varianti regolate dalla procedura scientifica, ma anche le variabili che la struttura logica non riesce a prescrivere e la procedura scientifica, necessariamente, non riesce a dimostrare. Il campo di ciò che per natura è "atto a verificarsi", non è senza un residuo. Aristotele concettualizza il residuo come campo di ciò che in natura non deve necessariamente verificarsi e che, nondimeno, "per lo più" si verifica. Tale flessibilità consente alla struttura logico-epistemologica delle regole prescrittive di categorizzare e prevedere non soltanto il necessario e il certo; bensì anche il "per lo più" possibile e il più probabile. La struttura della dimostrazione compie una conquista fondamentale: alla *dimostrazione per asserto*, incardinata sulla logica binaria inclusione/esclusione, vero/falso, si accompagna la *dimostrazione per ipotesi*. Come "di ogni cosa noi diciamo o che è sempre di necessità o che è per lo più" così "ogni scienza è di ciò che è sempre o per lo più" (METAFISICA, XI, 8, 1065a). Epistemologia e scienza anche in riferimento al "per lo più", dunque.

Tuttavia, esistono scienze che oltre al necessario e al "per lo più" debbono ammettere ulteriori livelli di articolazione. Soltanto la matematica è, per Aristotele, scienza esatta:

presa in mezzo all'itinerario tra il necessario e "il per lo più". Ma oltre e al di qua di tale itinerario? Qualunque sia l'orizzonte di senso a cui si fa riferimento e qualunque sia il campo delle attività: "é proprio dell'uomo colto richiedere in ciascun genere di ricerca tanta esattezza, quanta ne permette la natura dell'argomento" (ETICA NICOMACHEA, I, 3, 1094 b). Le scienze della natura, proprio in quanto tali, sono scienze inesatte, poiché il loro oggetto è fornito dalla materia, la quale "può essere altrimenti da come lo è per lo più" (METAFISICA, II, 2, 995a). Sicché la scienza politica, platonicamente finalizzata al retto e al bello, si dota di argomentazioni e procedure in via di svolgimento per ipotesi. La materia oggetto della scienza politica, esattamente come la natura, non è suscettibile di esattezza. Ciò non impedisce alla scienza di essere vincolata e di fare impiego di asseriti prescrittivi. Strana scienza quella politica: una scienza che non può essere scienza e che è e rimane scienza. Dalla radice platonica dei dilemmi del 'politico', perveniamo al dilemma aristotelico della scienza politica: la distanza è stellare.

In Platone, l'abbraccio ricompositivo di filosofia e scienza aveva costituito il campo del 'politico'. In Aristotele, la divaricazione di epistemologia e scienza fonda la scienza politica, come scienza veramente autonoma, dotata di una propria razionalità. Ora la scienza politica presuppone la razionalità politica, indipendente e non più ottenuta per ricalco negativo da quella filosofica o scientifica. Ma la scienza politica condivide con tutte le scienze della natura uno statuto dilemmatico. In essa troviamo tutti gli elementi del passaggio (i) dal necessario al più probabile e (ii) dal più probabile semplicemente al possibile. Diversamente, nella scienza esatta — la matematica — la sequenza si ferma al primo passaggio: dal necessario al più probabile. Dove sta, dunque, la dilemmaticità propria ed esclusiva della scienza politica? Quella di essere *idea* e *forma*. L'antinomia platonica lascia qui spazio a una unità dilemmatica. Le forme costituzionali e le componenti sensibili, storiche e sociali che le costituiscono e ne sono regolate non compaiono semplicemente come elementi corruttori dell'idea del retto e del bel-

lo, ma anche come *rigenerazione* dell'idea. Politicamente, il nesso idea/forme è aggressione operata dal carattere di finitezza delle forme al carattere imperituro dell'idea; aggressione dalla quale l'idea, senza perdere il suo statuto, ricava una significazione storica. La vita delle forme politiche non è sempre o soltanto corruzione, degradazione delle idee. È pure storicizzazione e vitalizzazione delle idee. La metamorfosi delle forme politiche è atto di rinascita e di verifica del possibile progettuale, dell'elemento utopico connaturato alla idealità del 'politico'.

In Aristotele, è vero che il 'politico' dismette i panni dell'utopia, per farsi scienza politica nel senso appena indagato. Non viene perduto, però, il legame con l'idealità che regge il gioco politico e pilota verso il giusto e il bello le costituzioni politiche e il genere umano. Rimane, questo, un presupposto fondante e fondativo, a tal punto forte che Aristotele, il più delle volte, può permettersi di darlo per implicito. Del resto, è praticamente impossibile che una scienza politica veramente tale e veramente autonoma possa svilupparsi, senza il costante riferimento storico progettuale al retto e al bello. Lo spostamento operato da Aristotele è, piuttosto, un altro: l'insistenza sull'articolazione e lo sviluppo delle forme politiche a scapito della progettualità pura del 'politico'. Ma anche questo è un passaggio obbligato: in quanto scienza, la scienza politica non può essere altro che *scienza della genesi delle forme politiche*. La scienza politica rigenera l'idealità del 'politico', ma non può essere niente di più di un reagente alla corruzione innescata dalla genesi delle forme politiche. Se qui appare tematizzato il tragitto di ritorno dalla forma all'idea, inesplorato ed enigmatico permane il percorso che conduce dall'idea alla forma. Ora, un itinerario di tal genere è impercorribile per la scienza politica e per qualsiasi altra scienza. Occorre una *teoria della genesi delle idee* in campo politico. Il salto dal 'politico' di Platone alla scienza di Aristotele ha ancora vacante questa regione intermedia. Ciò che in Platone diviene ricomposizione di filosofia e politica, con conseguente primato della filosofia, in Aristotele restringe troppo la sfera di espressione delle idee, privilegiando

do oltremodo la vita delle forme. Ai dilemmi del 'politico' si cumula il dilemma della scienza politica, mancando ancora l'intermediazione perspicua della *teoria politica*. Tra filosofia e scienza, qui la teoria politica compare come il "terzo escluso". Tra unità e molteplicità, tra idee e forme rimane vuoto il posto specifico della mediazione e della significazione della teoria. La dialettica della metamorfosi politica colloca sempre agli estremi trasformazione e passaggio, da un opposto all'altro, imperniati sulla polarità costruzione/distruzione: "Innanzitutto è chiaro che se conosciamo ciò per cui le costituzioni si distruggono, conosciamo pure ciò per cui si conservano: i contrari producono i contrari e la distruzione è l'opposto della conservazione" (POLITICA, V, 8, 1307b). Ne discende che le idee non intervengono mai nel gioco delle forme contro/e verso le altre forme. Così come in Platone nel gioco delle idee a mezzo delle idee non interferivano mai le forme. Sul punto, la dialettica aristotelica rovescia specularmente quella platonica. Il dilemma della scienza politica, in Aristotele, risiede anche nel rilievo che essa compare come un dilemma: opposizione irreparabilmente divaricata dalle idee. La divaricazione ha una valenza positiva, giacché consente di fondare una specifica scienza politica. Ammette un residuo negativo, in quanto non viene colmato dal campo della teoria lo spazio vuoto così creato tra filosofia e politica. La produzione e la mediazione filosofico-teoriche risultano troppo risospinte indietro verso lo sfondo. La recisione del *legame teorico*: ecco il nodo irrisolto che si lascia dietro la riflessione politica aristotelica. Fondazione e autonomizzazione reciproca di filosofia, scienza e politica debbono accompagnarsi con la fondazione e l'autonomizzazione della teoria politica. Sarà Machiavelli a colmare il vuoto e a fornire prime soluzioni del complicato rompicapo. In lui il triangolo filosofia/teoria/scienza diverrà meglio discernibile nei suoi elementi portanti. Ma senza la riflessione di Platone (prima) e Aristotele (dopo) non solo le soluzioni sarebbero state di difficile reperimento, ma il problema stesso non si sarebbe potuto porre nel suo più pregnante significato.

## Note

<sup>1</sup> Per un'agile rassegna sulla *polis* si rimanda a R. Bonini, *Polis* (voce), in *Dizionario di politica* (a cura di N. Bobbio-N. Matteucci), Torino, UTET, 1976, pp. 723-728. Per un'analisi storico-politica più accurata si rinvia, a titolo indicativo, a: K.-W. Welwei, *La polis greca*, Bologna, Il Mulino, 1988; D. Musti, *Storia greca*, Milano, Edizione CDE, 1990.

<sup>2</sup> R. Bonini, *op. cit.*, p. 725.

<sup>3</sup> E. Canetti, *Massa e potere*, Milano, Adelphi, 1982. Da vedersi anche la conversazione radiofonica del 1962 tra Canetti e Adorno (avente per oggetto proprio "*Massa e potere*"), il cui resoconto stenografico, col titolo *Dialogo sulle masse, la paura e la morte*, è stato pubblicato in "MicroMega", n. 2, 1986, pp. 193-212.

<sup>4</sup> R. Bonini, *op. cit.*, p. 725.

<sup>5</sup> *Ibidem*, p. 725.

<sup>6</sup> Su ciò le dense riflessioni, su cui non sempre si concorda, di R. Esposito, *Politica e fondamento: il mito del tiranno tra 'antico' e rinascimento*, "Il Centauro", n. 3, 1981, pp. 3-37. Successivamente il saggio, con titolo mutato ("La fondazione etica della politica. Il mito del tiranno tra 'antico' e rinascimento"), è stato raccolto in *Ordine e conflitto*, Napoli, Liguori, 1984, pp. 40-74.

<sup>7</sup> Cit. in R. Esposito, *op. cit.*, p. 5.

<sup>8</sup> *Ibidem*, p. 7.

<sup>9</sup> *Ibidem*, pp. 10-13.

<sup>10</sup> *Ibidem*, p. 10.

<sup>11</sup> *Ibidem*, p. 11.

<sup>12</sup> Sul punto, si rinvia al cap. I; in particolare, le lettere A) e B).

<sup>13</sup> Cfr. U. Curi, *La linea divisa*, Bari, De Donato, 1983, pp. 28-29.

<sup>14</sup> *Ibidem*, pp. 30-31.

<sup>15</sup> *Ibidem*, p. 47.

<sup>16</sup> Cfr. R. Esposito, *op. cit.*, p. 12.

<sup>17</sup> Più in generale, sul tragico come visione del mondo e sulla tragedia presso i greci, si rimanda all'intensa riflessione proposta da S. Natoli, *L'esperienza del dolore*, Milano, Feltrinelli, 1986; segnatamente, il Cap. II: "La metafisica del tragico", pp. 36-131.

<sup>18</sup> Aveva colto questa oscillazione destinale della politica Enzo Paci, *Esistenzialismo e storicismo*, Milano, Mondadori, 1950, p. 233. Sul punto, cfr.

anche A. Chiocchi-C. Toffolo, *Il lavoro come forma e come oggetto*, "Società e conflitto", n. 00, 1989, p. 491; successivamente in *Passaggi Scene dalla società italiana degli anni '70 e '80*, Avellino, Quaderni di "Società e conflitto", n. 7, 1995.

<sup>19</sup> F. Hölderlin, *Il divenire nel trapassare*, in *Sul tragico*, Milano, Feltrinelli, 1980, p. 63. Oltre all'opera di Natoli e alla introduzione di R. Bodei all'innanzi citata opera di Hölderlin, intorno alla riflessione holderliniana sul tragico sono ritornati con importanti saggi: R. Racinaro, *La colpa dell'innocenza. Hölderlin e il destino tragico*, "Il Centauro", n. 7, 1983, pp. 50-85; G. Costa, *La dialettica dell'interruzione negli scritti holderliniani sul tragico*, "Rivista di Estetica", n. 21, 1985, pp. 29-42. Nello stesso numero della "Rivista di Estetica" contenente il saggio di Costa viene tematizzato anche il rapporto di Nietzsche col tragico: G. Bottioli, *Nietzsche e la costruzione dell'apollineo*, pp. 43-69.

<sup>20</sup> F. Hölderlin, *op. cit.*, p. 23.

<sup>21</sup> Cfr. S. Natoli, *op. cit.*, pp. 69-71.

<sup>22</sup> La definizione dell'utopico quale "possibile progettuale" è dovuta a D. Formaggio ed è contenuta nella *Presentazione* all'importante e innovativo libro di Stefano Zecchi, *La fondazione utopica dell'arte. Kant, Schiller, Schelling*, Milano, Unicopli, 1984, p. 7.

<sup>23</sup> Sulla genetica del modello di agire aristotelico e sulla sua problematica unitaria ha insistito con efficacia R. Bodei, *La decisione saggia. Filosofia pratica e teoria delle scelte ragionevoli*, in W. Tega (a cura di), *Etica e politica*, Parma, Pratiche Editrice, 1984, pp. 22-27. Sulla prudenza in Aristotele d'obbligo il rinvio a V. Dini, *La prudenza da virtù a regola di comportamento: tra ricerca del fondamento razionale ed osservazione empirica*, in V. Dini-G. Stabile, *Saggezza e prudenza*, Napoli, Liguori, 1983, pp. 15-25. Dini è ritornato sul punto in *La prudenza tra virtù intellettuale, arte del vivere e filosofia pratica. Linee della ripresa contemporanea di una categoria della modernità*, "Filosofia politica", n. 2, 1987.

<sup>24</sup> V. Dini, *La prudenza da virtù a regola di comportamento ...*, *cit.*, pp. 16-17.

<sup>25</sup> *Ibidem*, p. 17.

<sup>26</sup> P. Aubenque, *La prudence chez Aristotele*, 1976; *cit.* da V. Dini, *op. cit.*, pp. 18-19.

<sup>27</sup> *Ibidem*, p. 25.

<sup>28</sup> *Ibidem*, p. 25.

<sup>29</sup> Sull'assenza dell'intersoggettività nel discorso di Aristotele, cfr. G. Mor-

purgo-Tagliabue, *Classici e non delle passioni*, "aut aut", n. 213, 1986, pp. 79-83.

<sup>30</sup> Per un excursus denso su questo versante del pensiero Platone, cfr. Adriana Cavarero, *Platone, il filosofo e il problema politico. La lettera VI e l'epistolario*, Torino, SEI, 1976; U. Galimberti, *Oralità e scrittura in Platone*, "Materiali filosofici", n. 14, 1985, pp. 133-139. Su alcuni temi velocemente passati in rassegna, ricchi spunti si trovano in G. Carchia, *Critica e salvazione del mito in Platone*, "aut aut", n. 216, 1986, pp. 41-64. Della cesura Platone-Aristotele, rilevante per tutta la storia della metafisica occidentale, si è approfonditamente occupato M. De Carolis, *Essenza e qualità tra Platone e Aristotele*, "aut aut", n. 216, 1986, pp. 65-92.

<sup>31</sup> Il saggio di M. De Carolis citato nella nota precedente ha, tra gli altri, il pregio di spostare l'asse dell'argomentazione così in profondità e così in estensione, attraverso un attenta esegesi critica dei più importanti testi platonici e aristotelici.

<sup>32</sup> Per una più articolata analisi delle posizioni di Wittgenstein, si rimanda al vol. III; segnatamente, il Cap. XVI.

<sup>33</sup> L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, Torino, Einaudi, 1964, prop. 3.221. De Carolis coglie le determinanti platoniche presenti in questa proposizione wittgensteiniana, *op. cit.*, p. 76. Ma, come riconosciuto dallo stesso De Carolis, il primo a individuare il legame è G. Agamben, *Tradizione dell'immemorabile*, "Il Centauro", n. 13/14, 1985, p. 6.

<sup>34</sup> G. Agamben, *op. cit.*, p. 5.

<sup>35</sup> *Ibidem*, p. 5.

<sup>36</sup> L. Wittgenstein, *op. cit.*, prop. 3.001.

<sup>37</sup> *Ibidem*, prop. 3.01.

<sup>38</sup> *Ibidem*, prop. 3.02.

<sup>39</sup> *Ibidem*, prop. 3.26.

<sup>40</sup> M. De Carolis, *op. cit.*, pp. 65-69.

<sup>41</sup> *Ibidem*, p. 78.

<sup>42</sup> M. Heidegger, *In cammino verso il linguaggio*, Milano, Mursia, 1973, p. 169.

<sup>43</sup> L. Wittgenstein, *op. cit.*, prop. 7.

<sup>44</sup> Secondo un architrave interpretativo diverso da quello intorno cui si sta argomentando, sul rapporto tra Wittgenstein e Heidegger ha particolarmente e intensamente insistito K. O. Apel, "Wittgenstein: il problema del senso dell'essere e il sospetto d'insensatezza contro ogni metafisica", in *Comunità e comunicazione*, Torino, Rosenberg & Sellier, 1977, pp. 3-46.

L'universo heideggeriano e quello wittgensteiniano sono stati pure a fondo indagati da Ingeborg Bachmann: cfr. F. Cambi, *La recezione della filosofia del linguaggio di Ludwig Wittgenstein nell'opera di I. Bachmann*, Pisa, Giardini Editori, 1974; Valeria E. Russo, *Il limite e la parola: Ingeborg Bachmann*, in AA.VV., *Etica e linguaggi della complessità*, Milano, Angeli, 1986, pp. 51-62.

<sup>45</sup> "Se la politica occupa il posto della tirannide, la filosofia occupa quello della politica" (R. Esposito, *op. cit.*, p. 12). Ma già poco prima: "...la filosofia si fa cura del politico: ma proprio nella forma-fissazione della sua differenza-scissione del mondo del concetto".

<sup>46</sup> *Ibidem*, p. 12.

<sup>47</sup> E. Canetti, *op. cit.*, pp. 457-458 e 528-561.

<sup>48</sup> Sotto questo rilievo, degno di attenzione è il tentativo operato da Emanuele Tesauro, agli albori del '500, di sviluppare e mutare la posizione aristotelica. Cfr., sul punto, M. Moncagatta, *La parola in movimento. Un'interpretazione del cannocchiale aristotelico*, "Rivista di Estetica", n. 21, 1985, pp. 9-28.

<sup>49</sup> Sull'argomento, si rimanda al cap. VII del presente volume.

<sup>50</sup> R. Bodei, *op. cit.*, p. 26.

<sup>51</sup> *Ibidem*, p. 26. In particolare, sulla prudenza presso gli stoici e gli immediati sviluppi successivi, cfr. V. Dini, *op. cit.*, pp. 25-31.

<sup>52</sup> Si rinvia al cap. V del presente volume; precisamente i §§ 1 ("Socievolezza e decentramento: la critica delle assiomatizzazioni del cogito") e 4 ("L'utopia e il limite della storia").

<sup>53</sup> M. De Carolis, *op. cit.*, pp. 73-81.

<sup>54</sup> G. Agamben, *op. cit.*, p. 7.

<sup>55</sup> L. Wittgenstein, *Ricerche filosofiche*, Torino, Einaudi, 1974.

<sup>56</sup> *Ibidem*, prop. I. 92.

<sup>57</sup> *Ibidem*, prop. I. 97.

<sup>58</sup> *Ibidem*, prop. I. 116.

<sup>59</sup> *Ibidem*, prop. I. 117.

<sup>60</sup> *Ibidem*, prop. I. 81.

<sup>61</sup> *Ibidem*, prop. I. 130.

<sup>62</sup> *Ibidem*, prop. I. 199.

<sup>63</sup> *Ibidem*, prop. I. 202.

<sup>64</sup> *Ibidem*, prop. I. 203.

<sup>65</sup> Per la discussione di questi temi, dall'angolo di osservazione appena approssimato, si rinvia al cap. V del presente volume.

<sup>66</sup> M. De Carolis, *op. cit.*, p. 75.

<sup>67</sup> *Ibidem*, p. 76.

<sup>68</sup> Per un calzante commento a questi passi aristotelici, cfr. M. De Carolis, *op. cit.*, pp. 82-91.

<sup>69</sup> U. Curi, *op. cit.*, p. 74. Estesamente, sulla questione della struttura logico-dimostrativa della scienza in Aristotele, cfr. pp. 69-94.

<sup>70</sup> *Ibidem*, pp. 86-88.

### Cap. III

## LA PROBLEMATICAM POLITICA IN EPOCA MODERNA

### 1. Soggetto e circolarità del potere in Machiavelli: il limite come problema del 'politico'

Sul finire del capitolo precedente si è alluso al nome di Machiavelli. È tempo di spostare la riflessione su questa decisiva figura della modernità.

Quello di Machiavelli e del moderno è un tema che non può fare a meno di specchiarsi nelle successive elaborazioni e riflessioni sul 'politico', di cui rimane un ineliminabile punto di riferimento, sia per implicito che esplicitamente. Bodin, Charron e lo stesso Hobbes hanno, di fatto, dovuto fare i conti col fiorentino.

Machiavelli e il moderno: come dire Machiavelli e il 'politico' prima e al di sopra dello Stato. Ora, la formazione dello Stato moderno altro non è che la soluzione secolarizzata delle "guerre di religione" del XVI secolo. La mappa epistemologica sequenzialmente disegnabile è la seguente: da Machiavelli a Hobbes (IL PRINCIPE, 1532; IL LEVIATANO, 1651). Nel mezzo, secolarizzazione dell'autorità sotto forma di Stato è anche posizionamento del potere sovrano. Dunque, la sovranità (Bodin, I SEI LIBRI DELLA REPUBBLICA, 1576) e la saggezza politica (Charron, DE LA SAGESSE, 1601).

Il tema machiavelliano del soggetto uomo e della circolarità del potere rompe immediatamente quella convenzione che concepisce unicamente il soggetto al potere. In Machiavelli, il soggetto che ordina il discorso e la rappresentazione del potere non è l'unica forma potente e determinante. Egli stesso soggiace alla forza del potere e alla potenza della sua rappresentazione. Qui la profonda cesura operata da Machiavelli in confronto alla tradizione cristiano-umanistica; cesura rispetto cui molta filosofia storico-istituzionale europea del Seicento appare in ritardo<sup>1</sup>. Il soggetto al potere, onnipotente, che ordisce la tela, è anche assoggettato al

potere che lo riplasma a sua somiglianza. Tra il suo dominio sul potere e quello del potere su di lui si scatena un ineliminabile dissidio. Il potere appare come regolazione della crisi; ma soccombe in faccia alla crisi: di fronte ad essa è costretto perennemente a rideterminarsi e innovarsi. Già qui il conflitto: tra 'politico' e Stato, tra soggettività e impersonalità, tra decisione e macchina istituzionale.

Alle soglie della modernità, il potere volge in divenire quella che appare come crisi storica della civiltà medioevale. E si fa Stato. Il potere che si incarna nello Stato riafferra in sé il divenire della crisi e si illude di venirne a capo; per illudersi meglio, lo Stato si fa assoluto: Hobbes. Attraverso la soluzione apprestata dallo Stato, la crisi della civiltà medioevale e il disagio della storia vengono tenuti sotto controllo. Il potere diviene assoluto; la crisi rimane relativa. Tuttavia, il potere che si fa Stato è esso medesimo estrema reificazione, radicale oggettivizzazione del soggetto al potere. Lo Stato che realizza in cifra assoluta il potere è esattamente quello Stato che spoliticizza in cifra assoluta il soggetto e la società. Cortocircuitato rimane quello spazio che funge quale polo di interpretazione e mediazione tra Stato e potere, tra Stato e società: il 'politico' moderno, dunque, si afferma come cumulo di negazioni radicali.

In Machiavelli, il 'politico' rimane consapevole di questa rete di reificazioni e oggettivizzazioni: anticipa costantemente lo Stato e non si lascia mai completamente assumere sotto di esso. In tale anticipazione affonda radicalmente il suo carattere utopico, il quale non manca di avere una profonda saggezza storica: la consapevolezza della biforcazione dei percorsi di Stato e società. Stato e società scrivono la loro storia su due rette parallele. Da qui nasce il 'politico' nella sua accezione moderna; da qui la sua crisi. Già qui il suo profilo tragico e bifronte: la decisione non può essere tecnica esecutiva e l'istituzione sovrana non è una forma fissa che garantisce e picchetta il mutamento sociale. Insomma, già qui non solo "sintesi sociale", ma anche mediazioni, articolazioni. Il 'politico' moderno, fin dall'inizio, è gettato in questa trama complessa: rappresenta e risucchia

nelle sue codificazioni l'esistente sociale, cristallizzato nelle forme dello Stato assoluto. Ma il Principe e/o il Leviatano si trovano ferreamente assoggettati all'anarchia, al conflitto e al disordine di cui debbono incessantemente e necessariamente venire a capo, riformulando i princìpi e i vincoli normativi dell'ordine. Di questo dilemma irresolubile Machiavelli è il geniale cantore. In lui, i dilemmi del 'politico' si giocano tutti nell'anticipo della decisione statuaria e nel ricorso obbligatorio allo Stato per la soluzione della crisi: non potersi e non doversi identificare con lo Stato, eppure ricorrere allo Stato per avviare a soluzione i nodi del conflitto e del disordine. Il 'politico', a mezzo dello Stato, interviene nelle forme politiche reali e le innova per quel tanto che viene storicamente reclamato.

Dalle vecchie istituzioni e forme politiche di governo alle nuove: ecco il circolo maledetto che si ripete all'infinito. È questo un passaggio delicato della riflessione di Machiavelli: "quasi nessuna repubblica può essere di tanta vita, che possa passare molte volte per queste mutazioni, e rimanere in piede" (DISCORSI). Il 'politico', in Machiavelli, si situa alle soglie dell'impossibile: far vivere ciò che muore; ossia le forme del governo politico e le istituzioni del vivere politico. La politica, in Aristotele specificatasi fundamentalmente come attività deliberatrice ispirata dalla prudenza, si fa gestione del limite, gestione del passaggio di forma per un mutamento delle qualità. Politica è, allora, anche permanenza sul limite e passaggio dal limite di una forma a quello di un'altra. Se il limite è il problema del 'politico', la politica tenta titanicamente di non rimanere schiacciata dai limiti delle forme politiche e, ancor più, del 'politico': essa tenta disperatamente di sottrarsi all'abbraccio mortale dello Stato. Il realismo della politica appare qui come lo sviluppo coerente e specifico dell'utopia: soltanto l'utopia è capace di pensare il limite come problema; soltanto il realismo è in grado di gestire storicamente un passaggio al limite.

Effettivamente, seguendo il commento di R. Esposito, si potrebbe dire: la politica o dell'impossibile vivere storico<sup>2</sup>. Con la consapevolezza estrema che qui l'intreccio di utopia e

realismo categorizza l'impossibile come "l'unica possibilità politica dell'universo politico. La sua sola prospettiva razionale ... E infatti nulla è più impossibile che "rinnovare", tornando ai principii, avanzare indietro, puntare al futuro ripercorrendo il passato"<sup>3</sup>. Ma occorre aggiungere: l'impossibilità è sempre la possibilità successiva o quella residua; o quella che manca; o quella da costruire "artificialmente", in senso machiavelliano. Tra l'impossibile e il possibile si distendono la decisione e l'azione. Machiavellianamente, "ritorno ai principii" ha il senso di innovare: è trapasso dalle forme del perire alle forme del vivere. Il 'politico' pensa questo miracolo e la politica lo compie e lo gestisce: l'arte del governo ritorna e permane, rinnovandosi. L'utopia del 'politico' abbraccia il realismo della politica. E la politica ritorna, per governare le cose della "città terrena", per mutarla, senza mutare la sostanza del 'politico': l'universalità del 'politico' si erge di contro al carattere perituro di tutte le cose. Ovverosia, la politica quale unica cosa, tra le cose terrene, che non perisce. Si conserva, poiché conserva e trasforma le cose. Questo il carattere epistemologicamente universalistico dell'utopia del 'politico'.

Nella semantica machiavelliana, la politica spezza e interrompe la trama del divenire, anticipandone i punti critici. Ritorna indietro. Si situa prima della crisi e lì si rintana, rinnovandosi per darle soluzione statutale. È il 'politico' che vede in tutta la sua interezza la crisi; e fino al fondo delle sue conseguenze più estreme. Vede la crisi: la sa *prima*; le sopravvive *dopo*. Il passaggio a nuove forme politiche non avviene attraverso una crisi mortale, non attraverso la sovversione del 'politico' e dell'arte politica del governo. Qualunque forma assuma il passaggio, permane l'invarianza di forme politiche, di un governo politico atto a governare; permangono le decisioni conseguenti. Insorge proprio qui un felice e produttivo paradosso. L'arte del governo come reale anticipo della crisi, come soluzione anticipata del conflitto, consiste nell'arretrare di fronte alla crisi, per superarla, affrontandola da un punto medio più arretrato e con attrezzatura più adeguata. Ma, così, è come spostarne continuamente

te più avanti i punti e l'asse: questo il ritorno indietro, questa l'innovazione. L'arte del governo è qui delocalizzazione dei punti di crisi: loro spostamento nel futuro, governando il presente. E il presente è ridotto a conflitti dirimibili: governabili, per l'appunto. La politica arretra di fronte all'antagonismo. Si industria, innova e reinventa per trasformarlo in conflitto, fisiologia della crescita e della trasformazione. Dell'antagonismo conserva la dimensione costruttivistica ed espunge quella distruttiva. Il divenire è incombenza della crisi. Conflitto e ordine diventano gli elementi polari dell'arte di governo, dell'universalità del 'politico'. La crisi è la minaccia e, insieme, la grande assente: la politica ne anticipa sempre l'esplosione catastrofica e incontrollabile, gestendo il passaggio delle forme politiche. Più al fondo, la sostanza più letale della crisi è qui assente, giacché caos e disordine non diventano mai blocco dell'evoluzione storica, rientranti come sono nel passaggio da una forma politica all'altra. Il realismo della politica non soltanto si interconnette all'utopia del 'politico', ma non espelle mai caos e disordine dalla dinamica dell'evoluzione sociale; anzi, in gran parte, caos e disordine sono positivamente assunti come fattori dal cui governo viene fatto discendere uno sviluppo più avanzato delle relazioni sociali.

Il Principe sa vedere la crisi e non teme di scrutare nel suo occhio di cristallo. Ne teme il decorso rovinoso; la muta, perciò, in minaccia produttiva. Si muove al di là dei due opposti complementari: l'armonia delle differenze, a un polo; la catastrofe irrimediabile e distruttiva, al polo opposto. Partendo da qui — e attraversando d'un sol colpo tutto lo sviluppo della modernità, al polo opposto. Partendo da qui — e attraversando d'un sol colpo tutto lo sviluppo della modernità — è possibile riformulare un nesso cruciale: differenza/identità. Dice Machiavelli: "Non v'è cosa che faccia tanto stabile e ferma una repubblica quanto l'ordinarla, in modo che l'alterazione degli umori che l'agitano abbia a sfogarsi secondo l'ordine delle leggi" (DISCORSI). Il culto umanistico della pace che abroga conflitto e disordine è squarciato e sopravanzato. Il nesso di identità e differenza è anche intrec-

cio di movimento e stabilizzazione, per cui manca sempre un'integrazione totale e definitiva. Permane sempre una linea di fuga, un incompiuto punto di maturazione. Rimane un *residuo*. Resta un margine di ingovernabilità: un *limite* che si sottrae al governo della razionalità politica. Siffatto limite e le corrispondenti variazioni da ricondurre sotto la sovranità delle leggi svelano qui, in maniera ancora più tangibile, il problema del 'politico' in Machiavelli. Ma ancora: qui saltano in aria tutti i discorsi sull'"autonomia del politico" che, a proposito di Machiavelli, sono stati ricorrentemente fatti. L'aver demistificato questo luogo canonico dell'ermeneutica machiavelliana è merito, di non poco conto, di R. Esposito<sup>4</sup>. Qui, come rileva Esposito, al 'politico' sfugge la "oggettività della propria determinazione storica". È oggettivabile solo ciò su cui si scarica la soggettività politica: l'*altro*. Ma il punto è costituito dal fatto che l'altro sfugge. Non si lascia reificare. Oltre un dato limite storico è assente e il 'politico' resta deprivato di uno dei suoi termini: è *soggetto senza oggetto*. Qui la sua autonomia apparente. Che è limite fattuale, privatezza. Senza oggetto, il soggetto non può espandersi. Ma, in quanto soggetto, è specificamente destrutturazione dell'oggetto. Questo il circolo vizioso. La politica soggiorna realisticamente sul limite, anche perché è proprio lì che si riscopre senza l'altro. Ed è a questo livello che la privatezza del soggetto acquisisce un carattere pubblico: le forme pubbliche del potere sono invariabilmente alla ricerca dell'altro sfuggito. L'arte di governare i conflitti è anche arte del non far fuggire l'altro, di serrarlo entro regole di movimento e stabilizzazione di un ordine conflittuale.

La politica scopre qui, più di quanto ne fosse consapevole all'origine, la sua dipendenza dall'altro su cui vuole e deve stabilire il suo imperio. E si scopre come una forma scissa, forma di separazione eccelsa. Ma anche — e drammaticamente — come forma di scissione che non può separarsi dall'oggetto che manipola, pena il suo tracollo e la sua rovina. Nell'oggetto stesso (meglio: nei soggetti trasformati in oggetti reificati e governati) si celano le regole dell'oggettivazione dei conflitti e delle loro ragioni. Esiste, sempre,

un sovraccarico di conflittualità che va regolato e riassorbito. È anche l'*oggetto* della politica che forma le regole della produzione politica. Le regole dell'oggettivizzazione dei conflitti rendono relativa e apparente l'autonomia del 'politico'. Lo spazio dell'agibilità politica è compresenza e scarto tra: (i) il soggetto con le sue arti e capacità di governo e (ii) l'oggetto con le sue regole fattuali riproduttive del conflitto. Esemplicando: si dà qui compresenza e scarto tra il *soggetto che tende all'ordine* e l'*oggetto che tende al conflitto*.

Ordine è governo dei conflitti. Conflitto è forma disordinata, frantumata e sparsa, eccedente rispetto all'ordine. Nelle relazioni forma/scissione, identità/differenza il secondo termine si ribalta costantemente sul primo. Da qui il dimidiamento machiavelliano tra le forme e la soggettività della politica: il Centauro o la doppia natura del potere (IL PRINCIPE). Qui il dimidiamento compare come scissione permanente delle forme del 'politico'. La scissione in permanenza di una soggettività politica mista coniuga *ordine con potenza e forza con legge*. Il "doppio" trova ospitalità nella figura mitico-antropomorfa del Centauro: metà bestia, quando si tratta di far ricorso alla forza; metà uomo, quando si tratta di far uso della legge<sup>5</sup>. Il carattere di permanenza ed emergenza del "doppio" afferma l'unità nel *diverso e differenti in lotta* in una nuova e più estensiva figurazione politica e sociale.

Con Machiavelli, il soggetto acquisisce utopicamente una duplice anima: ricerca e inveroamento in sé anche della natura altrà. Ciò lo affranca delle regole del divenire, il quale sul piano dell'analisi storica non cumula in sé le differenze: cioè, non assomma in sé la natura di uomo e di bestia. Le contrazioni della soggettività politica introducono la questione della *durata del potere*: dalla figura del "doppio" alla figura della "durabilità". Dice Machiavelli: "Il che non vuole dire altro, avere per precettare uno mezzo bestia e mezzo uomo, se non che bisogna a uno principe sapere l'una e l'altra natura; e l'una senza l'altra non è *durabile*" (IL PRINCIPE). Emerge un ulteriore nesso: *durata/divenire*. Sia nel senso che dura solo ciò che si affranca dal linearismo del divenire;

sia in quello che la forma del potere e del durare schizza fuori dalle forme del divenire, per apportarvi la scissione, la natura altra.

Ecco che governo è anche durata: il durare delle forme politiche di contro alle forme della crisi. Il divenire viene sottratto ai suoi approdi critici di ingovernabilità. La natura scissa e durevole della governabilità assume sotto la sua sovranità la natura sintetico-lineare dell'ingovernabilità. Nel modello epistemologico machiavelliano, la crisi appare come una grande sintesi negativa: viene alla luce non come rovescio dell'ordine, ma quale spazio/tempo bruciato senza riserve che, diversamente dalle forme scisse e dall'identità del 'politico', non ammette un residuo. L'urgenza non è rappresentata dal governare la crisi; bensì dallo spezzarne il ritmo e allontanarla in positivo, esaltando la produttività dei conflitti e la loro regolazione ordinata. Crisi del 'politico' e crisi di governabilità non sono altro che il sintomo della scissione dei nessi appena individuati.

In un altro luogo cruciale Machiavelli sta più avanti ed è più moderno e progressista di molto realismo assolutistico del Seicento: quello del rapporto tra *libertà e tirannide*; diversamente dalle teorie assolutistiche, in Machiavelli, il tema della potenza non rimanda a ordine, sicurezza, obbedienza, bensì a quello della libertà<sup>6</sup>. Lo schema machiavelliano ha qui come variabili costitutive:

- (a) la rottura del modulo libertà contro tirannide;
- (b) l'interruzione del linearismo che conduce dalla libertà-partecipazione alla libertà-autonomia;
- (c) l'intromissione della libertà-potenza entro la linearità spezzata;
- (d) la formulazione di una nuova progressione: libertà-partecipazione/libertà-potenza.

Riflettiamo meglio. Dallo schema appena esemplificato, emerge con chiarezza la necessità possibile di coniugare strettamente il tema della libertà con i temi della partecipazione, dell'autonomia e della potenza. Le dicotomie del pensiero antico e dell'umanesimo crollano. Il concetto negativo di tirannide è ricondotto a quello positivo di Stato; l'autorità

è ricondotta alla sovranità; la sovranità, alla giustizia. La triade autorità/sovranità/giustizia rimanda alla libertà, a una società ordinata in libertà. Nel "*Leviatano*" lo stesso Hobbes attribuisce identico significato a tirannia e sovranità (ESAME CRITICO E CONCLUSIONI).

L'intera trama del 'politico' in Machiavelli è, così, rinvenibile perfettamente nelle sue nervature essenziali:

- (a) lo Stato può ricondursi a unità; ma lo può solo nel conflitto;
- (b) può riprodursi e resistere; ma solo nel mutamento;
- (c) può tendere al rinnovamento; ma solo regredendo al principio;
- (d) può ritrovare al principio la potenza; ma solo declinandola come libertà<sup>7</sup>.

Entro questa trama, la politica incorpora la tirannide e il soggetto si annette l'oggetto. L'approccio soggettivo lascia impregiudicata nel laboratorio machiavelliano la possibilità della scelta tra *forme* politiche (costituzionali, si direbbe oggi) diverse. Permane sempre la possibilità della politica esperita in positivo. Quella di Machiavelli è un'epistemologia *soggettiva senza oggetto*. Qui il suo limite e il suo residuo. Qui, insieme, la sua forza e debolezza, il suo fascino e la sua tremenda modernità. Ma anche la sua irrimediabile improponibilità.

## **2. Il policentrismo medioevale, Bodin e la teoria della sovranità**

Ritorniamo indietro, ad un processo epistemologico antecedente a Machiavelli; o, ancora meglio, anteriore al costituirsi dello Stato e della ragion di Stato. Corre obbligo partire dal diritto di resistenza medioevale. L'esercizio della difesa attiva, fino alla autodifesa armata, non si configura come violazione del diritto e finisce col costituire un "istituto fondamentale" della vita medioevale: "Non riconducibile entro la differenza tra diritto e forza che si imporrà con l'affermazione dell'idea dello Stato di diritto, l'autodifesa si presenta nel mondo medioevale come azione conforme a diritto, co-

me la più intensa difesa dell'ordine giusto: essa non configura né ribellione, sedizione o rivolta, né guerra nel significato che questo termine acquisterà nello *jus gentium* (lotta contro un nemico esterno), per essere processo e giudizio contro un uso ingiusto del potere, soluzione giuridica per la restaurazione dell'ordine infranto"<sup>8</sup>.

Il policentrismo medioevale si regge su una fitta rete di poteri locali che non conoscono una costituzione unitaria. Assente è il titolare unico della sovranità. La situazione che inveniamo è così rappresentabile: né sovrano e né Stato. Ma il diritto di resistenza è anche un potere; e precisamente uno dei poteri locali dell'universo policentrico medioevale. Fonte dei policentrismi dei poteri è la loro comune provenienza etico-giustificativa dal diritto naturale e dalle prescrizioni della Divina Provvidenza. Se di costituzione politica può parlarsi, appare evidente che quella medioevale non conosce ancora la differenza tra "legge positiva e legge divino-naturale, tra norma giuridica ed eterna norma di giustizia"<sup>9</sup>.

Soltanto in epoca successiva all'umanesimo e in parte reagendo a esso — particolarmente, con Hobbes ("*Il Leviatano*") — la legge si affranca dal diritto divino-naturale, diventando finalmente diritto positivo. In difetto di diritto positivo, la resistenza fino alla lotta armata è una costante della reintroduzione del diritto giusto, naturale e divino, contro il responsabile della violazione. Il diritto di resistenza è la risposta alla violazione del diritto divino-naturale e il ricorso alle armi è teleologicamente relazionato al ripristino della giustizia violata. Sicché si può fondatamente concludere che nel Medio Evo il diritto di resistenza è indivisibile dalla pace e dalla giustizia.

A una epistemologia del decentramento dei poteri fa eco una tipologia di risposte monocausali, animate da una logica paralizzante di riproduzione all'infinito dell'invarianza divino-naturalistica. Il diritto di resistenza è dovere in relazione alla pace sospesa dall'ingiustizia; e, contestualmente, pone ed eternizza la pace come regno millenario del sempre eguale, dell'uniforme e dell'immodificabile. Al di là delle ap-

parenze, il diritto di resistenza non è sovversione dell'ordine medioevale, ma sua reintroduzione, laddove viene meno e messo in mora.

Innestandosi su questa geografia storico-politica, la successiva evoluzione ha un passaggio obbligato: laddove la costituzione politica scongiura la ricaduta della monarchia in tirannide, lì viene neutralizzato, spiazzato e reso inutile il dispiegamento del diritto di resistenza. Questo il problema che si pone Seyssel (LA MONARCHIA IN FRANCIA, 1515). Le istituzioni moderano il fare del sovrano, onde impedirgli di ingenerare il disordine, suscettibile di innescare resistenza e rivolte. Tuttavia, precisa Seyssel: "sempre *intera* rimane la dignità e autorità regia, non totalmente assoluta, né troppo ristretta, ma regolata e frenata da buone leggi, ordinandone i costumi, che sono stabiliti in modo che difficilmente possono essere spezzati o annullati (anche se di tanto in tanto si verifica qualche infrazione e violenza)"<sup>10</sup>. La politica assume in Seyssel il senso di un'assicurazione contro la tirannide, sulla falsariga del pensiero antico. La potenza assoluta del monarca è sinonimo di ordine, di costruzione progressiva di una società sempre meglio ordinata.

Agli antipodi di Seyssel, si colloca Hotman (FRANCOGALLIA, 1573), secondo cui l'origine dell'evento catastrofico che ha trasformato il sovrano in tiranno va ricercata proprio nell'attribuzione al re della potenza assoluta. Posto l'assolutismo, le istituzioni politiche non valgono a regolare e a porre limiti all'autorità del sovrano; bensì cospirano col sovrano sulla linea della tirannide. Il ritorno alla legittimità procede in uno col rovesciamento violento dell'oppressore: "Se un membro del nostro corpo si è distorto, noi dobbiamo, per guarirlo, ricondurlo alla sua posizione naturale. La stessa cosa bisogna fare con la repubblica: essa tornerà sana soltanto se le avremo restituito la sua antica costituzione"<sup>11</sup>. In alternativa al potere assoluto del sovrano, Hotman contrappone il popolo come detentore della *summa potestas* e della *summa auctoritas*. Ma qui il popolo è inteso come corpo delle istituzioni del regno; non già in senso indiscriminato e generale. Solo in questa accezione elitaria e istituzionale il

popolo precede il re: più che popolo, istituzioni e "popolo" delle istituzioni *prima* del re. Non è il popolo, allora, a formare il corpo dell'ordine politico. In Hotman, il popolo trova la costituzione politica già bell'e formata. Suo compito specifico è quello di difenderla, ricorrendo alle istituzioni contro l'arbitrio e gli abusi del sovrano; allo stesso modo con cui, per lo stesso fine, le istituzioni fanno uso del popolo.

Bisogna attendere Bodin, per veder rotto e superato il tiro incrociato tra potere assoluto e diritto di resistenza. Il programma politico di Bodin è chiaro:

- (a) neutralizzare il diritto di resistenza, concettualizzato come appello a una guerra ingiusta e senza giustificazioni possibili, visto che la guerra non può mai conciliarsi con la pace;
- (b) confutare la tragicità e la soggettività dello spirito politico machiavelliano (PREFAZIONE ai SEI LIBRI DELLA REPUBBLICA).

In Bodin, quasi a mo' di anticipazione della figura hobbesiana di Behemot, la resistenza armata e la guerra valgono come anarchia e tirannide. Il sovvertimento anarchico, lungi dallo scalzare il tiranno, rovescia da cima a fondo la repubblica; rispinge l'ordine politico indietro: verso il caos delle passioni e degli interessi particolaristici. Anarchia è qui equivalente di *pre-politico*: assenza di ordine, di governo, di costituzione, di regole, etc. Una forma politica è tale proprio perché specificamente attrezzata alla vanificazione della guerra civile e all'azzeramento del suo possibile ciclo di rinnesco. In Bodin, la politica rappresenta e costituisce se stessa, giustappunto, avversando l'insorgenza anarchica della guerra civile; contro il suo ritorno dissolutore va, pertanto, difesa.

L'epistemologia bodiniana ha come suo fulcro la stabilizzazione politica della repubblica. Può essere, perciò, definita come centralizzazione politica della società, attraverso la problematizzazione del tema della sovranità. Il rapporto tragico che abbiamo rinvenuto in Machiavelli tra soggetto e potere, tra decisione e conflitto si stempera e armonizza nel codice della sovranità. Il fare politico, in questa assiomatica,

non conosce il limite e non ammette il residuo. Tuttavia, non mancano di affermarsi elementi di novità, come rileva puntualmente A. Biral<sup>12</sup>.

Nelle forme del pensiero politico viene introdotta una specifica scissione. La figurazione che assegna all'arte del governo il potere sulla *civitas* (e/o Repubblica, Stato, etc.) scaturiva dalla pre-esistenza della *società civilis*, per cui il potere trovava già costituita la società. La società politica nasce qui sempre dalla società civile. In Bodin, questa gerarchia sequenziale viene ribaltata. Relazione di potere e raccordo di comando-obbedienza costituiscono il dato ontologico-politico primario. La realizzazione della *civitas* è il prodotto riuscito della pragmatica del potere; risultante dell'inveramento politico del nesso comando-obbedienza. Oppure, semplicemente, non è. Il ribaltamento del vecchio paradigma della teoria politica pone il potere come fondamento della società: di contro alla limitatezza e alla finitezza della seconda, il primo appare illimitato. Come il comando, l'obbedienza non conosce limiti. Comando e obbedienza si trovano posti in interconnessione assoluta, assoluti essendo l'uno verso l'altra. Illimitato potere di comando equivale a illimitato dovere di obbedienza. La mediazione regolativa di questa combinazione è, in Bodin, la *potenza sovrana*.

La sovranità, anche concettualmente, è qualche cosa di diverso e di altro rispetto al potere regolato in ordinamenti e da essi limitato. La sublimazione del limite politico coniuga la sovranità come più radicale ed effettivo antidoto e antipode dell'anarchia e della guerra. La potenza sovrana non è regolata o limitata dalla costituzione politica: si colloca anteriormente a essa e a un livello gerarchicamente superiore della teoria politica. È fondamento politico dell'origine e del mantenimento dell'ordine sociale e, insieme, suo vertice supremo: prima e più in alto niente è collocabile. L'unità politica predicata e prescritta dalla sovranità surclassa le leggi: dice Bodin: "si forma una *republique* quando essi [i cittadini] sono governati da potenza sovrana, anche se sono diversificati per leggi, costumi, religioni, nazioni"<sup>13</sup>.

Può mutare la forma politica della Repubblica (monarchi-

ca, oligarchica, democratica), ma ciò che è immutabile è la potenza sovrana che fonda le forme politiche dell'organismo sociale associato. Cambiano i possessori — e le loro qualità — della sovranità, ma non cambia il contrassegno assoluto e illimitato della sovranità. Solo la sua inviolabile integrità può sopportare e avere ragione delle differenze che sopravvengono nelle forme politiche e nell'organismo sociale. In quanto identità suprema e unica, essa lega a sé il proliferare anarchico e dissolvente delle differenze. L'unità non è nella teologia e nemmeno nella politica; ma solo nella sovranità. La verità non sta in uno degli elementi del dissidio; né in una delle parti in conflitto, neppure in una composizione negoziale delle controversie; bensì nella sovranità.

Le "guerre di religione", al pari dell'anarchia, debbono sottomettersi all'euristica della sovranità. Le parti in lotta e i valori confessionali a cui antitetivamente si richiamano sono profondamente delegittimati dalla potenza sovrana. A essa debbono lasciare il posto: parti e valori in dissidio rappresentano una vuota dispersione dissolutrice, senza centro unitario. La fede religiosa non viene messa in discussione dalla sovranità; bensì scoperta priva di significato politico e, perciò, vuoto e inattendibile oggetto di contesa. La sovranità è categoria profondamente anti-teologica; o, meglio, ritraduce politicamente la teologia, per dirla con Carl Schmitt.

A fronte del frantumarsi dell'universale della giustizia in una serie disorganica di "interessi giusti", già operante nel policentrismo medioevale, le controversie dissociano l'unitarietà antica della legge e della giustizia. Validità (e giustezza) della legge è qui direttamente espressione dell'illimitata volontà del sovrano, il quale può modificare, secondo il proprio arbitrio, le leggi e i criteri della giustizia. Il ribaltamento epistemologico operato da Bodin tocca qui l'apogeo: le leggi non dipendono che dalla libera volontà del sovrano. La disobbedienza al sovrano, qualunque sia la giustificazione politica ed etica, è caratterizzata ontologicamente come ribellione, sovversione, guerra: in quanto dissolutrice dell'unico fondamento, si condanna alla maledizione di essere costitutivamente senza fondamenti. Grazie alla sovranità,

*la legge si affranca dal diritto.* La prima, in quanto espressione del sovrano, è fonte del comando e oggetto dell'obbedienza; il secondo, in quanto assiomatica delle prescrizioni generali, tratteggia le forme determinate storicamente dell'equità sociale, le quali non possono rivestire mai funzione di comando.

Nella scala gerarchica della piramide sociale il posto più alto va alla politica e, precisamente, alla potenza sovrana. Il sovrano sta al di sopra del diritto, poiché fa la legge; ma è limitato dal diritto, dal cui vincolo non può debordare, salvo promulgare una nuova legge che cancella quel diritto. L'effetto disgiuntivo tra legge e diritto è la risultante forte del tema della sovranità. Spezzata la concordanza tra legge e diritto, il secondo resta senza fondamenti; ma, paradossalmente, proprio qui si laicizza e modernizza in sommo grado. Del pari, il soggetto della politica trova nella sovranità il suo oggetto. Soggetto e oggetto del 'politico' si trovano ricongiunti al massimo livello di tensione relativa. Diversamente da quella machiavelliana, l'epistemologia di Bodin può dirsi *epistemologia dell'oggetto ritrovato*. Ma il ritrovamento dell'oggetto fa smarrire le forme della scissione politica, le discontinuità e oscillazioni del tempo storico. L'universo del 'politico', toccando il vertice della sovranità, si appiattisce entro un codice uniforme e lineare. La polarizzazione tra soggetto e oggetto postula un ordine normativo in cui il soggetto autentico risiede nell'oggettività della sovranità che espelle e domina il differente, l'altro.

Come dire: solo la legge può contro la legge; solo potenza sovrana contro potenza sovrana. Solo un re può uccidere un re, già diceva Alessandro il Grande. Vale a dire: niente può contro la sovranità. L'apparato della sovranità non è niente altro che il moltiplicatore all'infinito della propria potenza. La sovranità si autofonda, autopotenziandosi. Se non ci imbattiamo ancora in un compiuto modello di sapere incrementale, già è possibile rinvenire una nozione cumulativa del potere. È la politica che indaga su se stessa e sulle sue forme come pratica discorsiva e incrementativa del potere. Giustamente, avverte Biral: dal ribaltamento epistemologico

bodiniano la politica esce fuori come *scienza storica* dell'interesse *dello Stato*<sup>14</sup>.

### **3. Charron e la saggezza politica: la mediazione nascosta e la decisione palese**

Charron: "Ma si dovrebbe, invece, (pur rimanendo se si vuole partigiani sul piano emotivo, giacché le opinioni e i sentimenti sono cosa del tutto personale) avere un comportamento caratterizzato da solidarietà generale nelle azioni, irriguardoso verso nessuno, corretto e ben accetto per tutti, dimostrando profonda amarezza per i mali comuni. Chi si comporta in questo modo, da una parte non si procura nemici, dall'altra non perde amici. E sono queste le persone più adatte a fare mediatori ed abili conciliatori e sono da preferirsi a quelli che si dichiarano solidali con tutti"<sup>15</sup>. Viene approssimato qui un nuovo ribaltamento epistemologico ed è lo stesso Charron a chiarirlo: "Machiavelli si sofferma ampiamente su come bisogna dirigere e organizzare le congiure: noi indicheremo il modo di spezzarle, smascherarle e porvi rimedio"<sup>16</sup>.

La politica rompe il quadro connettivo machiavelliano di potenza/libertà e si fa arte della mediazione e della conciliazione, acquisendo una valenza pubblica, nel senso più moderno del termine. Ovverosia, compare come vita civile che spezza, smaschera e anticipa il nodo del caos, della sedizione e della congiura. Politica qui come "buon governo", "governo civile": alla rete del caos strutturata dai conflitti oppone e sostituisce le strutturazioni della mediazione e della conciliazione. Quello politico traspare come ordine delle mediazioni. *Governo è mediazione*. Sovrano effettivo è il saggio, il cui tratto distintivo è il ricorso illimitato alla *prudenza politica*. Sovranità della prudenza è disancoramento dall'accadimento storico e ritorno in esso, insinuandovi la mediazione oltre la contingenza rovinosa del conflitto. La mediazione interrompe l'irrompere critico della contingenza, spezza e sana le sue insorgenze traumatiche e le linearizza in termini di divenire senza scosse. La *sovranità del 'politico'*

si manifesta giustappunto come governo *linearizzato della storia* e il ciclo politico si palesa come circolarità del governo. La teoria politica è arte civile circolare che concilia il caos e dalla critica espunge la crisi.

In Charron, la saggezza sovrana riconduce il conflitto sociale all'artificio civile, supposto armonico e pacificatore. La circolarità della mediazione restaura la pace: questi i compiti e gli esiti che particolarizzano e specificano il 'politico'. La pace è risultante politica della mediazione. Non solo: la pace è perseguibile soltanto arretrando dall'ordine conflittuale della storia e della società verso l'armonia e la superiorità saggia del *ciclo civile*; reperiamo qui, anticipati in una maniera singolare, alcuni dei temi centrali della riflessione del grande G. Vico<sup>17</sup>. La *vita civile*, seppure secondo prospettive divergenti, costituisce il motivo conduttore principale della riflessione di questi due pensatori. È lo stesso Charron a dire a proposito del suo libro "*De la Sagesse*": "Il nostro libro istruisce alla vita civile e forma un uomo per il mondo, cioè per la saggezza umana". Ma ancora. Compresente all'"arretramento" verso la vita civile v'è una rilevante tensione in avanti: ritorno all'ordine civile perturbato è politicizzazione e mondanizzazione della società, emancipata dalle tare e dalle pastoie del conflitto. Il raccordo di storia e civiltà, spezzato all'origine, si ripresenta carico di nuove implicazioni. Quello stesso progetto politico che le aveva scisse, attraverso i passaggi che conducono alla mediazione, le riallinea, subordinandole entrambe alla *decisione politica*, la quale assume se stessa come riferimento autofondazionale. La mediazione politica dissimula la propria potenza sotto le sembianze della prudenza. *La prudenza è potenza che si nasconde*: politica potente che nasconde la sua forza, per non compromettere l'estensione e l'efficacia della sua azione. In questo conserva, innova e muta radicalmente quei tratti aristotelici che abbiamo esaminato nel capitolo precedente. Ma quanto più la *mediazione si nasconde*, tanto più *la decisione si palesa*: quanto più la saggezza si trincerava e protegge dietro il palcoscenico, tanto più la decisione sovrana — la sovranità — opera direttamente sulla scena, proprio

a cagione degli effetti virtuosi legati all'azione politica e civile della saggezza. Quanto lontani siamo dalla prudenza aristotelica!

L'oscillazione della politica tra ciclo civile e storia è la traduzione risolutiva del contrasto opposizionale tra mondo delle passioni umane — supposte, per definizione, sediziose — e statualità assiomatica e ordinatrice. Contrasto emblematico di un'epoca storica di transizione che esce dalla lacerante destabilizzazione delle guerre di religione<sup>18</sup>. Ma c'è dell'altro. È dall'osservazione della trama caotica e sediziosa delle passioni che la politica della mediazione trae le sue interne necessità. Volendo metaforizzare il paradigma manieristico charroniano, niente vi riesce meglio dell'immagine della *sospensione*: inabissamento tra le passioni e risalita alla superficie del governo. La *decisione* è *questo bilico* costantemente riprodotto e riformulato. La metafora della sospensione e la decisione come bilico esprimono un'essenziale discontinuità del 'politico'. L'intreccio di passione e di governo chiarisce inoppugnabilmente che, senza gli eccessi della passione e il loro puntuale rilevamento, non può darsi la definizione delle regole della mediazione. Regole sotterranee che richiedono una vera e propria arte della conciliazione dei contrasti. Conciliazione che, sempre, parte da/e perviene al vertice puro della sovranità: la decisione. L'ordine politico va qui a fondersi sulla profondità abissale di quell'evento eccezionale per eccellenza che, per Charron, è la guerra civile. L'evento eccezionale sbriciola il manto dell'uniformità e rende inintelligibili le passioni umane. Sul lato oscuro delle passioni, finalmente sprigionatesi con completezza e senza limiti, la politica delle mediazioni fonda i suoi lati oscuri di sovranità potente, acquisendo una forza, una legittimità e una risolutezza altrimenti inattingibili. Oscure e nascoste sono le passioni; nel sottosuolo e in profondità deve operare la mediazione. La decisione si erge su questa abissalità da cui, come Venere dall'acqua, schizza fuori trionfante. L'arte della mediazione e del governo serve — letteralmente — la civiltà della decisione. Se la decisione è il vertice della sovranità, lo è perché qui essa compare con-

testualmente come perno del ciclo civile. È grazie alla decisionalità del ciclo civile, alimentata dall'arte e dalla saggezza della mediazione, che il rovinoso divenire del ciclo storico viene arginato e ricondotto a uno sviluppo più elevato e armonico. Lo stesso Schmitt rimane affascinato da questo paradigma decisionista<sup>19</sup>. La mediazione governante si oppone alla rigidità del conforme. Su essa attecchisce la *disamina decisionale* mai ripetitiva, perché sa che deve ridurre a governo l'indomabile e l'irrazionale. Sa che, rispetto al magma passionale che fa franare irresistibilmente la diga dei valori etici e delle obbligazioni della legge, non può porsi che come *argine interno*. Qui precisamente il limite della mediazione che la decisione non può assolutamente replicare. Governo delle passioni è una cosa; e per esso basta la saggezza e la prudenza. Civilizzazione del ciclo storico è un'altra; e per essa c'è bisogno dell'irruzione della decisione. All'argine interno deve corrispondere una *regolazione interna*. Per la prima volta, in maniera così avvinta, scopriamo a braccetto *decisione e saggezza*.

Governo è, in Charron, raffreddamento; non già neutralizzazione o rimozione dell'energia passionale. Governo è recupero politico delle pulsioni della passione. Sostiene A. Poletto: "Siamo dinanzi a quella tattica, specifica del procedere teorico charroniano, che consiste nel rintracciare al di là del fenomeno il soggetto, nel caso particolare al di là delle passioni e del loro movimento il popolo-passione; inteso quest'ultimo come punto di riferimento esistenziale attorno cui ruotano le sregolate inclinazioni della natura umana, è l'espressione forte del labirinto passionale"<sup>20</sup>. Indubbiamente, il raffreddamento risale dal fenomeno al soggetto e dal caso particolare alla massa generalizzata e magmatica dell'accadere. Dunque, inquadra il soggetto entro il labirinto delle passioni; e come soggetto emerge il popolo informe e sedizioso. Il popolo: "bestia strana a più teste e che non si può descrivere in poche parole, incostante e volubile, senza punto di arresto al pari delle onde del mare ... approva e disapprova nello stesso istante la medesima cosa... non ama la guerra per il suo fine, né la pace per il riposo"<sup>21</sup>. La sag-

gezza della decisione sovrana nasce proprio dalla consapevolezza dell'ottusa passionalità del popolo. La *scepsi* fonda qui la saggezza: il dubbio (certo) che il popolo possa far uso della ragione rende impossibile il recupero e il governo del popolo attraverso la ragione. Il carattere scettico della saggezza charroniana è consapevole della volubilità dei sensi e della passione; allo stesso modo con cui dubita dei concetti e di ogni forma di razionalità del sapere prescrittivo. È sotto quest'ultimo riguardo, forse, che Charron sconta il debito più rilevante nei confronti dello scetticismo pirroniano e della lezione montaignana dei "Saggi". Lo scetticismo charro-niano, difatti, concettualizza la ragione come un "attrezzo errabondo, mutevole", come uno "strumento di cera e di piombo"<sup>22</sup>. Un motivo ulteriore affinché la saggezza sia piegata verso la decisione.

Nella *scepsi* di Charron si inverte il paradigma manierista dello "sdoppiamento del soggetto". A un polo: "turba popolare" come "mare di ingiustizia, idolatria della vanità"; all'altro: il saggio che — unico — vive la critica e che, pertanto, si costituisce come il più legittimo titolare della sovranità<sup>23</sup>. La superiorità scettica del saggio sulla passione e sulla ragione coniuga la sua libertà effettiva. Sovranità può solo essere *libertà del soggetto* che detiene la saggezza e questa libertà, in Charron, non può che discendere dallo sdoppiamento del soggetto nella coppia polare popolo/saggio. Quale singolare e imprevedibile conseguenza: è la *scepsi* che qui fonda la necessità e l'urgenza della *decisione*. Ritorna il tema machiavelliano della potenza/libertà. Ma questa volta è sussunto sotto la direttrice barocca che, se si rivela scettica in confronto alle passioni e alla ragione, *assiomatizza le decisioni lineari dell'ordine*. La libertà, più che intrecciare i nodi del potere e della sovranità, si rivela come il polo coincidente con l'ordine. Politica e sovranità appaiono come il *medium* riproduttivo della libertà dell'ordine. La soggettività politica del saggio non fuoriesce dal quadro della contingenza ed è, per questo, una soggettività stazionaria. L'equilibrio e la prudenza mediatrice del saggio riparano al tradimento operato dalle passioni e dalla ragione.

Ciononostante, la stazionarietà del saggio ha forme precarie: la decisione costruita sulla saggezza cambia forma di volta in volta. Stazionario e fisso è l'assunto teleologico dell'ordine; variabili sono le forme e le decisioni politicamente imputate a perseguirlo. La forma Stato (o, meglio, lo *Stato-forma*), in Charron, è disaggregazione e riaggregazione di ordini: il disordine della passione e della ragione si scinde e ricongiunge con l'ordine del saggio. Entropia delle passioni e della ragione ed effetto di stabilità della politica si riconnettono nella circolarità della sovranità ispirata dalla saggezza. Le variabili mai risolte di passione e ragione vengono costantemente prese di mira dagli interessi ordinatori della decisione. Lo sfondo rimane ininterrottamente dominato dall'imperativo decisionista; le strategie della decisione variano di continuo. *Mutamento manieristico e ordine barocco*: ecco i termini duali irrisolti del paradigma charroniano.

Il programma politico assolutistico agli albori del Seicento, imperniandosi su "ordine e pace", è consapevolezza estrema del dualismo anarchia/governo. Da qui la radicale separazione tra *privato* (passioni) e *pubblico* (interessi). La fondazione dello Stato si regge sugli interessi e, a sua volta, li fonda, separandosi compiutamente dall'etica e costruendo il ciclo civile delle attività pubbliche, dei doveri e dei diritti pubblici, dei ruoli pubblici e delle cariche pubbliche. La commistione di *decisionismo pubblico* e *raffreddamento del caos* intenziona *forme di convenzionalismo*. Istituzioni, diritto, leggi divengono convenzioni strutturate che reggono la vita associata civile: è la rete delle convenzioni istituite che deve soggiogare l'irrazionalità passionale del popolo sedizioso<sup>24</sup>. La convenzionalizzazione normativa riveste un criterio di legittimità ed efficacia, laddove con efficacia legittima ricopre questa delicata funzione di soggiogamento. La *finzione contrattualistica*, vale a dire la potenza inaudita delle forme e delle convenzioni, fa qui capolino in maniera spuria. Il sapere-potere teso al soggiogamento delle masse turbolente e sediziose costituisce l'aspetto demoniaco della ragione di Stato barocca e la "misura" con cui il decisionismo giuridico europeo del Seicento cattura e imprigiona l'incommensu-

rabilità<sup>25</sup>. La conclusione di Charron è netta: "La potenza pubblica dello Stato è l'appoggio, il cemento e l'anima delle cose umane ... il legame della società che altrimenti non potrebbe esistere ... lo spirito vitale che fa respirare tante migliaia di uomini"<sup>26</sup>. Qui la potenza pubblica dello Stato appare come *legame sociale*: fonda e tiene unita la società.

Tuttavia, la separazione di pubblico e privato impedisce alla sovranità di costruire la geometria del potere come forma perfetta, senza residui. Il recupero incessante dell'irrazionalità delle passioni non vale a dirimere, una volta per tutte, il caos; come ben ci mostra G. Vico<sup>27</sup>. La volontà di decidere è *assoluta*, ma non è *assoluto* il suo imperio sulle passioni. L'oscillazione tra le geometrie razionali e prudenti del potere e la mappa imprevedibile e accidentata delle passioni non conosce lena. La struttura coercitiva dello Stato non riesce a chiudersi su se stessa, anche quando è affetta da un gigantismo titanico e irrefrenabile: la decisione assoluta non riesce a trovare un involucro assoluto che sappia e voglia ospitarla. Qui uno *scarto* tra *decisione* e *forma* che solo Hobbes riuscirà a colmare, aprendo nuove e insanabili aporie nella strutturazione profonda del 'politico'.

È vero che, per Charron: "Sovranità è una potenza perpetua e assoluta, senza restrizione di tempo di condizione; consiste nel poter attribuire la legge in generale a tutto ed in particolare senza il consenso d'altri, e non riceverlo mai da nessuno ... ha il potere di derogare al diritto ordinario; la sovranità è detta tale e assoluta ed è per questo che non è soggetta a nessuna legge umana"<sup>28</sup>. È altrettanto vero, ed è lo stesso Charron a precisarlo, che la sovranità è "una cosa molto difficile, soggetta a cambiamenti"<sup>29</sup>. Pur essendo il vertice della decisione, la sovranità deve scontare alle sue spalle l'insorgere continuo della frattura e della ricaduta nel conflitto sedizioso. Rotto definitivamente il policentrismo medioevale, la sovranità diviene essa medesima di sfuggente controllo: decisione *alla ricerca della forma impossibile*. L'epistemologia dell'atto rincorre l'*impossibile utopia* della *forma pura*. Rincorsa tragica e nichilista e, come il cristallo, ricolma di facce.

Il saggio, a fronte della poliedricità semantica e figurativa della sovranità, diventa il fattore vero dell'agire politico. Diversamente dal Principe, non è soggetto alla caduta periodica nei vortici ciclici della passione e della sedizione. Diversamente dal Principe, egli conosce l'arte e i mezzi per riportare il comando dello Stato pubblico sul popolo-passione: sa come stregarlo, irretirlo e addomesticarlo. Il saggio diviene *il protagonista nascosto* della politica e il suo sapere custodisce gli *arcana imperii*<sup>30</sup>. Il luogo della produzione politica, dal sovrano, si sposta al saggio e con lui nasce la figura moderna del *consigliere politico*. È il saggio qui il baricentro della fabbricazione della politica, come non manca di rilevare Carl Schmitt nel suo studio sulla dittatura<sup>31</sup>. L'utopia del 'politico' viene abbassata fino a equivalere alla forma pura e impossibile della sovranità. E la saggezza, da pluriverso di sapere e azione che era, si nasconde dietro le quinte. Quanto distanti sono Platone e Aristotele! Ma quanti passi in avanti sono stati compiuti, in uno con le molte semplificazioni e riduzioni filosofiche ed epistemologiche<sup>32</sup>.

#### **4. Hobbes: la decisione sospesa tra l'artificialità dello Stato-ragione e la storicità dello Stato-governo**

La traiettoria percorsa dalla problematica politica dal XVI al XVII secolo, nel suo intreccio di teoria e scienza, di governo dei conflitti e loro rimozione anticipata, ci fa approssimare un luogo cruciale ed estremamente denso sul piano teorico, storico e politico: il laboratorio di Hobbes. Due, fondamentalmente, i filoni interpretativi di Hobbes nel Novecento: quello storicistico (Meinecke e Horkheimer), che in Hobbes legge semplicemente il compimento di Machiavelli; quello strutturalista, che data a Hobbes la vera e propria fondazione del pensiero politico moderno, ancorando Machiavelli alla pre-modernità del modello naturalistico-rinascimentale<sup>33</sup>.

Chi, ultimamente, ha mosso felici obiezioni avverso que-

sta doppia interpretazione è stato Roberto Esposito. In particolare, a proposito del secondo filone, osserva: "Ma il "problema Machiavelli", che *costringe* Hobbes ad un altrimenti inspiegabile silenzio, è cancellato al prezzo di una postdatazione del "moderno" che si lascia sfuggire un versante decisivo della sua genesi multilineare e complessa"<sup>34</sup>. Dunque, il problema Machiavelli in Hobbes, la soluzione hobbesiana e la svolta che ne consegue. Altrimenti detto: il dipanarsi dei molti fili della modernità già nel suo costituirsi.

Il passaggio dal modello machiavelliano a quello hobbesiano non è inquadrabile nei termini dell'alternativa; né in quelli speculari della prosecuzione lineare. Si tratta di un innesto che, per un verso, introduce nel ceppo originario da cui diparte il pensiero politico moderno un ventaglio di elementi acquisitori e innovativi estremamente articolati; per l'altro, lo squarcia letteralmente, facendo esplodere veri e propri punti di sutura non ricucibili e incuneando la svolta, la deviazione nel luogo stesso dell'origine, nel primo apparire e compiersi della stessa forma originaria.

Prima di Esposito, già Raymond Polin (in un testo del 1968) aveva messo l'accento sulla discontinuità del rapporto tra Machiavelli e Hobbes, a partire da un mutamento di paradigma inerente alla rete delle connessioni che, dal rapporto mezzi/fine, percorre l'intero campo problematico del nesso tra etica e politica<sup>35</sup>. Per Machiavelli, la politica si posiziona sempre in relazione alle azioni, nelle quali si guarda sempre al fine. La politica, al pari dell'etica, si fonda sulla giustizia e necessità delle azioni. Ma il fine dell'etica non coincide col fine della politica. Ne discende che gli stessi mezzi della politica sono altro rispetto a quelli dell'etica. Sul piano del 'politico', machiavellianamente concepito, tra azione e fine si situa il punto medio progettante del *programma politico*. Il che — come non manca di avvertire Polin<sup>36</sup> — consente di concettualizzare l'opera stessa come fine, in quanto facente capo, in ogni caso, a un progetto. Tra azione e fine, lungo i fili di enucleazione del progetto, si dà un'interazione difficile. Il progetto emerge non soltanto come fine, ma anche come mezzo. Come si vede, il modello

machiavelliano è crogiolo di scienza e teoria, luogo assolutamente non lineare, ricco di variazioni e articolazioni. Sommatamente produttiva appare, al riguardo, la dissociazione che con nettezza Machiavelli introduce tra etica e politica<sup>37</sup>. Fine e mezzi dell'etica non vengono sovrapposti o preposizionati al fine e ai mezzi della politica. Tra etica e politica, più propriamente, viene inserita una connessione dissociativa: una scissione spinge prepotentemente nella direzione di una *secolarizzazione del 'politico'*. Eppure, in Machiavelli, il 'politico' non è negazione dell'etica o cinico oltraggio di essa. Anzi. Per molti versi, in Machiavelli, il 'politico' può leggersi come *etica della libertà mondana e storica*. Ed è questa componente del pensiero politico machiavelliano che, più tardi, non sfugge a un attento e sensibile lettore d'eccezione: Spinoza (TRATTATO TEOLOGICO-POLITICO, Capp. I e V).

Su questo tronco interviene Hobbes. La dissociazione machiavelliana di etica e politica non basta a Hobbes. La categoria di interesse, siano interessi pubblici o interessi privati, di casta o di censo, etc., come baricentro o motivo ispiratore dell'azione politica viene radicalmente contestata (IL LEVIATANO). Siffatto è, per Hobbes, un ragionamento *teoreticamente specioso e scientificamente falso*, in quanto trasforma con un automatismo volontaristico e arbitrario la "malvagità fortunata" in "virtù" (IL LEVIATANO). Corollario di tutto il ragionamento vizioso è il seguente: non la legge è la causa e il mezzo della legittimità, ma il "successo" risultante dall'azione; per cui l'opera è "virtuosa" o "viziosa", a seconda dei capricci della "fortuna", la quale induce in "perpetuo disturbo la pace dello Stato" (IL LEVIATANO)<sup>38</sup>.

Stato politico è qui sinonimo tanto di "regole generali" quanto di "decisione sovrana": regole intese a disciplinare la volontà (di potenza) di ognuno; decisione atta alla regolazione pianificata della "macchina sociale". In Hobbes, esercizio di potenza è osservanza del complesso di regole e di condotte — eguali per tutti — stabilite dalla sovranità dello Stato. La legge dello Stato costituisce il quadro *decisionale-normativo* delle condotte pubbliche. Una volta che sia rico-

nosciuta la sua sovranità, lo Stato si fa garante dell' esercizio dei diritti di ognuno: *sovranità dello Stato* è qui coniugata con *sicurezza dei singoli*. E precisa Hobbes: "con sicurezza non si vuole dire qui una nuda preservazione ma anche tutte le altre soddisfazioni della vita che ogni uomo acquisterà a se stesso con un'industria legittima senza pericolo o nocumento per lo Stato" (IL LEVIATANO).

Le regole statuite dal sovrano fissano la libertà di movimento dei singoli, per quanto attiene alla dimensione pubblica. Del pari, esse pongono un limite che storicizza la libertà, al di là dei conflitti di interesse, del caos della sedizione e delle oscillazioni della fortuna. La *virtù* diviene elemento *politicamente pianificato* e *giuridicamente positivizzato*. Lo Stato non arreca nocumento ai singoli, a patto che essi non ne mettano in pericolo la sovranità e la pace. Come rilevato da un'ampia letteratura, il decisionismo hobbesiano ha un'origine pattizio-contrattualista. La competizione politica e sociale non solo è assicurata dallo Stato, ma avviene anche all'interno dello Stato, delle sue istituzioni e delle sue cariche pubbliche<sup>39</sup>. L'arbitrio dell'interesse viene mitigato e neutralizzato dall'*autorità* e dalla *legge* dello Stato, vincolanti il divenire e l'intreccio medesimo di *virtù* e *fortuna*. È uno *Stato virtuoso* quello che costruisce la *fortuna collettiva*, incardinandola sull'autorità sovrana e sulla eguaglianza dei diritti. Fondamento del potere sovrano non è più il nesso machiavelliano di virtù e fortuna: esso, difatti, non riconosce come sua origine né *principi di ragione*, né *diritti essenziali*. Diversamente da quello machiavelliano, l'impianto teorico-epistemologico hobbesiano si basa sulla recisa ed estrema confutazione del posto politico occupato dal conflitto nella storia: la produttività politica della lotta sociale nel primo modello di contro alla sua improduttività rovinosa nel secondo.

Una delle svolte che, in Hobbes, appaiono maggiormente incisive e degne di rilievo è quella circostanza "strana" che vede il processo decisionista di formazione artificiale dello Stato implicato a un'istituzione nata per contratto. Il passaggio di cui Hobbes è l'antesignano è quello che conduce

dallo stato di natura allo Stato-macchina moderno. Da questo lato, egli è stato opportunamente considerato il padre del giusnaturalismo moderno<sup>40</sup>. Ma il passaggio si fa portatore di una dissonanza di non poco conto: dall'eguaglianza dello stato di natura si passa all'eguaglianza dello Stato pubblico che, nel contempo, è disseminazione di una rete di diseguaglianze che scattano proprio dall'effetto binario di inclusione/esclusione dispiegato dal funzionamento della macchina statale. La fluidificazione della natura verso la società segna la formazione del movimento delle diseguaglianze: la società rende diseguale ciò che in natura è uguale. Sul punto, Hobbes è estremamente esplicito: "La questione di quale sia l'uomo migliore non ha luogo nella condizione di mera natura, in cui, *come è stato mostrato prima*, tutti gli uomini sono uguali. L'ineguaglianza presente è stata introdotta dalle leggi civili" (IL LEVIATANO).

Senonché questo esplicitare è meno lineare di quanto possa apparire a tutta prima. Ultimamente, Ermanno Vitale vi ha riportato sopra una adeguata attenzione<sup>41</sup>. Sulla base di un precedente lavoro di Tito Magri<sup>42</sup>, Vitale può agevolmente affermare: proprio sull'eguaglianza naturale tra tutti gli uomini attecchisce "la necessità della costruzione artificiale della società organizzata: fra eguali, infatti, non può esservi altro ordine che quello fondato sul consenso"<sup>43</sup>. Ma, ora, la coppia società organizzata/consenso può essere hobbesianamente pensata come "condizione di pace". Nell'analisi scatta, allora, una molla: la pace è costruzione organizzata del consenso. Da qui un'ulteriore torsione: per differenza, il sopravvivere civile delle diseguaglianze può essere concepito come la fonte primaria della guerra. A dire il vero, per Hobbes, l'ipotesi del conflitto irresolubile nasce anche dalle condizioni dell'eguaglianza: se due uomini, essendo eguali, desiderano la stessa cosa, ma non possono goderne simultaneamente o alternativamente, per fruirne non possono fare a meno di divenire nemici<sup>44</sup>. D'altro canto, la stessa diseguaglianza viene esplicitamente prevista da Hobbes come fattore di pace<sup>45</sup>.

Come si vede, la questione è assai complicata. Prima di

saggiarne il tessuto intricato e, più in generale, prima di partire a scandagliare la complessità del programma politico hobbesiano, è opportuno fare un passo indietro: portare alla luce gli elementi qualificanti del programma scientifico di Hobbes<sup>46</sup>.

In Hobbes, la natura umana ha come parti costitutive principali la Ragione e la Passione, le quali figurano come fonti di due diverse modalità di sapere: il *sapere matematico* e il *sapere dogmatico*. Il primo è da Hobbes tipizzato come *incontrovertibile*: sciolto da qualunque controversia, "consiste nel confrontare unicamente figure e movimento; in queste cose la verità e gli interessi degli uomini non si oppongono a vicenda" (ELEMENTI DI LEGGE NATURALE E POLITICA). Nel confronto di figure e movimento — cioè, per il sapere matematico — nessuna opposizione si dà tra verità e interesse. Più precisamente ancora, interesse degli uomini è ricercare la verità. All'interno di questa ricerca, verità e interesse finiscono con il coincidere. Gli enunciati del sapere matematico non soltanto acquistano il carattere di certezza, ma anche il valore di universalità. Il sapere scientifico si prolunga in una tecnica di validazione normativa, non soggetta al principio della confutazione. Questo sapere, in quanto euristicamente non falsificabile e universalmente valido, si fa *norma-valore*. In altre parole: movimento è solo è sempre movimento razionale di sapere matematico; matematizzazione di verità e interesse; matematizzazione dello spaccato storico-sociale. Il sapere dogmatico connesso alla passione, invece, è sottoposto all'imperio della *discussione*: "confronta uomini ed interferisce nel loro diritto e profitto; e in questo, tutte le volte che la ragione sarà contro un uomo, un uomo sarà contro la ragione" (ELEMENTI DI LEGGE NATURALE E POLITICA). La *controversia* nasce dal contrasto teorico-dogmatico e ha *l'eloquenza* come forma di espressione nobile. L'eloquenza, a sua volta, è forma di esplicitazione dell'*opinione* nella disputa con le opinioni rivali. A ben guardare, l'*opinione* non rivaleggia semplicemente con l'*opinione* rivale nell'interiorità del sapere dogmatico, bensì è tutta tesa verso la sospensione della certezza normativa e

assoluta del sapere matematico. Non solo rivalità tra differenti opinioni dogmatiche, ma scontro tra due forme di sapere: *ragione contro passione*. Il contrasto opposizionale irriducibile è tra due forme di razionalità: quella della previsione, dell'organizzazione e della precisione; e quella della disperazione, dell'arbitrio e dell'incertezza. Su questa linea, addirittura, si può configurare la razionalità imprevedibile delle passioni come l'incarnazione dell'irrazionale.

Il problema di capitale importanza, per Hobbes, è quello di impedire il soccombere della ragione sotto gli urti degli istinti della passione. O, ancora meglio: ricavare dagli universi misurati, previsionali e prescrittivi della ragione un modello di società giusta, emancipata dalla primordialità dell'elemento passionale. La società giusta viene fondata sull'illimitato della ragione e della legge, in opposizione al limite costituito dalla passione, ingiusta e avversaria della legge: disciplina della ragione di contro a disciplina della passione. Da qui l'incedere tipicamente hobbesiano che va curvando il teorema matematico verso l'organizzazione razionale della società, facendo subire al 'politico' uno scatto vertiginoso. L'ordine matematico è costellazione di riferimento e dimensione ispiratrice dell'ordine politico. Scienza e teoria vanno reciprocamente automizzandosi, a misura in cui il percorso di formazione e occidentalizzazione del 'politico' avanza. In Machiavelli, la teoria politica permane ancora troppo avviluppata nelle spirali della scienza politica, la quale — giova precisarlo — manca ancor dei riferimenti scientifici della modernità e si vede costretta a svilupparsi criticamente e incompletamente attorno a quelli della classicità, dell'Umanesimo e del Rinascimento. Diversamente, Hobbes, può valersi e confrontarsi con i contributi scientifici ed epistemologici di Bacone e di Cartesio: più agevole sarà per lui tratteggiare il confine tra epistemologia e logica, tra scienza e teoria. Machiavelli, invece, venendo prima della costituzione dell'epistemologia e della scienza moderna, è costretto a una indebita "confusione" tra scienza e teoria politica. Ma sul rapporto tra scienza e politica nella modernità, lungo lo snodo Bacone/Cartesio, si insisterà nel prossimo

capitolo.

Con Hobbes, teoria e politica (quali poli dell'arte di governo) convivono in piena autonomia con scienza politica (quale critica epistemologica dell'irrazionale storico). Opportunamente la Izzo: "Il distacco del sapere del 'diritto' e del 'torto' dal magma delle passioni e degli interessi umani, la sua liberazione dall'incertezza e dalla particolarità dell'opinione viene a configurarsi in Hobbes, sul piano metodico, come delimitazione dei confini che distinguono rigidamente la *esperienza* dalla *scienza*"<sup>47</sup>. È questo un tornante cruciale e, giustamente, la Izzo vi insiste con la dovuta ampiezza<sup>48</sup>. Il carattere di verità di un concetto scientifico non può basarsi empiricamente sulla ripetitività del loro dato di rilevamento all'interno di una serie esperenziale. Hobbes: "Ma comunque un argomento tratto dalla pratica di uomini, che non hanno vagliato a fondo, né soppesato con giuste ragioni le cause e la natura degli uomini ... non è valido, poiché, anche se in tutti i luoghi del mondo ponessero le fondamenta delle loro case sulla sabbia non si potrebbe perciò inferire che si debba fare così" (IL LEVIATANO). Fondare la scienza sull'esperienza è come fondare case sulla sabbia.

Empiricamente ciò che è delimitabile non è la certezza geometrico-matematica; bensì la *probabilità*<sup>49</sup>. Quest'ultima è irrimediabilmente ancorata alla temporalità delle esperienze, degli interessi e delle passioni: il nesso tempo/esperienza ha necessariamente un "carattere congiunturale"<sup>50</sup>. Qui il suo limite invalicabile. Sul piano dei saperi, la passione e gli interessi vestono i panni scientificamente *inattendibili* della *congettura*. Hobbes: "Talvolta uno desidera conoscere l'evento di un'azione; egli pensa allora a qualche azione simile del passato e agli eventi sorti da essa, uno dopo l'altro, supponendo che eventi simili conseguiranno da azioni simili" (IL LEVIATANO). La congettura, in quanto dimensionata su una similitudine di passato e futuro, rivela un ulteriore vizio scientifico: traduce l'esperienza in termini di *reversibilità temporale*. Non solo è indifferente al problema dello spazio storico, ma declina lo stesso divenire secondo modalità strettamente linearistiche. Il fatto è che anche laddove si

ripetono azioni simili non si verificano eventi simili.

Il sapere probabilistico della congettura, incardinandosi su una nozione di tempo unilineare e reversibile, non riesce a pensare la distinzione tra *azione* ed *evento*. Commenta Hobbes: "Così gli uomini chiamano futuro null'altro che ciò che consegue a quel che è presente. È in questo modo che noi facciamo del ricordo la previsione o congettura di cose a venire, o *aspettazione* o *prosecuzione* del futuro" (ELEMENTI DI LEGGE NATURALE E POLITICA). Ma sulla nozione di congettura Hobbes è ancora più preciso. Sia dato al presente l'evento tipico X, già esperenzialmente vissuto nel passato come evento X': il sapere probabilistico supporrà che la successione delle azioni x', x'', x''' e così via, che aveva condotto antecedentemente all'evento X', si proporrà anche come antecedente dell'evento X. Questo calcolo probabilistico, scientificamente erraneo, è definito da Hobbes "*congettura del passato, o presunzione di un fatto*" (ELEMENTI DI LEGGE NATURALE E POLITICA). Sul ricordo e sulla ripetizione si innestano congetture e previsione: come l'azione è senza eventi, così il tempo appare privo di spazio e un'unica causa fa da madre a tutti gli effetti. Ma passato è solo "memoria" e il futuro "non esiste del tutto, dato che è una finzione della "mente" (IL LEVIATANO). Hobbes è ancora più categorico: *il presente e solo il presente esiste* (DE CORPORE). La critica scientifica e matematica alla congettura porta ad affermare il *presente come tempo centrale*.

Figura e movimento: *il presente è la figura del movimento*. Torna il confronto tra figura e movimento e, attraverso il sapere matematico, diventa precisabile. Ma movimento di figure è richiamo alla *spazialità*: apertura del tempo allo spazio. Di nuovo, e pertinentemente, la Izzo: ci addentriamo nella "innovazione rivoluzionaria introdotta dalla teoria hobbesiana nei riguardi dell'intera tradizione del pensiero politico, da Aristotele a Machiavelli, nella misura in cui ritiene applicabile alle cose umane il ragionamento matematico-deduttivo"<sup>51</sup>.

Il presente è *il tempo*, in quanto figura del movimento e in movimento. Hobbes: "il tempo, dunque, è un fantasma,

ma un fantasma del moto... Né, tuttavia, se diciamo che il *tempo* è un fantasma, basterà ciò per la definizione, e invero, con la voce *tempo*, denotiamo il prima e il dopo, o la successione del corpo mosso, in quanto è prima *qui*, poi *là*" (DE CORPORE). Il richiamo del tempo alla spazialità è innarrabile, giacché inafferrabile è lo spazio del tempo: prima qui, poi là. Il corpo del tempo è un fantasma. Il tempo, aprendosi alla spazialità, si volatilizza definitivamente, assumendo a un'irrecuperabile dimensione non scientifica. La scienza, in Hobbes, è chiamata a *neutralizzare artificialmente la non-scientificità del tempo*. *Potere sul tempo*: ecco svelato l'assillo del programma hobbesiano<sup>52</sup>. Il tempo: l'unica risorsa che si nega al possesso totale e indiscriminato. Proprietà sul tempo è esattamente *differimento del potere*, riproduzione del suo possesso all'infinito. Impadronirsi del tempo equivale ad assicurarsi il perpetuo del potere: goderne tutti i vantaggi immediati e avere l'opportunità di fruire quelli che solo a più lunga gittata dispiegano i loro effetti. Nell'immediato come in prospettiva, la logica incrementale del potere funziona come accumulazione nel tempo del possesso-comando su beni e risorse, come possesso-comando sulla risorsa tempo. *Lotta per il potere è lotta per il possesso del tempo*: verso questo centro cruciale converge la "guerra di tutti contro tutti". È la lotta per la appropriazione della risorsa tempo a insediare la più radicale delle condizioni di eguaglianza tra gli uomini. Ed è in relazione a questa risorsa fondamentale che si ramifica l'ordito delle diseguaglianze. È il potere sul tempo che produce artificialmente il tempo: a partire dal tempo del potere con le sue strutture di coercizione determinate storicamente.

Se il presente è il *tempo centrale*, il *tempo futuro* costituisce l'articolazione possessiva principale della risorsa tempo: articolazione che è recupero del bene potere, sia per chi da questo bene, già posseduto, si aspetta vantaggi e godimenti ancora maggiori; sia per chi questo bene deve fare per la prima volta suo. Padroneggiare ciò che non ancora esiste è quanto di più efficacemente possa servire l'arte dell'impossessamento dell'esistente. Se il tempo è un fanta-

sma, per poterlo governare, occorre sconfiggere e dominare oppure plasmare la sua cavità recondita e le sue ansie informi e inespressive. La *scienza*, in Hobbes, trasforma il potere in *tempo spazializzato*. Qui dilatazione e accumulo e non soltanto il durare come movimento; non soltanto l'ammissione di un altro tempo — il futuro — nel tempo presente. La scienza è *durata della razionalità*. La teoria politica fonda sulla razionalità l'espansione illimitata e controllata del potere. Soggezione dell'irrazionale passionale alla razionalità scientifica corrisponde a soggezione degli uomini a un potere comune.

Ma movimento organizzato di figure nel tempo è costruzione artificiale di un meccanismo, in grado di matematizzare le passioni e la vita civile. Questo importante nodo della riflessione hobbesiana non sfugge a Carl Schmitt<sup>53</sup>. Se con Cartesio è il corpo a essere concepito come meccanismo, con Hobbes è lo Stato che viene inteso come *machina*. Tuttavia, tra meccanicizzazione del corpo e meccanicizzazione dello Stato non si istituisce un pendolarismo lineare. Rileva Schmitt: "A confronto della meccanizzazione del corpo umano, la meccanizzazione dello Stato è secondaria e meno mediata. In sé è possibile concepire lo Stato come meccanismo artificiale senza meccanizzare analogamente il corpo umano. Tuttavia la meccanizzazione dello Stato può anche essere una dilatante immagine riflessiva della visione meccanicistica del corpo umano e, quindi, avere un effetto tanto più chiaro e impressionante, come è appunto nel caso di Hobbes"<sup>54</sup>. Quello che, per intanto, più conta rinvenire è che il modello cartesiano dell'uomo come meccanismo con un'anima viene da Hobbes trasferito allo Stato, con la novità veramente rilevante che *anima* dello Stato-macchina è ritenuta la *sovranità*<sup>55</sup>. Hobbes, in proposito, non lascia dubbi: "In esso [Leviatano] la sovranità è un'*anima* artificiale in quanto dà vita e movimento all'intero corpo" (IL LEVIATANO). *Machina* con *anima artificiale*: ecco, per Hobbes, la *forma perfetta*. Lo Stato-macchina è l'involucro meglio adeguato, in quanto forma razionale pura, della sovranità: Stato-macchina come corpo; sovranità come anima. La scissio-

ne di forma e decisione che il 'politico', da Machiavelli a Charron, non era riuscito a riordinare, trova con Hobbes soluzione. Ma il prezzo pagato è elevatissimo: l'attrazione vertiginosa del 'politico' all'interno dello Stato. Lo Stato-macchina hobbesiano riassorbe l'eccesso di politicizzazione della società che, sfuggito all'articolato delle sue maglie, ingenera il movimento destabilizzante della guerra, della discordia intestina e dell'ignoranza. In Hobbes, come osserva Angelo Bolaffi: il problema "è quello dello Stato moderno e della sua decadenza connesse con i processi di ipertrofizzazione della sfera politica che si dilata fino a fuoriuscire dagli ambienti di quella statuale"<sup>56</sup>.

La sovranità è il limite interno autoregolativo del 'politico': condiziona e pianifica il movimento della macchina statale; mitiga e controlla la disseminazione delle differenze che si sprigionano dalla politicizzazione. Se è vero che essa è il "principio immanente" al movimento del corpo dello Stato<sup>57</sup>, è pur vero che la sua esaltazione dello Stato funge quale *limitazione del 'politico'*. In tanto è anima, in quanto riconduce costantemente il 'politico' allo Stato. L'anima dello Stato preserva il corpo del potere dal disfacimento, dal declinare fatale e rovinoso verso la morte. Diversamente da Machiavelli: non già trasformazione delle forme del perire in forme del vivere, bensì acquisto alle forme del vivere della gioventù eterna. La sovranità *cura artificialmente* il corpo dello Stato-macchina e lo pone costantemente al riparo dalla malattia delle senescenza. La sovranità è anima, ma anche materia grigia artificiale dell'ingranaggio artificiale; così come il cuore è la pompa del corpo umano. Non certo a caso, Hobbes fu fervente ammiratore di Harvey, lo scopritore della circolazione del sangue.

L'utopia decisionistico-razionalista di Hobbes è radicale. Ma qui, lungi dal costituire la scienza come il terreno del punto di vista dello Stato<sup>58</sup>, ci troviamo di fronte a un complicato rapporto tra Stato e politica, tra razionalità politica e razionalità scientifica. La cura della sovranità — e l'abbiamo appena visto — è doppiamente articolata: per un versante, *pianificazione e calcolo*; per l'altro, *recupero* allo Stato della

differenziazione sociale cagionata dall'ipertrofizzarsi del 'politico'. La pianificazione politica hobbesiana si dota di un apparato concettuale scientifico-razionale, ma non si appiattisce alla pianificazione scientifica. Calcolo e riconduzione delle variabili disomogenee a una costante omogenea costituiscono i termini dell'impresa scientifica; ma l'impresa politica è già qualche cosa d'altro. *Il programma scientifico* hobbesiano è *strategia degli impegni vincolanti*, delle compatibilità sistemiche che fanno la vita della società civile imperniata attorno a quella della società dello Stato. Diversamente, *il programma politico* è tanto in funzione di questi impegni, quanto condizione della loro produzione e riproduzione materiale; produzione e riproduzione che non possono essere che politiche. Quella scientifica, volendo schematizzare fino ai confini del lecito, è una *razionalità della previsione e della descrizione*; quella politica è una *razionalità dell'azione e della decisione*. Sapere scientifico e sapere politico non coincidono. Il punto di vista dello Stato non è il terreno della scienza; piuttosto, in Hobbes, è ravvisabile una coincidenza contraria: il punto di vista dello Stato costituisce il terreno del 'politico'. Mentre la scienza può ridurre a una grandezza costante elementi disomogenei, lo Stato — finanche il Leviatano di Hobbes — non può. In Hobbes, il 'politico' non è una grandezza omogenea, perturba continuamente la pace dello Stato a misura in cui si divarica da esso, pur avendolo presupposto e regolato. In Hobbes, questo appare come il più insanabile dei dissidi: da una parte, lo Stato tende incessantemente a sussumere e fagocitare dentro di sé il 'politico'; dall'altra, il 'politico' costantemente tende a divaricarsi dallo Stato. Ecco perché tanto la lettura decisionista di Hobbes, tanto quella razionalista appaiono irrimediabilmente unilaterali e restrittive.

Diversamente da quanto accade nel modello euristico del sapere matematico, nel laboratorio hobbesiano la controversia viene ricondotta ininterrottamente ai fenomeni di contrasto che lo Stato-macchina si trova a fronteggiare e regolare nel suo funzionamento espansivo. Lo Stato-macchina deve regolare le contrarietà e le opposizioni, curvandole ai propri

principi di ragione e di giustizia. La locuzione di Stato-scienza<sup>59</sup> appare, perciò, imprecisa. Soltanto in un caso si potrebbe argomentare di Stato-scienza: qualora lo Stato riuscisse con un unico atto e una volta per tutte ad abrogare dentro di sé il 'politico'. Ma il dissidio ineliminabile — su cui lo Stato pone una sua pesante e sempre più gravosa ipoteca — tra Stato e 'politico' costituisce, per l'appunto, l'eterno problema di Hobbes: il problema mai risolto. L'attrazione sul 'politico', costantemente esercitata dallo Stato, non elimina tale dissidio; piuttosto, ne costituisce l'acutizzazione suprema.

È vero: il sapere politico è anche scienza e scienza politica, per la precisione<sup>60</sup>. Ma non può essere la scienza politica a uniformare e compatibilizzare i comportamenti del singolo e delle collettività; bensì l'arte di governo, la teoria politica. La riflessione hobbesiana sul 'politico' imprime una connessione impressionante tra *sapienza politica* e *governo politico*; una connessione che vive anche una compiuta e definitiva dilacerazione. Il sapere politico, facendosi scienza, si distacca dalla teoria politica, la quale resta *governo*. La sovranità, in Hobbes, è discontinuità di calcolo e di governo. Quest'ultimo, pur basandosi sul calcolo, non è mai meramente razionalità calcolatrice e pianificatrice; bensì insediamento di un intreccio forte di *razionalità* e *decisione*. Non va esclusivamente ripristinato il comando della razionalità scientifica sull'irrazionalità della passione, ma recuperata anche l'obbedienza degli uomini al potere comune dello Stato. Tra le due esigenze non sussiste un legame di coincidenza. Lo Stato non rappresenta riduttivamente l'incarnazione della ragione: è *anche governo*. Il bipolarismo delle forme, in Hobbes, articola la statualità tra *Stato-ragione* e *Stato-governo*. La morfologia della forma Stato prevede, hobbesianamente, questa necessaria duplicazione interna.

Dalla bipolarizzazione delle determinanti statuali la teoria politica ricava una vera e propria emancipazione: non è più trattenuta nella griglia scientifica o umanistico-rinascimentale. Il suo statuto, razionalizzandosi in sommo grado, si affranca dalla scienza, declinando un paradigma politico for-

temente soggettivo: scientifico rimane soltanto il sottosuolo. Da qui un effetto liberatorio duplice: emancipazione della teoria politica vale anche come *emancipazione politica* della sovranità. È la teoria politica, più che ancora la scienza politica, a emancipare la sovranità. Dal Principe al Saggio, saltano tutte le figure mediatrici della sovranità, la quale diviene l'anima politica dello Stato: artificialità dell'anima della potenza sovrana vale come prima e compiuta artificialità della teoria politica. La sovranità non abbisogna di essere mediata: è condensazione non lineare di calcolo e governo. Per essere più chiari: in Hobbes, il soggetto della politica è la sovranità. L'epistemologia soggettiva di Machiavelli e quella oggettiva di Bodin lasciano il campo a una epistemologia razionale del soggetto. Lo Stato-macchina hobbesiano è lo Stato-forma, poiché ha incorporato artificialmente la sovranità come anima. La rincorsa nichilista della decisione, che in Charron non veniva mai a capo della *sua* forma, trova in Hobbes il suo primo coronamento organico.

Effettivamente, la sovranità non può avere una forma perfetta, geometricamente e politicamente data una volta per tutte. Ma non può esser forma, perché è anima: simultaneamente determinazione di Stato-ragione e Stato-governo. Viceversa, la scienza politica e la teoria politica possono avere e hanno forme; e forme che variano. Il controllo scientifico di movimento e figure passa da un modello scientifico a un altro. La norma-valore del sapere matematico ha figure varianti e mutano con esse le forme della matematizzazione del mondo e della vita. Interesse e verità, pur restando coincidenti (all'interno del sapere geometrico-matematico), conoscono variazioni e passaggi di forma. Si può dire che già con Hobbes la scienza matematizzi la topologia mutevole delle forme.

La decisione della teoria politica, invece, fissa la modernizzazione perspicua degli eventi compatibili al "sistema di potere", differenziandoli dalle azioni da cui scaturiscono, spezzando la trama organica azione/evento. Presa di mira non è l'azione che, in quanto tale, è immodificabile; bensì i suoi effetti mutevoli: cioè, gli eventi. Sono questi ultimi che

debbono essere e possono essere ricondotti al sistema di compatibilità dello Stato. Una volta di più: come non basta il sapere probabilistico della congettura, così non è sufficiente il mero calcolo scientifico. Occorre una teoria politica della decisione e del governo che unisca gli elementi utopici a quelli razionali e pragmatici. La teoria politica di Hobbes è la prima e organica risposta a questa urgenza. In lui, la decisione si muove a metà strada tra il calcolo scientifico dello Stato-ragione e la modellizzazione dell'esistente storico e del suo divenire tipica dello Stato-governo. La decisione è questo ponte: vivifica scientificamente, utopicamente, razionalmente e pragmaticamente la sovranità. Effettivamente, qui la decisione è sovrana. Ma sovrana in questo senso articolato e complesso.

Sotto questo specifico riguardo, il dualismo non risolto che compare in Hobbes è quello tra una teoria politica del governo che scioglie interamente al suo interno la *pragmatica politica*. La pur notevole distinzione tra scienza politica e teoria politica non perviene ancora, in Hobbes, alla separazione funzionale tra teoria politica e pragmatica politica. Per rilevare primi passi in questa direzione, bisogna aspettare la divisione dei poteri e la differenziazione funzionale tra ruolo del Parlamento e ruolo dell'Esecutivo, che non riduce più quest'ultimo a mera amministrazione.

Osserva puntualmente Schmitt: "La prima decisione metafisica fu, ovviamente, presa da Cartesio nell'istante in cui il corpo umano è pensato come macchina e l'uomo, fatto di anima e corpo, nel complesso di un intelletto su di una macchina. L'estensione di questa rappresentazione al "grande uomo", allo Stato, fu ovvia. Fu compiuta da Hobbes, ma portò, come si è visto, a che anche l'anima del grande uomo si trasformasse in parte in macchina. Dopodiché, in tal modo, il grande uomo si era trasformato in macchina, divenne possibile anche un'operazione inversa di estensione, e anche il piccolo uomo poté trasformarsi in *homme-machine*. Solo la meccanizzazione della rappresentazione dello Stato ha compiuto quell'immagine dell'uomo"<sup>61</sup>.

## Note

<sup>1</sup> In questo capitolo, per la lettura di Machiavelli si assume come principale punto di riferimento lo scavo critico proposto da R. Esposito nei saggi raccolti in *Ordine e conflitto*, Napoli, Liguori, 1984. Nel corso del capitolo, tuttavia, emergeranno rilevanti punti di discordanza a confronto della rilettura proposta da Esposito.

<sup>2</sup> R. Esposito, *op. cit.*, p. 31.

<sup>3</sup> *Ibidem*, p. 31.

<sup>4</sup> *Ibidem*, pp. 32-33.

<sup>5</sup> R. Esposito ha particolarmente insistito sulla figura del "doppio" in Machiavelli, nel saggio *Forma e scissione in Machiavelli*, "il Centauro", n. 1, 1981, pp. 3-25, raccolto con titolo mutato ("La figura del 'doppio' nell'immagine machiavelliana del Centauro"), in *Ordine e conflitto*, da cui si sta citando.

<sup>6</sup> *Ibidem*, p. 41.

<sup>7</sup> *Ibidem*, pp. 29-30, 31-33, 36-37, 42.

<sup>8</sup> A. Biral, *Dal diritto di resistenza alla ragion di Stato*, "il Centauro", n. 10, 1984, p.3.

<sup>9</sup> *Ibidem*, p. 4.

<sup>10</sup> *Ibidem*, pp. 5-6.

<sup>11</sup> *Ibidem*, p. 8.

<sup>12</sup> *Ibidem*, pp. 12-16.

<sup>13</sup> *Ibidem*, p. 13.

<sup>14</sup> *Ibidem*, pp. 15-16.

<sup>15</sup> P. Charron, *Prudenza politica e governo dei conflitti*, (trad. it. di G. Stabile), "il Centauro", n. 8, 1983, p. 177.

<sup>16</sup> *Ibidem*, p. 167.

<sup>17</sup> Sul punto, si rinvia al prossimo Cap. V.

<sup>18</sup> A. Poletto, *Dal caos delle guerre di religione all'ordine manieristico*, "il Centauro", n. 10, 1984, p. 25.

<sup>19</sup> C. Schmitt, *Teologia politica. Quattro dottrine sulla teoria della sovranità*, in *Le categorie del 'politico'*, Bologna, Il Mulino, 1972, p. 41.

<sup>20</sup> A. Poletto, *op. cit.*, p. 27.

<sup>21</sup> Charron, *op. cit.*, cit. da Poletto, p. 27.

<sup>22</sup> Charron, cit. da Poletto, *op. cit.*, p. 27, nota 14.

<sup>23</sup> Charron, cit. da Poletto, *op. cit.*, p. 28.

<sup>24</sup> A. Poletto, *op. cit.*, pp. 32-33.

<sup>25</sup> Su ciò argomenta acutamente E. Castrucci, *La forma e la decisione*, Milano, Giuffrè, 1985, pp. 37-41.

<sup>26</sup> A. Poletto, *op. cit.*, p. 34.

<sup>27</sup> Ancora una volta, si rimanda al Cap. V.

<sup>28</sup> Charron, cit. da Poletto, *op. cit.*, p. 34.

<sup>29</sup> Charron, cit da Poletto, *op. cit.*, p. 34.

<sup>30</sup> A. Poletto, *op. cit.*, p. 36.

<sup>31</sup> C. Schmitt, *La dittatura. Dalle origini dell'idea moderna di sovranità alla lotta di classe proletaria*, Bari, Laterza, 1975, p. 26.

<sup>32</sup> Un'interessante e articolata rilettura della posizione di Charron, contestualizzata in una cornice diversa da quella che abbiamo appena proposto, è venuta da G. Stabile, *Fondazione antropologica e codice di disciplinamento in Pierre Charron*, in V. Dini-G. Stabile, *Saggezza e prudenza*, Napoli, Liguori, 1983, pp. 125-201. Quello di Stabile non è semplicemente un saggio su Charron; piuttosto, una ricognizione su alcune tematiche decisive all'interno di quel passaggio storico che ha condotto alla formazione della prima età moderna. Lo spazio della saggezza, p.es., viene strettamente interrelato a quello della follia, già all'attacco del lavoro e ben al di là della problematizzazione charroniana (p. 125). Stabile - come, del resto, Dini nel saggio sulla prudenza, che costituisce la prima parte del volume, che abbiamo avuto modo di esaminare nel precedente capitolo - è alla ricerca del campo in cui opera il fondamento antropologico della modernità. Lo spazio tra saggezza e follia è da lui configurato come quello di una "sofferta utopia antropologica" (p. 125). Volendo con ciò significare il posizionamento ideale di un "uomo 'totale' posto drammaticamente al centro della radicale transizione storica e ideologica verso il mondo moderno" (p. 125). Ora, il carattere di primarietà e di centralità dell'uomo, dall'antico al Rinascimento, viene tremendamente scosso dall'irruzione scettica e, in epoca moderna, segnatamente dall'opera di Montaigne. Su questa irruzione, e sul suo carattere di destrutturazione del prometeismo utopico (p. 132), Stabile a lungo getta lo sguardo, scrivendo pagine assai precise e belle sul rapporto tra Charron e Montaigne (pp. 136 ss.). In un certo qual modo, Charron viene collocato come crocevia tra Montaigne e Hobbes (pp. 137-138). E crocevia, si badi, non tanto tra due poli, quanto tra tutti quanti gli umori e i filoni non sempre unidirezionali che intorno a ognuno si muovono. Lo stesso neo-stoicismo rientra in questo crocevia, essendone a sua volta, una ramificazione (pp. 144-145). Ma sentiamo direttamente Stabile: "La mediazione dell'antropologia razionalista di Charron consiste fundamentalmente,

sul piano filosofico, in un'operazione di separazione della ragione teoretica e di quella pratica: la prima, dono di Dio, che da questi perviene e a lui ritorna; la seconda del tutto mondana, che all'uomo compete ordinare e amministrare" (p. 145). Si aggancia qui il "polo Hobbes", così concettualizzato: "La ragione pratica hobbesiana, invece, si emenda da ogni residuo teoretico esprimendosi fino in fondo nella sua forma di 'facoltà' umana; il politico non è più la sfera di esplicazione della valenza mondana della ragione e questa non è più un segmento disciplinare della filosofia ma, ormai, è già filosofia politica" (p. 145). In Charron, invece, Stabile legge la sfera di esplicazione del "codice di disciplinamento"; ed è, questa, una delle sue chiavi di lettura più ricorrenti nel testo. In realtà, a Stabile la delimitazione figurativa dell'intermediazione charroniana verso il "polo Hobbes" serve, ancora di più, per stringere il discorso sulla ragion di Stato e sulla relativa posizione di Charron. Le sue argomentazioni si riempiono, così, di una pluralità di determinazioni concettuali. Sentiamo direttamente Stabile: "La categoria del politico moderno è, in definitiva, troppo complessa perché la sua fenomenologia possa essere iscritta da sola dentro la storia delle teorie politiche; e così ancora di più la categoria di ragion di Stato, che del pensiero politico moderno rappresenta la prima poderosa forma ideologica, non può essere credibilmente indagata solo ricostruendo la storia delle idee dei suoi teorici rinascimentali e post-rinascimentali" (p. 147). Ma soccorre ancora meglio la successiva affermazione: "D'altra parte, nessuna adeguata genealogia e fenomenologia del politico moderno potrebbe sottovalutare la densità - antropologica prima che politologica - di quella scissione e del tormentato, continuo sforzo di riconciliazione che pervade di sé tutto lo spirito manierista, tra affermazione dell'individualità, con le sue connotazioni esistenziali ed etiche, l'ansia e la 'singolarità individuale' del mondo e del suo mistero, da una parte; riconoscimento della nascita di un ordine e di una disciplina dell'individualità, dall'altra: ineluttabilità del codice di autorità e certezza del diritto, paradigma assolutistico e istanza di libertà" (p. 147). Ora, questa separazione non può trovare una soluzione teorica. Qui nasce l'apologia dell'impotenza della ragione umana, celebrata da Montaigne nel Cap. XII del Libro II dei *"Saggi"*. Qui si colloca la ragionevolezza e la possibilità della proposta di mediazione di Charron. Stabile individua e argomenta con acume tali passaggi. Attraverso una enucleazione critica di questo tipo, ancora più importanti risultano i celeberrimi passaggi charroniani contenuti nel Cap. LI del Libro I della *"Saggesse"*, secondo cui: 1) la "potenza pubblica dello Stato" è "anima" delle "cose umane",

"legame della società"; 2) "La sovranità è definita assoluta, poiché non è soggetta ad alcuna legge umana". Quali possibilità si aprono alla saggezza specificamente charroniana, a fronte della dilatazione della potenza pubblica dello Stato? Stabile avanza questa risposta: la separazione tra "pubblico" e "privato" (p. 184). Al "privato" è da ricondurre la "libertà individuale e interiore", la "critica"; al "pubblico", la "sfera del politico", che compare come "epifania dell'autorità e del potere" (p. 184). Qui il saggio (di Charron), diversamente dalla lettura da noi proposta, recupera nell'*interiorità* della sua libertà privata la sottomissione pubblica all'autorità. Il nesso mediazione nascosta/decisione palese, con i suoi corollari politico-civili, rimane indagato. Conseguentemente, la liberazione è configurata possibile solo e sempre nel "privato" e come sfera del "privato". In proposito, Stabile rinvia a "*Kritik und Krise*" di R. Koselleck; ma il rimando non appare del tutto calzante. Nella lettura di Stabile i concetti di libertà e di liberazione appaiono troppo curvati sul "privato": si trasferiscono al "pubblico" solo attraverso effetti di riverberazione. Mentre, invece, come abbiamo visto, in Charron, ciclo pubblico e ciclo civile si esplicano attraverso il governo e la mediazione riconciliatrice delle passioni private.

<sup>33</sup> N. Bobbio, *Da Hobbes a Marx*, Morano, Napoli, 1965.

<sup>34</sup> R. Esposito, *Ordine e conflitto in Machiavelli e Hobbes*, "il Centauro", n. 8, 1983, p. 14; successivamente in *Ordine e conflitto*, cit.

<sup>35</sup> R. Polin, *Etica e politica*, Milano, Giuffrè, 1985, pp. 122-129.

<sup>36</sup> *Ibidem*, p. 123.

<sup>37</sup> Polin, invece, legge sul punto la riproposizione da parte di Machiavelli di una "morale radicalmente umanistica e aristocratica" opposta alla morale cristiana (*op. cit.*, p. 123).

<sup>38</sup> R. Esposito, *op. cit.*, pp. 14-16.

<sup>39</sup> In tal senso F. Semerari, *Diritto e concorrenza. Sul giusnaturalismo di Hobbes e Locke*, "Paradigmi", n. 8, 1985, p. 237.

<sup>40</sup> N. Bobbio, *op. cit.*, pp. 51-57.

<sup>41</sup> E. Vitale, *Hobbes e l'eguaglianza*, "Teoria politica", n. 3, 1985, pp. 21-39.

<sup>42</sup> T. Magri, *Saggio su Hobbes*, Milano, Il Saggiatore, 1982.

<sup>43</sup> E. Vitale, *op. cit.*, p. 23.

<sup>44</sup> *Ibidem*, p. 24.

<sup>45</sup> *Ibidem*, p. 24.

<sup>46</sup> Francesca Izzo, *Tempo e sistema in Hobbes*, "il Centauro", n. 8, 1983, pp. 54-57.

<sup>47</sup> *Ibidem*, p. 54.

<sup>48</sup> *Ibidem*, pp. 55-57.

<sup>49</sup> *Ibidem*, pp. 54-55.

<sup>50</sup> *Ibidem*, p. 55.

<sup>51</sup> *Ibidem*, p. 56.

<sup>52</sup> *Ibidem*, p. 61.

<sup>53</sup> C. Schmitt, *Lo Stato come meccanismo in Hobbes e Cartesio*, (trad. it. di A. Bolaffi), "il Centauro", n. 10, 1984, pp. 169-177.

<sup>54</sup> *Ibidem*, p. 169.

<sup>55</sup> *Ibidem*, p. 171; ma anche F. Izzo, *op. cit.*, p. 68.

<sup>56</sup> A. Bolaffi, *Stat nominis umbra: la rilettura schmittiana di Hobbes*, "il Centauro", n. 10, 1984, pp. 161.

<sup>57</sup> Francesca Izzo, *op. cit.*, p. 68.

<sup>58</sup> *Ibidem*, p. 69.

<sup>59</sup> *Ibidem*, p. 69.

<sup>60</sup> *Ibidem*, p. 69.

<sup>61</sup> C. Schmitt, *op. cit.*, p. 176.

## **Cap. IV**

### **POTERE DELLA SCIENZA E LIBERTÀ DEL SOGGETTO L'UTOPIA RAZIONALISTA DA BACONE A CARTESIO**

Per molti versi, la modernità nasce come contraltare regolativo della guerra, come ordine di contro al disordine, come eccezionalità della sicurezza di contro al conflitto, come sottomissione di *alter* al *proprium*. La guerra, in questo quadro, ha avuto sempre un posto assolutamente rilevante. Osserva pertinentemente U. Gori: «La guerra è stata da sempre oggetto di riflessione da parte dell'uomo, ma solo da poco gli scienziati sociali studiano sistematicamente il fenomeno (su cui, peraltro, a partire dal 1516, posò la propria attenzione il Machiavelli) nel tentativo di togliere ad esso l'alone di ineluttabilità che lo caratterizza *ab antiquo* e di farlo rientrare nella sfera dei fenomeni conosciuti e quindi controllabili e prevedibili»<sup>1</sup>. Siffatta indagine scientifica e razionalizzatrice del fenomeno guerra è potuta intervenire, in quanto, a principiarsi da Copernico (LA RIVOLUZIONE DEI CORPI CELESTI, 1532) fino a Galileo (DIALOGO SOPRA I MASSIMI SISTEMI, 1632), ha preso luogo quella rivoluzione che conduce alla formazione della scienza moderna. Saranno Bacone e Cartesio coloro che più influenzeranno la "rivoluzione scientifica" del 'politico' agli albori del Seicento<sup>2</sup>.

#### **1. La scienza come potenza della libertà in Bacone**

Osserva B. Russell: «Si guarda di solito a Bacone come all'ispiratore del detto: "Sapere è potere", e per quanto possa avere avuto dei predecessori che dicevano la stessa cosa, egli lo affermò con una nuova enfasi. La base della sua filosofia è pratica: dare all'umanità il potere sulle forze della natura per mezzo delle invenzioni e delle scoperte scientifiche»<sup>3</sup>.

V'è, dunque, un profondo sostrato politico nella posizione dello scienziato Bacone. Del resto, Bacone entrò in Parlamento a soli 23 anni, per diventare per un ventennio intimo

amico e collaboratore del secondo conte di Essex che, nel 1601, abbandonò, sostenendo contro di lui l'accusa di reale tradimento; nel 1617 sostituì suo padre nella carica di Lord del Sigillo Privato e l'anno successivo divenne Lord Cancelliere; nel 1621 fu rimosso dalla carica e condannato per corruzione.

Già da questi scarni richiami biografici si rileva quanto quello di Bacone sia un vissuto scientifico strettamente commisto con l'elemento politico e l'attività pubblica. Emblematica e giustamente celebre è la non lusinghiera sentenza di Harwey, peraltro suo medico: «Scrive di filosofia come un Lord Cancelliere».

È sintomatico che in Bacone (e in Galileo) l'atto di fondazione della scienza si ponga come confutazione della filosofia della tradizione e che, per questa via, la scienza pensi se stessa come ricostruzione scientifica della medesima filosofia, la quale, sotto le spoglie aristoteliche dell'*organon*, non appariva più in grado di fungere come strumento gnoseologico ed epistemologico. Agli occhi di Bacone, la "*Fisica*" di Aristotele non sembra in grado di cogliere e afferrare la verità, di trasformarla e modificarla, fino a farla divenire una potente leva per la metamorfosi del mondo degli uomini e delle sue realtà. La scienza della tradizione, per Bacone, è spoglia dell'elemento "potenza": non domina gnoseologicamente ed epistemologicamente il mondo e, pertanto, non può ambire a intenzionarne e controllarne lo sviluppo storico e le mutazioni sociali. Il soggetto, debole nella sua storicità, si proietta e abbarbica sulla capacità di potenza della scienza e lì costituisce e alimenta la sua "volontà di potenza". All'*episteme* greca, attraverso la critica e la riforma dei saperi, viene conferito il senso di un sapere pratico operativo che diviene una delle fonti principali dei poteri. Queste dimensioni epistemiche sono già presenti nel pensiero presocratico e in quello dei Sofisti<sup>4</sup>, per cui la rivolta da Bacone veicolata contro le filosofie della natura tradizionali appare meno dirompente di quanto egli ritenesse. Permane una svolta; ma, pur sempre, si resta nell'alveo di quel "senso greco della cosa", di cui ha efficacemente argomentato Se-

verino.

La rifondazione pratico-operazionale dei saperi ha un substrato e delle conseguenze di incalcolabile portata politica, nel senso più lato e profondo dell'accezione. Basti pensare alle immense trasformazioni cagionate nella vita sociale, nei modelli e nelle esperienze culturali, nella mappa degli equilibri internazionali, nel rapporto di forza tra le potenze nazionali da quelle che Bacone ritiene le tre invenzioni fondamentali: stampa, la da sparo la bussola. Ecco come egli si esprime nel "*Novum Organon*" (1620): «Bisogna ancora considerare la forza, la virtù e gli effetti delle cose scoperte, che non ricorrono tanto chiaramente in altre cose, quanto in quelle tre invenzioni, che erano ignote agli antichi, e la cui origine, sebbene recente, è oscura e ingloriosa: l'arte della stampa, la polvere da sparo, la bussola. Queste tre cose, infatti, mutarono l'assetto del mondo tutto, la prima nelle lettere, la seconda nell'arte militare, la terza nella navigazione; onde infiniti mutamenti sorsero, tanto che nessun impero né setta né stella sembra aver esercitato sull'umanità maggiore influsso ed efficacia di queste tre invenzioni».

L'invenzione, secondo Bacone, ha il senso e l'effetto dell'infinito mutamento del mondo intero: dà un nuovo nome alla cosa, partendo dalla cosa e revocando in dubbio tutti i nomi che per l'innanzi le erano stati attribuiti. La scienza, così, inverte il nesso di causalità tradizionale tra nome e cosa: privilegia la cosa e parte dall'esperienza che pone in opera nuove e migliori cose. L'invenzione è qui opera: operazione della scienza che incrementa, sintetizza e ritraduce operativamente tutte le facoltà di dominio, di comprensione, di fattualità proprie della natura umana. Significativamente, per Bacone, l'uomo è «ministro e interprete della natura», abbisognevole di «strumenti e mezzi di aiuto», per poter «compiere le opere» (NOVUM ORGANON). Il rapporto di coappartenenza tra scienza e potenza è limpidamente chiarito da Bacone: «La scienza e la potenza umana coincidono, perché l'ignoranza delle cause preclude l'effetto, e alla natura si comanda solo ubbidendole; quello che nella teoria fa da causa nell'operazione pratica diviene regola» (NOVUM

ORGANON). La potenza umana risiede nella scienza, fuori della quale l'uomo è semplicemente impotente. Sapere è potere, poiché nella scienza riposa la potenza umana di intervenire nel mondo, nella natura e nella storia, per mutarne il decorso a favore dell'uomo e a suo proprio piacimento. L'interpretazione della natura è finalizzata al dispiegamento del comando dell'uomo su di essa: quanto più ciò avviene, tanto più l'uomo è "ministro" della natura. Ma se sapere è potere, potere è operare: sperimentare, inventare, per fissare nuove regole dell'esperienza scientifica, da cui trarre un nuovo ordine per il mondo e nuove società ordinate. La causa dell'*episteme* si fa regola nella scienza. La regola della scienza si fa ordine politico e sociale nella storia. La potenza diviene, in questo modo, lo strumento più alto a disposizione dell'ordine politico, quanto più questo favorisce e si annette i saperi. Già nel suo costituirsi, la scienza moderna associa intimamente il suo flusso con quello del potere politico, valendo come fattore di emancipazione del 'politico' e della società e, al tempo stesso, si contamina politicamente. In entrambi gli esiti, il discostamento a confronto dell'*episteme* greca è di rilievo. Aiutare l'ingegno umano, predisporre soccorsi a suo favore, è la prima regola scientifica a cui attenersi; per Bacone, non aver predisposto tali aiuti è stato il torto maggiore delle scienze e delle filosofie della tradizione (NOVUM ORGANON). Disporre aiuti per l'ingegno ha il senso precipuo di facultizzare la scienza a «produrre nuove opere»: il sillogismo aristotelico è sottoposto a recisa confutazione, proprio in quanto mero strumento logico chiuso su stesso, distanziato dall'operare e distanziante le opere (NOVUM ORGANON). La logica stessa è un pesante fardello da cui occorre, secondo Bacone, emanciparsi, giacché sua regola fissa è anteporre il nome alle cose, le idee e le parole alla realtà e alle opere. L'ingenuità di questa critica alla "potenza" delle idee, all'artificialità proposizionale, al senso logico-formale, alla poietica (storico-sociale) della significazione linguistica<sup>5</sup> sfugge del tutto a Bacone: con lui, la fondazione della scienza moderna è cospicuamente affetta da scientismo.

Giustappunto questa debolezza epistemologica e filosofica espone Bacone e le sue "opere" alle contaminazioni politiche, sbilanciandolo oltremodo nella ricerca del successo mondano. Tuttavia, la critica baconiana colpisce nel segno, laddove disvela la povertà operativa delle società, delle filosofie e dei saperi dell'antichità, incapaci di allestire una organizzazione più evoluta del corso della storia e non idonee a far fruttare la cultura nella costruzione di un mondo che fosse più e meglio a misura dell'uomo. Questa obiezione di fondo di Bacone si enuclea sin dalla sua opera "*De interpretazione naturae proemium*" (1603), la cui finalità è nitidamente da lui esplicitata: «La ragione di questa mia pubblicazione è la seguente: Voglio che tutto ciò che mira a stabilire rapporti intellettuali e a liberare le menti, si diffonda nelle moltitudini e passi dall'una all'altra bocca». Del pari, egli è consapevole che la prospettiva culturale di cui predica le necessità è soltanto al suo stato iniziale: «In verità io pongo in movimento una realtà che altri sperimenteranno» (DE INTERPRETAZIONE).

La scienza, in Bacone, si pone come riflessione critica sulla cultura in generale, sulla filosofia in particolare. Si distacca dalla filosofia, costituendo l'antefatto moderno della nascita dell'epistemologia. La recisione della scienza dalla filosofia è un divorzio traumatico che mette in questione uno dei capisaldi dell'*episteme* greca, per la quale tutto veniva assorbito e ricompreso nella riflessione filosofica, in una unità inscindibile di pensiero filosofico e pensiero scientifico. Il "senso greco della cosa" è onniglobalità del pensare filosofico, delle sue procedure veritative, delle sue metodologie e delle sue tecniche: tutto parte sempre dal centro costitutivo del rapporto tra essere e niente<sup>6</sup>.

Secondo il "senso greco della cosa", tutto sta "sotto" l'*episteme*: niente può negare l'essere e, in particolare, l'essere onnicomprensivo e onnipervasivo dell'*episteme*. La scienza moderna, con Bacone, sospende l'onnilateralità dell'*episteme* greca, frazionandola, più che rovesciandola o negandola; spostando il criterio veritativo e verificazionista dalla filosofia alla scienza e all'esperimento. L'opera, il vantaggio

e il progresso materiali da essa arrecati alla civiltà divengono il principio supremo delle verificazioni e delle confutazioni, in un singolare anticipo del verificazionismo razional-empirico da K. Popper approntato nel XX secolo. Ancor più sorprendente il parallelismo col verificazionismo popperiano, ove si consideri la critica baconiana dell'induzione aristotelica (logico-sillogistica), fondata sugli universali degli *axiomata media* e precedente attraverso il metodo dell'induzione per eliminazione. Su tale base epistemologica, si innerva la celebre critica baconiana degli *idola*. Sempre in "*Novum Organon*", significativamente Bacone definisce l'induzione aristotelica «anticipazione della natura», quando, invece, si tratta, per lui, di interpretarla: «Per la terminologia, abbiamo stabilito di chiamare il vecchio modo di fare indagine sulla natura *Anticipazione della natura*, perché è un modo prematuro e temerario; chiameremo invece *Interpretazione della natura* quell'altro modo di indagare, che si svolge dalle cose stesse secondo i modi dovuti... Vano è attendere un gran rinnovamento nelle scienze dalla sovrapposizione e dall'inserimento del nuovo sul vecchio: bisogna compiere una completa instaurazione del sapere iniziando dalle fondamenta stesse delle scienze, se non ci si vuole aggirare sempre in un circolo, con un progresso scarso e quasi trascurabile... C'è un solo metodo semplice di insegnare, ed è questo: ricondurre gli uomini ai particolari stessi, rispettandone la successione e l'ordine; così che essi si obblighino a rinnegare per qualche tempo le nozioni e comincino ad assuefarsi alle cose stesse». Gli assiomi, dice Bacone, vanno tratti e fatti sorgere dall'esperienza. L'induzione vera è metodo di interpretazione della natura che, attraverso le esperienze e le approssimazioni veritative, i rilevamenti falsificazionisti che ne derivano, tende alla conoscenza della natura, giustappunto per ricondurla sotto l'imperio della scienza. Il criterio di verità della scienza, fondato sulle approssimazioni indubitabili di vero e falso racchiuse nell'esperienza, vale come demistificazione inoppugnabile e irreversibile degli *idola*, i quali rappresentano l'occlusione vischiosa stratificata contro la ricerca e la messa in opera del vero. Gli *idola* costitui-

scono un vero sistema articolato di superstizioni che, osserva Bacone, bloccano «il commercio delle menti con le cose» (NOVUM ORGANON).

Il vero e le forme del vero sono accessibili, lacerando e rimuovendo la fitta ragnatela degli *idola*. In questo senso, l'induzione scientifica, che procede essenzialmente e pazientemente per eliminazioni verificate da esperienze, è generatrice di *forme*, a misura in cui la natura interpretata e conosciuta viene coerentemente comandata e messa al servizio del progresso della civiltà degli uomini. La scienza diviene qui la matrice del comando sulle forme, attraverso la produzione di forme artificiali ricavate per induzione dalla natura (assunta come *forma*) e dal suo movimento (considerato come *moto originario* delle forme). La natura è forma primigenia; la scienza, forma indotta che, nell'artificio dell'esperienza e dell'invenzione e nella prassi dell'opera, la curva verso nuove approssimazioni di forme e nuove definizioni di senso. La "natura naturante" della forma è, a sua volta, "naturata" scientificamente e la forma si affranca dal naturalismo; e se ne emancipa, paradossalmente, quanto più le è fedele: «Un uomo che conosca le forme può scoprire e ottenere effetti mai prima ottenuti; effetti che né i mutamenti naturali, né il caso, né l'esperienza e l'industriosità umana hanno mai prodotto, effetti che mai altrimenti a mente umana avrebbe potuto prevedere» (NOVUM ORGANON). La potenza suprema della scienza sta nella sua "infedeltà" alla natura. Ma si tratta di una infedeltà tutta affatto particolare, poiché niente come la scienza asseconda e discopre il movimento delle forme della natura. Per contro, niente come la scienza aggiunge e inventa effetti e mutamenti che mai la natura e la mente umana avrebbero potuto prevedere, pensare e produrre. La scienza è qui una sorta di natura seconda e, al tempo stesso, natura primigenia e più propria dell'uomo moderno, nella sua genealogia fondatazione e teleologica: l'uomo interviene sulle forme della natura, poiché si chiarisce il processo causale che ne è alla base. Il movimento delle forme, da qui in avanti, diviene più pressantemente e precisamente interferenza, coappartenen-

za e scarto tra le forme della natura e le forme della scienza. Dice Bacone: «L'opera e il fine della potenza umana sta nel generare e introdurre in un corpo dato una nuova natura o più nature diverse. L'opera e il fine della scienza umana sta nella scoperta della forma della natura data, cioè della sua vera differenza, o natura naturante, o fonte di emanazione» (NOVUM ORGANON). Da qui quel passaggio specificamente baconiano e specificamente moderno che conduce dalla natura naturante della forma data all'infinito mutamento dalla scienza operato nelle forme. La scienza è ricerca intorno alle cause formali: qui l'aggancio ad Aristotele e, insieme, l'estremo distacco da lui, poiché delle cause aristoteliche (materiale, efficiente, finale e formale) solo quella formale acquisisce rilievo e valore. Dominante tra tutte le cause è la seguente idea: il creatore dell'opera forma e modella l'opera, attribuendole quella specifica forma e solo quella. Il movimento della natura e delle sue forme è, per Bacone, regolato da leggi: «Nelle scienze è questa legge stessa e la ricerca, scoperta ed esplicazione di essa, che fa da fondamento del sapere e dell'operare. Col nome di forma noi intendiamo questa *legge* e i suoi *articoli*» (NOVUM ORGANON). La legge conferisce forma al movimento della natura e alle sue forme: il movimento di questa legge è la forma in movimento. Ecco perché, conclude Bacone: «Per ciò dalla scoperta delle forme segue la verità nella speculazione e la libertà nell'operare» (NOVUM ORGANON). La verità scientifica fonda la potenza dell'umano agire e, con ciò, la libertà dell'opera, emancipando l'uomo dalle catene delle superstizioni e dalle pastoie della falsità, immettendolo in un intimo e vitale commercio col mondo delle cose, il quale risulta, in tal modo, tremendamente e violentemente trasformato dalla *potenza della scienza* e dalla *libertà dell'opera*. *L'uomo è potente nella scienza e libero nell'opera*: l'alfabeto machiavelliano del legame potenza/libertà viene completamente riscritto. L'uomo costruisce potentemente e scientificamente la sua libertà, operando. Il suo fare, qui definitivamente oltre l'etnocentrismo rinascimentale dell'*homo faber*, è agire potente, poiché si innesta sulla verità

scientifico creatrice delle forme che l'opera, creando, libera. È l'opera che libera l'uomo dalle catene del tempo e dai limiti della storia. La scienza agisce per la libertà e la costituisce potentemente come occasione e destino afferrati e costituiti dall'uomo. L'opera è la forma specificamente umana e moderna di questa potenza afferratrice e facitrice e, per questa via, è *forma della libertà* umana. Qui il legame di continuità e, contestualmente, di divaricazione a confronto dell'*episteme* greca perviene all'apogeo. Su questo solco, la scienza contemporanea condurrà all'estremo compimento sia l'effetto di continuità, sia quello di divaricazione.

Tra scienza e libertà, dunque, sta la potenza e senza la potenzialità della scienza è impensabile, secondo Bacone, la costruzione dell'edificio della libertà. Il fine della scienza è la costruzione della libertà umana; il mezzo di questa costruzione è la potenza. Dunque: potenza come mezzo della libertà. Dunque: potere come tramite verso la comunità felice. Quale profondo rivoluzionamento e quale profonda carica utopica, nel metodo e nella scienza di Bacone! Spazio e tempo sono letteralmente investiti da questa tempesta utopica. Non appare, pertanto, casuale, se la "*Nuova Atlantide*" (scritta nel 1621 e pubblicata postuma nel 1627), a differenza delle altre utopie cinquecentesche e seicentesche (T. Moro, *UTOPIA*, 1516; T. Campanella, *LA CITTÀ DEL SOLE*, 1602), non è indifferente al "problema tempo" e non si colloca, pertanto, nel presente, configurandosi come un vero e proprio futuribile utopico. Con "*Nuova Atlantide*" la società ideale è trasferita nel futuro e, per quanto già avverabile con i mezzi del presente, si pone come risultante del futuro, come sua realtà e sua germinazione. Beninteso, si tratta di un futuro figlio di quel presente della modernità che si avviava a conoscere immani mutamenti sul piano storico, culturale, scientifico e dei costumi e delle istituzioni politiche. Nessuna scissione è, quindi, reperibile tra scienza e utopia nella fondazione della modernità<sup>7</sup>. La città mitica di Bensalem e il suo vertice supremo — la Casa di Salomone — costituiscono la critica indirizzata dalla comunità scientifica verso la comunità politica, attraverso la riconiugazione dei principi del

vero; bene utile secondo una prospettiva storica che si pone come problema cardine l'emancipazione sociale degli uomini. Il principio dell'autorità è sottoposto alla critica e alla verifica di queste nuove "tavole": le istituzioni scientifiche divengono il modello di quelle politiche, non perché la scienza debba assurgere al trono della sovranità, quanto per finalizzare l'ordine politico all'ordine della felicità degli uomini. La scienza assume questo senso utopico: potenza reale che plasma le forme dell'utopia. Quell'ordine politico, il cui principio di autorità non sottostà alla ricerca e alla riflessione intorno a questi valori supremi in via di materializzazione, è "scientificamente" destituito di fondamento, poiché deprivato di carica utopica, visto che si distanzia dalla ricerca della felicità e della fratellanza degli uomini. Singolare scienziato Bacone, dal momento che è singolare utopista. È probabilmente questo mix di scienza, utopia, storia e politica che ne fa uno degli autori prediletti di G. Vico.

## **2. Libertà come metodica e soggettività come dubbio in Cartesio**

Se in Bacone il tempo si mostra come proiezione costante e inarrestabile del presente, come suo progresso infinito, egualmente in Cartesio il presente assume un rilievo particolarissimo: «Chi è troppo curioso delle cose del passato diventa per lo più molto ignorante di quelle presenti» (DISCORSO SUL METODO, 1637). Ricerca e regola del vivere saggio si conformano sul presente, a partire dal quale è possibile cercare e cogliere il vero e il bene. Fondamentale per l'approssimazione del vero è la definizione del corretto metodo. Se con Bacone assistiamo alla "riforma dei saperi", con Cartesio partiamo dalla "unità delle scienze" attorno alla matematica. Ricerca del metodo giusto è, per Cartesio, costruzione del "metodo matematico", attraverso cui pervenire alla conoscenza di tutte le cose (DISCORSO SUL METODO).

Ma ora un metodo, qualunque esso sia, abbisogna di regole: il metodo corretto abbisogna di regole corrette. Per Cartesio, le regole corrette sono quattro:

- (a) l'*evidenza*: «Non accogliere mai come vera nessuna cosa che non conoscessi con evidenza esser tale»;
- (b) l'*analisi*: «Dividere ognuna delle difficoltà che io esaminassi in tante particelle quante fosse possibile e richiesto per meglio risolverle»;
- (c) la *sintesi*: «Condurre per ordine i miei pensieri cominciando dagli oggetti più semplici e più facili a conoscere per ascendere poco a poco come per gradi alla conoscenza dei più composti»;
- (d) l'*enumerazione*: «Fare dappertutto delle enumerazioni così complete e delle revisioni così generali di essere certo di nulla omettere» (DISCORSO SUL METODO) .

Ciò non basta ancora. Individuate le regole e individuato il metodo, occorre discriminare il campo di sapere fondamentale, entro il quale dar loro corpo e vita. In Cartesio, l'unità del sapere trapassa in unità delle scienze matematiche, rompendo la rigida divisione degli scolastici, i quali le suddividevano in "matematiche pure" (aritmetica e geometria) e "matematiche miste" o "applicate" (astronomia, musica, ottica). Dall'unità delle matematiche germina la "matematica universale" (*mathesis universalis*), assunta come scienza generale dei rapporti, delle proposizioni e delle proporzioni. In quanto tale, assurge a nuovo modello di sapere. È il metodo che fonda il sapere, ispirandosi ai modelli universalizzanti della matematica. Con questo, il metodo ha non soltanto una vocazione epistemologica, ma anche filosofico-metafisica, in quanto tende a fondare una nuova filosofia come base di una nuova scienza e di una nuova fisica. La ricerca metodica appare, già nel suo primo caratterizzarsi, come il fondamento metafisico della fisica e, in quanto tale, l'inizio di un nuovo sapere. Si colloca a questo punto la critica di Cartesio a Galileo, pur sommamente apprezzato: per Cartesio, in Galileo manca ancora il metodo, «sicché la sua costruzione è priva di ogni fondamento» (DISCORSO SUL METODO). Non solo. A quest'altezza Cartesio sferra una duplice critica allo scetticismo e al dogmatismo imperanti nell'epoca. Da qui un'insopprimibile unità tra filo-

sofia e scienza, per quanto esse conservino la loro insopprimibile autonomia.

Il dubbio metodico si differenzia dalla scepisi; questa fondamentale distinzione non è recepita da Vico. Cartesio non dubita di tutto, ma soltanto di ciò che non ha apparenza di vero, poiché non solidamente fondato. Analogamente, il dubbio metodico si distingue dal dogmatismo: non fa della verità di un fondamento evidente e vero una fede superstiziosa, un immutante. Il dubbio è alla ricerca del fondamento vero del sapere; è sospensione del giudizio alla ricerca del giudizio vero. In quanto ricerca, è critica della scepisi. In quanto sospensione, è critica del dogmatismo. Questo profilo problematico e modernissimo del razionalismo di Cartesio sfugge a Vico, pure suo geniale critico e a lui superiore su questioni di decisiva rilevanza<sup>8</sup>.

Come si sa, per Cartesio il primo principio vero è: *ego cogito, ergo sum* (DISCORSO SUL METODO). Quand'anche fosse tutto falso e ingannatore fuori di me; quand'anche il "genio maligno" possa farmi apparire come vere delle realtà che non esistono, io non posso mai dubitare di me che penso, dei miei pensieri, in quanto "entità" vera esistente. "Io che penso" costituisco quel motore primo che il dubbio metodico non può revocare in dubbio e dal quale, invece, deve costantemente partire. I miei pensieri, anche quando mi ingannano, mi dimostrano che esisto, al di là di ogni ragionevole dubbio. Se io penso, sono qualcosa: esisto. Il *cogito* è, dunque, il coglimento intuitivo della realtà prima, della cui esistenza non si può dubitare. La rimessa in questione esercitata dal dubbio metodico perviene all'affermazione dell'esistenza dell'io che pensa e, per questa via, conduce alle proprietà esistenziali della *res cogitans*. Solo il nulla non ha proprietà. L'attività del *cogito* rinvia a un esistente, esattamente come qualunque attività rimanda puntualmente a un esistente dato.

Il *cogito* è pensiero che non può revocare in dubbio la mia esistenza; me ne dimostra, anzi, l'evidenza. Esso è l'attributo specificamente umano che fa dell'uomo soggetto una *res cogitans*. L'io è il soggetto del pensiero; a sua volta,

è dal pensiero fondato. Il pensiero è, per intero, l'oggetto dell'io, il suo campo di responsabilità. La "cosa" che pensa e dubita ha una radicale soggettività; ma tale soggettività ha, aggiunge Cartesio: «Una sostanza di cui tutta l'essenza o natura non è che pensare» (DISCORSO SUL METODO). Ma la soggettività del *cogito* non è riduttivamente l'io esistenziale; bensì è: la mente, l'anima, lo spirito, l'intelletto, la ragione (DISCORSO SUL METODO). A queste proprietà e a questi elementi fondativi della *res cogitans* si contrappone la *res extensa*. La distinzione antinomica è qui tra: i) corpo, esteso e divisibile all'infinito e ii) spirito/pensiero, inesteso e indivisibile (DISCORSO SUL METODO). Nell'uomo, per quanto distinte l'una dall'altra, la *res cogitans* e la *res extensa* convivono. Da qui il problema: come stanno (e possono stare) in rapporto tra di loro due sostanze tra di loro incomensurabili? Come il movimento meccanico del corpo, una sorta di superautoma in carne e ossa, può stare in relazione con le volizioni del pensiero e delle passioni? Cartesio risponde, parlando di passaggio da una *res* all'altra, attraverso l'azione di "spiriti" che riconducono all'anima i moti corporali, stimolando in quest'ultima quelle sensazioni che solo in essa possono originarsi; queste, a loro volta, si trasferiscono dall'anima ai moti corporali (DISCORSO SUL METODO). Nella soluzione di Cartesio, in realtà, il problema resta irrisolto. La spiegazione meccanicistica, difatti, non può dare soluzione al passaggio di un atto (la *res cogitans*) a un moto (la *res extensa*), proprio perché atto e moto sono presupposti come duali.

Ma riconduciamoci alla formulazione cartesiana del *cogito* «Nell'istante in cui volevo pensare che tutto fosse falso, occorreva necessariamente che io pensavo che fossi qualcosa; e notando che questa verità, penso, dunque sono, era così solida e così certa che tutte le più stravaganti supposizioni degli scettici erano incapaci di metterla in crisi, giudicai di poterla accettare senza scrupolo come principio della filosofia che cercavo» (DISCORSO SUL METODO). Ancora «... se io avessi solamente cessato di pensare, ancorché tutto il resto di quel che avevo immaginato fosse stato veramente,

non avrei avuto ragione alcuna per credere di essere mai esistito: ne conclusi esser io una sostanza, di cui tutta l'essenza o natura consiste solo nel pensare, e che per esistere non ha bisogno di alcun luogo, né dipende da cosa alcuna materiale. Questo che dico 'io', dunque, cioè, l'anima, per cui sono quel che sono, è qualcosa d'interamente distinto dal corpo, ed è anzi tanto più facilmente conosciuto, sì che, anche se il corpo non esistesse, non perciò cesserebbe di essere tutto ciò che è» (DISCORSO SUL METODO). Infine: «...in questa affermazione: io penso, dunque sono non c'è nulla che me ne assicuri la verità eccetto il vedere chiaramente che per pensare bisogna essere: giudicai, quindi, di poter prendere per regola generale che le cose, le quali noi concepiamo, in modo del tutto chiaro e distinto, sono tutte vere; e che, se c'è qualche difficoltà, è solo nel ben determinare quali sono quelle che noi concepiamo distintamente» (DISCORSO SUL METODO).

La fondazione del dubbio avviene come metodo e come regola (metodo regolativo o regola metodica: che dir si voglia) della ricerca del vero. Sicché all'iperbole del dubbio corrisponde l'iperbole del vero: le regole semplici del metodo, all'interno del complicato universo filosofico-scientifico, consentono di acquisire le verità semplici della natura umana e del mondo nell'intrico complesso di uomo, natura e mondo. Il dubbio ha, quindi, una doppia natura: (i) è obbligatorio, ma (ii) non obbliga. È obbligatorio, poiché soltanto per il mezzo della sua enucleazione si può accedere alla verità; non obbliga, se non provvisoriamente, poiché le verità a cui perviene non hanno mai un carattere ultimativo, sottratto all'esercizio del dubbio metodico. Ma sentiamo direttamente Cartesio:

- (a) per l'aspetto dell'obbligatorietà: «io suppongo che tutte le cose che vedo siano false; mi pongo bene in mente che nulla c'è mai stato di tutto ciò che la mia memoria, riempita di menzogne, mi rappresenta; penso di non avere senso alcuno, credo che il corpo, la figura, l'estensione, il movimento e il luogo non siano che finzioni del mio spirito. Che cosa, dunque,

potrà essere reputato vero? Forse niente altro, se non che non v'è nulla al mondo di creato?»;

- (b) per l'aspetto della provvisorietà: «Non che io imitassi gli scettici i quali dubitano per dubitare e ostentano di essere sempre indecisi; anzi, al contrario, tutto il mio piano tendeva a rendermi sicuro e a smuovere la terra e la sabbia per trovare la roccia e l'argilla» (MEDITAZIONI METAFISICHE, 1641).

Il dubbio fondazionale metodico equivale all'autofondazione della filosofia e della scienza moderne. Lo sviluppo di tale fondazione si è posto come lo sviluppo della scienza; la sua crisi, come crisi della scienza. È noto che questa costituisce la chiave di lettura con cui l'ultimo Husserl interpreta e classifica il problema<sup>9</sup>. Ancora più dirompente è la critica heideggeriana: «I concetti fondamentali sono la determinazione in cui l'ambito di cose che sta alla base di tutti gli oggetti tematici di una scienza perviene alla comprensione preliminare che guida ogni ricerca positiva. Questi concetti ottengono pertanto la loro determinazione e "fondazione" soltanto mediante una corrispondente esplorazione preliminare del relativo ambito di cose stesse ... Si tratta di una logica produttiva, nel senso che essa, per così dire, si installa anticipatamente in un determinato ambito dell'essere, incomincia ad aprirlo nella sua costituzione d'essere e mette a disposizione delle scienze positive le strutture così ottenute, quali direttrici sicure dell'indagine»<sup>10</sup>.

Ricostruito lo scenario nei suoi elementi portanti, riconsideriamo il tutto.

### **3. Soggetto e mondo della vita nella metafisica cartesiana**

Partiamo dalla separazione tra io e mondo. Attraverso il *cogito*, l'io si autofonda lontano dal mondo, appartandosi e dichiarandosi profondamente altero ad esso<sup>11</sup>. Il soggetto cartesiano è soggetto senza mondo: la fondazione metafisico-filosofica del soggetto consente al soggetto la fondazione filosofica della scienza. Metafisica e filosofia (meglio: la filo-

safia in forma di metafisica), per il tramite del soggetto, fondano una scienza che, proprio per questo, non riesce mai compiutamente a sottrarsi all'abbraccio del mondo della vita. La scienza cartesiana, direbbe Husserl, non sa ancora rinunciare al mondo, poiché non ancora pervenuta al supremo sviluppo della "fenomenologia trascendentale"; per contro, permanendo su un registro husserliano, la filosofia, invece, non ancora è divenuta "fenomenologia". Ma il merito di Cartesio è proprio questo: l'io non sospende radicalmente il mondo, pur mettendolo in parentesi; anzi, fonda la scienza *per* il mondo e *nel* mondo. V'è, come si vede, un sottile e profondo legame che collega Cartesio a Bacone. Solo l'"epoché fenomenologica" prima e il "circolo ermeneutico" heideggeriano dopo sospendono tutti i ponti col mondo, per risalire alla coscienza pura, fino alla scienza senza fondamenti e alla filosofia senza metafisica. Per Husserl, ciò inverte l'approdo fenomenologico al "non-fondante" che è veramente il "fondante" di una radicale mutazione del mondo<sup>12</sup>. Per lui, la fenomenologia è la forma del sapere contemporaneo, dopo il sapere antico e quello moderno. Nella contemporaneità, il sapere, in quanto fenomenologia, coincide con la filosofia: «Il terzo grado è la trasformazione della filosofia in fenomenologia, con la coscienza scientifica dell'umanità nella sua storicità e con la funzione di trasformarla in una umanità che si faccia guidare coscientemente dalla filosofia in quanto fenomenologia»<sup>13</sup>. Con Bacone: la scienza è ricerca per l'opera. Con Cartesio è opera per la ricerca. Con Husserl è ricerca per la ricerca.

Torniamo ora a Cartesio: l'io opera per la ricerca metodica del fondamento e per la sua conservazione e riproduzione. L'io fonda se stesso nel *cogito* e, attraverso il *cogito*, si lega al mondo e si conserva nel mondo. L'io che fonda se stesso è un io senza mondo che, nell'atto dell'autofondazione, scopre il mondo e si immette in esso. L'io è fondazione dell'io, in quanto interiorità ed esteriorità a se stesso per mezzo del dubbio; Dio è fondazione del mondo. L'io autofondazionale che scopre il mondo si lega a Dio che ne è il fondamento (DISCORSO SUL METODO). L'io separato dal

mondo, ma dalla scienza legato al mondo, attraverso Dio ci unisce al mondo. La sequenza cartesiana diventa io/Dio/mondo. Prima dell'io sta l'io e prima del mondo Dio: ricongiungendosi con Dio, l'uomo fa del mondo la sua casa. Il legame scientifico-ontologico col mondo rispinge l'io verso Dio, nelle cui braccia conserva se stesso e il mondo. La proposta cartesiana appare come un ibrido di *teologia politica* e *teologia scientifica*, a metà strada tra la fondazione del soggetto e il suo dissolvimento scientifico nell'immediatezza dei mondi vitali e nella trascendenza della sostanza eterna di Dio. Però non è né teologia politica — e qui non coglie nel segno C. Schmitt<sup>14</sup>; né teologia scientifica — e qui non coglie nel segno Heidegger<sup>15</sup>. Il punto debole, d'altro canto, della critica husserliana a Cartesio pare il seguente: la fondazione filosofica della scienza viene rovesciata in identità tra filosofia e scienza sotto forma di fenomenologia. Su questa debolezza husserliana alligneranno i ripiegamenti critici del positivismo logico che faranno, al contrario, coincidere la filosofia con l'epistemologia<sup>16</sup>. In Husserl scompare l'autonomia di senso della scienza; con il "Circolo di Vienna" viene obnubilata l'autonomia fondazionale della filosofia.

Il cammino nel solco dell'*episteme* greca conosce mille ramificazioni. Nella sua critica alla filosofia cartesiana, Husserl è colui che più si avvicina al senso originario dell'*episteme* greca, trasvalutandolo. Heidegger, per contro, nella sua confutazione dei modelli di sapere cartesiani, è colui che titanicamente tenta di rovesciare il "senso greco della cosa", criticandone i presupposti metafisici; restandone, nel contempo, prigioniero, poiché assume come fato ineluttabile e tragico il supervalorizzarsi della scienza come dominio. I positivisti logici, per parte loro, sviluppano fino alle estreme conseguenze, mediante rigorizzazioni estremamente formalizzate, la sottovalutazione baconiana della filosofia: al distacco della scienza dalla filosofia aggiungono la formalizzazione di una epistemologia che annette alla scienza non tanto un "dominio tecnico" quanto un dominio formale e di forme che, a misura in cui si "localizza", si va universalizzando sempre più. Viene fatto di osservare che la posizione

dei positivisti logici presenta, in più punti, una suggestiva assonanza col giustamente celebre e, per molti versi, geniale "*Frammento sulle macchine*" di Marx<sup>17</sup>. Ancora più singolarmente, questo lato della posizione di Marx ha, se così può dirsi, un risvolto heideggeriano; allo stesso modo con cui la posizione critica di Heidegger sulla scienza trova in Marx alcune dense anticipazioni.

In un modo assai forte e assai diretto, il rapporto conoscenza/dominio implica un discorso e una posizione sulla libertà. Discorso sul metodo è (anche) discorso sulla libertà dell'uomo. In Cartesio, la libertà del soggetto si manifesta soltanto nella libertà del pensiero: libero soggetto in libero pensiero. Il pensiero libero è la potenza del mondo che costruisce la libertà dell'uomo. Il soggetto che si ritira nel *cogito*, si ritrae dal mondo, per riaffermare la propria libertà, la quale poggia nell'autofondazione della *res cogitans*. Il principio primo della verità — il *cogito* — è riflessione sul proprio sé nell'atto del suo separarsi dal mondo, per venire a capo della sua essenza che è esistenza cogitante. Regola della libertà del soggetto è che si fondi (meglio: autofondi) nell'esistenzialità pura del *cogito*. Ma la riflessione del *cogito* è, in pari tempo, ricerca delle regole che muovono qualsivoglia natura e il mondo vitale medesimo. Se l'io ha un principio primario essenziale quanto evidente, il mondo "deve" avere regole di funzionamento primarie altrettanto essenziali ed evidenti. Le regole dell'io, però, non coincidono con le regole del mondo. Se l'io ha una regola semplice a base della sua ontologia esistenziale, lo stesso mondo e la medesima natura "debbono" avere leggi semplici che ne regolano diversamente da tutto il resto la storicità e il divenire delle forme. L'io creatore dell'io, mediante il *cogito* (e mediante il *cogito* interprete dell'io e del mondo)<sup>18</sup> si contrappone all'essere perfetto divino creatore del mondo: l'io *versus* Dio.

Dio è regola dell'universo quale suo unico creatore e legislatore. L'io è regola dei mondi vitali dell'io, all'interno dei quali si installa la responsabilità del *cogito*. Come il mondo è responsabilità di Dio, così il pensiero è responsabilità dell'io. Fuori del pensiero l'io si ricongiunge con Dio. Fuori del *cogi-*

*to*; vale a dire: nel mondo e nelle regole che presiedono al suo funzionamento. L'*io* e il *cogito* non riescono totalmente a separarsi da Dio, del quale limitano semplicemente la sovranità, la quale non trova vigenza nelle sfere intime della soggettività razionale e nella intersoggettività della relazione sociale e politica. Un unico creatore e legislatore per l'universo: *Dio*; un unico creatore e legislatore per l'interiorità e soggettività: l'*io*; un unico creatore e legislatore per la relazione sociale e politica: lo *Stato*. L'*io* è una sorta di terzo sovrano incomodo, preso in mezzo tra due sovrani assoluti. Il dubbio metodico è, così, la terapia svelata, per sottrarsi al comando imperioso di Dio e dello Stato e ricercare per l'*io* storico ed esistenziale i luoghi della sua libertà. Cartesio, in tal modo, viene anche a capo del caos delle passioni e del disordine politico. Ma, così facendo, squarcia l'unità corpo/anima e contrappone Dio all'uomo. L'uomo diviene sede del dualismo corpo/anima, allo stesso modo con cui il mondo diviene dimora del dualismo uomo/Dio.

La metafisica e il razionalismo di Cartesio tentano qui l'impresa titanica di conciliare nel mondo le supreme libertà dell'uomo con le supreme libertà di Dio, riservando a ognuno di loro domini che non possono soccombere sotto l'azione di interferenze reciproche. Nei confronti della potenza e della libertà dell'*io* cogitante nessun inganno e forza ingannatrice possono valere a ingannare: «Vi è una potenza non so quale, ingannatrice e molto astuta, che compie ogni sforzo per ingannarmi finché vuole, non potrà far sì che io sia nulla, sino a che penserò di essere qualcosa. Di conseguenza, dopo aver pensato ed esaminato tutto con gran cura, è necessario concludere che la proposizione: io sono, io esisto, è assolutamente vera ogni volta che la pronuncio o la concepisco nel mio spirito» (MEDITAZIONI METAFISICHE). E ancora, respingendo tutto ciò di cui possiamo dubitare: «...non possiamo supporre alla stessa stregua che non esistiamo noi che dubitiamo della verità di tutto ciò: infatti la repugnanza a concepire che quello che pensa non esiste all'atto che pensa non è tale da impedirci, malgrado ogni stravagante supposizione, di credere che la conclusione: Io

penso, dunque sono, sia vera e che sia pertanto la prima cosa e più certa che si presenti ad un pensiero ordinato» (PRINCIPIA PHILOSOPHIAE, 1644). Riflessione e interpretazione del *cogito* sono il primo principio e il primo esito che matematizzano ed esistenzializzano l'essere; e lo fanno non riproponendo meramente il divieto eleatico di pensare il non essere, ma dislocando nell'essere steso dell'uomo il dualismo radicale tra corpo e anima; e nell'essere del mondo il dualismo radicale tra uomo e Dio. La metafisica cartesiana è fondazione filosofica della scienza anche per la precisa circostanza che l'essere non compare come Tutto, come Uno o come Kosmos: l'essere viene rivestito di forme di esistenza, di forme d'essere. La matematica universale di Cartesio attribuisce forma all'essere, in una matematizzazione tanto delle grandezze e figure dell'interiorità umana che del mondo esterno. Questa matematizzazione espunge il vuoto, dichiarando il non esistere del nulla. Non nel senso parmenideo, secondo cui il nulla in quanto nulla è semplicemente impensabile, ma in quello specificamente moderno e segnatamente cartesiano che tutto (dunque il nulla medesimo) è pensabile, ha forme e grandezze ed è matematicamente rappresentabile. Quale immane rivoluzione!

Da questa angolazione la matematica universale è *topologia dell'infinito*, in una architettura che contrappone l'essere dell'uomo come soggetto all'essere di Dio come sovra-soggettività universale. Il soggetto, a mezzo del *cogito*, si storicizza e temporalizza, affermando, nella sua interiorità, la sua forza dirompente e la sua energia liberatrice. Dio, a mezzo della metafisica che regge il *cogito*, è universalizzato metastoricamente: è inizio e regolazione permanente del mondo. Ciò restituisce all'io cogitante la sua potenza sulla storia, ingigantendo l'effetto di padronanza che ha nei suoi confronti. L'io, storicizzato dal *cogito* e dal *cogito* slegato dal mondo, diventa libero e potente rispetto alla storia e, perciò, può governarla come il vero e autentico sovrano.

Attraverso il riconoscimento della sovranità di Dio, il soggetto si riconosce nel mondo a cui si era originariamente contrapposto. La metafisica cartesiana non è filosofia tra-

scendentale nel senso di Husserl, precisamente per il motivo che non si trascendentalizza a confronto di Dio. Qui un'aporia e un limite di natura filosofica; non già teologica. Sul piano epistemologico e poetico, la matematica universale di Cartesio è *rappresentazione dell'indicibile*, sua rappresentabilità *more geometrico*. Matematizzando il dicibile, si perviene alle soglie della rappresentazione dell'indicibile e dell'indecidibile. L'inesistente, il vuoto e il futuro, vengono riaffermati scientificamente dallo sguardo umano, in una sorta di critica anticipata della proposizione finale del "*Tractatus*" di Wittgenstein. Il pensiero matematico, fondato filosoficamente, è pensiero ordinato, ordinante tanto l'intelligibile che l'ini-intelligibile. Il discorso sul metodo è ordine discorsivo e rappresentativo di soggetto, storia, mondo e infinito. È regola interpretativa e discorsiva stesa tra le cose dicibili e le cose indicibili. Da qui esso diviene potenza effettuale, effettivamente ed efficacemente trasformatrice degli ordini che regolano le forme dell'essere storico e mondano. Cartesio supera la dialettica aristotelica, ripresa dagli Scolastici, di atto e potenza: «Tutti ammettono che la medesima regola, a proposito della grandezza, della forma e della quiete e di mille altre simili cose, viga anche nel vecchio mondo; ma i filosofi ne hanno accettato il movimento: la cosa che invece io desidero comprendervi più di ogni altra. Non dovete perciò credere che io voglia contraddirli: il movimento di cui parlano è così diverso da quello che concepisco io da consentire senz'altro che quanto è vero per l'uno non sia vero per l'altro. Sono essi i primi a confessare che la natura del loro movimento è ben poco nota e, per renderla in qualche modo intelligibile, non hanno trovata spiegazione più chiara della formula: *Motus esta actus in potentia, proun in potentia est*, termini per me tanto oscuri da costringermi a mantenerli qui nella loro lingua perché di tradurli non sarei capace (Infatti queste parole: "il movimento è l'atto di un essere in potenza, in quanto è in potenza", per il fatto di essere tradotte non risultano chiare). Al contrario, la natura del movimento di cui intendo parlare è tanto facile da conoscere che perfino i geometri, i più impegnati tra gli uomini a con-

cepire in modo distinto le cose da loro considerate, l'hanno ritenuta più semplice ed intelligibile di quella delle loro superfici e delle loro linee; come hanno dimostrato spiegando la linea col movimento del punto e la superficie con quella della linea» (TRATTATO SUL MONDO, 1633).

#### **4. La mappa cartesiana di ordine e movimento**

Il discorso sul metodo è, più propriamente, discorso di ordine e movimento: ordine e movimento costituiscono la regola delle forme e delle grandezze. Nella regolarità del movimento l'ordine si conferma ed evolve: dalla regola dell'ordine il movimento diparte e verso di essa si va riconducendo. Su questa base epistemologica, nella crisi di tutte le culture dell'epoca, Cartesio si salva dalla caduta nello scetticismo (che, iperproblematizzando, diviene aproblematico) e nel dogmatismo (che, a furia di asseverare, trancia storia e realtà). L'autotrasparenza immediata dell'io a se stesso, nel *cogito*, è contestualmente e subitaneamente atto e potenza: il pensiero in atto, che si pensa e pensa, è la potenza che costruisce la verità e la libertà dell'uomo. Il dubbio metodico a ciò è finalizzato: dubita e problematizza, per ricercare verità e libertà. L'ordine a cui, per questa via, si perviene è sempre immediatamente ordine della libertà e della verità. La scepisi è recuperata dal metodo; verità e libertà emancipano l'ordine. Saltata la mediazione astratta tra potenza e atto, saltano il solipsismo e la introspezione della scepisi, allo stesso modo con cui salta quel sistema teologico di mezzi e fini della tradizione, il quale estrofflette ed emargina l'io soggettivo.

Il *cogito* cartesiano recupera la prescrizione agostiniana: «se dubito, sono» (*si fallor sum*). Ma come è ben noto, in Agostino il dubbio riconduce l'uomo alla rivelazione di Dio; in Cartesio, al contrario, il *cogito* rimanda alla rivelazione dell'uomo da parte dell'uomo. I problemi esistono e si pongono fuori del *cogito* e sono dal *cogito* interpretati, interpretabili e chiarificabili. Nel *cogito* l'uomo non è problema a se stesso, ma ricerca di se stesso: punto prima e conclusione

continuamente riposizionata e confermata. Tutto ciò che esiste fuori dell'io è problema e, in quanto tale, va costantemente riaffermato e conquistato. La conquista del diverso dall'io è il problema: ha come suo fondamento questa radicale distinzione tra io e mondo, senza la quale nessuna conquista si dà. La conquista del mondo, quale alterità dall'ordine dell'io, principia con la conquista dell'autotrasparenza dell'io, con l'aufondazione dell'ordine dell'io. Il motto agostiniano: «Non uscir fuori, ritorna in te, nell'uomo interiore abita la verità" (*Noli foras ire, in te redi, in interiore homine habitat veritas*), ancora posto da Husserl a conclusione delle sue "*Meditazioni cartesiane*"<sup>19</sup>, è introflessione che sospende, in buona misura, la ricerca dell'uomo sull'uomo. Con Cartesio, l'introflessione è ricerca autoveritativa in cammino verso la libertà: essa proietta il suo ordine verso il raccordo con l'ordine della storia e del mondo. L'ordine e la verità dell'io non esauriscono l'ordine di storia e mondo; e nemmeno li rimpiazzano. È qui che la dialettica tra *res cogitans* e *res extensa* diventa sommamente produttiva, fondando ordini e verità ben evidenti e distinti, la cui libertà è insurrogabile. In Cartesio, come Dio non surroga l'uomo, così l'uomo non sospende Dio. L'uomo non invade il mondo di Dio e Dio non irrompe nella storia dell'uomo. Sta qui il superamento cartesiano della critica agostiniana alla scepsti e di quella stessa metainteriorità agostiniana posta come interfaccia della sovranità divina.

Questo lato e questo esito della sistematica e della problematica cartesiana del *cogito* non appaiono adeguatamente indagati e valorizzati da Husserl. Ancora più in ombra risultano essere nella critica demolitrice sferrata da Heidegger contro Cartesio. Reperiamo elementi della critica heideggeriana a Cartesio, ritenuto il nefasto fondatore del dominio della scienza sulla vita in epoca moderna, nel migliore pensiero pacifista contemporaneo (G. Anders, H. Jonas e R. Jungk), per il quale la scienza va senz'altro assunta come mezzo ontologicamente avviante il destino dell'uomo e della civiltà verso la catastrofe e la schiavitù<sup>20</sup>. Ma la domanda radicale da Heidegger inoltrata all'essere resta, in lui, non

affiancata da una domanda parimenti radicale: può il nesso scienza/dominio essere legittimamente — e senza residui — tipizzato come linearità e consustanzialità dell'un termine all'altro? E, se no, quale lo scarto, allora, tra scienza e dominio? In Cartesio, come si è cercato schematicamente di tratteggiare, lo scarto è bene in vista; altrettanto evidente è nella matrice contraddittoria da cui germina la modernità.

Il metodo di Cartesio è, prima di tutto, teoria della conoscenza alla ricerca dei fondamenti primi. Con questo è, insieme, gnoseologia e metafisica. La supremazia non sta qui nella scienza, bensì nel metodo scientifico, nel dubbio elevato a scienza metodica. Elevato a scienza metodica, il dubbio dubita di sé e non trasferisce al mondo l'ermeneutica fondazionale del *cogito* che resta strettamente ancorata all'io storico soggettivo, da cui Cartesio non si sogna mai di far derivare il mondo. La scienza stessa è messa razionalmente in questione dal metodo cartesiano, il quale costituisce la prima epistemologia che non sospende la filosofia; ma che, anzi, ricerca una fondazione filosofica alla medesima scienza. Il metodo, sottoponendo a critica la scienza, riveste sullo stesso piano scientifico una funzione di liberazione: per il suo tramite, la scienza riflette su se stessa e sui suoi risultati e, così, l'epistemologia si affranca dall'*episteme* greca, non sussumendo sotto di sé il pensare filosofico sull'essere. Laddove siffatta sussunzione si insedia, può a ragione parlarsi di scienza come dominio. Lo stesso pensare filosofico sull'essere, dal "senso greco della cosa" in avanti, è soltanto fino a un certo punto (dunque: soltanto entro certi limiti) estrinsecazione della "volontà di potenza" dell'uomo sul mondo e della scienza sulla vita.

È singolare come lo stesso Marx rimanga impastoato entro le gabbie epistemologiche di una frazione e di una funzione dell'*episteme* greca. Egli collega funzionalmente e coniuga ontologicamente la regola aurea della sovraccumulazione capitalistica con la transizione dalla sussunzione formale alla sussunzione reale del lavoro nel capitale; tale passaggio delinea la fase del "dominio reale" del capitale, esteso capillarmente a ogni forma e relazione sociale<sup>21</sup>. Il supe-

ramento dell'*episteme* greca è, certo, auspicabile e indifferibile; ma non può, certamente, avvenire mediante il suo scorporo o la sua sospensione, fatti valere, fuori da ogni principio di legittimazione e di autorità, come critica radicale, come negazionismo metaconcettuale e metastorico. Va detto, a difesa di Marx, che non era questo uno degli obiettivi del suo programma di ricerca; ma anche per tale motivo il suo impianto epistemologico appare debole. Debolezza già rinvenibile nelle opere del periodo marxiano caratterizzato da quella che è stata classificata come "rottura epistemologica"<sup>22</sup>; e che risulta particolarmente evidente nell'impianto che sorregge le *Tesi su Feuerbach*, segnatamente l'undicesima e ultima.

In Cartesio, l'internità e la discontinuità a confronto dell'*episteme* greca sono quanto mai evidenti e accentuate: il metodo è *metaregola* che fonda tutti i saperi e, in quanto tale, *metasapere fondazionale*. In lui, il metodo non è mai tecnica; bensì filosofia e scienza, insieme. Ed è filosofia nei panni congiunti di teoria della conoscenza e metafisica, dal tronco del quale dipartono e si articolano tutti i saperi (LETTERA ALL'ABATE CLAUDIO PICOT). Ma se la metafisica è il tronco, il dubbio metodico razionale — la ragione —, in Cartesio, rimane il centro unificatore e irradiante della scienza e della sapienza. *La retta ragione*, come il sole, illumina; i saperi, come i pianeti, sono illuminati. Per Cartesio, la *bona mens* «è la cosa meglio distribuita al mondo», in quanto attributo di tutti gli uomini: «La facoltà di giudicar bene e distinguere il vero dal falso che è propriamente ciò che si chiama buon senso o ragione, è naturalmente eguale in tutti gli uomini» (DISCORSO SUL METODO). Ma, ancora di più, è nel dualismo tra *res cogitans* e *res extensa* che meglio risalta il rapporto di dipendenza e di frattura che Cartesio intrattiene con l'*episteme* greca.

Esaminiamo questo dualismo su un versante segnatamente politico.

## 5. L'utopia prudente e il regno intermedio del 'politico'

La contrapposizione frontale tra *res cogitans* e *res extensa* declina quella altrettanto radicale tra anima e corpo, tra io e mondo. In una parola: tra qualità e idee (da un lato) e quantità e moto (dall'altro). Corpo e mondo vengono configurati come macchina, allo stesso modo con cui gli animali vengono concepiti come automi (TRATTATO SUL MONDO, TRATTATO SULL'UOMO, 1633). La circostanza che il corpo e il mondo vengano assimilati come macchina è indicativa di quella tendenza cartesiana che li spoglia di *valori* e *fini*: sono e restano pura materia in estensione, macchina congegnata e regolata su movimenti automatici e prevedibili. All'estrema soggettivizzazione e storicizzazione dell'io fa eco l'estrema desoggettivizzazione della materia, del corpo e del mondo, in quanto *res extensa*. Crolla la metafisica classica, in specie quella aristotelica, imperniata sulle qualità. Il movimento di corpo e mondo, in quanto congegni meccanici e dispositivi automatici e automatizzanti, è definalizzato e devalorizzato. La soggettivizzazione cogitante dell'io è devalorizzazione e definalizzazione del mondo e del corpo, entro i quali l'io soggettivo deve, di volta in volta, riscoprirsi, situarsi, finalizzarsi e valorizzarsi. Nel mondo e nel corpo, in quanto *machina*, non può esservi posto per le qualità, i valori e i fini, giacché mondo e corpo non sono il mondo di Dio. La contraddizione primaria irresolubile Dio/mondo esplicita, subordinatamente, la posizione drammatica e il destino tragico dell'io soggettivo nel mondo. La soggettività dell'io fa primato a confronto del mondo, poiché incorpora e porta qualità, valori e fini. L'io soggettivo è, perciò, potente e potenza rispetto al mondo. Ma, in quanto calato in un mondo senza qualità, gli tocca un destino tragico. Con Musil questo destino tragico, in piena contemporaneità, si inverte di senso: è l'uomo stesso ad essere "senza qualità"<sup>23</sup>. Il destino del soggetto moderno è un destino tragico, collidente, fin dal principio, col mondo "senza qualità". Il soggetto pieno di qualità deve, in ogni istante, scontrarsi col mondo senza

qualità, proteggendosene. È, ancora una volta, il *cogito* a proteggere l'io soggettivo dal mondo dequalitativo. La barriera insormontabile del *cogito* protegge le qualità dell'io dall'assalto linearizzante, devalorizzante e definalizzante della *machina*. Si tratta di una contrapposizione ontologica e serrata che si riproduce in ogni istante del vissuto soggettivo e in ogni atto del pensiero cogitante, dal momento che valori, fini e qualità sono inestirpabili dall'io e, inoltre, non hanno impressa in sé la cifra della perfezione e dell'immutabilità, prerogativa assoluta della divinità che, per questo, è totalmente fuori dal mondo. Cartesio, alla domanda radicale, inoltratagli dal teologo Henry More, su quale fosse nel mondo il posto di Dio, risponde altrettanto e più radicalmente: «nessun posto». Purtuttavia, col mondo privo di qualità l'io qualitativo deve ricercare un legame, perché, lo voglia o no, è nel mondo da Dio calato: è nel mondo senza qualità che l'io soggettivo deve imprimere le sue qualità.

Ora, se corpo e mondo sono *machina*, l'organismo associato rappresenta la *machina* a maggior estensione e complessità; e l'istituzione di vertice che lo governa costituisce la *machina* suprema e sublime. Questo esito coerente ed estremo della teoria hobbesiana dello Stato trova nel meccanicismo cartesiano la sua premessa. Il programma di ricerca dell'io soggettivo cartesiano è la decisione sul proprio sé, in funzione dell'autotrasparenza valorativa e qualitativa. Il governo della soggettività è soltanto della soggettività, la quale non accetta le intromissioni della *machina* mondo tantomeno della *machina* Stato. Anzi, l'io soggettivo prolunga le sue qualità e le sue decisioni verso la *machina* mondo e la *machina* Stato: non per sottometterli all'imperio dei suoi valori, ma per introdurvi fini e ideali altrimenti assenti da mondo e Stato. Proprio perché il soggetto resta il regno del soggetto, lo Stato non può essere posto come il regno della soggettività. Nello Stato e, più in generale, nella *machina* l'incontro/scontro tra il soggetto (che non rinuncia alla sua libertà e alla sua potenza) e le istituzioni artificiali (che quantificano e misurano libertà e potenza attraverso il patto o attraverso il potere assoluto) non trova mai un esito conci-

liativo ultimativo. L'intromissione parziale della soggettività nello Stato fa assumere alla relazione di potere l'andamento di un moto in cui contrastano e si incrociano le qualità e le quantità. Decisione qualitativa del soggetto e decisione matematizzante dello Stato trovano nella sovranità il loro più intimo punto di contatto e di collisione. Il conflitto non riesce a liberarsi dalle regole normative dell'ordine; l'ordine non riesce ad affrancarsi dall'iperbole dei fini e dei valori propria dei conflitti. Di nuovo, insorge un ibrido di evidenza e distinzione tra le forme dell'essere; di nuovo, il dualismo all'interno di ogni forma dell'essere. Il metodo cartesiano trova qui una verifica tutta politica, sconvolgendo letteralmente le regole tradizionali del 'politico'. La soggettività è contaminata dalla *machina*, pur non volendola e non potendola subordinare e al contatto della quale deve pervenire. A sua volta, la *machina* Stato, pur rinunciando a soggiogarla, è contaminata dalla soggettività. Decisione dell'io soggettivo e decisione dello Stato *machina* si contaminano vicendevolmente. La storia dello Stato moderno è, per larga parte, storia di tale contaminazione. Le forme e le categorie del 'politico' moderno tentano di venire a capo di tale contaminazione, rigorizzandola alla ricerca di un difficile e incerto equilibrio. Tanto più l'io soggettivo cartesiano si ritrae in se stesso, ricercando in sé la fonte autoveritativa e sapienziale, quanto più lo stato del mondo è insoddisfacente. Acutamente Schmitt, a proposito di Hobbes e Cartesio, parla di « ... individui isolati che nel XVII secolo, nella "epoca eroica del razionalismo occidentale" si ritrassero su null'altro che se stessi e in questo ritrovarono il tipo di sapere che un mondo da cambiare non avrebbe potuto loro dare»<sup>24</sup>.

A questo cruciale tornante prende origine un dualismo inimmaginabile tra l'io soggettivo razionale e lo Stato *machina* razionalizzato: tra la metafisica esistenziale del primo e l'assiomatizzazione regolatrice del secondo. Regola dell'esistenza e del suo mondo vitale è l'io; regola dell'ordine sociale e politico è lo Stato. Io e Stato, dopo essere stati radicalmente distinti, sono costretti a rincontrarsi, senza che l'uno possa rinunciare alla propria sovranità o imporla all'al-

tro. Da qui dipartono molti dei dilemmi del 'politico' moderno. Osserva Biagio De Giovanni, in un importante studio: «La "creatività" del soggetto, il suo essere a fondamento della regola, punto da cui scatta la scintilla del movimento, gli fanno occupare uno spazio separato e trascendente rispetto al mondo oggettivo dello Stato»<sup>25</sup>. E aggiunge: «Ma più questo "criterio di verità" si afferma più il "soggetto" si distacca dal suo isolamento. Esso *si legittima* in quanto fonda un sistema di regolarità non in quanto impone al mondo la sua *decisione*... Esso dà regole, e in questo senso è "signore" e "sovrano", ma la regola che esso dà non è decisione infondata, quanto constatazione che la "verità" del mondo è la sua "regola", la sua prevedibile riduzione. Così, la tensione del soggetto è "verso" il mondo, il suo isolamento è continuamente rimesso in discussione dalla sua fondazione. Esso può "cancellare" il mondo, ed effettivamente il suo primo atto di signoria è proprio l'atto del cancellare natura e storia, corpo e tradizione. Ma dalla cancellazione il mondo riemerge con la nuova forza intrinseca della "regola"»<sup>26</sup>.

Sforziamoci di spingere più a fondo la riflessione.

Il soggetto, per costituirsi, è costretto all'autoisolamento: si isola *dal* mondo, per costituirsi rispetto *al* mondo. Agisce la propria fondazione e patisce l'isolamento: risplende della propria energia e si macera e tortura, per essersi separato dal mondo. Per costituirsi rispetto al mondo, è obbligato a dividersi dal mondo: ecco il dramma della sua fondazione. Ma nel mondo, a prescindere dalla sua volontà e dai suoi atti volitivi, è calato; al mondo deve far ritorno. Il suo ritorno al mondo non può essere altro che accordo e scontro col sovrano del mondo delle oggettività, il regolatore supremo e per eccellenza della società: lo Stato. Come si conciliano l'esistenzialismo dell'io e il decisionismo dello Stato? Quali gli intrecci tra regole inconciliabili, disciplinatrici di universi assolutamente alteri? In realtà, la metafisica esistenziale dell'io fonda indirettamente le regole statuali della decisione, poiché rispetto a esse dichiara la sua totale non competenza. Qui una singolare biforcazione: l'indigenza dello Stato rispetto all'esistenza dell'io soggettivo si staglia conte-

stualmente alla debolezza dell'io rispetto al mondo della regola statale. Da qui la necessità insopprimibile di un reciproco recupero tra Stato e soggetto, regola e decisione. Isolandosi, l'io soggettivo disvela tutta la sua potenza esistenziale; ma pure tutta la sua impotenza politica, demistificando la gloria e, a un tempo, i limiti del 'politico'. Nondimeno, un filo sottile e tenace collega permanentemente e reciprocamente il soggetto allo Stato; il razionalismo (soggettivo) dell'io e il razionalismo (oggettivo) delle cose; la regola soggettiva dell'autofondazione e la decisione fondazionale della *machina* regolatrice oggettiva. Io e mondo, soggetto e storia, soggetto e Stato, regola e decisione non possono mai tranciare questo legame che li costringe all'abbraccio, pena il loro dissolvimento reciproco. Qui si trincerava l'astuzia estrema del razionalismo cartesiano che integra il desiderio ossessivo della stabilità politica con l'esigenza furiosa della rivoluzione scientifica in abbinamento con quella dell'interiorità. In questa integrazione riposa l'*humus* della *decisione* cartesiana, forte intreccio di norma e mutamento; di autofondazione e di fondazioni del fondamento; di regola disciplinatrice e di costituzioni sovvertitrici; di autocreazione della soggettività e di recisione della soggettività dal mondo. Veramente: «La crisi del mondo cartesiano è la crisi di questa soggettività separata»<sup>27</sup>.

La soggettività separata cartesiana ritraduce ad un livello più avanzato e problematico l'assunto di Bacone e di Galileo: «conoscere per dominare il mondo». Essa regolarizza e flette pensiero, anima e spirito dell'uomo attorno alla prassi e non alla teoria, alla scienza attiva e non alla scienza contemplativa, come è stato universalmente riconosciuto. L'io soggettivo cartesiano è un io riflessivo: non solo sa di sé prima di sapere del mondo; ma sa anche che il suo dominio sul mondo non può essere mai totale. In virtù della sua riflessività, addiuvata a un'alleanza col mondo, funzionale alle esigenze di dominio: accetta il mondo e le sue regole, per imporre loro la sua volontà normativa orientata al mutamento.

Il cartesianesimo nasce come interiorizzazione della crisi

del rapporto io/mondo, come governo di una polarità, i cui termini non vengono mai fagocitati l'uno dall'altro. Da qui l'esigenza metodica di un equilibrio che rompa le vecchia continuità, senza mai sospingersi fino al rivoluzionamento totale del mondo e del rapporto che la soggettività col mondo intrattiene. Pur separata dal mondo, la soggettività non lo rifiuta; a esso ritorna, onde linearizzarlo verso uno sviluppo, un'evoluzione significativa. Pur separata dal mondo, la razionalità cartesiana non si situa mai sopra o all'esterno del mondo, sotto specie di titolare sovrana di un "mondo altro", totalmente altero a confronto di quello esistente e, perciò stesso, l'unico a dover esistere e a dover essere costruito. Il potere del soggetto sul mondo è, pur sempre, da questo mondo e dalle sue interiorità che promana. Ha visto giusto B. De Giovanni: «Il soggetto giunge a porsi, letteralmente, come qualcosa che "sostiene", che "sta sotto", oscillando la sua posizione fra la regolarità automatica del mondo e lo scatto soggettivo della decisione e della "volontà" di controllo»<sup>28</sup>. E sta sotto proprio nel senso che lo sostiene, in quanto è portatore di valori e di fini che il mondo delle regole non riesce a produrre, in quanto meccanismo automatico. La regola, da sola, non è sufficiente a governare il mondo, senza l'erompere sotterraneo dei valori e dei fini che la soggettività incarna e produce. In questa perenne ricerca di raccordo tra la soggettività dei fini e dei valori e le regole oggettive dell'organismo automatico sta il controllo dell'esplosione delle passioni sediziose e della catastrofe assolutistica e dispotica del 'politico'. È questo raccordo che ha costituito, per Cartesio, uno stile e una regola di vita. Qui si misura, in maniera trasparente, l'utopia razionalistica cartesiana: immagine dell'io e immagine del mondo si prolungano l'una nell'altra, associando il divenire biforcuto di io e mondo in un'unica metafora, in un unico universo simbolico e in un'unica realtà storica. Io e mondo hanno storie e "rivoluzioni" loro proprie: all'intersezione di tali storie e di tali "rivoluzioni" si costituisce il regno intermedio del 'politico' e del governo politico, lungo l'antica prospettiva socratica della ricerca del "bene" e della "vita serena".

Traguardata da questa altezza, l'utopia cartesiana tutto appare tranne che un livido meccanismo automatico divoratore. Al contrario, è sommamente rispettosa dei mondi vitali e delle decisioni politiche dell'organismo associato. Ma il, pur evidente, conservatorismo politico di Cartesio non deve trarre in inganno: non è elogio acritico dello *status quo*; piuttosto, sfugge alla presa totalizzante dell'ipertrofia politica e ne ricerca una sezione interna, a partire dalla quale meglio e più fecondamente far sprigionare la sua rigenerazione. Il soggetto cartesiano, come si ritrae nell'io, così si ritrae dal mondo; ma per valorizzarli. Da qui un rapporto di discostamento dai nuclei del pensiero politico e giuridico decisionista e una ritrazione nel "ventre molle" del 'politico', dove le certezze e le regole granitiche della superficie vengono identificate nella loro costitutiva provvisorietà e nel loro pulviscolare disordine. Qui il 'politico' cartesiano gioca per intero tutta la sua partita: scopre lo scheletro vuoto del 'politico' e delle convenzioni sociali e lo riempie del midollo spinale e della polpa di una nuova regola e di un nuovo quadro di finalizzazioni. Il 'politico', in Cartesio, sposta i termini e lo scenario della contesa politica. Rifugge dai luoghi in cui la soggettività politica e l'utopia soggettiva sono meno forti; in cui, per converso, più forte è la struttura normativa politica data. Sposta la contesa e la impianta dove le regole politiche vigenti meno sono in grado di far affermare le loro prescrizioni: il territorio dei fini e dei valori. È qui che l'utopia cartesiana ingaggia una battaglia sino all'ultimo colpo, assolutamente indisponibile a immolare il soggetto sull'altare del 'politico'; ostinatamente decisa a riadattare, per linee interne, il 'politico' ai fini e ai valori della soggettività.

Unilaterali appaiono, pertanto, quelle interpretazioni che fanno dell'automa cartesiano la metafora originaria del dominio onnilaterale della scienza sull'uomo e della signoria della norma scientifica sul soggetto. Se è vero che, a partire da Cartesio, l'uomo ha sempre più manipolato natura e mondo, considerandoli alla stregua di automi, è altrettanto vero che la riduzione della storia e dell'uomo a macchina

non può essere imputata a Cartesio. Questa metafora è quanto di più fuorviante possa concepirsi a proposito di Cartesio. Eguale cosa si potrebbe dire, per l'oggi, al riguardo della scienza dei computer e dell'intelligenza artificiale. Certamente, la metafora del computer e dell'intelligenza artificiale costituisce la continuazione e lo sviluppo della metafora dell'automa; indubbiamente, come osserva J. Weizenbaum, l'uomo ha «trasformato il mondo più del lecito in un computer»<sup>29</sup>.

Ma come dimostra con rigore lo stesso Weizenbaum, la razionalità strumentale e produttiva del computer non può essere estesa a tutto lo scibile umano e alle forme di esistenza del vivente e del naturale. Con Cartesio, Weizenbaum ci ricorda che: «...c'è una differenza tra uomo e macchina»; dunque: «ci sono dei compiti che non *devono* essere affidati ai computer, indipendentemente dal fatto che sia *possibile* o meno affidarglieli»<sup>30</sup>.

Ed è proprio qui che affiora, nella sua secca tangibilità, il profondo limite politico presente in Cartesio: alla storicizzazione dell'io non ha corrisposto la storicizzazione dell'etica, per ancorarla a ideali e principi più forti e meglio collegati alla particolare flessibilità e drammaticità delle condizioni dell'epoca moderna nascente. Questa la zona vuota dell'utopia prudente cartesiana. Vuoto che ha esposto Cartesio a ricadute nello scientismo, nel campo della ricerca scientifica, e nel tecnocraticismo decisionale, nel campo politico.

## **6. La neutralizzazione cartesiana dell'etica: elementi critici**

Come si sa, le «regole della morale provvisoria» cartesiana si muovono tra:

- (a) *conservatorismo*: obbedienza alle leggi e ai costumi del paese in cui si è nati; osservanza della religione in cui si è stati allevati; adesione alle opinioni moderate della società in cui si vive;
- (b) *decisionismo*: risolutezza nelle proprie azioni; supremazia dell'azione sull'incertezza dell'opinione;

realizzazione rapida della risoluzione scelta come la migliore;

- (c) *stoicismo*: conseguimento della vittoria sul proprio sé come autoaffermazione ed autoesaltazione dell'io; mutamento dei propri desideri e non già della "fortuna" e dell'ordine del mondo; impossibilità di poter affermare il corso dei propri pensieri sul corso del mondo (DISCORSO SUL METODO, III parte).

La provvisorietà del principio morale cartesiano è adattamento etico ad un mondo e ad un ordine che, invece, sul piano della soggettività vengono radicalmente contestati e scoperti nella loro insufficienza. Il *decisionismo etico* sospende la critica del soggetto e, addirittura, l'azione del dubbio metodico. Di fatto, l'etica viene abbassata a un sottosistema del 'politico': una sorta di giustificazione morale dell'ordine politico e dell'ordine religioso. Essa viene, pertanto, convertita in uno strumento ideologico. È, questo, uno dei lati oscuri del processo di dissociazione tra etica e politica da cui ha preso cominciamento il pensiero politico moderno: la figura di Cartesio non è collocabile all'esterno di questa genealogia. L'etica come ideologia e il 'politico' come ideologia dell'ordine: ecco, più precisamente, il limite interno dell'utopia prudente cartesiana. La stessa ricerca scientifica, come recenti e accurati studi hanno dimostrato<sup>31</sup>, in quanto emanante effetti di potere, reca impressa nel suo seno l'ideologia come parte dei suoi regimi veritativi; per cui non è mai completamente autonoma dalla scienza che sta "giustificando". Analoga situazione si ripropone nel rapporto tra 'politico' e ideologia: la seconda non è mai del tutto autonoma dal primo: mai è interamente ed esclusivamente un suo esterno strumento giustificativo sovrastrutturale, nel senso marxiano e, più ancora, althusseriano del termine. Non sorprende se, su questa rete epistemologica, il 'politico' moderno si sia sviluppato anche sotto specie di estrema ideologizzazione politica e ideologizzazione dell'etica, a partire dalla distorsione del principio stoico della "necessità" e dalla riduzione del 'politico' a crudo e aspro "realismo". Temi che, sotto il sovraideologizzato cielo del presen-

te, costituiscono ancora inquietanti argomenti di discussione.

## Note

<sup>1</sup> U. Gori, *Guerra* (voce), in *Dizionario di politica* (a cura di N. Bobbio-N. Matteucci), Torino, Utet, 1976, p. 457.

<sup>2</sup> Per il contributo fornito da Bacone alla rivoluzione tecnologica dell'epoca moderna, si rinvia a B. Farrington, *F. Bacone filosofo dell'età industriale*, Torino, Einaudi, 1967; P. Rossi, *Francesco Bacone. Dalla magia alla scienza*, Torino, Einaudi, 1974. Su Cartesio, "scopritore", "esploratore" e "fondatore" della filosofia moderna, si rimanda a B. Russell, *Cartesio*, in *Storia della filosofia occidentale*, vol. III, Milano, Longanesi, 1967, pp. 731-744; K. Löwith, *Dio, uomo e mondo da Cartesio a Nietzsche*, Napoli, Morano, 1966; G. Canziani, *Filosofia e scienza nella morale di Cartesio*, Firenze, La Nuova Italia, 1980.

<sup>3</sup> B. Russell, *op. cit.*, p. 711.

<sup>4</sup> Sull'argomento, si rinvia al cap. I; segnatamente, lettere C) e D).

<sup>5</sup> Per questi temi, si rimanda ai capp. I e II.

<sup>6</sup> Soccorrono le riflessioni di E. Severino: *Legge e caso*, Milano, Adelphi, 1979; *Destino e necessità*, Milano, Adelphi, 1980; *Gli abitatori del tempo. Cristianesimo, marxismo, tecnica*, Roma, Armando, 1981. Una sintetica e limpida ricostruzione del rapporto tra *kosmos* ed *episteme* e della differenza tra epistemologia moderna ed *episteme* greca è da Severino fornita in *La filosofia antica*, Milano, Rizzoli, 1985, pp. 24-25.

<sup>7</sup> Rileva acutamente G. Marramao: «Gli stessi modelli utopici del '500-600 seguono la logica della dislocazione spaziale, non quella della prospezione temporale. I paesi ideali di Moro e Campanella "non si collocano nel futuro, ma distano solo nello spazio dal luogo di residenza degli autori" (M. Horckheimer, *Gli inizi della filosofia della storia*, Torino, Einaudi, 1978, p. 60). La carica polemica della collocazione di Utopia in un'isola lontana e della Città del Sole nell'interno di Ceylon sta tutta nella tesi della realizzabilità della società ideale nelle condizioni e con i mezzi del presente (la sola rilevante eccezione è costituita in questo contesto nella New Atlantis di Francesco Bacone, che rappresenta, per il suo carattere di "futuribile", il prototipo dell'utopismo progressista moderno). La peculiarità dell'utopia cinquecentesca, dunque, è nell'ignorare il fattore tempo. Ma è proprio questo

carattere di "astrazione" che - come ebbe a notare Horkheimer nel già citato saggio del 1939 - "collega gli utopisti con Hobbes" (*op. cit.*, p. 61). Questa considerazione spinge a ricercare, al di là delle semplici contrapposizioni tra "utopia" e "scienza" alle origini del Politico moderno, lo sfondo categoriale comune che ha generato questa stessa dimidiazione» (*Potere e secolarizzazione*, Roma, Editori Riuniti, 1983, p. 19).

<sup>8</sup> Per un'analisi articolata della posizione vichiana, si rinvia al prossimo cap. VI.

<sup>9</sup> E. Husserl, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Milano, Il Saggiatore, 1961. Sulla critica husserliana a Cartesio precise e puntuali osservazioni sono reperibili in W. Schulz, *Le nuove vie della filosofia contemporanea*, vol. I, *Scientificità*, Casale Monferrato, Marietti, 1986, pp. 27-29. Cfr. anche M. Galzigna, *Conoscenza e dominio*, Verona, Bertani, 1985, p. 148.

<sup>10</sup> M. Heidegger, *Essere e tempo*, Torino, Utet, 1969, pp. 63-64. Su questo punto, cfr. W. Schulz, *op. cit.*, pp. 27-28, 32-34. Per parte sua, Galzigna rinvia ad un testo heideggeriano della "svolta", *L'epoca dell'immagine del mondo*, in *Sentieri interrotti*, Firenze, La Nuova Italia, 1968, pp. 71-101.

<sup>11</sup> Su questo aspetto dell'ontologia esistenziale di Cartesio, cfr. le belle osservazioni di W. Schulz, *op. cit.*, Vol. II, *Interiorità*, Genova, Marietti, 1986, pp. 15-23.

<sup>12</sup> E. Husserl: *La crisi...*, cit.; Id., *Mediazioni cartesiane*, Milano, Bompiani, 1960.

<sup>13</sup> E. Husserl, *La crisi ...*, cit., p. 530.

<sup>14</sup> C. Schmitt, *Lo stato come meccanismo in Hobbes e Cartesio* (trad. di A. Bolaffi), "il Centauro", n. 10, 1984, pp. 169-177. Successivamente, il testo è comparso, con traduzione di G. Galli, nella raccolta di saggi di C. Schmitt, *Scritti su Thomas Hobbes*, Milano, Giuffrè, 1986.

<sup>15</sup> M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., pp. 35-108. Più in generale, sul rapporto tra conoscenza e dominio, dalla modernità fino alle tendenze attuali, il citato e bel libro di Galzigna: segnatamente, per gli argomenti qui in questione, pp. 147-177, 195-217; di rilievo la stessa post-fazione al volume di J. Rogeer, pp. 221-226.

<sup>16</sup> Cfr. W. Schulz, *op. cit.*, vol. I, pp. 40-105.

<sup>17</sup> Il testo è contenuto in K. Marx, *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica* (trad. di E. Grillo), vol. II, La Nuova Italia, 1970. Una successiva versione si trova nella traduzione dei "Grundrisse" di G. Backhaus, Torino, Einaudi, 2 voll., 1976. Come è noto, la prima traduzione

italiana del testo fu condotta da R. Solmi, per il numero quattro dei "Quaderni Rossi".

<sup>18</sup> Sul nesso tra *cogito* ed ermeneutica ha scritto belle pagine, in un lungo saggio su P. Ricoeur, D. Jervolino, *Il cogito e l'ermeneutica*, Procaccini Editore, Napoli, 1984.

<sup>19</sup> E. Husserl, *Meditazioni ...*, cit., p. 211.

<sup>20</sup> Cfr. A. Chiocchi-R. Marrone, *L'etica tra pace e guerra*, "Il Tetto", n. 145, 1988; poi anche in "Società e conflitto", n. 2/3, 1990-91.

<sup>21</sup> Cfr. K. Marx: *Cap. VI inedito*, Firenze, La Nuova Italia, 1969; *Lineamenti...*, vol. II, cit. Come ben si sa, su queste tesi e su questi testi marxiani attecchisce quell'operaismo teorico italiano che, ben presto, si stacca dalla lettura panzieriana di Marx (e di Lenin), a cominciare da M. Tronti, *Operai e capitale*, Torino, Einaudi, 1966 (in particolare, per i temi qui in questione, pp. 12-15, 170-172) e finendo, tra molte discontinuità e deviazioni, con la produzione teorica di A. Negri.

<sup>22</sup> L. Althusser, *Per Marx*, Roma, Editori Riuniti, 1970.

<sup>23</sup> R. Musil, *L'uomo senza qualità*, Torino, Einaudi, 2 voll., 1982.

<sup>24</sup> C. Schmitt, *Lo Stato ...*, cit., p. 171 (nella traduzione di A. Bolaffi).

<sup>25</sup> B. De Giovanni, *'Politica' dopo Cartesio*, "il Centauro", n. 4, 1981, p. 30.

<sup>26</sup> *Ibidem*, p. 31.

<sup>27</sup> *Ibidem*.

<sup>28</sup> *Ibidem*.

<sup>29</sup> J. Weizanbaum, *Il potere del computer e la ragione umana*, Torino, Edizioni Gruppo Abele, 1987, p. 11.

<sup>30</sup> *Ibidem*. Cfr. anche M. Galzigna, *op. cit.*, pp. 181-183. Più precisamente, dice Galzigna: "Si è finalmente capito che i percorsi della verità scientifica non sono legati da un rapporto di *determinazione*, ma non sono neppure pensabili come dimensioni separate e autonome. Verità scientifica e potere, nella cultura occidentale, si compenetrano incessantemente, costruendo trame composite ed intrecci spesso indissolubili, che una nuova critica della scienza dovrà cercare di comprendere e di descrivere" (pp. 182-183; ma anche pp. 82-86).

<sup>31</sup> M. Galzigna, *op. cit.*

**Cap. V**  
**TRA INFINITO E POVERTÀ: IL PENSIERO DELL'ASCOLTO.**  
**GIAMBATTISTA VICO E LA CRITICA**  
**DEL LOGOS DELLA MODERNITÀ**

**1. Socievolenza e decentramento: la critica delle assiomatizzazioni del cogito**

Nell'introduzione alla "*Scienza Nuova*" (IDEA DELL'OPERA), Vico precisa subito i termini della frattura epistemologica da lui introdotta rispetto alla filosofia e allo storicismo che l'hanno preceduto. La frattura, precisamente, risiede nell'individuazione di un limite profondo: i filosofi moderni hanno ommesso di considerare che la principale proprietà degli uomini è quella di essere socievoli.

La rilevazione del limite si accompagna subito con l'identificazione del terreno elettivo della storia come scienza: gli uomini. Di questi viene prontamente privilegiata la socievolenza. La Divina Provvidenza, per parte sua, fa sì che il divino sia la parte più propria della natura umana. Dio, per Vico, non è soltanto nelle cose oltremondane e nella natura, ma finanche nell'intimo dell'intimità dell'uomo. L'uomo non è fatto ad immagine di Dio, ma con Dio dentro di sé.

Ma se Dio è nell'uomo — che fa la storia — è, *ipso facto*, nella storia. L'uomo che si comporta, si sa e si affina come uomo è segno del divino nella storia. La storia è, perciò, elevazione umana e presenza del divino. Il legame tra elevazione e divinità trae l'uomo dall'utilità immanente, fino a condurlo a vivere con giustizia e conservazione in società, in modo da celebrare la sua natura socievole (SCIENZA NUOVA, IDEA DELL'OPERA).

L'uomo ha una natura socievole: cioè, vive con giustizia e si conserva in società. La natura socievole è, al tempo stesso, attributo civile, giacché attraverso usi, costumi e istituzioni civili si ha e conserva società. La storia è civilizzazione attraverso la socievolenza; vale a dire: civilizzazione sociale. Senza gli uomini, dunque, la storia non è nemmeno pensa-

bile. La storia non è qui il ponte tra l'umano e il divino. Più precisamente, è trascendimento dell'uomo capace di arricchire e socializzare il divino che reca impresso in sé.

L'uomo principia a ritrovare il proprio io storico ed esistenziale, ritrovando il divino che alberga in lui. Continua a ritrovare il suo proprio io, coltivando la propria internità alla socialità che lo interrelaziona ai suoi simili e ai suoi pari. La civiltà è legame tra l'io e gli altri, nel sociale; e tra la comunità e il sociale.

L'io storico ed esistenziale si lega a sé, solo se non espelle da sé il divino; solo se non vi rinuncia o l'annulla. Trovando questo legame, può provare a trovare il plesso degli altri e la struttura durevole del sociale. La socievolezza è la vera natura degli uomini. È altrettanto vero, però, che gli uomini costituiscono l'unico fondamento della socievolezza. Storia è, perciò, ricostruzione civile dell'uomo che reca in sé la presenza del divino.

Umana e, dunque, sociale e civile è l'origine della storia. Nondimeno, essa è movimento del divino che sta nell'uomo. È conoscenza del divino. Perciò, per Vico, essa è: teologia civile ragionata della "provvidenza divina". La scissione spirito/natura, uomo/Dio, tipica dell'assunto cartesiano, è, così, radicalmente confutata.

Le origini della socievolezza, dell'incivilimento e della storia costituiscono un articolato tutt'uno. Non si dà storia, senza socievolezza e incivilimento; e tutto all'inverso. L'uomo è fattore e portatore di socievolezza, incivilimento e storia. La stessa storia, per Vico, è una "nuova arte critica" mossa dalla "ricerca del vero sopra gli autori delle nazioni medesime".

Ma cosa avviene a questo crocevia teorico? Ce ne possiamo fare un'idea esaustiva già dall'*Introduzione* alla "*Scienza Nuova*".

La filologia assume la storia come mole classificatoria di avvenimenti; e nient'altro. Ha in orrore il ragionamento scientifico sugli eventi e sulle loro possibili connessioni. Il filo sotterraneo che lega un evento all'altro, che lo fa simile o diverso dall'altro, le sfugge. Essa ignora il respiro interno

del corso della storia. Recepisce il flusso della storia sempre dall'esterno e mai dall'interno. Dall'esterno la storia appare posseduta da un doppio demone: o il determinismo teleologico; oppure il caos sfrenato. Fa qui difetto un principio di autorità epistemologicamente e storicamente fondato.

In Vico, invece, il principio di autorità sul corso storico è leggibilità della storia, sua pensabilità esattamente in ragione diretta dell'evidenza che è l'uomo ad averla prodotta ed agita. Storia è facimento umano e, pertanto, testo disvelabile e decifrabile dall'interpretazione che fa uso dei saperi dell'uomo. Non si tratta, per Vico, di catalogare apoditticamente il succedersi degli eventi. Nemmeno è questione di ricercare meramente le forme invarianti e le variabili dell'accadimento storico. Il punto vero risiede nella definizione e dislocazione di un angolo di osservazione scientifica, specificamente titolato ad interpretare le particolarità della natura umana, le sue principali proprietà e il suo contenuto di divino. Va letta la storia vera, veramente fatta dagli uomini; ne va estratto il fluire; ne vanno sezionati e fissati i corsi e i ricorsi. Qui l'autorità è autorevole e scientifica lettura della storia. La storiografia, per essere vera, deve incardinarsi su questa empatia con la storia: deve penetrarne ed estrarne l'humus. Qui l'autorità è afferramento dell'interno della storia, riportato e reso palese all'esterno.

Tanto l'interno della storia quanto l'esterno, tanto la profondità quanto le superfici della storia non sono forme distinte dalla socievolezza. Risultano essere penetrati e interessati dall'elevazione umana che ruota tra socievolezza e divino. La storia, in Vico, è scienza, poiché intima a tale penetrazione e metro di tale interesse. Non per questo è fredda e tecnicistica misurazione. All'opposto, è vibrante e caldo abbraccio delle onde sotterranee da cui prende avvio il flusso storico e da cui si diramano le serie degli avvenimenti e dei cicli.

La storia è, in Vico, una filosofia dell'autorità, poiché non smarrisce il senso del conflitto insanabile tra ordine e caos, materia privilegiata delle vicende umane. Come ogni autorità, essa si regge sul rischiaramento di questo ineliminabile

conflitto. Caos e ordine: scomposizioni e ricomposizioni, unità e fratture, linearità e discontinuità, regole ed eccezioni, forma e materia. Tutto questo vulcanico ribollire sarebbe inafferrabile e inaccessibile, se la storia non si facesse scienza; se non rispingesse lo sguardo ai primordi, alle ere primarie da cui ogni corso prende cominciamento; se non si prolungasse fino a gettare lo sguardo ai punti di arrivo e alle svolte verso cui ogni corso va dirigendosi, per compiere il proprio ciclo vitale.

Nel cominciamento, ogni evento trova la sua autorità e la sua autonomia di senso, il suo procedere necessario eppur vario, che lo fa esattamente così come è: mutevole, eppure unico.

La sua variabilità e la sua unità stanno scritte già agli inizi: nell'inizio cominciano ad essere. Costanti e mutazioni, variabili e invarianti rientrano tutte in un disegno storico più generale, fuori del quale ogni elemento, ogni ciclo e ogni evento non sono afferrabili nella loro vera natura e nel loro vero senso. Ogni evento parla del disegno della storia, dai primordi fino alle tensioni che si dischiudono al futuro; ma fuori di quel disegno ogni evento non è scientificamente spiegabile: non ha autorità e non è collocato precipuamente. Il disegno storico non risulta dalla giustapposizione degli eventi; ne è, semmai, il respiro. È in questa fitta trama di connessioni che risiede la "storia ideal eterna" di Vico; non altrove.

L'analisi dell'ignoto sul modello del noto, del passato prossimo e remoto sulla realtà del presente: ecco il primo errore che Vico contesta alla storiografia della tradizione.

Ancora: in lui, il primato della socievolezza ha come corollario il primato della filosofia politica e di Platone in testa a tutti. Il carattere pratico-ideale della filosofia — "sollevar e reggere l'uomo caduto e debole" — è un portato ineliminabile della politicità e socievolezza della condizione umana: destino e caso non possono strappare l'abissalità di queste radici. Solo estirpando artificialmente le radici della politicità e della socialità, destino e caso divengono i poli opposti di una dominazione della storia sugli uomini. Il vero, sostiene

Vico, sta nel procedimento opposto: la storia parte dagli uomini, poiché essi sono i soli a poterla fare, in quanto costitutivamente provvisti di una natura politica e socievole. La storia può assurgere al rango di scienza proprio perché ha nell'uomo che vive e si conserva in società, nell'uomo sociale, la sua chiave di volta.

A rigore, parlare di uomo sociale incarna una tautologia. L'uomo, in quanto tale, *deve* essere sociale. Attributo dell'esserci dell'uomo è essere socievole. L'esserci dell'umanità è esattamente l'esserci della socialità e della socievolezza. L'uomo non può che vivere in società e dare corso a costruzioni sociali; come ben sapevano Marx ed Engels.

Il "monacismo filosofico", che Vico individua nello stoicismo e nell'epicureismo, non è che un punto di crisi nella trama costruttiva della socialità: un punto di caduta ideologica e storico-materiale. Esso è espressione storica locale della più generale crisi della socialità; non già sua confutazione sistematica e globale.

Nelle filosofie monastiche l'io, a suo modo, si fa totalità, socievolezza rattenuta e, dunque, compiuta interamente in se stessa. Attribuendo alla storia una cattiva socialità, l'io si candida come forma di relazione socialmente virtuosa. La virtù, non riuscendo e non potendo trovare radicamento nella storia, si ancora sull'io. La socievolezza permane un attributo specificamente umano; solo che qui si introverte e si intimizza nell'interiorità dell'uomo. La sottomissione al destino e al caso si articola in parallelo alla ribellione individuale che muove verso l'edificazione di esperienze di vita virtuose. Assoggettamento a destino e caso è, nel contempo, un tentativo di estroflessione della virtù a partire dall'io. Su questo polo estroflessivo Vico manca di insistere.

Tra rinuncia e ribellione si istituisce come un "doppio vincolo". La separazione dal sociale alimenta una forma di virtù altamente individuale e soggettiva: la formazione di un io più forte dei dettami sociali e dei vincoli etici ricorrenti. Giace qui e da qui si inoltra una richiesta di riconoscimento della natura intima dell'uomo, non interamente risolvibile nella sua pur ineliminabile caratterizzazione sociale. Si profila,

con ciò, il dissidio tra *politicalità* dell'uomo e *intimità* del soggetto. Conflitto che non trova un'appropriata collocazione nel sistema filosofico vichiano; come meglio si vedrà in seguito.

È ben vero, però, che l'autoriflessione monastico-soggettiva rescinde il "legame sociale"; e, dalla storia, la comunicazione intersociale tra uomo e storia. Parla, così, di un'epoca storica critica e di una crisi nella socievolezza. È ben difficile costruire la ribellione sulla rinuncia. Attraverso la negazione del carattere sociale immanente all'uomo, la virtù e le esperienze virtuose, pure richiamate e messe in atto, risultano essere compresse e neutralizzate in uno spazio che oscilla tra il metastorico e il silenzio del soggetto, senza presa e senza radici. Non può il soggetto essere metafondamento di se stesso; tantomeno, l'architrave dell'ordine metastoricamente felice.

La rivoluzione epistemologica di Vico sta, principalmente, nel suo porre la storia come trascendimento della storia ad opera degli uomini che si conservano e vivono in società. Questa semantica storica, come non ammette uno spazio metastorico, così non indulge verso i codici degli universi metasoggettivi. La storia intima ed esistenziale costituisce la rete su cui poggia la soggettività, ma il soggetto non rappresenta il sostegno della socialità.

La base da cui, di volta in volta, parte il ciclo storico è irriducibile alla soggettività. L'autoriflessione del soggetto poco sa dirci dell'accadimento storico: essa o sta prima o viene dopo. Ciò che da essa viene escluso è proprio ciò di cui si ha sommamente bisogno: la riflessione sulla storia. L'autoriflessione della soggettività appare come una forma di consapevolizzazione del soggetto e, dunque, come un tramite della ricollocazione del mondo a misura della soggettività. Si inverte qui una radicale sospensione del mondo come storia e della storia come mondo.

Il soggetto, incapace di ricollocare se stesso nella storia e nel mondo, si isola da storia e mondo. Nell'atto stesso in cui reclama la sua conservazione assoluta, inoltra al mondo la sua pretesa di cambiamento infinito. Si scopre debole in un

mondo forte. Si ritrae in sé, per scoprire la propria forza e da lì dichiarare la debolezza del mondo: si pensa come perfettamente compiuto, per scoprire imperfetto il mondo. Ritraendosi in se stesso, il soggetto si scopre debole nella *storia* e forte nell'*esistenza*: quindi, rovescia questa contro quella, dopo averle scisse.

L'autoriflessività soggettiva si fa critica e sospensione dell'intersoggettività; inoltre, mette in mora le proprietà della socievolezza, di cui è intessuto il farsi della storia. La soggettività qui conserva le prove etiche e storiche della sua esistenza in uno spazio vuoto di socievolezza. L'etica stessa del soggetto è rarefazione crescente dei nessi storici, auto-validazione virtuosa. Da qui o una rinuncia estrema all'appartenenza alla storia, oppure un tentativo estremo di dominarla. Nel mezzo, le "forme miste" oscillanti tra "crisi del soggetto" e "crisi della società".

Tuttavia, la messa in sospensione della storia e del mondo è un procedimento ineliminabile per la chiarificazione e il riconoscimento del proprio io.

L'io esistenziale è autore della propria esistenza ed intimità, le quali costituiscono la sua storia soggettiva. Ma la sua storicità non è risolta nella sua soggettività. V'è una storia sociale in cui è allocato e che lo trascende e marchia. La sua stessa dimora interiore, pure assolutamente unica e assolutamente non fungibile, non è pensabile al di fuori delle relazioni di socievolezza attraverso cui gli uomini fanno storia. Nemmeno l'uomo primitivo è pensabile fuori da una rete, per quanto rozza, di relazioni. L'uomo è tale soltanto se si trascende; e si trascende soltanto se si pone in comunicazione con altri uomini. È sull'asse di questa opera di trascendimento che egli mette radicalmente in sospensione e in questione la storia.

Socievolezza e civiltà procedono in uno con il radicalizzarsi dell'esperienza che gli uomini fanno del dolore e della vita, della morte e della felicità, di tutta la gamma delle passioni e delle emozioni. Ci sono sempre un sentimento del tempo e un tempo storico che condizionano i sentimenti. La storia della socievolezza non può soppiantare l'esistenza sogget-

tiva. Il conflitto tra politicITÀ dell'uomo e intimità del soggetto è terreno di crescita. Il risalto del primato della politica come socializzazione non toglie il terreno da sotto i piedi del soggetto: in altri termini, l'uomo non uccide il soggetto. Il dissidio tra politicITÀ e soggettività soltanto nella storia può trovare un punto di sutura, poiché nella storia è stato intenzionato: nella mia storia e nella storia del mondo.

Soffermiamoci su un elemento vitale della posizione di Vico: la trasformazione delle passioni in umane virtù.

Il sollevarsi dell'uomo è, sì, affidato alla filosofia, ma rimane stretto in un punto morto, se non si proietta nel superamento della passione, trasformata in una cellula primaria delle virtù. La connessione tra passione e virtù perde i suoi aspetti antinomici, tipici della filosofia politica del Cinquecento e del Seicento. La virtù risulta dalla rigenerazione moderata e trasformatrice della passione: questa non è l'azzeramento di quella; quella è esito critico superiore di questa. La rottura del pensiero scientifico e politico moderno non poteva essere più netta. Tra passione e virtù si dà un passaggio di posizione che recupera i recessi della soggettività all'assiologia della politica civile e dell'etica della civilizzazione. Col che un passaggio costitutivo del moderno — la dissociazione tra etica e politica — conosce una critica bruciante.

Il *cogito* cartesiano era stato una sorta di ratifica di tale dissociazione, nel cui solco ha continuato a scavare. Vico sopravanza criticamente questa dissociazione. Per lui, passione non è più semplicemente simbolizzazione antinomica a confronto delle forme dell'ordine, della sicurezza e della libertà, come avviene da Bodin a Charron, dai teorici della "ragion di Stato" ad Hobbes. Con l'assunzione della passione quale base della virtù, Vico rivolge una obiezione radicale allo *Jus Publicum Europaeum* e al conseguente decisionismo politico. Non solo. Smaschera l'unilateralità del *cogito* che spezza il circolo passione/virtù: esso, infatti, nel mentre fa ritrarre l'autoriflessione nelle caverne della soggettività, proietta in uno spazio metafisico la riflessione sull'*ethos*, in cui l'interscambio etica/politica viene surrogato. Nella posi-

zione cartesiana, conseguentemente, lo spazio del 'politico' si trova ad essere continuamente eluso o percorso tangenzialmente, senza mai essere scosso e riattraversato nelle sue intime fibre e nella sua autenticità.

Sulla scorta di tali evidenze, non pare convincente quell'opinione largamente accreditata che vuole Vico assertore di futuribili, in un completo sradicamento dal suo tempo. Pare vero il contrario: nessuno come lui vede i passaggi di avanzamento e di trascendimento del suo tempo. Nella critica ai presupposti dello *Jus Publicum Europaeum* e del razionalismo cartesiano, Vico afferma e impianta una intimità profonda coi suoi tempi, rilevando la crisi dei modelli interpretativi scientifici e culturali elaborati nel corso del Seicento. Egli reinterpreta tutto l'andamento storico, a cominciare dalle epoche della lontananza arcaica. Nel fiammeggiare di questo fuoco teorico e di questa intimità storica fonda la storia come scienza. Nessuno, prima di lui, aveva tanto osato e tanto investito.

La storia, per Vico, ha uno statuto di scientificità, poiché evento di cui gli uomini sono i costruttori civili socievoli. Il paradigma della storia come scienza strappa decisione, caso e destino alla stipulazione del patto tra Stato e massa sediziosa. Il patto, in definitiva, fa comparire lo Stato come ordigno extra-sociale di regolazione politica; quando, invece, lo Stato medesimo è, ad un dato stadio dell'incivilimento, costruzione sociale degli uomini che fanno storia. È l'associazione tra gli uomini, non solo il conflitto sedizioso, a rendere possibile e necessaria la costruzione dello Stato. Stato, dunque, come punto di frattura delle forme dell'associazione e, nello stesso tempo, particolare forma di insediamento, sviluppo ed estensione dell'associazione.

In Vico, la crisi dello Stato non appare legata alla rottura del patto; bensì è determinata dalla crisi di quella particolare forma di socializzazione che aveva condotto al legame pattizio. Lo Stato come forma non si fonda sul patto. Piuttosto, le forme dello Stato, in un'epoca storicamente determinata, si incarnano nel patto. La rottura del patto non è, perciò, sovversione e rientro nel caos sedizioso delle passioni;

bensì compare come messa in rilievo di un punto critico delle forme dell'incivilimento, a cui socializzazione politica e socievolezza intersoggettiva erano pervenute. Di questo punto critico Vico ci fornisce l'atlante. Ciò lo fa, più che mai, figlio del suo tempo.

La socievolezza dell'uomo preesiste al patto ed è essa che "fonda" la società. La crisi della società è, sì, crisi del patto, ma non è crisi verticale della socievolezza. L'inarrestabile ascendere e ricadere della socievolezza, vero punto focale della storia, funge quale fattore di crisi di quel patto intorno cui, ad un dato punto, la società si riconosce unita e sistema il quadro delle legittimità e della sicurezza. Crisi del patto è crisi di una particolare forma di Stato; non già dello Stato in quanto forma. Ancora meglio: è crisi di quella particolare forma di totalizzazione dello Stato che trova in Hobbes il suo più coerente teorico.

Seguiamo più da vicino i nuclei forti dell'elaborazione di Vico.

Per lui, la figura emblematica e istituzionale del mutamento della passione in virtù è il *matrimonio*; la cifra dell'immortalità, invece, sta nella *sepoltura* dei morti (LA SCIENZA NUOVA, I, III).

Nel matrimonio e nella sepoltura v'è l'unione indissolubile con l'oggetto della propria passione e con l'oggetto dell'onorare. Due forme di passione sono qui egualmente sfocianti nell'*amore virtuoso* dell'io nei confronti dell'altro. La passione, attraverso la virtù, diviene amore: senza l'irrompere della virtù, l'amore sarebbe inattuabile. L'amore per la persona amata richiede il passaggio suggellante del matrimonio: nel matrimonio l'amore conosce la vetta della passione e della virtù; senza cessare d'essere passione, diviene virtù.

Pari passione virtuosa è l'onorare i morti, mediante la sepoltura. Le istituzioni civili del matrimonio e della sepoltura non fanno che parlare del totale trascendimento dell'io, disceso nella sua intimità, verso l'altro, al cui incoercibile richiamo l'io dà risposta. L'istituzione civile onora tale trasporto e gli accorda uno spazio specialmente protetto.

L'immortalità dei morti si dà soltanto ove sono onorati

con la sepoltura. La perpetuità del matrimonio persiste sino a quando la virtù conduce per mano la passione verso l'amore. I morti, come gli amati, sono immortali. Gli amati parlano dell'immortalità del presente dischiuso al futuro; i morti testimoniano l'immortalità del passato che il futuro non oblia. Amati e morti aprono per noi il varco del futuro.

A questo varco noi ci imbattiamo nel "dover essere" vi-chiano (LA SCIENZA NUOVA, I, II, Dignità V-VIII).

Che cosa è l'elemento religioso, se non l'insopprimibile slancio che perennemente spinge l'uomo e le civiltà al trascendimento dell'uomo e delle civiltà? Come, dunque, l'uomo può ritrarsi nel monacismo filosofico, quando reca in sé questa incancellabile traccia di infinito? Chi, allora, più interno al tempo e al tempo più aperto di Vico?

Il patto crolla, laddove la passione è disgiunta dalla virtù. Lì è in crisi lo Stato. Lì si estinguono il matrimonio e il contratto. Lì vengono meno gli amori, le unioni e l'onorare. Lì si incrina il respiro di trascendenza dell'uomo e delle istituzioni. Lì la caducità e l'inermità degli sforzi umani, dell'umano agire e dell'umano patire, appaiono in primo piano ed erodono la qualità del posto dell'uomo nel mondo.

L'iniquità che macchia indelebilmente la storia degli uomini trova il suo luogo d'origine nella rescissione del legame tra passione e virtù. A quest' altezza maculata, l'uomo non è più tesoro all'uomo: come un sapiente chirurgo, taglia articolazioni vitali di sé e li offre in pasto alle azioni e controazioni della furia. La *grande selva* è qui: *luogo* di questa scissione; *storia* di questa scissione. Essa è il capovolgimento della socievolezza che, pervenuta ad un suo punto critico di massima tensione, non sa approssimare passaggi di ulteriorità, avanzamenti oltrepassanti. Indugia su se stessa ed è ricacciata indietro, verso il caos passionale che pure era riuscita a domare e lenire.

La grande selva è il perdersi della virtù: la passione in delirio, abbandonata a se stessa; la virtù impotente, ridotta ad astratta prescrizione. L'abbandono dell'etica fa rinculare la passione verso la guerra ed il furore. Diversamente da quanto ritenuto da Hobbes, l'uomo non appare sorgiva-

mente lupo all'altro uomo; né vige naturalisticamente la "guerra di tutti contro tutti". Questa ferinità della condizione umana e questo rovescio demoniaco dell'esistenza e del vivere civile appaiono all'approdare di un ciclo storico: possono essere sopravvanzati, come possono fare ritorno.

L'uomo quale deve essere: questo è il dominio della filosofia. L'uomo qual è: questo il dominio della legislazione. Compito della filosofia è quello di elevare l'uomo dalla "feccia di Romolo" alla Repubblica di Platone; quello della legislazione è fare un uso buono dell'uomo nell'umana società. La filosofia non può che arrivare a pochissimi uomini: quelli che hanno in animo di sollevarsi. La legislazione deve arrivare ai molti, se non a tutti: tanto più quanto più sono inabissati in una condizione di ferocia, avarizia e ambizione.

Mediante la legislazione civile, si ha la metamorfosi della ferocia in "milizia", dell'avarizia in "mercatanzia" e dell'ambizione in "corte". La milizia si fa condizione della "fortezza", la mercatanzia della "opulenza" e la corte della "sapienza"; e fortezza, opulenza e sapienza divengono condizioni delle repubbliche. Tre vizi malevoli e nefasti vengono riplasmati in virtù e fungono quali presupposti del convivere civile, della *civile felicità*. Insane passioni vengono rimodellate in ordini e istituzioni civili.

Se questo è, quale, allora, il rapporto di implicanza e autonomia tra filosofia e legislazione? Per molti versi, questo è un classico quesito platonico.

I due piani, certamente, non si sovrappongono e, certamente, v'è un'antiorità della filosofia a confronto della legislazione. Civile felicità e umana società si impiantano sul substrato filosofico da cui diparte l'elevazione. Nell'intreccio di filosofia e legislazione i pochissimi si collegano ai molti; la Repubblica di Platone entra in conflitto con la feccia di Romolo. Nella disputa v'è la dislocazione di un luogo diverso, un *altrove* che non corrisponde né alla Repubblica platonica, né alla feccia di Romolo.

Il dissidio passione/virtù è insopprimibile, giammai sanabile ultimativamente. Volta a volta, trova soluzione nella civile felicità, allorché il ciclo della storia culmina in questo

altrove. Il saldarsi del legame tra passione e virtù come storicità autentica dell'uomo e dei suoi mondi è anche *l'altrove dell'utopia* pensata nell'idealità: l'infinità dell'utopia si "finittizza" nella storia degli uomini. La messa in storia dell'utopia, il scoprimento e l'inveramento dell'utopia costituiscono una tipologia di categorie storiche definibili come *utopia dell'utopia*. L'utopia vera, autentica e più sorgivamente parlante della storia dell'uomo e dei suoi mondi è la storicizzazione inesausta dell'infinità utopica.

La legislazione si ispira ai fini e ai valori superiori di una filosofia etico-politica, le cui radici e il cui statuto non sono automaticamente declinabili in norma, regole di comportamento e di convivenza. Fortezza, opulenza e sapienza delle repubbliche coniugano l'altrove dell'utopia, l'aldilà materializzato e storicizzato delle passioni virtuose. Si tratta di una specie di rovesciamento che riporta l'utopia con i piedi per terra, ripiantandola in un orizzonte storico ed esistenziale. Nel rovesciamento, i confini dell'utopia si estendono: si immanentizzano, ripiegano e ritornano, dopo essersi sovrumaneamente prolungati sino alla soglia della perfezione della felicità. L'utopia che torna, che fa ritorno all'uomo dal cui cratere infuocato è pur scaturita, è l'utopia che ha scoperto e fatto drammaticamente esperienza della solitudine: sacra e socialmente indeclinabile. L'uomo è capace di sospingere il suo sguardo fino al ciglio estremo in cui l'infinito, e più nient'altro, diviene il suo unico interlocutore. Ma dall'infinito deve saper fare ritorno: farsi suo interlocutore, essere suo orizzonte storico; avere esperienza dell'infinito ed esperienza di sé nell'infinito. L'uomo non ha *il bisogno* dell'utopia; la *incarna*. Egli deve immanentizzarla, storicizzarla, liberarla, inverando l'autenticità della condizione umana e della sua storicità. L'utopia è l'afflato segreto dell'uomo, la sua piramidalità improvvisa e vertiginosa, i suoi scatti subitanei in cui spirito e carne, storia e infinito, io e mondo si ricongiungono e riconoscono nella loro assoluta indipendenza e nel loro ineliminabile abbraccio.

In un ambito strettamente filosofico, il progresso acquisito da Vico ricomprende l'essere-così-come-è e il dover-

essere in una situazione complessa e ampia che più non lascia posto al trauma tra l'essere e il dover essere. La filosofia si storicizza nell'elevazione del mondano alla civile felicità. Il dover-essere è costruzione interna al nesso passione/virtù: è tensione materializzabile, nel punto in cui all'essere-così-come-è non si dà storicamente modo di tagliare il nodo che lo stringe all'indifferibilità dell'elevazione dell'essere. Essere e dover-essere sono polarità di una situazione nuova, si adunano in una nuova e più comprensiva problematica. Più non trova spazio l'aspra bellicosità del necessario nei confronti del possibile, del razionale contro l'ideale, del reale contro l'utopico. I fili dell'ontologia dell'essere si riannodano con la verità del dover-essere .

Il dover-essere, in quanto determinazione del reale attinente ai pochissimi, racchiude in sé la verità dell'elevazione. È, dunque, una realtà storica, sensibile, creata: l'essere dell'elevazione; non un che di sovrastorico, sovrasensibile e incerto. Nondimeno, racchiude in sé il palpito del divino che è nell'uomo e che caratterizza l'uomo sovraneamente come uomo.

L'essere, in quanto determinazione del reale concernente i molti, è vivificato dalle stigmate del conflitto passione/virtù, presupposto della delineaazione di quegli ordini e quelle istituzioni che fungono quale base portante del convivere civile felice.

Elevazione, ad un polo; moderazione e trasformazione, al polo opposto. La messa in rapporto dei due poli, la *comunicazione polare*, è la sorgente più segreta e autentica del flusso storico. Verità dell'elevazione e verità della moderazione costituiscono i termini indisgiungibili dell'architettura della costruzione umana della storia. A sostegno delle istituzioni civili v'è lo slancio incompressibile dell'elevazione; e l'elevazione non è prigioniera nella sua torre d'avorio, ma si fissa e si sviluppa in istituzioni virtuose e imperiture. L'uomo che si solleva e che, sollevandosi, solleva la società, di quella società è prototipo e, ad un tempo, abitante. Ecco svelata, di colpo, la finezza epistemologica e politica di Vico.

L'uomo che si solleva e l'uomo che si trasforma sono due

figure storiche cicliche che, di per se stesse, non agiscono in funzione della civile felicità: nel loro *incontro*, se e quando si incontrano, scatta la situazione civile felice. L'elevazione è l'anima del trascendimento storico; la moderazione è l'anima della fabbricazione civile. Il trascendimento colloquia col destino e con lui dimora in un viaggio di sopraelevazione; la fabbricazione si intrattiene col caso e con lui si apre alla virtù.

In Vico, né l'essere e né il dover essere costituiscono il bene. Lo stesso male non è, in quanto tale, inaffrontabile oppure domabile. Connessione di essere e dover essere è pure connessione di bene e male. Qui Vico recupera, al più alto livello, un assunto platonico che attira su di sé il massimo della critica di Heidegger. Per Platone: "Il Bene non è l'essere, ma al di là di questo, lo supera in dignità e potenza" (REPUBBLICA, VI, c. 19, 509b). Muovendo da questa base e riarticolandola, per Vico, essere e non essere non costituiscono valori: il bene non è il valore e il male non è l'antivalore. Non è, pertanto, registrabile, nel caso di Vico, un mero capovolgimento di valori in proiezione di un oltretempo della storia, in cui il posizionamento delle idee, delle determinazioni del reale e delle istituzioni si dà in un metaluogo non storicizzato o non storicizzabile. L'aldilà dell'essere e del dover-essere, in Vico, non costituisce semplificatoriamente l'altro tempo della storia, o irrimediabilmente perduto o di là da venire: un valore perso, perché consunto o passato inavvertito; oppure un futuribile inarrivabile per l'impossibilità dimorante dell'essere.

Male e bene alloggiavano nell'abbraccio necessario di passione e virtù. Questo abbraccio trae l'uomo dal guscio della sua immediatezza e lo spinge dall'immanenza alla soglia della trascendenza del suo destino. Il salto dall'immanenza alla trascendenza è, insieme, storicizzazione dell'uomo e civilizzazione della storia. Storia e civiltà non sono sintesi bloccate; bensì piste a più scorrimenti che "corrono" e "ricorrono", avanzano e ritornano. I loro cicli non sono totalizzazione e nemmeno ripetizione. Sempre il cominciamento è inizio nuovo e ogni epoca è irriducibilmente originaria. Non

per questo il nuovo è creazione dal nulla: sempre proviene da un antico. Ogni epoca riparte, a suo modo, dalla primordialità e la reinterpreta, conferendo fondamento, infrastoricità e trascendenza al senso del proprio storico esistere. A ridosso ritrova il segno dell'epoca che l'ha appena preceduta e da cui deve deviare e divergere. Ogni epoca costruisce il proprio senso, ritrovando e reinterpreta il senso delle origini e il senso del presente. Da entrambi deve deviare, se vuole costituirsi e avere esistenza storica. Senso e insensatezza, segno dell'elevazione e segno del naufragare della storia stanno nel groviglio del ritrovamento delle origini e nella deviazione che principia col presente.

Il *sì* e il *no* alla storia, non importa se in forme drammatizzate o euforiche, sono atti egualmente unilaterali, senza una dimora autentica. Atti che oscurano le dimore vive dell'uomo e gli scarti che restano da percorrere tra una dimora e l'altra. La storia non è abitacolo a misura dell'uomo e non è un abitacolo ciò che l'uomo nella storia costruisce. Ma l'uomo non è nemmeno il nomade che in ogni luogo trova la sua casa, poiché storia non è erranza. Di ogni luogo si può fare la propria dimora; ma non in ogni dimora si è a casa propria. Di ogni luogo si può fare una casa; ma una casa non è la terra elettiva.

La ferinità degli atteggiamenti umani è segnale di un tradimento, di una infedeltà alla socievolezza e, nel contempo, testimonia la fragilità e la caducità della socievolezza. La malvagità dell'uomo è una "natura seconda": un ripiegamento su sé dell'uomo che non sa sollevarsi, in una storia che stenta a trovare l'elevazione o l'ha smarrita. Ma l'uomo, per Vico, non è soltanto caduta o debolezza; è pure uomo che si eleva, uomo che sa sollevarsi. La socievolezza è seme che l'uomo e la storia recano piantati in se stessi e che richiede il nutrimento della virtù che mette in salvo la passione. Soltanto questo salto vince il ripiegamento. Da questo salto l'uomo riprende la tessitura civile della storia: l'uomo che è solo riscopre e nutre la sua socievolezza.

Il patto per la sicurezza, da Epicuro fino ad Hobbes e Locke, non è origine della società. È il salto alla socievolezza e

la sua riconquista, è l'uomo sociale, intersoggettivo l'origine della società. Senza la storicizzazione e politicizzazione della socievolezza, il patto non si dà. Le istituzioni civili nate intorno al patto, qualora esaltano la sicurezza a danno della socievolezza, diventano matrice di discriminazione; anziché di civile felicità. Ecco perché è accaduto che gli ordini civili abbiano potuto essere portatori di disuguaglianza: l'ordine civile divenendo ordigno civile; l'istituzione trasformandosi in dispositivo di normazione e controllo. Persino l'insospettabile Hobbes, è chiaro sul punto: "La questione di qual sia l'uomo migliore non ha luogo nella condizione di mera natura, in cui, *come è stato mostrato prima*, tutti gli uomini sono eguali. L'ineguaglianza presente è stata introdotta dalle leggi civili" (LEVIATANO, XV).

Il fatto è che il patto che gioca pace contro sicurezza, progressivamente sgretolando l'originaria e propulsiva socievolezza, è, suo malgrado, momento di ciò che Hobbes pregnantemente designa come l'ineguaglianza presente. Con questa ineguaglianza rompe Vico: la frattura con la filosofia e la politica dei suoi tempi non poteva essere più irrimediabile.

Ma, ora, l'insistere prolungato sull'uomo e sulla sua natura socievole può far parlare, nel caso di Vico, di una forma di antropocentrismo? Assolutamente no. La filosofia di Vico non è una filosofia dell'autocentramento sull'uomo, della riconduzione di ogni evento e di ogni fenomeno alla centralità fabulatrice e facitrice dell'uomo, nel suo rovesciarsi in dominio del mondo. Semmai, è una filosofia del *decentramento* dell'uomo, del suo esser preso dalla storia contro i cui limiti si imbatte e dai quali tenta di affrancarsi. L'uomo qui decentra la sua storia nella storia del mondo; in ciò risiede il vertice della critica al *cogito*.

L'uomo di Vico scopre la sua povertà, cagionata dalla sua caduta originaria che lo fa precipitare dalla posizione di centralità. Cacciato dal paradiso, egli precipita sulla terra. Sa della sua debolezza e del posto periferico che occupa nell'universo. Nella riflessione sulla sua povertà egli fa ritorno alla sua ricchezza: per quanto caduto, egli reca in sé la

traccia del divino. Si ritrova debole e del disvelamento della sua indigenza fa la sua ricchezza, poiché, per risalire dalla povertà al divino sconosciuto che reca in sé, deve procedere a nuove costruzioni di sé nella storia del mondo. Nel consapevolizzarsi della propria povertà, si consapevolizza della necessità della propria liberazione, del proprio affrancamento.

Un "vuoto" di tipo socratico viene affiancato da un "pieno" platonico. Se possiamo definire, con Enzo Paci, quella socratica una dialettica del *chiedere* e quella platonica una dialettica del *rispondere*, quella di Vico è precisabile come una *dialettica erotica*. La situazione erotica è congiunzione, ma non possesso: l'essere posseduti da un sentimento e da una visione, senza, peraltro, esercitare possesso su sentimenti, persone e visioni. Questo è il rapporto, in Vico, tra l'uomo storico-socievole e la storia. Il non possesso è il *concreto sublime* dell'Eros: immortalità non più soltanto di un'*idea*, ma di una *forma*. Nell'idea eterna che si sviluppa in forma imperitura nasce e si sviluppa l'Eros. Chi scopre la propria povertà, la propria limitatezza si innamora e, così, viene fecondato dalla bellezza. È questa la situazione erotica per eccellenza, classicamente e mirabilmente cantata da Platone nel *Simposio*. Si legga, inoltre, sempre sul punto, questo denso passo hegeliano: "Nell'amore ciò che era separato sussiste ancora, ma non più in quanto separato, bensì nella sua unità, e l'elemento vivente il vivente" (SCRITTI TEOLÓGICI GIOVANILI). Ancora un pregnante passaggio hegeliano: "l'unificazione dell'amore è bensì completa, ma lo può essere completamente, in quanto l'Uno è l'amante e l'altro è l'amato di modo che, dunque, ogni separato è l'organo di un vivente. Ma, oltre a ciò, gli amanti stanno ancora in congiunzione con molto *mortuum*: a ciascuno appartengono molte cose, vale a dire esso sta in rapporto con opposti che anche per il rapportante stesso sono ancora capaci di una molteplice opposizione nel molteplice acquisito e possesso della proprietà e dei diritti" (*Frammento: L'AMORE, LA CORPOREITÀ, LA PROPRIETÀ*).

Dal suo limite fecondato dalla bellezza e, dunque, sentito

e patito, l'uomo protende verso l'alterità: non una mera crescita di sé, ma l'abbraccio con un'alterità, con cui edificare una trascendenza felice. L'uomo che sa del suo limite e che brama di essere baciato dalla bellezza, di cui non è assolutamente l'imperiale fattore, è la critica in carne ed ossa dell'antropocentrismo e del *cogito*. È uomo che non può possedere: e lo sa e non lo vuole. Sa, altresì, di non poter di molto allontanarsi dalla sua povertà, ma semplicemente elevarsi da essa in un processo non ripetitivo e mai conclusivo. L'uomo che è ai confini del mondo, non può esserne il centro. L'uomo che dai confini del mondo vuole edificare la civile felicità non è *res cogitans*.

Nel sistema vichiano, l'uomo intrattiene con storia e civiltà un rapporto erotico: le seconde costituiscono l'alterità che il primo feconda e che lo innalzano a quella superiorità che è più consona alla sua condizione. L'uomo che feconda storia e civiltà è l'uomo preso per mano da storia e civiltà. Nell'atto di un tale fecondare, egli si decentra rispetto alla sua centrale povertà. Lo scatto del decentramento si innalza ancora di più, allorché il rapporto erotico è abbraccio di storia e civiltà con l'uomo. Ove non si riesce a superare il non possesso, lo scatto riprecipita in basso e in esso ogni opposto brucia isolatamente dall'altro.

Ritrattonsi socraticamente in sé, per sottoporsi ad interrogazioni stringenti, l'uomo ne fuoriesce platonicamente, per conquistare una dignità superiore e una superiore potenza. Introspezione e prospezione sono le due facce di un unico movimento di decentramento e rotazione. Mediante il decentramento, il non sapere fonda la pretesa del sapere. Dislocazione delle passioni verso la virtù e della ferinità verso la civiltà è elevazione dal non sapere al sapere, verso sue forme di oggettivazione storica. La storia medesima è forma di questo sapere oggettivato e socializzato, trapassante senza posa da un "vuoto" al "pieno". Il passaggio è qui dato proprio da quella dislocazione dell'uomo e della socievolezza su cui fa particolarmente perno Vico.

Dislocazione e oltrepassamento poggiano e si fondono su una situazione erotica: l'intimizzazione con l'alterità, fuori

del reciproco possesso. Ma la stessa dialettica erotica è inimmaginabile fuori del ritorno dell'uomo al proprio sé, alla propria caduta e alla propria debolezza, al suo non sapere. Dislocazione è anche decentramento *del* sapere e *per* sapere: non sospende la situazione di non sapere e nemmeno la assolutizza traumaticamente. La dialettica erotica non può che prolungarsi, ma non sciogliersi, in una *dialettica del decentramento*. Nel moto tra Eros e decentramento si affermano la civiltà e le felicità delle nazioni, restituendo dignità e potenza all'uomo caduto.

Il "rifugio nel nulla" era già stato disvelato nella sua impossibilità dal "parricidio" da Platone consumato nei confronti di Parmenide (SOFISTA, 241d); qui si trova più palesemente a mal partito. Già in Platone, come acutamente rilevato da Enzo Paci, è possibile cogliere l'implicanza dell'"essere del non essere". La situazione di non sapere non è oggettivazione assoluta del nulla. Il non essere non è puro nulla. Altrimenti non vi sarebbero rimedio all'errore e trascendimento. Conoscenza e storia procedono attraverso l'errore. Diversamente l'esperienza della vita e quella della morte si equivarrebbero: l'uomo sarebbe esposto alla condanna estrema dell'impossibilità del vivere e del morire. Errore e trascendenza sono afferrabili e con essi è afferrabile il non essere. Ciò che, in questo movimento, è inafferrabile è la libertà assoluta e ultimativa dall'errore; è la libertà della trascendenza. *La libertà è inafferrabile*. Si lascia afferrare solo entro un movimento che, insieme, la esprime e la contraddice; e, contraddicendola, la mette in catene. Libertà è sempre salvezza dall'errore e uscita dall'immanenza. Non per questo essa può eliminare errore ed immanenza; anche per il buon motivo che lo stesso errore e la medesima immanenza la contengono *in fieri*, in forme capovolte o perversite.

Il non essere reca implicito in sé un essere, così come l'errore ammette per implicito una verità. Verità è afferramento dell'essere e, come tale, parte dall'errore. In quanto moto dell'afferramento e della risalita dall'errore, dal non sapere e dal non essere, essa non può avere l'attribuzione

del possesso. Il carattere non possessivo della verità esprime l'inafferrabilità della libertà. Il possesso sospende l'affermamento e lo irrigidisce, mummificandolo. È sospensione della relazione erotica tra essere e non essere, immanenza e trascendenza, errore e verità. In questo perenne movimento, rotatorio e autocontraddittorio, si dà una profonda emancipazione: la conquista dell'uomo all'uomo. Dell'uomo che non si nasconde le sue cadute e ricadute, che riflette sulle sue disavventure e catastrofi e si trae da esse, senza per questo immunizzare il suo orizzonte di vita. Dell'uomo che sa che l'orizzonte della vittoria non è impallidimento dell'orizzonte della sconfitta: la sconfitta è il ripiegare della vittoria come la vittoria è un uscire dalla sconfitta.

Nessuna vittoria può porre fine all'elevazione, perché la conquista del proprio sé e delle dimensioni della storicità civile non è mai definitiva e irreversibile. Il "vuoto" vichiano, come già quello socratico, è un "vuoto" entro cui è avvertibile il bisogno del superamento, il quale viene platonicamente fissato in una visione di sopraelevazione giammai conclusa, adagiata come è nella sua reversibilità. La conquista dell'elevazione è conquista del sapere e della felicità: della felicità individuale operante nella civile felicità. La felicità storica viene dislocata tra la felicità del sé e quella della civile convivenza. Come non esiste il "rifugio nel nulla", così non si dà il "rifugio nella felicità". La felicità si dibatte tra essere e non essere; meglio: tra l'essere e l'essere del non essere.

L'uomo di Vico si svela all'essere ed è svelamento. Afferra l'essere, nel senso di non consentirgli di dimorare nel nulla e lui stesso, così, cessa di dimorare nel nulla. Egli è apertura alla verità del "foro interno" e alla verità del "foro esterno". Dinanzi a questa apertura multipla, all'uomo non rimane che vedere, spalancare gli occhi veramente, allungare e allargare lo sguardo: un orizzonte infinito si staglia dentro e di fronte a lui. La storicizzazione dell'uomo e la civilizzazione della storia: ecco disvelata la forma della dialettica erotica in Vico. L'orizzonte della storicizzazione e quello della civilizzazione procedono in ragione diretta del loro disvelamento da parte dell'uomo. Tutto ciò che è nascosto, fino a quando

si nasconde, pare non possedere l'attributo della verità: ammutolisce nel nascondimento, è esiliato nella caverna e confuso tra i simulacri.

Lo sguardo di Vico sa ridiscendere nel sostrato di tale oscurità, svelarne le luci, senza aspettarne la risalita affiorante; ma risalendo e riaffiorando con lui. Il percorso sorprendente che qui Vico approssima, la crescita civile e problematica così prefigurata capovolgono l'esperienza iniziale che Agostino fa della maturità: "Ormai la mia adolescenza sciagurata e nefanda era morta, e mi avviavo verso la maturità. Però, quanto più crescevo nell'età della vita, tanto più cadevo nella fatuità del pensiero" (CONFESSIONI, VII, I.I). È il "vuoto" del non sapere che qui, pur riflettendo su se stesso, non riesce a relativizzarsi in un "pieno" di verità e di sapere. L'annaspire e l'essere immerso nel "vuoto" impediscono ad Agostino l'incontro cui sommamente anela: quello con Dio; come impediscono, nell'amore, l'incontro tra amante e amato. La pensabilità stessa di Dio è, a questo stadio, impedita ad Agostino. Talché Dio gli appare "un che di corporeo esteso nello spazio" e, allo stesso tempo, egli pensa all'esistenza di "un luogo vuoto, quasi un nulla provvisto di spazio". Il "vuoto" che non si riempie o stenta a riempirsi, è qui il luogo della *dicotomia*, degli opposti in permanente competizione e della competizione che fatica a fornire un "vincitore": l'errore non ha la meglio sulla verità e la verità non vince sull'errore. Questa perpetuità competitiva, irrefrenabile e logorante fino all'autoconsunzione, descrive una erosione da angoscia che, a misura in cui tarda ad essere lenita, slitta verso la dispersione e la disperazione, verso lo smantellamento del proprio sé e dell'alterità con cui si è conflittualmente in relazione. Essa, mancando di discernimento, è privatezza, povertà estrema dell'uomo ripiegato tragicamente nel groviglio dei suoi mali. È capovolgimento e sradicamento dei nessi vitali dell'esistenza. Il trasporto più intenso si converte in cieca disperazione e la socievolezza in furore illimitato.

L'uomo ha sempre bisogno di desituarsi rispetto al suo "foro interno", dopo averne fatta intima e bruciante espe-

rienza. Ha bisogno di uscire fuori dal proprio sé, di alloggiare fuori, fuori allestendo e ricevendo ospitalità. Se non si decentra, se non fuoriesce dalle incatenanti e paralizzanti pastoie del conflitto dicotomico, fuori di sé non porterà socievolezza e virtù; bensì ira compressa e prolungamenti di furore. L'uomo che non si innamora e le epoche che non si appassionano alle virtù non possono fare altro che appassionarsi alla cupezza della furia o all'autoillanguidimento nella povertà. Di questa cupezza e di questa povertà avvertono gli aspri colpi. Per proteggersi e salvarsi da tale asprezza, scaricano sulla storia e sull'esterno un mortale tiro incrociato. È l'ultima illusione che può essere coltivata: nessuna delle fiamme che non risparmiano all'altro che è loro prossimità hanno risparmiato a se stessi. Nessuna via di fuga è consentita a colui che non si decentra e alle epoche che non sanno sollevarsi.

## **2. Libertà con responsabilità: lo specifico della problematica vichiana**

Restiamo nel Libro I della "*Scienza Nuova*" e prendiamo in esame le "degnità" che vanno dalla IX alla XI, interpretandole in senso estensivo e intensivo.

Chi non può far accesso al "vero", procura, almeno, di attestarsi intorno al "certo". L'intelletto che si nutre di scienza perviene al vero. L'intreccio tra intelletto e scienza è il gradino più alto della conoscenza e del sapere; al di sotto si colloca la volontà. Essa è una modalità imperfetta del sapere e giammai è animata dallo spirito e dall'intelletto; anzi, difetta tanto di spirito quanto di intelletto e ragione. Eppure la volontà medesima ha bisogno di non brancolare nel buio e si attacca al certo. Il dislivello tra intelletto e volontà trova il suo corrispettivo in quello tra vero e certo.

Il certo è una modalità imperfetta e inferiore della verità. La verità riposa, si assesta e si sviluppa sulla cura dell'intelletto attraverso la scienza; il certo si articola nel gioco interattivo tra volontà e coscienza. Chi non sa e non può appagare l'intelletto, almeno tenta di appagare volontà e co-

scienza. Due forme di appagamento segnano, così, due forme di stabilità, due ordini di conoscenza e di libertà. Una è la libertà dello spirito e dell'intelletto; l'altra è il libero arbitrio di volontà e coscienza. La libertà dello spirito e dell'intelletto è la libertà della verità.

Ragione e sapere stanno in funzione della libertà dello spirito, il quale può dirsi intelletto soddisfatto dalla scienza: ragione e sapere sono funzioni di questa libertà. La dicotomia tra intelletto e scienza viene qui scoperta in tutta la sua fallacia. Il disvelamento, tuttavia, non muove nella direzione della sussunzione della scienza e dei saperi sotto l'imperio dell'intelletto. Scienza è, in Vico, soddisfazione, ovverosia *cura* dell'intelletto. Cura di perfeffibilità, potrebbe dirsi; non già infeudamento o dipendenza sotto una sovranità illimitata. Ciò che è limitato o sussunto non può essere cura, non può rivestire funzioni terapeutiche; tutt'al più, può essere "al servizio di": è investito delle funzioni ancillari e non di quelle della cura.

Appare chiaro che la tavola delle azioni umane non è circoscritta attorno alla modalità superiore della conoscenza e del sapere. Generalmente e storicamente parlando, l'azione umana non è manifestazione della cura dell'intelletto mediante la scienza. Anzi, le azioni umane, per lo più, costituiscono un'infrazione di questa cura, oppure una sua sottoespressione. Ciò indica che la modalità delle azioni umane è varia, a misura in cui esse più o meno si avvicinano al vertice della cura dell'intelletto. Nondimeno, intorno alla fondamentale differenza tra vero e certo, possono configurarsi due modalità generali di azioni: quelle che sono espressione dell'intreccio tra intelletto e scienza e quelle che risultano dall'estrinsecazione della connessione tra volontà e coscienza. Due forme generali di modalità e, quindi, due vertici nella mappa delle azioni umane: quello superiore, collocato all'orizzonte di intelletto e scienza; quello inferiore, situato all'orizzonte di volontà e coscienza.

La doppia verticalità dell'azione umana significa una duplice gerarchia nel movente delle azioni: le azioni mosse da intelletto e scienza e quelle mosse da volontà e coscienza.

Nella grandissima maggioranza dei casi, ci troviamo di fronte al secondo genere di movente. Che sussista, inoltre, un doppio vertice motivazionale vuole dire che le azioni umane obbediscono ad un doppio ordine di "norme fondamentali", di normative generali e generalizzate: la norma del vero e la norma del certo. Il giudizio delle azioni umane, pertanto, non può prescindere dal genere di "norma" che le muove, regola e differenzia.

L'esistenza di una regola e di un movente del vero e di una regola e di un movente del certo non fa che esprimere, sul piano gnoseologico ed epistemologico, un dato immediatamente coglibile sul piano storico ed empirico: la sussistenza dei saperi intorno al vero e dei saperi intorno al certo. Filosofia e scienza, p.es., costituiscono saperi del vero; filologia, legislazione e costume, invece, saperi del certo. La conoscenza del vero può assimilare il certo; altrettanto e reciprocamente non può dirsi per la conoscenza del certo. Nel campo dell'analisi storica, di per sé, la filosofia è insufficiente, essendo questo il terreno di elezione dello svolgersi della vicenda umana e, pertanto, richiedente un cumulo di dati, esperienze, informazioni ed eventi certi. La filosofia ha qui l'urgenza di assimilare i dati del reale, per interpretarli al livello dell'autorità e della verità: non può prescindere dai saperi del certo.

Per Vico, la storia si fa scienza proprio nell'abbraccio di filosofia e filologia. Essa, per questo, è scienza tutta particolare. Il suo statuto deborda dalla struttura relativamente semplice di tutte quante le altre scienze, in quanto assembla e ricomprende al suo interno il primato del vero e la necessità del certo. Sta qui la grande e geniale scoperta di Vico. La storia ha per campo di indagine l'uomo, la sua vita e la sua vicenda. Deve saper leggere la doppia verticalità e la duplicità di "norme" che ne regolano le modalità di azione e di espressione. Il paradigma storico vichiano è l'arcano svelato: svelamento di un'antica aporia e valicamento di un antico limite. La storia doveva farsi scienza specialmente complessa: saper incastonare nella sua architettura tanto i saperi del vero che i saperi del certo. Con Vico, questo anti-

co rompicapo perviene a soluzione.

La filosofia, con Vico, si apre allo sguardo sull'esistenza, sulla vita sociale degli uomini, sul loro universo fisico e simbolico. La storia degli uomini pare continuamente trascorrere tra *mito* ed *esistenza*. Nel senso che ogni forma di mito e la mitologia più generale in cui rientra parlano di un'esistenza e di un vivere civili determinati storicamente; e nel senso che ogni forma dell'esistenza e del vivere civile, così come va determinandosi e relativizzandosi storicamente, parla del mito.

L'unità di mito ed esistenza dice dell'unità dell'uomo e della sua storia: ecco la stella polare della riflessione di Vico. Ma si tratta di una unità ben particolare: ammette fratture sia nella genealogia del mito e nella complessione dell'esistenza, sia nel rapporto di implicanza reciproca che si istituisce tra mito ed esistenza. Che l'uomo sia concepibile come *animale simbolico*, non solo e non tanto come animale politico, è concetto che con Vico inizia a prendere piede, come ben visto da E. Paci; senza dover aspettare Cassirer e la semiologia delle forme simboliche. La natura dell'uomo quale animale simbolico testimonia l'apertura del mito all'esistenza e la picchiata dell'esistenza nel mito. Da sempre l'uomo, nel suo vivere, non può rinunciare all'*espressione*: vivere ed esprimere la vita sono due poli ineliminabilmente in contatto. Inimmaginabile è il vivere umano, senza l'espressione della vita.

Il trascorrere dal mito all'esistenza dà carne e respiro al ciclo che dalle origini conduce alla civiltà. Ciclo della civiltà è qui compiersi del ciclo del mito: da sensi e fantasia sino ad intelletto e ragione. Tuttavia, le domande radicali sull'esistenza e sulla civiltà sono anche riarticolazione radicale e compatta di quelle domande poste da origini e mito. Filosofia e civiltà dispiegata, già con l'insorgere della civiltà greca, riarticolano e compiono le domande radicali sull'essere che già le origini arcaiche e il mito avevano formulato: filosofia e civiltà ci conducono, dall'abisso del senso, in prossimità delle vette del senso.

Dal mito all'esistenza è passaggio strettamente connesso

a quello che dalla grande selva perviene alla civile felicità. È, questo, un itinerario specificamente vichiano. Esso non è mai dato una volta per tutte e, soprattutto, niente lo immunizza dalla ricaduta, da una drammatica inversione di segno: il precipitare dalla vetta all'abisso del senso. Anzi, ricaduta e inversione costituiscono due momenti tipici e topici della riflessione di Vico. L'uomo sollevatosi alla civile felicità è l'uomo che ricade nella grande selva. È il compimento il punto originario della caduta. L'esistenza che cade, però, ha di nuovo l'ascesa come primo problema.

Lo sguardo che si apre all'esistenza nella attività e retroattività dell'ascesa e della ricaduta è sguardo sul tempo. È questo sguardo che riconnette esistenza e tempo. Problema della giovinezza è la maturità; quello della maturità è la vecchiaia. Ciò tanto per gli uomini quanto per le nazioni e i popoli. Il ciclo della vita e della morte rispinge, senza requie, l'esistenza e la storia tra ascesa e ricaduta. La vita buona non trionfa mai della morte infelice; e il male e la morte non sono forme dell'annullamento del bene e della felicità. La maturità è l'epopea felice dell'esistenza, allo stesso modo con cui la civile felicità è l'età dell'oro dei cicli storici e degli ordinamenti politici. Eppure, maturità e civile felicità sono attimo fuggente: ciò che è più anelato, meno dura.

I vertici dell'esistenza e della storia sono le cime da cui ricomincia la ricaduta. La maturità è destinata all'infelicità: porta a consunzione l'ascesa, consumando nel suo fuoco interiore i palpiti della giovinezza. Nella maturità la giovinezza sana i suoi drammi e si salva dalla tragedia. Ma cosa può mai salvare la maturità nel crepitare declinante dell'esistenza? Cosa può salvare la civile felicità dall'apogeo dell'incivilimento? Chi salva la maturità dalla maturità? Chi salva la civile felicità dalla civile felicità? Ecco le inquietanti e inaudite domande che, con Vico, possiamo porci. Ed è sorprendente rilevare come questo tremendo cuneo interrogante presente nella sua posizione sia rimasto largamente in ombra.

L'apertura vichiana all'esistenza è lo sguardo gettato sulla

salvezza che non ha durabilità. Tra ascesa e ricaduta, corso e ricorso si rivelano come la caducità e la provvisorietà della salvezza, la vischiosità ed ineliminabilità del male. Il ritorno della salvezza è consustanzialmente cifra del ritorno del male. Tra salvezza e male, la storia è purificazione fuggevole. Nella fuggevolezza della purificazione la libertà vive la sua sofferenza, la sua via crucis tra resurrezione e crocefissione. Essa è insopprimibile; e, proprio per questo, non si presta ad alcuna messa in totalità o definitività. La libertà della verità è manifestazione della libertà dello spirito; ma non può specularmente rovesciarsi in verità della libertà. La verità della libertà è allo spirito carpita dalla storia, entro cui la libertà, tutt'al più, riesce ad essere ascensione. La libertà è storicamente vera solo a vicende alterne. Per esistere, essa non può poggiarsi sul movimento della storia; bensì esserne lo scatto, la vertigine interna da cui ascende. Il farsi e il ritornare dell'accadere storico non coniugano l'approdare lineare alla libertà: storia è, anzi, sofferenza della libertà.

A ben guardare, la libertà è presa istantanea sul tempo che dal tempo non si lascia catturare: sguscia via nella durata del tempo. Se il tempo si fermasse, se qualcuno o qualcosa potesse bloccarlo, l'afferramento della libertà sarebbe cosa fatta; ma, allora, la libertà sarebbe eguale alla morte. L'assoluto della libertà non è contenibile nel tempo, il quale è involucro inadeguato. Per di più, il tempo si degrada: il suo guscio insufficiente conosce la muffa e l'abbruttimento. Il tempo, durando, si involgarisce e mette le rughe. Contro questa putrescente senilità la presa istantanea della libertà nulla può. L'assoluto della libertà, che non trova dimora nel tempo, altro non può fare che pensare e volere una nuova gioventù del tempo. La libertà è, sì, irraggiungibile; ma raggiungibili sono il riscatto e l'ascesa che ringiovaniscono il tempo. L'ascesa del ringiovanimento riafferra il tempo e parte dalla inafferrabilità della libertà.

Inafferrabilità della libertà è sua irraggiungibilità. Irraggiungibile è un'ascesa che si situa oltre il ricadere e che piega all'indietro la libertà. La storia, nella ricaduta, avanza come ripiegamento della libertà. Contrastare la ricaduta è

l'ultimo e deciso empito che, per questi sentieri, la libertà sofferente lancia all'uomo del declino. La verità della storia risiede giusto nella terribile oscillazione della libertà, nel soffrire del suo ripiegare. Eppure, ci insegna Vico, nemmeno questo estremo contrasto tellurico vale a ricacciare nel nulla la libertà dello spirito, la "potenza" del riprendersi dalla sciagura, tipica dell'uomo del decentramento. V'è una vertigine di riscatto nell'animo dell'uomo che fa la storia, ci dice Vico, che resiste alla catastrofe e che diviene ostinazione e fecondazione ostinata del tempo. Fremito, questo, illuminato dalla passione virtuosa all'instancabile ricerca di una patria per l'uomo degna dell'uomo, all'altezza della sua dignità e della sua potenza. L'irraggiungibile libertà è l'irrefrenabile anelito che accompagna il tempo dell'uomo, ne scandisce e misura i rovesci, conficcando qua e là, per queste contrade, una terribile bellezza.

Altamente drammatica e altamente poetica è la posizione di Vico; ma è anche altamente problematica. La storia è "libera" dalla libertà: la contraddice e calpesta tutte le volte che può. La libertà non libera *la* storia; bensì non si libera *dalla* storia. Essa è libera nello "spirito assoluto" entro cui alloggia; ma non può localizzare tale spirito né entro e né fuori della storia. Fuori della storia questo spirito è semplicemente sostanza volatile; dentro la storia è in cattività. La storia non libera dalle catene lo spirito della libertà; semmai, lo incatena ancora di più. In questa lotta titanica, la libertà affina le sue arti e irrobustisce le sue membra. L'aspresza del conflitto la costringe a sbalzi inauditi, per poter riuscire a collocarsi come presa istantanea del tempo; per lavorare ad una maturità del tempo non lacerata e non staccata dalla sua giovinezza. C'è un che di tremendamente plastico e inarrivabile nella posizione di Vico: l'affacciarsi su un precipizio nel cui fondo forze misteriose e terrifiche combattono contro energie di sovrumana compostezza e abbagliante nitore. Questo precipizio è l'uomo, è la sua storia.

Nel precipizio della storia e dell'esistenza dell'uomo lo sguardo di Vico coglie le ribollenti radici del legame tra libertà ed etica. Il principio dell'azione che è nella storia non

può fare a meno di entrare in contatto col principio del possibile che è nell'etica. Azione e possibile sono due sfere della storia, come lo sono etica e libertà. L'uomo agisce ed è nel possibile; agendo ed essendo nel possibile, è egli medesimo *un possibile*. Sceglie o non sceglie di essere o non essere questo o quello: scelta e non scelta sono sempre in relazione all'azione e al possibile della storia. Può scegliere di fare o non fare, di essere una particolare modalità dell'essere o del non essere. Questa scelta di fare o non fare è eminentemente una scelta etica. L'opzione etica è uno dei momenti fondativi della libertà dell'uomo: sul suo campo avviene la decisione di essere o non essere la possibilità della propria libertà.

L'etica che si subordina all'azione della storia o universalizza quella dell'uomo viene sconfitta da queste due forme di azione: perde alla storia il possibile e all'uomo il possibile della libertà. Essa, più che essere assiologia prescrittiva, comando morale imperativo, è possibilità della scelta tra soluzioni possibili alternative: tra schiavitù e libertà; tra grande selva e ragione. L'etica è il tempo sospeso tra le possibilità dell'essere e quelle del non essere.

L'etica è la scelta suprema, costantemente ripetuta e rinnovata; possibilità dell'esser possibile della libertà e del giusto. Libertà e giusto non costituiscono il mero portato della sopraelevazione politica. La politica che si immagina e si fa come assoluto della libertà, dissociandosi dall'etica, subordina il giusto all'azione della storia e rispinge il possibile ai bordi dell'oblio. Questo è il dramma scritto dal 'politico' moderno, sin dal suo atto di nascita; pur giustificato e reso necessario, sotto molteplici versi. La sovranità illimitata dell'efficacia politica non fa che esaltare l'azione efficace della storia, mutilata del possibile alternativo. Diversamente da quanto accade in Vico, qui la scelta tra fare e non fare non avviene all'interno di una grande processualità storica, coniugando l'orizzonte dell'azione con quello del possibile. Il fare politico diviene qui il ricalco dell'agire storico su cui, per questo, ambisce ad esercitare dominio: come Zeus aveva fatto nei confronti del padre Cronos.

Col 'politico' moderno, assistiamo ad una riscrittura della mappa dei fondamenti: dal primato delle origini si scivola verso il disegno del primato del presente sulle origini; dove il presente vale anche come anticipazione di futuro. Nel dilatarsi del tempo presente, enfiato in avanti e all'indietro, il tempo è come se morisse e, con lui, l'istante perisse alla eternità. È un esito tragico, radicalmente contestato da Vico.

In Vico, il primato del presente non estirpa le tracce dell'origine e non ostruisce le scelte del possibile e l'orizzonte del cammino futurante. L'oscillazione tra grande selva e civile felicità è lo sfondo permanente dell'azione e delle possibilità della storia: è *il teatro della decisione politica*; è *la necessità ineludibile dell'opzione etica*. L'autonomia della decisione politica, nel suo necessario e produttivo distinguersi dall'etica, non può risolversi in schiacciamento del campo di espressione dell'etica. Vita ed espressione, azione e possibile, esistenza e libertà non possono vedere estinguersi tra di loro un ricombinato flusso interattivo. Altrimenti la libertà come problema la si espunge dall'orizzonte della storia e della politica.

L'opzione di fare o non fare dice della possibilità della libertà dell'esistenza, mostrando l'esistenza possibile della libertà. In Vico, l'etica dice la possibilità e mostra il possibile: è scelta che dice e mostra. Il dire è sempre dire della possibilità; il mostrare è sempre mostrare il possibile. Qui è la "ragione problematica", non già la "ragione necessitante" il piano del discorso. A dire il vero, il piano della "ragione problematica" è l'autentico della metafisica, mentre la "ragione necessitante" è metafisicità inautentica. Ciò è tanto vero in Platone ed Aristotele quanto in Kant; e in N. Hartmann è divenuto "problematismo metafisico".

Il sospetto di insensatezza elevato da Wittgenstein contro la metafisica, in realtà, colpisce l'inautentico della metafisica. Dire la possibilità e mostrare il possibile guadagnano l'autenticità dell'essere: vale a dire, la sua problematicità. L'essere ha un fondamento problematico ed è la problematicità che lo fonda. Problematicità è interrogazione, è possibilità, è lotta, è opzione tra il giusto e l'errore, il male e il be-

ne; è risalita e ricaduta. Ciò che rende veramente degna di essere vissuta la vita è questa lotta, è questa opzione. Se di ciò non è possibile parlare a priori o a posteriori, è precisamente perché tale problematicità è vissuta, ancor prima che la parola possa dire sul suo conto; e dopo è già un'altra cosa.

Il dire della parola e l'opzione dell'etica stanno dentro l'esperienza vissuta della problematicità. L'autoriferimento linguistico, fuori di questa esperienza problematica, diventa esso insensatezza metafisica. Nell'esperienza problematica l'etica può, con Wittgenstein, essere significata come ciò che non può essere detto dal linguaggio. Regno dell'etica è l'esperienza vissuta del problema e del possibile.

L'etica si orienta e definisce *nel* problema e, *nel* problema, è orientamento dell'uomo che si decentra. Nel decentramento l'uomo ritrova le parole del giusto e del buono. Ciò che non si poteva dire viene riaperto all'autentico e parla, da sé, della sua autenticità. L'autoriferimento linguistico non può togliere la parola all'autentico e parlare in sua vece, dai luoghi di inautenticità che costituiscono il suo transito. Ciò che non si può dire è precisamente dire dell'autenticità, stando nell'inautentico.

Decentramento è pure lotta dell'autentico contro l'inautentico. Nelle zone dell'autentico l'uomo dice, canta e soffre dell'infinito travaglio dell'esistenza e della libertà, del loro risplendere e del loro macularsi: dice, canta e soffre dell'infinito e della povertà. Vico ci ricorda, da altezze straordinarie, che l'uomo sta tra *infinito* e *povertà*.

Lo sguardo sull'esistenza non poteva non aprirsi sul precipizio di storicità ed eticità: è in esso che è possibile cogliere quel "comune motivo di vero" che affratella popoli e civiltà lontanissimi nello spazio e distanti nel tempo (LA SCIENZA NUOVA, I, II, XII-XIII).

Il senso comune di un popolo, di una nazione e del genere umano è fonte di un comune sentire e di un comune giudicare che, così, vengono comunicati. Se popoli diversi ed epoche differenti, reciprocamente sconosciuti e distanti nel tempo, pervengono alla costruzione di sistemi di valori simi-

li, è segno che v'è un sostrato al quale essi tutti attingono e che, volenti o nolenti, li accomuna: cioè, li fa genere. Nel sostrato profondo dell'esistenza e della storia non compare ancora la riflessione. Ciò che primordialmente unisce gli uomini e li fa genere, ponendoli nella comunanza, è qualcosa di anteriore alla riflessione, alla formulazione di concetti e ragionamenti intorno alla loro condizione e al dipanarsi della storia.

È dalla posizione dell'uomo nel mondo e nella storia che dipende la verità della storia dell'uomo. Siffatta posizione precede sempre la riflessione, la coscienza e la scienza dell'uomo. Anzi: in Vico, la storia è scienza, in quanto ricerca della verità della sua posizione, delle sue cause, delle sue costanti di movimento e delle sue variabili di mutamento. La verità dell'uomo sta prima della riflessione, la quale può porsi in cammino alla sua ricerca; ricerca inultimabile, poiché la riflessione può pervenire alla coscienza, non già alla scienza. Che la verità preceda la riflessione vuole, nel contempo, dire che la eccede: la verità dell'uomo come è anteriore alla riflessione, così la trascende. Il vero, ripete Vico con i grandi pensatori greci, sta nella scienza; nelle scienze della natura e nelle scienze dello spirito diremo noi oggi, dopo la fondamentale distinzione operata da Dilthey.

Il senso comune eredita all'uomo le sue ancestrali verità, su cui egli aveva creato e costruito la sua infanzia. Nella crescita, come apertura progressiva al vero, c'è la crescita della verità e la sua comunicazione dall'uomo all'uomo, dai popoli ai popoli, dalle nazioni alle nazioni. La verità dell'uomo è la verità della posizione dei popoli, la quale è sempre posizione comunicativa. Per mezzo del senso comune, i popoli comunicano attraverso i tempi e le distanze interspaziali; ma comunicano anche attraverso le guerre, le ambascerie, le alleanze e il commercio. Il diritto naturale è stato naturalmente creato da ogni popolo al cominciamento della sua storia; e, creandolo, ogni popolo si è fatto portatore di istanze e qualità spirituali preesistenti alla sua nascita, riconoscendo la *natura mater* del genere. L'*ethnos* è, al tempo stesso, identità autonoma e momento articolante del gene-

re. Nel costituire e riconoscere se stessi come nazione e come popolo, gli uomini riconoscono che è il *genere* la natura vera della loro natura: *nel* genere umano e *dal* genere umano si danno la socievolezza e la socialità. Il diritto naturale — vale a dire: *il diritto della vita del genere* — è stato sempre una forma di diritto divino-catartico, poiché divine e catartiche sono state le albe di tutti i popoli del mondo: manifestazione immediata e vertiginosa della presenza del divino e dello spirito nell'uomo. Ogni popolo, ai suoi inizi, modella *manu propria* la verità del genere umano in forme misterico-divine e immaginativo-fantasiose. In ciò si scopre *uno* e, ad un tempo, *comune* a tutti gli altri popoli. Nella sua propria specifica origine ogni popolo ritrova la sua propria particolarità e la comunanza che lo fa membro costitutivo della comunità umana.

Ogni popolo lancia questo messaggio cruciale e primordiale all'alba della sua storia, ma non lo sa; lo comunica, ma non ne ha cognizione precisa. L'alba del tempo dei popoli è senza riflessione; a maggior ragione, è lontana dal vero della scienza. Le verità per ora riposano nel senso comune, nei suoi codici e nelle sue metafore. Si può, così, dire che il senso comune è il primo e assai parziale custode del vero. Ogni popolo, a questo stadio, *vive* la sua verità e la *esprime* in linguaggi mitico-eroici, rituali arcani e magici. Magia e linguaggi mitologici stratificano verità di senso, le rattengono e le consegnano alla storia, ai costumi e agli usi dei popoli. Il senso comune dei popoli è la traccia del legame tra cose e vita, tra vita e linguaggi su cui si adagia in deposito la polvere del procedere del tempo. Occorre scrostare la polvere che ricopre il senso comune che, lungi dall'essere segno o simbolo favolistico o inattendibile, è traccia del deposito di verità che fin dall'inizio caratterizza la posizione dell'uomo. Se ad ogni cominciamento ogni popolo non *sa* della propria posizione, ovverosia non ne ha e non può averne scienza e coscienza, mediante il senso comune esso *vive* la verità della sua posizione.

Sconosciuti ci sono e sconosciuti permarranno, ci ricorda Vico, i modi di pensare e le mentalità dei popoli primitivi;

ma, grazie allo sguardo sul senso comune, possiamo farcene un'idea generale e approssimare una immagine il più possibile vicina al vero, facendo leva sui punti chiave significativamente ricorrenti, presenti come costanti e, dunque, come "regole d'ordine". In tale maniera, il senso comune consente di proiettare lo sguardo su un mondo altrimenti impenetrabile e remotissimo: è una finestra aperta su di esso. Ogni popolo prima vive la sua naturalità e poi la sa, attraverso la scoperta dell'appartenenza al genere. O meglio: sa della sua naturalità, vivendola; vive la sua naturalità, sapendola. In questo movimento storico generale l'uomo trascorre tra il prima e il dopo, senza staccarsi dal prima e nemmeno dal dopo.

Ci ricorda Vico:

Natura di cose altro non è che nascimento di esse in certi tempi e con certe guise, le quali sempre che sono tali, indi tali e non altre nascono le cose (LA SCIENZA NUOVA, I, II, XIV).

V'è una precisa relazione di determinazione reciproca tra natura e nascimento e tra ambedue e il tempo storico. Natura di ogni cosa è *tale* in *tale* tempo e in *tale* forma. Le cose non rimandano al genere dell'uomo; bensì al loro proprio e alla loro specie. Ma ogni natura — dell'uomo come delle cose — è il rapporto unico e irripetibile che ha con la storia, in forza del quale è sé medesima in quella forma e non altra. In questo rapporto, ogni natura, gli uomini e le cose trovano le forme della loro autenticità, tra le tante possibili. Ogni uomo, ogni cosa, ogni popolo tende alla sua autenticità, da cui ha preso incompiuto incominciamento e verso cui va approdando. Le forme del tempo non si ripetono mai.

Il senso comune è autenticità e verità di un'epoca, di un popolo, di uno stadio della civiltà, di un linguaggio e di una forma del sapere. In quanto tale, non può essere, per Vico, sottovalutabile. Ci parla di un arcano e misteriosamente ci conduce alle arcane origini del mondo, della vita dell'uomo e della storia. Volgarità e rozzezza del cominciamento non sono falsità dell'inizio. Il nucleo del cominciamento non può che essere volgare; ma tale volgarità è nucleo di verità. Sull'inizio volgare attecchiscono tradizioni volgari, le quali

non sono, per questo, tradizioni del falso. Occorre distinguere tra volgare e falso e nel volgare il falso. La vita volgare delle cose volgari e dei popoli volgari non può nascondere le verità profonde da cui sono scaturite e che le legittima ad esistere:

Le tradizioni volgari devono aver avuto pubblici motivi di vero, onde nacquerò e si conservarono da interi popoli per lunghi spazi di tempo (LA SCIENZA NUOVA, I, II, XVI).

Il tempo è uno spazio in cui le tradizioni e i loro sottostanti motivi di vero comunicano e si pongono in comunicazione. Esso non è mera cronologia, linearità cumulativa e distributiva dell'evento; è pure spazialità: *spazio del comunicare*, comunicazione e crescita della verità. Il senso comune è un principio di verità, un "ordine" che disvela le costanti sommerse dello spazio/tempo della storia. In esso è rattenuto il multiverso linguistico-significazionale che caratterizza la posizione, le culture e i costumi dei popoli primitivi. Esso ci restituisce e mantiene vivi i colori della tradizione di cui testimonia irriducibilmente. Ci riconsegna i pubblici motivi di vero della tradizione; motivi che restano inesplicabili e imperscrutabili alla riflessione.

La riflessione è lingua altra, codice altro in relazione al senso comune: modalità interpretativa soggettiva che riconduce l'oggetto interpretato all'attribuzione di senso operata dal soggetto. Interpretare il senso comune è precluso all'operazione soggettiva della riflessione. Il senso comune si apre solo a modalità interpretative che ne rispettino e valorizzino l'alterità storica e simbolica. In questo caso, occorre un'ermeneutica che, al pari di quella vichiana, con il senso comune sappia mettersi in sintonia, per dedurne il significato e la cifra, senza calargli addosso l'armatura di senso predisposta dal soggetto interpretante. Necessita, come dice Emilio Betti nella sua fondamentale critica dell'ermeneutica filosofica esistenziale (Heidegger, Bultmann, Gadamer), che le forme rappresentative ed espressive dell'uomo siano considerate come forme di "oggettivazione dello spirito" e, dunque, ritenute titolari di una loro oggettiva storia, di una loro vita materiale, di una loro storica cifra simbolica. Attraverso

di esse, dice ancora Betti, "un altro spirito parla al nostro spirito".

Il senso comune ci parla proprio dello spirito di un tempo e delle modalità di creazione e relazione degli uomini ad un dato stadio della loro associazione e del loro insediamento culturale. Le forme di rappresentazione e oggettivazione dello spirito reclamano modalità ermeneutiche e canoni interpretativi differenziati, a partire dalla specifica relazione del loro essere materiale e simbolico. Questa la struttura portante su cui Vico ordisce la sua critica alla boria dei dotti e delle nazioni; su questo presupposto egli costruisce il salto dalla storiografia alla scienza. Questo principio storico-gnoseologico è rigorosamente fatto proprio da Emilio Betti nella sua definizione di una "teoria generale dell'interpretazione" e nella, conseguente, articolazione dei canoni e dei principi fondamentali dell'ermeneutica. Non a caso, Betti si dichiara, su più di un punto, discepolo di Vico.

Nello sviluppare criticamente lo "schematismo cognitivo" kantiano, lo stesso Gadamer si richiama al senso comune. Salvo, poi, privilegiare il momento dell'*inventio* su quello della *deductio*, il che riporta in circolo il primato della soggettività interpretante sull'oggetto che reca in sé le marche dello spirito oggettivato. Ciononostante, come ha ben mostrato Gaspare Mura, esiste una dimensione dell'ermeneutica di Gadamer che si salva dalla stringente critica di Betti. Per meglio dire: sussiste un lato dell'ermeneutica di Gadamer che non si lascia assorbire nei "trascendentali" kantiani e nella "dialettica" hegeliana, che — più ancora di Heidegger — costituiscono i fondamenti gnoseologici della riflessione ermeneutica di Gadamer, come hanno acutamente colto Mario G. Lombardo e Gaspare Mura.

Le forme della rappresentazione non costituiscono meramente l'oggettivazione dello spirito; recano in esse impresso il dinamismo dello spirito e delle sue forme. La verità dello spirito si oggettiva; ma trascorre anche tra forme che ne colgono sempre meglio l'autenticità. Esse, come ci insegna Gadamer, sono dotate di una "dialettica esistenziale", la quale è in sé inconclusa e che proprio l'attribuzione di senso

operata dal soggetto apre ad un problematico divenire e ad un perpetuo movimento. Il fatto è che le forme di oggettivazione dello spirito sono percorse da uno scarto interno che ne costituisce l'impulso vitale: la cesura tra *significato* e *sensò*. Il linguaggio è il luogo in cui la cesura si deposita; per questo, il piano del linguaggio diviene giustamente l'assialità dell'ermeneutica. Il senso delle forme della rappresentazione non coincide con il loro significato, esattamente come l'interprete è desituato rispetto allo spirito oggettivato. Nella dinamica che avvolge il soggetto e l'oggetto dell'interpretazione va compresa questa polarità interna all'oggetto, la cui alterità, giustamente invocata da Betti, non ne fa mai un oggetto ontologico pietrificato.

La polarità interna all'oggetto fa sì che esso non smetta mai di *parlare* e di *parlarci*: la sua *parola* è il dire dell'oscillazione pendolare in esso coglibile tra senso e significato. L'ermeneutica di Gadamer, privilegiando, con l'ultimo Heidegger, il piano del linguaggio, è la messa in comunicazione della *parola* del soggetto con la *parola* dell'oggetto e la storia si erge, ermeneuticamente, come *dialogo* e *luogo* del dialogo. È, appunto, la parola l'elemento mancante nel "paradigma triadico" di Betti e che rendeva manchevole la sua "teoria generale dell'interpretazione".

Ora, questa sorta di incompiutezza espressiva e rappresentativa dell'oggetto, questo suo perenne muoversi nell'oscillazione tra senso e significato legittimano la "decostruzione" del testo dentro quella dirompente dialettica tra "voce" e "fenomeno" con cui Derrida ha profondamente scosso le acque della filosofia di questi ultimi venticinque anni; come ha ben visto Carlo Sini. Ma, per quello che più conta con riguardo agli argomenti qui in discussione, ciò ci dice che il sentimento dei tempi di un popolo e di una nazione non è mai afferrabile una volta per tutte. Esso tenta di continuo di scapparci di mano, quanto più la nostra presa ermeneutica va stringendolo. La presa ermeneutica si vede costretta a ricominciare il suo gioco, nel quale gioca se stessa e il tempo. Se, come dice Betti, il procedimento ermeneutico è *inversione genetica*, è altrettanto vero che l'oggetto, nella sua

avventura ermeneutica, non scrive e riscrive solo la sua storia; ma prende a scrivere anche un'altra storia: non parla solo del suo passato e del suo presente, ma anche del suo futuro. Lo spirito oggettivato, una volta di più, risulta avere una storia infinita: una "storia ideale eterna" nel senso di Vico. Quanto più la deduciamo, la ripetiamo e infinitizziamo, tanto più ci avviciniamo alla sua autenticità. Più ci avviciniamo all'autenticità dell'oggetto e più ci avviciniamo alla nostra autenticità; vale a dire: più infinitizziamo l'oggetto e più infinitizziamo noi stessi. Lo spirito che parla ad un altro spirito è un autentico che si apre ad un altro autentico: nell'incontro tra due autenticità scatta il cominciamento dell'infinitizzazione della storia da parte dell'uomo su basi nuove.

Al pari della storia, le forme altere e storico-oggettive della rappresentazione sono in cammino: corrono e ricorrono, dice Vico. Quando tornano, continua Vico, si presentano in "forma seconda". Il passaggio che qui, in Vico, diviene rilevante è quello dalla "forma prima" alla "forma seconda". La stessa forma dedotta dalla teoria ermeneutica è, in un certo qual modo, una "forma seconda" a confronto della "forma prima" data dall'oggetto. Ma se nella storia la "forma seconda" — il ricorso — è corruzione e allontanamento dalla verità, nell'ermeneutica la forma dedotta è avvicinamento alla verità storica dell'oggetto. Vico tiene sempre ben distinti questi due ambiti e, con lui, l'intero rapporto soggetto/oggetto si situa ad un'altezza filosofica che il pensiero moderno non conosce. In Vico, il soggetto è l'apertura estrema all'oggetto e l'oggetto stesso si apre e si lascia guardare; l'apertura del soggetto a se stesso e alle soggettività che gli sono prossime e lontane è ineliminabilmente richiamo alle loro oggettivazioni spirituali. Vita e cose non cessano mai di colloquiare, designando un "angolo dialogico" perpetuo.

"Storia ideale eterna", in Vico, non è legge necessitante o regola inderogabile, ordine svelato e rivelato; bensì infinitizzazione del mondo della storia ad opera dell'uomo: questa infinitizzazione non è certa, ma può fallire e conoscere lo scacco. L'infinitizzazione è in permanente bilico sul baratro

della povertà, da cui si eleva e in cui riprecipita. Il mondo e la storia dell'uomo si infinitizzano, ritrovando la loro autenticità: portano ad estremo compimento il profilo ancipite della storia e della natura dell'uomo, combattute irresolutamente tra salvezza e ricaduta. Storicizzazione dell'uomo e civilizzazione della storia enucleano l'infinitizzazione della natura autentica dell'uomo e ne mettono a nudo il carattere precario. La civilizzazione, in Vico, infinitizza l'autentico; ma anche lo corrompe. Per la reversibilità di tutte le conquiste umane, l'autentico in via di infinitizzazione non può mai essere sicuro di sé. Che infinitizzazione sarebbe quella non esposta alla ricaduta nel finito volgare e incarnante i crismi dell'irreversibilità? Un autentico scisso dall'inautentico, che non sia risultante in forma di problema del conflitto con l'inautenticità, non ha una storia vera e non ha destino: oscilla tra fantasie e fantasmi. L'autentico è origine, ma anche meta: come ben sapeva Karl Kraus. Conquistare e riconquistare origine e meta è partita che si gioca sempre su soglie perennemente più alte e spaziose. Nel cammino tra origine e meta si radica il conflitto tra esistenza e mito, gran selva e civiltà, società umana e barbarie, finitizzazione nell'inautentico e infinitizzazione dell'autenticità. Le forme possono far ritorno all'antico e sprofondare senza appello nella voragine del presente: oppure, risalendo all'origine, aprire l'orizzonte del presente ad un passaggio futurante.

Da più parti (e si distingue, particolarmente, Karl Löwith), il ritorno alla gran selva, il ricorrere alla barbarie sono stati letti come prospettiva scongiurante l'autodistruzione della storia dell'uomo e della civiltà. La corruzione presente nell'uomo e nella storia è, nella fattispecie, trasformata in virtù, da vizio che era. Ma, in Vico, il correre della passione verso la virtù conduce alla civile felicità e alla società umana. E, pertanto, gran selva e ritorno alla barbarie sarebbero componenti salvifiche solamente se civile felicità e società umana si posizionassero come vizio, da virtù che erano. Il passaggio che fa regredire dalla virtù al vizio è liberante soltanto nel caso in cui è possibile strutturarli come salvezza dal *vizio della virtù*; in tal maniera, consentendo di individuare

retroattivamente la *virtù del vizio*. Ora, è indubbio che il vizio si celi anche nella virtù; meno chiaro è che la virtù sia retrocessione al vizio.

Il punto in questione è assai delicato: trattasi dell'imperfezione degli "ordini perfetti", la cui perfettibilità è una sfida tremenda che la storia lancia agli uomini. In linguaggio più politico, potremmo dire: quale mondo è possibile aldilà del "migliore dei mondi possibili?" Quale possibilità qui, a questo tornante alto del destino storico, è alternativa alla ricaduta nel baratro della barbarie? Soltanto se si cancella questa doppia possibilità, il precipizio della barbarie diviene salvezza dall'autodistruzione e rimessa in partenza della ciclicità storica. Vico ci spinge costantemente verso questa doppia possibilità: ci parla dello scacco di una delle due e mai della necessità del successo dell'altra. Egli ci indica che le nazioni decadono, perché si caricano di corruzione; perché non fanno un uso virtuoso dei livelli e degli spazi di libertà conseguiti; perché precipitano nella dissoluzione e nella riflessione spinta alla degradazione di se stessa. È la mancata individuazione dei rimedi a siffatti mali che riprecipita la libertà civile nell'abisso della volgarità e nel pozzo violento delle passioni.

La "*Scienza Nuova*" conduce di continuo a interrogarsi intorno ai rimedi contro la precarietà della libertà e della felicità degli ordini civili. Vico stana qui l'inadeguatezza del procedere dell'incivilimento e degli uomini quali attori storici. Egli registra questo fallimento, disvelandone i grumi nascosti; giammai lo ipostatizza come necessario e ineliminabile approdo. Nessuno, tantomeno Vico, può scrivere la tavola di questi rimedi, poiché non averli apprestati è *limite della storia* e degli ordini civili finora conosciuti. Qui siamo ricondotti dal flusso stringente dell'argomentare di Vico e a questa altezza la "*Scienza Nuova*" si fa premessa per la delimitazione di un più alto concetto e di una superiore prassi della *responsabilità storica e politica* degli uomini e degli ordinamenti civili. L'infinitizzazione del mondo degli uomini si frange sugli scogli di questo limite: Vico ne lascia aperto l'orizzonte, lasciando aperto l'arco problematico delle possi-

bilità. Non semplicemente barbarie o civiltà; bensì perfezionamento della barbarie o perfezionamento della civiltà, tra attingimento dell'autentico e precipizio nell'inautentico.

L'aldilà dell'ordine civile storicamente più avanzato è l'alternativa alla ricaduta nella barbarie e sta nell'incamminamento non interrotto per i sentieri dell'infinitizzazione dell'autentico. Il limite della storia, per Vico, sta nel non essere riuscita a salvarsi dalla finitezza volgare, non essendo riuscita a prendersi cura della libertà, snaturandola in selvaggia dissoluzione. La virtù miracolosa della storia degli uomini, per contro, sta nell'essere sempre riuscita a risollevarsi dalla barbarie. Entrambi questi esiti, però, non sono regole irremovibili: come non è detto che sempre la storia sappia riprendersi dalla barbarie, così non è dato ipotizzare che mai sappia trarre rimedio ai *mali della libertà priva di responsabilità*. Ciò che Vico più insistentemente e appassionatamente sprona a fare è coniugare *libertà con responsabilità*. Da questa coniugazione è pensabile un mondo aldilà del "migliore dei mondi possibili" sperimentati. Libertà e responsabilità strette insieme indicano il valicamento dell'immediato dell'utile.

Vico salva la storia e la eleva a scienza; ne ripercorre minuziosamente le evoluzioni per meandri, interstizi e distese di luce. Nondimeno, è colui che le lancia implacabilmente contro una accusa inaudita: la *mancaza di responsabilità di fronte alla libertà*. Dalla radicalità di queste riflessioni egli ci fa affacciare sugli splendori e sulle miserie del mondo. Vico è sempre attestato sul ciglio alto della libertà con responsabilità e ad esso ci richiama costantemente. Proprio qui particolarmente ingenerosa e infondata si rivela l'accusa di "reazionario" da I. Berlin elevatagli contro. Con Vico ci approssimiamo al confine in cui è pensabile l'oltrepassamento del limite della storia: la sconfitta della irresponsabilità della dissoluzione che corrode la libertà. Forse, da questa vittoria non mai raggiunta e chissà se mai raggiungibile potrà cominciare un'altra storia, in cui, realizzatosi il più segreto desiderio di Vico, non avremo più bisogno di lui.

### **3. Linguaggio e forza immaginativa: tra gioco della vita e gioco delle cose**

Sul ciglio alto e stretto della libertà e della responsabilità, "parlar civile" e "formazione del linguaggio" costituiscono un transito assai delicato che può rifluire nel parlare volgare e nelle lingue volgari. Il parlare civile e le lingue civili, ci mostra Vico, non hanno saputo resistere al riflusso del tempo. La storia non è stata capace di reagire, reperendo e allestendo quell'accordo tra il parlare della libertà e i linguaggi della responsabilità. Partire da questo scacco e fare ritorno ai primi "parlari" e ai primi linguaggi si rivela ancora più necessario (LA SCIENZA NUOVA, I, II, XXVII-LX; II, IV).

Le parole e le lingue degli inizi esprimono la paura e l'ignoranza delle cause dei fenomeni in immagini e suoni mitici, i quali assumono sembianze antropomorfe. L'oscuro inspiegato conserva in forme magico-religiose la forma dell'umano.

I fenomeni naturali, nello stupore e nell'ignoranza che si accompagnano al timore, vengono uniformati a passioni, sentimenti e fenomeni umani: l'uomo che non riesce ad avere l'intelligibilità delle cose le anima, rendendole a sé simili. L'attrazione tra ferro e calamita diventa forma dell'innamoramento, come quella che unisce due amanti. La fisica delle cose viene ricondotta alla metafisica dei sentimenti e delle passioni. In questo senso, Vico la definisce metafisica volgare.

Animare le cose è frutto dello stupore di fronte a fenomeni che appaiono mirabili e misteriosi e che il raziocinio non è sufficiente a delucidare. L'eccesso di meraviglia, essendo eccesso di ignoranza, è difetto di raziocinio.

Nella compresenza di eccesso di fantasia e deficit di raziocinio sta una profonda unità su cui si costituisce la forza energetica e passionale della poesia: il sublime della poesia qui raggiunge le sue cime. Il sublime poetico non può avere che forma mitica, favolistica.

Il parlar animistico-sensitivo dei popoli fanciulli trova corrispondenza e prolungamento in linguaggi favolosi, narra-

zioni mitiche: poeti dovevano essere i primi sapienti e poetica doveva essere la prima lingua. La storiografia stessa, agli inizi, si enuclea e sviluppa in forma di poesia. I linguaggi si uniformano ai parlari e i parlari si uniformano alla condizione sensitiva che caratterizza le prime comunità.

Il fantastico, componendo o dilatando la memoria, è la natura del sublime della poesia, l'arte per eccellenza. Senza questa dimensione del fantastico, il sublime dell'arte sarebbe inattuabile. Fuori della fantasia (sublime) la poesia perde il suo carattere sublime e si rattrappisce. Fuori da questo orizzonte temporale non *si* è più poeti (per natura), ma *si diventa* artisti.

Il poeta nasce dalla fantasia, la quale costituisce lo stato di natura del popolo fanciullo. Gli artisti vengono dopo e sono una sottoespressione di *mimesi poetica*, la quale uniforma all'umano le forme dell'inanimato in misure e qualità sublimi. Il fanciullo imita Dio e da sé tutto crea e tutto fa discendere. Il poeta è la figura creatrice somma: ogni cosa riconduce all'umano e in ogni cosa fa trasmigrare l'afflato dell'umano. L'arte poetica, per Vico, non è pura e semplice riproduzione del reale, sua espressione razziocinante; bensì animazione del reale, antropomorfizzazione fantasiosa e immaginativa dell'inanimato. La poesia qui è messa in realtà del mito e, al tempo stesso, messa in arte del reale. L'arte è un immaginario reale, allo stesso modo con cui il reale è poema per immagini. Il reale stesso mima il sublime poetico e i misteri più affascinanti dei fenomeni naturali ne sono un'espressione. Parlar poetico e lingua poetica, in Vico, si danno all'interno di un'epoca divino-poetica. Il divino dell'epoca è filo su cui si reggono sublime della poesia e iride della fantasia del fanciullo e dei suoi linguaggi fantastici. Il fanciullo è alle soglie dell'apprendere e immediatamente imita ciò che ha appena appreso. Nessuno più di lui fa della sua prassi il regno della fantasia, delle concatenazioni sublimi, le quali saltano la logica e si addensano su sedimenti ancorati nelle viscere del tempo e dell'esistenza. L'espressione fantasiosa delle superfici della poesia sublime ci pone in contatto con le "logiche", le successioni, gli scatti e gli impulsi che

regolano le decisioni della fantasia. La geniale riflessione di Vico su questi argomenti relevantissimi non definisce semplicemente una vera e propria rivoluzione estetica, ma la fondazione di una *fenomenologia della decisione fantastica*. Che è qualche cosa di più e di diverso dell'atto fondativo di una nuova estetica.

Giova ricordare che, in Vico, la parola (o meglio: il primo suono e articolarsi della parola), in un certo qual modo, precede il linguaggio compiuto. Le scritture simbolo sono le prime forme incompiute di linguaggio, così come le voci della paura e dello stupore cominciano ad articolare i suoni contratti della parola. All'articolarsi primigenio del suono corrisponde lo strutturarsi sorgivo della scrittura; se qui il suono è essenzialità del tremore e della meraviglia di fronte al mistero del mondo, la scrittura è disegno essenziale per immagini. La parola ha il primato sulle lettere. Più precisamente ancora, le due "lingue" sono, in Vico, congiunte. La parola, all'inizio, è muta; nondimeno, è suono inarticolato. Il linguaggio, all'inizio, è segno; nondimeno, è scrittura inarticolata. *Suono* come embrione della parola e *segno* come embrione della scrittura: ecco l'insopprimibile unità di partenza di Vico. Egli critica i dotti, poiché spezzano la congiunzione tra parola e linguaggio. I dotti, dice Vico nel II Libro della "*Scienza Nuova*", stimarono cose separate le origini delle lettere e le origini delle lingue, le quali erano, invece, per natura congiunte (II, cap. IV).

I principi da cui, secondo Vico, i dotti avrebbero dovuto partire erano i seguenti:

concepire i primi uomini della gentilità, l'idee delle cose per caratteri fantastici di sostanze animate e mutevoli; di spiegarsi con atti o corpi ch'avessero naturali rapporti all'idee (SCIENZA NUOVA, II, II, IV).

Da questa omessa considerazione è derivato:

Delle quali due cose, per natura, com'abbiam detto, congiunte, han trattato divisamente, onde loro è riuscita tanto difficile la ricerca delle origini delle lettere, ch'involgeva egual difficoltà quanto quella delle lingue, delle quali essi o nulla o assai poco

han curato (*ibidem*).

Qualche tempo dopo Vico, Herder — come appropriatamente rilevato da Stefano Zecchi — tenterà di edificare una teoria del linguaggio a partire dal linguaggio e restando nel linguaggio, rescindendo completamente il legame da Vico scoperto e istituito tra la sensazione extra-linguistica e il linguaggio. Indubbiamente, nella critica di Herder alla posizione kantiana della "*Critica della ragione pura*" si affermano modalità di riorganizzazione e formalizzazione linguistiche ben attente alla individuazione e allo sviluppo dell'autonomia delle formazioni e degli atti linguistici, concepiti nella loro autosufficienza e secondo le regole immanenti della loro grammatica. L'extra-linguistico viene riconosciuto linguisticamente irrilevante. Col che il gioco vita/cose, suono della parola/segno della scrittura, che reperiamo in Vico, sfuma, sino ad eclissarsi. Alto è il prezzo pagato, per pervenire ad una più scientifica formulazione della teoria del linguaggio. Per Herder, il linguaggio ha un ruolo così essenziale per l'uomo, "proprio perché egli è un uomo". L'essenzialità del linguaggio si fonda sulla specificità dell'uomo e, pertanto, non può essere assimilato ai codici comunicativi di altre specie. È col linguaggio che l'uomo si esprime e col linguaggio nasce e si differenzia. Che è come dire: l'uomo col linguaggio nasce alla ragione, la quale è, pertanto, portato interno del linguaggio. Nel linguaggio risiede la ragione, poiché attraverso il linguaggio qui si manifesta la riflessione. L'extra-linguistico è irrilevante, poiché il linguaggio viene supposto come *sensu* umano: senso dell'"animo umano" e dello "spirito umano", dice Herder. Fuori dell'uomo non si dà linguaggio, poiché non c'è uomo fuori del linguaggio: in un certo senso, l'uomo è il linguaggio. L'uomo, in questa posizione, è espressione e riflessione. Il linguaggio, in quanto luogo per eccellenza della espressione e della riflessione, è il contrassegno eccellente specificamente e assolutamente umano.

Ma è vero che l'uomo è compiutamente uomo fin dal principio? Che, cioè, fin dal principio è sintesi matura di riflessione ed espressione? L'uomo, in altri termini, è fin

dall'inizio animale produttivo, animale espressivo, animale simbolico e animale linguistico? Vico risponderebbe sicuramente di sì a quest'ultima domanda. Con una precisazione: produzione, espressione, riflessione e linguaggio sono apparentati da una correlazione unitaria per ogni tappa specifica della messa in produzione, in espressione, in riflessione e in linguaggio del mondo. Ogni stadio della vita di un popolo, di una nazione conosce la sua correlazione di produzione, espressione e linguaggio. Ma la correlazione attiene sempre ad epoche determinate storicamente ed ha forme di determinazione transitorie, per quanto cogenti. Il linguaggio come unità di espressione e riflessione, per esempio, appartiene già allo stadio avanzato della vita di un popolo e di una nazione: quello dell'età degli uomini, incoraggiati e consigliati dalla "benigna ragione". Ci ricorda Vico: unità di espressione e riflessione è già linguaggio di filosofi; già non è più il linguaggio fantasioso del mondo fanciullo, nel quale la "riflessione" in senso rigoroso e stretto è ancora sconosciuta, comparando come poetizzazione del mondo e della natura.

Al principio, l'uomo è fanciullo: è vittima degli dèi, da cui è soggiogato. Per vincere il tremore che accompagna la nascita e l'infanzia, l'uomo divinizza cose e misteri e, per contro, si rappresenta gli dèi in sembianze umane. L'antropomorfizzazione rende il dissimile simile, dando luogo al dialogo, alla comunicazione linguistica. Entità ed esseri diversi, ma egualmente antropomorfi, si parlano e parlano. Al sublime poetico fa eco la divinazione che passa per il segno linguistico. Successivamente sopravviene il tempo degli eroi e, infine, quello degli uomini. La fenomenologia generale della temporalità storica designa, in Vico, una fenomenologia generale delle formazioni e degli atti linguistici. Più congruo è, allora, affermare che lo specifico assoluto dell'uomo è il-suono-e-il-segno; specifico che soltanto da un certo punto in poi si fa correlato di espressione e riflessione. Il correlato è unità di arrivo che problematizza e complessifica l'unità originaria di suono e segno: in esso il suono si fa *parola espressiva* e il segno diventa massa di *codificazioni*

*compiute* verbali e non verbali, obbedienti ad una grammatica evoluta.

L'uomo va compiendosi, portando a compimento la fenomenologia generale della temporalità storica e la fenomenologia generale delle formazioni e degli atti linguistici. Fin dal principio, egli è unità di suono e segno. Tappa dopo tappa la sua unità matura e cambia, assumendo identità via via diverse. Il suono muto dei popoli selvaggi è parola in frammento che parla; il disegno simbolico è scrittura che immagina il linguaggio: lo evoca. Il suono muto comincia ad esser parola; la scrittura evocatrice principia ad essere linguaggio. L'uomo non è mai senza parola e senza linguaggio, anche quando è muto e fa uso di scritture evocatrici. Egli emette sempre suoni e sempre lancia segni. Suoni e segni costituiscono il testo dei suoi messaggi, delle sue richieste e donazioni di senso. Il correlato di suono e segno è correlato di intendere e comprendere. Qui reperiamo, ad una profondità maggiore, la giustezza della intuizione di fondo della ermeneutica di Betti. Ma qui ancora, come suggerisce Stefano Zecchi, ci imbattiamo in un punto alto della riflessione kantiana: "I concetti della ragione servono per *comprendere*, così come i concetti dell'intelletto servono per *intendere*" (CRITICA DELLA RAGIONE PURA, II, III). Appare davvero singolare che la filosofia analitica e l'ermeneutica esistenziale non abbiano colto questo legame kantiano tra formalizzazione e sentimento del sensibile, quando già Herder, proprio nella sua critica a Kant, assume il linguaggio come senso dello spirito e dell'animo. In un testo del 1786, Kant è ancora più preciso: "Per quanto in alto collochiamo i nostri concetti e per quanto facciamo astrazione dalla sensibilità, rimangono ancora sempre legate ad essi delle rappresentazioni immaginative, la cui funzione propria è di rendere atti all'uso empirico questi concetti che non sono peraltro tratti dall'esperienza" (CHE COSA VUOL DIRE ORIENTARSI NEL PENSIERO?). Già negli "*Scritti precritici*", a proposito del sentimento, egli distingue sentimento del sublime e sentimento del bello: nel primo il piacere è "frammisto a terrore"; nel secondo il piacere è "giulivo e sorridente". Comprendere ed intendere, già

embrionalmente in Kant, rinviano tanto alla formalizzazione razionale quanto alla concettualizzazione intellettuale. Ma comprendere ed intendere vogliono dire *parlare* e, prima di tutto, parlare a se stessi. Dice Kant: "Pensare è parlare con se stessi ... e quindi anche *ascoltarsi* internamente (per mezzo dell'immaginazione riproduttiva)" (ANTROPOLOGIA PRAGMATICA).

Pensare, dunque, non è mera formalizzazione linguistica o mera riproduzione di concetti; è anche apprestarsi all'ascolto di se stessi: comprendersi ed intendersi. Le formalizzazioni linguistiche e le costruzioni concettuali sono tanto più precise quanto più sgorgano da un *pensiero dell'ascolto*, dall'ascoltarsi e dall'ascoltare. Nel pensiero dell'ascolto fanno pressione i sentimenti, i suoni inarticolati delle identità soggettive e la storia come oggetto che, a sua volta, è ascolto del tempo. Si potrà, certamente, obiettare sulla rigidità delle enunciazioni semiotico-linguistiche di Vico; ma, altrettanto sicuramente, in lui fa spicco e perno la connessione fortissima tra comprendere ed intendere, pensare ed ascoltare. Il *suo* è, per antonomasia, *pensiero dell'ascolto*. Nel suo pensiero il pensare è sguardo sulle cose, sul tempo, sugli uomini e la storia. Il suo pensiero che ascolta è linguaggio che sente emotivamente e storicamente il tempo e lo parla, ispezionando i suoi parlari e le sue lingue varie e mutevoli. Solo se il pensiero è questo ascolto, il linguaggio — così come voleva Herder — può essere un senso dell'animo e dello spirito. Autonomia delle forme del pensiero e autonomia delle formazioni linguistiche si richiamano; ma giammai comunicano, se si sospende l'ascolto del pensiero. Il tratto che intercorre tra pensiero e linguaggio è un tragitto percorribile unicamente passando per l'ascolto. Se il pensiero deve ascoltare il suono, il linguaggio deve esplorare il segno. Dall'ascolto del suono — fino al suono di ciò che è muto — e dallo sguardo sul segno l'unità originaria viene ritrovata e si complica al livello della sua storicità presente. L'ascolto, in Vico, si dà soltanto penetrando *l'interno* dei fenomeni e della natura umana: è sempre e solo ascolto dall'interno e dell'interno. Il linguaggio, in lui, è sguardo che

dall'*esterno* sfoglia le stratificazioni che armano la natura umana, per abitarne i fondali. Vico, come dopo di lui Kant, sottrae incondizionato e assoluto all'esperienza della ragione, poiché l'incondizionatezza si rifà sempre ad un che di anteriore e profondo di cui non si può fare esperienza. È la *forza immaginativa* che richiama ed evoca l'assoluto inespugnabile. Ma qui siamo in una polarità diversa e irriducibile all'esperire empirico e razionale. Sta qui la grandezza somma di Vico: il vero "civile" della ragione non coarta o umilia la forza immaginativa, l'energia sentimentale; anzi, l'uno cresce in ragione diretta dell'altra.

In Vico, l'esperienza empatica e sentimentale delle cose e del tempo non scade mai ad empirismo; lo slancio proiettato verso l'affettività e le passioni non si riduce mai a sensismo; il primato benigno della ragione civile non si sclerotizza mai in elogio della razionalità asettica. Su questa fitta trama Vico è straordinariamente e produttivamente in contrasto con le filosofie del suo tempo, con le quali apre un confronto radicale. La radicalità teorica del confronto fa forte e rafforza la sua posizione. Calzanti quanto mai paiono le considerazioni di Francesco De Sanctis: "Vico resisteva. Era vanità di pedante? Era fierezza di grande uomo? Resisteva a Cartesio, a Malebranche, a Pascal, i cui *Pensieri* erano "lumi sparsi", a Locke, il cui *Saggio* era la "metafisica del senso". Resisteva, ma li studiava più che non facessero i novatori. Resisteva come chi sente la sua forza e non si lascia sopraffare. Accettava i problemi, combatteva le soluzioni, e le cercava per le sue vie, co' suoi metodi e co' suoi studi. Era la resistenza della cultura italiana, che non lasciava assorbire, e che stava chiusa nel suo passato, ma resistenza del genio, che cercando nel passato trovava il mondo moderno. Tra il retrico che guardando indietro e andando per la sua via, si trova da ultimo in prima fila, innanzi a tutti a quelli che lo precedevano. Questa era la resistenza di Vico. Era un moderno, e si sentiva e si credeva antico, e resistendo allo spirito nuovo, riceveva quello entro di sé" (STORIA DELLA LETTERATURA ITALIANA).

Il pensiero di Vico è un pensiero della resistenza alla mo-

dermità che della modernità, però, fa esperienza radicale, alla ricerca come è del suo senso, della sua storicità e della sua autenticità. Per questo, il suo è un *pensiero autenticamente moderno*. Solo ciò che resiste è autentico, poiché non è stritolato nella morsa dell'inautentico che risiede nel presente e, attraverso di esso, nel tempo. L'energia della resistenza è una forza ciclopica, poiché tesa a ricomprendere in un sovrumano abbraccio tradizione e modernità, accogliendone e sceverandone i passaggi, gli scarti e le alterità. La resistenza, in Vico, trova supremo alimento nella forza immaginativa e nella cura della ragione rigorosa e problematica. Uniforme naturale, entro cui si danno i salti tra antico e moderno, e forza immaginativa, grazie alla quale origine e meta vengono "viste" nel loro assoluto energetico, costituiscono le chiavi di volta del suo pensiero.

#### **4. L'utopia e il limite della storia**

Ciò che non trova adeguato spazio in Vico è la *formalità*. Da tale inadeguatezza prende luogo la sottovalutazione vichiana di alcuni aspetti cruciali della rivoluzione epistemologica e teorica su cui si costituisce il pensiero filosofico e scientifico moderno, nonostante la dichiarata predilezione di Vico per Bacone, con Platone, Tacito e Grozio, uno dei suoi "quattro autori".

Su più di un essenziale punto, la resistenza di Vico alla modernità si rivela priva di solide basi e fondamenti. In linea generale, egli demistifica ideologia e pregiudizio scientifico del pensiero moderno; su singoli nuclei tematici, la mancata accettazione critica della modernità gli impedisce di portare ad ancora più radicale compimento il suo pensiero e la sua stessa critica del moderno. La sua *critica moderna della modernità* non mantiene fino in fondo tutte le sue radicali premesse. Ciò poteva darsi unicamente lasciandosi tutto e interamente attraversare, con consapevolezza critica, dal salto alla modernità. Così meglio resistendo ed agendo, riaffermando quei fili del tempo sospesi tra passato e futuro che il presente della modernità intendeva esplicitamente trancia-

re.

Equivocando su tali manchevolezze e sospingendo nell'oblio la radicale modernità del suo pensiero, si è potuto strumentalmente e superficialmente dipingerlo come "retrivo", "confuso metafisico", "antimodernista". Oggi siamo in grado di meglio apprezzare i singoli punti neri della radicalità critica di Vico, in forza dell'enorme sviluppo delle forme e delle modalità del pensiero filosofico e scientifico contemporaneo. Ma giova ricordare, per esempio, che neppure le confutazioni di Husserl ed Heidegger al *cogito* cartesiano pervengono a rigorosa conclusione; anzi. Nonostante Husserl ed Heidegger si avvalessero di una postazione gnoseologica ed epistemologica nettamente più avanzata a paragone di quella di Vico. Sarebbe veramente interessante e straordinario procedere ad un'analisi comparata tra la critica vichiana al *cogito* e quelle argomentate e sostenute da Husserl e Heidegger. Questo è un capitolo di storia della filosofia che attende ancora di essere scritto.

Chi, invece, è estremamente consapevole del dissidio tra uomo e mondo, tra "formalità assoluta" e "realtà assoluta" è Schiller. In lui, la posizione dell'uomo nel mondo è posizionamento di tale dissidio. Per Schiller: l'uomo "realizza la forma, quando crea il tempo e al permanere contrappone il mutevole, all'unità eterna del suo io la molteplicità del mondo". Ma l'uomo, inoltre: "forma la materia, quando annulla di nuovo il tempo, afferma l'invariabilità del mutamento e assoggetta la molteplicità del mondo all'unità del suo io". Da qui due leggi in contrasto: "La prima spinge alla *realtà* assoluta: egli deve trasformare in mondo tutto ciò che è pura forma e in fenomeno tutte le sue attitudini; la seconda spinge alla *formalità* assoluta: egli deve estirpare da sé tutto ciò che è puro mondo e portare armonia in tutti i suoi mutamenti; in altre parole, *deve rendere esterno tutto ciò che è interiore e dar forma a tutto ciò che è esteriore*. Questi due compiti, pensati nel loro adempimento supremo, riconducono al concetto della divinità, da cui siamo partiti" (EDUCAZIONE ESTETICA DELL'UOMO). Sullo sfondo di questo destino, in più punti, dicotomico si consuma il dramma dei poeti:

“Ovunque i poeti sono, poi, per definizione, i *custodi* della natura. Dove non possono più esserlo del tutto e avvertono in se stessi l'influenza distruttrice di forme arbitrarie e artificiali, oppure hanno dovuto combatterle, compariranno come *testimoni* e *vendicatori* della natura. O *saranno* natura o cercheranno la natura perduta” (DELLA POESIA INGENUA E SENTIMENTALE). È grande merito di Stefano Zecchi aver riportato l'attenzione e la riflessione estetica su questi decisivi momenti schilleriani.

Realtà assoluta è molteplicità del mondo: è mondo, in quanto il mondo è molteplicità. La forma crea il tempo e l'uomo; creando forme, crea i tempi. Normalità assoluta, invece, è unità dell'io che forma la materia. L'uomo che forma il mondo non è l'io che forma la materia: forme del mondo e forme dell'io, formazione del mondo e formazione dell'io si contrastano. L'io si pone come annullamento del mondo, per trovare dentro di sé la sua propria indispensabile unità. Tempo e materia hanno cicli vitali che divergono, costituendo l'esterno e l'interno della storicità dell'esistenza umana. Creazione di tempo e creazione di materia, creazione di forma e creazione dell'io collidono: la forma assoluta del tempo contrasta con la formalizzazione, altrettanto assoluta, dell'io. Quest'ultimo, per riconoscersi, è costretto a negare il tempo. Cosicché l'uomo, per ritrovare mondo e tempo e non misconoscere la sua irriducibile unità a fronte di mondo e tempo, è obbligato a esternalizzare ciò che è interno e a mettere in forma l'interiorità. Crea, sì, i tempi del mondo, ma anche la sua unità; formalizza, sì, la sua unità, ma non può fare a meno di entrare in contatto con la molteplicità del mondo e del tempo. È condizione; ma è pure condizionato. Se annulla definitivamente mondo e tempo, estirpa il fondamento di storicità della sua esistenza; se afferma unilateralmente il permanere fisso e assoluto della propria unità, rinuncia alla sua mutevolezza, poiché può mutare solo nel mutare del mondo.

L'autoesposizione dell'io non può essere per intero oggetto a se stessa; ha pure bisogno di forme su cui esercitare e collaudare, plasmare e verificare la sua "forza". L'io deve

riconoscere l'autonomia della sua unità in un rapporto che lo colleghi ad una alterità e qui meglio incardinare e rafforzare la sua "relativa potenza". Al pari di tutte le altre unità, ha il bisogno di durare; e dura, applicandosi alla materia. Lo stesso pensiero ha questa ineludibile esigenza. La pura e semplice permanenza è sclerosi, è disidratazione dell'io. La durabilità vera si misura nel confronto col mutamento e la possibilità del durare è dipanamento nel contrasto tra realtà assoluta e formalità assoluta: la molteplicità della prima si comunica all'unicità della seconda e ognuna conserva la sua propria autonomia (cioè, permane) nel mutamento.

L'uomo si autoespone sempre in una realtà già costituita. Da questa deve ritrarsi, per ritrovare la sua costitutiva unità; a questa non può esimersi di far ritorno, per lasciarsi avvolgere (ma non cancellare) dall'abbraccio del molteplice e imprimervi (ma non imporvi) il segno della sua unità. In termini che stanno a metà strada tra Vico e Kant, possiamo dire: l'interiorità è *ascolto* che procede verso l'esterno; l'esteriorità è *linguaggio* che penetra dall'esterno.

Vi sono crocevia, vere e proprie terre vergini per i sensi e il senso, in cui l'ascolto si fa linguaggio e il linguaggio ascolto. Questi i luoghi che Vico ha, in parte, lasciato inesplorati. Forma del tempo come molteplicità e materia dell'io come formalizzazione: ecco la zona che in Vico rimane inindagata. La formalizzazione dell'unità dell'io fissa e disvela il ritrarsi dell'io dal mondo e il suo farvi ritorno. Ecco perché la critica rivolta contro i fondamenti logico-razionali non può non rovesciarsi, polarmente, nell'esperienza particolare della loro "purezza cristallina" e della loro assiomatizzazione rigorosa (Wittgenstein).

Si tratta di incuneare un grimaldello nella logicità e razionalità del pensiero filosofico-scientifico moderno, facendo uso di Cartesio e della formalizzazione "contro" Cartesio e la matematizzazione e logicizzazione del mondo, avendo come angolo visuale, per dirla con Wittgenstein, i "problemi veri" dell'uomo. Dell'edificio cartesiano Vico intravede solo l'assetto di rigidità e l'annullamento della temporalità storica; non anche la liberazione storico-esistenziale che figura come

uno dei portati dell'*Ego cogito*, come acutamente colto da Husserl.

Formalizzare — da Cartesio ai "giochi linguistici" di Wittgenstein — non sta ad indicare un mero mettere in forma; bensì è l'uscire dell'unità dalla sua dimora logica, nella fissazione di una dimora primaria più ricca di senso e di storicità. Itinerario, questo, che — come si vede — è anche specificamente vichiano e che, però, in Vico non trova compimento nell'area della formalità, ma solo in quella della storicità. La formalizzazione acquisisce all'unità della struttura logica dell'*Ego* la critica che parte dalla molteplicità. Le formalizzazioni più perspicue e attendibili sono quelle più problematichè, giacché più rigorosamente mettono in questione l'unità originaria della forma logica. Formalizzare, direbbe Wittgenstein, vuole dire mettere in codice *differenze*, contro ogni univocità di senso.

La formalizzazione è crocevia di intensa drammaticità e di intenso *pathos*. La critica dei mutevoli del mondo all'io si incrocia con l'incessante tentativo dell'io di estirpare il mondo intorno a sé. Ordine del mondo e ordine del soggetto paiono essere in una insanabile rotta di collisione. Ma proprio l'ordine del mondo e l'ordine del soggetto si incontrano e si respingono nella formalizzazione. Quest'ultima diviene assioma scarnificato privo di mondo, oppure razionalità totalitaria ridondante di mondo, soltanto se perde una delle sue dimensioni critiche costitutive. In virtù della sua doppia natura critica, la formalizzazione è perennemente esposta alla deriva dell'estremo soggettivismo o dell'estremo formalismo e nominalismo. In questo senso, essa non interessa esclusivamente il discorso scientifico o filosofico; investe lo stesso *milieu* artistico, in tutte le sue molteplici forme di espressione. Si pensi, p. es., alla esperienza di Joyce, di Valery, di Benn, di Ingeborg Bachmann e ai quadri di Van Gogh e Magritte. Si pensi, ancora, al problema della fondazione dell'estetica come piano nettamente distinto dalla critica; o, infine, alla stessa fondazione delle scienze dello spirito operata da Dilthey.

Può dirsi che i problemi lasciati irrisolti da Vico, grazie

alla filosofia contemporanea, possono avviarsi a trovare le loro soluzioni in un doppio movimento. Per una parte, mantenendo ben fermi gli approcci storico-filosofici che, in Vico, valgono come critica di quei filoni della modernità che attemporalizzano la storia. Per l'altra, aprendo al moderno per ciò che di vivificatore è apportatore. Di questa *lettura intermedia* della modernità Vico ci fornisce primi importanti elementi; il restante rimane da pensare e da scrivere e ruota, in gran parte, attorno alla formalità, alla formalizzazione e ai linguaggi formali.

È sempre Schiller — ci ricorda ancora Stefano Zecchi — che, in una lettera a Körner del 19 dicembre 1801, ha ben chiara la necessità assoluta della forma: "...non si può amare e rappresentare l'universo... Per potersi riscaldare, il cuore esige immagine dalla fantasia"; e questa immagine non può aleggiare "in una infinitezza senza forma". Più chiaramente ancora Goethe, in una lettera a Zelter del 30 ottobre del 1808: "Nessuno vuole capire che l'operazione più alta e unica della natura e dell'arte è la costituzione della forma, e nella forma la specificazione per consentire ad ogni cosa di divenire, essere e rimanere una cosa particolare e significativa".

Forza immaginativa e creativa, dunque, sono intimamente congiunte con il problema della forma. In Vico, la forza immaginativa tocca l'apogeo; ma stenta a mettersi in forma e a porre il problema della forma. Meglio: Vico dà l'idea e il percorso della generalizzazione della forma, ma non si sofferma sulle forme particolari che costituiscono il rovescio critico del tempo; vale a dire: non tiene coerentemente in conto le unità del permanere. Ciò fa sì che il "ricorso", per fare una sola esemplificazione, rischi di apparire come il proseguimento necessario del "corso", andando a designare contraddittoriamente una ferrea legge storico-formale. In penombra restano le forme storiche che specificano e particolarizzano forme e crisi dell'andamento storico tra corso e ricorso. Cosa c'è tra corso e ricorso? E che cosa c'è in termini di forme viventi particolari? Cosa c'è di storicamente concreto nella crisi?

Si tratta di esplorare nel movimento generale *della* forma, in quanto universale autodivenire, l'oggettività, la finitezza e la storicità *delle* forme. Pervenuto a queste altezze, il domandare vichiano resta muto, per il fatto che appare sprovvisto di una struttura linguistica centrata e perspicua. Vico non riesce a particolarizzare in enunciati formali i rivoli del pulsare storico, di cui vengono isolate grandi masse epocali e grandi conglomerati umani, tagliando e confinando nell'oblio le linee interne che ne sezionano e differenziano la composizione. Riafferrare e contestualizzare tali sezioni e tali differenze interne significa dare intimità e calore alla formalizzazione linguistica, facendo del linguaggio uno dei luoghi di formazione e ricerca della verità: una sorta di ermeneutica storica *generale* a carattere *locale*; ossia, il movimento generale delle forme nel permanere durevole della forma; della forma linguaggio e delle forme linguistiche, in primo luogo.

Nel passaggio dalla storicità alla formalità, il cammino dell'utopia può essere meglio seguito e piantato. L'altrove dell'utopia e della storia reclama le sue forme ed ha i suoi linguaggi formali. Proprio la formalizzazione, l'individualità spezzata del linguaggio, *l'ethos* formalizzato da ogni testo ed evento scovano l'utopia nella storia già trascorsa e in quella che resta da scrivere. Se le passioni dicono della storizzazione dell'*utopia vivente*, i linguaggi della vivente formalità sono alla ricerca dei posti in cui ciò è avvenuto o il cui avvenimento si dà come possibile storico. Con Vico, scopriamo che l'utopia ha una traiettoria storica che, all'improvviso, si spezza e frana. Attraverso i linguaggi delle forme viventi e sulle forme viventi, siamo messi nelle condizioni di individuare i luoghi della frana, le azioni e le decisioni della riparazione, l'espressione della continuazione nel cambiamento. Qui si impianta la sfida alla possibilità del ricorso che non è solo ritorno alla barbarie, ma anche ripiegamento storico dell'utopia. Nello spazio che intercorre tra la storicità e la formalità, l'utopia affronta l'ascesa del corso e la ricaduta del ricorso e meglio elabora e riscrive il suo statuto, la sua storicità. Avviandosi a questo cammino, l'utopia apre

una battaglia per la propria storicità, negandosi alla sublimazione dello spazio/tempo della metastoricità.

I linguaggi vivi delle forme vive innestano radici di storicità nel corpo in costruzione dell'utopia vivente, disvelando il limite della storia. Essi formalizzano, senza concessioni, il paesaggio entro cui la storia retrocede, ripiega, non riuscendo più a sopportare il suo stesso fardello. La formalità è scrittura del limite della storia: di quel limite vissuto, sentito e patito; ma è anche matrice dei rimedi possibili. È dimensione dell'utopia, allorché l'uomo, per elevatamente adempiere alla sua natura, si imbatte nel limite della storia e opera per varcarlo, aprendo un nuovo orizzonte di storicità ed esistenzialità. L'utopia, così, raccoglie il fardello che la storia non ha saputo sopportare, vi traguarda e scava dentro e lo alleggerisce dai suoi molti macigni.

Qui non è l'andamento storico ad averci l'amore dell'utopia in corpo, così come Marx diceva del capitale, a proposito del lavoro salariato; bensì è l'uomo come utopia che affronta la storia come limite. L'orizzonte della finitezza storica è valicabile dall'infinitizzazione dall'uomo operabile ed esprimibile. La compresenza di divino e storia nella natura umana è la forma storico-corporea dell'utopia. Solo nella natura umana possiamo reperire una dimensione utopica. Nell'oscillazione del destino umano tra infinito e povertà si sgrana il destino dell'utopia. L'uomo, come storicità dell'utopia, è prossimo a valicare il limite della storia. Ove ciò accade, egli scrive la storia per la seconda volta. Se ciò accade, da qui in avanti, può fare a meno di Vico; ma proprio da lui siamo stati condotti per mano fin qui. Ove ciò non accade, ritorna il trionfo del ricorso e, con lui, riprecipitiamo nella "storia prima". Abbiamo di nuovo — e più che mai — bisogno di Vico, per risalire al bordo in cui la "storia seconda" ritorna come il possibile dello sfondamento del limite della storia.

Niente più del valicamento del limite della storia infinitizza l'uomo e la sua storia: l'uomo qui si infinitizza, per più congruamente storicizzarsi. L'utopia vivente è storicizzazione della "potenza" dell'uomo e della sua dignità; così come l'infinitizzazione è "potenza" e dignità dell'utopia che stori-

camente abita nella casa dell'uomo. Non è questione di una "volontà di potenza", di un sapere e di un potere dispotici ed imperiali. Volontà e coscienza, ci insegna Vico, attengono al certo; noi qui ci muoviamo nei territori del vero, della verità e autenticità della posizione dell'uomo nella storia. L'uomo è causa motrice e causa finale nella storia; ma, alla fine, la storia prende il sopravvento sul moto e le finalità della storicità dell'uomo. Moto e finalità, allora, vanno ricostruiti, a partire dalla seguente comprensione: la verità della storia non è la verità dell'uomo e della sua storicità. È vero: è l'uomo che fa la storia; ma la storia si rivolta contro l'uomo. Cosicché, per non sfuggire alla responsabilità, l'uomo si trova dinanzi a sé il compito di rifinalizzare la storia, riarticollando il moto e le finalità della sua presenza storica.

Salta proprio qui l'inganno pseudo-modernista che ha istituito una dicotomia secca tra utopia e scienza: l'utopia, in quanto contrassegno della verità della posizione dell'uomo nel mondo, non è disgiunta dalla scienza; come la scienza non lo è dall'utopia. Presso i Greci, si sa, la filosofia era anche scienza; non soltanto utopia della "vita buona". L'estetica e ogni disciplina artistica, si sa, non costituiscono soltanto istanze utopiche; concretano e fanno uso anche di forme scientifiche. Entro questo ambito il linguaggio, più rigorosamente, va concepito e definito *come utopia e come scienza*. Certo, dopo aver demistificato l'antinomia tra utopia e scienza, non si può rovinare nella mistificazione speculare della loro coincidenza. Anzi, quanto più la scienza sa autonomizzarsi e riesce a dotarsi di uno statuto vivo, tanto più recita un ruolo primario nell'emancipazione umana; come per primo ha genialmente intuito Bacone. A patto che non vada caricaturizzandosi in forme scientiste e tecnicistiche: scientismo e tecnicismo non costituiscono il destino crudele e necessario della scienza e della tecnica; piuttosto, ne rovesciano e corrompono l'autenticità.

L'utopia non sussume l'uomo; è dentro l'uomo. Non è "volontà di potenza"; ma "potenza" e dignità della storicità dell'uomo, attraverso le quali riorganizzare la storia. Così come la fa ed organizza, l'uomo può rifare e riorganizzare la

storia in prospettiva liberante *qui ed ora*. Il *qui ed ora* dell'utopia è il calore, il colore delle prospettive della storicità; di contro, al limite superiore, v'è il *qui ed ora* del ritorno alla barbarie. L'anti-utopia della storia di contro all'utopia dell'uomo storico: questa la posta in gioco tra destino della storicità e destinalità tragica della storia.

Senza l'uomo non vi potrebbe essere storia; ma, in quanto oggetto dell'uomo, la storia si rivolta contro il suo facitore, il suo fattore. Come ogni oggetto, essa scappa di mano al soggetto: divenuta massa enorme oggettivata e oggettivante, tende a "soggettivizzarsi", indebolendo e scarnendo il soggetto in guisa di irrilevante e periferica oggettività. La rivolta della storia contro l'uomo misura esponenzialmente il dominio che l'uomo ha tentato di affermare su di essa. Chi si fa padrone, prima o poi, scatena l'ira e la vendetta del servo: cieca e abbruttente era la signoria e cieca e abbruttente sarà la vendetta. La tirannia del soggetto alimenta la tirannia delle forme del tempo e l'una e l'altra si scontrano inesorabilmente: valori del soggetto avverso valori delle forme del tempo e all'opposto.

La formalizzazione va nella direzione di una messa in chiaro delle forme e dei valori della storia. Ci consente di scongiurarne la furibonda vendetta; ma, ancora di più, evita che l'autoesposizione storica dell'uomo si incarni nel dominio dell'uomo sulla storia. Ciò perché si perviene ad una messa in chiarimento ed estrinsecazione del moto interiore e della dinamica esteriore dell'uomo. La formalizzazione viva e vivente, che non si avvita nel nominalismo e nella logicità rarefatta, è questa messa a fuoco: messa a fuoco di forme vive. In questo senso, formalizzazione e linguaggi formali hanno una funzione prognostica e, insieme, terapeutica. Forme e movimento delle forme vengono disoccultate: formalizzare è qui strappare le cose al nascondimento nell'inerzia, restituendole al cammino della verità. Inoltre, formalizzare è qui fare ritorno al concetto già formalizzato e verificarlo, arricchirlo o deviarlo di senso: avvicinarlo sempre di più alla verità, allontanandolo sempre di più dall'errore; e così via. Formalizzare è qui cura che torna periodicamente a

chi è nella malattia e che fa ritorno allo stesso sano, poiché tra malattia e salute non si dà mai uno scarto definitivo e incolmabile. Non può sorprendere, pertanto, che i linguaggi formali, nel corso di questo secolo, abbiano conosciuto uno sviluppo così forte e abbiano avuto una massiccia funzione terapeutica rispetto a "disturbi mentali" e "malattie esistenziali" altrimenti inavvicinabili e inaggredibili.

Mettere in forma è rendere visibile il rapporto che in ogni fenomeno, entità e vivente si dà tra *ordine* e *devianza*. La formalizzazione è qui il diagramma di questo rapporto: ne fissa il presente e ne prospetta la tendenza, consentendoci di intervenire su di esso, allo scopo di mantenere o restaurare una relazione di equilibrio dinamico tra ordine e devianza. Ora, tra uomo e storia chi si trova nel posto dell'ordine e chi in quello della devianza? Nessuno dei due. Ogni uomo è sempre posizione di ordine e devianza; la storia è sempre reticolazione di ordine e devianza. Come la storia, ogni uomo deve trovare il suo equilibrio. Esempio e sommo atto di equilibrio (tra ordine e devianza) è lo sfondamento utopico del limite della storia.

Formalizzare, si sa, è anche nascondere; prestare aiuto alle cose di già nascoste, per rafforzare il nascondimento; come pure, togliere il respiro vivo alle cose e seppellirle sotto la lastra di ghiaccio dei costrutti formali. È questa la faccia più indagata, finanche "criminalizzata", della formalizzazione e non mette qui conto insistervi. Se in ogni forma opera il rapporto ordine/devianza, poteva la formalizzazione sottrarvisi? V'è sempre la necessità di rilevare, nella formalizzazione, da quale ordine si muove e verso quale ordine si devia: se l'ordine è ordine *del* vero e se la devianza è devianza *dal* falso. Nel rapporto di coappartenenza tra ordine e devianza, vero e falso muovono sempre insieme: la formalizzazione corretta contiene sempre *in fieri* quella falsa e reciprocamente. La critica della cattiva infinità della formalizzazione non può non incanalarsi verso la problematica messa in codice del vero. Formalizzare il vero è infinitizzarlo; e ciò non conosce un termine ultimativo o un blocco. La verità è fluente; e fluente è la movenza del vero. Neanche il

falso si acquieta nelle forme della stasi.

L'uomo di Vico si decentra rispetto alla storia, ma non in confronto alla formalità. Con questa si relaziona solo e sempre come centralità, come "centro unitario" di comando. Non è una dialettica erotica quella che denota il legame vichiano tra uomo e formalità: la seconda è dal primo comandata o respinta. Erotica e decentrante, in Vico, è la connessione uomo/storia. Formalità e formalizzazione sono da Vico ritenute prigioni storiche dell'uomo e, come tali, avversate. Ma formalizzazione è anche ascolto: pensiero che ascolta, non solo il suono e il segno della storia, ma anche suono e segno delle forme. È ascolto della mera oggettività e penetrazione del cristallo glaciale che toglie la parola alle forme; è, inoltre, sprofondamento in ciò che è muto e che, attraverso proprio la formalizzazione, riaffiora in superficie. Attraverso la formalizzazione, ciò che è muto, riprende la parola. Questo ascolto messo in forma non è autoriferimento linguistico; bensì scoperta da parte del linguaggio delle forme vive in rapporto alla sua vitalità. Il linguaggio scopre la sua vita, scoprendo la vita che gli è intorno: dando parola a ciò che, senza di lui, tace, conquista la parola alla vita e la vita alla parola. Non di tutto può dire; perciò, è anche ascolto. Non tutta la vita può essere riportata a parola; ma ogni parola può rimandare all'intera cifra della vita. Nell'ascolto l'oscuro e l'ignoto non esprimibili dalle strutture linguistiche sono presenza che si fa vedere. Il gioco di rimando dei suoni e dei segni sposta di continuo verso l'indicibile, il quale diventa immagine, respiro, sensibilità esperibile, al di fuori delle strutturazioni linguistiche. Dire l'indicibile non è dato al *logos* linguistico e alla sua sintassi logica. Nondimeno, è dato ascoltarlo in un esperire sensibile oltre i sensi immediatamente toccabili: quanto più si sensibilizza l'animo umano, tanto più si sensibilizzano e rigorizzano le formalizzazioni linguistiche, consapevolizzandosi dei limiti invalicabili della loro propria azione ed espressione. La formalizzazione è, per questo, non soltanto una *tecnica*, ma anche un'*arte*. Una volta di più: linguaggio come utopia e come scienza.

## 5. Forme politiche e natura del 'politico'

Garantire la società nella storia è fare riferimento ad un ordine politico, conservato o rovesciato il quale la società è fatta salva. Inestricabilmente ciò rinvia al rapporto governo/governati: intorno a questo fuoco gravita l'ordine sociale (LA SCIENZA NUOVA, I, II, XIX).

Rileviamo subito un principio di capitale importanza: il governo si modella conformemente ai governati e, dunque, non può essere dominio. Soltanto lo stato di ferinità che consegue alla dissolutezza giustifica, in Vico, la dominazione: i popoli che si fanno bestie, meritano di essere trattati da schiavi, dirà Vico; e lo si vedrà. Ma fuori da questa ipotesi catastrofica congruità del governo ai governati significa dare luogo ad un ordine politico conforme alla natura dei governati, il cui riferimento costante è la salvaguardia delle istituzioni civili. Nella natura dell'ordine politico v'è qui il rispetto della natura dei governati. Il variare delle forme dell'ordine politico deve corrispondere al variare della natura dei governati. Qui il comando politico parte dal basso; dall'alto cala il disciplinamento, la coesione entro un quadro unitario di valori comuni riconosciuti e condivisi e, pertanto, regola e norma dei comportamenti civili. La natura dei governati, in quanto alla sua politicità, ha rilevanza privata. Il governo, basandosi su di essa, le fa prontamente acquisire una rilevanza pubblica. L'ordine politico che si costituisce in conformità della natura dei governati è scuola pubblica di principi: non solo la natura dei governati si socializza in maniera ricca, ma ottiene un riconoscimento politico pubblico. Riconoscimento pubblico e salvaguardia politica costituiscono il fulcro di quella decisione politica che conserva la società.

In Vico, cogliamo una stretta relazione tra il 'politico' e il 'sociale'; e lo si è visto. Reperiamo, altresì, l'internità dell'etica al 'politico', nella misura in cui quest'ultimo si costituisce come scuola pubblica di principi. Il momento specificamente politico si fonda con un forte richiamo e una salda proiezione verso l'etica. La congiunzione di etica e politica è,

in Vico, concretazione del conforme naturale in collegamento con la congruità della socievolezza pubblica: conforme politico e conforme etico si saldano. L'avanzare del diritto naturale con l'avanzare dei diritti civili e col proseguire dell'incivilimento non si cristallizzano in un 'politico' rescisso dalla morale dei popoli. Al contrario: in Vico, non c'è evoluzione, non c'è trasformazione che siano in grado di oscurare gli spazi dell'etica, la quale rimane piantata ben in corpo all'ordine politico. Una delle supreme cure dell'ordine politico, per Vico, è quella d'essere scuola di principi pubblici: cioè, invero della morale di un popolo. È il popolo, di nuovo, il punto di abbrivio del 'politico', lo spazio di conformità cui si ispirano le forme di governo. Il 'politico' non è ispirato o finalizzato all'ordine; bensì l'ordine politico si costruisce conformemente alla natura e alla morale di un popolo. Tanto più le forme di governo non possono essere considerate delle tecniche: nessuna tecnica può risalire allo spazio dell'etica e all'unità culturale e antropologica di un popolo.

Ma quale, ora, la natura dei popoli col variare dei tempi storici? (LA SCIENZA NUOVA, I, II, XCII, XCIV).

Le leggi sono conferimento di forza, di potenza: perciò, le vogliono i deboli e le ricusano i potenti. Quelli vogliono diventare potenti; questi non vogliono diventare deboli. Gli ambiziosi e/o i tiranni procedono a colpi di leggi, per fare proselitismo e costituire una "base di massa" al loro potere in formazione. Il principe, che è il sovrano legittimo, usa le leggi come bilanciamento delle opposte tendenze: la forza dei potenti e la minaccia dei deboli. Le leggi del principe, almeno in teoria, tutelano i deboli, per proteggere la sovranità dai potenti. Ogni classe sociale, ogni ceto e ogni casta ha un rapporto "strumentale" con le leggi: le usa, manipola o avversa in funzione del suo particolare interesse. Tutti le vogliono, tranne i potenti, i quali hanno di già la potenza e le leggi ad essa potrebbero porre freno. La potenza è autonomia dalle leggi, in questo caso.

Questa potenza è qualche cosa di più del potere legale e del potere legittimo: entrambi li surroga e li sostituisce, ad

un livello di volontà politica e assolutismo totalizzante nettamente superiore. Questa potenza è potere debordante, incurante della sua legalità e legittimità: sul punto, si delinea una inversione dei modelli culturali e politici novecenteschi classici, i quali tratteggiano in positivo la "potenza" e in negativo il "potere". Il tipo di potenza che Vico assume come bersaglio critico è quello che aspira a tanto potere da poter fare a meno delle leggi: la potenza è qui potere sulle leggi. Il mezzo che neutralizza questa volontà di potenza sta, perciò, nelle leggi; come nelle leggi sta, in Vico, la possibilità di disciplinare e ricomporre il popolo intorno ad una causa politica comune. Nelle leggi, ancora, risiedono le opportunità di stabilizzare e controllare i conflitti tra la plebe e i potenti, costituendo un forte e legittimo baricentro politico, equidistante tra le parti in causa.

Come si vede, in Vico, la casistica politica è molto articolata e quasi sconfinata nel disincantato realismo politico machiavelliano. Tutti i casi passati in rassegna configurano situazioni caratterizzate, ognuna a suo modo, da stabilità politica. La stabilità si inceppa ed entra in crisi, laddove è storicamente prodotto (o si produce necessariamente) un eccesso, rompendo l'equilibrio tra polarità opposte. Ognuno dei casi tipici abbozzati è, a modo suo, qualificato da un grado di libertà naturale. La parabola di questa libertà si abbassa, a misura in cui accanto alla massa dei beni necessari si affianca quella dei beni superflui. La libertà decresce e si infiacchisce e la stabilità politica si dissolve nella dissolutezza. Anzi: la naturale libertà, al punto più basso di questa curva parabolica, si converte in schiavitù civile, con la corruzione e il perversimento di tutte le istituzioni civili.

Gli idealtipi dell'evoluzione del 'politico', in Vico, ruotano attorno al nesso soggezione/libertà. Uscire fuori dalla soggezione e dare forma all'eguaglianza e alla libertà rappresenta il primo modellarsi della tipologia del 'politico'. L'idealtipo dell'eguaglianza conferisce dignità politica e "potenza" storica all'esistenza e al destino delle plebi, tanto nelle repubbliche aristocratiche che nelle repubbliche popolari. Il passaggio dalle prime alle seconde trova il suo punto di ap-

plicazione nell'attività politica delle plebi; ed è sempre lo sfrenarsi dell'attività politica delle plebi che è causa del precipitare dell'eguaglianza e, con essa, della repubblica. Il passaggio che conduce dall'eguaglianza di tutti al potere di tutti corrompe le repubbliche popolari e, come antidoto all'anarchia, rende possibile l'avvento delle repubbliche dei potenti. Al dispotismo dei potenti si può trovar rimedio, solo instaurando (o restaurando) l'autorità delle leggi che, però, è esposta alla caduta nell'anarchia. Dalla corruzione delle forme della repubblica non può che discendere una autorità fondata su leggi che si frammentano in una proliferazione di interessi, i quali tentano di riconvertire la loro legittimità in legalità. L'unità politica si spezza e l'autorità si frantuma in una miriade di particolarismi. La proliferazione dei particolarismi è causa di instabilità politica, non soltanto di disolutezza e corruzione.

Un nuovo centro di unità politica viene richiamato come restaurazione dell'ordine e della congruità del rapporto governanti/governati; a questa altezza subentra il trapasso dalla repubblica alla monarchia. In Vico, la monarchia non è riduttivamente restaurazione dell'ordine politico; bensì salvezza del principio politico dell'ordine dalla corruzione delle forme repubblicane e dalla tirannide. Essa è qui la soluzione politica che ristabilisce l'equilibrio nel rapporto tra soggezione e libertà, facendo trovare una dinamica di regolazione e congruità alla relazione tra governanti e governati, in modo tale che il principio dell'autorità delle leggi non si sbilanci né a favore dei primi e né a favore dei secondi. Il 'politico', fatto accorto dei propri mali, trova rimedio nella monarchia, la quale coniuga in maniera esemplare forma e "potenza" con autorità e libertà. Una volta di più, discopriamo il legame assai stretto tra diritto naturale e moralità dei popoli, da un lato, e principio di autorità e libertà, dall'altro (LA SCIENZA NUOVA, I, II, CIV-CXIV).

La legge non animata da ragion naturale è una forma di tirannia: l'autorità vera non è fondata sulla legge in quanto ordinamento positivo imposto; bensì sulla benignità naturale della ragione posta come motivo di ispirazione della legge.

Autorità, legittimità e legalità qui attecchiscono non sul diritto positivo, ma sulla conservazione della condizione dell'uomo in società, sotto forma di conservazione e sviluppo del genere umano e della società. V'è una interconnessione tra la conservazione del genere umano e la conservazione della società, implicandosi l'una con l'altra. La società è insediamento ed emancipazione del genere umano: essa si conserva solo se assume come suo fulcro la naturale libertà del genere umano. Il diritto naturale precede sempre il diritto positivo.

In Vico, le *forme politiche* figurano quali reti protettive delle *forme sociali*, attraverso l'individuazione e la fissazione delle *forme giuridiche* e delle *forme di governo* della società. Il legame di equilibrio o di squilibrio tra forme di governo ed emancipazione del genere umano svela la natura e il carattere delle forme giuridiche e delle forme politiche. Tale legame si può qui categorizzare come "essenza" della politicità delle forme. Legame sociale e legame del genere si implicano: spesso, l'implicazione assume le forme dell'antinomia. Una *logica antinomica*, al di là della superficie dell'ossimoro, è profondamente incuneata alle radici del 'politico', costituendo uno dei tratti specifici della sua fondazione epistemologica. La profonda "logicità" di alcune profonde dissimmetrie del 'politico' ci riporta, per così dire, all'*episteme politica* che è, al fondo, sospensione dei principi di concordanza e corrispondenza unilineare. La teoria stessa della sovranità (in Hobbes, p. es.), non è solo risucchio dell'Altro, ma anche inesorabile rinvio all'Altro. La metafora della inimicizia Leviathan/Behemoth è emergenza che sospinge fino allo zenit dell'assoluto la logica antinomica del 'politico'. La stessa teoria della rappresentazione si frange sulla dura roccia in cui immagine e immaginazione, nonché gli interessi e i diritti della cittadinanza, risucchiano nella rappresentanza istituzionale l'emergente e il nuovo, non riuscendo più a rinviare, a "rappresentare" il rinvio ad un altro tempo, ad un altro scorrere simbolico e immaginativo della temporalità storica e della storicità dei concetti, della libertà e della felicità.

La teoria della decisione schmittiana, impernata sulla

polarità amico/nemico, stringe attorno a due mere figure della temporalità e a due soggetti della storicità quella logica antinomica che scuote l'interiorità del 'politico'. L'inimicizia amico/nemico è il portato inevitabile dell'*episteme* politica e del suo insopprimibile carattere antinomico. L'antinomia si proietta dall'essere al fare del 'politico'; dalla *praxis* alla *poiesis* del 'politico'. Ciò non toglie che la coppia polare amico/nemico sia solo un terminale, la periferia di questa costellazione epistemologica.

Pare quanto mai urgente avvicinare tale costellazione con la passione metodica e il rigore con cui Matte Blanco avvicina ed esplora l'universo freudiano e che lo hanno condotto dalla *biologica* alla *antinomia costitutiva*. Se per Freud: "Nel sistema inconscio non esiste la negazione, non esiste il dubbio, non esistono i gradi di certezza", che dire, allora, del 'politico'? Cosa ha più forza logica, più potere di logicità, all'interno del 'politico'? I suoi raggruppamenti stringenti e le sue categorie cogenti? Oppure i punti di fuga, la centrifugazione dei centri concettuali del codice politico, cristallizzati nei tempi delle istituzioni? La logica più riposta del 'politico' non è, forse, la messa in stato d'accusa del potere illegittimo e illegale? E questa dissimmetria delle forme politiche non possiede, forse, una profonda e articolata "logica formale", prima ancora che politica?

Il rapporto tra 'politico' e potere non è lineare. Il 'politico', al fondo, si interroga inarrestabilmente sulle forme del potere; "quale potere?" è la sua ossessione interrogante. La precipitazione scienziata-decisionista sospende tale interrogazione. Cessa di inoltrare domande al potere e gli si pone al servizio, in funzione sistematizzante e incrementale: il 'politico', per dir così, si immanentizza totalmente nel potere, identificandosi con lo Stato e omologando il momento statutale alle procedure di governo. La stessa posizione schmittiana che situa il 'politico', come si è acutamente fatto osservare, "oltre lo Stato", coniuga il momento della decisione come prassi di comando. Qui, per sfuggire alle aporie dello Stato liberal-democratico, il recupero dell'autorità politica, della sua storicità e del suo spazio di decisione, avvie-

ne a tutto scapito della logica antinomica, nucleo essenziale e profondo del 'politico'. In confronto a questo nucleo, il raggruppamento amico/nemico non è niente di più di un precipitato fantasmatico.

Per spostarci ad un altro versante, l'assolutizzazione marxiana del conflitto di classe intorno alla polarità proletariato/borghesia è implicitamente imperniata sul presupposto teorico che lo "Stato di diritto" sia l'estrema e ultima forma di Stato declinabile dalla borghesia; esattamente come il capitalismo pienamente sviluppato viene ritenuto l'ultima forma di sfruttamento classista e l'ultima modalità di alienazione sociale e interindividuale. Tutto il discorso si regge qui su una precondizione epistemologica, secondo cui al massimo livello di vigenza dell'antinomia si dà il salto dialettico alla riconciliazione degli opposti. Forme politiche e forme sociali, perdendo il loro carattere antinomico, diventerebbero funzioni e fattori di libertà. Il comunismo, in Marx, è il "dopo", lo sbocco che succede al crollo catastrofico delle logiche antinomiche. È critica materializzata e perenne dell'antinomia (tra struttura e sovrastruttura, essere e coscienza sociale, rapporti di produzione e forze produttive, carattere privato della produzione e carattere sociale dell'appropriazione ecc.). Libertà ed emancipazione, in Marx, si confondono e surrogano, poiché tutto rimane ancorato al dissidio tra *citoyen* e *bourgeois*, senza mai discendere al livello sottostante in cui più profondamente il contrasto si agita tra la politicità dell'uomo e l'intimità del soggetto.

In che maniera, invece, Vico coglie le dissimmetrie dell'*episteme* politica? In che modo la sua, pur insopprimibile, ricerca del "certo" non elide e non feticizza la ricerca del "vero"? Come è possibile principiare, con Vico, a ricercare i luoghi caldi e riposti della logica antinomica del 'politico'?

Partiamo, con Vico, dalla legittimità e legalità della consuetudine e dalla tirannia della legge: la consuetudine è ragionevole; la legge non è animata da ragione naturale. Comandare sulla consuetudine è da tiranni: significa esercitare forza. La consuetudine, dice Vico, ordina e riordina il diritto naturale, il quale nasce contestualmente ai costumi

umani che, a loro volta, promanano dalla "natura comune" delle nazioni. Per questo, a buon diritto, Vico può affermare che è il diritto naturale a conservare la società umana. Esercizio di forza, dunque, equivale a comando sui costumi generati dalla natura umana: forza è comando sulla natura. Attraverso la legge, il comando assume forme politiche: le forme politiche della forza si caratterizzano principalmente come antitesi che governa la natura umana; e i costumi dell'ordine politico, così, sovraimposto, affermano il loro imperio sui costumi della socievolezza umana, facendone scempio. La legge che si pone come negazione del diritto naturale è legalità illegittima: la tirannia stessa, come fatto già osservare da Platone e Aristotele, è una forma politica della legalità; ciò non toglie che rimanga tirannia: vale a dire, forma politica illegittima. Analogamente, la negazione della natura umana è attribuzione *ex novo* di una natura artificiale al corso degli eventi e alla medesima struttura caratteriale degli uomini. La società umana non passa più per la conservazione e la difesa del diritto naturale, ma procede attraverso l'assemblaggio di un ordito politico legiferante sulla società. Da un lato, tale ordito difende il tessuto sociale dalla ferinità e dalla bellicosità delle passioni; dall'altro, gli cuce addosso una camicia di forza, impedendo il trascorrere delle passioni in virtù. Se, come vuole Aristotele, l'uomo è *zoon politikon*, è pur vero che la socievolezza della sua natura è anteriore alla politicità del suo costituirsi quale soggetto storico collettivo legiferante. Si potrebbe dire: la comunità precede sempre lo Stato e sempre lo travalica. E lo Stato, come vogliono Marx ed Engels, è "comunità illusoria" solo se lo si considera traumaticamente rescisso dalla comunità naturale che lo origina, la quale, in quanto suo fondamento, lo trascende.

Lo Stato come comando è termine medio tra comunità naturale e società storica: si trova la comunità alle spalle e la società davanti. La mediazione statale può conoscere tre principali forme di perversione:

- (a) la centralizzazione entro il suo corpo "artificiale" della comunità e della società, base della formazione del

- potere assoluto;
- (b) il sacrificio delle esigenze e delle istanze della comunità naturale sull'altare degli interessi della società;
  - (c) l'opposizione alla liberazione, in nome della stabilità primigenia della comunità.

In Vico, la mediazione dello Stato non finisce mai prigioniera di queste sabbie mobili: lo Stato è sempre mediazione politica attiva tra diritto naturale e legge positiva, tra comunità naturale e istituzioni civili, fra tradizione e modernità. La sfera d'azione della mediazione statale è minima e massima, al tempo stesso, in perfetto equilibrio tra lo "Stato minimo" medioevale e rinascimentale e lo "Stato massimo" hobbesiano. Lo Stato, in Vico, cerca il *suo* spazio e circoscrive la *sua* autonoma arena di influenza, contro gli eccessi minimalisti e massimalisti. È vero: Vico guarda con particolare favore al Cinquecento italiano; ma lo fa, per scongiurare l'eccesso di statalismo e decisionismo del Seicento europeo. Semmai, il torto che gli può essere addebitato è quello di non aver colto i nuclei forti della rielaborazione a cui Machiavelli sottopone il pensiero politico italiano ed europeo, facendolo inclinare verso quella interpretazione tradizionalista del pensiero machiavelliano, assunto unilateralmente come metafora della "ragion di Stato". In Vico, non v'è una specifica e adeguata analisi del conflitto, come manca una dinamica previsionale delle trame del conflitto in tempi storici ristretti e in spazi brevi, con particolare riferimento al rapporto tra Stato e società. Tutto ciò, invece, occupa un posto nevralgico nel pensiero di Machiavelli, fino al punto da farlo configurare come uno degli autori massimi di un paradigma conflittuale del 'politico', ancor oggi assumibile come essenziale orizzonte di riferimento. Non certo a caso, nel suo riferimento positivo alla dialettica del conflitto sociale, Rousseau si richiamerà, in più di un punto, alle tesi del Segretario fiorentino.

La mancata previsione vichiana del gioco conflittuale nella genetica delle forme politiche e quelle sociali dipende, in larga parte, dal residuo di lettura organicistico-providenzialistica presente nella sua posizione. Sul punto, il neo del

discorso vichiano sta esattamente nel paradosso che non vede la logica antinomica della politica assegnare un appropriato posto al conflitto. E non solamente al conflitto sociale e alla sua storicità, ma a quello, antropologicamente e culturalmente ben più rilevante, tra politicità dell'uomo e intimità del soggetto; come si è tentato di esaminare nei capitoli precedenti.

Uno dei luoghi di formazione originaria del conflitto sociale riposa nel contrasto ineliminabile tra uomo politico e soggetto intimo, tra la sfera dell'agire pubblico-istituzionale, con i suoi corrispettivi fini, e la sfera dell'interiorità, con la massa inestricabile di pulsioni esistenziali. Se la *libertà* è il luogo privilegiato e ottimale dell'uomo politico, costituendone la zona teleologica virtuosa, la *liberazione* è l'istanza perfezionabile che ispira il soggetto. I luoghi della libertà e i territori della liberazione costituiscono insieme una massa critica. La libertà politica non vale a surrogare la liberazione della soggettività, con la quale è in una relazione di attrito. L'urto della politicità dell'uomo sull'intimità del soggetto porta in superficie la latenza di un conflitto originario che né l'istituzione politica e né la rappresentazione soggettiva, di per se stesse, possono scongiurare o mediare. L'antinomia non è risolvibile, facendo ricorso a logiche unilineari o univoche. Si tratta di mettere a punto una logica antinomica del 'politico', partendo dalla considerazione di esso quale "destino"; e allestire una logica antinomica del soggetto, aprendo un varco tra interiorità e socievolezza. Nel primo caso, fa la sua comparsa sulla scena il 'politico' come *categoria e sistema di mezzi/fini della libertà*; nel secondo, appare l'intersoggettività *come figura e relazione comunitaria della liberazione*. In ambedue i casi, il dissidio tra 'politico' e potere e tra soggettività e forme del dominio non è eliminato o eliminabile; come non è eliminabile quello tra 'politico' e soggetto. La logica di questa rete di relazioni antinomiche ha come risultato perseguibile e storicamente possibile la delineazione di un ordine sociale che sia, al tempo stesso, politicamente libero e soggettivamente liberante. Libertà del 'politico' e liberazione del soggetto cessano di collidere uni-

vocamente, se libertà e liberazione si approssimano in una struttura interconnessa. Questa combinazione possibile è animata da una profonda logica antinomica. Il fatto che la si postuli come possibilità, come testo antinomico che resta di volta in volta da scrivere, immaginare e pensare, incunea qui uno scarto incolmabile col discorso organicistico e quello teleologico.

Per dirla con espressione vichiana, l'antinomia politica principale che rimane da indagare è quella tra autorità delle leggi e autorità della ragione umana. Solo se si parte da siffatta antinomia, diventa agevole comprendere quanto sia duro praticare e sperimentare le leggi. La legge è il testo del *certo pubblico* che, però, sta in opposizione con la *comunità*. Dice Vico, ricordiamolo: "Il certo delle leggi è un'oscurità della ragione unicamente sostenuta dall'autorità". La legge oscura la ragione umana e al suo posto insedia l'autorità. L'oscuramento della ragione e l'installarsi corrispondente dell'autorità, al fondo, sono oscuramento delle ragioni della comunità. L'autorità, per quanto estesa e suprema, non può non essere particolarizzazione a confronto della generalità della comunità. L'autorità civile è, perciò, una *ragion stretta*; ed è la ragion stretta la regola dell'equità civile, in cui sopravvive l'equivoco che la legge positiva sia l'equivalente del diritto. L'equità civile, dice Vico, non può che essere stretta; e non è da confondersi con la giustizia. *L'equità è portato della legge; la giustizia è attributo del diritto*. L'equità civile rimane estranea al campo dei diritti naturali; il diritto, invece, ne fa il suo campo di intervento privilegiato. Le parole civili dell'equità non corrispondono, dunque, al discorso della giustizia. Solo l'angustia del pensiero e un pensiero angusto, avverte Vico, possono scambiare per diritto ciò che è detto e significato con le parole dell'equità. La giustizia, seguendo il geniale e analitico argomentare di Vico, va collegata alla *ragione umana tutta spiegata* ed è, per questo, una *equità naturale* e non già civile. Essa è *pratica della sapienza*; vale a dire, precisa Vico: uso congruo di beni e risorse in conformità alla loro natura. Se l'equità civile può tradire la naturalità dei beni, la giustizia assolutamente non

può permettersi l'uso perverso e la dilapidazione dei beni. Ecco perché quella della giustizia è una *ragione benigna*. Il ruolo fondamentale giocato dalla filosofia, osserva Vico, è quello di aver scoperto proprio questa equità naturale, collegando l'ideale e la prassi della giustizia all'ideale e alla prassi di una ragione benigna e sapienziale. Se il dispositivo dell'equità civile consente la sopravvivenza degli uomini e la conservazione della società in condizioni pur di durezza e di angustia, in epoche in cui il livello di cultura e di civiltà delle nazioni poco si allontana da quello dei barbari, la regola sapienziale dell'equità naturale consente la fuoriuscita netta dallo stato e dalle condizioni della barbarie.

Col progredire della civiltà, l'affinarsi delle teorie, pratiche ed esperienze della sapienza e con l'uso corretto e naturale dei saperi il campo del diritto naturale, come si vede, ben lungi dall'attenuarsi, si estende e si rafforza. Il moderno, dunque, non è inquadrabile come storia della progressiva estinzione del diritto naturale. Anzi. Il progresso delle nazioni richiede il progresso del diritto naturale, di cui la storicità è una delle conferme senza deroghe. È questa una straordinaria e sconvolgente scoperta di Vico: una lettura originalissima e niente affatto convenzionale dell'insorgenza del moderno e del rapporto fra Tradizione e Modernità. Certo, cospicua è l'influenza che, sull'argomento, reperiamo della patristica e del pensiero teologico medioevale; ma contesto, semantica e postulati sono tutt'affatto inediti: costituiscono un campo vichiano. Per Vico, l'utile naturale delle cose — di tutte le cose — è la *salvezza* del genere umano e della città; negazione dell'indirizzo della passione e delimitazione della prospettiva della giustizia (SCIENZA NUOVA, I, IV).

È in questo senso che, per Vico, *l'utile è il giusto*. Ma, ora, l'idea di giusto si sdoppia:

- (a) la *giustizia interna* che promana dalla ragione umana tutta spiegata;
- (b) la *giustizia esterna*, risultante dell'autorità civile delle leggi.

Regola della vita socievole è, pertanto: "ciò che si sente giusto da tutti o la maggior parte degli uomini" (LA SCIENZA

NUOVA, I, IV). Qui il "tutti" è emanazione della ragione umana naturale: è il "tutto" della giustizia spiegato agli uomini e da essi dispiegato in società.

Ma salvare e conservare presuppongono sempre partire da un che di originario che costituisca un punto di presa per lo sviluppo successivo dell'azione. Nella presa originaria si concreta una dialettica tra "restaurazione" e "innovazione". Non si può salvare alcunché, se non salvaguardandone qualche nucleo originario; non si può conservare niente, se non variando e innovando i nuclei originari appena disvelati. Per Vico, la cellula originaria dell'ordine naturale e della società è la famiglia (LA SCIENZA NUOVA, CONCHIUSIONE DELL'OPERA).

La famiglia raccoglie qui il nucleo germinale della socialità e fonda la società. Base della società è la famiglia; non già l'individuo: ecco un altro tipico capovolgimento vichiano. Nello stato di natura, seguendo il filo del discorso di Vico, reperiamo l'uomo che risponde a stimoli religiosi e sociali convergenti verso l'aggregazione e l'unità interumane, cellule elementari e inestinguibili della *civilitas*. I primi ordini naturali furono, per Vico, quelli costituiti dalle famiglie così formate. È la famiglia, è l'ordine familiare a salvare il "nascente genere umano". Fuori da questo ordine si collocano gli empi, i rissosi e gli erranti. Essi rappresentano la fuga dall'ordine che minano con un'azione di critica che Vico non esita a definire dissennata. L'autoconservazione e il moto centripeto della famiglia *prima* li espelle e *dopo*, esauritasi la collisione, li riassorbe.

Debattere i superbi e difendere i deboli: ecco, per Vico, la forma perfetta del governo civile. Per quanto difficilmente realizzabile e per quanto esposta, come canna al vento, ai rovesci della storia, questa forma di governo perfetto corrisponde all'ordine naturale, il quale è ordine della giustizia. L'ordine della giustizia, nella fenomenologia storica tratteggiata da Vico, era stato infranto prima dai Figli, la cui critica era stata riassorbita dai Padri. Successivamente tale ordine è vulnerato dai Padri (LA SCIENZA NUOVA, CONCHIUSIONE DELL'OPERA).

L'ordine è sempre vulnerato da una figura centrale. Co-

stantemente si tratta o della polarità soggettiva in cui si concentra il massimo del potere istituzionale o di quella contro cui si ammassa e scarica il massimo di oppressione e subordinazione. La destrutturazione dell'ordine dato, a seconda dei due casi limite tratteggiati, o è ripristino dell'ordine naturale della giustizia, messo in mora dai detentori del potere; oppure è destabilizzazione dell'ordine della giustizia e costruzione legale dell'ordine illegittimo. Ora, in Vico, la vulnerazione dell'ordine naturale della giustizia posta in essere dai Padri e il contestuale ammutinarsi dei "clienti" segnano il passaggio dalla forma di vita sociale divina, in cui l'uomo si pensa a immagine di Dio e pensa Dio a immagine dell'uomo, alla forma di vita sociale eroica. Ciò segna il trapasso dalla famiglia alla *città* come cellula elementare della società. Non per questo, la nascita della città importa la morte della famiglia. Piuttosto, con la città la scala valorativa della famiglia si esternalizza e comincia a impiantarsi e verificarsi in un vissuto sociale che trascende l'unità molecolare familiare. L'uomo costruisce e conserva la società, trascorrendo dalla famiglia alla città, mettendo in comunicazione due ambiti di aggregazione interumana e sociale che non si risolvono l'uno nell'altro e per i quali comincia a cercare regole e sistemi di regolazione diversificati (LA SCIENZA NUOVA, CONCHIUSIONE DELL'OPERA).

Senza ordine, la società umana non può reggersi nemmeno un momento, dice Vico. Eppure, la società umana non sa vivere senza vulnerare l'ordine. Ciò mette permanentemente all'ordine del giorno il ristabilimento dell'ordine. In Vico, tale ristabilimento non è mai restaurazione pura e semplice: è scorrimento da una forma di ordine (e, dunque, di società) a un'altra. L'ordine naturale della giustizia è, così, costantemente ripristinato e gli ordini civili storicamente edificati si approssimano sempre di più e meglio al nucleo dell'ordine naturale della giustizia. Se questo andamento non fosse costantemente in bilico, esposto al rischio della ricaduta nella barbarie, non si potrebbe fare a meno di situare Vico nel solco delle più viete tradizioni del teleologismo e del tradizionalismo ottimistico. Ma, in Vico, è proprio il

transito da un ordine all'altro, è la vulnerazione dell'ordine dato la situazione limite sottoposta all'estremo rischio, in cui tutto può precipitare e inabissarsi nei vortici della grande selva. Solo la sapienza, l'uso dei saperi e l'ispirazione della ragione benigna salvano da questo rischio: lo giocano, uscendone da un orizzonte più avanzato. Ma proprio questo gioco è il *limite*, la possibilità più ardua, la frontiera tra il possibile e l'impossibile dell'agire storico dell'uomo. Questo gioco al limite stringe in un legame assorbente *civitas* e *civilitas*, *polis* e società. Il limite è superato e il gioco vinto, ogni volta che l'incremento delle qualità della *città* sviluppa qualitativamente la *civiltà*; ogni volta che l'evoluzione sociale non oscura e soffoca la trasparenza e limiti della *polis*; ogni volta che la divaricazione tra ordine naturale e ordine civile è minima. Raccordo tra politicità dell'uomo e intimità del soggetto è raccordo tra ordine naturale e ordine civile, risalendo con prudenza, temperanza, "fortezza" e magnanimità alla logica dell'antinomia del 'politico'.

Se, per molti versi, l'ordine civile non è che l'associazione civile delle famiglie, l'ordine naturale si conserva in quello civile, non semplicemente perché permane e si conserva la famiglia. Un ordine più evoluto — l'ordine civile — assegna un posto più evoluto e specialmente protetto ai diritti naturali. In Vico, l'istituzione civile e la civilizzazione non figurano mai come "secolarizzazione" del diritto di natura e positivizzazione del diritto. La civile felicità e l'umana società sono luoghi di perfezionamento del diritto naturale. Civiltà e "stato di natura" stanno tra di loro in relazione assai dialettica, così come natura e storia. La libertà e la responsabilità misurano tale dialettica. Nell'architettura storico-civica di Vico, la rottura di tale dialettica e il venir meno della misura tra libertà e responsabilità causano la rottura della libertà, facendo emergere una totale mancanza di responsabilità. Tale rottura è esercizio di forza, di dominio della storia sulla natura e, dunque, naufragio della civilizzazione. Quando, invece, è la natura a prevalere sulla storia prende luogo la deriva furibonda delle passioni. Logica dell'antinomia è questa misura, questo equilibrio *in itinere* tra natura e storia,

tra "stato di natura" e civiltà. È questa una dialettica tra libertà e responsabilità: libertà del soggetto e responsabilità dell'*homo politicus*. "Corso" e "ricorso", quando disconoscono violentemente questa logica antinomica, sono esaltazione pura e semplice dell'antinomia, sua rovinosa deflagrazione. Per questo, fungono come esponenziale esercizio di forza, unilateralità ristretta delle strettoie del dominio. In Vico, la logica antinomica del 'politico' è misura, equilibrio tra ragione civile ristretta e ragione umana tutta spiegata. In lui, il 'politico' è centro di imputazione in cui lo scarto tra le ristrettezze della ragione civile e l'estensione della ragione umana diventa "comunicazione potente", produttrice della simbiosi tra civiltà naturale e natura civile. Civiltà e natura compaiono qui come due risorse primarie, dal cui incontro e incastro la storicità dell'uomo si affranca dalle catene della storia e dai vincoli della natura. Dentro questo gioco a incastro, la vulnerazione dell'ordine non è, di per sé, fenomeno negativo: non rompe la misura e l'equilibrio del 'politico', sottoponendolo, anzi, a sollecitazione e torsione in vista dell'ottimizzazione della civile felicità e dell'umana società. Ciò che è materia di scandalo non è la critica dell'ordine; bensì lo scardinamento della misura politica, dell'equilibrio politico-antropologico tra responsabilità e libertà, tra "ragione ristretta" e "ragione tutta spiegata". Un ordine genera un altro ordine per partenogenesi; oppure si autodissolve, allorché i suoi elementi polari si isolano e massimizzano l'uno di contro all'altro.

## **6. Catastrofe e salvezza: pensare, progettare e vivere dal vertice**

Per dirla con un linguaggio caro a R. Thom, la crisi del 'politico', in Vico, segna il passaggio dalla "stabilità strutturale" alla catastrofe negativa: è implosione di senso; deriva del senso che non riesce a rinnovare un punto critico di stabilità. Crisi è qui difficoltà di permanere e oltrepassare i vertici, la cuspide della parabola del 'politico'. È il disagio di pensare, progettare ed esperire, permanendo e crescendo

*dal vertice*. È il rovesciarsi del vertice in un punto geometrico fuori della misura del 'politico'. È l'assottigliarsi del vertice del 'politico' in un aculeo, disancorato dal principio della legittimità: potere senza misure e orfano di un progetto di civile società. In questa depravazione, il 'politico' diviene povertà abissale e abisso della povertà. La libertà del soggetto diviene una sublimazione cadaverica, afferrata dall'ossessione demoniaca del comando; la responsabilità dell'*homo politicus* non è niente di più di una presenza spettrale, finzione tecnica ed esercitazione tecnocratica. Ecco la doppia anima luciferina del moderno. Contro tutti e due questi esiti Vico prende violentemente posizione; ed è, forse, lui a fornirci del moderno la cifra più autentica.

Il moderno, ci mostra Vico, è il rinvenimento critico della misura del 'politico' tra libertà e responsabilità, tra ordine civile e "stato di natura": è disvelamento delle ragioni della crisi e loro soluzione possibile solo al vertice del 'politico'. In Vico, il moderno è la scoperta dell'abissalità delle origini e, nel contempo, del vertice vertiginoso della storicità dell'uomo. Come disvelati risultano i punti di abbrivio della crisi, così emerge in piena luce il paesaggio terminale della crisi.

La formazione del 'politico' sta tra questo abbrivio e questo terminale. Il "corso" e le sue ragioni si risolvono interamente all'abbrivio; è il "ricorso" che ne costruisce il destino al terminale. La durata del "corso" e la sua durabilità collidono, nel punto terminale, con le ragioni e occasioni del "ricorso". Ecco perché ogni volta che si arriva a questo terminale, sono tutte le regole e le leggi della storia che vengono messe sottosopra: la storia, ogni volta, qui rischia di mutare letteralmente la sua propria faccia, di darsi una forma e un ritmo assolutamente inediti. Se il "ricorso" reintroduce l'ordine antico sotto nuove forme, il "corso del 'politico'" si riassetta al vertice, bloccando rovinosamente la genealogia e la ciclicità dei tempi storici. Ecco la vertigine del moderno: continuamente si rispinge verso questo luogo della deflagrazione e della palingenesi e continuamente se ne ritrae, non assumendone la responsabilità. Ecco il moderno: la difficoltà del cambiamento, permanendo al vertice;

la difficoltà di ripensare e riprogettare il *vertice*. L'alba di un'altra storia e la matrice di una nuova libertà e di una nuova responsabilità vengono differite *sine die*, nonostante esercitino una pressione dai bordi della storia.

Qui il carattere assolutamente incompiuto del moderno e qui, ancora, la sua impossibile compiutezza. Ciò che del moderno continuamente si corona è questa impossibile compiutezza che non riesce ad affrancarsi dal suo vertice/vortice. Questo il dilemma tragico del moderno. Uscirne vuole dire mutare il disagio di stare al vertice in abitudine e serena profondità del permanervi, costruendo nuovi paesaggi e slargandone confini.

Altrimenti nessun destino umano potrà mai essere più pregno di quello di Hölderlin che della "pazzia" fa esattamente l'impossibilità umana di abbandonare il vertice e di rinunciare al vertice. Solo che oggi, nella glacialità del tempo cavo informatico, la "pazzia" non è più legame, abbraccio col vertice. L'oblio del vertice si è sedimentato e massificato, rendendolo memorabile e indiscernibile, indicibile e insondabile. In questo tempo gelidamente ovattato, l'amore per il vertice non può essere niente di più della "passeggiata" di Robert Walser, se è solo la "pazzia" che ci mantiene ad esso avvinti.

Ma, in Vico, la catastrofe distruttiva è solo una faccia della crisi. Convive con questo esito dissolutorio la possibilità della crisi come passaggio creativo, come forma della mutazione emancipatoria dell'ordine. E lo abbiamo visto nella transizione dall'ordine familiare a quello della città. Lo stesso deve dirsi per la transizione che conduce dall'ordine civile alla sovranità popolare. La civile azione e socializzazione dell'autorità della famiglia e del *pater* formano una nuova classe politica, la quale poggia il suo potere, in gran parte, sulla egemonia sulle classi non proprietarie. Alla vecchia distinzione naturale tra *eroi* e *famoli* subentra la distinzione civile tra *nobili* e *plebei*, perno intorno cui ruota il nuovo ordine. Ma vediamo come Vico costruisce specificamente il passaggio (LA SCIENZA NUOVA, CONCHIUSIONE DELL'OPERA).

Reperiamo, in Vico, una teoria della sovranità popolare

che, a differenza di quella di Rousseau, fa asse sul sentimento religioso, anziché sulla libertà dei singoli. La sovranità passa al popolo non in virtù dell'eguaglianza dei singoli e, dunque, della libertà generalizzata di assurgere al comando delle istituzioni politiche e civili; bensì per effetto di quel sentimento religioso che fa della *pietas* un sentimento specialmente tutelato e che diviene il cardine politico del rispetto dell'Altro, a cui nessuna risorsa può essere preclusa, inclusa la sovranità politica. Le repubbliche popolari costituiscono l'involucro storico-politico di tale sentimento (LA SCIENZA NUOVA, CONCHIUSIONE DELL' OPERA).

Siamo, così, in grado di schematizzare la metamorfosi degli ordini politici in Vico.

In prima istanza, v'è l'ordine naturale, nel quale il migliore comanda sul peggiore e il pio sull'empio: ciò accade nella "età divina" e nelle "repubbliche iconomiche". L'ordine civile che gli sopravviene è basato sulla nascita; non già sulle doti di ciascuno. Le repubbliche popolari nascono, quando la distinzione tra cittadini fondata sulla nascita si mescola con quella basata sulle doti naturali. La presenza dell'ordine (e/o diritto) naturale è riscontrabile nelle stesse repubbliche aristocratiche, in cui vige il comando del nobile sul plebeo, e quelle democratiche, in cui vige il comando del ricco sul povero. In Vico, la distinzione civile per nascita e censo corrisponde alla distinzione naturale per pietà e virtù: solo entro e accanto al contesto naturale della pietà e della virtù Vico ammette e giustifica il criterio civile del censo.

Le mutazioni dell'ordine politico non sono altro che le forme entro cui cambia il legame insopprimibile tra diritto naturale e ordine civile. Fermo restando questo legame, l'ordine non risulta sconvolto e si dà forme di espressione più pregnanti e avanzate. Sciolto questo legame, il caos governa sull'ordine e il ristabilimento dell'autorità politica diviene tirannia, dominio: esercizio di forza contro il diritto di natura e l'approdo di civiltà faticosamente conquistato. L'oppressione degli uomini operata da altri uomini è una sottoppressione di questa violenza contro la natura e la civiltà; oppressione di cui gli uomini sono gli ultimi bersagli. Essa è

spiegabile, ove si ponga mente alla rottura originaria del legame tra ordine naturale e ordine civile. Violenza è qui messa in sospensione della logica antinomica del legame. Secondo Vico, la metamorfosi degli ordini politici avviene o per virtù o per corruzione. La trasformazione per corruzione è da lui messa in relazione alla formazione degli stati popolari e alla nascita della filosofia collegata alla formazione delle repubbliche popolari (LA SCIENZA NUOVA, CONCHIUZIONE DELL'OPERA).

Ora, la corruzione dell'ordine è, per Vico, duplice: (i) corruzione degli Stati popolari e (ii) corruzione della filosofia. La corruzione dell'ordine politico si impianta laddove non comandano buone leggi e l'autorità politica non nutre più la passione e il culto del vero e del giusto. Da qui nascono le tirannie. La corruzione della filosofia principia nel punto esatto in cui la sapienza perde l'interesse per la verità e la formazione dell'uomo giusto e virtuoso. Gli strali critici di Vico si appuntano particolarmente contro lo scetticismo, ritenuto una "stolta calunnia della verità"; e, ancora, "falsa eloquenza, apparecchiata egualmente a sostenere nelle cause entrambi le parti opposte". La relazione filosofia/politica viene qui particolarmente messa a nudo: la degradazione dei costumi e dei valori politici trova alimento e corrispondenza nella perversione del sapere e dell'eloquenza. In particolare, Vico rimprovera ai tribuni della plebe romani un cattivo uso dell'eloquenza, dopo aver, per l'ennesima volta, confutato energicamente il pensiero filosofico dei sofisti e degli scettici. La caduta di tensione del 'politico' e della filosofia arriva fino al pervertimento estremo del rapporto tra cittadini e ricchezza (LA SCIENZA NUOVA, CONCHIUZIONE DELL'OPERA).

L'estrema perversione del legame tra cittadinanza e politica è, per Vico, l'anarchia, la quale è, nel contempo, estrema degradazione della libertà. Al fondo dello snaturamento del 'politico' e della libertà v'è lo snaturarsi dell'ordine, fino alla perversione limite che lo vede farsi potenza distruttrice. La potenza distruttrice si immanentizza nell'ordine e lo fa degradare. D'altronde, a produrre "potenza" era stato pro-

prio un ordine "forte", in via di smarrire la misura del 'politico'; così come la filosofia era in via di smarrire la misura della sapienza, una volta pervenuta al luogo in cui l'aveva massimamente messa in risalto e sviluppata. Una dialettica di chiaroscuri e di rovesci avviluppa congiuntamente 'politico' e filosofia. Il rientro, dalla sfrenata libertà, nella responsabilità e, dalla relativizzazione anarchica dei valori e dei saperi, nella virtù del giusto è, per Vico, atto di autorità estrema. Egli si serve, in proposito, della metafora di Augusto e dell'immagine della monarchia come salvezza dall'anarchia (LA SCIENZA NUOVA, CONCHIUSIONE DELL'OPERA).

Vico non arretra nemmeno davanti all'ipotesi di una dominazione legata all'intervento di una potenza straniera (LA SCIENZA NUOVA, CONCHIUSIONE DELL'OPERA).

Il principio di fondo è il seguente:

Nello che pure rifluggono due grandi lumi d'ordine: de' quali uno è che chi non può governarsi da sé, si lasci governare da altri ch'il possa; l'altro è che governino il mondo sempre quelli che son per natura migliori (*ibidem*).

Il principio di autorità ammette qui due soluzioni:

- (a) la soluzione interna sotto forma di monarchia;
- (b) la soluzione esterna sotto la dominazione di un monarca straniero.

V'è un'altra possibilità, qualora non siano date né la soluzione interna e né quella esterna:

i popoli marciscano in quest'ultimo civil malore ... allora la provvidenza a questo estremo lor male adopera questo estremo rimedio: che — poiché tali popoli a guisa di bestie si erano accostumati di non ad altro pensare ch'alle particolari proprie utilità di ciascuno ed avevano dato nell'ultimo della dilicatezza, o, per meglio dir, dell'orgoglio, a guisa di fiere, che, nell'esser disgustate d'un pelo si risentono e s'infieriscono, e sì, nella loro maggiore celebrità o falla de' corpi, vissero come bestie immani in una somma solitudine d'animi e di voleri, non potendovi appena due convenire, seguendo ognun de' due il suo proprio piacere o capriccio, — per tutto ciò, con ostinatissime fazioni e disperate guerre civili, vadano a fare selve delle

città, e delle selve covili d'uomini; e 'n cotale guisa, dentro lunghi secoli di barbarie vadano ad arruginire le malnate sottigliezze degli ingegni maliziosi, che gli avevano resi fieri più immani con la barbarie della riflessione che non era stata la prima barbarie del senso (*ibidem*).

La barbarie dei sensi, almeno, "scopriva una fierezza generosa, alla quale poteva difendersi o campare o guardarsi". La barbarie della riflessione, invece, è stato ferino vile:

ma questa, con una fierezza vile, dentro le lusinghe e gli abbracci, insidia alla vita e alle fortuna de' suoi confidenti e amici. Perciò popoli di sì fatta riflessiva malizia, con tal ultimo rimedio ch'adopera la provvidenza, così storditi e stupidi, non sentano più agi, delicatezze, piaceri e fasto, ma solamente le necessarie utilità della vita; e, nel poco numero degli uomini alfin rimasti e nella copia delle cose necessarie alla vita, divengano naturalmente compostevoli; e, per la ritornata primiera semplicità del primo mondo dei popoli, sieno religiosi, veraci e fidi; e così ritorni tra essi la pietà, la fede, la verità, che sono i naturali fondamenti della giustizia e sono grazie e bellezze dell'ordine eterno di Dio (*ibidem*).

La ricaduta nella barbarie è, in Vico, la punizione per chi non merita la salvezza. Il tormento e la degradazione di questa punizione sono, altresì, occasione per riguadagnare l'uomo all'amore per la semplicità e la giustizia, riscattandolo dallo stato di ferinità in cui era precipitato. Fatte selve le città e trasformate le selve in covili, gli uomini non possono spingere più lontano e più in basso la loro abiezione. Ne possono uscire, facendo nuovamente appello alla *pietas*. Attraverso la *pietas*, la generosità e la magnanimità, gli uomini recuperano la saggezza, con la quale applicano felicemente la sapienza alla ricostruzione della civile felicità. Dice Vico, concludendo la "*Scienza Nuova*":

se non siesi pio, non si può daddovero essere saggio.

Registriamo di nuovo, e al più alto livello di densità politica ed emotiva, il connubio tra ordine naturale e ordine civile. C'è un'importante e acuta intuizione di Biagio De Gio-

vanni, a proposito della "teologia civile" di Vico: «In un certo senso ogni trasformazione mette il mondo dinanzi alla possibilità della catastrofe ... La tendenza catastrofica è nella perdita di legittimazione dell'energia interna alla forma dominante del tempo storico, nel cadere della *differenza*. La crisi in Vico è sempre crisi di autorità: cade la legittimità della forza ... Perciò ogni trasformazione implica un mutamento nella *forza* dominante di un'epoca, e perciò l'ultima caduta è quella più radicale, quella che prepara la possibilità della fine di un ciclo di cadute e di trasformazioni, all'interno del quale le diverse energie hanno giocato interamente la loro possibilità»

La messa del mondo nelle condizioni della catastrofe: ecco la trasformazione che, con la sua massa critica, mette in crisi l'ordine dato, l'"energia interna alla forma dominante". È la catastrofe che delegittima l'ordine, qualunque sia la sua parabola: sia la fuga a precipizio nel baratro della morte della civiltà; sia l'ascesa o il consolidamento dei vertici della virtù. La trasformazione procede secondo una delle due possibilità della catastrofe: è occasione di vita; oppure si torce nella pulsione di morte della barbarie. L'ordine ne esce, in entrambi i casi, delegittimato. Nel primo esito: la vita è l'occasione della rilegittimazione dell'ordine. Nel secondo: la morte racchiusa dalla barbarie delegittima l'ordine politico, fino all'autodissolvimento. L'autorità civile e naturale dell'ordine è ricombinazione e decisione sulla vita, intorno alla vita. L'ordine politico, in Vico, è modulazione della decisione intorno alla vita. Dove tale modulazione è in crisi, in crisi è l'autorità politica. Crisi del 'politico' quale crisi dell'autorità indica una contestualità risolutoria: uscire dalla crisi vuole dire rilegittimare l'autorità; ripristino e sviluppo del quadro di coesione tra ordine naturale e ordine civile. Le ragioni e le decisioni della vita stanno sempre tutte nell'intimo di tale coesione, costituendone il contenuto più prezioso. Il programma del 'politico' è, perciò, la legittimazione dell'autorità di contro alla voragine della barbarie dei sensi e della riflessione. Si può dire: la legittimazione dell'autorità procede come trasparenza virtuosa della decisione politica,

in alternativa alla cupidigia dei sensi e alla malizia perversa della riflessione. La legittimazione dell'autorità nasce, pertanto, dall'incremento della sapienza applicata agli ordini civili e dal perfezionamento della filosofia come arte del giusto e come amore del vero. Di tale incremento e di tale perfezionamento l'autorità non è soltanto risultante; ne è anche presupposto. Il processo di legittimazione dell'autorità *rifonda* gli elementi posti a base dell'autorità: virtù e giustizia. La decisione politica, virtuosa e giusta, che ne sortisce trova all'esterno di sé la sua propria fondazione e, allo stesso tempo, risulta infondata, poiché rifonda da se stessa i suoi propri fondamenti. Dove il processo politico di legittimazione e legalizzazione manca gli obiettivi del giusto e del vero — vale a dire: dove mancano i fondamenti vichiani della legittimità —, forma politica dell'ordine è la tirannide; oppure, al polo opposto, l'anarchia, da Vico ritenuta la peggiore delle tirannidi possibili.

Il rischio sommo del 'politico', in Vico, è quello di non riuscire a rifondare i presupposti della legittimità; vale a dire, i suoi propri fondamenti. L'occlusione del 'politico', invece, sta nell'infondatezza della decisione che spezza i fondamenti della legittimità. Il vizio di fondo che Vico contesta al decisionismo politico e giuridico del Seicento è quello di coniugare esclusivamente decisione con legalità; non già e non anche con legittimità. Egli perviene alla rilevazione di questo assurdo, reinterpretando tutta la storia giuridica, civile, sociale e mitologica dei Romani. In lui, nonostante il forte e ricorrente richiamo al "cattolicesimo romano", paganesimo e cristianesimo non stanno in rapporto di esclusione reciproca. Gli dèi pagani, con in testa il folgorante Zeus, stanno in dialogo con la divina provvidenza. Paganesimo e cristianesimo, per Vico, costituiscono egualmente due "inizi radicali" della civiltà e della storia degli uomini. Due inizi non omologabili e, spesso, in opposizione frontale; eppure sottilmente e ineliminabilmente dialoganti. La storia dei Romani diviene, in Vico, l'osservatorio privilegiato, poiché è trama di continuità e, insieme, punto di svolta tra paganesimo e cristianesimo. Roma rattiene ancora in una rappre-

sentazione unitaria, per quanto ricolma di scarti interni, ciò che dopo apparirà irrimediabilmente lacerato e separato.

In Vico, il 'politico' è il luogo della rappresentazione in cui la decisione si incastra con la legittimità. Siffatta rappresentazione è produttiva, è *poiesis* del 'politico'. Tra il produrre e l'agire si intercala l'immaginare: le sfere del simbolico e del mitico investono in pieno il 'politico' e lo situano in stretta colleganza con *l'ethos*. A sua volta, *l'ethos* è elemento mediano tra diritto naturale e ordini civili. Nella rappresentazione vichiana tutte queste determinazioni sono cooperanti. E ancora: in Vico, i *topoi* della rappresentazione sono, al tempo stesso, *topoi* del *rovescio della rappresentazione*; sono precipizio della decisione e perdita dell'autorità legittima. Il 'politico' si rovescia su se stesso, perde il contatto e il riferimento fondativo della legittimità e diviene *decisione cava, vuoto di legittimità*. In questo rovescio si celebrano il tempo e lo spazio puri della decisione pura: il produrre e l'agire si staccano dall'immaginazione e dall'*ethos*. La rappresentazione si fa, allora, zona di dimidiamento, in cui la decisione legalizza se stessa attraverso se stessa, senza procedere per la legittimazione. La sua autofondazione coincide con la sua autolegalizzazione ed entrambe non hanno più bisogno di cercare e trovare altrove presupposti e fondamenti. La tautologia del 'politico', anima nera e volto demoniaco del potere, si sdoppia nelle due figure distinte e, tuttavia, circolari dell'autofondazione e dell'autolegalizzazione.

Rappresentazione e ribaltamento della rappresentazione: questo Giano bifronte è il 'politico'. Le forme che rovesciano *questa* rappresentazione sono quelle che scrivono la crisi del 'politico'. Quest'ultimo risulta risospinto o verso il bordo mortale della barbarie o verso l'apertura rigeneratrice. In tale gioco di rovesci, il paganesimo ritorna e può assumere due forme principali: il ritorno alla grande selva nella forma seconda della barbarie; oppure la ripresa dei valori ispirati all'archetipo simbolico delle prime ere divine. Non Atene con la sua *polis* è, allora, presente con noi; bensì Roma, col suo intreccio inestricabile di spiritualità cristiana e paganesimo.

Ecco ciò che Vico non smette mai di dirci.

Roma è, in Vico, crocevia perenne tra il *sacro* delle origini e il *profano* virtuoso delle istituzioni civili; è focolaio di sedizione e di guerre civili, ma anche unità ricomposta delle sedizioni; è declino della parabola del 'politico', ma anche nostalgia futura dell'unità e della complessità della rappresentazione politica; è tramonto di un'epoca d'oro, ma anche richiamo alla costruzione di un'altra. Roma ripensa la *polis* a un livello di destinalità e problematicità più elevato. Diviene, perciò, custode e centro di diffusione dell'ellenismo nel mondo, oltre i limiti già conseguiti dallo stesso impero ellenistico di Alessandro. Con Roma, l'universo del 'politico' si universalizza, ridisegnando in una nuova mappa le categorie dell'ordine. La *polis* trascorre in ordine mondiale, modellato e ricomposto dal 'politico': essa si conserva nel cuore stesso di Roma; ma i passi di Roma spingono il 'politico' verso barriere impensabili. È Roma che apre l'universo chiuso della *polis* e lo scardina, ripensandolo e ridisegnanandone regole e dinamica. Con Roma, la *polis* diviene processo globale di rappresentazione, definitivamente sottratto all'angustia, alla staticità e al localismo della Città. Da città-Stato, la *polis* si fa *Stato universale*, la cui dinamica di movimento fuoriesce dai tradizionali centri del 'politico' e fa del mondo intero il suo teatro di azione. L'espansione di Roma è l'espansione di questo nuovo criterio del 'politico', il quale sviluppa i punti di condensazione culturale in concentrazione politica.

L'interpretazione politica dei caratteri e delle basi culturali dell'unità è una delle condizioni su cui il 'politico' riscrive la sua "tavola delle leggi". La cultura come veicolo di coesione interna e imparentamento universale non viene più semplicemente legata alla interpretazione e alla ricognizione mercantilistico-commerciale; diviene uno degli elementi fondanti dei modelli dell'azione politica, all'interno e nelle relazioni internazionali. I non-Greci restano l'Altro; ma non sono più il Nemico, col quale, all'infuori del rapporto di guerra e di dominazione schiavistica, nessuna relazione era possibile. Il 'politico' diviene l'ambito attraverso la cui estrinsecazione l'Altro viene ricondotto nelle maglie di un ordine universale

che più non lo respinge, ma lo accoglie pacificamente. Ma preliminari all'accoglimento dell'Altro sono qui la sua sconfitta e la sua recezione/adesione all'*humus* politico-culturale dell'ordine imperiale mondiale costruito da Roma; e, così, sovraimposto.

La guerra di conquista diviene, in questo modello, una forma politico-mercantile che, attraverso il linguaggio delle armi, pone in gravitazione valori culturali universalistici. Fa eccezione a questo paradigma politico-culturale, tipicamente romano, la guerra assoluta con cui Roma si oppone a Cartagine. Nella fattispecie, risultano in belligeranza due modelli politico-culturali della guerra altrettanto universalistici e irrimediabilmente in collisione. L'esistenza dell'uno presupponeva la sconfitta, la messa in silenzio totale e definitiva dell'altro. In questo senso, il postulato catoniano: "Delenda Cartago!", quasi un'ossessione e un ossessivo discorso dell'iterazione politica, può essere letta come la prima manifestazione di realismo politico che, dal medioevo alla contemporaneità, imperverserà nell'intero globo. Cartagine, prima ancora di nemica di Roma, è anti-ellenica: è il suo anti-ellenismo a fondare la sua anti-romanità. Si realizza qui un paradosso singolare: tocca a Catone insistere maniacalmente sulla necessità di distruggere Cartagine anti-ellenica, quando proprio lui era, ad un tempo, il massimo esponente del partito della Tradizione romana, in rotta critica verso la cultura ellenistica. Si potrebbe dire: Cartagine è il Barbaro di Platone nel tempo di Roma; nemmeno Alessandro, tutto proiettato verso Oriente, aveva avuto modo di ridimensionarla. Cartagine rappresenta un'altra idea, un'altra forma di Occidente e, insieme, di Oriente; un'altra forma di incontro/scontro tra Oriente e Occidente, non passante né per la recisione del "nodo di Gordio", né per la "pax romana".

Non stupisce, pertanto, la prolungata insistenza di Vico su Roma. Per lui, essa è un esempio mirabile di accordo tra le ragioni del particolare e quelle del generale. L'attenzione di Vico all'intreccio storico di particolare e generale trova un supporto epistemologico, posto a base del suo discorso politico: la dialettica locale/globale da cui germinano tutte le

sue riflessioni. Ha osservato con acume R. Caporali, in un suo brillante testo: «Nel *gioco* dei fini, il particolare degli uomini s'incontra col generale della Provvidenza attraverso una mediazione nuova e sconvolgente: la politica». Possiamo aggiungere: nella logica antinomica che regola l'*episteme* politica di Vico, il particolare della storicità degli uomini si incontra sempre con le generali ragioni della storia e le sblocca o le subisce. Nello sblocco si coltivano le azioni e le mediazioni del 'politico'; nel blocco della storicità il 'politico' trova le sue sabbie mobili, l'ingranaggio che ne inceppa e corrompe il funzionamento. Barbarie della riflessione e barbarie del 'politico', malizia della prima e perversione della seconda sono in inscindibile colleganza.

C'è un luogo arendtiano stupefacentemente vicino a questi enunciati vichiani: quello che riconduce le origini del totalitarismo e del male all'incapacità e alla povertà a cui si riducono il pensiero e il pensare. Come si vede, è un *topos* di chiara ascendenza heideggeriana. Ebbene, già in Vico, la corruzione della riflessione è assenza di un pensare autentico; assenza di un pensiero problematico, ma arzigogolo ripiegato su se stesso, sulle proprie mollezze e sulle proprie cadute di tensione. La catatonìa di questo pensiero vuoto è la quintessenza della furia politica che, a sua volta, è metafora rivestita col ferro e col fuoco. Quando finisce preda di questo pensare a vuoto, di questo pensiero vuoto, il 'politico' entra in crisi. Quando la furia politica trancia l'*episteme* politica, 'politico' è sinonimo di catastrofe distruttiva. Ciò può fare irruzione dall'alto: e ci troviamo di fronte alla tirannide; può irrompere dal basso: e siamo posti al cospetto dell'anarchia; può provenire da un livello intermedio: e allora si inverte la situazione delle democrazie oligarchiche.

Questa fenomenologia delle forme politiche spiega perché, in Vico, la civile felicità può trascorrere in tirannide e gli Stati popolari in anarchia. In un certo qual modo, l'anarchia è la risposta viziosa all'uniforme democratico; così come la tirannide è risposta dell'ordine che rimpiazza il caos. Tali risposte perverse restano irrimediabilmente scisse dall'orizzonte del vero e del giusto. Dove il potere coinvolge gli uo-

mini, strappandoli dalla legittimazione politica, là la crisi si fa catastrofe rovinosa. Là lo scarto e lo strappo del 'politico' si inquietano e lacerano. Là le antinomie divengono baratro del senso. Là l'insensatezza del 'politico' si converte in glacialità e teatralità della perdizione. Là sopravviene il tempo ribollente e maculato della caduta. Là la libertà è cieca verso la responsabilità e la responsabilità è muta nei riguardi della libertà. La furia politica, la dimensione della povertà e della caduta sono anche cecità e mutismo. Sopravviene qui il tempo in cui si guarda, ma non si vede; si sente, ma non si ascolta; si pensa, ma non si getta lo sguardo. Nel tempo della caduta e dell'indigenza, tra infinito e povertà non si cala più il pensiero dell'ascolto: i ponti della storicità crollano. Ritornare a Vico vuole pure dire insinuare l'ascolto tra infinito e povertà, tra la storicità dell'uomo e la storia universale, affinché non si finisca letalmente e ultimativamente irretiti nei tentacoli di una infinita povertà.

### Riferimenti bibliografici

- G. Agamben, *Tradizione dell'immemorabile*, "Il Centauro", n. 13/ 14, 1985.
- F. Amerio, *Il pensiero e l'opera di G.B. Vico: Introduzione* a G.B. Vico, *Scienza Nuova*, Brescia, La Scuola Editrice, 1978.
- K.O. Apel, *Comunità e comunicazione*, Torino, Rosenberg & Sellier, 1978
- AA.VV., *Il neoempirismo*, Torino, Utet, 1969.
- E. Baccarini, *Fenomenologia ed ermeneutica: contributi per una teoria della conoscenza*, in AA.VV., *Studi di ermeneutica*, Roma, Città Nuova, 1979.
- F. Barone, *Il linguaggio della filosofia e la filosofia del linguaggio*, "Paradigmi", n. 7, 1985.
- E. Betti, *L'ermeneutica come metodica generale delle scienze dello spirito*, Roma, Città Nuova, 1987.
- H. Böder, *La considerazione filosofica del linguaggio*, "Paradigmi", n. 7, 1985.
- R. Caporali, *Modernità di G.B. Vico*, "Il Centauro", n. 16, 1986.
- G. Carchia, *Critica e salvazione del mito in Platone*, "aut aut", n. 216, 1986.
- Adriana Cavarero, *Tecnica e mito secondo Platone*, "Il Centauro", n. 6, 1982.

- Adriana Cavarero, *Rappresentazione e restituzione dell'immagine. Platone sui nomi*, "Il Centauro", n. 15, 1985.
- Adriana Cavarero, *Quando la politica dispera dell'altro*, "il manifesto", 16 luglio 1988.
- M. De Carolis, *Essenza e qualità tra Platone e Aristotele*, "aut aut", n. 216, 1986.
- B. De Giovanni, *La teologia "civile" di Vico*, "Il Centauro", n. 2, 1981.
- B. De Giovanni, *Vico e Marx: Due "autori" di Giuseppe Capograssi*, "Il Centauro", n. 17/18, 1986.
- B. De Giovanni, *Apologia del moderno contro il pensiero debole*, "Il Centauro", n. 17/18, 1986.
- J. Delumeau, *La paura dell'occidente (secoli XIV-XVII)*, Torino, SEI, 1979.
- E. De Martino, *Sud e magia*, Milano, Feltrinelli, 1987.
- J. Derrida, *La voce e il fenomeno*, Milano, Jaka Book, 1984.
- I. Di Marco, *Aut Logos Aut Kosmos? Una proposta di conciliazione attraverso l'etica del diritto naturale nella lettura di Ernst Bloch*, "Fenomenologia e società", n. 1, 1987.
- G. Duso (a cura di), *La politica oltre lo Stato: Carl Schmitt*, Venezia, Arsenale Cooperativa Editrice, 1981.
- R. Fassa, *Quale giusnaturalismo? Problemi e ambiguità di un ritorno*, "Fenomenologia e società", n. 1, 1987.
- D. Formaggio, *Fenomenologia della tecnica artistica*, Parma-Lucca, Pratiche Editrice, 1978.
- D. Formaggio, *Van Gogh in cammino*, Milano, Unicopli, 1986.
- E. Franzini, *L'estetica francese del '900*, Milano, Unicopli, 1984.
- H. G. Gadamer, *Verità e metodo*, Milano, Bompiani, 1983.
- H. G. Gadamer, *Decostruzione e interpretazione*, "aut aut", n. 208, 1985.
- A.G. Gargani, *Filosofia analitica e psicoanalisi*, in AA.VV., *Delle psicoanalisi possibili: Bion, Lacan, Matte Blanco*, Roma, Borla, 1985.
- T. Griffero, *L'ermeneutica ricognitiva di E. D. Hirsch*, "Rivista di estetica", n. 16, 1984.
- M. Ivaldo, *Storia e comprensione storica*, in AA.VV., *Studi di ermeneutica*, Roma, Città Nuova, 1979.
- M. Ivaldo, *Abisso di libertà*, "Il Mattino", 17 maggio 1988.
- D. Jervolino, *Il cogito e l'ermeneutica*, Napoli, Procaccini, 1984.
- K. Kerényi, *Gli dèi e gli eroi della Grecia*, Milano, Edizione CDE, 1987.
- M. G. Lombardo, *La competenza interpretativa del diritto naturale*, "Fenomenologia e società", n. 1, 1987.

- G. Marramao, *Potere e secolarizzazione*, Roma, Editori Riuniti, 1983.
- G. Marramao, *L'impazienza di conoscere dell'«inquieto ingegnere»*, "Il Mattino", 12 maggio 1988.
- M. Marassi, *Per una fenomenologia ermeneutica della giustizia in Heidegger*, "Fenomenologia e società", n. 1, 1988.
- K. Marx, *Tesi su Feuerbach*, in Marx-Engels, *Opere scelte*, Roma Editori Riuniti, 1971.
- K. Marx, *Sulla questione ebraica*, in Marx-Engels, *Opere scelte*, cit.
- K. Marx-F. Engels, *L'ideologia tedesca*, Roma, Editori Riuniti, 1972.
- E. Mascitelli, *La legge della specie: filogenesi dei diritti umani*, "Fenomenologia e società", n. 1, 1987.
- I. Matte Blanco, *Scoperte freudiane: limiti e sviluppi della focalizzazione*, in AA.VV., *Delle psicoanalisi possibili: Bion, Lacan, Matte Blanco*, Roma, Borla, 1985.
- I. Matte Blanco, *La miniera Freud*, Intervista di D. Fasoli, "il manifesto", 17/18 luglio 1988.
- G. Mura, *La "teoria ermeneutica" di Emilio Betti: Saggio introduttivo a E. Betti, L'ermeneutica come metodica generale delle scienze dello spirito*, Roma, Città Nuova, 1987.
- F. Nietzsche, *Al di là del bene e del male*, Milano, Adelphi, 1977.
- F. Nietzsche, *La gaia scienza*, Milano, Mondadori, 1979.
- E. Paci, *Il nulla e il problema dell'uomo*, Torino, Taylor, 1967.
- E. Paci, *La dialettica in Platone*, in AA.VV., *Studi sulla dialettica*, Torino, Taylor, 1969.
- L. Pareyson, *Esistenza e persona*, Torino, Taylor, 1966.
- A. Ponzio, *Il plurilinguismo dialogico della filosofia*, "Paradigmi", n. 7, 1985.
- P. Ricoeur, *Tradizione o alternativa*, Brescia, Morcelliana, 1980.
- P. Ricoeur, *Il tempo raccontato*, "aut aut", n. 216, 1986.
- P. Ricoeur, *Che cos'è un testo*, "Alfabeta", n. 102, 1987.
- P. Ricoeur, *Dialettica o dialogica della storia*, "Il Tetto", n. 145, 1988.
- M. Riedel, *Logica e acromatica sul duplice inizio della filosofia*, "Paradigmi", n. 7, 1985.
- A. Rigobello, *Compimenti di atti intenzionali e orizzonte personalistico dell'interpretazione*, in AA. VV., *Studi di ermeneutica*, Roma, Città Nuova, 1979.
- P. Rossi, *Vico*, in V. Mathieu (a cura di), *Questioni di storiografia filosofica*, Tomo I, vol. II, Brescia, Editrice La Scuola, 1974.
- V. E. Russo, *Il limite e la parola: Ingeborg Bachmann*, in AA.VV., *Etica e*

- linguaggi della complessità*, Milano, Angeli, 1986
- F. Rossi-Landi, *Il linguaggio come lavoro e come mercato*, Milano, Bompiani, 1968.
- F. Rossi-Landi, *Semiotica e ideologia*, Milano, Bompiani, 1976.
- F. Rossi-Landi, *Metodica filosofica e scienza dei segni*, Milano, Bompiani, 1985.
- C. Schmitt, *Le categorie del 'politico'*, Bologna, Il Mulino, 1972.
- W. Schulz, *Le nuove vie della filosofia contemporanea*, vol. II, *Interiorità*, Genova, Marietti, 1986.
- W. Schulz, *Le nuove vie della filosofia contemporanea*, vol. IV, *Storicità*, Genova, Marietti, 1987.
- C. Sini, *Introduzione a J. Derrida, La voce e il fenomeno*, Milano Jaka Book, 1984.
- C. Sini, *Il silenzio e la parola*, "Paradigmi", n. 7, 1985.
- A. Sordini, *Il problema della Dike e Gerechtigkeit nel pensiero di Heidegger*, "Fenomenologia e società", n. 1, 1988.
- G. Vattimo, *Ermeneutica e secolarizzazione. A proposito di L. Pareyson*, "aut aut", n. 213, 1986.
- G. B. Vico, *La Scienza Nuova*, Milano, BUR, 1977.
- M. Viroli, *Machiavelli e Rousseau: i dilemmi della politica repubblicana*, "Teoria politica", n. 1, 1988.
- S. Zecchi, *La fondazione utopica dell'arte*, Milano, Unicopli, 1984.
- S. Zecchi, *La magia dei saggi*, Milano, Jaka Book, 1984.

**Cap. VI**  
**PROSPETTIVE NOVECENTESCHE:**  
**EPISTEMOLOGIA, SOCIOLOGIA**  
**E DESTINO DEL 'POLITICO'**

**1. Scacco dei saperi<sup>1</sup> e gioco della vita**

Nella sua accezione più larga, l'epistemologia contemporanea fino a tutto Lyotard<sup>2</sup> ha operato una fondamentale distinzione tra: (i) scienza sociale monistica e (ii) scienza sociale dualistica. Col che: (i) l'unità diventa sinonimo di quiete e (ii) il dualismo sinonimo di conflitto. In ulteriore determinazione, si può approssimare il seguente passaggio: (i) la quiete designa una posizione di dominio e (ii) il conflitto tratteggia un contesto di non-dominio. E ancora, conclusivamente: (i) una posizione di dominio rinvia a un modulo sociale organicistico e (ii) una di conflitto rimanda a un modello sociale dialettico. Ed è, così, che può accadere che la tecnologia dei primi rientri in conflitto con la "lotta di classe" dei secondi: la prima è semplicemente apportatrice di amministrazione e controllo; la seconda, di "rivolgimento rivoluzionario".

Commenta Luhmann: «Nessuna teoria da prendere sul serio può collocarsi — di fronte ad alternative così formulate — da uno dei due lati»<sup>3</sup>.

Occorre, dunque, mettersi in cammino per ricercare un approccio teorico diverso, operando con Luhmann un'ulteriore precisazione: «Le sintesi teoriche, che meritano oggi un particolare interesse, non sono più motivate dalla tradizione metafisica. Non è possibile interpretarle né come riscrittura né come rovesciamento di posizioni metafisiche... La loro base argomentativa deriva, piuttosto, dagli sviluppi teorici interdisciplinari degli ultimi decenni, che sono determinati, principalmente, ma non esclusivamente dalle scienze della natura. Cito a mo' di esempio: teoria dell'evoluzione, teoria dei sistemi, cibernetica, teoria delle relazioni autoreferenziali; ma anche studi per una teoria della conoscenza naturale»<sup>4</sup>.

Siffatto incamminamento si imbatte subito contro un luogo comune del modulo dialettico: non esiste uno sviluppo conforme a legge, a cui faccia seguito un ordine rappresentabile come sintesi. Le più avvedute ricerche contemporanee ci mostrano che l'ordine non "supera le contraddizioni", non toglie le opposizioni o risolve i conflitti. Le ricerche tanto nell'infinitamente piccolo che nell'infinitamente grande, per parafrasare Prigogine<sup>5</sup>, ci mostrano che *casi determinanti*, non già sintesi, producono un ordine. Più che sintesi, l'ordine qui, ci rammenta Luhmann, si palesa come "acquisizione combinatoria" sovrastante a presupposti casuali infrequenti<sup>6</sup>. L'ordine medesimo ha una autoreferenzialità, una capacità di autoriproduzione a partire da *chances* che promanano da se medesimo. Per dirla con Thom, l'ordine è una qualità provvista di "morfogenesi e stabilità strutturale"<sup>7</sup>.

L'approccio teorico diverso di cui si è alla ricerca, seppur debolmente, comincia meglio a configurarsi: si tratta di porre in relazione costellazioni interdisciplinari contemporanee con alcune delle correnti epistemologiche più vitali. E ancora. Si tratta di far interloquire i filoni della riproblematizzazione teorica con le ragioni del 'politico', operando in queste un parallelo processo di scavo e ri-concettualizzazione. Qui appare utile ciò che a Luhmann sembra sommamente disutile: un'opera di scandaglio nei nessi metafisica/politica, filosofia morale/filosofia della storia, etica/politica, etc. Indubbiamente, come sostiene Luhmann, non si tratta di riscrittura e neppure di rovesciamento della metafisica o della filosofia. Il punto, anzi, è quello di pervenire a un allargamento dell'incrocio tra tutte le costellazioni disciplinari possibili, al punto da intenzionare un *crocevia* teorico più ampio possibile, rispettoso delle autonomie, ma anche fecondamente pluralistico. Un crocevia pluralistico: né organicista e neppure strutturalista.

Il banco di prova su cui impegnare, fin dalla partenza, un siffatto crocevia può essere questo: i tempi e le ragioni della crisi del fare politico e del fare scientifico; come pure del fare culturale e delle forme della vita e della storia. Si tratta di fare i conti con la crisi senza ritorno di queste tipologie e

queste topologie.

Non basta la critica, più o meno dialettica e più o meno autocritica, di Kuhn<sup>8</sup>. Necessita, al contrario, uscire all'esterno delle costellazioni normative su cui si basa la "credenza scientifica" che sottostà al "paradigma" e su cui si regge lo scioglimento del "rompicapo". Solo in parte chi provoca un nuovo paradigma esce, per questo semplice fatto, fuori del normativismo scientifico. L'impegno non è dato dalla fuoriuscita dal paradigma scientifico normale, bensì dalla normatività della costellazione scientifica. Kuhn si ferma a metà strada. Per parte sua e da un'angolazione, per molti versi, opposta, Feyerabend compie l'altra metà strada<sup>9</sup>. Ma anche qui l'autocritica epistemologica non riesce ad andare oltre la crisi dell'epistemologia: smarrito è il fondamento e si resta senza fondazioni operative e interconnettive. Se con Kuhn l'epistemologia perviene alla consapevolezza dello stato di crisi cui è arrivata, con Feyerabend la crisi dell'epistemologia tenta di farsi "teoria dadaista della conoscenza" per una società libera.

Come ricorda Tonietti, occorre con Thom: (i) pensare una struttura intesa come *forma*, (ii) la quale sorregge il fenomeno in base a un *principio geometrico*, (iii) che, infine, manifesta un'esistenza *reale*; qui «la conoscenza consiste nel portare alla luce la struttura geometrica interna dei fenomeni»<sup>10</sup>. Portare alla luce, dunque, le *forme* attraverso cui i fenomeni divengono, permangono e mutano. Tutti i fenomeni viventi, storici e sociali sono studiabili in termini di morfogenesi; ma morfogenesi delle stesse idee.

«Se si dicesse, invece di opinione scientifica tentativo, e invece di verità, azione, l'opera di ogni buon fisico o matematico sopravanzerebbe di molto, per coraggio e forza rivoluzionaria, i più grandi fatti della storia... nella scienza accade ogni due o tre anni che una cosa considerata fino ad allora un errore rovesci improvvisamente tutti i concetti, o che un'idea umile e disprezzata diventi regina di un nuovo mondo di idee, e tali avvenimenti non sono soltanto rivoluzioni ma conducono in alto come una scala celeste. Nella scienza tutto è forte, disinvolto e splendido come nei rac-

conti di fate. Solo che gli uomini non lo sanno, intuiva Ulrich; non sanno nemmeno lontanamente come si fa a pensare; se si potesse insegnare loro da capo a pensare, vivrebbero anche in un modo diverso»<sup>11</sup>. E se si riuscisse da capo a vivere, si penserebbe anche in un modo diverso. Bisogna cercare i luoghi in cui pensiero del presente e presente del pensiero si reincontrino e intessano un fitto colloquio. Nel contatto, toccato rimane pure il senso del ricorso storico, per una possibile rideterminazione. È un *interesse di senso* quello che la critica della conoscenza va qui affermando. Interesse anche a conoscere la *manca di senso* che mutila l'effettuale naturale e storico. L'interesse a conoscere fatti è ricerca ed esperienza del loro senso; è attribuzione del senso mancante. Ed è qui — come nota Simmel ne *"I problemi di filosofia della storia"* (1892) — che si istituisce una distinzione tra (i) scienza storica e (ii) scienza di leggi che non fa mai "dissolvere" la prima, elevata al rango di "ideale scientifico assoluto", nella seconda<sup>12</sup>. Giusto quanto afferma Simmel: «Anche se la scienza di leggi raggiungesse la perfezione assoluta, essa, presa da sola, non ci aiuterebbe neanche un po' a conoscere ciò che poi, effettivamente, accade ed è accaduto»<sup>13</sup>.

Ma la svolta inserita in questo crinale di indagine è già scritta nella filosofia della storia dell'idealismo classico tedesco ed Hegel ne è il più coerente assertore<sup>14</sup>. Il passaggio radicale si concreta nell'assunzione hegeliana del concetto di libertà come *valore unitario della storia universale*. Per Rickert, la svolta è affare che interessa soltanto il "dopo Hegel": «È possibile svincolare la filosofia della storia dalla metafisica, oppure essa presuppone sempre *due specie di essere*, cioè un mondo dei fenomeni, a cui gli avvenimenti storici devono essere riferiti se devono raccogliersi in uno sviluppo unitario e articolato?»<sup>15</sup>. A ben vedere, lo svincolo è già in Hegel, nel quale l'attribuzione di senso alla storia non può essere esclusivamente ridotta a un investimento esterno, un intervento al di fuori del decorso storico. Già in Hegel il conferimento di senso attiene all'azione di elementi temporali, non riducibili semplificatoriamente all'atemporalità

dello "Spirito Assoluto". Geraets ha tentato con successo una rilettura più aperturista e problematica del dettato hegeliano<sup>16</sup>. Del resto, basterebbe da sola la seguente citazione dai "*Lineamenti di filosofia del diritto*", per fare giustizia di tante convenzioni: «Affermare che una qualsiasi filosofia oltrepassi il mondo ad essa contemporaneo è stolto quanto affermare che un individuo salti oltre il proprio tempo».

Ma, ora, la svolta del "dopo Hegel" prende le distanze sia dalla soluzione prospettata da Rickert, consistente in due specie di essere; sia dalla soluzione prospettata da Simmel, secondo cui problema cardine della filosofia è «il significato eterno del temporale»<sup>17</sup>. In ballo è, per l'appunto, la coniugazione dei concetti di eternità, libertà e temporalità, di per sé pluriassorbenti, come valori discontinui e differenziati di una storia tanto universale quanto ricca di localismi e pluralismi. Come ricordava Thom: «Una teoria non locale non può essere considerata *stricto sensu* come scientifica e questo per la ragione evidente che non possiamo agire né conoscere che localmente»<sup>18</sup>. La svolta in questione revoca in dubbio la sistematica tradizionale relativa al conflitto tra locale e globale e alla loro stessa coappartenenza. Lo stesso Simmel, d'altronde, comincia a compiere primi passi in tale direzione, allorché definisce la sociologia una «scienza eclettica», riepilogativa e rielaborativa, che va costituendosi come «scienza della seconda potenza»<sup>19</sup>.

Forse, è da pensare l'intera società, non soltanto la scienza, come *gioco*: la società «non è una sostanza e, di per sé, non è nulla di concreto; è un evento, è la funzione dell'"agire e patire", è il destino e la forma cui ciascuno va soggetto per via degli altri»<sup>20</sup>. Il gioco è qui esattamente quello del patire e dell'agire delle forme della società e delle forme della vita, oltre una dilemmatica elementare e lo scetticismo gnoseologico che rescinde traumaticamente il soggetto dall'oggetto. Il pluralismo dei principi non è che una delle tante forme espressive del pluralismo delle forme. Le teoriche della concordanza e della conciliazione con la realtà, come pure quelle del riflesso, non hanno ragione di sopravvivere. Particolare rilievo ha, in proposito, questo ragionamento

simmeliano: «Il realismo conoscitivo che interpreta la verità come concordanza del pensiero, nel senso di un'immagine speculare, con l'oggetto a esso assolutamente esterno è stato ormai superato per le scienze della natura. È anche relativamente facile capire che l'espressione dell'accadere reale mediante formule matematiche, atomi, meccanismi e dinamismi, è solo una formulazione simbolica, una costruzione basata su categorie spirituali, che è solo un sistema di segni per il suo oggetto, e tutto meno che una copia o ricalco ... bisogna rendersi conto che ogni conoscenza è una traduzione del dato immediato in una nuova lingua, con le forme, le categorie e le esigenze che solo a lei sono proprie ... La verità storica non è una mera copia, bensì un'attività spirituale che trasforma la sua materia»<sup>21</sup>. Il gioco consiste proprio in questo: tradurre in una nuova lingua i dati immediati e tradurre in una nuova società la nuova lingua. Per quanto attiene alla prima dimensione del gioco, evidente è la presenza anticipatrice di motivi riconducibili al "secondo Wittgenstein"; intorno alla seconda, invece, si consuma la tragicità della poetica radicale e del vissuto esistenziale della grande Ingeborg Bachmann, in cui il mondo diventa estensione e, nel contempo, sublimazione catartica impossibile della società.

Ma ritorniamo a Simmel. Tra nuova lingua e nuovo mondo si situano il patire e l'agire del gioco. Ma questo può essere solo il "gioco della vita". Ed è proprio qui che Simmel va oltre Hegel. Osserva giustamente Racinaro: «Il problema del *sensu* — a cominciare da quello del senso degli attori sociali e storici, che stava già alla base di uno scritto come *I presupposti della filosofia della storia* — è concepibile come tale solo in un universo, che — diversamente da quello hegeliano — non abbia più, di per sé, un senso. Solo in un universo cui tale *sensu* debba, di volta in volta, essere faticosamente conferito. La complicazione del rapporto mezzo/scopi, tipica del mondo contemporaneo, ha come presupposto (e, a un tempo, come risultato) l'incertezza circa il *telos* ultimo dell'agire. La teologia che governava il passaggio dalla famiglia alla società civile, allo Stato, solo per fare

un esempio, si è interrotta; la determinatezza e la ricchezza della personalità, inoltre, è proporzionale non al suo grado di partecipazione all'universale, bensì al suo grado di differenziazione»<sup>22</sup>. Ma la differenziazione dall'universale è uno dei modi per parteciparvi, una forma di appartenenza che lo sviluppa e slabbra. Da qui prende le mosse il ricorrere della crisi dell'universale, della società e delle sue forme, come crisi endogena. Tanto più si può legittimamente affermare: «Occorre avere il coraggio teoretico di affrontare il problema delle radici, riconoscendo quella che è la vera e propria "tragedia della cultura"»<sup>23</sup>. Insorge, allora, una domanda nuova: come conciliare il dissidio profondo che si dà tra vita e forme della vita? Intorno a questo tavolo Simmel gioca la sua scommessa più elevata: «le forze distruttrici dirette contro un'entità scaturiscono proprio dagli strati più profondi di questa stessa entità e con la sua distruzione si compie un destino che era innato in essa e che costituisce lo sviluppo logico della stessa struttura con cui l'entità ha costruito la propria positività»<sup>24</sup>. Ma questo sviluppo autodistruttivo, logico e necessario, approda a una riapertura del mondo. L'entità che si autodistrugge positivamente riapre il mondo, dopo averne cercato le aperture. Da questa autodistruttività diparte una rimessa in moto dell'infinità del mondo, oltre i confini già sperimentati dell'infinito. Come dice Kleist, occorre: «Cercare le aperture del mondo, dalla sua parte di dietro»<sup>25</sup>. Tale è l'esperienza quotidiana dell'infinito, delle sue cerchie in via di crescente differenziazione ed estensione oltre il limite. Qui viene meno la critica di "immediatismo" e "misticismo" elevata contro Simmel da Cassirer<sup>26</sup>. Semmai, si tratta di spingere ancora più avanti l'assunto simmeliano. Al termine del "processo di oggettivizzazione" della vita e dell'autodistruzione delle forme della vita c'è tanto l'altro soggetto che accoglie l'opera, quanto il cominciamento dischiuso di un'altra opera, che raccoglie soggetti/oggetti altri e nuovi. Il senso mancante attribuito alla storia sta tanto in quest'opera quanto in questi soggetti. Vita e forme della vita si trascendono, esattamente a misura in cui si ritraggono in se stesse, divaricandosi l'una dalle altre. Solo una nuova

opera e un soggetto altro possono riportare in contatto le forme del dissidio e della differenziazione. Una nuova società e un nuovo gioco. Un nuovo pensiero e un nuovo modo di vivere. Una nuova lingua per ogni dato immediato. Le forme della vita e la vita sperimentano in proprio e su di sé la catastrofe e in sé si trasformano. Simmel avverte qui «la tragicità del fatto che la vita, solo per poter esistere, deve trasformarsi in non-vita»<sup>27</sup>.

La non-vita: l'interregno, il passaggio catastrofico della svolta e della trasformazione estrema. In quanto tale, la non-vita non è equiparabile alle forme della vita. Più che essere l'altro della vita, queste ultime ne costituiscono, più pregnantemente, l'ascesi e il ritrarsi interiore, il rovesciamento e il mutamento interno. È nella interiorità della vita che le forme della vita trovano più intensamente spazio col loro agire e patire. *Oggettivazione* della vita e *autodistruzione* delle forme della vita diventano esperienza e attribuzione di senso. Non-vita è *manca*za: mancanza di questa esperienza e di questa attribuzione: esperienza catastrofica della mancanza; mancanza irrimediabile, senza sbocchi. È vuoto territorio di replicazione: attimi e, quindi, dramma; epoca e, quindi, tragedia inenarrabile. Il vuoto si ritrae su se stesso e non riesce a trovare le aperture del mondo, invischiato nel senso perduto: autodistrutto e incenerito dal decorso storico, perde lo stesso senso del passato. Non-vita è perdizione indicibile, dolore senza conquiste e sofferenza senza scoperte. In tale immane rovina di senso, il primato della logica, della razionalità, dell'etica, della metafisica, etc. non riesce ad accampare diritto alcuno. Primeggia la centralità del senso, anche nelle forme estreme e negative della rovina del senso. Ogni forma di critica e di gnoseologia neokantiana vede franarsi il terreno sotto i piedi, infondati risultando i relativi criteri di validità della conoscenza e della verità.

Dice Simmel: «Io mi pongo nel concetto della vita come nel centro; da qui parte la via che conduce, da una parte, all'anima e all'io; dall'altra, all'idea, al cosmo, all'assoluto... La vita pare essere l'obiettività somma, nella quale possiamo spingerci immediatamente come soggetti spirituali, la

più ampia e solida obiezione del soggetto. Con la vita ci troviamo nella posizione di mezzo tra l'io e l'idea, soggetto e oggetto, persona e cosmo»<sup>28</sup>. La crisi, il passaggio e il distacco stanno nella posizione di mezzo tra vita e non-vita, al di là del limite della vita oggettivata e al di qua del senso ricco verso cui si va alla ricerca. La crisi è, contemporaneamente, lo scoglio contro cui la crescita della vita si impiglia e il necessario punto di passaggio dell'accrescimento. È il ponte su cui il "dover essere" del senso va transitando, per guadagnarsi l'altra riva. Nella traversata, per dirla con Simmel, non solo vi è produzione fisiologica di "più-vita", ma spiritualmente si ingenera un universo frammentato che è "più-che-vita"<sup>29</sup>. Nel punto di passaggio, al limite superiore della crisi, maggiormente risalta la non-trasparenza della realtà, il carattere sfumato dei suoi contorni, come ricorda Racinaro<sup>30</sup>. La crisi è, sì, come ribadisce Racinaro, "ritenzione e protensione verso il futuro", ma è anche corpo del presente che si solidifica, accomiatandosi dal passato e scrivendo la storia del futuro. La trasparenza dei concetti, quanto più essi si affinano e astrattizzano, ha come contraltare l'estrema complicazione dei dati della realtà, soprattutto di quelli più superficiali. Per Simmel, i concetti sono «frammenti di mondo, ognuno dei quali significa, in generale, una totalità, formata in modo particolare, di contenuti universali»; per cui inafferrabile è qui proprio la superficie: «Non ciò che si trova *dietro* l'immagine scientifica delle cose — l'oscuro, l'in sé, l'inafferrabile — è al di là della conoscenza, ma viceversa, proprio l'immediato, l'immagine pienamente sensibile, la superficie a noi rivolta delle cose»<sup>31</sup>. Il crocevia teorico di cui si è alla ricerca deve riuscire a calare il suo ponte levatoio tra la profonda trasparenza del concetto — il "fondamento" — e l'inafferrabile superficie opaca dei fenomeni immediati, i quali sembrano non rinviare ad alcun fondamento. Attingere a questa superficie è possibile soltanto se, con Simmel, cominciamo a considerare che in "ogni punto dell'esistenza" è presente, agisce e patisce "una pluralità di forze". Ragion per cui, anche nell'agire e patire più «fertile e creativo, sentiamo che qualcosa non è ancora giunto a

completa espressione». Qui non basta più uno scavo in profondità; urge scavare *ai margini, sul limite*, rompendo gli argini dei *confini* esperiti, sulla superficie e tra le superfici. È questione anche di movimento entro la dinamica dei problemi e sui bordi di questi ultimi. È, questa, una delle eredità più preziose che ci lascia Simmel. E si tratta, infine e ancora una volta, del *primato delle forme*.

## **2. Pensare i problemi: elevarsi alla meta e ritornare alle origini**

Ricordando Marx Scheler, Nicolai Hartmann osserva: «Chi vuol essere all'altezza della serietà dell'ora può essere il suo annunciatore solo muovendo da essa e non stando, appartato dal mondo, in disparte... Chi cammina in prima linea deve necessariamente andare avanti, senza temere l'apparenza dell'inconsequenza. Scheler non la temette. Per questo incappò nell'odio di coloro che stanno fermi, ma conservò la conseguenza dell'interiore continuità. Egli non era un costruttore di sistemi, anche se tutto ciò che egli affrontava prendeva, sotto le sue mani, forma sistematica. Non aveva nessuna simpatia per coloro che partendo da una tesi, sia pure ben fondata, ne traggono comodamente le conseguenze senza rivederne essi stessi continuamente i fondamenti. Egli era fondamentalmente un pensatore di problemi. Il che lo riportò incessantemente all'origine. Ed ogni volta che ivi gli si presentò qualcosa di nuovo egli dovette contraddire l'antico»<sup>32</sup>.

Muovere dall'ora e non fermarsi mai. Il che significa pure ritornare incessantemente all'origine e da lì ripartire, ripensarla e variarla, «senza preoccupazione di una sistematica coerenza esteriore»<sup>33</sup>. Ritornare alle origini vuole pure dire ricercare la complicatezza delle cose. Come ricorda Racinaro, ciò che è guardato da lontano ha una sua semplice chiarezza; osservato da vicino torna a complicarsi<sup>34</sup>. Uno sguardo da lontano deve saper guardare anche da vicino; uno sguardo ravvicinato deve saper guardare anche lontano. Vicino/lontano: un'altra dicotomia salta. Insorge una nuova

sfida: il vicino nel lontano e il lontano nel vicino. L'asserto "muoversi dall'ora e non fermarsi mai" si carica di un nuovo senso. Si può riconsiderare da qui la seguente posizione di Scheler: «Diventare uomini significa elevarsi, in forza dello spirito, fino alla condizione di apertura al mondo»<sup>35</sup>. Con una precisazione: diventare uomini implica che lo si è già; elevarsi implica che si è già su di un piano elevato; condizione di apertura al mondo è possibilità afferrabile anche perché il mondo è di già aperto. Il mondo vive di aperture. L'uomo è una delle aperture del mondo. Ancora con Scheler, possiamo dire: i metodi debbono seguire le cose e non le cose seguire i metodi<sup>36</sup>. E, dunque, aggiungere: gli uomini debbono seguire il mondo, ritrovando le sue aperture, passando attraverso di esse verso mondi nuovi. Nel passaggio si formano "uomini nuovi". Nel senso che si diventa e ridiventa "uomini nuovi" all'altezza di questo passaggio e nel suo mutevole ripresentarsi. È l'attraversamento che eleva l'uomo: da vicino e interno al mondo, l'uomo arriva lontano, all'esterno del mondo. Ma il transito non è solo dall'*origine* interna all'*approdo* esterno. Al tempo stesso, è ritorno transitante *verso l'origine*. È possibile ritornare alle radici solo partendo da lontano; è possibile andare lontano solo muovendo dalle origini. Seguire il mondo diventa per gli uomini seguire se stessi, dalle loro origini fino agli esiti più lontani e a ritroso.

Questo è un approdo a cui, per altre vie, giunge lo stesso Scheler<sup>37</sup>. Come ci ricorda Racinaro: «Il rapporto dominante, cioè, è ora quello della *partecipazione* all'essere. E il *sapere* stesso altro non è che una forma di partecipazione all'essere, vale a dire la partecipazione a quell'essere che si caratterizza come essere *oggettivabile*»<sup>38</sup>. La svolta qui segnata da Scheler rispetto a Kant e al neokantismo è prontamente rilevata da Racinaro: «Il primato va al *senso*, e la logica (la teoria della conoscenza) è, tutt'al più, uno dei *possibili* modi di conferimento del senso»<sup>39</sup>. Il primato va, dunque, assegnato al conferimento del senso e a tutti i suoi possibili modi di esistenza. È utile riconsiderare da questa angolazione problematica un altro assunto scheleriano: quello riguardan-

te la «capacità di oggettivazione dello spirito» e la differenza uomo/animale su queste basi categorizzate. Per Scheler: «L'animale non ha "oggetti", esso vive solo extaticamente *entro* il suo ambiente, che porta strutturato in sé come la lumaca la sua conchiglia, ovunque vada, e non è più in grado di oggettivare codesto ambiente. L'animale non sa quindi allontanare, distanziare l'"ambiente" in un "mondo", (o in un simbolo) come è in grado di fare l'uomo... *L'essere-oggetto rappresenta pertanto la categoria più formale dell'aspetto logico dello spirito*»<sup>40</sup>. E ancora: «Raccoglimento, autoco-scienza, capacità di oggettivare, ciò che originariamente resiste alla tendenza, formano pertanto un'unica e inscindibile struttura, che, come tale, è propria solo dell'uomo»<sup>41</sup>. Ma lo spirito può oggettivare, distanziare l'ambiente in *un mondo*; non può, invece, "generare" e "sopprimere": lo spirito guidato «dalle idee e dai valori, rifiuta per un verso a tutti gli impulsi della vita istintiva, contrari alle une e agli altri, le rappresentazioni indispensabili alla loro attività; e, per l'altro, privilegia le tendenze sopite, le quali rappresentazioni favoriscono l'idea e il valore ... Noi chiameremo "*conduzione*" un tale processo fondamentale di "inibizione" e di "liberazione" degli impulsi istintivi, operato dalla volontà spirituale; e chiameremo "*direzione*" il disegno, per così dire, di quelle idee e di quei valori che si realizzano solo mediante spinte istintive. Quello che però lo *spirito* non può compiere, è *generare* e sopprimere, aumentare e diminuire una qualsiasi forza istintiva»<sup>42</sup>. Lo spirito capace di oggettivare è anche uno spirito impotente. Capacità di oggettivazione e impotenza sono due attributi ineliminabili dello spirito, così come pensato da Scheler. A questo svincolo Racinaro coglie un'aporia della riflessione scheleriana: «Nonostante tutto, infatti, se lo spirito deve "inibire" e, di volta in volta, "liberare" il *Drang* (l'impulso vitale) non può non essere dotato di una originale potenza. L'uso stesso dell'espressione negativa: *non fiat* tradisce involontariamente una difficoltà di fondo. Parlare di potenza non significa, necessariamente, parlare di una forza che produce un cambiamento diretto»<sup>43</sup>. Ma impotenza dello spirito è anche sua "quiete", di contro alla

"tempesta della vita" quale vero "fondamento del mondo". È possibile qui risalire dalla aporia a una dicotomia: quella tra spirito e mondo, tra impotenza e potenza, tra spirito e vita. Nonostante la sopravvivenza degli elementi della polarizzazione, Scheler comincia a pensare la dicotomia in termini di legame assorbente e unitario. Con un limite di fondo, però: in lui, il legame unitario rimane circoscritto ai *fenomeni vitali*. Il passaggio seguente è, in proposito, illuminante: «*Amore, dolore, morte, formazione di unità e promozione del livello di organizzazione ... attraverso la differenziazione del livello di organizzazione ... attraverso la differenziazione e l'integrazione: tutto questo costituisce già nella sfera dell'essere puramente vitale un gruppo di fenomeni e di stati necessari e inscindibilmente omogenei*. Non è facile pensare questo insieme. Ma dobbiamo abbracciare in un'intuizione semplice l'unità tutta interna e necessaria di questi grandi elementari fenomeni vitali»<sup>44</sup>. Intuizione semplice e verità che, però, non eliminano le differenze e le autonomie: «*soltanto il conflitto tra parti indipendenti e autonome e la loro posizione funzionale in un tutto in cui sono solo solidali, è il fondamento ontologico generale della possibilità ideale che in un mondo vi siano sofferenza e dolore*»<sup>45</sup>.

Lo spirito non riesce a racchiudere in sé gli spazi della vita che, però, hanno un tempo storico. Lo spirito non solo non ha tempo, ma non ha nemmeno spazio: temporalità e spazialità sembrano appartenere solo alla vita. Capacità di oggettivazione da parte dello spirito è qui sua eternità. Impotenza dello spirito è qui sua metaspazialità e metatemporalità. Osserva Racinaro: «*la questione del rapporto tra spirito e vita diviene, allora, quella del rapporto tra eternità e tempo, tra metafisica e storia*»<sup>46</sup>. Il tempo, dunque, come tema della filosofia della storia, nella doppia accettazione di storia cosmologica e storia antropologica.

De Giovanni fa risalire a Kant (CRITICA DELLA RAGION PURA) lo scarto gnoseologico e filosofico sussistente tra il soggetto, capace di conferire la *rappresentazione*, e l'impossibilità da parte della rappresentazione di *determinare l'esistenza* del soggetto nel tempo<sup>47</sup>. Rinvenibile, al riguardo, è

lo «scarto incolmabile fra il soggetto delle categorie e la sua conoscibilità *attraverso* le categorie... È la necessità del tempo che pone *per primo* quello scarto incolmabile»<sup>48</sup>. Sulla scia della lettura di Hegel operata da Kojève, De Giovanni<sup>49</sup> ritiene che Kant ponga il tempo come il "diverso" dell'eternità, come il suo assolutamente altro e non reciproco<sup>50</sup>. Precisamente: il tempo è il "diverso" a cui il concetto di eternità deve riferirsi, per poter necessariamente categorizzarsi. Ma il tempo è anche un "diverso" in quanto molteplice: in quanto relazione con l'eterno, è relazione con la molteplicità. Ricorda Kojève che relazione col "diverso" è "conoscenza", in quanto "identificazione" del rapporto e dei suoi termini<sup>51</sup>. E continua: «identificazione del diverso è già Tempo»<sup>52</sup>. Ne consegue che «la conoscenza può attuarsi solo nel tempo». Pensare è operare identificazioni del diverso; vale a dire: conoscere. Pertanto, l'uomo pensa e conosce solo *temporalmente*. Il mondo dell'uomo che pensa e conosce è un mondo temporale. Da qui la conclusione kojéviana: «se l'effettivo pensiero umano si riferisce a ciò che è nel tempo, l'analisi kantiana dimostra che il Tempo rende possibile l'effettivo esercizio del pensiero». Il concetto opera una identificazione e si pone come l'identità. L'eternità è qui il concetto del tempo; concetto che, in quanto tale, è diverso dal tempo. Riappare lo scarto ineliminabile tra il determinante e il determinato, il soggetto e l'oggetto. De Giovanni rinviene, in proposito, una "dissimetria" risalente a Kant, per l'appunto: la dissimetria tra concetto e tempo. Il concetto, in quanto eterno e appellantesi all'eternità, è *fuori e prima* del tempo<sup>53</sup>.

Già Kojève scrive: «Se il concetto è *eterno*, vuol dire che c'è qualcosa nell'Uomo che lo pone fuori del Tempo ... Ma nella misura in cui c'è un *concetto a priori*, il rapporto al Tempo si attua "prima" del Tempo»<sup>54</sup>. La dissimetria argomentata da De Giovanni nasce dalla circostanza che qui c'è un momento in cui il rapporto tra i due simmetrici — identico e diverso — prevede e ammette l'esistenza soltanto di uno dei due: l'identico. Concetto, identico ed eterno godono di extratemporalità. Se ne deve concludere che il ter-

mine relazionale forte è il diverso, il tempo, presupponendo e ammettendo sempre l'esistenza del suo reciproco, l'identico. Il tempo determina il concetto e non il concetto il tempo. Il diverso determina l'identico e non l'identico il diverso. Se ne deve concludere che il tempo è senza soggetto fondante. Il che indica, del pari, che il soggetto si fonda prima e fuori della trama del tempo. Il soggetto non ha temporalità e si attua prima del tempo. Il soggetto non può qui essere soggetto temporale. Osserva De Giovanni: «Questa situazione conduce all'impossibilità della trasparenza logica del soggetto fondante, all'insondabilità della sua esistenza, dal momento che l'esistenza determinabile non può che essere mediata dall'esperienza interna del tempo»<sup>55</sup>. L'esistenza del soggetto fondante può, allora, divenire sondabile soltanto se riesce a farsi "esperienza esterna" del tempo, esperienza dell'indeterminato e essa stessa atto di fondazione, attraverso cui il soggetto riafferma la sua determinabilità, poiché comincia a determinarsi fuori delle scansioni del tempo determinato. L'eternità cessa qui di essere una identità atemporale, tragicamente orfana del suo reciproco. È esperienza del *tempo diverso*, del tempo superiore, del tempo eccedente reimmesso nel tempo dato. La dissimmetria salta. La simmetria viene reintrodotta. Ma si tratta di una simmetria ricombinata, in cui la funzionalità del tutto (in rapporto) convive con il conflitto e l'autonomia delle parti singole. Eternità e tempo tornano a slittare l'una nell'altro; metafisica e storia tornano a compenetrarsi, non solo a escludersi. L'eternità non attiene più alla vita senza tempo del concetto o all'impossibilità e impotenza potente del soggetto fondante. La vita stessa si carica di eternità. Vita e spirito, squarciata l'antica antinomia, si pongono come altro e reciproco completamente l'una dell'altro. L'impotenza temporale dello spirito, la sua eternità, trascina la vita fuori dai limiti del tempo, facendogliene rompere gli argini e conducendola al di là e al di qua dei suoi confini. La potenza temporale della vita e la sua caducità traggono dall'indeterminato le costellazioni pulsanti dell'eternità. Il tempo perduto non è solo quello che si ha alle spalle; ma anche quello

che non si riesce ad acquisire, che non si riesce a strappare all'eternità dello spirito, per trasferirlo nella temporalità della vita. Riaccedere alla territorialità del tempo non è esercizio di memoria: senza rompere gli argini del tempo con le travi dell'eternità, nemmeno più ricordare è possibile. Eternità è tempo storico che vive e si sviluppa oltre la storia. Storia è ritenzione molecolare di occasioni e ragioni di eternità che si espandono verso il loro interno. La storia è un continuo ritornare alle origini dai luoghi progressivamente più lontani, a cui ha provvisoriamente condotto l'eternità. Di nuovo: il vicino nel lontano e il lontano nel vicino.

Ed è così — e qui — che la storia si libera dalla *sua* filosofia. Da qui un doppio ordine di conseguenze. Innanzitutto, il tema tanto caro allo storicismo tedesco del primo Novecento, con propaggini fino a tutti gli anni '40, della *fine della storia* è più precisamente posizionabile come *crisi della filosofia della storia*. Secondariamente, Scheler, proprio avvertendo tale precipitazione critica, orienta la sua ricerca nei termini di una *sociologia del sapere*, tutta tesa a disvelare la legge regolante l'interrelazione tra *fattori ideali* (lo spirito) e *fattori reali* (la vita)<sup>56</sup>. Più esattamente ancora: Scheler parla di *cooperazione* tra il diverso ordine di questi fattori. Ma, ora, si dà cooperazione soltanto tra *attività*. Compito della sociologia scheleriana è la ricerca dell'*ordine legiferante* di tali attività ideali e reali. Per Scheler: «... non si tratta di una legge di ciò che è già avvenuto in forma compiuta nella successione temporale, bensì di una legge del *possibile divenire* dinamico di un qualsiasi avvenimento nell'ordine dell'agire temporale»<sup>57</sup>. La critica della filosofia della storia imperante, scavando nel fecondo solco inaugurato da Simmel, si intreccia con una sistematica confutazione degli asserti fondamentali delle costruzioni scientifiche e sociologiche dell'epoca.

### **3. L'inclusione filosofica: critica dei saperi e dei codici nominalistici**

Vediamo meglio in che rapporto si situa la sociologia del

sapere con le scienze sociali del tempo. Per farlo, ci soffermiamo in maniera anomala non sull'opera che tratta nello specifico il tema sociologico del sapere; bensì su alcune note antiweberiane da Scheler redatte agli inizi degli anni '20: è in queste intense e corrosive note che la rottura scheleriana si delinea in tutta la sua ampiezza. Già l'abbrivio è dei più scardinati: «Nelle scienze sociali e dello spirito il positivismo credeva di poter dare ad esse un fondamento: quello della "morale scientifica". Esso non vedeva che aveva determinato l'oggetto e il metodo di questa scienza solo grazie al fatto che insegnava a *prescindere artificialmente* dalla personalità, dalla sua libertà e dai fattori puramente etici in generale. Giungeva a una morale "scientifica" prescindendo dai fattori morali — è questo il controsenso dell'impresa positivista»<sup>58</sup>. Chi per primo, continua Scheler, rileva l'errore positivista di ricondurre tutti i fattori sociali e le sfere della personalità e dell'etica alla razionalità scientifica è Max Weber<sup>59</sup>. Dal punto di vista della razionalità scientifica, si danno due ordini di scoperta relazionale: (i) le *relazioni legali* che innervano ogni sistema assiologico e ogni concezione del mondo; (ii) le *relazioni di senso* che costituiscono l'attributo dei dati di realtà, secondo una ben specificata *Weltanschauung*<sup>60</sup>. La scienza, dunque, disvela qui la *legalità* del valore e delle concezioni del mondo, per modo che i dati di fatto corrispondenti risultino essere condizionamenti legalizzati. Dati di fatto, mondo e vita possiedono sempre una *qualità legale*. Nello scoprirla, in realtà, la scienza è come se legalizzasse il mondo, trasformato in un universo legale. Risulta, pertanto, calzante la seguente osservazione di Scheler: «Questo ideale scientifico è, da un punto di vista essenzialmente sociologico, di fatto legato alla *democrazia moderna*. Poiché esso distingue, nei compiti complessivi della conoscenza umana, proprio quelli che sono risolvibili in modo *universalmente umano* e *universalmente valido*; i cui oggetti sono, dal punto di vista dell'esistenza e del valore, relativi all'uomo, nei limiti in cui si prescinde da tutte le *particolari* attitudini innate, da tutte le particolarità personali di razza e di ceto. Ma come la democrazia, in quanto ideale

politico, non può fare progredire la storia per mezzo di una posizione *positiva* di fini — la storia, piuttosto, prende da sempre le mosse da *élites* e minoranze, capi e persone — allo stesso modo la scienza non può sviluppare dal proprio intimo un sistema di valori e di idee, che possa costituire la base di una *Weltanschauung*. Morale, metafisica, religione, sono *transcientifiche*»<sup>61</sup>.

La critica alla razionalità scientifica, alla sua pretesa di universalità, è — come si vede — radicale; altrettanto radicale è la critica alla pretesa di universalismo con cui si ammantava la democrazia moderna. L'ideale scientifico viene meno a confronto del particolare che affolla la vita e ogni forma di vita associata; l'ideale politico democratico naufraga di fronte alla impossibilità di costruire storia a mezzo di aggregati universalistici e a mezzo di cittadini ridotti a massa. Anzi, sotto quest'ultimo riguardo, la democrazia moderna è un ulteriore e ben più incisivo strumento di spossessamento dell'individuo-cittadino dai mezzi di produzione della politica. E non solo della politica. Sempre più l'ideale democratico universalistico, che scade in vieta ideologia, corrisponde all'effettualità di una moderna oligarchia. Rimanendo alla riflessione scheleriana, si può certamente parlare di *epoca del livellamento*<sup>62</sup>. Ma trattasi di livellamento nella privazione, il quale appare come il prodotto su scala di massa delle privazioni, rileggendo Hölderlin con una curvatura secca verso le condizioni attuali. Privazione persino dell'identità e del proprio posto nel mondo: il velo dell'indifferenza copre e corrode le differenze. Per cui Scheler può dire: «In quasi diecimila anni di storia noi siamo la prima epoca in cui l'uomo è divenuto completamente e interamente "problematico" per se stesso, in cui egli non sa più che cosa è, ma allo stesso tempo *sa* anche *che non lo sa*»<sup>63</sup>. Giustamente, Racinaro mette in rilievo la radicalità della svolta teorica a cui Scheler, in corrispondenza di una siffatta transizione epocale, tende a lavorare; giustamente, ricava che in Scheler il livellamento, come destino dell'epoca, «comporta una trasformazione della forma della politica»<sup>64</sup>.

Ma, prosegue Scheler, la critica weberiana all'ideale

scientifico positivista non è ancora completa; anzi, è largamente insufficiente. Occorre assumere come bersaglio critico la metafisica che fonda la scienza; e, precisamente: la «*metafisica* precritica della "*Weltanschauung* naturale"»<sup>65</sup>. Ancora più nettamente: «Max Weber abbandona le questioni che esorbitano dal suo concetto di scienza di ciò che è "tecnicamente importante" a una opzione del tutto arazionale, per mezzo della volontà: e, quindi, alla semplice lotta dei partiti e dei gruppi. Il suo errore radicale è ritenere che i valori materiali hanno soltanto significato soggettivo, e che *non ci può* essere una via di *conoscenza vincolante di cose e valori oggettivi*, di beni e sistemi di beni, al di là della scienza positiva; inoltre, che non ci può essere un "convincere" e un arricchirsi spirituale fra i rappresentanti di diversi sistemi di valore. Ma è vero il contrario»<sup>66</sup>. È il termine medio di filosofia e di saggezza — medio tra fede, religione e scienza positiva — che, per Scheler, manca in Weber<sup>67</sup>. Ne discende che tutto riprecipita nel *nominalismo* che postula l'inintelligibilità e l'impenetrabilità dell'elemento irrazionale e di quello intimo-destinale. Il nome si separa dalle cose. È il nome della cosa che sancisce il distacco traumatico: da un lato, il nome e le sue geometrie razionali; dall'altro, le cose e l'oscurante caos. Il concetto, l'idealtipo, occupa per intero la scena.

L'importanza dell'obiezione scheleriana appare decisiva e salutare: nelle forme del razionalismo scientifico è stanato l'ultimo ricettacolo all'interno del quale il *pensiero nominalista*<sup>68</sup> era andato occultandosi. Col che viene espressamente richiesto il conto al *dualismo nominativo* che procede per il tramite della dissoluzione di uno degli elementi del dissidio. Come si vedrà meglio.

L'abbandono del punto di vista scientifico-nominalista colloca l'orizzonte di Scheler oltre la crisi della storiografia, facendolo fuoriuscire dalle secche della contrapposizione tra *storia* e *storiografia* (*Geschichte* vs. *Historie*). Conoscenza di storia e della storia diviene comprensione dell'*atto* storico. Quest'ultimo è, al tempo stesso: (i) il *nuovo*; (ii) la *traccia* del movimento dinamico della vita che (tracciando dietro di sé), fa giacere l'*altro*: il *divenuto-così*. Occorre partire alla

ricerca dell'altro. In esso, ogni istante della storia diviene storia. E diviene in ogni istante. L'atto, secondo cui e in cui la storia in ogni istante diventa storia, costituisce, per Scheler, l'essenza della storia. In questo atto, pertanto, sta il vincolo rispetto al divenuto e sta la delimitazione futura dell'avvenire. Sicché — e ci approssimiamo al nodo maggiormente in tensione della critica scheleriana al nominalismo weberiano — *questo atto sta prima e al di là. L'istante è eterno*. Può cessare l'indicibile tormento di Faust intorno alla fuga dell'attimo. È il durare dell'istante che ci parla del suo permanere. Così come la sua durata ci dice delle nuove forme dell'istantaneità, per cui un istante eterno non è mai lo stesso attimo. D'altro canto, il permanere dell'istante ci riporta incessantemente allo sbalzo del tempo, in cui esso non solo è dissolvibile e si dissolve, ma pure è costruibile e si costruisce. E allora: individualità delle forme e dei contenuti; ma pure sovranità di futuro e del futuro, determinazione del senso dello scorrere storico. Diversamente dal razionalismo nominalistico, il futuro non appare più sottratto alla possibilità storica: non compare sprovvisto di un "margine saldo" o come "terra azzurra" dei sogni. Incalcolabile era il tempo e senza tracce era la vita: la storia appariva come calcolo, calcolabilità brutalmente razionale. Coperto risultava il pulsare del moto delle forme della vita che qui, in quanto incalcolabili e irrappresentabili come forme idealtipiche razionali, risultavano drammaticamente perdute e cancellate. Da questa posizione, il destino dell'epoca appare come perdita inenarrabile e definitiva della vita, sulla cui dissoluzione si basa la costruzione della storia e il fare storia — e storia politica e sociale — degli uomini associati<sup>69</sup>.

Lo scetticismo disincantato weberiano ha, come rilevato da Scheler, un fondale tragico<sup>70</sup>. Lontano dallo sfondo, più avanti sul proscenio, l'idealtipo concettualizzato si trasforma in macchina amministratrice: la dissoluzione delle forme e delle sfere della vita assume le sembianze di una costruzione pianificatrice della politica e della storia della civiltà, ormai per Weber giunte al loro punto di possibile tracollo. In Weber, più che scoprire la "gabbia d'acciaio", il disincanto è

la "gabbia d'acciaio": gabbia del concetto postulato dalla metafisica scientifica, di cui la burocratizzazione e la tecnicizzazione non sono che l'involucro sociale, il guscio protettivo e occultante. Il sopravanzamento della filosofia da parte della scienza — o meglio: il declassamento della filosofia sancito dalla scienza — ha proceduto ben oltre l'esclusione operata da Weber.

Ma chiediamoci, con Scheler: *quando* si presenta l'atteggiamento nominalistico dello spirito? La risposta di Scheler è la seguente: «... Là dove un dato mondo di forme dell'esistenza umana e della cultura va in *dissoluzione*»<sup>71</sup>. E la dissoluzione compare come estinzione dell'oggettività delle forme. Manca qui il richiamo alle forme oggettive, poiché l'estinzione di quelle pre-esistenti vale come distruzione e rifiuto delle forme, ritenute puro prolungamento dell'arbitrio soggettivistico. Perciò, Scheler qualifica l'atteggiamento nominalistico come «l'esplosivo spirituale più potente» che fonda la distruzione e il rifiuto sulla «dichiarazione di principio che *non ci sono* in generale forme obiettive: che le forme, in generale, sono state trasposte nell'ambito contenutistico delle cose solo dalla soggettività e dall'arbitrio umani»<sup>72</sup>. Se la forma è la trasposizione soggettiva dell'arbitrio, alle forme nuove non rimane che la distruzione delle forme trovate già bell'e pronte, per sostituirle. *Distruzione delle forme ad opera delle forme è sostituzione delle forme mediante le forme*. L'iniziativa umana forgia il mondo delle forme. Essa è vincolata dalla razionalità della scienza che — sola — può conferire scientificità e, dunque, efficacia e attualità, resa e rendimento all'agire. Il nominalismo del pensiero sconfinava nel primato dell'agire formale che, in quanto dissolutivo-distruttivo, è pure agire strumentale. Esempi classici forniti da Scheler: «Così il nominalismo tardo-francescano ha cercato di distruggere il mondo di forme religioso-ecclesiastico, il nominalismo di Thomas Hobbes e quello etico-politico dell'autore del Principe ha cercato di distruggere l'ordinamento feudale della società»<sup>73</sup>.

Il nominalismo dello spirito, preda della metafisica scientifica, si rovescia qui, nell'esempio scheleriano, in nominali-

smo delle forme politiche. Leggendo hegelianamente, per un solo attimo, Machiavelli e Hobbes, si può argomentare che il nominalismo politico faccia della Politica *lo Spirito*. E ancora: che, in parecchie delle sue ramificazioni principali, il pensiero politico moderno nasce come *pensiero nominalistico*, anticipando, in un certo qual modo, di ben quattro secoli gli enunciati di Kuhn sul mutamento di paradigma quale nucleo della "struttura delle rivoluzioni scientifiche"<sup>74</sup>. Ma sentiamo ancora Scheler: «Che il nominalismo si presenti con una tendenza sensualistica o mistica è in ciò indifferente. Il nominalismo rimane sempre ostile per principio a ogni idea di strutturalità dell'essere; la sua attività è sempre *negativa* e *dissolutiva* e culturalmente rivoluzionaria: non a partire dalla visione di una cultura superiore, migliore, bensì per principio; e se esso richiama anche lo spirito d'iniziativa, non sa tuttavia offrire a questo spirito d'iniziativa alcun fine sensato. Lo spirito di iniziativa cui esso richiama rimane un eroismo irrazionale, cieco, non saggio. L'essenza del modo di pensare nominalistico è la critica, non la costruzione; la *dissoluzione*, non la creazione. Lo spirito d'iniziativa tradirebbe lo spirito del mondo stesso a causa di *un* insufficiente modellamento di esso nella storia, per cui l'uomo nominalistico soffre. Ogni cosa una volta "buona", "sacra", è — "non in quanto", ma esclusivamente — "soltanto una parola". Il modo di pensare nominalistico è la barra che serve da leva a un tipo di uomo che soffre per un mondo di forme sopravvissuto, che protesta contro di esso con un risentimento infruttuoso»<sup>75</sup>. Si potrebbe dire: finora, uno dei limiti della rivoluzione — e non solo della rivoluzione quale concetto — è dato dal suo rimanere ancorata al nominalismo che impedisce che la (sua) critica si converta in creazione; faccia che ha come rovescio una *critica senza crisi*. Emerge pure in ciò uno iato incolmabile tra mondo oggettivo e sfera soggettiva, secondo il quale il primo è modellato unicamente dall'arbitrio della seconda. Ma è proprio tale modellazione a risultare insoddisfacente; e, forse, ancor prima perennemente insoddisfatta di se stessa. Non viene a capo del mondo, in quanto lo esclude e lo concepisce come inclusione operata dalla

soggettività. Il mondo modellato non corrisponde mai al desiderio modellante. L'attività modellatrice procede, dunque, senza tregua. Non raggiunge mai un termine vero; né ha un inizio effettivo da dove cominciare veramente. Il primato dell'agire, tanto nelle forme sensualistiche che in quelle mistiche e razionalizzanti, non è che un continuo ritorno al punto di partenza; il quale, precisamente perché replicato, non costituisce un abbrivio autentico. Il mondo viene duramente forgiato e temprato; ma come progressiva perdita ed estromissione delle sue forme e come intromissione delle forme della soggettività, razionale o scientifica che sia. Ciò designa la "morte del Soggetto" tanto nel mondo temprato, quando nelle forme dell'arbitrio scientifico, razionalizzato e generalizzato.

#### **4. Autocritica del legame sociologico: dall'antropologia filosofica all'antropologia politica**

Il *legame sociologico* — o, se si preferisce, la *teoria sociale* — funge quale raccordo estremamente raffinato tra l'impresa scientifica e quella politica, tra il nominalismo dello spirito e quello della politica. La stessa democrazia dei moderni, con i suoi corollari intorno all'eguaglianza, non sfugge al modulo nominalistico. Essa come termine medio di passaggio usa il "punto di vista sociologico". La cosa non sfugge a Scheler. Ora, punto di vista sociologico e pensiero nominalistico sono legati a una «determinata *struttura dei gruppi*, che deve "conoscere insieme", e ha la sua condizione di esistenza in questa struttura»<sup>76</sup>. Ma il punto di vista sociologico è anche *teoria*; e *teoria sociale*, per la precisione. Più esattamente ancora, dice Scheler: «è la matrice di una *teoria sociale* del tutto determinata, che, a seconda dei punti di riferimento in base a cui la si considera, la si può definire *singolarismo, liberalismo, democrazia formale, teoria del contratto, convenzionalismo, atomistica sociale*»<sup>77</sup>. Quello che qui conta rilevare è:

- (a) il nesso di causalità tra teoria sociale e teoria politica;

- (b) come e quanto la forma della politica, nel suo processo di metamorfosi, nel corso del Novecento si rifaccia alla teoria sociale; già a partire dall'ultimo cinquantennio dell'Ottocento.

Nella discontinuità, ormai irrimediabile, tra politica e società *rimane il collante del legame sociologico*: da Weber in avanti; fino a diventare, in epoca più vicina a noi, sociologia politica. Proprio sul versante della critica alla partecipazione sociologico-scientista, *la sociologia del sapere* scheleriana va inquadrata in connessione con la fondazione operata da Scheler *dell'antropologia filosofica*.

Significativo è che la prospettiva critica inaugurata da Scheler assuma, nel contempo, una lettura disincantata dell'apparente dicotomia tra capitalismo e socialismo:

- (a) in primo luogo, attraverso la consapevolizzazione che il conflitto tra ordine statale interno e "associazioni economiche" che tendono all'internazionalizzazione riveste «la stessa importanza del vecchio problema, a suo tempo essenzialmente di politica *interna*, del socialismo e del capitalismo»;
- (b) in secondo luogo, con la presa di coscienza che le mutazioni dell'assetto statale interno si estroflettono nelle relazioni internazionali.

Per Scheler: «La Russia, a partire dall'esistenza della repubblica sovietica e dopo la Nuova Politica Economica, ha dovuto assumere in sé più capitalismo, ... Gli stati cosiddetti capitalistici, però, d'altra parte, nonostante il mantenimento di principio della proprietà privata, assumono in sé, in misura crescente, tanto del cosiddetto socialismo, in tutte le possibili forme di economia comunitaria ... che le realtà dell'una e dell'altra parte scavalcano sempre di più le opposizioni che esistono fra i nomi e i concetti»<sup>78</sup>.

Ancora più indicativa è la circostanza che queste affermazioni scheleriane siano contenute nella sua opera sull'uomo nell'epoca del livellamento.

È sul piano più strettamente politico-relazionale che la nozione scheleriana di livellamento svela, in luogo dell'uniformità superficialmente ipotizzabile, una estrema articola-

zione. Il livellamento del sistema internazionale tra socialismo e capitalismo non rende omologa l'area sovranazionale occidentale a quella che comincia ad assumere come proprio epicentro l'URSS. Ciò perché su di un piano retrostante, per così dire epistemologico, come opportunamente nota Racinaro, il livellamento: «... lungi dal poter essere interpretato come fenomeno di unificazione, produce proprio esso quello statuto altamente problematico dei saperi, che diviene visibile nel carattere assolutamente parcellare delle loro acquisizione. È il "livellamento" a produrre la necessità dell'antropologia»<sup>79</sup>.

La filosofia, esclusa da Weber, ritorna in Scheler sotto forma di *antropologia filosofica* a «dimensione fortemente politica»<sup>80</sup>. Il carattere antropologico dell'inclusione filosofica sta nel livellamento assunto come destino degli uomini e delle costruzioni sociali. In quanto destino, commenta Racinaro, il livellamento «può essere diretto e guidato»<sup>81</sup>. Emerge qui la dimensione politica dell'antropologia filosofica. Nell'afferramento della possibilità politica in essa insita si gioca la partita della neutralizzazione della catastrofe congenita all'epoca del livellamento. La politicità del discorso scheleriano si precisa ancora di più, proprio sotto questo riguardo. Sempre nella sua opera sull'epoca del livellamento, Scheler osserva: «Le epoche più pericolose per l'umanità, quelle più piene di morte e di lacrime sono *le epoche del livellamento*. Ogni processo, nella natura e nella storia, che noi definiamo esplosione, catastrofe, è un processo di livellamento *non* guidato ... da parte dello spirito e della volontà»<sup>82</sup>. L'inclusione filosofica riattribuisce alla filosofia la signoria sui domini dello spirito e della volontà. Ciò ha un valore altamente politico, poiché disgiunge gli effetti catastrofici del livellamento e ripristina i fattori di controllo sui processi sociali in corso. L'inclusione, pertanto, funge come anello intermedio tra antropologia e politica. Se la scienza aveva sdegnosamente espulso la filosofia dal paesaggio socio-politico, altrettanto non può dirsi per la filosofia inclusiva di Scheler. Filosofia, scienza e politica coabitano nel medesimo universo concettuale e nella stessa costellazione esistenziale: stru-

menti definitivi di situazioni altamente problematiche e altamente variegate.

Forzando molto, può dirsi che, in Scheler, il limite della spiegazione scientifica ha una natura filosofica. Il rigore scientifico, per lui, si positivizza, escludendo dal suo ambito le *questioni di essenza*. L'assiomatica essenziale del ragionamento scientifico presuppone e reticola il settore di ricerca, al di qua e al di là dell'interferenza filosofica. Quello che nella metafisica hegeliana — le conoscenze di essenza — era una *finestra sull'Assoluto*, nella logica del ragionamento scientifico diventa frattura in confronto al mondo dell'uomo. Stante la divaricazione, diparte da qui la ricerca di un *fondamento comune*: la spiegazione a cui il ragionamento scientifico non può accedere è data, dice Scheler, dall'*assolutamente essente*. Tale spiegazione, in quanto riconduce al «supremo fondamento del mondo e del sé dell'uomo»<sup>83</sup>, è una *spiegazione filosofica*.

Ma, ora, se è vero che il ragionamento scientifico non può accedere alla spiegazione filosofica, è altrettanto certo che la filosofia, così come ancora accade alla metafisica, non può limitarsi ad annettersi acriticamente i risultati dei saperi positivi, in uno scambio equivalente tra immutabili: l'immutabile scientifico contro l'immutabile filosofico. L'immutabile scientifico, in quanto lavoro e apertura sul mondo e la natura, di cui si va alla conquista e alla scoperta, si situa a lato del movimento del mondo e della natura, inseguendone la trama e tentando di anticiparne e simularne la dinamica. È un immutabile che muta e, perciò, non può dar conto delle ragioni prime e degli esiti ultimi. Gli immutabili scientifici fanno troppo del mondo e della natura: troppo del movimento di questi e poco delle loro proprie origini e delle loro stratificazioni successive. Fanno troppo del moto di mondo e natura e troppo poco degli uomini e dell'origine della vita dell'uomo. Gettano le loro finestre sul mondo, da cui non spazia mai lo sguardo sulla vita degli uomini. Dal canto suo, l'immutabile filosofico va progressivamente disancorandosi dall'abbraccio del mondo e della natura che, tra gli antichi, aveva rappresentato una tra le sue ragioni primarie. Con

Simmel, la filosofia della storia teorizza e giustifica tale effetto distanziante, cavandone fuori esiti fortemente emancipativi: in una operazione di rovesciamento estremo di questo dato acquisito, Simmel assegna alla metafisica il ruolo limitato di sostare sui limiti, al margine del reale<sup>84</sup>. Col che è il *sensu* della realtà, non il suo contenuto, che può essere investito dal mutamento: «Ciò che diventa problematico è il rapporto tra conoscenza d'essenze — in quanto immutabili e costanti — e la capacità di mantenere una effettiva "apertura" alla comprensione delle diverse culture: quella apertura che, non foss'altro che per il relativismo e per la *Wertfreiheit* (in senso letterale) dei loro metodi prima ancora che dei loro risultati, le scienze positive moderne sembrano tuttavia garantire»<sup>85</sup>.

Il nodo che Scheler intende sciogliere è quello che si dipana tra (i) pluralità e relativismo delle metodiche e delle procedure scientifiche e (ii) immutabilità delle idee dello spirito e dei valori. Ciò avviene, sottraendo al realismo l'immutabile filosofico che, nella sociologia del sapere, viene da Scheler collocato al vertice, sospeso al di sopra della realtà. Come dire: la scienza come terra; le idee dello spirito e dei valori come cielo. Nella "*Sociologia del Sapere*", viene esplicitamente sostenuto: il «*regno assoluto delle idee e dei valori* corrispondenti alla natura dell'uomo» si trova collocato infinitamente più in alto dei «sistemi di valori esistiti *di fatto* finora nella storia»; nel cielo rarefatto di tale regno il «logos oggettivo e eterno» rimane come *idea* ed è *compito*, di tutte le nazioni, di tutte le cerchie culturali, di tutte le epoche culturali del passato, «*soltanto di tutte insieme*, nella cooperazione solidale»<sup>86</sup>. Al relativismo scientifico subentrano la solidarietà e la cooperazione *culturali*; cooperazione e solidarietà tra idee, valori e immagini del mondo. Più che a una aporia — come rileva Plessner nel suo testo critico del 1931<sup>87</sup> — assistiamo, sul punto, a una ritraduzione categoriale di pluralismo e relativismo sotto forma di solidarietà e cooperazione. Il che inserisce un campo di forti assonanze politiche. La fondazione filosofica dell'antropologia ammette necessariamente un esito politico che, in un certo senso,

funge anche come presupposto. *La sociologia del sapere vale come autocritica del legame sociologico* e, in luogo dell'impossibile ricucitura dello strappo insinuatosi tra politica e società, intenziona una fluidificazione tra domini diversi, sottratti ognuno per la propria parte alla assiomatica essenzialistica del loro autoisolamento celebrativo. Si tratta, allora, di una fluidificazione eminentemente politica. Politico è il suo senso più profondo: la fuoriuscita dalle spire soffocanti del nominalismo scientifico e del nominalismo del pensiero. Politico in sommo grado è uno dei suoi risultati culturalmente più incisivi: la critica del nominalismo politico. L'antropologia filosofica è, perciò, anche una *antropologia politica* e, sotto quest'ultimo aspetto, consente la critica all'invarianza del discorso politico, là dove si è fatto apologetica delle forme uguali. La rielaborazione delle metodiche e delle risultanze dei saperi positivi va ritradotta non soltanto filosoficamente, ma anche politicamente. La qual cosa permette di squarciare il manto di uniformità delle forme politiche e di demistificarne il sottostante relativismo funzionale che, pur facendole diverse, le apparenta quali forme di regolazione e controllo estranianti e distanzianti.

Indubbiamente, v'è un vizio *apriorico* nella fondazione della antropologia filosofica scheleriana; così come rilevato da Plessner (il quale estende la critica ad Heidegger) e ribadito da Racinaro<sup>88</sup>; e come i successivi sviluppi apportati da Gehlen meglio chiariranno<sup>89</sup>. Nondimeno, è proprio la fondazione antropologica di Scheler a demistificare il carattere scienziasta delle teorie sociali; disvelando, del pari, il ruolo vincolato di collante proprio del legame sociologico, irrobustente le forme politiche ricorrenti, per il tramite di una socializzazione legittimante. Qui il merito di Scheler. Qui la fecondità dell'intersezione con le forme della politica che l'inconclusione filosofica scheleriana apporta. In altri termini: l'urgenza preliminare è quella della delimitazione di uno spazio per la filosofia; o, ancora meglio: la riconsegna della filosofia al suo spazio. L'assoluta priorità dei valori dello spirito e delle idee diventa, pertanto, assoluta necessità dell'abbrivio. Il rischio estremo della fondazione apriorica con-

sente di riconnettere l'antropologia alla politica. La natura apriorica della filosofia è il termine mediano e di collegamento per la "chiusura" del circolo. In Scheler, la filosofia è potere apriorico o, altrimenti detto, prepotere; le sue forme; però, sono culturalmente pluralistiche e proceduralmente cooperanti. Qui la filosofia non ancora perviene all'interrogazione culminante intorno alla legittimità e alla legittimazione dei suoi propri fondamenti. Ciononostante, non manca di condurre fino alle sue estreme conseguenze l'interrogativo sulla profonda delegittimazione dei fondamenti del ragionamento scientifico e politico. La filosofia qui, risparmiando se stessa, *salva* le forme politiche e, inoltre, non mortifica i saperi positivi, riconoscendoli e facendoli propri mediante una articolata elaborazione.

Ma la fondazione apriorica scheleriana rimanda a un ulteriore e più grave vizio: l'*unilateralità* dei canali di scorrimento della critica, convogliati e fatti defluire unicamente contro il bersaglio costituito dal ragionamento scientifico. Schiacciandosi sui parametri nominalistici della spiegazione scientifica, la *critica filosofica* non si converte (anche) in *critica della filosofia* in quanto tale e nella sua essenza. Ciò è stato opportunamente colto da Racinaro, laddove individua, sul punto, l'avvenuto spostamento di posizioni nella scala delle gerarchie tra filosofia e scienza<sup>90</sup>. L'unilateralità filosofica si prolunga in mancanza di critica riflessiva, rendendo estremamente disagevole la rottura nei riguardi del nominalismo metafisico su cui la filosofia ha attecchito e ha costruito le sue fortune nella cultura occidentale.

Va, a questo punto, rilevato un vantaggio involontario, per così dire. È proprio il limite apriorico indagato che lascia infondabile la forma politica. Il prepotere filosofico consente di concentrare l'attenzione sui vizi delle teorie sociali a matrice scienziata. Il difetto di autocritica filosofica si fa sviluppata autocritica sociologica. Risulta, così, ampliata quella sorta di zona franca in cui veniva lasciata operare la forma politica. Qui, ovviamente, un limite politico. Ma è un limite che non compete all'antropologia filosofica colmare; bensì alla riconcettualizzazione delle categorie del 'politico'. Il

vuoto lasciato scoperto da Scheler attiene a una costellazione prettamente filosofico-sociologica. Ora, continuando a scavare in questo solco, l'autocritica del legame sociologico vede necessariamente i suoi sviluppi verso una adeguata autocritica filosofica che, a sua volta, diviene un prerequisito dall'autocritica delle forme politiche. Qui basta accennare, come già chiarisce Plessner nel suo testo critico del 1931, che una antropologia filosofica e politica si delinea come «concezione, ad un tempo teorica e pratica dell'uomo come essenza storica e, pertanto, politica»<sup>91</sup>. Si può, così, schematizzare: come l'antropologia ha una fondazione filosofica, così il 'politico' *tardomoderno* ha una fondazione antropologica. La prima situazione è, indubbiamente, di matrice scheleriana; la seconda è apporto di Plessner. In tutte e due le situazioni, cruciale è la domanda: "*che cosa è l'uomo?*", quale "*l'essere essente assoluto?*"; così come ribadito da Scheler nell'ultimo dei suoi testi, pubblicato 14 giorni prima di morire<sup>92</sup>. Il soggetto che si interroga è incerto della propria soggettività. *L'interrogante non può che interrogare e interrogarsi*. La risposta non è che una domanda perennemente aperta. Alla sommità del problema, il dato più problematico è proprio l'esistenza interrogante dell'uomo. In Scheler, l'uomo è problematicamente pensabile come *questione aperta* e come *decisione aperta*. In Plessner, invece, è decifrabile e decidibile sul piano di una «veduta storica del mondo», ossia sul terreno antropologico<sup>93</sup>. Il carattere più avanzato della posizione scheleriana appare evidente.

## **5. Problematica della decisione e spazio del politico**

Nella conferenza del 1922, "*L'epoca delle neutralizzazioni e delle spoliticizzazioni*"<sup>94</sup>, Schmitt passa in rassegna le quattro "fasi secolari" che, dal teologico al metafisico, al morale-umanitario, all'economico fino alla tecnica, hanno caratterizzato la storia europea degli ultimi quattro secoli. Schmitt designa questo immane processo come spostamento e successione di «centri di riferimento»<sup>95</sup>. Ciò che si vuole qui porre in luce è che, pur nella successione da un centro

all'altro, per Schmitt: «Tutti i concetti della sfera spirituale, ivi compreso il concetto di spirito, sono in sé pluralistici e possono essere compresi solo dall'esistenza *politica concreta* ... Tutti i presupposti essenziali della sfera spirituale dell'uomo sono *esistenziali* e non *normativi*»<sup>96</sup>. Il che indica che la *neutralizzazione* progressiva dell'ambito da cui il centro di riferimento viene spostandosi è comprensibile solo dal punto di vista politico dell'esistenza concreta; che la successione da un centro all'altro vale come messa in opera di *pluralismo* culturale e spirituale; e che la stessa sfera spirituale ha una *base* esistenziale. L'ancorarsi della sfera spirituale al concreto dell'esistenzialità è ancoraggio del 'politico' nella regione più profonda e ribollente della vita dell'uomo. Ed è un 'politico' così ancorato che funge quale base in grado di assicurare all'epoca pace, sicurezza e accordo su premesse comuni. Processo di formazione della legge del 'politico': ecco come può essere schmittianamente reinterpretata la successione delle quattro fasi secolari della modernità su cui, di volta in volta, «l'umanità europea si è "allineata" nei secoli seguenti ed ha costruito il proprio *concetto di verità*»<sup>97</sup>. Fino a quando, con lo *Stato liberale*, la neutralizzazione ha intaccato lo stesso *potere politico*. Nel XIX secolo la neutralizzazione, aggredendo la dimensione del potere politico e facendone il *potere neutro* dello *Stato neutrale*, tocca il punto decisivo. Commenta Schmitt: «Ma è proprio dalla dialettica di uno sviluppo di questo tipo che attraverso lo spostamento del centro di riferimento si costituisce un nuovo terreno di lotta. Nel nuovo centro, dapprincipio neutrale, si sviluppa immediatamente con nuova intensità la contrapposizione degli uomini e degli interessi in modo tanto più violento quanto più si prende possesso del nuovo ambito di azione. L'umanità europea migra in continuazione da un campo di lotta ad un terreno neutrale, e continuamente il terreno neutrale appena conquistato si trasforma di nuovo, immediatamente, in un campo di battaglia e diventa necessario cercare nuove sfere neutrali. Neppure la scientificità neutrale può portare la pace: le guerre di religione si trasformano nelle guerre nazionali del XIX secolo, determinate

per metà ancora da motivi culturali e per metà già da motivi economici, e infine semplicemente dalle guerre economiche»<sup>98</sup>. Quale campo di lotta più neutrale e migliore della tecnica? della tecnica come terreno *assolutamente e definitivamente* neutrale? Ecco le domande che, a questo punto, Schmitt si pone. E risponde: «Infatti apparentemente non vi è nulla di più neutrale della tecnica. Essa serve a tutti allo stesso modo...»<sup>99</sup>. Con un richiamo alla problematica scheleriana, Schmitt tematizza e meglio articola il suo discorso sulla tecnica: «Qui sembra dunque sussistere il terreno di quel compromesso generale di cui si è fatto preconizzatore Max Scheler in un saggio del 1927. Ogni battaglia e ogni mischia della contesa confessionale, nazionale e sociale viene qui livellata, su un terreno pienamente neutrale. La sfera della tecnica sembrava essere una sfera di pace, di comprensione e di riconciliazione»<sup>100</sup>. Cosa si cela sotto l'apparente manto di neutralità della tecnica e sotto il suo livellamento riconciliativo? «Ma la neutralità della tecnica è qualcosa di diverso dalla neutralità degli altri centri finora venuti alla ribalta. La tecnica è sempre soltanto strumento ed arma e proprio per il fatto che serve a tutti non è neutrale. Dall'immanenza del dato tecnico non deriva nessuna decisione umana e spirituale unica, men che meno quella del senso della neutralità. Ogni tipo di civiltà, ogni popolo ed ogni religione, ogni guerra ed ogni pace può servirsi come arma della tecnica ... Ma la tecnica stessa resta, se così posso dire, culturalmente cieca. Dalla mera espressione "niente altro che tecnica" non si può quindi trarre nessuna delle singole conseguenze che altrimenti vengono tratte dai centri di riferimento della vita spirituale: né un concetto di progresso culturale, né il tipo di un *clerc* o di una guida spirituale, né un sistema politico determinato»<sup>101</sup>. Ancora più precisamente: «la decisione intorno a libertà e schiavitù non risiede nella tecnica in quanto tecnica. Questa può essere rivoluzionaria e reazionaria, può servire alla libertà e all'oppressione, alla centralizzazione e alla decentralizzazione. Dai suoi principi e dai suoi punti di vista solo tecnici non deriva né una problematica politica né una risposta politica»<sup>102</sup>.

Lo statuto della tecnica è *trans-politico*, poiché essa si presta a *tutte* le politiche ed è da tutte le politiche usabile, manipolabile e dosabile, in virtù del fatto che la neutralizzazione dei centri di riferimento è valsa anche come loro spoliticizzazione. Spoliticizzata risulta la politica, neutralizzata dal primato della tecnica. Tuttavia, è proprio la spoliticizzazione della politica a porre con ancor maggior forza la centralità e l'essenzialità del 'politico', quale criterio regolativo della successione dei centri di riferimento e, quindi, del destino esistenziale degli uomini. A ben guardare, la tecnica risulta sovraccaricata e iper-politicizzata *in negativo*, giacché disponibile e alla portata di qualunque progettazione e strategia politica. *Politicamente*, la tecnica è tanto neutra quanto sovraeccitata e smaniosa di offrirsi a qualunque avventura. In quanto tecnica, non può mai essere il luogo della decisione politica; bensì *bene-risorsa* della decisione. Ed è per questo che, nel panorama politico-costituzionale europeo dell'inizio del XX secolo, la decisione politica appare incerta. Il bene-risorsa tecnica si svela, in quel panorama, come il surrogato sostitutivo di una decisione politica sfibrata e stremata. Non fa meraviglia, dunque, che in quel contesto le potenzialità del 'politico' non riescano a istituire la loro signoria sulla tecnica. Non si dispiega, conseguenzialmente, una *politica potente* nel senso della decisione. L'ideologia scienziato-tecnocratica dell'epoca si sposa con una *politica di potenza*. Qualsiasi politica di potenza può servirsi della tecnica; *servirsene*, appunto, non già *impadronirsene*. Da qui la conclusione schmittiana: «Perciò rappresentare l'epoca contemporanea, in senso spirituale, come l'epoca tecnica può essere solo un fatto provvisorio. Il significato finale si ricava soltanto quando appare chiaro quale tipo di politica è abbastanza forte da impadronirsi della nuova tecnica e quali sono i reali raggruppamenti amico-nemico che crescono su questo terreno»<sup>103</sup>.

Ma una rappresentazione spirituale è, contestualmente, *rappresentazione destinale*, sguardo che introduce al destino dell'umanità, ricercandone il propellente arcano, per porlo, così, come base certa e riconquistata della successione spiri-

tuale-esistenziale delle varie epoche storiche. In Schmitt, il 'politico' costituisce questo arcano infondabile, profondamente innervato nella storia europea dal XVI al XIX secolo. Le celebri obiezioni di occasionalismo sul punto mosse alla teoria della decisione di Schmitt appaiono particolarmente fuori centro<sup>104</sup>. Non solo la decisione è infondabile, ma è la stessa occasione della decisione a risultare infondabile. La decisione è rottura di tutti i parametri fondativi, poiché schizza fuori dalla lacerazione dell'omogeneità media e generalizzata della normalità e della norma. La decisione reintroduce il discontinuo come forma disomogenea. Qui Schmitt si riallaccia agli esiti più alti dello *Jus Publicum Europaeum*, sottoponendoli a un ulteriore e vertiginoso scatto. Assumere autorità sulla situazione eccezionale, per via della decisione, è la più profonda delle ritraduzioni della materialità esistenziale e politica della sovranità. E quest'ultima si fa compiutamente elemento di dismisura che introduce e ritraduce la misura e la norma nel quadro generale. Come è noto, questo è uno dei *leit-motiv* che maggiormente ricorrono nella riflessione schmittiana. Lo è particolarmente nella "Teologia Politica" e, ancora più segnatamente, verso la conclusione del I Cap. sulla dottrina della sovranità<sup>105</sup>. Lo spazio della decisione consente di tratteggiare la figura della soggettività *al di fuori del campo della crisi*, concetto su cui il 'politico' classico era andato incardinandosi<sup>106</sup>. Da qui una svolta capitale: lo *stato di eccezione* in Schmitt è «inteso non tanto come l'evento eccezionale che lacera e contraddice la norma, quanto svelamento dello stare della norma se la norma non è *decisa* e lo Stato normale non è realizzato. La decisione è intrinseca al prodursi della norma: nello stato di eccezione si manifesta questo legame e si presenta totalmente assunto il problema del prodursi del mondo delle forme»<sup>107</sup>. Il criterio del 'politico', insistendo sulla decisione, partendo dalle regioni della crisi, ritorna alle *forme* e alle *categorie* del 'politico' e, in senso ancora più lato, alle forme dell'esistenza storica. Per la decisione, la forma è *problema*, se non il *problema*<sup>108</sup>. Sta qui la discontinuità di cui, opportunamente, argomentano Brandalise e Duso. Chi è felice-

mente tornato sull'intreccio di forma e decisione è stato Emanuele Castrucci<sup>109</sup>. Attraverso la decisione, la discontinuità del disomogeneo si pone come critica della fissità della norma. Compito "istituzionale" della decisione è quello di tenere aperta la problematica del disomogeneo, affinché la norma mai si chiuda su se stessa, subordinando a sé il 'politico' e l'ordinamento statale. Le forme del discontinuo costituiscono il *problema*, per il fatto che, diversamente dalla sistematica teoretica di Kelsen<sup>110</sup>, la sovranità è termine medio tra Stato e 'politico' e lo Stato non è l'omologo dell'ordinamento giuridico. Ma la forma come problema della decisione, poiché uniforme e regolare, non costituisce lo specchio migliore del 'politico'. O più precisamente ancora: l'uniforme e il regolare delle forme costituiscono lo specchio che ne occulta l'irregolarità storica e politica. La decisione problematizza le forme, poiché è alla ricerca della sua incommensurabilità e incalcolabilità. Attraverso la problematizzazione decisionista, il regolare e l'uniforme, la norma e il normativo vengono restituiti a uno statuto epistemologico più articolato e flessibile, non più dicotomizzato in coppie binarie. Al contrario da quanto obiettato da una sin troppo diffusa critica a Schmitt, appare chiaramente che infondatezza e primarietà della decisione non sono sinonimo di estremo e soggettivistico esito della "volontà di potenza". Anzi: nessun soggetto precede la decisione: non è il sovrano a fondare la decisione; bensì è la decisione a fondare la sovranità. La decisione non è il prodotto del soggetto; né è la sovranità a costituire o produrre il soggetto. Osservano Brandalise e Duso: la decisione è «lo spazio in cui la forma prende corpo nella relazione di tutti i suoi elementi costitutivi»<sup>111</sup>. Lo spazio del 'politico', allora, non è mera tecnica del potere. Luogo della decisione e nesso decisione/forma, governo dello stato d'eccezione: questi sono i temi e lo spazio della "costituzione in senso materiale", una sorta di sonda normativa irregolare che il 'politico' cala alle profondità di un'epoca in ebollizione.

Schmitt affronta specificamente tale problematica nella 2ª parte de *"Il custode della costituzione"*<sup>112</sup>. La decisione

come forma universale, allora? Come unica *Gestalt* di un *complesso di forme*? E, dunque, come *discriminazione politica* di ciò che rimane fuori della "Gestalt" così tipizzata?

Tale lettura formalistica di Schmitt non pare fondata e diparte da un fraintendimento<sup>113</sup>. Il criterio del 'politico' e della distinzione regolativa, in Schmitt, non si costituisce sulla forma, bensì sul raggruppamento "amico/nemico" che la decisione rende possibile delimitare<sup>114</sup>. Nel senso politico più genuino e più schmittiano, la decisione non è forma universale; meno che mai è forma onnicomprensiva. Anzi, il suo procedere ingenera nuove forme di conflitto ed è generata da contrasti sempre più agonali e confliggenti, centrifughi in relazione al medio centralistico del reticolo normativo.

Il procedere delle forme di neutralizzazione non soltanto intenziona nuove forme di conflitto, ma anche l'insorgere di nuovi campi di razionalità, predisponendo nuove armi per la lotta politica. Ora, le grandi costruzioni culturali — le *meta-récits*, direbbe Lyotard<sup>115</sup> — si sono sempre prefissate una comprensione globale ed esaustiva dei fenomeni mondani e, inoltre, hanno anche sempre mirato alla *neutralizzazione* delle *ragioni di conflittualità* tra gli uomini e all'interno della vita associativa. Vale a dire: hanno cercato di ancorare la politica a un solido fondamento universale capace di risolvere, dirimere o governare, le ragioni della contesa e le forme delle opposizioni. La politica era l'inveramento del fondamento universale: tecnica atta a farlo rispettare. Contro queste costruzioni consunte insorge Schmitt. Sottrarsi alla vischiosità della loro presa, vuole, per lui, dire risalire alla *radicalità* del 'politico', la cui origine è teologica: «Tutti i concetti più pregnanti della moderna dottrina dello Stato sono concetti teologici secolarizzanti ... Lo Stato d'eccezione ha per la giurisprudenza un significato analogo al miracolo per la teologia»<sup>116</sup>. Secolarizzazione teologica e processo di accumulazione del 'politico' — o, come altrove Schmitt dirà, del *plusvalore politico* — vengono afferrati e ricompresi in uno scambio parallelo. Adottando la formulazione che Schmitt applica a Hobbes, tale parallelismo che si incrocia può designarsi come il "cristallo di Schmitt". Particolarmente

evidente appare questo incedere dell'analisi teorica nel passaggio famosissimo: «Solo una filosofia della vita concreta non può ritrarsi davanti all'eccezione e al caso estremo, anzi deve interessarsi ad esso al più alto grado. Per essa l'eccezione può essere più importante della regola, e non in base ad una ironia romantica per il paradosso, ma con tutta la serietà di un punto di vista che va più a fondo delle palesi generalizzazioni di ciò che comunemente si ripete. L'eccezione è più interessante del caso normale. Quest'ultimo non prova nulla, l'eccezione prova tutto; non solo essa conferma la regola: la regola stessa vive solo dell'eccezione. Nell'eccezione, la forza della vita reale rompe la crosta di una meccanica della ripetizione»<sup>117</sup>. Così come solo la teologia non arretra di fronte al miracolo.

## **6. Il destino problematico del politico: compimento e morte di Hobbes**

Un passo indietro: di nuovo a Scheler. È noto che Scheler applica il metodo fenomenologico di Husserl con particolare riferimento: (i) alla dottrina dell'intenzionalità oggettiva del conoscere; (ii) alla intuizione delle essenze. Scheler si serve dell'applicazione fenomenologica «alla vita emozionale, al fine di dare un fondamento gnoseologico oggettivistico e assoluto all'etica e alla filosofia della religione, al di là delle impostazioni soggettivistiche e relativistiche che dominavano ancora il campo filosofico»<sup>118</sup>. Ciò spiega l'indisponibilità di Scheler ad accogliere la svolta trascendentalista di Husserl, contenuta nella "*Ideen I*" (1913). Egli resterà ancorato alla valutazione oggettiva delle essenze, mantenendo ben fermo il discrimine tra queste ultime, completamente indipendenti, e il soggetto che le conosce. Il metodo fenomenologico gli serve per costruire una *via gnoseologica* oggettiva alla metafisica. Da qui il carattere realistico della fenomenologia e della metafisica scheleriane. C'è una linea interpretativa — certamente la migliore — che va da Hartmann a Wust e Frings che ritiene che l'uomo come problema abbia costituito la costante centrale della riflessione scheleriana.

Ma la problematizzazione dell'uomo, in Scheler, avviene oltre: (i) il modello idealistico che lo concepiva quale intelletto anonimo; (ii) la meccanica cartesiana che lo integrava razionalmente come *rex cogitans*<sup>119</sup>. In Scheler, l'uomo è posizionato a calato nella natura e nella "vita oggettiva", col carico intero delle sue determinazioni intellettuali, psichiche, emotive, corporee, personali, sociali e storiche. A proposito di questo aspetto della problematica scheleriana, così commenta Sciacca: «Ma la persona non consiste nei suoi *vissuti* (i suoi atti, i suoi pensieri), perché è essa un *vissuto* di ogni suo possibile vissuto. È trascendente rispetto ai suoi atti: tutta intera in ogni suo atto, non è assorbita da alcuno di essi. Essa non è creatrice, ma "portatrice" di valori, che attua, alcuni da sola, altri, in comunità con altre persone. Originariamente la persona è realtà individuale e realtà facente parte di una comunità, perciò essa è aperta ai valori sociali, nazionali, interindividuali»<sup>120</sup>.

Ora, questo distacco tra sfera del reale e quella del possibile, tipicamente scheleriano, è ancora meglio rinvenibile sul piano della sociologia del sapere da Scheler elaborata. Sottolinea Morra: «Società e sapere si trovano in un rapporto di reciproca influenza: fu l'illuminismo a scoprire e ad accentuare il condizionamento della società ad opera del sapere; tocca ora alla *Wissenssoziologie* di sottolineare il processo inverso: il condizionamento del sapere ad opera della società. Viene così disvelato il mito razionalistico-assolutistico della stabilità di una visione del mondo»<sup>121</sup>. È altrettanto noto che, delle tre forme di sapere tracciate da Scheler (sapere religioso, sapere metafisico e sapere tecnico), soltanto sapere religioso e sapere metafisico sono attribuiti specificamente umani e dello spirito, condividendo gli uomini con gli animali il sapere tecnico. Appartiene al sapere religioso la possibilità della salvezza totale e definitiva in Dio, l'Essere Supremo; si tratta, perciò, di un *sapere di salvezza*. Al sapere metafisico spetta la signoria su verità e valore ed è, pertanto, un *sapere di formazione*. Il sapere tecnico ha per scopo l'affermazione del potere su natura, mondo e Dio ed è, quindi, un *sapere di dominio*<sup>122</sup>. Nel privilegiamento schele-

riano del sapere di salvezza e del sapere di formazione è possibile leggere una critica puntuale al soggettivismo delle teoriche dell'*homo faber*; come pure alla formazione soggettivistica dei valori. Qui l'incontro con Schmitt; soprattutto con lo Schmitt critico impietoso della "tirannia dei valori"<sup>123</sup>. Indubbiamente, si tratta dello Schmitt della maturità. Non-dimeno, le premesse dell'incontro sono già tutte date e contenute nella riflessione schmittiana degli anni '20. Il campo delle assonanze è piuttosto denso: dal pluralismo culturale a quello spirituale; dalla messa in primo piano dell'esistenza concreta all'attenzione critica prestata alla tecnica; dalla critica allo scientismo positivista alla critica al nominalismo politico e così via. Ciò avviene nonostante la costante polemica di Schmitt verso ogni forma di antropologia e di personalismo, particolarmente virulenta nel testo del '22, "*Teologia politica*".

L'attenzione di Scheler all'uomo come problema prende le mosse da un dato antropologico, culturale ed esistenziale. Ed è con la complicatezza di tutti questi attributi che, schelerianamente, l'uomo è *persona*. In Schmitt, invece, l'interesse rivolto all'uomo come problema si offre come tematizzazione dell'*umanità problematica*, avente al suo centro l'*unità politica*. Il campo delle assonanze vede imprimersi fin da qui — ossia: immediatamente — una divergenza direzionale di estremo rilievo. Nella problematica dell'unità politica risiede il *destino* dell'umanità europea dal XVI al XIX secolo. Se il Dio che l'ultimo Scheler va scoprendo si rivela sempre di più come un «dio impotente»<sup>124</sup>, lo Stato che Schmitt smaschera nei suoi saggi degli anni '20 è uno *Stato impotente* che ha irrimediabilmente perduto il *monopolio del 'politico'*<sup>125</sup>. Secondo il lessico politico schmittiano, ciò indica che lo Stato ha smarrito la capacità di operare la distinzione decisiva atta a individuare e delimitare il "raggruppamento amico/nemico"; o, quanto meno, anche altri soggetti sono ora in grado di operare tale distinzione e, dunque accedono al 'politico', all'atto e alla decisione. L'unità politica dell'umanità si riscopre ancora più saldamente interconnessa al 'politico' e, definitivamente, si divarica dallo Stato, le cui

sorti non sente più come *suo* destino. Il 'politico', su cui pure si era fondato lo Stato moderno che aveva, a sua volta, contrassegnato la nascita di uno dei filoni conduttori della modernità, apre una divaricazione in confronto allo Stato, una frattura non più sanabile. Con ciò, Schmitt porta a compimento Hobbes. Ma *questo* Schmitt (*malgrado* Schmitt) segna la morte definitiva di Hobbes, in cui il rapporto tra 'politico' e Stato oscilla perennemente tra la fusione fagocitante promossa dal Leviatano e la divaricazione riproposta senza pose dalle passioni di Behemoth. In Hobbes, drammaticamente convivono, in un pendolarismo mai serrato in una sintesi ultimativa e ferrea: (i) la politica come polo complementare del conflitto e, perciò, ancora autonoma dallo Stato; (ii) la politica come assoluto contraltare del conflitto, per cui, vigendo l'alternativa tragica: politica o conflitto, il 'politico' viene per intero sussunto sotto lo statuale<sup>126</sup>.

La dislocazione differenziale e la priorità del 'politico' in confronto allo Stato sono da Schmitt chiarite già all'attacco del saggio "*Il concetto di 'politico'*": «Il concetto di Stato presuppone quello di 'politico'»<sup>127</sup>. Essenza dello Stato ed essenza del 'politico', pertanto, non coincidono. Più chiaramente: «In generale 'politico' viene assimilato, in una maniera o nell'altra, a 'statale' o quanto meno viene riferito allo Stato. Allora lo Stato appare come qualcosa di politico, ma il politico come qualcosa di statale: si tratta manifestamente di un circolo vizioso»<sup>128</sup>. E ancora: «... il riferimento allo Stato non basta più a fondare un carattere distintivo specifico del 'politico'»<sup>129</sup>. Ecco introdotta la questione cruciale: «Si può raggiungere una definizione concettuale del 'politico' solo mediante la scoperta e la fissazione delle categorie specificamente politiche. Il 'politico' ha infatti i suoi propri criteri che agiscono, in modo peculiare, nei confronti dei diversi settori concreti, relativamente indipendenti, del pensiero e dell'azione umana, in particolare del settore morale, estetico, economico. Il 'politico' deve perciò consistere in qualche distinzione di fondo alla quale può essere ricondotto tutto l'agire politico in senso specifico ... La specifica distinzione politica alla quale è possibile ricondurre le azioni e i

motivi politici, è la distinzione di *amico* e *nemico*. Essa offre una definizione concettuale, cioè un *criterio*, non una *definizione esaustiva* o una spiegazione del contenuto ... In ogni caso essa è autonoma non nel senso che costituisce un nuovo settore concreto particolare, ma nel senso che *non è fondata* né su una né su alcuna delle tre altre antitesi, né è riconducibile ad esse»<sup>130</sup>. Infine: «La contrapposizione politica è la più intensa ed estrema di tutte e ogni altra contrapposizione concreta è tanto più politica quanto più si avvicina al punto estremo, quello del raggruppamento in base ai concetti di amico-nemico»<sup>131</sup>. È la distinzione amico/nemico che costruisce la possibilità e il campo d'azione della politica: senza tale distinzione, per Schmitt, vi sarebbe un mondo senza politica. Il che, tra l'altro, sarebbe pure una contraddizione in termini. La decisione sullo stato di eccezione — per Schmitt: la sovranità<sup>132</sup> — è esattamente il massimo grado di intensità verso cui il criterio distintivo e disgiuntivo del 'politico' si sospinge, tendendosi fino ai limiti dell'inverosimile. Ma inverosimile per i criteri "altri", quelli non politici: o solamente statuali; oppure semplicemente diversi (artistico, estetico, etico, economico). La tensione interna al 'politico' è ineliminabile, poiché: (i) ogni popolo è dotato di esistenza politica; (ii) quello politico è un *pluriverso* non un *universo*: ogni teoria dello Stato è *pluralista*, ma di un pluralismo che non corrisponde affatto alla *teoria pluralistica dello Stato*<sup>133</sup>. L'unità politica di un popolo risiede nell'effetto disgiuntivo e fondativo legato all'individuazione del raggruppamento amico/nemico e, perciò, non può in nessun modo avere un *carattere universale*<sup>134</sup>. Ancora di più: «L'umanità non è un concetto politico e ad essa non corrisponde nessuna unità o comunità politica e nessuno *status*»<sup>135</sup>. Il fatto è che: «Decisiva è la concezione problematica o non problematica dell'uomo come presupposto di ogni ulteriore considerazione politica, cioè la risposta alla domanda se l'uomo sia un essere pericoloso, amante del rischio o innocentemente timido»<sup>136</sup>. Per cui, nonostante l'affermarsi del dominio dell'economia, esemplarmente argomentato da Walther Rathenau agli inizi degli anni '20,

Schmitt può tener ferma la conclusione: «... il destino continua ad essere rappresentato dalla politica, ... nel frattempo è solo accaduto che l'economia è diventata qualcosa di 'politico' e perciò anche essa "destino"»<sup>137</sup>. Nessun sistema economico-istituzionale, più o meno pacificato, perciò, può «sfuggire alla consequenzialità del 'politico'»<sup>138</sup>.

Non mette conto qui di soffermarsi sul carattere fortemente innovativo e di rottura, rispetto al suo tempo, della teoria politica schmittiana, di cui si sono passati in veloce rassegna i capisaldi. Si tratta di questione sin troppo dibattuta e scandagliata. Corre obbligo, piuttosto, sviluppare criticamente e schematicamente alcune proiezioni dell'analitica politica che Schmitt va elaborando nel corso degli anni '20; e quelle proiezioni che più da vicino costituiscono l'oggetto di studio delle nostre ricerche.

Se il 'politico' è rappresentabile come destino, destino della politica è la *decisione*. Più stringentemente ancora: se il 'politico' è il *destino problematico* dell'uomo, la decisione è il *destino problematico* del 'politico'. Al 'politico' come problema capitale e più intenso che l'umanità europea si è rappresentata corrisponde la decisione come problema sommo e più articolato che la sistematica del pluriverso politico deve affrontare. *Problema del 'politico' è la decisione*. Ma la decisione come problema costituisce l'accesso non tanto al terminale della soluzione, quanto all'*atto* della *scelta*. Il pluriverso politico, una volta dispiegatosi il criterio di selezione del campo amico/nemico, svela e attiva un tessuto connettivo che, dal destino e passando per la decisione, conduce alla *scelta*<sup>139</sup>. La teoria della decisione si interconnette a una strategia della scelta orientatrice della pratica politica. Essa riattiva il circuito politico bloccato, includendo nuovamente strategia e pratica là dove erano state neutralizzate, messe in mora o degradate. A questo titolo, reclama un radicale riassetto delle funzioni statuali liberali e democratiche. Quello che si può rimproverare a Schmitt è proprio l'aver lasciato giacere in deposito questa ulteriorità di passaggio, omettendo di tradurre e sviluppare la teoria della decisione in *teoria delle istituzioni*. Nella teoria schmittiana della deci-

sione rimane irrisolto un nodo di fondo: il conflitto permane schiacciato e impigliato nelle categorie del 'politico' e nel rapporto di discontinuità tra 'politico' e Stato. Ed è precisamente qui che Schmitt non rompe del tutto il cordone ombelicale con le teorie della sovranità del decisionismo europeo del Seicento. La *verticalità* suprema del suo pensiero rimane sprossessata di *orizzontalità*. La teoria della decisione conduce, in lui, a quel *punto morto* oltre il quale il destino e l'agire si arrestano e non procedono più. Diversamente da quanto viene contemplato nell'avvertimento lanciato al lettore da Spinoza: «... le cose si faranno alquanto oscure per il lettore, poiché ne raccoglierò parecchie che lo condurranno ad un punto morto; e tuttavia io lo prego di produrre pian piano con me e di non formulare nessun giudizio fin che non abbia letto tutto» (ETICA, Parte II, proposizione 11, nota).

Ebbene, è *questo* procedere che in Schmitt manca. La decisione resta bloccata. La molteplicità delle cose raccolte conduce a un punto morto, ipostatizzato come formulazione politica descrittiva e selettiva. Ma è proprio il criterio schmittiano di 'politico' che esige una *teoria del conflitto* riformulata *ex novo*. Destinalità del 'politico' può valere solo come trave di supporto dell'intreccio di decisione e scelta. Quest'ultima prolunga e ritraduce la decisione in strategie e pratiche politiche; ma è, altresì, maglia del più generale vantaggio (e dominio) delle opzioni di quella esistenza umana concreta che Schmitt, pure, pone come uno dei centri della sua riflessione. Dalla sequenza 'politico'/decisione/scelta due le conseguenze rilevanti da trarre: (i) la natura complessa e prioritaria del 'politico' in confronto allo Stato; (ii) la natura complessa della condizione tardomoderna in confronto al 'politico'. Da qui una sorta di ribaltamento di uno dei paradigmi fondativi della modernità. Con Schmitt, la decisione appare come destino del 'politico', il quale, diversamente che in Schmitt, non regge più le sorti del mondo. Il destino non appare più circoscrivibile alle categorie dell'*unità*, fossero anche quelle appartenenti al pluriverso politico schmittiano. In questo senso, appaiono fondate e calzanti le critiche

di "veteroeuropeismo" che Luhmann indirizza verso l'iperpolitico delle teorie politiche contemporanee<sup>140</sup>. Senonché le ricette fornite dallo stesso Luhmann costituiscono una lettura involutiva e regressiva del decisionismo *politico* di Schmitt, trasposto e volgarizzato su di un piano tecnocratico-amministrativo all'interno di un universo categoriale e storico-culturale neutralizzante e neutralizzato, sicuramente preschmittiano<sup>141</sup>.

Luhmann, con una torsione impropria, agisce la "complessità" contro la democrazia e la democrazia contro la "complessità". La sua irridente critica delle "teorie del conflitto" è al servizio di tale strategia. Ma una riconsiderazione del conflitto, con tutto quello che ne consegue, può proprio valere a contestualizzare una interazione comunicativa tra democrazia e complessità. Altrimenti non ci si salva dal dilemma: o il caos o l'amministrazione integrale del 'politico'. Le procedure di amministrativizzazione del 'politico' si auto- giustificano come reazione e soluzione alla complessità sociale, dando luogo ad un curioso paradosso. La complessità sociale, in questa posizione, viene configurata come una delle cause fondanti della crisi della democrazia e, nondimeno, la riduzione della democrazia ad amministrazione si pretende che abbia ragione della complessità sociale. In realtà, l'amministrativizzazione della democrazia altro non è che una forma estrema della crisi della democrazia: non è soluzione dei dilemmi e dei paradossi democratici, ma loro acui-zione. La teoria amministrativa della democrazia, passante per la "riduzione di complessità", conferisce all'amministrazione la sovranità politica nella complessità sociale. Un'attualizzazione riduttiva di Schmitt, come si vede.

Nella sequenza Schmitt/Luhmann la problematica e lo spessore epistemologico della posizione di Schmitt si assottigliano paurosamente. Luhmann fonda la sua teoria della "sovranità dell'amministrazione", se così può dirsi, come esplicita critica e radicale superamento della tradizione "veteroeuropea". Per contro, Schmitt definisce la sua teoria della "sovranità della decisione" nello stato di eccezione, riflettendo sullo *Jus Publicum Europaeum* e su Hobbes. Secondo il

funzionalismo sistemico di Luhmann, la contingenza ambientale, col suo tasso di crescita complessificatrice, è la minaccia dell'ordine e della stabilità del sistema. Ora, anche il decisionismo schmittiano ha tra le sue finalità la riconduzione dell'ordine alla sicurezza. Però, all'opposto di Luhmann, Schmitt non risolve mai l'uomo nell'ambiente, riducendo il secondo a misura del primo. In Schmitt, l'uomo, con la sua decisione, eccede sempre l'ambiente, nei cui confronti è situato in una posizione di insopprimibile trascendimento e, insieme, di ancoraggio.

E con Luhmann, tuttavia, qualcosa di Schmitt muore irrimediabilmente. La complessità è il vero "stato di eccezione" permanente della tardomodernità, lo specifico della condizione contemporanea. Si è alle prese con una eccedenza di continuità e discontinuità sia rispetto al moderno e alle sue origini, sia ai fenomeni rilevanti che hanno caratterizzato la prima metà di XX secolo. Costante dei processi storico-sociali sono ora l'ipertrofizzazione del tasso di contingenza ambientale e l'iperproblematizzazione delle aspettative della cittadinanza. Qui muoiono tanto l'ermeneutica esistenziale della decisione che la destinalità politica dell'Europa, con tanta forza affermate da Schmitt. In Luhmann, d'altro canto, decisione ed esistenza sono corrose dal funzionalismo sistemico. Se in Kelsen è la norma a costituire le forme della passivizzazione sociale e del dominio del "metodo" sugli "oggetti", delle cose sulla vita e del potere sugli uomini, in Luhmann sono la proliferazione e la differenziazione delle funzioni sociali a ricoprire questo ruolo, all'interno di un quadro storico in cui si ritiene perfettamente realizzata la fungibilità di tutti i bisogni. Ma, a differenza di Kelsen, incardinandosi la passivizzazione su funzioni e procedure metodologiche di ottimizzazione del comando politico, non ci troviamo di fronte ad un'ipotesi di normalizzazione, bensì di neutralizzazione sociale. Ciò che di decisionista rimane nel paradigma di Luhmann è strettamente avvinghiato e finalizzato alla neutralizzazione. Ed è la neutralizzazione che scorza il conflitto e si propone come *medium* tra democrazia e complessità. Così Luhmann, nonostante l'accusa di "vete-

reuropeismo" da lui mossa alle teorie politiche di Novecento, rimane in pieno avviluppato nei codici di "pace e sicurezza" che nel Seicento europeo hanno celebrato il loro massimo fulgore.

Per parte sua, la teoria della decisione di Schmitt, bloccata al di qua del conflitto della tardomodernità, suo malgrado, si rovescia in normativismo. Una teoria della sovranità che finisce con l'ammettere il conflitto e il policentrismo solo entro il suo ambito e non sa riconoscerlo, fino alle sue estreme conseguenze, al suo esterno, *fa della decisione un atto normativo* e della situazione eccezionale il *pieno* dell'omogeneità normale, designata unilateralmente come l'uniformemente vuoto. La decisione infondabile, al fondo, è la decisione che fonda sé medesima. Ma come questo, nella complessità sociale, può essere possibile, posto pure che altrove e in altri tempi lo sia stato?

Proprio transitando per l'infondatezza della decisione perveniamo alla consapevolezza attuale dell'*infondabilità politica* della società e del mondo. Il che ci parla, pur se ancora con un vocabolario parziale, dell'*infondabilità del destino* degli uomini nella condizione tardomoderna. L'infondatezza del destino, aldilà dell'aura tragica e spossessante che pure l'avvolge, ci dice anche dell'occasione apprestata da un tempo e da uno spazio nuovi: storicamente sconnessi e sconvolti, ma, nel contempo, ricchi di potenzialità inespresse e inimmaginate. Anche a lato del rapporto sistema/ambiente serve, pertanto, una teoria del conflitto. Come serve una teoria delle istituzioni riclassificata anche a lato della, sempre più imperiosa, necessità risolutoria del potenziale distruttivo e autodistruttivo che, in gran parte, caratterizza il legame sociale, la condizione umana e le forme sociali nell'attuale epoca. Siamo, con ciò, tornati in forma estremamente radicalizzata ed enfatizzata all'assunto di partenza: la ricerca di un crocevia teorico pluralistico, non organistico e neppure dualistico. Si può ora aggiungere: non apologetico e nemmeno tragico-apocalittico.

Lo scacco di saperi, da cui siamo partiti, ci ha condotto allo scacco della pretesa della politica (e del 'politico') di

valere come *fondazione* e *misura* (cioè: come *destino*) della società e dell'esistenza. Da qui si apre un diverso percorso di vita e di ricerca: gettare luce e descrivere il nodo società/conflitto, in tutte le sue implicazioni di senso, le sue mutevoli forme ed espressioni.

Questo nodo, in particolare, è assente nelle tassonomie classificatorie e incasellatrici del pensiero nominalistico ed erudito; amante, come pochi altri, delle acque limacciose e stagnanti dei teoremi universalistici e delle concettualizzazioni immutanti. Pensiero disposto unicamente ad arzigogolare sui suoi bizantinismi formali: vuoto sul piano concettuale; codino su quello storico e politico.

L'erudizione limacciata non è neanche pensiero che conserva il pensiero. Si deprava in pensiero che perde il pensare, perché pensare è interrogare e interrogare è storicizzare la propria esistenza nel tempo trasformato che ci trasforma e che trasformiamo.

Pensare vuole dire: avere e cercare problemi. O meglio: ricondursi ai problemi che ci assalgono e che premono dall'esterno. Agire è condurre il pensiero nel cuore di questi problemi, così come si esprimono nella vita. Non si deve mai smettere di dire: il nostro è un pensiero che agisce; la nostra è un'azione che pensa.

Lungo questi sentieri non c'è scampo per l'erudizione, il pensiero nominalistico e i saperi specialistici. Trovano qui scampo unicamente un pensiero e un'azione che non cessano mai di ricercare le verità e che dalle risposte trovate ricavano altre e più coraggiose domande.

Questo cammino non può non essere irresistibilmente attratto dai nuclei duri e terribili delle fenomenologie e patologie individuali e sociali.

Qui il polo di attrazione è esattamente il polo delle questioni negate dal pensiero nominalistico e dai saperi specialistici.

Ciò che il pensiero erudito tace e ciò che il sapere specialistico copre deve diventare soggetto/oggetto di studio: nucleo vitale per interrogazioni cogenti sulla politica e sull'esistenza.

Il pensiero nominalista e i saperi specialistici tacciono non l'indicibile; schermano non l'invisibile. Essi tacciono e schermano ciò che dolora e più soffre nelle pieghe del tempo e dell'anima. Qui vengono taciuti i tormenti della società e dell'individuo, a cui sono appiccicate addosso maschere rivoltanti e allucinate.

Questo tacitamento tirannico disvela la sindrome di onnipotenza che degrada pensiero nominalistico e saperi specialistici, disseminatori per ogni dove di una gelida geometria mortuaria. I trucchi dell'anima sono qui il prolungamento dei giochi di prestigio del nominalismo erudito e dei saperi specialistici.

Un vischioso manto gelatinoso ricopre la realtà, ibernandola e costruendovi sopra una comunicazione simulata e un avvilito quanto aspro e tormentato dialogo che altro non sono che *funzioni di finzioni*. I saperi e le culture possono, così, matematizzarsi a dismisura; i codici proliferano per partenogenesi linguistica. Ma è una *machina* che, in questo modo, ci afferra e ci fa vorticosamente schizzare lontano dalla nostra realtà e dalla realtà di mondo; oppure ci relega "beati e felici", istupiditi in qualche angolo miniaturizzato, in cui abbiamo inconsapevolmente ridotto il vocabolario dell'esistenza all'abc.

Non emerge qui il problema di dire ciò di cui non si può parlare. Occorre, invece, dire ciò di cui si tace; mostrare ciò che è stato occultato. In queste strutture del sottosuolo dello spazio/tempo giace dolorante o morente il desiderio di creare e di essere. La "politica di potenza" e un concetto assolutizzante e ridondante del 'politico' si pongono come distruzione sistematica del desiderio di creare: in loro, la creazione si converte in distruzione delle forme della vita. Le strutture del rimosso abitano non solo l'inconscio individuale, ma anche quello politico: intorno al loro rilevamento progressivo e/o al loro occultamento giocano la loro propria partita le pulsioni di vita e di morte che dilacerano e sconquassano l'esistenza e la politica.

Consideriamo l'atto di nascita del processo di razionalizzazione delle forme politiche moderne attorno al tema della

sovranità<sup>142</sup>. Da Bodin a Charron fino ad Hobbes, assistiamo al tentativo di razionalizzare l'inconscio collettivo, positivizzando e, al tempo stesso, estirpando le forme del conflitto sedizioso. Lo Stato come forma assoluta, in Hobbes, altro non è che il tentativo razionale di docilizzare l'irrazionale passionale. La ragione può, così, estendere e affermare il proprio imperio nelle regioni in cui massima è la rovina dell'"irragionevole", dell'oscuro, del diabolico. La ragione sradica l'irrazionale e l'oscuro e sotto forma di Stato ragionevole e calcolante brucia le radici del conflitto passionale. In questa somma volontà di potenza lo Stato si ottenebra: non sa e non vuole vedere e capire le zone ribollenti e sorgive dei conflitti passionali.

Spostiamoci al presente. Alla superficie gelida del sociale delle società complesse, le pulsioni dell'irriducibile affettivo e passionale non trovano spazio. Sono rimosse. Ciò ne fa un tema particolarmente cruciale, per la messa a punto della "democrazia vera". Sono, queste, le problematiche che si situano al centro degli interrogativi con cui investigare e cambiare la vita e la politica. La destinalità dell'esistenza, ancora una volta, si conferma come un che di profondamente diverso e radicalmente eccedente il destino del 'politico'.

## Note

<sup>1</sup> Si fa qui riferimento all'espressione "scacco del sapere", elaborata da P. Ricoeur all'interno del discorso che fa da premessa concettuale alla decostruzione e demistificazione del significato del "peccato originale": cfr. *Il conflitto delle interpretazioni*, Milano, Jaka Book, 1986, p. 286. Il riferimento ricoeuriano non impedisce che dell'espressione "scacco dei saperi" si faccia qui un impiego diverso.

<sup>2</sup> J. F. Lyotard, *La condizione postmoderna*, Milano, Feltrinelli, 1981.

<sup>3</sup> N. Luhmann, *Ordine e conflitto: un confronto impossibile*, "Il Centauro", n. 8, 1983, p. 3.

<sup>4</sup> *Ibidem*, p. 4.

<sup>5</sup> I. Prigogine-I. Stengers, *La nuova alleanza*, Torino, Einaudi, 1979.

<sup>6</sup> N. Luhmann, *op. cit.*, p. 6.

- <sup>7</sup> R. Thom, *Stabilità strutturale e morfogenesi*, Torino, 1980.
- <sup>8</sup> T. Kuhn, *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, Torino, Einaudi, 1978.
- <sup>9</sup> P. Feyrabend, *Contro il metodo*, Milano, Feltrinelli, 1979.
- <sup>10</sup> T. Tonietti, *Catastrofi*, Bari, Dedalo, 1983, p. 165.
- <sup>11</sup> R. Musil, *L'uomo senza qualità*, Torino, Einaudi, 1982, vol. I, p. 36.
- <sup>12</sup> R. Racinaro, *Simmel: la vita come oggettivazione*, "Critica marxista", n. 6, 1983, p. 147.
- <sup>13</sup> *Ibidem*, p. 147.
- <sup>14</sup> H. Rickert, *La filosofia della storia*, in *Lo storicismo tedesco* (a cura di P. Rossi), Torino, Utet, 1977.
- <sup>15</sup> H. Rickert, *op. cit.*, p. 415.
- <sup>16</sup> T. Geraets, *Lo spirito assoluto come apertura del sistema hegeliano*, Napoli, Bibliopolis, 1984; in particolare, pp. 15-20, 23-30.
- <sup>17</sup> G. Simmel, *Diario postumo*, in *Saggi di estetica*, Padova, Liviana, 1970, p. 12.
- <sup>18</sup> R. Thom, *Ruolo e limiti della matematizzazione delle scienze*, "La pensée", n. 195, 1977; cit. da Tonietti, *op. cit.*, p. 174.
- <sup>19</sup> G. Simmel, *La differenziazione sociale*, Bari, Laterza, 1982.
- <sup>20</sup> G. Simmel, *Forme e giochi di società*, Milano, Feltrinelli, 1985.
- <sup>21</sup> G. Simmel, *I problemi della filosofia della storia*; il Cap. I si trova tradotto in *Lo storicismo tedesco*.
- <sup>22</sup> R. Racinaro, *op. cit.*, p. 158.
- <sup>23</sup> *Ibidem*, p. 159.
- <sup>24</sup> G. Simmel, *Concetto e tragedia della cultura*, in *Arte e civiltà*, Milano, Isedi, 1976, p.105.
- <sup>25</sup> Cit. da R. Racinaro, *op. cit.*, p. 163.
- <sup>26</sup> E. Cassirer, *Filosofia delle forme simboliche*, Firenze, La Nuova Italia, vol. 3/1, 1967, p. 49.
- <sup>27</sup> Cit. da Racinaro. *op. cit.*, p. 163.
- <sup>28</sup> G. Simmel, *Saggi di estetica*, cit., pp. 13-14.
- <sup>29</sup> Cit. da Racinaro, *op. cit.*, p. 165.
- <sup>30</sup> *Ibidem*, p. 165.
- <sup>31</sup> *Ibidem*, p. 165.
- <sup>32</sup> Rievocazione dell'amico scomparso, in G. Ferretti, *Max Scheler*, in *Questioni di storiografia filosofica*, Parte II, *Il pensiero contemporaneo* (a cura di A. Bausola), Tomo I, Brescia, Editrice La Scuola, 1978, p. 105.
- <sup>33</sup> R. Racinaro, *Quotidianità e 'filosofia della domenica'. Aporie tra il primo e il secondo Scheler*, "Il Centauro", n. 10, 1984, p. 40.

- <sup>34</sup> *Ibidem*, p. 41.
- <sup>35</sup> M. Scheler, *La posizione dell'uomo nel cosmo e altri saggi*, Milano, Fabbrì, 1970, p. 183.
- <sup>36</sup> M. Scheler, *Essenza e forme della simpatia*, Roma, Città Nuova, 1980, p. 313.
- <sup>37</sup> *Ibidem*, p. 319.
- <sup>38</sup> R. Racinaro, *op. ult. cit.*, p. 45.
- <sup>39</sup> *Ibidem*, pp. 200-201.
- <sup>40</sup> Scheler, *La posizione dell'uomo ...*, cit., p. 183.
- <sup>41</sup> *Ibidem*, p. 184.
- <sup>42</sup> *Ibidem*, p. 200-201.
- <sup>43</sup> R. Racinaro, *op. ult. cit.*, p. 49.
- <sup>44</sup> M. Scheler, *Il dolore, la morte, l'immortalità*, Editrice Elle di Ci, Leumann, 1983, p. 45.
- <sup>45</sup> *Ibidem*, p. 43.
- <sup>46</sup> R. Racinaro, *op. ult. cit.*, p. 59.
- <sup>47</sup> B. De Giovanni, *Contraddizione e tempo tra Kant e Hegel*, "Il Centauro", n. 4, 1982, p. 40.
- <sup>48</sup> *Ibidem*, pp. 40-41.
- <sup>49</sup> A. Kojève, *Lezioni sull'eternità e il tempo*, in AA.VV., *Interpretazioni hegeliane*, Firenze, La Nuova Italia, 1980.
- <sup>50</sup> B. De Giovanni, *op. cit.*, p. 41.
- <sup>51</sup> A. Kojève, *op. cit.*, p. 197.
- <sup>52</sup> *Ibidem*, p.197.
- <sup>53</sup> De Giovanni, *op. cit.*, p. 41.
- <sup>54</sup> Kojève, *op. cit.*, pp. 199-200.
- <sup>55</sup> De Giovanni, *op. cit.*, p. 42.
- <sup>56</sup> R. Racinaro, *op. ult. cit.*, p. 59 e *passim*.
- <sup>57</sup> Cit. da Racinaro, *op. ult. cit.*, p. 61.
- <sup>58</sup> M. Scheler, *L'esclusione della filosofia in Max Weber* (trad. it. di R. Racinaro), "Il Centauro", n. 1, 1981, p. 137.
- <sup>59</sup> *Ibidem*, p. 137.
- <sup>60</sup> *Ibidem*, p. 137.
- <sup>61</sup> *Ibidem*, p. 137.
- <sup>62</sup> R. Racinaro, *op. ult. cit.*, pp. 72-76.
- <sup>63</sup> Cit. da Racinaro, *op. cit.*, p. 73.
- <sup>64</sup> *Ibidem*, p. 74.
- <sup>65</sup> Scheler, *op. ult. cit.*, p. 138.

<sup>66</sup> *Ibidem*, p. 138.

<sup>67</sup> *Ibidem*, pp. 138-140.

<sup>68</sup> La sequenza fornita da Scheler va da Guglielmo D'Occam, per il tardo Medioevo, fino a Hobbes, Berkeley e Hume, per la modernità; cfr. *op. ult. cit.*, p. 143.

<sup>69</sup> *Ibidem*, p. 143.

<sup>70</sup> Sul disincanto weberiano ha scritto belle pagine G. Marramao: a) *Potere e secolarizzazione*, Roma, Editori Riuniti, 1983, pp. 91-101; b) *L'ordine disincantato*, Roma, Editori Riuniti, 1985, pp. 22-38.

<sup>71</sup> Scheler, *op. ult. cit.*, p. 143.

<sup>72</sup> *Ibidem*, p. 143.

<sup>73</sup> *Ibidem*, pp. 143-144.

<sup>74</sup> Kuhn, *op. cit.*

<sup>75</sup> Scheler, *op. ult. cit.*, p. 144.

<sup>76</sup> *Ibidem*, p. 144.

<sup>77</sup> *Ibidem*, p. 144.

<sup>78</sup> Cit. da Racinaro, *op. ult. cit.*, p. 75.

<sup>79</sup> *Ibidem*, p. 76.

<sup>80</sup> *Ibidem*, p. 76.

<sup>81</sup> *Ibidem*, p. 76.

<sup>82</sup> Cit. da Racinaro, *op. ult. cit.*, p. 76.

<sup>83</sup> Scheler sviluppa tutta l'argomentazione qui citata e sintetizzata nella sua opera del 1928, *Philosophische Weltanschauung*; cfr. R. Racinaro, *op. ult. cit.*, p. 76.

<sup>84</sup> Racinaro, *op. ult. cit.*, p. 77.

<sup>85</sup> *Ibidem*, p. 77.

<sup>86</sup> *Ibidem*, p. 77.

<sup>87</sup> H. Plessner, *Macht und menschliche natur*, cit. da Racinaro, *op. ult. cit.*, pp. 77-82.

<sup>88</sup> Racinaro, *op. ult. cit.*, p. 77 ss.

<sup>89</sup> Per una discussione più articolata delle "prospettive antropologiche" di Plessner e Gehlen, si rinvia a A. Chiocchi, *I dilemmi del 'politico'*, vol. II, *Forme della crisi*, Avellino, Associazione culturale Relazioni, 1994, 1999; segnatamente, il cap. IX, § 5: "Il discorso antropologico".

<sup>90</sup> R. Racinaro, *op. ult. cit.*, p. 77. La rilevezione di Racinaro avviene esplicitamente sulla base del testo di Ritter, *Subjektivitat*, 1970.

<sup>91</sup> Cit. da Racinaro, *op. ult. cit.*, p. 81.

<sup>92</sup> Si tratta del saggio *Philosophische Weltanschauung*, cit. da Racinaro, *op.*

*ult. cit.*, p. 84.

<sup>93</sup> *Ibidem*, p. 86.

<sup>94</sup> Ora in C. Schmitt, *Le categorie del 'politico'*, Bologna, Il Mulino, 1972, pp. 167-183.

<sup>95</sup> *Ibidem*, p. 167 ss.

<sup>96</sup> *Ibidem* p. 172; corsivi nostri.

<sup>97</sup> *Ibidem*, p. 177.

<sup>98</sup> *Ibidem*, p. 177.

<sup>99</sup> *Ibidem*, pp. 178-179.

<sup>100</sup> *Ibidem*, p. 178.

<sup>101</sup> *Ibidem*, pp. 178-179.

<sup>102</sup> *Ibidem*, pp. 179-180.

<sup>103</sup> *Ibidem*, p. 182.

<sup>104</sup> Come è noto, si tratta, in particolare, della critica di K. Löwith: cfr. A. Caracciolo, *Introduzione a C. Schmitt, Il custode della costituzione*, Milano, Giuffrè, 1980, pp. IX-X; G. Marramao, *Potere e secolarizzazione*, cit., pp. 125-128, 137-138.

<sup>105</sup> Schmitt, *op. cit.*, pp. 38-41.

<sup>106</sup> A. Brandalise-G. Duso, *Decisione e costituzione: la discontinuità del politico*, "Laboratorio politico", n. 5/6, 1981, p. 53.

<sup>107</sup> *Ibidem*.

<sup>108</sup> *Ibidem*.

<sup>109</sup> E. Castrucci, *La forma e la decisione*, Milano, Giuffrè, 1985: su Schmitt cfr. il cap. V: "Il problema della teologia politica", pp. 103-127.

<sup>110</sup> Per la critica della teoria della sovranità di Kelsen, si veda di Schmitt il II capitolo della "Teologia politica", in *Le categorie del politico*, cit., p. 43-59.

<sup>111</sup> A. Brandalise-G. Duso, *op. cit.*,; corsivi nostri.

<sup>112</sup> C. Schmitt, *Il custode della costituzione*, cit., II parte: "La concreta situazione costituzionale del presente", pp. 113-199.

<sup>113</sup> Sembra, questo, il caso di Brandalise-Duso, *op. cit.*, p. 57.

<sup>114</sup> Sul punto, di Schmitt cfr. in particolare: a) "Il concetto di 'politico'"; b) "L'epoca delle neutralizzazioni e delle spoliticizzazioni"; c) "Teologia politica" tutti in *Le categorie del 'politico'*, cit.; rispettivamente pp. 90-165, 167-183, 29-86.

<sup>115</sup> Lyotard, *op. cit.*

<sup>116</sup> Schmitt, "Teologia politica", cit. p. 61.

<sup>117</sup> *Ibidem*, p. 41. Schmitt parlerà ancora di "plusvalore politico" in una lettera a P. Schiera del 10/9/1979, pubblicata sull'Espresso dell'11 novem-

bre 1979: "Io sono marxista in quanto ho portato alla loro conclusione politica i concetti economici del marxismo; non sono marxista poiché ho riconosciuto il plusvalore economico come puro plusvalore politico anche dal punto di vista proletario", cit. da A. Caracciolo, *op. cit.*, p. XII. Schmitt parla di "cristallo di Hobbes" ne *Il concetto di 'politico'*, cit., p. 151.

<sup>118</sup> Così si esprime pertinentemente G. Ferretti, *op. cit.*, p. 94; si rimanda a tale lavoro per un'argomentata e motivata bibliografia critica del complesso dell'opera di Scheler.

<sup>119</sup> *Ibidem*, p. 99.

<sup>120</sup> M. F. Sciacca, *La filosofia oggi*, vol. I, Milano, Bocca, 1952, p. 229.

<sup>121</sup> G. Morra, *Introduzione* a M. Scheler, *La sociologia del sapere* (trad. it. di D. Antiseri), Roma, Abete, 1966, p. XIV.

<sup>122</sup> *Ibidem*, p. XXXV.

<sup>123</sup> C. Schmitt, *Tirannia dei valori*, "Rivista di diritto pubblico", n. 1, 1970, pp. 1-28. Un pregevole lavoro su questo saggio di Schmitt è quello di G. Duso, *Tirannia dei valori e forma politica in Carl Schmitt*, "Il Centauro", n. 2, 1981, che, però, istituisce un riferimento comparato negativo con Scheler alle pp. 160-161. Diverso è il caso di Castrucci che in *La forma e la decisione*, cit., partendo dall'opera schmittiana in questione, rileva esplicitamente la necessità di una riconsiderazione della problematica scheleriana alle pp. 125-126.

<sup>124</sup> Su ciò acutamente Racinaro, *op. ult. cit.*, p. 84.

<sup>125</sup> È questo il nucleo centrale del saggio del 1922, "Teologia politica" e di quello del 1927, "Il concetto di 'politico'", ribadito con ancora maggiore nettezza nella *Premessa* all'edizione italiana (dell'agosto del 1971) del saggio del '27. Ciò è colto dalla critica più avvertiva: esemplificativamente cfr. G. Marramao, *Potere e secolarizzazione*, cit., p. 135; Brandalise-Duso, *op. cit.*, p. 58.

<sup>126</sup> Sul punto si diverge dalla, peraltro, stimolante rilettura di Hobbes e Machiavelli proposta da R. Esposito, *Ordine e conflitto*, Napoli, Liguori, 1984. Esposito ha ulteriormente ribadito e riprecisato, seppur di passaggio, il proprio punto di vista nel saggio *Politica e tradizione. Ad Hannah Arendt*, "Il Centauro", n. 13/14, 1985, pp. 129-131.

<sup>127</sup> C. Schmitt, *op. ult. cit.*, p. 101; corsivo nostro.

<sup>128</sup> *Ibidem*, p. 102.

<sup>129</sup> *Ibidem*, pp. 105-106.

<sup>130</sup> *Ibidem*, pp. 108-109; successivamente ad amico e nemico i corsivi sono nostri.

<sup>131</sup> *Ibidem*, p. 112.

<sup>132</sup> "Sovrano è chi decide sullo stato di eccezione": si apre così "La teologia politica", cit., p. 33.

<sup>133</sup> *Ibidem*, p. 138; per la critica del pluralismo cfr. pp. 120-129.

<sup>134</sup> *Ibidem*, p. 138.

<sup>135</sup> *Ibidem*, p. 140.

<sup>136</sup> *Ibidem*, p. 143.

<sup>137</sup> *Ibidem*, p. 164.

<sup>138</sup> *Ibidem*, p. 165

<sup>139</sup> Loredana Sciolla è stringentemente tornata sul nesso destino/scelta, *Sul conflitto di valori*, in A. Bolaffi-M. Ilardi (a cura di), *Fine della politica?*, Roma, Editori Riuniti, 1986, p. 106. Inopinatamente, però, la Sciolla, pur correttamente rifacendosi al contributo di Gehlen e Berger, espunge dall'intreccio di destino e scelta il problema della decisione, la cui estromissione si riverbera negativamente sul conflitto, trasformato in un'assiologia antropologica, fondata sull'incommensurabilità dei beni.

<sup>140</sup> Sull'argomento, si veda di Luhmann, in particolare, *Teoria politica nello stato del benessere*, Milano, Angeli, 1983.

<sup>141</sup> Di Luhmann, sul punto, cfr. anche a) *Potere e complessità sociale*, Milano, Il Saggiatore, 1979; b) *Potere e codice politico*, Milano, Feltrinelli, 1982.

<sup>142</sup> Si rinvia, in proposito, al cap. III.

**Cap. VII**  
**TRE FIGURE DELLA CRISI:**  
**STATO, POTERE, POLITICA**

**1. Crisi dello Stato e limiti del 'politico'**

La crisi dello Stato — dello Stato moderno — così come è venuto costituendosi dal '500 in avanti, va collegata alla crisi del 'politico' moderno. Con una precisazione: mentre lo Stato ha perduto il monopolio della politica, la politica ha perduto il ruolo di centro attivo e organico della società.

Ciò, a lato dello Stato, ha condotto nel corso del XX secolo a una dilatazione dei meccanismi e degli istituti della rappresentanza. L'eccesso di presenza istituzionale, così originatasi nella società, aveva tra i compiti precipui quello di dare soddisfazione alla serie crescente di domande sociali, senza passare per il momento della decisione politica; quasi diluendola, rinviandola e decentrandola. Quasi che qui lo Stato potesse sopravvivere, rinviando la decisione sovrana. L'elefantiasi dei moduli della rappresentanza ha costituito una translitterazione del 'politico', riscritto in termini di amministrazione. Crisi del 'politico' e rimozione del politico, riscritto in termini di amministrazione: questo l'esito. Crisi del 'politico' e rimozione del 'politico': questa la difficile convivenza. Questo è il paradosso estremo in cui si impiglia il paradigma sistemico luhmanniano, in cui buona parte della lezione disincantatrice schmittiana pare smarrirsi (cfr. cap. VI, §§ 5-6). Non solo: sembra che si perdano pure elementi della lezione classica — da Machiavelli a Hobbes (cfr. cap. III, §§ 1 e 4) — che concepivano la politica come conflitto, come contrassegno regolativo del nesso ordine/disordine. Quella lezione va superata, senza rimanere invischiati nelle aporie che fanno dell'amministrazione il centro di imputazione principale, se non unico, del 'politico'.

Il processo di secolarizzazione a cui sono stati sottoposti la società e lo stesso 'politico' si accompagna a una messa in crisi dei processi di legittimazione dello Stato moderno, di

cui la crisi del Welfare State è l'ultima soglia. In sostanza, per l'innanzi si trattava di accogliere pretese sociali che già avevano legittimità storica. Lo Stato si legittimava, aderendo alla storia a mezzo di "domande collettive" e di "movimenti collettivi". Diramazione e proliferazione della rappresentanza non facevano che poggiare su una rappresentanza fondamentale presupposta: lo Stato come unico, vero e globale rappresentante della storia. Di quest'ultima, però, lo Stato perdeva i flussi di articolazione. Da qui la necessità di riafferrarli, decentrandosi. Se la storia decentrava il senso e l'identità attraverso i processi della differenziazione e complessificazione sociale, lo Stato si poneva come la sintesi ritrovata, la riacquisizione del senso e dell'identità perduti. E proprio qui lo Stato classico descriveva la sua estrema parabola. E proprio qui Schmitt avanza la sentenza: questo Stato è morto (cfr. cap. VI, §§ 5-6).

Ora, il punto in questione diventa un altro. Che cosa ha legittimità storica? E in quale prospettiva temporale? La storia stessa è depositaria di un senso univoco che la politica si limita a riscoprire e incrementare, funzionalizzando la stessa differenziazione alle selezioni del sistema politico, per massimizzare le procedure di governo della complessità?

Su questo versante paiono in crisi tanto le ricette sistemiche alla Luhmann, quanto i paradigmi neodemocratici: né la riduzione della democrazia a tecnica delle scelte e delle selezioni reversibili; né il vagheggiamento di una ripresa allargata e più evoluta del processo di democratizzazione classicamente inteso sono risposte all'altezza. Entrambe, seppur specularmente, permangono tutte dentro quel diagramma della crisi già patito dall'ineffettualità della rappresentanza. Ancora di più: ambedue non riescono a rompere il cordone ombelicale con un'aporia classica, secondo cui fondamento della politica e dello Stato sarebbe la storia.

Occorre, invece, rimarcare che strapotere dell'amministrazione e crisi della centralità del 'politico' e dello Stato sono lati simmetrici dello stesso processo storico. Non possono, pertanto, essere agiti l'uno contro l'altro: massimizzare il lato dell'amministrazione, per recuperare il deficit dal

lato del 'politico'; o al contrario. Ciò indica che è necessario fare fino in fondo i conti con i limiti del 'politico'. Il paesaggio che si profila all'orizzonte pare il seguente: dal progetto autocentrato sul 'politico' alla autolimitazione del 'politico', affinché le sue autodeterminazioni recuperino di sovranità. Il che, ancora, conduce a indagare il filo attraverso cui ha proceduto la secolarizzazione del progetto nell'epoca moderna; e, infine, conduce a una integrale ritematizzazione dello stesso "discorso sui fondamenti". Secolarizzazione dei fondamenti è anche secolarizzazione della filosofia e dell'intera cultura occidentale. Necessita verificare qui lo stesso postulato heideggeriano, secondo cui attributo del fondamento è quello di «dominare le manifestazioni che caratterizzano un'epoca».

## **2. Natura e spazio del 'politico'**

Molte delle ragioni del venir meno del campo del 'politico' vanno ricercate nel fatto palese che esso è stato causalizzato sul modello espansivo. Per cui la crisi dello sviluppo ha qui intenzionato la crisi del modello democratico. Venuto meno il paradigma cumulativo-distributivo, è saltato il paradigma democratico. Da qui quella tendenza teorica e quell'approccio politico, manifestatisi ampiamente a sinistra, che instaurano una equivalenza lineare tra "ripresa dello sviluppo" e "ripresa della democrazia". Senza comprendere che "i limiti dello sviluppo" sono l'altra faccia dei "limiti della democrazia". Da questa consapevolezza diparte una doppia necessità: (i) ripensare i paradigmi dell'evoluzione e delle riorganizzazioni sociali in termini né cumulativi e né stocastici; (ii) ricategorizzare lo statuto del 'politico' oltre le forme eguali e invarianti della democrazia formale borghese.

La democrazia politica borghese è una forma redistributiva che si basa sulle equivalenze del contratto e dello scambio. È redistribuzione politica del *surplus* socio-economico. Con la crisi del modello dell'accumulazione, gli spazi della redistribuzione democratica si restringono. Lo stesso scambio politico non si formalizza con esclusivo riferimento ai

beni materiali; anzi, i beni cosiddetti immateriali tendono a rientrare nello spazio dei suoi specifici oggetti. Democrazia e rappresentanza borghesi paiono, perciò, camicie strette.

Classicamente: il 'politico' non può avere che una forma duale: ordine/conflitto. La secolarizzazione non fa che accentuare questo "profilo ancipite". La democrazia è stata la forma più elevata che, nella concezione classica della politica, ha funzionato come centro unitario tra dominio e società, tra potere e storia: ciò fin dalla *polis* greca. In tal senso, democrazia e 'politico' erano il tramite necessario e mediato tra ordine e conflitto. In particolare, questo è vero, su versanti non intercambiabili, per i fondatori del 'politico' moderno: Machiavelli e Hobbes (cfr., ancora, cap. III, §§ 1 e 4). La politica moderna reca impresso dentro di sé questo profilo tragico, fin dalle sue origini. Fondata su un dualismo, è condannata a non venirne mai a capo. Al contrario, quanto più la secolarizzazione la costringe a operare, tanto più il dualismo interno si alimenta e prolunga storicamente, divenendo irresolubile. Quasi che, con la produzione del dualismo, il 'politico' protegga se stesso, le ragioni della sua propria esistenza. Con la novità che ora le forme e gli strumenti della mediazione e delle integrazioni, procedure idealtipiche della razionalità democratica, vengono letteralmente meno. Se, come già dice Schmitt, il 'politico' non è uno spazio circosccrivibile, bensì criterio, è pure vero che il 'politico' moderno è localizzazione ristretta del dualismo. Ovvero: se nel dualismo ordine/conflitto la politica ritrova ancora il suo "fondamento", è la forma del dualismo che muta di faccia e non attraversa più l'intero spazio sociale. In altri termini, la società non è più attraversabile politicamente; oppure, che è lo stesso, la politica non riempie più la società tutta intera.

Del resto, sono soprattutto le scienze della natura ad aver risolto e dissolto, in quest'ultimo quarto di secolo, la semantica classica dell'ordine. Luhmann, nel campo delle scienze sociali, è stato tra chi ne ha più tratto le debite conseguenze. L'ordine non è più concepibile in chiave sintetica e sistematizzante, rispondente a un'assiomatica conforme a scopo, lungo un filo di pensiero che si spinge fino a Hegel e

Marx. Non toglie le opposizioni, non elimina le contraddizioni: esso stesso è acquisizione di combinazioni conflittuali. Non è, insomma, risolutivo del conflitto. Anzi, è assimilato come realizzazione di complessità. Diventa, pertanto, condizione del conflitto; esso stesso motivo di turbolenza e non già di armonia pacificata, controllata o governata. Il dualismo ordine/conflitto si profila come combinazione di incremento, i cui termini non sono più concettualizzabili separatamente l'uno dall'altro. Ora, è proprio questa relazione combinatoria — il dualismo — a costituire una dimensione necessaria dell'autoriproduzione sociale. Da qui la politica come necessità che permane. Da qui una permanenza che muta di forma.

Qui l'autonomizzazione della politica tocca l'apogeo e, al tempo stesso, pone un'autolimitazione estrema. Il culmine della politica è toccato laddove essa medesima restringe il proprio spazio, riconosce la propria parzialità, non travalica i suoi propri limiti. Lì ritorna a decidere dentro il suo ambito, riaprendo i canali della comunicazione con i sistemi sociali e l'ambiente, da cui non intende essere più fagocitata o neutralizzata. Da un lato: contribuisce a una spoliticizzazione della storia e della società. Dall'altro: politicizza il suo ambito e lo "modernizza", fino a costituirsi in positivo come uno dei fattori delle innovazioni e delle autoderminazioni sociali.

### **3. Il vicolo cieco della razionalità democratica e dell'interazione sistemica**

Tanto il paradigma classico che quello neoclassico finalizzano la politica alla modificazione del rapporto sistema/ambiente a favore del sistema. Secondo una razionalità del conseguimento dei fini, scopo precipuo della politica pare, per l'appunto, questo.

Il primo a disvelare la dinamica di questo postulato è Parsons. In lui, la perdita di tensione del rapporto sistema/ambiente procede in uno con la messa in primo piano delle funzioni e della funzionalità del sistema. Quanto più il sistema dei fini collettivi funziona, tanto più si registra una

caduta di tensione tra sistema e ambiente e si raggiunge una sorta di stato di equilibrio. L'interesse principale si concentra sulle componenti funzionali. L'interazione sistemica qui costituisce il territorio della costituzione della legittimazione, a mezzo del consenso attivo. Quest'ultimo si configura come accettazione della norma quale valore in sé. Si delimita, in proposito, un nuovo territorio sequenziale: legittimità/valori/consenso. In tal senso, ci si imbatte in un'aporia intorno alla funzione bipolare del diritto. Per un versante: canalizzatore di tutti gli *inputs*; per l'altro: regolatore di tutti gli *outputs*. A un tempo: filtro delle aspettative sociali e ambito della riconversione di queste ultime in domande legittime da inoltrare al sistema politico.

Se il passaggio dall'aspettativa alla norma colma un vuoto politico-istituzionale, flessibilizzando e socializzando le procedure della decisione politica, attraverso le sue prospezioni di senso esso suggerisce selezioni e comportamenti sociali congrui. Sicché l'inflazione delle aspettative a monte viene semplicemente trasferita a valle, attraverso procedure selettive che discernono i valori legittimi da favorire da quelli da scoraggiare o mettere in ombra. Si costituisce, in tal modo, un conglomerato di consenso attivo e forzoso attorno agli aggregati della selezione politica.

Il modulo funzionerebbe senza intoppi, se la logica sottostante non conoscesse una caduta irreparabile di vigenza. Ciò che — a monte — è precipitato in un'irrecuperabile obsolescenza è il mito ottimista dell'espansione illimitata della democrazia; non tanto e non solo — a valle — i meccanismi attivi della rappresentanza e del consenso. I secondi, svanita la prima, non possono trovare lubrificante atto a oliarli. Il fatto è che nelle società avanzate, restando invariata l'architettura portante delle strutture politico-economiche, governare a mezzo di consenso non solo è anacronistico, ma semplicemente impossibile. Ne consegue che il postulato parsonsiano secondo cui il 'politico' è "sistema di azioni" non fa altro che riferire in perpetuo la democrazia all'assiomatica democratica: come in un "circolo chiuso". L'innovazione, pure consistente, di porre una comunicazione interattiva tra

sistema e azione non viene a capo della crisi epocale dei paradigmi classici e neoclassici. Più pertinentemente, il modulo redistributivo democratico si regge su se stesso. O, per meglio dire, la razionalità democratica, disancoratasi dal modulo della crescita economica, si impenna sull'interazione sistemica. Tautologicamente, la razionalità democratica viene fondata sulla crescita illimitata della democrazia.

Anche qui molte delle più pregnanti acquisizioni dello Schmitt degli anni Venti (cfr., ancora, cap. VI, §§ 5-6) paiono smarrirsi. Il nesso schmittiano di decisione e forma fa in modo che la legge rescinda ogni "rapporto contenutistico" con diritto e giustizia. La legge non delega a nessun elemento altro da sé la sua esistenza. Non ha "vincoli esterni". Niente può valere a limitarla. L'assolutezza della legge declina l'assolutezza del legislatore, l'unico a cui spetti di determinarla. Il luogo e il tempo del potere riposano proprio nell'atto di tale determinazione. Non si dà soggetto sovrano fuori o prima di questa decisione. È, appunto, il processo della decisione che costituisce il farsi del soggetto: fuori della decisione non può esservi soggettività. La critica al fondamento tocca qui uno dei punti culminanti del XX secolo: lo spazio della decisione, del governo dello e nello "stato d'eccezione", è uno spazio senza fondamenti. Forma Stato fondata sui valori e costituzione formale sono egualmente divaricate e sfalsate nei confronti delle realtà complesse moderne. In quanto riconducibili a una assiologica fondamentalista, appaiono entrambe dei meri prodotti, agiti in negativo da altro.

In Schmitt, invece, ciò che è fuori dalla decisione politica è discriminato, in quanto forma e figura altera. È, questo, il motivo per cui l'atto del decidere è anche e sempre posizionamento del rapporto amico/nemico, relazione opposizionale all'altro. È, questo, il motivo per cui il 'politico' qui oltrepassa lo Stato. Differentemente da quest'ultimo, esso non si scioglie mai in sintesi sociali o forme unitarie, entro cui il conflitto viene di volta in volta ricomposto, neutralizzato o rimosso.

Lo Stato come categoria e figura storica è un universale

che nelle concezioni classiche ha sempre obbedito a valori universali. Ma la logica dei valori è anche logica dell'immanenza, della datità brutta delle cose, per le quali non è ammessa l'idea stessa di trascendenza. In questo caso, è logica dell'ordine e dell'armonia, in assenza di conflitto e turbolenza. Da questa angolazione, la stessa categoria marxiana di plusvalore comporta il congelamento del sistema dei bisogni in un universo misurante e calcolante, tipicamente economico. La ragione calcolante che divora il marxismo, che gli fa omologare nell'astrazione dello scambio forme di vita, realtà, lavori e aspirazioni tra di loro non omologabili, fa il paio con l'astrazione politica della democrazia borghese, con i suoi costrutti su uguaglianza, omogeneità e universalità. Non resta che richiamarsi alla componente di trascendentalità che pure alloggia nei valori. Ma la trascendentalità apre all'alterità, rompendo le gabbie universalistiche.

L'immanenza del valore è anche delimitazione del disvalore. Ciò che sfugge o non può rientrare nella valorizzazione, è da neutralizzare o è da distruggere. Il "circolo chiuso" dei valori qui, negando l'oltrepassamento e la trascendenza, apre nell'immanenza brutta una lotta mortale e senza esclusione di colpi tra valori e disvalori. Come in un tragico gioco di specchi, politica e Stato dovrebbero essere centri regolatori e misuratori: si tratta di valorizzare lo Stato o si tratta di devalorizzarlo. Non c'è scampo: si è in un vicolo cieco.

#### **4. Dai valori agli interessi: l'utilitarismo democratico**

Sono soprattutto le teorie generali della politica di stampo neo-utilitarista che, sull'aggancio alla tematica dei valori, ripropongono il problema dei fini e dell'interesse, commisurandolo alle scelte possibili in materia di meccanismi rappresentativi e istituzionali. I modelli, in proposito, sono i più svariati.

Distinguiamo, in primo luogo, una teoria generale con propositi positivi. In questo modello, la positività è caratterizzata da una presunta capacità di prevedere eventi reali.

Lo schema è, presso a poco, il seguente: (i) i fini degli individui agenti sono conosciuti o perlomeno conoscibili; (ii) dato che sono linearmente deducibili dai loro interessi; (iii) ne viene che, in base a una opzione dei mezzi convenienti, la scelta razionale è automatica.

È possibile, in seconda istanza, rinvenire una teoria generale con ambizioni normative. Nella fattispecie, lo schema, a grandi linee, è il seguente: (i) la possibilità che ognuno consegua i propri fini è un valore; (ii) individuate le procedure politiche, per il tramite delle quali il maggior numero di persone viene messo in condizione di perseguire i propri interessi, sarà, contestualmente, tracciato un campo di prescrizioni; (iii) ne viene che il vecchio dilemma libertà o efficienza è superato, per il fatto evidente che utilità collettiva ed egoismo si fonderebbero armoniosamente. Il normativismo armonizzante della teoria dovrebbe qui dare prova dimostrata: (i) di realismo, in quanto l'egoismo viene espressamente riconosciuto; (ii) di efficacia ed efficienza della legittimazione democratica, in quanto il conseguimento del bene comune avviene proprio sulla base della scelta democratica.

Come è noto, i più noti rappresentanti di queste teoriche sono tutti studiosi americani (Downs, Riker, Buchanan, Frolich, Oppenheimer). Come pure oltreoceano, per opera di Rawls, è andato costituendosi il contraltare al neoutilitarismo; di cui, in Italia, l'esponente meglio qualificato è S. Veca. Non è questo il luogo per ripercorrere i termini del dissidio tra queste due teorie e filosofie politiche. Qui si vuole soltanto rilevare che il modulo neoutilitarista si sorregge su un paradigma economico. Alla razionalità del ciclo economico fa corrispondere la razionalità del ciclo politico, identificato *tout court* con la democrazia. Nasce una copiosa letteratura sul ciclo politico che, in verità, tradisce più di una cesura rispetto al suo antesignano riconosciuto: Schumpeter.

Secondo Schumpeter, argomentare di "bene comune" o "utilità collettiva" è un vuoto non-senso. La scarsa compiutezza e l'inevitabile unilateralità, congiunte a uno scarso grado di formazione che caratterizzano lo *status* e la posi-

zione del cittadino, per Schumpeter, non possono essere posti a sostegno di un piano organico di politiche coerenti nel tempo. Tanto più che la convinzione, secondo cui nessuno può essere più di se stesso miglior giudice dei suoi propri interessi, non può trovare nessun tipo di riscontro, soprattutto nelle moderne società complesse: sia per quanto attiene alla sfera della soggettività e sia per quanto concerne il campo dell'oggettività. Al cittadino, che partecipa del sistema delle scelte attraverso le elezioni, non è data alcuna possibilità di controllo: si limita a installare e ratificare un sistema di scelte, il cui controllo gli è rigorosamente precluso.

In linea di scostamento da questi orientamenti di fondo di Schumpeter, prende luogo un modello di "democrazia economica", categorizzato e formalizzato soprattutto da Downs. In esso, la democrazia viene poggiata sull'interesse e l'utilità. Lo scambio specificamente politico presuppone qui un ciclo politico che, parafrasando un giustamente celebre postulato dell'agire strategico, altro non è che la prosecuzione con altri mezzi del ciclo economico. Secondo questa ipotesi, il potere è ridotto a bene utile, soggetto alle transazioni tra attori ispirate a una razionalità economica. L'oggetto della teoria politica diviene il potere come bene utile da possedere. Accanto alla figura dell'imprenditore subentra quella del politico di professione: il manager (o, se si vuole, il tecnico) specializzato in politica; ma specializzato sulla base di parametri economici. Il ciclo economico dovrebbe qui accumulare profitto; il ciclo politico, potere. Al primo rimane la funzione di produrre valore in termini di reddito; al secondo viene demandata la funzione di produrre, attraverso leggi, procedure e tecniche di governo, *valore politico*: o, se si vuole, *la politica come valore*.

A ben vedere, secondo queste teorie è proprio la produzione della politica come valore che rappresenta il vero e supremo "bene collettivo". Con la precisazione che sommo valore della politica è la democrazia, la razionalità della scelta democratica. Somma utilità è migliorare l'efficienza del sistema democratico, per ottimizzare l'efficacia e la per-

vasività dei suoi moduli di governo. In tale contesto, sarebbero produttivamente perseguiti gli interessi dell'utilità collettiva, che, secondo questo modello, sarebbero formati dalla sommatoria razionalizzata dell'interesse egoistico di ciascuno. Utilità collettiva si sovrappone a bene pubblico, fino a coincidervi. Bene pubblico si identifica con utilità istituzionale. Risultato utile è, pertanto, riduzione tendenzialmente a zero dei costi istituzionali in presenza della massimizzazione estrema dei ricavi istituzionali. Appropriazione e consumo di potere sono qui allargamento della forbice benefici/costi istituzionali, a tutto vantaggio dei primi sui secondi. Di nuovo, un sottostante paradigma economico sussume sotto di sé il soprastante paradigma politico. La teoria politica non riesce a rompere questo cerchio chiuso, incapace di ritagliarsi uno spazio veramente autonomo. Subisce sino alle estreme conseguenze, senza tentare nessuna reazione attiva, il processo di neutralizzazione e spoliticizzazione massificato dalla secolarizzazione. La residualità dei paradigmi scienziati ed economicisti la degrada e umilia nelle secche della razionalità calcolante e valorizzante.

## **5. Lo Stato come sfera dello scambio politico: la democrazia nazionale**

Le cose non cambiano di molto, laddove lo scambio politico viene tipizzato come ambito all'interno del quale viene ricondotto lo "Stato industriale". Come sfera dello scambio politico, lo Stato non riesce a dare ragione delle disfunzioni dello scambio economico. Ma, ancora di più, se lo Stato viene interamente ricondotto a centro regolatore dello scambio, è deprivato di conflittualità e varietà interne. Stato e 'politico' si autonomizzano negativamente, fino al punto da comparire, in questi modelli, come una massa compatta, senza biforcazioni interne e conflitti di interessi, impermeabili alla contraddittorietà delle riorganizzazioni sociali. Poco vale riconoscere al sistema un carattere pluralistico e una natura democratica, l'inconclusione permane: giacché è operante quell'assioma economico-contrattualistico secondo

cui ogni interesse antagonistico si traduce in negoziato, in transazione politica.

Se in altre ipotesi, specificamente veteroliberali, le leggi di mercato funzionano come regolatore e neutralizzatore delle disfunzioni e degli scompensi sociali, qui è il mercato specificamente politico il dispositivo istituzionale che regola e neutralizza i conflitti. Ancora una volta, il 'politico' si costituisce per ricalco negativo. La sua autonomia formale non coniuga un'autonomia sostanziale ed effettiva: di contro all'autosufficienza dei processi delle trasformazioni sociali si limita a giocare una funzione improduttiva di filtro istituzionale. L'azione politica è qui sempre e solo risposta; mai azione in proprio, propositiva e costitutiva di nessi nuovi, di nuovi "giochi" e "regole del gioco" inedite.

Ciò che viene specificamente smarrito è quella rottura keynesiana che, già nel corso degli anni Venti, aveva sentenziato la morte del *laissez-faire* e l'estinzione dell'"assioma delle parallele" che schiacciava il 'politico' alla funzionalità dell'economico, imputandogli esclusivamente e riduttivamente una funzione di ripristino dell'equilibrio socio-economico qui e lì alterato. Ridisponendosi in parallelo all'economico, il 'politico' non doveva fare altro che reimmettere nel contesto il diagramma dell'equilibrio. Lo Stato keynesiano rompe il diagramma delle parallele e riconsegna al 'politico', mutato di forma e di funzione, un'autonomia vera e una cifra di intervento attivo, in termini tanto di regolazione quanto di produzione e innovazione sociale. Lo Stato keynesiano, altresì, fa i conti con la conflittualità presente al suo stesso interno: deve dar conto di un pluralismo di conflitti e di interessi da ricondurre a una soluzione di "compromesso politico" che non è mai data una volta per tutte. È la relazione tradizionale tra Stato e classe dominante che entra in crisi. Non è più monofunzionale: ora lo Stato al suo interno viene assalito da diverse "corporazioni di interesse". Da qui la proliferazione delle autonomie e degli istituti della rappresentanza che, successivamente, contribuiranno a segnare il tracollo dello Stato keynesiano.

Quando si dice che lo Stato perde il monopolio della poli-

tica e del potere, si vuole pure intendere che ora politica e potere non sono più appannaggio esclusivo della classe economicamente dominante. Nella sfera del "mercato politico" sono entrati altri ceti e soggetti, altre classi e strati sociali portatori non soltanto di interessi economici, ma di interessi specificamente politici, socio-culturali, ambientali, etici e di organizzazione (concepita come risorsa). La forma Stato classica e neoclassica, fondata sullo scambio e sul contratto, è proprio qui che si estingue. E proprio qui più stringenti e produttive si fanno le distinzioni tra Stato, potere e politica.

## **6. Scambio politico e accesso al 'politico': la democrazia redistributiva**

C'è un ulteriore modello di scambio politico e una più problematica tematizzazione del nesso scambio politico/Stato, recentemente tentati in Italia da Rusconi.

Secondo Rusconi, lo Stato impegna nello scambio politico la risorsa di cui ha in esclusiva la titolarità: l'autorità. Col che viene immediatamente posta una connessione produttiva tra scambio politico e autorità democratica. Qui: (i) lo scambio politico si regge esplicitamente sulla «centralità del problema dell'autorità»; (ii) permane sullo sfondo quell'enunciato classico, secondo cui politica è "governo dell'ostilità". Per conseguenza anche logica, la razionalità della politica è qui tutta tesa a scongiurare gli «effetti distruttivi dell'ostilità reciproca tra le classi». Mutuato dal codice dell'agire strategico, il senso dell'agire politico è qui quello di raffreddare l'ostilità. La logica dello scambio politico, viene esplicitato, è «logica da gioco strategico». O, altrimenti detto: lo scambio politico è una «situazione strategica con una logica sua propria». In quanto tale, non riproduce «le dinamiche del mercato economico»; né è il ricalco della logica pluralista degli interessi.

La presa di distanza dai paradigmi classici e neoclassici avviene qui a mezzo della categoria "gioco strategico". Per questa via, viene introdotto un intreccio combinatorio tra cooperazione e conflitto, tipico dell'agire strategico. Il cam-

po di vigenza di tale combinazione viene tipizzato come «ricerca e organizzazione del "bene comune"» che, in via del tutto eccezionale, può coincidere col «contenimento del danno comune». E pare, da quanto è dato di capire, che per Rusconi la democrazia, nel presente storico, sia proprio da caratterizzare per lo stato di eccezionalità della crisi e della debolezza che la pervadono.

Su queste basi, la nozione di democrazia viene ritematizzata: «La democrazia come sistema politico non garantisce forse l'ottenimento del "bene comune", ma certamente offre le condizioni migliori per evitare il "danno comune"».

Ma, in questo tentativo, l'innesto della nozione "gioco strategico" non costituisce l'unica novità. Le forme della razionalità politica non sono da Rusconi unicamente riferite al nesso di congruità tra i mezzi e il fine, ma anche al "vincolo" della propria identità. Per Rusconi, i criteri di affermazione ed espressione dell'identità «non si lasciano ricondurre a quelli della massimizzazione dell'utilità e minimizzazione dei costi». L'"ordine delle preferenze" stilizzato dai moduli neo-classici viene rimpiazzato dall'identità. In questo modo, Rusconi intende recuperare alla razionalità dei comportamenti le "componenti soggettive" e quelle "di senso", altrimenti confinate ai bordi, oppure del tutto estranee alla razionalità politica. Ciò consente, in determinazione ulteriore, di posizionare un'interazione tra sistema e strategia, attraverso la declinazione del nesso gioco strategico/identità. Dice Rusconi: l'agire di ogni attore è «orientato sistematicamente» verso un altro attore, avente «medesimi caratteri di identità».

L'utile e l'interesse, per far ricorso ancora alle categorie della tradizione, sono qui il risultato delle decisioni interdependenti degli attori. In questo modulo, l'autorità è una risorsa; l'identità è un momento del gioco interattivo ed è, perciò, modificabile. La tela delle regole del gioco si fa più complessa. Lo scambio politico, in prima approssimazione definito come terreno in cui si negoziano beni di natura diversa tra economia e politica, tocca la questione cruciale delle identificazioni collettive e della modificazione dell'iden-

tità. Lo Stato, assunto in prima approssimazione come «garante delle regole del gioco», interviene e interagisce con i processi di costituzione dell'identità e delle identificazioni collettive.

In un modello così complicato e articolato, l'universo delle relazioni industriali viene individuato come uno dei più delicati territori di confine tra economia e politica. Il governo di questo territorio diviene una variante del tradizionale "compromesso politico" e assume un peso sempre più determinante per la stabilità delle società capitalistiche avanzate, giacché viene ritenuto un potente veicolo di assestamento sociale a mezzo di "micromutazioni". Qui è la "riduzione di complessità" sistemica che viene fatta interagire con i comportamenti portatori del "senso dell'agire" dei contraenti.

Esplicitando ulteriormente: in Rusconi, lo scambio politico è tanto "lotta per l'autorità", quanto campo relazionale e specifico di conferma e variazione dell'identità. Logica di mercato, logica dell'autorità e logica dell'identità vengono poste in interconnessione. Non è posta semplicemente una transazione politica e di senso; bensì sono poste ed eventualmente mutate le regole della transazione. L'autorità medesima è assunta come mix di comando e transazione.

Il sistema di mercato e quello dell'autorità sono qui garantiti e combinati: «La qualifica di "politico" riferito allo scambio si giustifica con il fatto che esso riguarda "beni di autorità", che hanno forma di comando (leggi, norme amministrative), ma questi divengono efficaci, cioè divengono obbedienza e consenso, solo perché sono contrattati, riconosciuti tramite la forma di mercato». Obbedienza e consenso costituiscono, dunque, beni di scambio che funzionano come tramite tra le interazioni di interesse. Ma, ora, il consenso è valore misurabile solo in negativo: quantificazione e qualificazione dei danni possibili prodotti dalla sua insussistenza. Da qui una minaccia incombente da assenza di consenso. Detto altrimenti: il consenso è il tramite democratico che evita il "danno comune" e che fa della democrazia il sistema meglio idoneo a scongiurarlo. Il consenso è forzatamente da

ricercare, perché rientra nel calcolo dei danni possibili per suo tramite evitabili.

Si capisce ora meglio come l'ipotesi di scambio politico formulata da Rusconi sia fortemente interconnessa al tema dell'identità. Il negoziato qui in questione è anche il terreno su cui ogni attore sperimenta e ridefinisce la propria identità. Lo scambio politico, consentendo questa sperimentazione, favorisce l'esplicitarsi dell'identità e il suo costituirsi effettuale. Significativamente, Rusconi afferma: «L'identità è una dimensione del comportamento, dell'agire, grazie alla quale un soggetto apprende "chi è" sperimentando "ciò che può" fare. E "potere" (nel senso di poter fare) non sta a indicare soltanto i limiti dell'azione, ma anche un campo aperto di *chances*, da esplorare senza complessi di potenza né di impotenza. ... l'identità collettiva sperimenta i confini del suo "potere", con un processo che muta obiettivi, strutture, tattiche». Dalla reciprocità dei contraenti risulta l'identità quale "conferma" e "confronto" di disparità. Per il tramite dello scambio politico, l'identità di partenza «esce smentita, confermata o semplicemente mutata».

Quale, a questo snodo del discorso, il ruolo dello Stato?

Lo Stato, in quanto unico titolare legittimo dei "beni di autorità", consente a tutti i soggetti portatori di identità e capacità negoziali di accedere allo scambio politico. In questo modulo, lo Stato non si limita a essere contraente: è garante dello scambio politico. Così stando le cose, lo Stato consente la messa in rapporto comunicativo degli attori sociali, per la conferma e la formazione di nuove identità. Altrimenti detto: lo Stato garantisce l'accesso alla politica.

Insorge, a questo punto, un dilemma. È questo modulo una riedizione delle politiche e delle funzioni passive assegnate allo Stato dai paradigmi neoclassici? E, se no, dove stanno e in che consistono le funzioni attive?

Per Rusconi, scambio politico (garantito dallo Stato) non è decremento o depotenziamento delle funzioni politiche di autorità che sono prerogativa dello Stato. È, piuttosto, delimitazione di uno spazio intermedio tra le funzioni bipolari (classiche) dello Stato: (i) la funzione di "Stato sovrainten-

dente", nella qualità di organo supremo che presiede al mercato e (ii) la funzione di "Stato autorità", nella qualità di titolare di tutte quelle facoltà e negoziazioni sottratte a ogni altro soggetto, pubblico o privato che sia.

La forma Stato vista in azione nel XX secolo come non può ridursi a "custode della Costituzione", così non può limitarsi a "custode del mercato". Interviene tanto nelle interlocuzioni e transazioni tra gli attori sociali, quanto nella produzione delle regole sottostanti al mercato: dalla forma Stato che nasce sulle ceneri della crisi della "democrazia di massa" allo Stato keynesiano sino al Welfare State. Non è soltanto uno dei contraenti della concertazione, ma costituisce in proprio ambiti di produzione, comunicazione simbolica e informazione. Non nel senso marxista di divenire "capitalista collettivo" ("ideale" o "reale", a seconda dei vari filoni del marxismo), quanto in quello specificamente politico di sistema della società definitivamente sciolto dall'obbligo di fornire o rappresentare "sintesi sociali", micro o macro che siano.

Delineazione di uno spazio intermedio, si diceva. Per Rusconi, si tratta di una vera e propria intermediazione tra le funzioni bipolari dello Stato, altrimenti irrimediabilmente scisse. Lo Stato viene imputato di facoltà esecutive, decisionali e amministrative: si palesa come "organo di governo". All'inverso, nel ruolo di Stato autorità è possibile in esso rinvenire le funzioni di rappresentanza della "volontà generale" dei cittadini, filtrate dalle procedure democratico-parlamentari e gestite dal sistema dei partiti.

Secondo questa ipotesi, lo scambio politico ha segnatamente una funzione di garanzia: consentire di tenere unite le due anime dello Stato, quella scambista e quella autoritativa. Vale a dire: quella esecutivo-decisionale e quella rappresentativa generale. Per Rusconi, le stesse possibilità di «progettualità alternative possibili» riposano nell'inveramento di questo difficile equilibrio. Precisa, infatti: «Il punto è ribadire che qualunque strategia che minimizzi la logica dello scambio — per timore di perdere le risorse dell'autorità statale — è destinata a fallire. Dopotutto abbiamo detto e

ripetuto che lo scambio politico è anche un momento della lotta per l'autorità legittima che determina le sue regole, costituendo così la piattaforma per ogni piano ulteriore».

## **7. Il carattere autopietico del 'politico': ovvero la critica e la trasformazione del "rapporto di forza" vigente**

Prendo una ricognizione critica sulle tesi di Rusconi, si può esordire, riconcettualizzando il suo approccio politico in termini di "democrazia debole". Ciò senza alcun rapporto di implicazione con le suggestioni del "pensiero debole" che hanno caratterizzato una parte non trascurabile del dibattito filosofico italiano; e nemmeno in adesione alle note tesi del "governo debole", a cui assolutamente non può essere ricondotto il discorso di Rusconi.

Il modulo di Rusconi non tipizza la democrazia in maniera forte come ricerca e ottenimento del "bene comune". Bensì la ricava per differenza dai processi di secolarizzazione e differenziazione sociale, a misura in cui la ipotizza come bene teso a scongiurare il "danno comune". La democrazia è modulata per ottenere "risultati minimi": evitare il danno comune derivante da un'esplosione incontrollata degli interessi contrapposti. A ben guardare, qui il "risultato minimo" perseguito dalla proposta è quello massimo ipotizzato, conseguibile dall'analisi delle società complesse.

Attori sociali "deboli" si affiancano a istituzioni "deboli": nessuno è più capace di far affermare l'esclusività e l'onnilateralità del proprio interesse di parte. Lo scambio politico svolge un ruolo di supplenza: ricostituisce un ambito di formazione delle decisioni, dei confronti e delle interazioni; dà luogo ai processi di costituzione, verifica, conferma e variazione delle identità. In un universo sociale e in un mercato politico-istituzionale in cui tutto pare "debole", lo scambio politico diviene l'unica proposta politica "forte", capace di reintrodurre connessioni e coesioni, progresso nella comunicazione simbolica, senso e decisionalità nell'azione e nella razionalità politica.

Senonché è proprio a questa altezza che il, pur fine, approfondito e rigoroso, discorso di Rusconi rivela insanabili aporie interne.

Come è noto, già per il funzionalismo sistemico, funzione del sistema politico è quella di produrre potere. A sua volta, funzione peculiare di quest'ultimo è quella di trasmettere decisioni vincolanti. Tutto ciò si misura con l'antagonismo tra sistema amministrativo e cittadini: gli scopi del primo sono invariabilmente minacciati dalle aspettative dei secondi. Il "pubblico" incanala, in questo modello teorico, verso il sistema amministrativo un sovraccarico complesso ed eterogeneo di domande. La riconduzione a unità dei due corni del dilemma costringe i partiti politici a trasformarsi in strutture selettive che, riducendo il tasso di complessità ed eterogeneità ambientale, consentono all'amministrazione di prendere decisioni. Cosicché, per questo modulo, funzione dei partiti è quella di produrre legittimità. L'amministrazione consuma esattamente la legittimità prodotta dai partiti.

Già questi scarni enunciati (nella loro dimensione epistemologico-diagnostica e non in quella terapeutico-politica) valgono a mettere in crisi qualunque riproposizione dell'ideale classico della democrazia, fatto valere come postulato normativo e universale. Emblematico, in proposito, è lo sferzante giudizio di Luhmann: la partecipazione di tutti o del maggior numero possibile ai processi della decisione politica, prima ancora che un'utopia, è un non-senso radicale. Per lui, il problema del sistema politico nelle società complesse non è quello di dare "cittadinanza" a tutte le domande del pubblico; piuttosto, è quello di selezionarle. In questo modo, il sistema reagisce all'ambiente. Ne riduce il tasso di complessità, per riprodurre le sue proprie regole e mutare i propri contesti interni, anticipando di volta in volta il possibile "esito catastrofico" implicato dalla complessità ambientale. Ancora più brutalmente, Luhmann al riguardo nota che il problema non è l'"eccesso" di potere, bensì il suo "deficit". Ma, ora, la stessa diagnosi luhmanniana ha un esito controfattuale che rovescia i termini dei problemi posti sul tappeto. Proprio la crisi del modello universale di democrazia;

proprio le condotte selezionatrici del sistema politico; proprio la non congrua traduzione politica e istituzionale dei "diritti di cittadinanza" pongono all'ordine del giorno la ricerca e l'inveramento di un nuovo e più adeguato modello di democrazia, di un nuovo e più adeguato sistema politico. E questo non in termini di riduzioni e selezioni funzionalizzanti e funzionalizzatrici; bensì nei termini dell'emancipazione del sistema dato e nella delineazione di nuove e radicalmente diverse funzioni. Se questo è vero, allora, il rischio più grande non sta nell'esito catastrofico legato al tasso di complessità ambientale; ma, al contrario, nell'ipertrofia catastrofica delle funzioni selettive e riduttive del sistema politico.

Si può, in tutto o in parte, dissentire da Luhmann; ma non si può non convenire con lui su una questione cruciale: il mantenimento delle regole formali, oggi in crisi, della democrazia occidentale, del pluralismo, della concorrenza dei partiti, così come si vanno sempre più perversamente strutturando, è inconciliabile con:

- (a) con un ambito selettivo il più ampio possibile e reversibile, per decisioni sempre nuove e diverse;
- (b) la necessità attuale di conservare e incrementare la "complessità sociale", in un rapporto di interazione e di conflitto col dilatarsi crescente della "complessità ambientale".

Tutto ciò, al contrario di quanto postulato da Luhmann, pone all'ordine del giorno dell'agenda politica la definizione e il varo di un'attività decisionale che allarghi e riarticoli il ventaglio delle potenzialità e delle opportunità.

Il punto in questione è che necessita, preliminarmente, una rimessa in discussione di quella concezione arcaica che assimila la democrazia a una categoria universale dell'esperienza umana. Del pari, va profondamente rivisitata e rivista l'idea moderna di democrazia diretta, della autogestione e della partecipazione, il cui orizzonte opzionale, selettivo e decisionale appare sin troppo ristretto. La razionalità e le strategie democratiche, in sé e per sé, appaiono indigenti sul piano della varietà necessaria delle risposte che il siste-

ma deve all'ambiente; indigenti e obsolete, per esprimere e orientare l'enorme potenziale di possibilità contenuto nella "complessità sociale", per prevenire e risolvere i disturbi dello "sviluppo politico" entro "strategie di largo raggio".

Rusconi, pur richiamandosi sovente ed esplicitamente all'interazione sistemica, non tiene nel debito conto il contributo innovativo e ineludibile, il "nocciolo duro" dell'indirizzo sistemico e funzionalista. Ciò perché, a quanto è dato di capire, rimane legato a una concezione neoclassica del potere e della politica.

A fronte del processo della secolarizzazione e delle profonde differenziazioni sociali in atto, l'agire politico vede mutarsi brutalmente il proprio scenario: si accorciano i suoi tempi e si "matematizzano" i suoi spazi. Il tempo si brucia nel breve periodo; lo spazio si dilata come calcolo, entro una topologia estesa all'infinito. La pianificazione politica di lunga lena è corrosa e invalidata da un habitat troppo complesso: la politica come tempo lungo, strategia causalistica o teleologica, si oscura, non riesce più a trovare un ambito di vigenza reale. Il fatto è che le realtà sociali non appaiono più causalisticamente e teleologicamente fondate. Da qui un dilemma impressionante: quali ora i tempi lunghi della politica e delle politiche?

L'azione politica, per dir così, deve darsi orizzonti temporali brevi. Come dire: si sgrava. È questo il vantaggio più grande che trae dalla "complessità sociale" moderna. Lo sgravarsi del 'politico' può essere letto nei termini di una delimitazione del suo spazio, nel senso della sua *autopoiesis* creativa; non già della sua astratta e illimitata autoreferenzialità e autonomia tirannica. Ora, è proprio un sistema politico autopoietico a fondare e legittimare, in un ambito ristretto, le forme e le pratiche del potere. Nessun paradigma economico e nessun potere dispotico qui condizionano il 'politico'. In virtù della sua *autopoiesis*, il 'politico' può qui liberamente dispiegare tutte le sue potenzialità e fecondamente dialogare con tutti gli altri sistemi autopoietici. Se si preferisce, qui il potere si fa *potere complesso*, che è categoria agli antipodi di "potere assoluto". Qui tanto il potere

che il 'politico' si cimentano con la sfida rappresentata dal problema dell'uso delle risorse. Il carattere autopoietico del 'politico' è tramite attraverso cui riconoscere, esprimere, e lasciarsi orientare dal carattere autopoietico delle risorse e del vivente.

È qui, allora, nel cuore interno del sistema politico autopoietico, che deve prender le mosse la critica della politica, la possibilità e la necessità dell'opposizione e del dissenso, la crescita e la caduta della legittimità dell'autorità. È qui, allora, che va ancorata quella trascendenza di tutti campi tematici e problematici imputati allo Stato da parte del 'politico'; trascendenza che già Schmitt proponeva, pur accartocciandola nelle disposizioni coercitive della sovranità. È qui, allora, che la razionalità politica deve trascendere l'immediatezza dei propri ambiti. Da qui la necessità duplice di considerare il sistema politico come politica e la politica come sistema che, così, si vanno sempre più orientando verso profonde differenziazioni interne. Qui il paradigma democratico classico e neoclassico mostra, emblematicamente, la sua povertà e arretratezza.

Ma v'è una serie ulteriore di aporie nelle tesi di Rusconi. L'introduzione della nozione di "gioco strategico", riconnessa al tema del senso e dell'identità, non vale a far uscire l'autore dalle secche delle "teorie del conflitto" della tradizione. Da un lato, Rusconi taglia con il paradigma economicista e neoutilitarista; dall'altro, non riesce a rompere il cordone ombelicale che ancora lo trattiene ai postulati del "potere a somma zero" che, come è noto, trovano in Locke l'illustre antesignano.

Due paiono i limiti di fondo: (i) considerare il potere come un "bene di possesso"; (ii) concepire la teoria politica incardinandola attorno alla "redistribuzione del potere". L'ipotesi di scambio politico tratteggiata da Rusconi non sfugge a nessuno di questi limiti. Difatti: (i) nello scambio lo Stato entra specificamente in quanto titolare esclusivo dei "beni di autorità"; (ii) nello scambio si realizza una tripartizione del potere tra i contraenti, nei termini scalari della redistribuzione equivalente costi/benefici. Le decisioni che

avvengono all'interno delle interazioni invertebrate dallo scambio politico non modificano la "somma di potere" e finiscono, tra tutti i poteri emergenti, con l'ipostatizzare i poteri istituzionali dell'attore pubblico. Diversamente da Schmitt, la decisione non avviene qui nello "stato d'eccezione", ma per scongiurarlo. In tal senso, le decisioni che avvengono nello spazio dello scambio politico non possono valere a padroneggiare le crisi incrociate che colpiscono le società avanzate. Anzi, finiscono col subirle passivamente.

Schematizzando: la politica arretra ulteriormente rispetto allo Stato. Non propone alcuna congrua via d'uscita dalla "crisi dello Stato" e dalla "crisi dei poteri". Al contrario, si intende rimettere in circuito la democrazia a mezzo dello Stato, quando era stata la democrazia a mettere in crisi lo Stato. Col rientro della democrazia, a mezzo dello Stato, tenderebbe a ritornare nel circolo teoretico e politico una concezione statica del potere, non a caso incardinata sugli schemi formali forniti dal pensiero strategico più avanzato (Schelling, ecc.).

Limitando la ripartizione del potere entro il sistema, si evita di affrontare un problema essenziale: come il sistema produce potere? Tutti gli enunciati politici ruotano riduttivamente attorno alla individuazione dei soggetti che sono titolari o partecipi del potere. Il "gioco strategico" si risolve in un sottile calcolo redistributivo del potere, tra un incremento e uno speculare decremento.

Il difetto principale di un siffatto approccio è quello di far "scivolare" i conflitti. Il quadro che ne sortisce è visualizzabile nei termini di un estremo scorrimento dei conflitti, delle loro tematiche e dei loro attori, fino a indurre una variabilità di risposta istituzionale dinamica ed espansiva. Cosicché l'invarianza interna della redistribuzione del potere si coniuga con la crescita esterna del potere, in maniera lineare e geometrica. Gli attori si fronteggiano ed entrano in transazione per impedire una variazione di potere, redistribuendo all'infinito il vecchio "rapporto di forza", facendone aumentare la presa sulla società.

Il difetto di fondo che emerge da questa ipotesi di scam-

bio politico è che il potere e il codice politico non sono mai ricondotti e riconducibili alle ragioni delle trasformazioni effettive ed efficaci dei sistemi sociali; né a quelle della libertà dell'ambiente. Così come il potere viene distribuito a somma zero, l'ambiente o viene espunto dall'orizzonte tematico, oppure viene semplicemente e astrattamente privilegiato.

A queste condizioni, una codificazione simbolica veramente innovativa del potere e del 'politico' risulta di difficile attuazione. Dispositivo delle regole e macchina delle decisioni non riescono qui a tematizzare il nesso sistema/ambiente come problema, poiché non sono in grado di tematizzare la politica come problema e il 'politico' come problematica intorno a dilemmi.

La sistematica democratica che concepisce l'autorità come bene non riesce a far altro che a quantificare il potere che va enucleandosi come mero calcolo pianificatorio. Concepito come quantità, il potere non riesce a darsi ragione compiuta delle mutazioni che l'hanno investito; non si fa consapevole di quel processo multiforme che l'ha distaccato dallo Stato. L'ipotesi di scambio politico presa qui in esame non riesce a tematizzare il 'politico' come problematica e il potere come problema. Forme del 'politico' e forme della democrazia vengono intrecciate in una cornice di ottimizzazioni decisionali applicate a una struttura politica e simbolica invariante: la democrazia e la legittimità dell'autorità democratica così come già sono. Crisi della democrazia, in questo modulo, non è mai crisi di forme, bensì crisi di tecniche decisionali e procedure di gestione e controllo.

L'incedere dell'impianto scorre verso un esito paradossale: causalizzato e finalizzato il conflitto alla redistribuzione del potere, quest'ultimo viene ridotto al rango di un qualsivoglia bene materiale. È una sorta di corsa indietro nel tempo che riconduce di soppiatto fino a Machiavelli. In quest'ottica, solo ciò che si possiede, che si ha, può essere prodotto, computato, inventariato, venduto e scambiato. Come già in Machiavelli, le strategie del potere si profilano e si specificano come calcolo, controllo e mantenimento a distanza dei rischi (cfr., ancora, cap. III, § 1). L'averne assicura il potere

che, a sua volta, rassicura l'avere. Non si fuoriesce qui dalla monoliticità dei conflitti, se non attraverso il riequilibrio delle gerarchie dei bisogni e la ripartizione delle quote di potere tra i contraenti del negoziato.

Per scongiurare la dicotomia delle strategie politiche classiche: "vinto o vincitore", Rusconi redistribuisce tra tutti gli attori quote di sconfitta e di vittoria. Nessun attore, isolatamente considerato, vince o perde. È il sistema, generalmente preso, che vince o può perdere. Insomma: democrazia come condizione e risultato del sistema. O ancora: uso razionale del potere come "causa primaria" della razionalità democratica. Altrimenti detto: democrazia a mezzo di scambio politico, oppure catastrofe del sistema. La crisi del sistema democratico viene, così, letta come crisi di equilibrio, di "riscaldamento" perverso e scollamento degli effetti conaturati alla razionalità democratica. Il 'politico' diviene qui il contesto in cui il gioco strategico garantisce la somma zero del potere. Le stesse modificazioni delle identità che possono entrare in gioco non alterano questa cornice qualitativamente invariante del potere. Il nesso postulato da Rusconi tra sistema e identità, in realtà, non conosce un'effettiva interazione sistemica. Qui è come se la "stabilità strutturale" del sistema fosse irrimediabilmente deprivata della sua "morfogenesi": la salta in partenza e non fa conti con essa, se non a gioco ultimato.

Lo stilizzato intreccio di comando e transazione declina l'autorità come risorsa suprema non suscettibile di cambiamento. L'identità in tanto conosce il cambiamento, in quanto è un momento del gioco interattivo. L'autorità, quale risorsa che vi presiede e ne risulta, non è mutata dal gioco interattivo. Cambiano le regole del gioco, ma solo dentro l'interazione: fondare un nuovo gioco risulta qui impossibile. L'autorità muta le regole del gioco e non soltanto il gioco. Qui il gioco strategico interattivo non può modificare l'autorità; tutt'al più, dosarne le quantità e quantificarne gli equilibri. O meglio: l'autorità si modifica solo nella sua parte aliquota relativa alla transazione; nella sua componente di comando risulta imm modificabile. Ancora una volta, è il mer-

cato nella forma della transazione politica che garantisce, nell'uniformità sociale, l'efficacia e la vigenza dei "beni di autorità". Col che ritorna in auge il paradigma economicista, pure preso di mira.

Lo Stato autorità finisce con l'essere sussunto sotto il condizionamento dello Stato contraente. Per questa via, il mercato tende nuovamente a fagocitare lo spazio vitale del 'politico' e l'autodeterminazione della sua attività. Lo Stato diventa "ostaggio" di una transazione su cui, in effetti, non riesce a esercitare "potere": solo a questo patto la transazione ne riconosce l'autorità. Le aporie dei paradigmi classici assumono qui la veste del mercato politico che si presenta in forma di negoziazione tra interessi e concertazione tra identità. Lo Stato non è più "garante del mercato" e nemmeno "custode della Costituzione". Ma qui non è nemmeno lo Stato che, con Schmitt, ha irrimediabilmente perso il "monopolio della politica". Lo scambio politico qui costituisce proprio quell'ambito risolutivo che intenderebbe riconsegnare allo Stato questo monopolio perduto. Non può, pertanto, giovare a superare il disincanto prodotto dalla secolarizzazione; né districarsi nella maglia complessa delle differenziazioni e autodeterminazioni sociali.

### Riferimenti bibliografici

AA.VV., *Katastrofe*, Bologna, Cappelli, 1984.

M. Bovero, *Società di contratti, contratto sociale, democrazia reale. Sul significato del neocontrattualismo*, "Teoria politica", n. 3, 1985.

A. Brandalise-G. Duso, *Decisione e costituzione: la discontinuità del politico*, "Laboratorio politico", n. 5-6, 1981.

G. P. Cella, *Relazioni industriali: segnali di svolta?*, "Il Progetto", n. 13, 1985.

W. Coralluzzo, *Utilità e giustizia in Mill e Rawls*, "Teoria politica", n. 3, 1985.

G. Duso, *Tirannia dei valori e forma politica in Carl Schmitt*, "il Centauro", n. 2, 1981.

G. Duso (a cura di), *La politica oltre lo Stato, Carl Schmitt*, Venezia, Arsen-

le, 1981.

R. Esposito, *Ordine e conflitto*, Napoli, Liguori, 1984.

L. Ferrajoli-D. Zolo, *Democrazia autoritaria e capitalismo maturo*, Milano, Feltrinelli, 1978.

Bruna Giacomini, *Giochi, conflitti, cambiamento*, "Laboratorio politico", n. 5-6, 1981.

M. Heidegger, *Sentieri interrotti*, Firenze, La Nuova Italia, 1968.

F. Hirsch, *I limiti sociali dello sviluppo*, Milano, Bompiani, 1981.

A. Hirschman, *Le passioni e gli interessi*, Milano Feltrinelli, 1977.

O. Kirchheimer, *Mutamenti di struttura del compromesso politico*, in AA. VV. (cura di G. Marramao), *Tecnologia e potere nelle società post-liberali*, Napoli, Liguori, 1981.

N. Luhmann, *Potere e complessità sociale*, Milano, Il Saggiatore, 1979.

N. Luhmann, *Diritto e conflitto*, "Laboratorio politico", n. 1, 1981.

N. Luhmann, *Potere e codice politico*, Milano, Feltrinelli, 1983.

N. Luhmann, *Teoria politica nello stato del benessere*, Milano, Angeli, 1983.

N. Luhmann, *Ordine e conflitto: un confronto impossibile*, "il Centauro", n. 8, 1983.

N. Luhmann, *Struttura della società e semantica*, Bari, Laterza, 1983.

S. Manghi, *Il paradigma biosociale*, Milano, Angeli, 1984.

G. Marramao, *Il politico e le trasformazioni*, Bari, De Donato, 1979.

G. Marramao, *Politica e "complessità": lo Stato tardocapitalistico come categoria e come problema*, in AA.VV., *Storia del marxismo*, vol. IV, Torino, Einaudi, 1982.

G. Marramao, *Potere e secolarizzazione*, Roma, Editori Riuniti, 1983.

G. Marramao, *L'ordine disincantato*, Roma Editori Riuniti, 1985.

K. Marx, *Teorie sul plusvalore*, Roma, Editori Riuniti, 1973.

K. Marx, *Il Capitale*, Libri I-III, Torino, Einaudi, 1975.

Franca Papa, *Fondazione e crisi dello Stato di diritto*, "il Centauro", n. 8, 1983.

T. Parsons, *La struttura dell'azione sociale*, Bologna, Il Mulino, 1962.

T. Parsons, *Il sistema sociale*, Milano, Comunità, 1965.

A. Pizzorno, *La razionalità della scelta democratica*, "Stato e mercato", n. 7, 1983.

J. Rawls, *Una teoria della giustizia*, Milano, Feltrinelli, 1984.

G. E. Rusconi, *Scambio, minaccia, decisione*, Bologna, Il Mulino, 1985.

C. Schmitt, *Le categorie del 'politico'*, Bologna, Il Mulino, 1972.

C. Schmitt, *Il custode della costituzione*, Milano, Giuffrè, 1981.

- R. Thom, *Stabilità strutturale e morfogenesi*, Torino, Einaudi, 1980.
- T. Tonietti, *Catastrofi*, Bari, Dedalo, 1983.
- S. Veca, *La società giusta*, Milano, Il Saggiatore, 1982.
- S. Veca, *Questioni di giustizia*, Parma, Pratiche Editrice, 1985.
- S. Zamagni, *Rawls tra contrattualismo e utilitarismo*, "Democrazia e diritto", n.3, 1983.
- D. Zolo, *Complessità, potere e democrazia: "Saggio introduttivo"* a N. Luhmann, *Potere e complessità sociale*, Milano, Il Saggiatore, 1979.

