DANILO CASTELLANO

LA POLITICA COME INTELLIGENZA
DELLA GIUSTA MISURA

(A proposito di un libro di Francesco Gentile)

SOMMARIO: 1. Necessità di una 'giustificazione' della politica. — 2. Sul rapporto 'scienza' politica/filosofia. — 3. Ancora: aporie del pensiero politico moderno. — 4. Conseguenze dell'opzione dell'uomo contemporaneo per l'ideologia. — 5. Sul rapporto scienza giuridica/filosofia. — 6. Dogmatismo e filosofia.

1. Nella prospettiva dell'autentica filosofia politica si può affermare che l'alternativa, posta emblematicamente da Rousseau, è viziata in radice. L'opzione, infatti, che il Ginevrino propone come necessaria tra l'uomo e il cittadino è frutto di pura ipotesi, cioè è parto dell'immaginazione che, per definizione, va oltre il reale, prescindendone. Lo riconosce esplicitamente lo stesso autore del *Contratto sociale* quando, per esempio, nel *Discorso sull'origine e i fondamenti della disuguaglianza fra gli uomini* afferma che lo stato di natura, com'egli lo concepiva, « non è mai esistito » e « probabilmente non esisterà mai » ⁽¹⁾: perciò, è costretto a formulare ipotesi ⁽²⁾.

Formulare ipotesi è certamente lecito. Presentare, però, queste come intuizioni della realtà vera è assolutamente arbitrario e, comunque, non filosofico. La filosofia, infatti, deve spiegare il reale, non inventarlo. Essa è il regno della meraviglia, dove tutto è problema. Ma la meraviglia è originata dal reale. Perciò al problema non può essere data una soluzione qualsiasi. Quest'ultima sarà esatta, cioè vera, solamente se idea e realtà sul piano

⁽¹⁾ J. J. ROUSSEAU, *Discorso sull'origine e i fondamenti della disuguaglianza fra gli uomini*, Prefazione, in ROUSSEAU, *Opere*, a cura di Paolo Rossi, Firenze, Sansoni, 1972, p. 39.

⁽²⁾ Cfr. J. J. ROUSSEAU, *Discorso sull'origine e i fondamenti* . . . , cit., Prefazione e parte prima, in *Opere*, cit., rispettivamente pp. 43 e 59.

della conoscenza (e soltanto su questo) diventano una « cosa » sola. Ciò vale anche per la filosofia politica, soprattutto se si considera che « la politica è attuazione del perché l'uomo non può non vivere in società » (3). Essa è, pertanto, tra le scienze e le arti, una delle maggiori, avendo come fine la giustizia che si risolve nel bene comune (4). Per questo, giustamente, Platone riteneva che, affinché lo Stato potesse funzionare, cioè potesse adempiere al suo compito, fosse necessario porre alla sua testa l'intelligenza, la sapienza: ai filosofi, cioè agli uomini dotati di tale intelligenza da comprendere la realtà, nel caso quella politica, spettava la responsabilità del governo, per la quale anche Aristotele sottolineava la necessità di una particolare preparazione (5). Solamente la filosofia — scriveva, infatti, Platone — consente di vedere ciò che è giusto nelle cose pubbliche e in quelle private: la mediazione filosofica, dunque, consente il riconoscimento degli autentici valori che debbono essere a capo della politica e addita a questa i parametri universali del suo operare (6).

Se si misconosce, però, l'evidenza ciò diventa impossibile, poiché non si « vede » che ogni Stato è una comunità e che ogni comunità si costituisce in vista di un bene (7) che è il suo fine. Ora, indicando il fine la natura degli enti, non si comprenderebbero questi se si rinunciassero a coglierne l'essenza, cioè se si rinunciassero a penetrare, per così dire, l'interiorità delle « cose », limitandosi a una mera descrizione esteriore. Non si comprenderebbe, per esempio, la natura dello Stato solamente descrivendo il suo meccanismo costituzionale oppure riducendolo a « forza ». La

(3) F. GENTILE, *Intelligenza politica e ragion di Stato*, Milano, Giuffrè, 1983, p. 39.

D'ora in avanti citeremo nel testo le pagine di quest'opera senza altra indicazione.

(4) Cfr. ARISTOTELE, *Politica*, 1282 b.

(5) Cfr. *Ibidem*, 1277 a.

(6) Cfr. M. ZANATTA, *Dimensione politica e problema del fondamento alle origini della filosofia occidentale*, in AA.VV., *Lo Stato e i cittadini*, Napoli, Ed. Dehoniane, 1982, pp. 49-51.

(7) Cfr. ARISTOTELE, *Politica*, 1252 a.

riduzione dello Stato a « forza » dimostra, infatti, l'incapacità di certo pensiero politico di cogliere l'essenza delle cose. Esso, limitandosi a « descrivere » un fenomeno, non ne coglie le caratteristiche strutturali: in ultima analisi, a ben riflettere, non lo descrive nemmeno, poiché senza la penetrazione dell'essere non si può descrivere l'esistenza di una cosa. Esteriormente, infatti, e semplificando, la violenza e la forza sono fenomeni che presentano per lo più caratteristiche identiche, pur essendo essenzialmente molto diversi ⁽⁸⁾. Una descrizione, pertanto, che volesse cogliere il fenomeno unicamente nella sua esteriorità sarebbe falsa.

La rinuncia alla verità ha portato lo Stato moderno a cercare un fondamento diverso dalla socialità naturale dell'uomo: un fondamento convenzionale. La socialità è diventata, così, un artificio e la politica un inconveniente la cui impossibile spiegazione dimostra l'irrazionalismo di tutte le opzioni razionalistiche. La politica si è trasformata in mero potere ingiustificato dell'uomo sull'uomo. Essa costituisce veramente « un inconveniente per ciascun individuo, che dalla presenza delle istituzioni statali vede limitata la propria libertà d'azione. Un inconveniente connesso alla sua struttura e, più esattamente, alla pretesa unicità che contraddistingue la definizione convenzionale del privato. Un inconveniente proporzionato all'incapacità di comunicare con gli altri e perciò alla difficoltà, al limite, alla impossibilità dei singoli di condividere una legge comune » (p. 21).

Ne consegue l'abbandono definitivo della politica che, erroneamente, viene identificata con l'utopia o con la semplice amministrazione; abbandono che comporta anche il sorgere del problema della giustificazione delle istituzioni.

2. Era opportuno premettere queste considerazioni per poter avviare una « lettura » approfondita del libro di Francesco Genti-

⁽⁸⁾ Per la descrizione della diversità strutturale di questi due fenomeni si confronti S. COTTA, *Perché la violenza?*, L'Aquila, Japadre, 1978, pp. 57 ss.

le, ordinario di Filosofia del diritto a Napoli e già ordinario di Filosofia della politica a Padova, recentemente pubblicato da Giuffrè con il titolo *Intelligenza politica e ragion di Stato*.

Le argomentazioni svolte in questo libro riportano, infatti, a una considerazione classica della politica. A una tale prospettiva l'Autore arriva attraverso l'esame e la discussione delle aporie del pensiero politico « moderno » e con un'indagine sulle situazioni sociali da esso create. Lo stesso titolo, perciò, sembra debba essere letto come se la congiunzione, anziché copulativa, fosse disgiuntiva: l'intelligenza della politica si contrapporrebbe alla ragion di Stato come il pensiero politico classico si contrappone a quello moderno, dove « classico » e « moderno » non sono categorie temporali ma assiologiche.

Una prima fondamentale aporia è data dalla contrapposizione tra pubblico e privato. La dialettica tra questi due poli sottintende, infatti, un'antitesi tra uomo e cittadino, una visione individualistica che è comune a tutte le teorie politiche moderne: da Hobbes a Marx (p. 10). Rappresentante sommo, però, di questa *Weltanschauung*, secondo la quale l'uomo è, di per sé, unico e assolutamente indipendente, quindi contrapposto agli « altri », è Rousseau.

Ma considerare l'uomo come unico, libero da qualsiasi regola perché soggetto solamente alla propria volontà e al proprio giudizio, significa concepirlo come essere assoluto, come unità numerica, sciolto da ogni rapporto con gli altri (p. 10)⁽⁹⁾: gli altri, cose o simili in questa prospettiva non hanno rilievo se non come strumenti od ostacoli della volontà dell'individuo e quindi del suo potere. È la volontà di potenza, quindi, che porta Rousseau a considerare i suoi contemporanei come oggetti meccanici. Scrive, infatti, il Ginevrino ne *Les rêveries du promeneur solitaire*: « Cominciai allora a considerarmi solo sulla terra e capii che i contemporanei non erano per me che degli enti meccanici, agenti

(9) Cfr. J. J. ROUSSEAU, *Emile ou de l'éducation*, I, in *Opere*, cit., pp. 353 e 372.

d'impulso, di cui potevo calcolare l'azione con le leggi del moto. Nessuna intenzione, nessuna passione, che mai avessi potuto supporre nelle loro anime, m'avrebbe spiegato la loro condotta, in modo da poterla capire. Così i loro stati d'animo, interiori, cessarono per me di valere. E non vidi in essi che delle masse in movimento, sprovviste, per quanto mi riguardava, d'ogni moralità » (10).

Anche prescindendo dal sottolineare l'irrealtà di questa concezione secondo la quale l'individuo è unico, va notato che la società è destinata, in questa visione, a trasformarsi da realtà « umana » in realtà « fisica »: la politicità non sarebbe qualcosa di connaturale all'essere umano bensì l'artificio che permetterebbe all'uomo di « costruire » un meccanismo che deve essere governato da leggi se non proprio fisiche, almeno analoghe a quelle proprie di questa disciplina. Da qui il necessario passaggio dalla filosofia politica alla politologia: in breve, qui sta l'origine delle teorie politiche moderne — afferma acutamente Francesco Gentile — sia che si concepisca la scienza politica come lo strumento sommo per comprendere il fenomeno della politicità umana sia che ci si avvii lungo sentieri che portano a definire la politica come inconveniente avendola trasformata in amministrazione, sia che si cerchi di spiegare i problemi della società e dello Stato, organizzando nei particolari il gioco della macchina politica, sia che si « contesti », all'opposto, la legittimità del fondamento della convivenza umana e civile.

(10) J. J. ROUSSEAU, *Les rêveries du promeneur solitaire*, VIII, in *Opere*, cit., pp. 1366-1367.

L'altro diventa, così, un estraneo. Ma quando l'uomo è estraneo all'uomo si apre la strada all'irrazionalismo e, quindi, anche alla violenza. Sergio Cotta, per esempio, riflettendo su questo problema osserva che « quando l'altro è estraneo, il passo è breve e facile a considerarlo un ostacolo puramente oggettuale, di cui liberarsi senza preoccupazioni » (S. COTTA, *Op. cit.*, p. 42). In questa prospettiva è difficile salvare lo stesso diritto se questo « suppone — come affermava, per esempio, Rosmini — primieramente una persona » (A. ROSMINI, *Filosofia del diritto*, a cura di R. Orecchia, vol. I, Padova, Cedam, 1967, p. 106).

Francesco Gentile vede in Rousseau l'autore che segna una svolta nella scienza dell'uomo e nel pensiero politico per la convenzionalità del suo discorso, cioè per aver ammesso per pura ipotesi l'esistenza di un uomo naturale (pp. 61-62); un discorso che si colloca sulla linea di sviluppo della scienza moderna e sul quale deve essere costruito l'intero edificio politico della società e dello Stato contemporaneo.

Così « dall'intuizione baconiana di mettere tra parentesi il problema metafisico, dalla rinuncia, come conferma lo stesso Rousseau, di 'mostrare la vera origine delle cose', sino alla elaborazione di una conoscenza che permetta di calcolare, di operare, di padroneggiare gli eventi » (p. 62) si assiste al progressivo affermarsi del principio che sta al fondo della contemporanea scienza della politica.

Ma essa rappresenta il trionfo della ragione contro l'intelligenza, poiché viene intesa come una scienza ipotetico-deduttiva ⁽¹¹⁾. L'uomo « naturale », l'individuo in sé di Rousseau, è un numero, un'astrazione logica, qualcosa di impersonale, che è stato posto alla base anche di certa sociologia contemporanea ⁽¹²⁾. La moderna scienza politica si rivela, pertanto, un aspetto della « filosofia moderna », caratterizzata dal matematismo che, secondo l'autorevole interpretazione di Marino Gentile, rappresenta un motivo d'arresto dommatico della ricerca speculativa e, simultaneamente, rivela la volontà d'instaurare il *regnum hominis* ⁽¹³⁾.

⁽¹¹⁾ « Quella del politico — scrive Francesco Gentile — non può essere intesa astrattamente come una scienza ipotetico-deduttiva, bensì come la concreta attitudine di cogliere, di volta in volta, ciò che conviene, ciò che è opportuno, ciò che è necessario per la vita equilibrata della comunità » (p. 52). In altre parole, poiché la politica tende all'attuazione di un bene universale, comprensivo dei beni al cui conseguimento mirano le altre scienze pratiche, essa deve esercitare su queste un potere superiore di coordinazione e di subordinazione. I fini delle scienze pratiche, infatti, sono fini intermedi e mezzi ordinati al retto funzionamento dello Stato.

⁽¹²⁾ Per un primo approccio al problema si cfr. A. COCHIN, *Abstraction révolutionnaire et réalisme catholique*, Bruges, Desclée de Brouwer, 1960.

⁽¹³⁾ Cfr. M. GENTILE, *Il problema della filosofia moderna*, parte I, Brescia, La Scuola, 1951, p. 6.

Ma ciò significa mettere tra parentesi il problema della verità e, quindi, trascurare la questione del fondamento di ogni discorso, compreso quello politico. E poiché anche la politica non può prescindere dalla verità, cioè dal suo fondamento oggettivo, altrimenti diventa utopia o mera volontà di potenza secondo l'insegnamento di Machiavelli, bisogna concludere che il pensiero politico « moderno » le ha fatto perdere il suo carattere normativo riducendola a un ingranaggio di mezzi costrittivi, i quali nel non giustificato e, quindi, capriccioso potere dello Stato troverebbero la ragione del loro esistere e del loro operare. Da qui la negazione della politica rappresentata dalla ragion di Stato, che, in ultima analisi, porta alla negazione del vero Stato, cioè di quella società naturale perfetta che nella politicità naturale dell'uomo trova, invece, la sua giustificazione e il suo fondamento.

Una volta negata quest'ultima, il pensiero politico « moderno » è coerentemente costretto entro le maglie del positivismo anche quando parla di diritti dell'uomo, al quale, per la creazione dello Stato, chiede il sacrificio assoluto della sua libertà.

L'antitesi tra pubblico e privato emerge in tutta evidenza nel rapporto dialettico tra libertà e autorità, vale a dire in quel passaggio da uomo a cittadino che segna anche il cambiamento di significato del problema politico. Come già notava Giole Solari, infatti, nel mondo moderno il problema dei diritti umani da politico si fa costituzionale ⁽¹⁴⁾. « Non si percepisce — commenta il Gentile — la perspicuità di questa intuizione, con la quale vengono descritti i limiti della politica moderna, se non si seguono le tappe della metamorfosi dal 'politico' al 'costituzionale', che corrispondono poi esattamente ai diversi modi in cui sono stati concepiti e rivendicati i diritti dell'uomo » (p. 74). Nella prospet-

⁽¹⁴⁾ Cfr. G. SOLARI, *La formazione storica e filosofica dello Stato moderno*, Torino, Giappichelli, 1962, p. 65.

Sull'evoluzione del concetto di « diritto umano » si veda la sintesi tracciata da D. COMPOSTA, *I diritti umani dal Medioevo all'Età moderna*, in AA.VV., *I diritti umani*, Roma, Ave, 1982, pp. 165-198.

tiva del giusnaturalismo moderno, in cui l'individuo, egoista ed aggressivo, è contrapposto allo Stato come istituzione convenzionale, sopraggiunta e innovatrice della condizione naturale, il soggetto naturale della titolarità dei diritti viene sostituito con il membro del gruppo. Perciò all'uomo subentra il cittadino. « E ad una concezione puramente negativa dell'opera dello Stato subentra una positiva. Allo Stato spettatore e garante delle attività individuali subentra cioè lo Stato promotore di iniziative di interesse pubblico. Alla preoccupazione di limitare l'azione dello Stato, magari mediante la divisione dei poteri, subentra la preoccupazione di lasciar libero il Popolo, detentore del potere, di agire secondo le circostanze nella determinazione dei diritti dell'uomo » (p. 79) ⁽¹⁵⁾. Se si separa natura e società ogni rivendicazione dei diritti umani si rivela contraddittoria poiché si finisce nel giuspositivismo per il quale vale e deve valere l'insegnamento di Rousseau secondo il quale « le buone istituzioni sono quelle che meglio sanno snaturare l'uomo » (p. 88). Esse devono « togliergli l'esistenza assoluta per dargliene una di relativa e trasformare l'io in un'unità comune » (p. 88). Questa unità è data dallo Stato moderno, cioè libero da ogni condizionamento di natura religiosa, morale o metafisica (p. 95), da uno Stato, cioè, fonte di ogni valore di giustizia e di verità. Ma, osserva Gentile, il fatto che contemporaneamente all'affermazione di questo Stato « si sia manifestata prepotente anche l'esigenza di riferirsi ad un ordine ulteriore rispetto all'ordine giuridico positivo » (p. 95), vuol dire che l'esigenza del rispetto dell'uomo è rimasta insoddisfatta. A soddisfare questa esigenza è certamente incapace la scienza politica: per questo è chiamata nuovamente in gioco proprio quella filosofia che il pensiero politico « moderno » ha troppo sbrigativamente cercato di accantonare definendola come ideologia.

⁽¹⁵⁾ Sembra condividere questa tesi anche L. LOMBARDI VALLAURI, *Corso di filosofia del diritto*, Padova, Cedam, 1981, il quale vede anche nella Costituzione italiana la codificazione di un analogo orientamento ideologico (*Ibidem*, pp. 281 ss.).

3. La filosofia è chiamata non solo a superare questa difficoltà intrinseca al pensiero politico « moderno » ma a rilevare anche le aporie di un modo di pensare attualmente molto diffuso, quasi generale. La *Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino* del 1789, per esempio, ha codificato formule di pensiero politico giusnaturalistico che, a un attento esame, rivelano i loro limiti e le loro contraddizioni. Dichiarare, infatti, sulla scia delle teorie di Locke e di Montesquieu — per fare un esempio — che « la libertà consiste nel poter fare tutto ciò che non nuoce agli altri » rappresenta, secondo Gentile, una definizione « geografica » del pubblico : « per il carattere soggettivo del criterio in base al quale ogni individuo ritiene dannose nei suoi confronti le azioni altrui e giudica nocive le proprie in rapporto agli altri, risulta impraticabile, o comunque precario e destinato all'insuccesso, ogni tentativo di ritagliare la zona del pubblico dalla zona del privato » (p. 11). Per questo si è fatta strada « una nuova concezione del pubblico come soggetto distinto da ogni singolo, da ciascuno equidistante e perciò in grado di dirimere le controversie sollevate dall'interferenza reciproca delle azioni individuali » (p. 11). Il pubblico ha assunto, così la figura del « terzo », è stato personificato. La scienza politica, poi, mediante la formula della « sovranità », ha accentuato tale processo fino al punto da identificare il pubblico con l'apparato statale.

Stato e cittadino sarebbero, perciò, più che mai contrapposti anche al termine dell'evoluzione della teoria giuspositivistica che in Hobbes ha uno dei padri fondatori. Alla sua teoria della sovranità approdano anche quelle correnti di pensiero elaborate più recentemente nell'ambito della scienza politica e che apparentemente possono sembrare lontane tra loro : « quella secondo la quale Sovrano è ' chi decide dello stato di eccezione ' [C. Schmitt] oppure quella che vede nello Stato il titolare del ' monopolio della coercizione fisica legittima ' [M. Weber] oppure quella che riconosce nella ' esclusività dell'uso della forza ' il carattere precipuo del potere politico [N. Bobbio] » oppure quella liberal-

democratica dello « Stato di diritto », « secondo la quale anche il Sovrano è soggetto alla legge, ma per la quale non c'è legge che il Sovrano non possa, con le dovute forme, revocare » (pp. 13-14); sono tutte concezioni che hanno in comune « il riconoscimento di un soggetto pubblico, lo Stato sovrano, altro rispetto ai singoli soggetti privati, che lo compongono, e tuttavia strutturalmente identico a ciascuno di essi nella pretesa d'essere, in qualche modo l'unico » (p. 14).

Questa pretesa ha radici lontane. Già Marsilio da Padova, infatti, delineava taluni caratteri dello Stato moderno, quando ancora non si parlava di esso che in termini profetici (p. 101). In tempi recenti, però, essa è 'esplosa' con tutto il suo vigore ideologico, arrivando con Rousseau a prevedere la pena capitale per quanti non professano la religione civile, cioè per quanti non accettano l'unicità dello Stato. Ma questa è l'aporia di fondo dello Stato moderno, che, anziché considerarsi, com'è, una parte, pretende di essere il tutto (p. 105). In altre parole, lo Stato moderno è totalitario per definizione, sia pure nel pluralismo delle forme che può assumere e che storicamente ha assunto, poiché è basato su un concetto ideologico della politica e non — come dovrebbe — sulla politicità ovvero sulla socialità naturale dell'uomo. La pretesa unicità pone, però, lo Stato nella condizione di operare facendo ricorso unicamente a una giustificazione ideologica, che snatura la sua essenza. È così che da società naturale perfetta esso diventa ente, il quale nella teoria del partigiano ⁽¹⁶⁾ trova la sua origine: da qui la vulnerabilità dello Stato moderno continuamente esposto all'azione terroristica dei partigiani. Se la politicità, infatti, è opzionale, le sue scelte teoriche e pratiche non possono che trovare un fondamento volontaristico che, in quanto non giustificato razionalmente, non giustifica nemmeno quelle, le quali, pertanto, diventano scelte violente.

⁽¹⁶⁾ Cfr., sull'argomento, l'opera di C. SCHMITT, *Theorie des Partisanen*, Berlin, 1963 e 1975, trad. it. Milano, Il Saggiatore, 1981.

Se tra lo Stato, un gruppo, un individuo c'è solo una distinzione quantitativa di forza, non c'è motivo per ritenere doverosa la fedeltà allo Stato: nell'ipotesi migliore essa può essere considerata solamente conveniente. Il che, però, equivale a dire che tutto è relativo come ha dimostrato, del resto, lo Stato moderno erigendo sulle sue piazze monumenti a partigiani di ogni orientamento e di ogni epoca: « l'esitazione, lo scrupolo, l'imbarazzo con i quali lo Stato moderno fa fronte all'azione terroristica del partigiano, non sono imputabili, — afferma Gentile — o non solo, alla condizione contraddittoria nella quale esso si verrebbe a trovare per ragioni operative. Vi sono delle ragioni teoriche che ne rendono impacciata la risposta, poiché nel partigiano lo Stato moderno intravede la propria origine » (p. 100).

Il partito politico moderno non rappresenta, forse, la codificazione di una simile teoria? Diciamo meglio: esso rappresenta la negazione dello Stato. Infatti, sia la politologia nordamericana sia la teoria marxiana, per esempio, pur rappresentando orientamenti opposti, riducono, come affermava vent'anni fa Alessandro Passerin d'Entrèves, lo Stato a « forza », dove il partito è lo strumento per l'affermazione degli interessi di gruppi contrapposti o, secondo l'insegnamento di Gramsci, il « nuovo Principe » (17). Per questo Francesco Gentile contrappone intelligenza politica e ragion di Stato: la ragion di Stato si rivela, in ultima analisi, come una teoria che mette in crisi lo Stato.

L'uomo contemporaneo, perciò, si trova di fronte a un'opzione tra filosofia e ideologia. È questo il problema del nostro tempo che vede un'oscillazione politica pericolosa, rappresentata — secondo il nostro Autore — da due slogans alla moda illuminanti gli umori della massa e, forse, si può aggiungere, le illusioni di talune élites: « tutto è politico » da una parte e, all'opposto,

(17) Cfr. A. PASSERIN D'ENTRÈVES, *La dottrina dello Stato*, Torino, Giappichelli, 1962, 1967².

« riflusso nel privato » (p. 14); due modi di pensare e di vivere in apparenza radicalmente diversi, che hanno, però, una matrice comune, in quanto sono le due facce della stessa medaglia.

4. L'opzione dell'uomo contemporaneo per l'ideologia è manifestata principalmente dalla sua predilezione per le utopie, le quali, a differenza di quelle del passato, che, in generale, erano concepite come tali, tendono a presentarsi come realizzabili: la gnosi contemporanea pretende d'inventare il mondo secondo un « ordine » nuovo che si contrappone al presente « disordine » del quale rappresenta l'alternativa globale (p. 111). L'utopia, quindi, ha una valenza operativa, cioè segna il passaggio dalla filosofia della contemplazione alla filosofia dell'azione o della prassi⁽¹⁸⁾, che nel marxismo trova la sua migliore teorizzazione: « la più radicale e quindi la più autentica forma di utopia è quella che ipotizza la fine stessa dello Stato moderno. Ne sono espressione due progetti di ordine sociale che, nonostante la contrapposizione ideologica, presentano l'identica struttura: la società senza classi e la tecnocrazia » (p. 114). Entrambi, infatti possono essere considerati forme laicizzate dell'eresia millenaristica: e « appartiene al millenarismo — sostiene Del Noce — l'idea dell'assolutamente nuovo e la distruzione di tutto ciò, per quel che riguarda le attitudini morali, che l'ha preceduto »⁽¹⁹⁾.

Francesco Gentile mantiene il discorso entro i confini della filosofia politica. Si limita a osservare che la tecnocrazia non può stare alla base del buon governo, poiché questo non può essere scambiato con l'amministrazione. Il potere politico non deve essere confuso con il potere pubblico. Bisogna distinguere tra « l'amministrazione pubblica per la quale, in vista di fini predeterminati, viene organizzato un insieme di cose e persone, equiparate nella funzione strumentale, e il governo politico che costituisce la

⁽¹⁸⁾ Sull'argomento si cfr. le acute pagine di A. DEL NOCE, *Il problema dell'ateismo*, Bologna, Il Mulino, 1964, soprattutto pp. 3-82.

⁽¹⁹⁾ A. DEL NOCE, *L'epoca della secolarizzazione*, Milano, Giuffrè, 1970, p. 96.

comunità orientandola ai suoi fini propri, quali emergono dalla considerazione dialettica di ciò per cui ogni suo membro è se stesso, e quindi diverso dagli altri, ma anche di ciò per cui ciascuno è membro della comunità e quindi è comune a tutti. Il che, in ogni caso — ammonisce Gentile — impedisce di ridurre chicchessia a cosa da amministrare » (p. 125).

La riduzione dell'uomo a oggetto da amministrare sembra sia avvenuta, invece, proprio con l'avvento dello Stato moderno. Il suo atto costitutivo, infatti, rappresenta l'istituzionalizzazione dell'alienazione dei diritti umani. « Ciò appare chiaro là dove il contratto implica la rinuncia totale dei diritti naturali da parte dell'individuo, come è il caso teorizzato da Hobbes e da Rousseau, meno dove l'alienazione dei diritti è, come per Locke, solo parziale. Anche in questo caso, però, — afferma il Gentile — appare evidente che dei diritti alienati l'alienazione è totale e incondizionata, tanto che l'esercizio di essi da parte dello Stato non può essere soggetto ai limiti se non da parte dello Stato stesso, il che equivale a dire che lo Stato nell'esercizio di quei diritti non ha limiti » (pp. 130-131). Ciò è richiesto dalla stessa finalità per la quale lo Stato moderno nasce: « Il conflitto inter-individuale, con la sua violenza, è vera condizione dello Stato moderno, attuale e insopprimibile, perché, come si legge nel *Leviathan*, ' se fosse possibile supporre che una moltitudine di uomini accettasse di rispettare la giustizia e le altre leggi di natura senza l'intervento di un potere comune capace di tenerli a soggezione, si potrebbe allo stesso modo supporre che tutto il genere umano agisse alla stessa maniera; e in questo caso non esisterebbe, né ci sarebbe bisogno che esistesse, alcuna forma di governo civile o stato, perché ci sarebbe la pace senza costrizione ' » (p. 132).

Questa, però, non è intelligenza della *socialitas* dell'uomo. È essa che porta alla vita associata e alla società naturale perfetta, poiché l'uomo non è un « atomo », ma un essere in relazione.

5. Il misconoscimento di questa verità — insistiamo — è frutto della non intelligenza della politica, che, secondo Francesco Gentile, ha portato a un'altra aporia: all'identificazione del problema politico con il problema della formula d'esercizio del potere (p. 25). Non porsi, però, il problema del fondamento dell'organizzazione politica, riconosciuta necessaria, significa rinunciare a comprendere il fine della comunità politica stessa e ripiegare sul gioco della macchina politica (titolo significativo di un capitolo del libro). In altre parole dalla riflessione sull'essenza e sul fine della comunità si passa alla riflessione sull'essenza e sul fine di un regime o costituzione particolare, che non può essere anteposto alla prima in quanto nasce per rispondere alle sue istanze e ai suoi problemi. In altre parole ancora, il sistema di governo è una scelta operata in vista di un bene più alto del sistema stesso, il bene comune ovvero il bene della comunità. Quando, perciò, si scambia il regime con la comunità si è già tradito il bene comune, poiché si è già scivolati verso un governo impotente e una società disfatta (p. 145): la società razionalistica, tenuta insieme da un principio puramente formale che la moderna scienza del diritto ha contribuito a sviluppare, approfondendo le premesse poste da Bodin secondo il quale « la parola legge significa comando di chi ha il potere sovrano » (p. 26).

Sarà Kelsen che svolgerà tematicamente le implicazioni contenute in questa definizione: « Assumendo l'ordinamento giuridico come un ' sistema di norme generali ed individuali connesse fra loro in base al principio che il diritto regola la propria creazione ', quindi affermando che ' una norma appartiene a quell'ordinamento giuridico soltanto perché è stata creata in conformità al dettato di un'altra norma dello stesso ordinamento ', il giurista moderno ritiene d'aver escluso dalla valutazione delle norme giuridiche ogni riferimento a qualcosa che sia estraneo al puro processo normativo, ed in particolare ogni riferimento al contenuto delle singole norme. Col risultato, non disprezzabile, di non rimanere immediatamente invischiato nel conflitto delle opzioni

individuali, dei giudizi soggettivi di valore, delle scelte ideologiche, dato per ipotesi come insolubile razionalmente » (p. 27). Tutto ciò, però, presuppone che l'ordinamento giuridico nel suo insieme sia valido o che sia valida la norma fondamentale (p. 27), alla cui ambiguità Francesco Gentile dedica una nota-capitolo.

Il sopravvento preso dalla scienza giuridica sulla filosofia del diritto ha portato, però, anche in questo settore a descrivere e non a definire. In altre parole, ammesso che sia possibile descrivere senza porsi il problema della definizione, il diritto è stato ridotto dalla scienza giuridica a puro discorso descrittivo di una realtà che si rinuncia a comprendere, dichiarando impossibile o inutile la penetrazione della sua struttura e della sua finalità. Il che dovrebbe portare all'acritica conservazione di un ordinamento giuridico che si accetta così perché è e non perché così deve essere. Ma ciò avviene, in realtà, solo apparentemente, perché il potere « che costituisce la condizione operativa dei congegni giuridici e politici, elaborati in prospettiva formalistica, non è un mero fatto poiché è stato assunto, sia pure inconsapevolmente come un principio, divenendo così, sia pure senza giustificazione, fondamento di un dovere » (p. 29).

Questa aporia porta a considerare come dall'ambiguità « implicita nella 'Grundnorm' si può trarre, se ce ne fosse bisogno, una ulteriore conferma dei limiti delle scienze e, nel caso, della scienza giuridica, la cui funzione specifica è appunto quella di elaborare degli strumenti operativi la cui effettiva validità nella concreta esperienza dell'uomo è garantita da una forma di sapere che non sia ipotetico ed operativo quale lo scientifico, ma an-ipo-tetico e puro quale solo la radicale problematicità della filosofia è in grado di propiziare. In altri termini si ha un'ulteriore conferma dello sbaglio che si compie quando si chiede alla scienza qualcosa che essa non può dare e che, tuttavia, essa stessa presuppone come condizione del suo esplicarsi » (p. 159).

6. Con ciò non si nega validità alla scienza giuridica. Le si contesta solamente la pretesa di esaurire il discorso sul e del diritto. La scienza giuridica positivista, infatti, riconosce la sua incapacità a comprendere il problema della giustizia e, quindi, della politicità del diritto nell'ambito delle sue indagini e, tuttavia, pretende che le proposizioni teoretiche prodotte dal giurista, cioè i giudizi di fatto, costituiscano l'unico oggetto del diritto. Come si è visto, però, è impossibile bandire ogni giudizio di valore anche in questo campo.

C'è, quindi, un'intelligenza del diritto come c'è un'intelligenza della politica, che è data dalla filosofia, la quale permette di comprendere « ciò che conviene, che è opportuno, che è necessario alla convivenza umana » (p. 38). Il che implica, a sua volta, la conoscenza della natura dell'uomo e del suo fine. Per questo, l'aver scisso natura e diritto, natura e politica, come hanno fatto la scienza giuridica moderna e quella politica, è un errore. Si finisce, infatti, coll'eludere il problema di fondo che è quello della giustificazione delle norme e del potere. È questo « il frutto di un equivoco ed in particolare dell'equivoco razionalistico che insidia ogni scienza non adeguatamente sorretta dalla consapevolezza filosofica della propria convenzionalità » (p. 182).

Il libro di Francesco Gentile rappresenta la messa in discussione di questo equivoco, frutto di un pensiero che di fronte ai problemi del vivere associato non si pone in atteggiamento di ricerca, di indagine, di domanda, ma presume di poter creare e dominare ciò che, invece, dovrebbe semplicemente riconoscere.

L'intelligenza della politica, perciò, è tale solamente se si fa intelligenza della giusta misura, comprensione delle condizioni del formarsi di ogni società e garanzia dell'adeguatezza di ciascuna di esse alla ragione particolare in funzione della quale si è formata, fattore di equilibrio in vista del Bene (p. 38). Essa, pertanto, pone, come lo Stato ⁽²⁰⁾, il problema della verità che la scienza

(20) Cfr. G. AMBROSETTI, *L'essenza dello Stato*, Brescia, La Scuola, 1973.

politica, contraddicendosi, vorrebbe accantonare e l'ideologia politica eludere, rinviando. Per questo sul razionalismo del pensiero politico e giuridico moderno — sembra ammonire il Gentile con quest'opera che fa riflettere e che è destinata a incidere nella storia della filosofia politica — è ora che prevalga l'intelligenza che, comprendendo la « socialitas » dell'uomo, giustifica razionalmente il diritto e lo Stato e, quindi, il legittimo esercizio del potere politico, teso a liberare ognuno dal condizionamento immediato dell'istinto e dell'impulso e a porre e garantire le condizioni perché tutti possano raggiungere il loro fine, conseguendo, innanzitutto, quello comune.