

# LA RAGIONE ALLE RADICI DELLA POLITICA

Por GIOVANNI TURCO (\*)

## 1. UN *METALOGICON* PER UN *POLICRATICUS*

Il titolo dei due principali scritti di Giovanni di Salisbury (1), o meglio il rapporto tra l'argomento caratterizzante del primo (il significato della ragione) e quello del secondo (il significato della politica), può costituire, quasi icasticamente, una sorta di *topos* idoneo a rappresentare (al di là della stessa rilevanza per l'autore [2]) la corrispondenza teoretica tra il senso della ragione e quello della politica, ovvero tra l'attitudine intrinseca (in definitiva, la relazione con la realtà) della prima e quella della seconda. In verità, non mancano, a tal riguardo, significativi spunti –in senso realistico– proprio nel *Metalogicon* e nel *Policraticus*, ove, in particolare, si evidenzia la priorità fondata dell'ordine teoretico rispetto a quello etico-politico (3).

E' interessante osservare una evidente simmetria che il pensiero classico presenta tra il carattere architettonico della filosofia ed il compito architettonico della politica (come, in radice, tra l'attitudine ad *intus legere* il reale, comune, pur con innegabili differenze argomentative, ad entrambe). Nella *Metafisica*, Aristotele rileva che il sapere in quanto conoscenza delle cause ha un caratte-

---

(\*) Universidad de Udine.

(1) Per una informata ricognizione complessiva della sua fisionomia intellettuale, si rinvia a G. Dotto, *Giovanni di Salisbury. La filosofia come sapienza*, Porziuncola, Assisi 1986.

(2) Comunque, l'accostamento tra l'uno e l'altro testo non può essere considerato meramente occasionale, almeno per il fatto che «la sua attività di scrittore politico è iniziata contemporaneamente a quella di logico e di filosofo» (G. Dotto, *op. cit.*, pág. 69), e che non mancano i rimandi (più o meno impliciti) dall'uno all'altro scritto, tanto da delineare una sorta di continuità, almeno per quanto riguarda «compiti e finalità del filosofo» (*ibid.*, pág. 76).

(3) Come, esemplarmente, ove si rileva che «la conoscenza precede il culto della virtù, poiché nessuno può cercare veramente ciò che ignora, né tenere validamente testa al male senza conoscerlo [...] Il benessere dei singoli, della comunità e dell'universale natura razionale sta dunque nella conoscenza della verità e nel culto della virtù» (Giovanni di Salisbury, *Policraticus*, trad. di L. Bianchi e P. Feltrin, Jaka Book, Milano 1985, pág. 37).

re ordinativo ed architettonico, in quanto mediante i primi principi ed a partire da essi –nell’adesione dell’intelligenza alla realtà– è possibile conoscere tutte le cose. Donde la necessità di riconoscere che «la più elevata delle scienze, quella che più deve comandare sulle dipendenti, è la scienza che conosce il fine per cui vien fatta ogni cosa; e il fine, in ogni cosa, è il bene, e, in generale, nella natura tutta, il fine è il sommo bene» (4).

Analogamente, nell’*Etica Nicomachea*, la politica è considerata come la «più autorevole e architettonica» (5) tra le scienze e le capacità. Infatti, anche relativamente alla conoscenza ed alla capacità ordinativa dei casi particolari propria della saggezza (come quelli relativi all’agire umano ed a ciò che si compie nell’ambito della comunità politica) è necessaria «una qualche forma architettonica» (6). Ed in tal senso «la politica e la saggezza sono lo stesso stato abituale» (7).

Assumendo come paradigma la saggezza, la politica deve conoscere sia i principi universali che i contesti particolari, per potere deliberare (rettamente) in vista del «miglior bene pratico dell’uomo» (8). Tale conoscenza, per essere autentica, deve riconoscere la realtà nella sua consistenza ontologica e ne deve penetrare l’ordine causale, avendo cura di argomentare in modo conforme al suo oggetto (9). Nella prospettiva classica, quindi, proprio in ordine al fine che la informa –il bene umano– la politica «si serve delle altre scienze pratiche, e in più legifera su cosa si deve fare e da cosa ci si deve astenere, il suo fine comprenderà in sé quello delle altre scienze» (10).

L’intelligenza –classicamente intesa– si dispone ad intendere la realtà per ciò che essa è, ovvero a renderne ragione. Essa coglie la realtà nella misura in cui ne è misurata e, perciò, è capace di ordinare alla luce dei principi, ovvero dell’intelligibilità stessa delle cose e della loro disposizione teleologica. In tal senso, l’intelligenza riconosce l’analogicità tra i diversi aspetti del reale, e quindi il loro rapporto sia in ordine all’essere che all’agire. Ove, proprio in ordine all’agire l’intelligenza della realtà è autentica precisamente in quanto è intelligenza della giusta misura (ovvero della misura in quanto giusta).

In questa prospettiva, l’intelligenza filosofica è come tale teoretica, ovvero contemplativa, ed al tempo stesso intensiva. Essa, cioè, nell’esigenza di conos-

---

(4) Aristotele, *Metafisica*, I, 2, 982 b (trad. di G. Reale, Rusconi, Milano 1992, IV ed., pág. 77).

(5) Idem, *Etica Nicomachea*, I, 1094a 26-27 (trad. di C. Natali, Laterza, Bari 2003, III ed., pág. 5).

(6) *Ibid.*, VI, 1141b 23 (trad. cit., pág. 239).

(7) *Ibid.*, VI, 1141b 24 (trad. cit., pág. 239). Anche se Aristotele precisa immediatamente che la loro essenza è diversa.

(8) *Ibid.*, VI, 1141b 11-12 (trad. cit., pág. 237).

(9) Avendo cura di considerare, quindi, la varietà e la mutevolezza delle «cose belle e giuste su cui indaga la politica» (*ibid.*, I, 1094b 15, trad. cit., pág. 5).

(10) *Ibid.*, I, 1094b 5-7 (trad. cit., pág. 5).

cere disinteressatamente l'*ubi consistam* della realtà nella sua interezza, non si preclude a nessun aspetto di essa, e neppure ne assume alcuno a detrimento del tutto (e dell'ordine del tutto). Essa, cioè, mira a rendere ragione dell'esperienza nella sua integrità, proprio pensandola essenzialmente. Ciò che presuppone l'esigenza intrinseca di assumere nella sua indagine la problematicità radicale come suo abito proprio.

Infatti, secondo una incisiva considerazione, proprio «la domanda del principio, consente di leggere l'esperienza; anzi, essa è la *condicio sine qua non* della possibilità della stessa esperienza» (11). Talché –come è stato rilevato– «la filosofia comincia assolutamente in quanto nel suo cominciamento fa l'esperienza della sua essenza di riflessione radicale sul fondamento» (12). In tal modo, nel «lasciarsi penetrare dalla verità» (13), ovvero nella tensione a «leggere» la realtà per attingerne il «ciò per cui» essa è, la filosofia attinge insieme la sua libertà e la sua forza.

La considerazione teoretica della politica, però, non va confusa –come è stato acutamente chiarito (14)– con la teoria politica. L'istanza teoretica, come esigenza di intelligenza intensiva della verità, non può essere assimilata alla generalizzazione dell'esperienza (15). La teoria, in senso stretto, intesa come «elaborazione generale e astratta del «dato» sociologico, o come sistema indotto dalla effettività» (16), è ben diversa dalla filosofia, pensata come istanza del fondamento (anche di quella realtà, che è la comunità politica).

Né quest'ultima può identificarsi con la «scienza politica», intesa essenzialmente come metodo, giacché questo presuppone proprio le condizioni (fondanti, quindi teoretiche) della propria applicabilità, che il metodo (proprio perché tale) non trova in se stesso. Del resto –riprendendo i rilievi di Danilo Castellano– ove sia espunta l'istanza teoretica (quindi obiettivamente assiologica), la scienza si sovrappone all'esperienza «con l'intento di costituirla come tale o la converte in un oggetto suscettibile di essere manipolato» (17), riven-

---

(11) Castellano, D., *La verità della politica*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 2002, pág. 11.

(12) Fabro, C., *La prima riforma della dialettica hegeliana*, Editrice del Verbo Incarnato, Segni 2004, pág. 15.

(13) Sertillanges, A. D., *La vita intellettuale*, Studium, Roma 1945, pág. 120.

(14) Castellano, D., *La naturaleza de la política*, Scire, Barcelona 2006, pág. 12.

(15) Si pensi, esemplarmente, alla considerazione della politica propria nella prospettiva politologica, come quella del Bentley (per un inquadramento complessivo della tematica, cfr. A. Passerind'entrèves, *La dottrina dello Stato. Elementi di analisi e di interpretazione*, Giappichelli, Torino 1966, págs. 91-100).

(16) Castellano, D., *La naturaleza de la política*, cit., pág. 12.

(17) *Ibidem*. Talché, «la ciencia pretende constituir la misma experiencia. Ciencia y experiencia serían una misma cosa» (*ibid.*, pág. 16).

dicando una neutralità (o avalutatività) che diviene indifferenza rispetto alle finalità obiettive degli enti (18).

Ora, considerata l'attitudine propria della filosofia, anche rispetto alla politica, l'atteggiamento intellettuale che ne costituisce come l'opposta polarità appare costituito dalla filodoxia. In questa prospettiva, alla disponibilità plenary al riconoscimento della verità –ovvero della realtà– fa da contrappunto l'autopostulatorietà dell'opinione. Esclusa la possibilità della prima, non resta che l'esclusività della seconda. Abbandonato l'essere non resta che l'apparire. Di modo che, relativizzando soggettivisticamente il reale, paradossalmente si assolutizza l'effettuale. Ed alla capacità ordinatrice del *logos* subentra la pretesa costitutiva della *doxa*.

Michele Federico Sciacca ha considerato la filodoxia come vera e propria antifilosofia (19). La filodoxia ipostatizza contraddittoriamente una opinione (20), ovvero un punto di vista particolare che pretende di ricondurre a sé ogni aspetto del conoscibile. In questa prospettiva l'opinione, asserita come opzione ed in quanto tale sottratta al controllo critico, assume il carattere dell'autosufficienza (venendo così svuotata del suo ruolo di premessa euristica e di stimolo epistemico).

In questo quadro, va notato che l'assunzione (volontaristica) di tesi come premessa sottratta alla discussione (sul fondamento), caratterizza l'attitudine propria dell'ideologia. E' stato, infatti, osservato che «l'ideologo declina sempre la particolarità del suo modo di guardare alle cose [...] la particolarità è costitutiva dell'ideologia [...] può essere quella di una classe, di una razza, degli abitanti di un territorio [...] sicché la prospettiva che nasce particolare poi viene assunta come misura di tutte le altre visioni del mondo, le quali vengono misurate alla luce di quella assunta come ideologicamente dominante, che coincide con il punto di vista dell'ideologo» (21). L'ideologia (come l'utopia) è radicalmente dipendente da una opzione iniziale (e dai giudizi che ne con-

---

(18) Cfr. *ibid.*, pág. 13. In tal senso, la scienza politica rendendosi disponibile avalutativamente ad assumere qualunque opzione, finisce per ridursi ad essere strumento di qualunque potere.

(19) Al riguardo Sciacca osserva che l'alternativa filosofia-filodoxia non è esclusivamente relativa al campo del sapere, ma anche ed anzitutto a quello dell'abito intellettuale. «Il problema *logos-doxa* o filosofia-antifilosofia non è astratto né va posto in astratto; ciascun uomo in quanto tale è questo problema, anzi questo conflitto vivente e sofferto in cui è impegnato integralmente in ogni suo atto conoscitivo o pratico come essere sensitivo intellettuale volitivo razionale [...] è filosofo chi riesce a tenere a bada con l'intelligenza il filodosso che sta in agguato alle spalle del suo pensare *ex veritate* (M. F. Sciacca, *Filosofia e antifilosofia*, Marzorati, Milano 1968, págs. 21-22).

(20) Sciacca fa, infatti, notare che, negata la verità, la *doxa* stessa perde di consistenza, anzi viene resa impensabile: «se non è verità e non è errore, non ci sono neanche opinioni e convenzioni, che o sono vere o false; se né l'una cosa né l'altra, non sono [...] la *doxa*, rifiutata la verità, distrugge pure se stessa» (*ibid.*, pág.39).

(21) Gentile, F., *Filosofia del diritto. Le lezioni del quarantesimo anno raccolte dagli allievi*, CEDAM, Padova 2006, pág. 155-156).

seguono), sottratta alla problematizzazione radicale nei confronti dell'esperienza, ovvero al «domandare tutto» (22) (come esigenza dell'amore disinteressato della verità) proprio della filosofia.

L'ideologia, come forma prassiologica della filodoxia, si presenta –nel suo complesso– come un complesso di tesi di carattere volontaristico, autopostulatorio e mitopoietico. Essa cioè, è originata dalla prassi e si svolge in funzione di essa. Sicché esclude la verifica dei fondamenti della sua stessa autoposizione (23), e conseguentemente –mentre pretende per sé l'esclusiva scientificità– fa registrare come coestensivo al suo svolgersi la produzione di miti (proiettivi), che pretendono di ricondurre a sé la totalità della vita e della storia. In tal senso, può essere parimenti rilevato che l'ideologia costituisce una forma di pensiero strumentale, intrinsecamente autoreferenziale e riduzionistico, pertanto «mostrativo» piuttosto che dimostrativo. Ove, riemerge, peraltro, il paradosso di una visione del mondo che, mentre si afferma come esclusiva (e totalizzante rispetto al proprio punto di vista ed al proprio progetto) non può non riconoscersi come una fra le possibili opzioni.

In questa prospettiva l'esercizio della razionalità pretende di essere misurante (in funzione delle opzioni originarie) piuttosto che misurato (dalla realtà). Ove la ragione assume l'abito intellettuale del «giustificare» (ovvero, in senso stretto, del rendere giusta una tesi in virtù di un punto di vista), piuttosto che del «rendere ragione». Ed analogamente si presenta con una attitudine auto-costruttiva, piuttosto che architettonica (24).

Insomma, la politica pensata nella prospettiva della filodoxia finisce per identificare se stessa con una assunzione originaria (una «idea»), e questa con una attività realizzatrice (suscettibile dei più diversi progetti), radicalmente immanente a se stessa (e pertanto autogiustificata). La politica, in tal senso, si presenta come attività prassiologica (e tecnologica), ove il fulcro della considerazione teorica riguarda la connotazione della volontà (piuttosto che la sua obiettiva finalità), nonché come una prassi cratologica, ove essenziale risulta la questione del potere (dei suoi caratteri, della sua estensione, dei suoi limiti).

---

(22) Cfr. *ibid.*, pág. 152. L'abito filosofico, in tal senso, non esclude l'opinione per se stessa, ma solo il riduzionismo totalizzante proprio dell'opinione «ideologizzata». Talché «la problematizzazione filosofica procede nel senso di [...] riconoscere che l'opinione contiene già una domanda [...] di cui l'opinione è già una risposta. Sicché [...] è dall'interno dell'opinione che l'abito filosofico mette in evidenza la domanda che è implicita e che purifica tale domanda dai condizionamenti soggettivi» (*ibid.*, pág. 157).

(23) L'ideologia si presenta nella sua forma più consapevole con il divieto di fare domande.

(24) Sinteticamente Frederick D. Wilhelmsen ha evidenziato che «hay un odio hacia el ser que se mueve en el fondo de todas las ideologías. Ideología siempre se convierte en gnosticismo [...] Lo decisivo del ideólogo es un deseo de suprimir u olvidar cualquier hecho que no sea capaz de entrar en su sistema [...] El signo infalible de la ideología es su falta de paciencia con factores que caen fuera de sus doctrinas cerebrales» (*Los saberes políticos: Ciencia, Filosofía y Teología Políticas*, Scire, Barcelona 2006, págs. 62-63).

Ma, sotto questo orizzonte non è arduo rilevare che la politica stessa finisce per non essere più riconoscibile (e pensabile), giacché essa finisce per identificarsi con il costume e con la storia, o in altri termini con il dato sociologico. Tale considerazione appare allora suscettibile di far proprio qualsiasi contenuto (dalla libertà, alla sicurezza, alla liberazione dal bisogno), riducendo alla propria stregua tutta l'esistenza dell'uomo, nella sua consistenza (ontologica) e determinatezza (ontica).

Ove, quindi, la comunità umana sia pensata escludendo tematicamente ogni intelligenza della natura e della finalità degli enti, si può rilevare come la politica non possa che mutarsi in una cratologia. Se la realtà si riduce ad effettualità (e quindi l'essere si estenua nel fenomeno) e la penetrazione dell'intelligenza si orizzontalizza nella generalizzazione dell'empiria, alla riflessione sulla polis non può che subentrare la «razionalizzazione» del potere. In tal caso la politica, «liberata» dalla misura dell'intelligenza, non può che autoriconoscersi in una «volontà di potenza» (necessariamente autoreferenziale). Talché, il primato della prassi, anzi la prassi come misura della prassi, finirà logicamente per fare assumere alla politica una configurazione essenzialmente nihilistica.

La prospettiva cratologica, che in Platone assume la figura propria della retorica –la quale si oppone alla politica come la sofistica si oppone alla filosofia– può, teoreticamente (e senza forzature) essere considerata come la posizione della filodoxia (o dell'ideologia). Una prospettiva, cioè, alla radice della quale vi è l'assunzione di una «idea-opinione», da cui deriva una interpretazione della realtà ed una prassi (che può darsi tanto nella direzione della conservazione quanto in quella del mutamento).

Allora il significato della prassi diviene la prassi stessa, come l'orizzonte di comprensione del potere diviene il potere stesso. Sicché tanto la prassi quanto il potere non avrebbero più alcun valore. Come la retorica –nella celebre considerazione del *Gorgia* platonico– è una politica senza verità, e quindi senza essenziale intelligibilità e senza intrinseca finalità, così l'ideologia costituisce un «pensiero operativo» che si esprime in una autogiustificazione mirante all'autoaffermazione. Una politica che mira attraverso una «tecnica» ad una prassi di dominio, radica la propria autogiustificazione in una opzione (conclamata come tale), ovvero in una ipotesi inverificata (ed inverificabile in virtù delle sue stesse premesse gnoseologiche), o analogamente in una presunta necessità storica mostrata (ma *non dimostrata*) attraverso un complesso di segni (ovvero di dati effettuali) interpretati orizzontalisticamente (e proprio per questo non problematizzati) come immancabili indizi di una corso obbligato da assecondare e da servire.

La pretesa ideologica (ovvero la filodoxia prassiologica) si presenta, in definitiva, come l'inveramento moderno della autoasseverazione retorica, garantita razionalisticamente dalla forma della compiutezza ermeneutica, identificata con una prassi. La pretesa ideologica si dispone, a sua volta, *a parte ante* e *a par-*

*te post* rispetto alla prassi, ovvero essa precede ed origina l'*idea* da realizzare, e ne costituisce l'orizzonte e la meta da attuare (in cui consiste appunto l'*idea* stessa). In tal senso, l'ideologia si configura come l'effettualità di se medesima, ovvero come radicale autogiustificazione, che in quanto politica (o meglio politologica) si esprime nella effettualità del potere (acquisito o da acquisire).

## 2. POLITICA E CRATOLOGIA

In uno dei più incisivi passaggi del *Gorgia*, Platone propone una alternativa concettuale che impegna insieme la filosofia e la politica, e che delinea due opposti versanti del pensare politico, o meglio del pensare la comunità politica. Considerando il significato proprio della retorica, Platone osserva che essa appare come «un simulacro della politica» (25), come analogamente la sofistica costituisce un'apparenza della stessa filosofia. La retorica attraverso l'uso della capacità persuasiva mira ad esercitare un potere in virtù della sua abilità di seduzione, come la sofistica presenta dottrine che vengono sostenute in virtù di una assunzione dossologica piuttosto che della loro verità intrinseca. Sicché essa «loda ciò che vende», proprio e solo in quanto lo «vende» (26).

Considerando l'autenticità del rapporto del discorso col proprio oggetto, Platone distingue le arti che giovano, rispettivamente al corpo ed all'anima, rispetto a quelle che ingannano, in quanto appunto inautentiche rispetto al fine (sia in rapporto al primo che alla seconda), con espressioni che meritano di essere rimate: «poiché corpo ed anima sono due cose distinte, due sono le arti che le riguardano. Quella che si riferisce all'anima, io la chiamo politica; quella invece che al corpo non so designartela così con un nome solo; ma benché la cura del corpo sia unica, pure io vi distinguo due parti, di cui l'una la chiamo ginnastica, l'altra medicina. Nel campo della politica, poi, io alla ginnastica contrappongo la legislazione e alla medicina l'amministrazione della giustizia. E queste coppie, la medicina e la ginnastica da un lato, la legislazione e l'amministrazione della giustizia dall'altro, dacché si riferiscono al medesimo oggetto, hanno ciascuna, molti punti di contatto tra loro, ma differiscono pure in parecchi altri. E poiché sono quattro arti, e si propongono come scopo costante le une il meglio possibile del corpo, le altre dell'anima; l'adulazione, che se n'è avvista – non per scienza ma per una specie d'intuito – si suddivide essa stessa in quattro rami, e insinuandosi sotto ciascuna di quelle quattro arti, dà ad intendere d'essere quella sotto cui s'è insinuata; e, mentre non si cura punto del bene, con l'attrattiva del dilettevole adesca la stoltezza e l'in-

---

(25) Platone, *Gorgia*, 463d.

(26) Cfr. Idem, *Protagora*, 313d.



ganna, sicché acquista la parvenza di una cosa di grandissimo pregio. Così, dunque, la culinaria s'insinuò al di sotto della medicina, e si dà l'aria di conoscere le vivande migliori per il corpo; talché, ove avessero a discutere, in presenza di ragazzi o di uomini altrettanto irragionevoli quanto i ragazzi, medico e cuoco, chi dei cibi conosca meglio le qualità buone e le cattive, se il medico o il cuoco; il medico certamente morrebbe di fame. Questa, dunque, io la chiamo adulazione; e dico che è una brutta cosa [...] E affermo che non è arte, ma pratica; giacché a colui a cui offre le cose che offre non può rendere ragione della loro natura, e quindi nemmeno addurre la causa per cui offre ciascuna di esse [...] come la toeletta sta alla ginnastica, così la sofistica alla legislazione, e come la culinaria alla medicina, così la retorica all'amministrazione della giustizia [...] [la] retorica: essa è per l'anima ciò che la cucina è per il corpo» (27).

Nell'uno come nell'altro caso –ovvero per la retorica come per la sofistica– la pretesa della neutralità aletica (quindi l'adiaforicità assiologica) è essenziale, come è decisiva l'ateleologicità del pensiero e dell'agire (ovvero in sostanza l'indifferentismo teoretico e pratico). Nell'uno come nell'altro caso si osserva una simmetria tra l'ordine del conoscere e l'ordine dell'agire, giacché l'irrelevanza intrinseca dell'oggetto della retorica ha come corrispettivo l'irrelevanza del contenuto dell'azione, che il retore dichiara disponibile per se stessa ad assumere qualunque finalità.

In quanto carente di valore conoscitivo ed etico, la retorica rispetto alla filosofia ed alla politica, risulta quindi un apparire senza essere, ovvero una contraffazione dell'ordine del conoscere e di quello dell'agire. Proprio in quanto tale un discorso sulla comunità politica privo di fondazione nell'ontologia della città, (quindi nel diritto e nella giustizia) è piuttosto un esercizio di adulazione, ovvero una forma di seduzione (28) (come il termine greco suggerisce).

Ora, l'adulazione (ed ancor più esplicitamente la seduzione) è, in definitiva, un'attività esercitata in vista di un potere, ovvero un'attività che attraverso una certa «tecnica» –considerata per se stessa assiologicamente indifferente– mira ad ottenere come risultato un determinato comportamento dal soggetto cui si applica. Essa è, quindi, un'attività nata dalla prassi e finalizzata alla prassi, ovvero originata dalla posizione di un determinato obiettivo (quale che sia) e volta ad un risultato consistente in un ulteriore obiettivo (quale che sia). In questa prospettiva l'unica considerazione razionale riguarda esclusivamente i mezzi impiegati per ottenere l'esito atteso. I fini, viceversa, in quanto oggetto di assunzioni, sono esclusivamente sottomessi ad una istanza volontaristica, ovvero, come tale, a nessuna istanza.

---

(27) Idem, *Gorgia*, 464b-465e (Platone, *Tutte le opere*, a cura di Giovanni Pugliese Carratelli, trad. di Emidio Martini, Sansoni, Milano 1993, págs. 725-726).

(28) Cfr. Idem, *Sofista*, 222e-223a.



In tal senso può dirsi che la retorica, proprio in quanto dà luogo ad una scienza (e ad un'arte) per se stessa meramente apparente (anzi illusoria) e controllata solo in virtù della prassi, assume la forma di una istanza «tecnocratica». Ove, cioè, la tecnica acquista contraddittoriamente, al tempo stesso, il carattere di mezzo e di fine. Talché essa appare subordinata in radice ad una istanza di futuro (ma analogamente potrebbe dirsi per il passato e per il presente) –quale che ne sia il carattere proprio– che costituisce l'unico parametro di verifica del *telos* dell'azione. E proprio per la sua irrealità nell'ordine dell'attualità dell'essere, si rivela inverificabile ed incommensurabile. Essendo la prassi suscettibile di assumere qualunque finalità, ovvero indifferente rispetto a tutte, essa appare, in definitiva, qualificata in senso nihilistico. Risulta, cioè, essere un potere, intimamente definalizzato, o altrimenti un potere esprimente un nulla di ordine intrinseco (ovvero una strumentalità regolamentata in forma esclusivamente estrinseca) (29).

Non è arbitrario, pertanto, rilevare che ciò che accomuna sofistica e retorica –ovvero il retore ed il tiranno– è un atteggiamento antiteoretico (quindi antifilosofico), che proprio in quanto tale, esclude (ed in pratica elude) il primato dell'intelligenza dell'essenza e della finalità del conoscere e dell'agire (nonché, *nel* conoscere e *nell'*agire), rispetto alla produzione dei modi e dei mezzi. Di modo che, proprio l'assenza conclamata ed il rifiuto deliberato della verifica critica della finalità intrinseca– la sola in grado per se stessa di «misurare» la congruità dei modi e dei mezzi –determina un'attitudine cratologica ed autogiustificativa. La *doxa* e la volontà di potenza rifluiscono reciprocamente l'una nell'altra, nel senso che la prima trova nella seconda il suo *ubi consistam* (che, non avendo altro criterio se non la sua stessa asserzione, non può che risultare per se stesso inconsistente) e la seconda fa della prima una «posizione» del tutto disponibile a sé (ovvero al proprio volere) in quanto priva di ogni autentico valore.

La politica ridotta a cratologia, ovvero a discorso sul potere (che come tale può essere *in fieri* o *in facto esse*) costituisce a ben vedere una sorta di categoria concettuale permanente, come polarità che immanentizza l'effettuale della *polis*, fino a ridurlo a *cratos* –in se stesso spersonalizzato e fisicizzato– ovvero a potere regolabile solo dal potere, leggendo la vita della comunità politica secondo la visuale della dialettica dei poteri (individuale-statale o privato-pubblico), piuttosto che come riflessione sull'ordine secondo giustizia in vista del perfezionamento umano.

Come tale, la prospettiva cratologica concentra l'attenzione sullo studio del potere, sia in quanto espressione di volontà sia in quanto regolabile dalla

---

(29) E' interessante notare l'osservazione di Platone, relativamente al potere (nihilistico) di retori e tiranni, «i quali nelle città fanno quel che loro pare, [e proprio per questo] non posseggono in ciò nessun bene, se il potere è [...] un bene, mentre il fare senza giudizio quel che pare [...] è un male» (Platone, *Gorgia*, 467a).

volontà. Nell'uno come nell'altro caso esso risulta estrinseco all'ordine della finalità, nel senso che può assumerne di ogni genere. Il problema decisivo in questa prospettiva appare l'esercizio del potere (le sue forme, i suoi limiti, le sue garanzie) piuttosto che la razionalità della deliberazione di chi *può* disporre. Di modo che la stessa razionalità si dispone inevitabilmente in termini estrinseci rispetto al potere (assunto, più o meno implicitamente, come dato o evidenza prima). La ragione assume allora la fisionomia della razionalità operativa, sia che venga intesa in senso critico o decostruttivistico, come strumento cioè di analisi chiarificatrice volta a decodificare tesi (e sistemi) ovvero a passare dall'apparenza alla realtà («smascherandoli»), sia che venga intesa in senso propositivo o costruttivistico, come organo della realizzazione di un progetto, la cui posizione è per ciò stesso, più o meno integralmente, alternativa ad uno *statu quo*.

Ora, a ben vedere, l'approccio cratologico alla politica non appartiene solo alla sofistica, ma si estende sostanzialmente alla modernità (30), ed in essa trova una molteplicità di formulazioni e di sviluppi. Non vi è dubbio, infatti, che la politica come cratologia venga emblematicamente tematizzata (sia in forma analitico-descrittiva che in forma funzionalistico-prescrittiva) da Machiavelli, la cui riflessione si rivolge alla conservazione ed all'acquisizione dei principati, ovvero di quei tipi di Stato, che in quanto tali sono visti essenzialmente come «dominii che hanno avuto e hanno imperio sopra gli uomini» (31).

Analogamente, l'attenzione della riflessione politica si concentra evidentemente sul potere in Hobbes, per il quale l'essenza stessa dello Stato è un certo tipo di potere, anzi *il* potere stesso, ovvero quel potere in grado di sovrastare ogni altro e tale da imporre la pace come neutralizzazione del conflitto. Parimenti, per Bodin lo studio della politica equivale a parlare «con ordine della facoltà di esercitare il potere» (32). Dove l'elemento identificativo dello Stato è la sovranità, cioè un inconfondibile tipo di potere non limitato né verso l'alto né verso il basso quanto a tempo né quanto a funzioni.

Emblematicamente, per Rousseau il patto sociale, ovvero il trasferimento (mediante l'atto di alienazione totale di ciascun consociato con tutti i suoi diritti a tutta la comunità) del potere illimitato di ogni individuo su se stesso mediante la propria volontà, allo Stato (ovvero al «tutto sociale»), fa acquisire a quest'ultimo «la sua unità, il suo *io* comune, la sua vita e la sua

---

(30) Ove il concetto va inteso in prospettiva assiologica, e non ovviamente cronologica.

(31) Machiavelli, N., *Il Principe*, cronologia e introduzione di F. Melotti, Fabbri editori, Milano 2006, pág. 41. Il segretario fiorentino precisa chiaramente che il suo scopo è quello studiare «di quante ragioni sieno e' principati e in che modo si acquistino» e quindi «come questi principati si possino governare e mantenere» (*ibid.*, pág. 41-42).

(32) Bodin, J., *I Sei libri dello Stato*, a cura di M. Isnardi Parente, vol. I, UTET, Torino 1988, pág. 185.

volontà» (33). Tale atto di associazione nasce dal potere (quello totale dell'uomo su se stesso e su quanto si offre alla sua volontà nello stato di natura) e dà origine ad un potere (quello dello Stato inteso come «persona pubblica» [34]). Esso, infatti, si sostanzia nel fatto che «ciascuno di noi mette in comune la sua persona e tutto il suo potere sotto la suprema direzione della volontà generale» (35). Il «corpo politico o il sovrano» (36) animato dalla volontà generale, si costituisce, quindi, come «potere sovrano che non ha alcun bisogno di un garante presso i suoi sudditi» (37), e che «per il solo fatto di essere, è sempre tutto ciò che deve essere» (38).

D'altra parte, anche quei versanti della modernità filosofica (nell'ambito della quale ovviamente non si intendono trascurare le distinzioni) che concentrano l'attenzione sulla necessità di difendere il potere dell'individuo dal potere dello Stato, o analogamente di bilanciare (attraverso parametri variamente ridefiniti) i diversi poteri, attraverso una reciproca limitazione, anch'essi, appunto, incentrano innegabilmente lo studio della politica nella considerazione del potere.

Esemplarmente, per Locke il passaggio dallo stato di natura allo stato sociale è un passaggio da una forma di potere ad un'altra forma di potere. Infatti, ogni uomo «ha per natura il potere non soltanto di conservare la sua proprietà, e cioè la propria vita, libertà e fortuna, contro le offese e gli attentati di altri, ma anche di giudicare e punire le altrui infrazioni di quella legge» (39). Al tempo stesso, è pur sempre un potere (sia pure diverso quanto alla funzione) che caratterizza lo stato civile: «poiché una società politica non può esistere né sussistere senz'averne in sé il potere di conservare la proprietà, e, a questo fine, punire le offese di tutti i membri di essa, vi è società politica soltanto là dove ciascuno dei membri ha rinunciato al proprio potere naturale, e lo ha rimesso nelle mani della comunità» (40).

Per Montesquieu, a sua volta, il problema basilare della politica è ancora un problema relativo al potere, precisamente quello della divisione dei poteri. La riflessione, perciò, si concentra sulla necessità della loro separazione funzionale, affinché sia assicurata la libertà (41), ovvero il potere (di agire) che si attua

---

(33) Rousseau, J. J., *Il contratto sociale*, trad. e cura di R. Carifi, Bruno Mondadori, Milano 1997, pag. 37.

(34) *Ibidem*.

(35) *Ibidem*.

(36) *Ibidem*, pag. 40.

(37) *Ibidem*.

(38) *Ibidem*.

(39) Locke, J., *Secondo trattato sul governo*, a cura di L. Pareyson, UTET, Torino 1986, pag. 294.

(40) *Ibidem*.

(41) «Tutto sarebbe perduto se la stessa persona, o lo stesso corpo di grandi, o di nobili, o di popolo, esercitasse questi tre poteri: quello di fare le leggi, quello di eseguire le pubbliche

allorquando un cittadino è effettivamente nelle condizioni di non temere un altro (42).

Non è superfluo ricordare che il problema del potere, o meglio il potere come problema essenziale della politica resta decisivo anche per le dottrine che pongono a tema i fondamenti dello stato moderno, come per Kant ed liberalismo nel suo complesso. Anche per Kant, infatti, il potere è essenziale allo Stato, anzi ne è propriamente costitutivo, tanto da caratterizzare il rapporto con i cittadini (43). Qui i tre poteri, pur distinti, hanno la loro radice nell'unità della volontà generale (44). Mentre, lo stesso stato di diritto, teorizzato nella prospettiva liberale, assume un significato inconfondibile nella visuale del potere, dacché «la sua sovranità non è un potere illimitato, ma, secondo l'espressione dei giuristi, è un potere di limitarsi da sé» (45).

### 3. DIRITTO E CRATONOMIA

Alla distinzione tra politica e cratologia è possibile far corrispondere concettualmente (sul piano giusfilosofico) la distinzione tra diritto e cratonomia. Infatti, in un tentativo di sintesi che, proprio in quanto tale miri ad istituire un confronto essenziale tra la visione classica e quella moderna della legge (senza ovviamente ignorare né occultare tutte le peculiari distinzioni dottrinali) si può rilevare che nel pensiero classico la legge si presenta essenzialmente come *ordo rationis*, anzi come *ordo rectae rationis*. In tal senso essa è retta disposizione delle cose al fine, secondo la loro natura (ovvero l'essenza attualizzata), cioè secondo quanto conviene all'agire conforme all'essere. Mentre nel pensiero

---

risoluzioni, e quello di giudicare i delitti o le liti dei privati [...] Se il potere esecutivo non ha il diritto di arrestare le iniziative del corpo legislativo, quest'ultimo diverrà dispotico; poiché dal momento che potrà conferirsi tutto il potere che vorrà annienterà tutti gli altri poteri. Ma non bisogna che il potere legislativo abbia reciprocamente la facoltà di arrestare quello esecutivo, poiché, avendo già l'esecuzione dei limiti per sua natura, è inutile frenarla; senza contare che il potere esecutivo si esercita sempre su oggetti momentanei» (C. de Secondat, baron de Montesquieu, *Lo spirito delle leggi*, a cura di S. Cotta, UTET, Torino 1952, págs. 270-273).

(42) *Ibid.*, pág. 270.

(43) «Tutti i tre poteri dello Stato sono dignità e, in quanto sono condizioni essenziali della formazione dello Stato (della costituzione), derivanti necessariamente dall'idea di esso, sono dignità politiche. Essi contengono il rapporto di un sovrano universale [...] colla moltitudine di individui dello stesso popolo considerati come *sudditi*, cioè il rapporto di colui che comanda (*imperans*) con quelli che *ubbidiscono* (*subditus*).» (I. Kant, *Metafisica dei costumi*, in *Idem, Scritti politici*, a cura di N. Bobbio, L. Firpo, V. Mathieu, UTET, Torino 1998, pág. 504).

(44) «Ogni Stato contiene in sé tre poteri, vale a dire l'unità della volontà generale si decompone in tre persone» (*ibid.*, pág. 499).

(45) De Ruggiero, G., *Storia del liberalismo europeo*, Laterza, Bari 1995 (I ed. 1925), pág. 388.

moderno la legge si distingue propriamente per essere (come potrebbe dirsi) *opus voluntatis*, ovvero atto di una volontà imperante, che impone alcuni comportamenti piuttosto che altri. Nella prospettiva moderna ciò che distingue essenzialmente la legge non è la razionalità come connotato intrinseco ed imprescindibile (dove la capacità di ordinare), ma è costitutivamente il comando (ovvero il potere), che può come tale essere suscettibile di qualunque contenuto. Esso, perciò, può assumere come propria qualunque opzione, giacché ciò che lo qualifica non è il carattere essenziale di giustizia ma il dato «positivo» di emanare da una volontà, capace effettivamente di dettare come cogente un determinato comportamento.

Nella considerazione classica il diritto è il fondamento della legge, la quale è si distingue da ogni altro atto o disposizione per la giuridicità che ne costituisce l'essenza, e senza la quale essa sarà piuttosto abuso o violenza che legge *vero nomine*. La legge, cioè, in quanto tale rinvia al fondamento razionale –obiettivamente (e quindi universalmente) vincolante– che è riconosciuto nella giustizia. In assenza della quale, la legge sarà radicalmente invalida (o potrà essere rilevata tale), pur sussistendo la sua vigenza e la sua efficacia. In questa prospettiva può dirsi che *iustitia facit legem*, o ancor meglio che *veritas facit legem*. Ove giustizia e verità sono concetti che si corrispondono, giacché la giustizia presuppone la verità del *suum* e del *debitum*, leggibili come tali nella realtà, e la verità a sua volta, nel campo dell'agire intersoggettivo, null'altro è che la conformità a ciò che è obiettivamente dovuto (quindi secondo giustizia).

Diversamente, nella visione moderna si può rilevare che, in definitiva, *autoritas facit legem*, anzi, siccome ciò che costituisce l'elemento originario e costitutivo della comunità politica (la quale, come *persona civitatis*, si esprime prioritariamente nella legislazione) è la volontà per se stessa (o il concorso di volontà, che dà luogo all'unica volontà sovrana) si può precisare che *voluntas facit legem*, o meglio che *potestas facit legem*. In questa prospettiva è la legge ad essere il fondamento del diritto, e non viceversa. E' la legge (tale, sia che si tratti delle leggi ordinarie che di quelle costituzionali, o meglio di entrambe) a costituire (ovvero a far esistere) il diritto (inteso come diritto positivo), il quale sarà sostanzialmente inconcepibile al di fuori della legge. Di modo che il diritto, in quanto azionabile, non può che esprimersi in termini positivi. Questo è, appunto, quello prodotto dalla volontà politicamente «sovrana». Essa, infatti, si esprime essenzialmente attraverso la legge, anzi è essenzialmente sovranità legislatrice (come si può cogliere nelle dottrine da Marsilio da Padova, a Bodin, a Kelsen) e conseguentemente la legge stessa, nella sua formalità, non può che essere disposta ad accogliere qualsiasi comando (coincidendo così con la sua effettualità).

Il significato della legge nel pensiero classico si profila come tale da connotare una pluralità analogicamente intesa: dalla legge divina a quella umana,

dalla legge consuetudinaria o giurisprudenziale a quella formulata da un legislatore competente, dalla legge non scritta a quella scritta. Ciò che connette le diverse forme o accezioni di legge è il loro carattere essenziale (l'essere espressione di una disposizione razionale secondo giustizia) e non il dato procedurale (o formale) che determina la loro vigenza. Mentre nella visione moderna si può rilevare un fondamentale monismo nella considerazione della realtà della legge. Essa, cioè, è tale in quanto è dichiarata ed efficace, iscrivendosi in un ordinamento, che trova la sua ragion d'essere al suo interno, e comunque nella medesima unità emanante, costituito dalla sovranità legislatrice (o in virtù di essa).

Inoltre, nella visione classica il fine della legge è costituito dall'instaurazione di un ordine di giustizia, come realisticamente possibile ed attuabile (ovvero come è concretamente –o meglio prudenzialmente ed equitativamente– realizzabile). In tal senso la finalità della legge è il bene comune, ovvero il bene in quanto è comune ai membri della comunità. Donde una certa politicità della legge, ovvero il suo essere ordinata al bene della comunità (ed il costituire per la comunità stessa un bene).

Altrimenti, nella visione moderna la legge trova la sua finalità nella esistenza stessa dello Stato, come *persona civitatis*, che si attua anzitutto come legislatore. La sua finalità coincide, quindi, volta per volta con la finalità che la volontà sovrana (espressa da un singolo, un gruppo o una assemblea legislativa) ravvisa. L'opzione che la determina da parte della *persona civitatis* viene giustificata sul piano teorico in vista della autoconservazione della società, della garanzia della libertà (negativa) o della possibilità del conseguimento della felicità individuale, o meglio di ciò che è (volta per volta) inteso come tale.

In definitiva, alla luce di tali considerazioni non è arbitrario evidenziare una sorta di essenziale alternativa concettuale tra la legge pensata come espressione del diritto (in quanto ordine di giustizia) e la legge proposta come opera di cratonomia (ovvero come *nomos* che trova nel *cratos* il suo fondamento ultimo ed intrascendibile). Tali opposti versanti dottrinali possono essere emblematicamente rappresentati dalle prospettive giusfilosofiche, rispettivamente, di Tommaso d'Aquino e di Thomas Hobbes.

Per l'Aquinate la legge è «regola o misura dell'agire» (46), e siccome l'agire è retto dal fine (senza il quale neppure l'azione sorgerebbe) la legge è essenzialmente ordine al fine. Ora, poiché nel campo dell'agire primo principio è il fine ultimo (che regge l'ordine dei fini intermedi e la scelta dei mezzi), la legge (nel suo significato più ampio) deve riguardare l'ordine al fine ultimo, cioè alla felicità (ovvero alla attuazione perfetta dell'uomo in quanto tale). Ed essendo ogni uomo parte di una comunità è necessario che la legge riguardi «l'ordine alla comune felicità» (47).

---

(46) S. Th., I II, q. 90, a. 1.

(47) S. Th., I II, q. 90, a. 2.

Ora, siccome regola e misura delle azioni umane è la ragione, in quanto è proprio della ragione conoscere il fine ed ordinare esso (48), la legge è sempre «qualcosa di attinente alla ragione» (49). Propriamente la retta ragione –come tale capace di ordinare (50)– costituisce l'essenza della legge. La natura della legge è, quindi, nella razionalità, classicamente intesa, ovvero nella intelligenza della realtà, capace come tale di intendere la verità delle cose e del loro rapporto. La volontà, infatti, vuole come bene quello che l'intelligenza conosce come vero, ed in ogni caso ha nell'intelligenza il proprio criterio e la propria misura (51). In tal senso la legge è opera della sapienza, o altrimenti del sapiente, giacché Tommaso ricorda con Aristotele che «*sapientis est ordinare*» (52). E l'ordine è, in sostanza, la retta disposizione delle cose al fine. La legge, cioè, esprime essenzialmente l'ordine razionale, ovvero l'ordine degli enti nel loro rapporto, in quanto ne dichiara l'ordinazione al fine che promana dalla loro natura.

Tommaso propone una incisiva definizione della legge, secondo la quale essa è «*quaedam rationis ordinatio ad bonum commune ab eo qui curam communitatis habet promulgata*» (53). Si tratta di una definizione analogica, che si applica primariamente alla legge umana (positiva), ma che conviene alla legge eterna, per la quale il bene comune è un bene universale partecipabile da tutti gli esseri. Tale è Dio come fine ultimo di tutte le cose, poiché ogni cosa –in quanto esistente– partecipa ed imita la sua perfezione. La definizione proposta da Tommaso presenta quattro elementi distintivi della legge in quanto tale: 1) la sua causa formale (l'essenza) è data dall'essere *ordinatio rationis*; 2) la sua causa finale è costituita dal *bonum commune*; 3) la causa efficiente è costituita dall'autorità che la promulga (in quanto ha cura della comunità); 4) l'elemento necessario per l'applicazione è offerto dalla promulgazione. Da notare ancora che l'Aquinate parla di *quaedam ordinatio rationis*, riferendosi realisticamente ad una particolare espressione dell'ordine di giustizia, che come tale ogni legge costituisce. Di modo che nessuna legge esaurisce in se il significato della legge come tale, né tanto meno esaurisce la giustizia che nel caso può essere attuata, ma ognuno ne partecipa in certa misura.

L'analogia della legge coniuga, nella reciproca distinzione, sia la legge che ha Dio come autore (eterna e naturale) sia quella che è posta dall'uomo. La legge eterna è la sapienza stessa di Dio in quanto muove ogni cosa al debito fine (ovvero dirige le creature al fine iscritto nella loro essenza, conformemente alla loro natura). In altri termini è il piano razionale di Dio (come tale, fon-

---

(48) Cfr. *S. Th.*, I II, q. 90, a. 1.

(49) *Ibidem*.

(50) Cfr. *ibidem*.

(51) Cfr. *De malo*, q. 6, a. un.

(52) *S. c. G.*, I, I, c. 1.

(53) *S. Th.*, I II, q. 90, a. 4.



damento ultimo di ogni ordine e quindi di ogni legge) che regge l'ordine dell'universo (54).

Nel pensiero di Tommaso, la legge umana, ovvero quella positivamente stabilita, ha il suo fondamento nella legge naturale, ovvero nella inclinazione razionale (55) propria dell'uomo «verso l'atto e il fine dovuto» (56), come uomo (57). La legge positiva si fonda sulla natura razionale (ovvero sulle inclinazioni naturali) dell'uomo, sia per deduzione, come conclusione da premessa, sia per specificazione, come da un criterio generale se ne ricava uno particolare (58). A differenza di quanto è di diritto naturale –cioè che costituisce un atto adeguato o proporzionato ad un altro secondo la stessa natura della cosa (Tommaso fa l'esempio del diritto alla restituzione di un oggetto prestatto)– quanto è di diritto positivo deriva o da un accordo privato, o da un accordo pubblico o da una disposizione dell'autorità politica (59). Ma in ogni caso una norma positiva ha tanto vigore di legge, quanto ne ha di giustizia (60). E giusto si denomina ciò che è retto secondo la regola della ragione (61).

La volontà umana, precisa appunto Tommaso, può determinare il giusto (legale) solo in cose che non sono in contrasto con la giustizia naturale (62). La volontà del principe ha propriamente valore di legge solo in quanto regolata dalla ragione, altrimenti la stessa volontà del principe sarebbe un'iniquità piuttosto che una legge (63). La legge è per se stessa, autenticamente, solo la legge giusta (64). L'Aquinate considera esplicitamente il diritto come giustizia, ovvero «*ius sive iustum*» (65), in quanto non vi è diritto senza giustizia e non vi è giustizia senza ragione. Ed «è essenziale alla legge umana essere ordinata al bene comune» (66). Altrimenti essa non è legge ma piuttosto corruzione di legge (67).

Emblematicamente diversa si presenta la natura ed il fine della legge nella visione di Hobbes, per il quale mentre nello stato di natura il giudizio sul bene

---

(54) Cfr. *S. Th.*, I II, q. 91, a. 1.

(55) Ovvero secondo ragione, in quanto ha nella ragione il criterio direttivo e la misura.

(56) *S. Th.*, I II, q. 91, a. 2.

(57) Nella definizione tomistica, la legge naturale è «*participatio legis aeternae in rationali creatura*» (*S. Th.*, I II, q. 91, a. 2).

(58) *S. Th.*, I II, q. 95, a. 2.

(59) *S. Th.*, II II, q. 57, a. 2.

(60) «*In quantum habet de iustitia, intantum habet de ratione legis*» (*S. Th.*, I II, q. 95, a. 2).

(61) Cfr. *ibidem*.

(62) *S. Th.*, II II, q. 57, a. 2, ad 2.

(63) Cfr. *S. Th.*, I II, q. 90, a. 1, ad 3.

(64) Cfr. *S. Th.*, I II, q. 96, a. 4.

(65) *S. Th.*, II II, q. 57, a. 2.

(66) *S. Th.*, I II, q. 95, a. 4.

(67) Cfr. *S. Th.*, I II, q. 95, a. 2. Le leggi ingiuste «*magis sunt violentiae quam leges*» (*S. Th.*, I II, q. 96, a. 4). Analogamente, precisa l'Aquinate, «*si aliquid de se repugnantiam habet ad ius naturale, non potest voluntate humana fieri iustum*» (*S. Th.*, II II, q. 57, a. 2, ad 2).

e sul male è di competenza ciascuno come singolo, nello stato civile, che consegue al patto la regola del giusto e dell'ingiusto è data dalle leggi civili (68). Quindi «si deve ritenere come buono quello che il legislatore ha ordinato e come cattivo quello che ha proibito» (69). In definitiva legge vera è solo il comando di chi ha potere sugli altri, indipendentemente da ciò che è comandato, vietato o permesso (70).

La legge propriamente tale è quindi quella che si dà in virtù del patto civile, ed è tale in quanto emanata dallo Stato, ovvero dalla *persona civitatis* (71), l'ente artificiale la cui unica volontà consegue appunto all'unione delle volontà di quanti vi hanno dato origine attraverso il patto costitutivo. In tal senso può dirsi che legge è propriamente solo quella dello Stato. La volontà che Stato è per se stessa legislatrice, anzi in sostanza è la legge stessa. La legge è sempre e solo la legge positiva, cioè la legge posta appunto dalla volontà sovrana della «persona civitatis». La legge è insomma il comando dello Stato, tanto che la sua formula può ridursi al «fa, perché io dico fa» (72). Tanto che Hobbes dichiara esplicitamente: «non è la sapienza, ma l'autorità che fa la legge» (73), si tratti dell'autorità di un monarca sovrano o di un parlamento sovrano (74).

Coerentemente giustizia e legge si identificano nel senso che la prima viene ridotta alla seconda (75). Così, giuridicità e legalità vengono assimilate, in quanto la prima non ha ragion d'essere senza ed oltre la seconda, e quest'ultima esaurisce in sé intrascendibilmente la prima. Per Hobbes, infatti, dove non c'è legge non c'è giustizia, e non c'è giustizia dove non c'è autorità (che però in questo caso si identifica con potere). Le leggi sono le «regole per ogni suddito di cui lo Stato [...] gli ha ordinato di servirsi per la distinzione del diritto dal torto» (76), o altrimenti criteri per distinguere il bene dal male.

In altri termini, la legge è per se stessa «regola del giusto e dell'ingiusto» (77): giusto è solo ciò che è conforme alla legge, proprio in quanto tale, e vice-

---

(68) «Il giusto e l'ingiusto non esistevano prima che fosse istituita la sovranità; la loro natura dipende da ciò che è comandato; e ogni azione per se stessa, è indifferente: che sia giusta o ingiusta, dipende dal diritto del sovrano. Pertanto i re legittimi, ordinando una cosa, la rendono giusta per il solo fatto che la ordinano e, vietandola, la rendono ingiusta appunto perché la proibiscono» (T. Hobbes, *De cive*, XII, 1).

(69) Idem, *The elements of law natural and politic*, XII.

(70) Cfr. Idem, *De cive*, VI, 9.

(71) Cfr. Idem, *Leviathan*, 25. «Nessuno può promulgare leggi se non lo Stato, perché noi dobbiamo soggezione soltanto allo Stato» (*ibidem*).

(72) Idem, *The elements of law natural and politic*, II.

(73) Idem, *Leviathan*, 26.

(74) «La legge è il comando che colui o coloro i quali detengono il potere supremo danno ai suoi o loro sudditi, proclamando pubblicamente e chiaramente che cosa ciascuno di essi può fare e che cosa devono evitare di fare» (Idem, *Leviathan*, 26).

(75) «Dove non esiste un potere comune, non esiste legge, e dove non esiste legge non esiste giustizia» (Idem, *Leviathan*, 83).

(76) Idem, *Leviathan*, 26.

(77) *Ibidem*.

versa. Una legge sarà giusta in quanto legge, ovvero in quanto voluta dalla unica volontà sovrana, non sarà giusta in quanto regola rapporti umani secondo giustizia. Come nello stato di natura il giudizio sul bene e sul male è di pertinenza dei singoli, così nello stato civile regola del bene e del male sono le leggi civili (78). Si deve perciò ritenere buono quello che il legislatore ha ordinato, e viceversa. Qualunque legge –per il fatto di essere tale, cioè comandata dal legislatore– sarà giusta, qualunque comportamento prescriva o vieti, semplicemente in quanto posta. Fuori e oltre lo Stato, infatti, non vi è né giusto né ingiusto, né bene né male. Talché il volontarismo che era stato affermato da Occam in termini teologici appare qui trasferito –sia pure in virtù di ben altre premesse– sul piano politico (e giuridico).

Alla radice stessa della legge vi è il senso di una ragione calcolatrice (79), che regge l'agire umano in vista dell'utile, e quindi mira ad evitare ciò che può compromettere la conservazione della vita. All'uomo, ovvero al singolo cittadino, non resta –secondo la logica stessa di questa impostazione– che sottomettersi incondizionatamente alle leggi positive (80).

#### 4. TELEOLOGIA E UDENOLOGIA

E' stato osservato perspicuamente che «negato il momento filosofico o teoretico, non è più possibile una filosofia della morale, della società, del diritto; morta la verità [...] prospera solo l'opinione, al cui livello sono abbassate tutte le umane attività personali e sociali, l'uomo come tale» (81). Ma la prassi che si pone alla stregua dell'opinione –ovvero di una opzione il cui significato è identificato con la sua assunzione– si cristallizza in un agire senza intelligibilità obiettiva, che si esaurisce nella mera autoposizione effettuale. Di modo che l'atto trova in null'altro che se stesso la propria giustificazione (ovvero non ne trova alcuna), assumendo il carattere della intrascendibile puntualità (o si potrebbe dire puntiformità).

In tal senso un atto (82) ridotto ad opzione (originato cioè, contraddittoriamente, da una doxa autopostulatoria) risulta inevitabilmente incomunicabile ed irresponsabile: vanificando proprio in virtù della sua fisionomia il soggetto stesso che lo pone, nella sua continuità ontologica (ed intenzionale). Un

---

(78) Cfr. *De cive*, VI, 9.

(79) «Inteso il ragionamento come un calcolo» (N. Bobbio, *Thomas Hobbes*, in *Storia delle idee politiche economiche e sociali*, a cura di L. Firpo, vol. IV, UTET, Torino 1980, pag. 292).

(80) «Al potere del sovrano di comandare senza limiti è correlativo l'obbligo del suddito di ubbidire senza riserve» (N. Bobbio, *op. cit.*, pag. 303).

(81) Sciacca, M. F., *op. cit.*, pag. 24.

(82) Si fa riferimento qui all'atto proprio dell'agire (che aristotelicamente si direbbe atto secondo).

atto radicato nella filodoxia (o in altri termini nell'ideologia) diviene perciò una autoaffermazione di potere, anzitutto di se medesimo e su se medesimo. Tanto che, se tale posizione si svolge in coerenza con se stessa, va al di là dell'utilitarismo stesso, giacché l'intelligibilità propria dell'atto è ridotta alla posizione dell'atto stesso, ovvero risulta impossibile, e l'agire stesso appare logicamente indiscernibile. Infatti, l'utile o viceversa il dannoso, assunti come tali ad identificarsi con l'atto vengono a loro volta svuotati di contenuto, in quanto, se identificati con l'assoluta immanenza dell'atto a se stesso, neppure l'utile ed il dannoso si distinguono dall'atto stesso.

La ragione piegata alla prospettiva della filodoxia (o parimenti dell'ideologia) acquista inevitabilmente la fisionomia di una «ragione calcolatrice e organizzatrice» (83), indipendentemente dalla sua funzione «conservatrice» o «rivoluzionaria». Ridotta a metodo organizzatore, ovvero a funzione strumentale, la ragione appare incapace di rendere ragione di se stessa. Finisce per risultarle impossibile la piena riflessività che ne caratterizza l'indagine teoretica, nonché l'apprensione della finalità, che nell'ordine dell'agire consente di accedere all'intima intelligibilità di ogni atto. Donde un paradossale anfibiaologia della ragione, che si rovescia rispettivamente tanto nel razionalismo delle procedure quanto nell'irrazionalismo dei fondamenti.

La ragione resa funzionale ad un «punto di vista» –quale che sia– si presenta contraddittoriamente come diagnostica e come prognostica, pur se rispetto alla realtà cui si applica è separata proprio dal diaframma della opzione (o opinione) rispetto a cui si dispone ad essere costruttivistica o decostruttivistica. Sicché tanto la sua funzione progettuale quanto quella critica –escludendo la messa in questione radicale in ordine al problema dei fondamenti– si riducono ad una funzione effettivamente «mostrativa» (di se stesse) più che dimostrativa, e si traducono nella inevitabile circolarità sintetica dell'autoribadimento senza prove.

In definitiva, la prassi propria della filodoxia si converte per la sua stessa logica interna nell'orizzonte della cratologia e della cratonomia. Essa, cioè, proprio in quanto autonomizzata a partire dall'opinione come posizione (o meglio autoposizione) rispetto alla realtà, si presenta come potere che pretende di avere in se stesso la sua logica, o come legge la cui essenza null'altro è che il comando di chi la pone (o meglio impone), quale che sia il suo contenuto. La volontà del potere, o meglio di chi ne dispone, pretende di trovare la sua logica in se stessa, la qual cosa comporta –per quanti sforzi di comprensione e di regolazione essa possa far valere– che il volontà ed il potere non potranno essere regolati da alcuna logica (a meno di non ammettere –comunque al di là di ogni convenzionalismo– una razionalità comunque obiettivamente regolatrice,

---

(83) *Ibid.*, pág. 22.

anche solo in funzione dell'acquisto e della conservazione del potere, o dell'utile che ne consegue, o del futuro immancabile da realizzare).

La prassi (etica, giuridica, politica) nell'orizzonte cratologico e cratonomico costituisce –nella misura in cui è coerente con se medesima– una prassi di carattere necessariamente nihilistico. Nel senso che espunta la razionalità (come criterio e come misura obiettiva di ogni atto) ed esclusa la trascendenza del fine (quale che sia) rispetto all'effettività (dell'atto), non resta che derivarne l'inintelligibilità come conclusione. In tal caso il potere non può che avere un nulla di misura, ovvero, non avendo alcuna misura, paradossalmente troverà la propria misura nel nulla (il che a rigore lo renderebbe impossibile anche come potere).

La cratologia (e la cratonomia), insomma, finiscono paradossalmente per risolversi in udenologia (ovvero in un discorso sul nulla). La prassi non fonda la prassi –anche può pretendere (aporeticamente) di giustificarla– giacché la riflessività in tal modo applicata alla volontà si risolverebbe in circolo vizioso (ovvero nella petizione di principio). In tal modo la prassi (filodossa ovvero ideologica) si risolverebbe contraddittoriamente in un principiato che si dichiara al tempo stesso anche principio (84).

D'altra parte, un potere considerato senza soggetto e senza oggetto (o meglio rispetto al quale il soggetto e l'oggetto hanno un carattere in definitiva accidentale) risulta per se stesso inesplicabile, giacché ogni potere non può che essere esercizio particolare di un determinato soggetto in funzione di un certo oggetto. Ed proprio in ragione di tale consistenza ontologica che solo può essere intelligibile (e anzitutto reale). Se il potere viene considerato quasi ipostatizzato –al di là della sua essenziale strumentalità– allora esso appare contraddittoriamente come mezzo e fine insieme, ovvero appare inesplicabile proprio nella sua autoinclusività.

Una prassi così concepita viene sottratta apoditticamente alla discussione sulle sue ragioni fondanti, e pertanto alla verifica filosofica (e dialettica in senso classico) della ragione. Donde un esclusivismo sia in senso orizzontale che verticale (ovvero sia nell'ordine della affermazione che in quello della valutazione) sia nella dimensione del tempo (tanto del futuro, come del passa-

---

(84) Come è stato osservato «chi nega il principio perché la prassi gli è disforme o lo smentisce o contraddice, si serve della prassi per giudicare il principio teoretico, ma il pratico è criterio e valido solo se presuppone il principio della verità che pretende sostituire o eliminare, altrimenti la prassi è mera empiria» (M. F. Sciacca, *op. cit.*, pág. 26). E l'empiria come tale può essere tutt'al più suscettibile di generalizzazioni empiriche, ma non di vera e propria intelligenza (pratica, ovvero etica e politica). L'empiria assunta come tale, cioè, può risultare razionalizzabile (o calcolabile) solo in termini estensivi e quantitativi, non in termini intensivi e qualitativi. Può raggiungere la considerazione della generalità (sempre come tale suscettibile di smentita), non l'ordine dell'universalità (che costituisce la premessa della possibilità stessa dell'intelligenza dell'esperienza, altrimenti neppure, come tale, generalizzabile).

to o del presente) sia nell'estensione dello spazio (etnico, nazionale o mondiale).

In tal modo ogni valore è ridotto alla prassi, assumendo questa una logica non direttiva ma dominativa, e riducendovi senz'altro anche il diritto e la politica. Talché, in assenza della razionalità misurante e finalizzatrice, la prassi potrà essere efficace ma non autenticamente umana, organizzatrice ma non realmente ordinatrice, programmatrice ma non perfezionatrice.

La prassi autoreferenziale (quindi intrinsecamente udenologica) si palesa, cioè, come foriera, proprio per la sua incommensurabilità volontaristica, di una visuale totalizzante (e totalitaria). Ove il *totum (integrum)* –che null'altro è se non la *doxa* che vanta inverificabilmente come diritto il *cratos*– può identificarsi con un perfeittismo proiettivo orizzontale (futurológico) o con un «imperfettismo» deciduale («kairológico» [85]). Può, cioè, identificarsi con la mitopoiesi «infallibilista» del mito del mondo nuovo (86), o con l'autopsia «fallibilista» della regolazione (minima) dei conflitti (e delle opzioni) (87).

Tali si potrebbero definire le versioni rispettivamente «forte» e «debole» dell'autoassolutizzazione della *doxa* ideologica: la quale in una sua forma (suscettibile delle più diverse formulazioni) pretende di inverarsi in un avvenire di immancabile compimento, ove ogni male sia stato necessariamente autoreddento (attraverso l'opera della minoranza illuminata, della classe o della razza) (88); o in altra forma (anch'essa suscettibile delle più diverse formulazioni) si concentra nella dichiarazione del minimismo etico e politico, ovvero tematizza l'inoggettività di ogni opzione e la necessità del suo riconoscimento (anzi del suo diritto semplicemente in quanto fatto) (89). In questo caso ogni istante appare assiologicamente indifferente, quindi propizio (in tal senso paradossalmente «kairológico») per l'attuazione di ogni opzione (ovvero di ogni desiderio), purché regolamentata (nei tempi, nei mezzi e nei modi).

---

(85) Nel senso che, in questa prospettiva, ogni istante (essendo sottratto alla valutazione) è considerato opportuno come compimento ed inveramento della libertà negativa, ovvero, della libertà limitata solo dalla libertà.

(86) Su tale prospettiva restano fondamentali le analisi di E. Voegelin, *Il mito del mondo nuovo*, trad. it., Rusconi, Milano 1976; Idem, *La nuova scienza politica*, trad. it., Borla, Torino 1968; Idem, *Caratteri gnostici della moderna politica economica e sociale*, a cura di G. F. Lami, Astra, Roma 1980.

(87) Per una considerazione critica delle teorizzazioni confluenti nel relativismo etico-politico cfr. M. Bettiol, *Metafisica debole e razionalismo politico*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 2002.

(88) Si pensi emblematicamente alla considerazione di A. Del Noce sulla prospettiva della categoria di rivoluzione come «sostituzione della politica alla religione nella liberazione dell'uomo» ed alla conseguente pretesa di «risoluzione del mistero della storia» (*Il problema dell'ateismo*, IV ed., il Mulino, Bologna 1990, pág. 362).

(89) Tale appare in sostanza la posizione delle diverse forme di debolezza (e relativismo) etico-politico postmoderno. Per una analisi critica di alcune problematiche rilevanti, cfr. G. Stelli, *Il labirinto e l'orizzonte. Strutture filosofiche del postmoderno*, Guerini e associati, Milano 1998.

Talché proprio gli esiti udenologici dell'approccio cratologico e cratonomico della politica e del diritto (nonché della mitopoiesi ideologica) sollecitano a ripensare una politica a partire dalla *polis*, ovvero –filosoficamente– dalla realtà, dalla finalità e dalla storicità della comunità politica. Tale triplice esigenza teoretica appare teoreticamente ineludibile, pena l'evacuazione stessa della politica.

In altri termini, a partire dall'esperienza la filosofia politica non può non porsi il problema di una ontologia, di una teleologia e di una assiologia (storicamente espressa) della comunità politica. Sicché è imprescindibile l'intelligenza del vincolo politico, che, in quanto annoda soggetti umani (come tali coscienti e liberi), per se stesso ha un carattere (anzitutto e irriducibilmente) morale (ovvero razionale e volontario). Tale è in sostanza un certo tipo di amicizia, l'amicizia politica.

Proprio a partire dalla considerazione dell'essere della comunità politica va ricercato il suo dover essere (quindi la natura e il fine di tale comunità). Ora, se il dover essere non si riduce ad una sfera umbratile ed inconsistente, o ad una opzione autopostulatoria, esso, radicandosi nell'essere, si profila come la piena attuazione della realtà stessa della comunità. In termini classici, la perfezione della propria essenza, ovvero il suo «vivere bene» (secondo l'espressione aristotelica). Ove il «vivere bene», lungi dal ridursi al «benessere», esprime un modo di vivere giusto e degno dell'uomo. Non l'individuo isolato (90) è, infatti, oggetto di esperienza politica, ma il soggetto umano che vive nel tessuto (e grazie al tessuto) di molteplici legami, storicamente determinati.

D'altra parte, la considerazione dell'agire, anche in relazione alla comunità politica non può prescindere dall'intelligenza della finalità (la quale mentre teoreticamente trascende l'atto e il fatto, per se stessa lo informa). Altrimenti l'agire stesso, nel suo inizio, nel suo sviluppo e nel suo valore, sarebbe incomprendibile. Il fine, infatti, specifica l'azione, la quale di esso assume un carattere manifestativo ed attuativo. Ma lo studio della finalità della comunità politica in quanto tale è logicamente l'intelligenza del bene, giacché fine e bene si convertono reciprocamente. Tale bene, in quanto adeguato per se stesso alla realtà considerata, non può che essere quel bene che è comune (ed in quanto è comune) all'organismo politico.

Il bene comune si presenta (proprio in quanto bene) come il bene comune alla comunità politica, e pertanto il bene in quanto è comune a quanti partecipano di tale comunità. Esso non può non presupporre, e portare a compimento, il bene della persona umana, e quindi il suo sviluppo perfettivo, come compimento della finalità iscritta nella natura umana. Il bene comune (come tale) appare, così, anche criterio obiettivo, iscritto nella politica stessa come

---

(90) Il quale, osserva Aristotele, se potesse vivere indipendentemente dalla comunità politica sarebbe o dio o bestia (*Politica*, I [A], 1253a, 29).



arte (ovvero come capacità realizzatrice). Tale criterio risulta indispensabile, in quanto presupposto (quale che ne sia considerato il contenuto) da qualunque legge e da qualunque atto di governo. In questa prospettiva, l'ontologia e la teleologia del bene comune appare ineludibilmente necessaria per esercitare razionalmente il potere politico e per sottrarlo all'arbitrio (più o meno condiviso o convenzionale). In modo da assicurare fondatamente il valore della pace (come stabilità dell'ordine secondo giustizia) e della libertà (come capacità di ordinarsi liberamente secondo –retta– ragione) (91).

Il bene comune, però, è ben diverso dal bene pubblico, il quale –come è stato puntualmente evidenziato (92)– nella prospettiva del contrattualismo si identifica con il bene privato della «persona civitatis», costituita artificialmente in virtù del contratto sociale. Il bene pubblico è identico alla volontà stessa del corpo politico artificiale, nell'immanenza sovrana di se a se medesimo, rispetto al cui ordinamento non vi è alcuna trascendenza di finalità obiettiva. Il bene pubblico, nella unicità esclusiva che lo caratterizza, può accogliere qualunque contenuto (93). Né il fatto di identificarlo con un accordo sui mezzi –lasciando i fini alla volontà individuale– risolve razionalmente il problema.

Nella prospettiva teoretica, infine, la politica risulta nell'ordine dei valori (storicamente attuati), non riduttivamente «di fronte» ad essi. Giacché l'ordine politico stesso, in quanto tale, è opera della ragione e della volontà umana, anzi tra le sue opere è quanto di più degno ed alto si possa concepire (94). La comunità politica compie ed esprime il suo valore storicamente, pur non riducendo la sua realtà ed il suo valore alla sua effettualità (storica), ché altrimenti l'una e l'altro sarebbero indiscernibili e ridotti alla stregua di un effimero

---

(91) Secondo una illuminante sintesi, il bene comune è il bene «como actualización de la naturaleza humana, que, por supuesto, no puede realizarse sin libertad, pero que no se reduce a la libertad. El bien común es lo que une, reconociendo la diversidad. Desde este punto de vista, el ser común es afirmación de pluralidad» (D. Castellano, *La naturaleza de la política*, cit., pág. 77).

(92) Cfr. *ibidem*, págs. 65-78.

(93) Come è stato efficacemente chiarito, «el bien público, en otros términos, más que necesitar el sacrificio del privado, se convierte en el bien único y supremo, en condición fundamental para una posible existencia del privado» (D. Castellano, *La naturaleza de la política*, cit., pág. 69).

(94) E' interessante osservare che Tommaso d'Aquino riprendendo e commentando Aristotele, rileva che la comunità politica è la realtà più importante di tutte quelle che la ragione umana è in grado di produrre, come la più alta opera d'arte dell'ingegno umano: «est enim civitas principalissimum eorum quae humana ratione constitui possunt. Nam ad ipsam omnes communitates humanae referuntur. Rursusque omnia tota quae per artes mechanicas constituuntur ex rebus in usum hominum venientibus, ad homines ordinantur, sicut ad finem. Si igitur principalior scientia est quae est de nobiliori et perfectiori, necesse est politicam inter omnes scientias practicas esse principaliorem et architectonicam omnium aliarum, utpote considerans ultimum et perfectum bonum in rebus humanis» (*In Pol.*, prol.).

apparire (ed ogni identità sarebbe paradossalmente equivalente ad ogni altra, ed insieme irrilevante rispetto ad ogni altra). La comunità politica, infatti, vive *una* storia (la propria), ma anche vive *in* una storia (quella del tessuto di relazioni umane di cui fa parte), *di* una storia (quella di cui è erede) e *per* una storia (quella che genera e che trasmette). E vivendo la propria storia la comunità non può non discernere quanto da essa proviene e quanto ad essa consegnare. Sicché l'intelligenza politica, proprio come intelligenza della storia, si apre all'intelligenza dell'assiologicità della politica.