

FILOSOFIA POLITICA  
DIRITTO

*Scritti in onore di Francesco M. De Sanctis*

a cura di  
Giulia Maria Labriola

EDITORIALE SCIENTIFICA

NAPOLI MMXIV

© 2014 Editoriale Scientifica srl

Via San Biagio dei Librai 39  
80138 Napoli

*Tutti i diritti sono riservati*

ISBN 978-88-6342-663-2

## INDICE

<i>Presentazione</i> , di Giulia Maria Labriola	VII
---	-----

### PARTE PRIMA

Lucio d'Alessandro, <i>Dalla "tenda dell'alleanza" al tecnicismo della governance. Note sui diritti nelle rappresentazioni sociali</i>	3
Paolo Grossi, <i>Sui rapporti tra ordinamento statale e ordinamento sportivo</i>	31
Giuseppe Duso, <i>Perché l'antico per pensare nel presente</i>	51
Roberto Esposito, <i>Per Francesco De Sanctis</i>	77
Carlo Galli, <i>Francesco De Sanctis lettore di Tocqueville</i>	87
Lucien Jaume, <i>Le citoyen: concept indispensable mais obscuri. Un parcours européen en philosophie</i>	97
Francesco Viola, <i>Una lettura del pensiero di Francesco De Sanctis</i>	117
Dino Cofrancesco, <i>La democrazia (liberale) e i suoi nemici. Ciò che insegna un vecchio dibattito tra Ernesto Rossi e Rodolfo Mondolfo sulla libertà della scuola</i>	125
Piero Craveri, <i>Conversando con Francesco De Sanctis su Stato società e mercato</i>	163

Gianluigi Palombella, <i>Le forze dell'equilibrio. Su diritto e politica in De Sanctis</i>	171
--	-----

## PARTE SECONDA

Angelo Abignente, <i>L'incerto ed il possibile: lo spazio dell'argomentazione giuridica</i>	189
Gennaro Carillo, <i>Underworld. La legge dell'ombra tra Antifonte e Platone</i>	213
Paola Giordano, <i>Dalla modernità alla globalizzazione. Su un diritto 'di una specie nuova'</i>	237
Giulia Maria Labriola, <i>Nuovi spazi, nuovi diritti</i>	267
Antonio Luongo, <i>Dell'origine, ovvero del dover-essere. Per Francesco De Sanctis</i>	307
Vincenzo Omaggio, <i>Le ragioni del giudice. In dialogo con Francesco De Sanctis</i>	315
Valentino Petrucci, <i>"Il dovere della donna è la bellezza": la morale sessuale in Ernest Renan</i>	337
Ulderico Pomarici, <i>Autorità e diseguaglianza. Raffigurazioni del potere nel Moderno</i>	347
Roberto Righi, <i>Amori in crisi. Vicende del prossimo nel Novecento</i>	381
Sergio Zeuli, <i>Gestione del territorio e città di mare: criteri di fondazione e criteri per la redazione delle norme</i>	401

GIUSEPPE DUSO

## Perché l'antico per pensare nel presente

Con questo mio intervento intendo affrontare un tema che mi sembra essere centrale nell'itinerario di ricerca di Francesco De Sanctis. Non pretendo di esprimere il significato che il tema assume nel suo pensiero: questo è meglio rintracciabile nella lettura dei suoi scritti. Piuttosto svolgerò una riflessione legata inevitabilmente al mio itinerario, tanto più quanto più il tema tocca aspetti teoretici e metodologici che sono stati al centro del mio lavoro. Si tratta dunque di un tema comune, come comune è la passione per alcuni autori a cui sono state rivolte le nostre ricerche. Per questo è per me difficile distinguere in modo netto cosa è attribuibile a lui e cosa a me stesso. Diciamo allora che si tratta di una mia riflessione svolta in dialogo con alcuni suoi lavori da cui traggio stimoli, conferme, problematizzazioni. Allora mia è la responsabilità delle cose dette, anche se credo che ci sia autentico dialogo tra di noi, inteso nel senso platonico del termine, non cioè come confronto di posizioni diverse, ma come un ritrovarsi in un problema e in una ricerca che sono comuni.

Si tratta del tema che è stato indicato come orizzonte della prima parte del seminario odierno con il titolo "Tra antico e moderno". Io riformulerei l'ambito di riflessione in questo modo: "perché l'antico per pensare il moderno", o, ancora meglio: "Perché attraversare l'antico per pensare nel nostro presente", per pensare noi stessi, e l'ambito della vita in comune degli uomini, che possiamo chiamare *politica* se ci affranchiamo dal significato che il termine viene ad avere nel moderno in quanto monopolizzato dal concetto di *potere*. Non può non venirmi alla mente quanto diceva Alessandro Biral in una conferenza pubblicata po-

stuma<sup>1</sup>, in cui rispondeva alla domanda su cosa è la politica con una espressione – “il nostro meglio” – la quale da una parte mostra come la politica sia una dimensione intrinsecamente nostra e non tale da determinare un ambito parziale e specialistico che si possa scegliere oppure no, ma dall’altra appare al senso comune educato dai concetti moderni come una espressione sorprendente e incomprensibile, oppure ingenua e semplicistica alla luce delle vie complesse battute del pensiero moderno, e in fondo impronunciabile.

Il tema in questione trova una sua declinazione importante nel passaggio attraverso i testi degli antichi. Infatti una caratteristica della maggior parte della produzione di De Sanctis mi pare essere quella di pensare attraversando i classici. Anche questo è un elemento che ci accomuna. La produttività dell’attraversamento dei classici per il nostro pensare deriva dal fatto che non si tratta di un mero esercizio storiografico, di una pretesa ricostruzione del passato, ma di una modalità dell’esercizio in atto del pensiero. Non si può leggere un filosofo antico come fosse un oggetto su cui si rivolge una nostra distaccata analisi. E questo per il fatto che non si può intendere il *filosofico* di un autore, e quindi ciò che, secondo il filosofo antico, si impone con la forza del *logos* ad entrambi – autore e lettore –, se non misurandosi con il movimento di pensiero che in lui si mostra, e dunque pensando. Non si può leggere un filosofo se non facendo filosofia. E ciò non significa interpretarlo sulla base dei concetti e dei problemi del presente, come spesso si dice, ma piuttosto leggerlo nello stesso tempo in cui si interrogano criticamente quei concetti e quei problemi, che altrimenti diventano *pre-giudizi* della nostra lettura provocando il fraintendimento dei testi. In questo modo il lavoro storiografico è strettamente congiunto con il pensiero teoretico e con la responsabilità del nostro pensare nel presente.

<sup>1</sup> *Conferenza sulla politica*, in A. BIRAL, *Sulla politica*, Il Prato, Padova, 2003, pp. 65-94.

### 1. *La storia concettuale e la Trennung costitutiva del "moderno"*

Che l'antico, o meglio il nostro attraversamento dell'antico, sia prezioso per il nostro pensare nel presente può sembrare una proposta strana e poco comprensibile, a maggior ragione se si tiene presente che la ricerca sui classici greci è portata avanti da De Sanctis alla luce di una coscienza "storico-concettuale"<sup>2</sup>, cioè della comprensione che il Moderno nasce sulla base di una rottura, di una *Trennung*, che intende essere radicale, nei confronti di un modo di pensare il sapere, l'uomo, la politica, che arriva fino a quella nascita della concettualità moderna che si può ravvisare a metà del XVII secolo. Ma alla base dell'eventuale sorpresa che può nascere dall'avvicinamento della valorizzazione dell'antico alla consapevolezza della radicale distinzione di antico e moderno sta il diffuso fraintendimento di ciò che caratterizza una ricerca storico-concettuale. Spesso si pensa che una tale ricerca consista nella distinzione di epoche e nella loro contrapposizione mediante un modo di pensare insieme modellistico (*antico e moderno* avrebbero alla base paradigmi diversi) e storicistico (noi moderni non possiamo pensare che sulla base dei concetti moderni, così come il pensiero antico sarebbe adeguato ad una realtà che è altra dalla nostra) tale da renderle incommensurabili e da considerare l'antico come ciò che è inevitabilmente e definitivamente superato. Più volte ho cercato di mostrare come non consista in ciò la storia concettuale che alcuni di noi praticano in Italia, ma nemmeno quella *Begriffsgeschichte* tedesca di Brunner, Conze e Koselleck che spesso è invece intesa secondo la modalità qui ricordata<sup>3</sup>.

Per chiarire in cosa consista un atteggiamento storico-concet-

<sup>2</sup> Espressione questa più volte presente nei suoi testi come caratterizzante la ricerca. Si ricordi il significato programmatico che l'espressione ha nel titolo stesso di un suo saggio: *Eguaglianza e giustizia. Prime indicazioni per un percorso storico-concettuale*, ora in F. DE SANCTIS, *Tra antico e moderno*, Bulzoni, Roma, 2004, pp. 7-18.

<sup>3</sup> Cfr. ad es. R. ESPOSITO, *Storia dei concetti e ontologia dell'attualità*, in «Filosofia politica», 1/2006, sp. p. 7, e P.P. PORTINARO, «*Begriffsgeschichte*» e *filosofia politica: acquisizioni e malintesi*, in «Filosofia politica», 1/2007, sp. p. 59.

tuale ci è utile un saggio il cui titolo sembrerebbe proprio suffragare un tale fraintendimento. Mi riferisco a *Vita, diritto, proprietà: una contrapposizione tra antico e moderno*<sup>4</sup>. Ma non è così, e la strada battuta è proprio un'altra. Tutto il saggio mira certo a mostrare la differenza radicale che si pone tra il modo di pensare degli antichi, di Platone e di Aristotele e quella concettualità moderna riguardante la libertà, il diritto e la proprietà che, in modo significativo, è ravvisata soprattutto nel lucido momento genetico costituito dal pensiero hobbesiano. Ma ciò non comporta il semplice accostamento e la contrapposizione tra due concezioni; tanto meno la definitiva sostituzione del modo di pensare antico con quello moderno. Come vedremo i piani sono diversi e l'antico opera all'interno del moderno, per questo non si può evitare il suo attraversamento. Si può parlare di "contrapposizione" se si intende in questo modo dar conto del *punto di vista all'interno del quale nascono i concetti moderni*. Questi infatti intendono dar luogo ad un modo razionale di concepire l'ordine politico e l'obbligazione proprio sulla base della negazione del valore e del significato razionale del pensiero precedente. E questo atteggiamento non riguarda qualche autore in particolare, ma, al di là della diversità tra le dottrine politiche, la modalità di fondo di concepire il problema politico dai Greci fino al Seicento inoltrato<sup>5</sup>. È nei confronti di questa che occorre operare una svolta radicale conferendo alla stessa razionalità un altro significato. La *Trennung* non ha il senso di una realtà oggettiva colta dallo storico che distinguerebbe due diverse epoche, ma è tale *solo dal punto di vista* dell'atteggiamento teorico nel quale hanno la loro genesi i concetti moderni: insomma solo dal punto di vista dei concetti moderni.

Ma se non è chiave della ricerca quella storicistica che rende l'antico irrimediabilmente passato, non lo è nemmeno quella che

<sup>4</sup> Apparso come Lezione magistrale, CRIE, Università degli studi Suor Orsola Benincasa, Napoli, 2009, ora in *"Luoghi" e "tempi" del pensiero giuridico*, Editoriale Scientifica, Napoli, 2010, pp. 133-183.

<sup>5</sup> Si pensi ai monarcomachi, che costituiscono un obiettivo critico del pensiero hobbesiano.

tende ad “attualizzare” i classici antichi. Questo è un atteggiamento diffuso: si leggono gli autori antichi attraverso l’ottica dei concetti moderni con l’intenzione di valorizzarli. Ma in questo modo essi sono inutili, in quanto ci dicono ciò che si ritiene da noi già conosciuto, non solo, ma conosciuto ad un livello di sapere superiore, in quanto avremmo una concezione più ampia dei diritti, della libertà, dell’uguaglianza tra gli uomini e dunque veramente universale e tale da riferirsi a tutti gli individui. Fare la storia in questo modo ridurrebbe i classici greci allo stadio di una nostra preistoria, fraintendendoli e rendendoli superflui.

L’atteggiamento che emerge dalla ricerca di De Sanctis mi sembra invece essere quello che comprende la diversità del pensiero dei Greci e nello stesso tempo la riduttività e le aporie che caratterizzano i concetti che noi moderni adoperiamo, che sono inadeguati a pensare la nostra realtà e la politica. Allora nel pensiero degli antichi si ritrova un problema (un *problema*, non una dottrina o un modello di verità) che è negato dai concetti moderni, ma che riemerge in essi come il *nostro problema*.

A questo proposito è significativo quanto viene detto a proposito del termine *biologia*, che pur rifacendosi al lemma greco di *bios* lo intende in modo talmente povero e riduttivo da rendere impossibile attingere il significato che la parola aveva presso i Greci<sup>6</sup>. Nel tentativo di mettere in luce questo significato, con la comprensione che non è il “nostro” concetto di vita che ci permette una tale operazione, viene restituito in modo magistrale il senso di quell’*eu zen*, del vivere bene, che è centrale nella concezione che i Greci hanno della vita e dell’uomo, e perciò anche della politica. Il problema è quello di portare a compimento il proprio *bios*, di realizzare noi stessi al meglio della nostra natura e delle nostre possibilità. Non c’è qui separazione tra l’interiorità dell’individuo e le relazioni che si hanno nella *polis*, tra singolarità e ciò che è comune, tra morale e politica. *Eu zen* significa “vivere armonicamente in una comunità politica portando a compimento in maniera riuscita ciò che modella la propria forma

<sup>6</sup> F. DE SANCTIS, *Vita, diritto, proprietà* cit., p. 134.

di vita in relazione (gerarchica) con tutte le altre”<sup>7</sup>. Non c’è realizzazione di sé se non nel *koinon* politico, e questo non è pensabile se non in relazione al compimento da parte di ognuno del proprio *bios*.

Questo problema dell’essere se stessi e del realizzarsi al meglio non è liquidato come cosa del passato, ma riemerge potentemente nel momento in cui, nello stesso saggio, si mostra la povertà del modo moderno di intendere vita, libertà e proprietà, e delle aporie a cui dà luogo quella razionalità formale che non riesce più a cogliere la realtà di quello che noi stessi, nella nostra epoca, siamo e il problema che caratterizza il nostro vivere in comune, la nostra vita politica. Ma attraverso questa tematica dell’*eu zen* compare anche una relazione tra pensiero e realtà diversa da quella che caratterizza il modo in cui nel moderno si pensa la separazione di essere e dover essere, razionalità e realtà. È in questa separazione che si colloca la distinzione tra sapere descrittivo e sapere normativo, tra giudizi di fatto e di valore, e che ha il suo fondamento la relazione, caratterizzante il moderno, tra *teoria e prassi*, secondo cui la buona prassi dipende non tanto e non più dalla virtù, ma dal modello razionale, da una normatività che ha preso le distanze dall’esperienza e si basa su una costruzione puramente razionale, *teorica* appunto. Invece *realizzarsi al meglio* non ha a fondamento un dover essere morale, ma piuttosto è un compito che la stessa nostra realtà impone, una realtà che non è ridicibile al darsi empirico dell’essere singolare.

In questo orizzonte appare significativo il richiamo al mito di Er, quale appare nella *Repubblica* di Platone. Qui infatti non emerge una concezione della filosofia che impone norme morali o un dover essere che il singolo sente calato dall’alto; piuttosto appare centrale la nozione di *eudaimonia*, una felicità che è legata alla realizzazione di sé e che ubbidisce al principio del *to ta hautou prattein*. Una filosofia tutta calata nell’esperienza e che non

<sup>7</sup> Ivi, p. 136. Per la relazione tra questo nodo centrale per la vita del singolo e della *polis* e il problema della *giusta misura* si veda M. BONTEMPI, *L’icona e la città. Il lessico della misura nei dialoghi di Platone*, Vita e Pensiero, Milano, 2009.

comporta la negazione di alcuni ambiti di questa. La felicità appare così legata alla giustizia, perché *fare ciò che è proprio*, come si sa, è la definizione, se così impropriamente si può dire, di quell'idea di giustizia che costituisce nella *Repubblica* la questione fondamentale della politica. E questo principio, in una realtà che è intesa come plurale – quella dell'anima come quella della *polis* –, necessita di una funzione di governo e di guida, che non consiste nel dominio di una parte sulle altre, ma piuttosto nel lavoro necessario affinché ogni parte si realizzi al meglio, ma certo come parte del tutto e non come totalità isolata. Questo significato del governo emerge molto bene nella dimensione dell'anima, dove il compito della parte razionale – il *loghistikón* –, che appunto governa, non consiste nel dominare e nell'imporsi sulle altre, quella passionale e quella appetitiva, nel mortificarle e asservirle ad una razionalità disincarnata. Governo significa far sì che ogni parte si esprima fino in fondo, ma in modo felice per sé e per l'intero. L'intreccio di queste nozioni, di *eu zen, ta hautou prattein, eudaimonia* e *arché* costituisce a mio avviso il nucleo essenziale del modo platonico di pensare la politica, un nucleo che ci parla ancora e la cui comprensione appare preziosa per pensare nel nostro presente la politica<sup>8</sup>.

È certo da ricordare che proprio in relazione a questo plesso tematico De Sanctis parla di “un connotato specificatamente non moderno”. Questo consisterebbe nel ritenere che la vita, affinché possa dirsi umana, “non può essere pensata se non in relazione ad una complessità di ‘caratterizzazioni’ costituenti una gerarchia di *bioi*, ognuno bisognoso degli altri o addirittura impossibile senza gli altri, che costituiscono la sfera del *koinon*. E il compimento di

<sup>8</sup> Riconosco che mia è l'insistenza sulla tematica del governo e sulla necessità dell'*arché* proprio ai fini della realizzazione degli altri elementi di cui stiamo parlando [Cfr. il mio *Platone e la filosofia politica*, in G. CHIODI, R. GATTI (a cura di), *La filosofia politica di Platone*, FrancoAngeli, Milano, 2008, sp. pp. 19-23], ma, mi sembra che essa sia in consonanza e in dialogo con i testi a cui mi sto riferendo, come si vedrà più avanti. Per il significato – non di dominio e di potere – che ha il governo del *loghistikón* sulle altre parti dell'anima, si ricordino le pagine magistrali di A. BIRAL, *Platone e la conoscenza di sé*, (Laterza, Bari-Roma, 1997) ora FrancoAngeli, Milano, 2013, pp. 178 ss.

tale dimensione di vita è la *polis*<sup>9</sup>. Si tratta appunto di quella politicalità intrinseca alla natura dell'uomo la cui negazione apre la strada alla concezione moderna, in cui la società con le sue relazioni è fondata sul concetto di individuo inteso nella sua autosufficienza e isolamento. Ma chiediamoci cosa voglia dire che un tale connotato *non è moderno*. Che non ha niente a che vedere con noi, che non ci parla, che non ci può essere politica razionale se non negando questa dimensione del compimento di se stessi nella comunità? Che la nostra realtà è quella descritta dai due concetti chiave con cui si pensa la politica nel moderno, cioè quello di *libertà* – intesa come spazio non determinato da contenuti razionali, nel quale il singolo si può esprimere a suo arbitrio – e quello di *potere*, come potere legittimo e cioè come comando impersonale a cui tutti gli individui ubbidiscono perché in realtà sono loro a costituire il suo fondamento?

Non credo sia così; piuttosto *il non essere moderna* di questa concezione dell'uomo e della politica significa che *non può essere compresa* mediante i concetti moderni; significa che questi hanno tentato di negare radicalmente quella concezione. Ma ciò equivarrebbe a dire che essa non riguarda il nostro essere e il nostro problema solo se i concetti moderni fossero adeguati ad esprimere quella che è la nostra realtà e servissero ad orientare la nostra prassi. La ricerca di De Sanctis va in un'altra direzione, e per questo l'interesse per l'antico non assume un carattere di mera ricerca erudita e di antiquariato.

Ripropongo a questo proposito una precisazione, già più volte avanzata ma con scarsi risultati, che ci permette di comprendere perché noi, che siamo moderni, possiamo, anzi dobbiamo, pensare noi stessi e la politica oltre *i concetti moderni* e la loro riduttività. Questa affermazione ha un senso se si intende che i concetti moderni non si identificano con il pensiero moderno, e nemmeno sono il tramite per esprimere la realtà dell'epoca moderna. Penso che possano essere intesi come *moderni* quei concetti che a partire dal giusnaturalismo danno un significato nuovo a parole vecchie, costituiscono uno scarto radicale nella concezione dell'uomo e della politica, venendo così a determinare una *Trennung* nei confronti di un modo di pensare che viene indicato come

privo di razionalità – più precisamente di scientificità – e fonte di disordine e di guerra civile. Mi riferisco innanzitutto al concetto di *individuo*, che non ha il suo significato all'interno delle relazioni e della *polis* (uomo politico o sociale), ma, al contrario, è considerato come il fondamento e anche il fine della politica; e all'individuo si accompagnano quelle che sono le sue connotazioni fondamentali, in primis *uguaglianza* e *libertà*, che diventano appunto *diritti*; inoltre, proprio sulla base dell'individuo, ad un nuovo concetto di *popolo*, come soggetto collettivo della politica, non più costituito di parti diverse, ma piuttosto da individui uguali (le cui differenze non devono contare politicamente). Ed ancora ad un nuovo modo di intendere il comando nella società degli uomini, un comando che deve essere irresistibile per eliminare la causa del disordine e del conflitto permanente, e per essere tale deve essere legittimato, e cioè voluto e fondato da tutti coloro che dovranno ubbidire, in modo da poterlo concepire come il potere di tutto il corpo politico, cioè il potere di tutti (il potere legittimo, o la sovranità moderna).

Questi concetti costituiscono un vero e proprio *dispositivo* che, a partire dalle dottrine del giusnaturalismo moderno, lentamente si diffonderà fino a costituire un senso comune socialmente diffuso e si imporrà, per quanto riguarda l'organizzazione della vita della società, a partire dalla Rivoluzione francese fino alle democrazie contemporanee mediante lo strumento delle costituzioni. Per questo motivo e per il fatto che una tale costellazione concettuale costituisce l'orizzonte in cui si dà ancor oggi il dibattito politico, tenendo presente quella relazione tra concetti e costituzione che caratterizza la ricerca della *Begriffsgeschichte* tedesca di Brunner, Conze e Koselleck, credo che si possano indicare questi come *i concetti fondamentali moderni* mediante i quali viene concepita la realtà politica. Ma questi concetti non coincidono con la realtà moderna: al contrario nella loro astrazione teorica e nella loro pretesa di normatività, che prescinde dal concreto dell'esperienza, non permettono di comprendere la realtà, nemmeno quella stessa realtà a cui essi danno luogo. E questi concetti non si estendono nemmeno alla maggior parte del pensiero politico moderno. Si può al contrario dire che tutta la grande filosofia

politica moderna comporti un superamento di questi concetti: la nozione di potenza in Spinoza, l'idea di libertà in Kant, la concezione politica della *Filosofia del diritto* hegeliana, per fare degli esempi. Ma tuttavia non è questo pensiero filosofico che diventa modo comune di pensare e che sta alla base dei meccanismi costituzionali (elezioni, corpo rappresentativo, potere legislativo, governo come potere esecutivo ecc.). Perciò, per intendersi, si possono chiamare quei concetti *moderni*. Si tratta dunque di qualcosa di limitato e che tuttavia ha una grande diffusione e ci pone di fronte ad un compito di trasformazione nell'ambito del pensiero e della realtà costituzionale.

## 2. *La parzialità dei concetti moderni all'interno del pensiero degli stessi autori che ne producono la genesi*

La limitazione e la determinatezza che caratterizza l'espressione "concetti moderni" e l'impossibilità di pensare la politica rimanendo all'interno del loro dispositivo è tanto più evidente quanto più si riflette sul fatto che non è riducibile ad essi nemmeno il pensiero di quegli autori che sono decisivi per la loro genesi. È a questo proposito significativo il titolo stesso di un saggio di De Sanctis, che evidenzia l'operazione di pensiero che la sua ricerca compie. Mi riferisco a *Il sovrano all'opera: le ragioni del giudice*<sup>10</sup>, dove emerge una duplice consapevolezza: da una parte che la logica della sovranità crea una frattura con il pensiero precedente della politica, e dall'altra che la razionalità formale che la caratterizza è astratta e non riesce a rendere conto della realtà della vita della società e nemmeno dello stesso operare concreto della legge.

Questa duplicità di aspetti emerge nella stessa trattazione hobbesiana non appena si vada oltre il meccanismo di formazione della legge e si guardi al modo in cui concretamente la legge opera attraverso la figura del giudice. Per quanto riguarda il concetto di

<sup>9</sup> *Luoghi e tempi*, cit., p. 136.

<sup>10</sup> Ora in *Luoghi e tempi*, cit., pp. 85-132.

legge bisogna innanzitutto riconoscere che questa perde in Hobbes ogni carattere prudenziale; non c'è più un nesso tra la ragione e i contenuti della legge, ma quest'ultima è prodotto della volontà e vale per il suo aspetto formale, in quanto cioè è prodotta dalla volontà dell'autorità, che è tale in quanto frutto della autorizzazione che proviene da tutti gli individui. La giustizia in questa costruzione teorica è ridotta all'ubbidienza giustificata dal processo di *autorizzazione* (è questo, e cioè il nuovo concetto di rappresentanza, a rendere pensabile la sovranità) e la questione si risolve tra quella definizione secondo cui essa consiste nel "dare a ciascuno il suo" e il risultato a cui la costruzione teorica conduce: "giusto è ubbidire alle leggi". In questa logica, che sarà determinante per la storia dei concetti moderni fino alla nostra democrazia, non vi è più questione di contenuto e la legittimazione implica una concezione in cui la ragione è ridotta ad una dimensione formale. Si può notare che le due definizioni hobbesiane hanno significato all'interno dell'orizzonte dominato dal concetto che si sta cercando di costruire teoricamente, cioè quello di sovranità o di potere legittimo. È evidente la rottura con quel modo di pensare che è espresso dal pensiero di Platone, nel quale, come si è detto, la giustizia, in quanto consiste nel "fare ciò che è proprio", non dipende dalla relazione di comando-ubbidienza, ma coinvolge il concreto agire dell'uomo, sia per quanto riguarda il proprio sé, l'anima, sia per quanto riguarda la sua prassi nella *polis*.

Ma la determinazione del concetto di legge come espressione della sovranità riguarda, per De Sanctis, solo "il lato più appariscente" della costruzione teorica hobbesiana, ma "non rende giustizia alla complessità del suo pensiero"<sup>11</sup>. Infatti se si vuole comprendere come in realtà possa operare la legge, non si può non confrontarsi con la figura del giudice; ed è allora che emerge l'insufficienza di quella razionalità formale che ne determina il concetto. Il giudice infatti deve interpretare la legge: riferirsi alla parte non scritta della legge, il che fa tutt'uno con il misurarsi con il concreto dell'esperienza da una parte e con quella equità che è

<sup>11</sup> *Il sovrano all'opera*, cit., p. 96.

presupposto necessario della legge del sovrano, ma che deve essere pensata come eccedente il suo aspetto meramente formale, secondo il quale la legge è giusta per definizione, in quanto frutto della volontà del sovrano. La legge in quanto tale riduce la giustizia ad un rapporto di volontà, quella espressa dal sovrano, che diviene comando, e quella dei singoli che lo autorizzano rendendolo sovrano-rappresentante. Qui la ragione viene identificata con la relazione formale, non riguarda il contenuto della legge, come avveniva invece in quel lungo arco storico che arriva alle soglie di questa concettualità. Nel lavoro del giudice invece la ragione sembra giocare un ruolo più ampio: egli infatti, in quanto interprete quotidiano della legge, è costretto a misurarsi, per quanto non è scritto e in relazione al caso concreto, con la questione dell'equità. È ben vero che il giudice è autorizzato dall'unica *auctoritas* che ridiede nel sovrano<sup>12</sup>, ma l'operare concreto

<sup>12</sup> A questo proposito penso che si possa dire che non abbiamo in Hobbes due diversi tipi di autorizzazione, uno che va dal basso all'alto e uno che scende dall'alto del sovrano: due movimenti opposti e interni ad uno stesso concetto. Nel caso della rappresentazione il termine *autorizzazione* ha un significato pregnante e costituisce il fondamento della legittimità del potere: consiste in un atto di fiducia che permette al rappresentante di agire per tutti esprimendo la volontà del soggetto collettivo, volontà che sarà lui a determinare, senza dover rispondere a nessun mandante. Qui lo *Herr* è il rappresentante (come ricorda a proposito del concetto moderno di rappresentanza lo stesso Weber), che non è vincolato da nessun mandato, e dunque non ha nessun mandante sopra di sé. Nel caso invece del rapporto tra il sovrano e i suoi ministri, tra il sovrano e i giudici, avviene qualcosa di radicalmente diverso. I ministri agiscono sulla base di un mandante a cui devono continuamente dare conto; non sono liberi nella espressione della loro volontà, ma hanno solo il permesso di agire all'interno dello spazio che il sovrano loro prescrive. Allora questo permesso non consiste in un altro modo di intendere l'autorizzazione che problematizza il primo, ma di questo è piuttosto una conseguenza; e il permesso concesso dal sovrano riceve tutta la sua forza vincolante dal fatto che egli è solo *attore* e che alla base del suo permesso stanno quegli *autori* che sono tutti gli individui. Insomma la struttura decisiva della autorizzazione è unica. Ciononostante è questa struttura che viene messa in questione nel momento in cui, proprio in relazione all'attività del giudice, il concetto di legge mostra di non riuscire a dar conto della realtà, della stessa realtà per la quale quel concetto di legge è stato prodotto. Sul tema della duplice autorizzazione si veda D. DE ZAVALÍA DUJOVNE, "Esta acción no me pertenece", *Autorización, injusticia y pecado en el Leviathan*, "III

della legge ha bisogno dell'attività quotidiana del giudice, che non è risolta dalla razionalità formale, ma comporta da un lato il misurarsi con la concretezza e determinazione del caso da giudicare, e dall'altro con il riemergere della questione dell'equità, che sembrava essere ridotta a quella relazione formale che assolutizzava la volontà del sovrano.

Questo passaggio attraverso Hobbes mi pare mostri come il dispositivo formale moderno con cui si concepisce la politica mediante la chiave della legittimazione del potere, lungi dall'essere fondato mediante un processo razionale autosufficiente, non riesca a dare ragione della concreta realtà storica di un popolo e nemmeno della realtà del pensiero. E questo appare già all'interno del pensiero di quegli autori – Hobbes per primo – che sono stati decisivi per la nascita di quel dispositivo formale. Tuttavia in questi autori, Hobbes, come abbiamo visto, ma anche in modo diverso Rousseau, la necessità di un orizzonte più ampio del pensiero per comprendere la realtà politica non giunge a mettere in crisi il dispositivo con cui viene pensato l'ordine politico. Ci sono invece pensatori che appaiono più preziosi ai fini della comprensione della non tenuta di quel meccanismo, in quanto mostrano la consapevolezza del fatto che l'emergere della realtà, sia nel movimento di pensiero, sia nella concreta vita storica degli uomini, mette in crisi quello stesso dispositivo, aprendo la via al suo superamento. È questo il caso di Hegel.

### *3. Un esempio di come agisce l'antico nel moderno: l'Aufhebung hegeliana*

Hegel costituisce un esempio emblematico di come il pensiero dei Greci può operare all'interno del dispositivo dei concetti moderni. Riflettere su ciò permette di individuare alcuni fraintendimenti consueti del pensiero hegeliano, e insieme anche i pericoli da evitare nel momento in cui si afferma la produttività dell'attra-

versamento del pensiero antico per pensare il nostro presente. Innanzitutto è da comprendere che se si accosta la concezione politica di Hegel a quella dei giusnaturalisti nella forma della contrapposizione, come si fa spesso quando ci si riferisce ad un presunto organicismo o statalismo hegeliano che si opporrebbe all'atomismo individualistico delle dottrine del contratto sociale, si finisce per fraintendere la struttura logica del pensiero hegeliano. Questa non può consistere nella opposizione, che implica una modalità dualistica del pensiero. Il procedimento speculativo hegeliano, in tutto il sistema, non contiene mai l'affermazione di una verità contro ciò che, sulla base di essa, è considerato erroneo; ma consiste piuttosto nel movimento della *Aufhebung*<sup>13</sup>, nel quale le posizioni criticate non sono semplicemente negate, ma vengono accettate per essere interrogate sulla loro tenuta e sulla loro verità. Il superamento consiste allora nel mostrare che quelle posizioni, proprio per potersi affermare, implicano un movimento di pensiero di cui non riescono a dare ragione. Il risultato non consiste nel soppiantare ciò che è ritenuto erroneo sulla base di una pretesa e presupposta verità, secondo l'atteggiamento peculiare di un pensiero *critico*<sup>14</sup>, ma piuttosto nello sviluppare il concetto che si

<sup>13</sup> Affermazione che può sembrare ovvia questa, ma tale non è se ci si rende conto che molte controversie che animano la discussione tra gli interpreti – si pensi come esempio appunto a quella tra individualismo e organicismo, o a quella che contrappone uno Hegel statalista ad uno Hegel liberale – rischiano di dimenticare che è la *Aufhebung* a caratterizzare il procedimento logico hegeliano, e dunque è con essa ci si deve misurare: Quando invece si critica una presunta *posizione* hegeliana facendola risalire a determinati presupposti, semplicemente si perde il pensiero a cui ci si vuole riferire inventando un oggetto per il proprio pensiero critico.

<sup>14</sup> La *critica* ha nel suo stesso etimo la radice dualistica che la connota (si vedano le voci *Kritik* e *Krise* contenute nei *Geschichtliche Grundbegriffe, Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, hrsg. O. Brunner, W. Conze, R. Koselleck, Bd. 3, Klett Cotta, Stuttgart 1982, rispettivamente pp. 617-650 e 651-675, e lo stesso noto lavoro di KOSELLECK, *Critica illuministica e crisi della società borghese*, il Mulino, Bologna, 1959) e proprio per questo appare un prodotto della teoria: l'*Aufhebung*, in quanto procedimento filosofico, che supera il dualismo e l'intellettualismo della costruzione teorica, consiste nel mettere in crisi la dimensione della critica (cfr. il mio *Storia concettuale: critica o filosofia?*, di prossima pubblicazione in lingua spagnola).

prende in esame in modo da mostrare che la verità e la realtà in esso contenute richiedono di oltrepassare ciò che esso nella sua immediatezza esprime.

Perciò, se è vero che Hegel supera la concezione giusnaturalistica, è anche vero che si può dire che egli la mantenga nella sua verità e realtà. In questo senso De Sanctis parla addirittura di una sorta di “riconciliazione” di Hegel con il giusnaturalismo moderno, e ravvisa un tale atteggiamento in particolare nella trattazione che del *diritto astratto* viene fatta nella *Rechtsphilosophie*. Infatti i principi fondamentali del diritto, *vita*, *libertà* e *proprietà*, non son rifiutati ma mantenuti e accolti<sup>15</sup>. Si pensi anche alla valorizzazione presente nella *Introduzione ai Lineamenti di filosofia del diritto* della volontà del singolo, che vuole se stessa al di là di ogni oggetto e contenuto nei quali di volta in volta si determina. Come non solo possano conciliarsi, ma vadano in realtà necessariamente insieme, il superamento e il mantenimento del giusnaturalismo, si può verificare, secondo De Sanctis, nei paragrafi dedicati alla “presa di possesso”. In questi è proprio il superamento della immediatezza che caratterizza la posizione lockiana, tesa a determinare un atto originario su cui si fonda l’istituto della proprietà, a permettere di mettere il luce quell’attività della *Formierung* che caratterizzerà il lavoro nell’ambito della *società civile*, nella quale l’uomo si trova concretamente nelle relazioni al di là della immagine astratta in cui il singolo, nel suo isolamento, appare come proprietario di sé. In tal modo risulta la possibilità di intendere come Hegel, “proprio nel suo prendere distanza dalle premesse del giusnaturalismo lockiano, ne riveli ‘il nocciolo di verità’”<sup>16</sup>.

L’atteggiamento hegeliano della *Aufhebung* emerge con particolare evidenza in quella lezione jenese di Filosofia dello spirito del 1803-04 nella quale, mediante la figura della *Anerkennung*, non si contrappone una concezione organicistica alla affermazione dell’individualismo, ma si mostra che proprio per porsi

<sup>15</sup> Cfr. *Individuo, proprietà e Stato: Locke, Hegel, Stein*, in *Luoghi e tempi* cit., p. 208.

<sup>16</sup> *Individuo, proprietà e Stato*, cit., p. 215.

come fondamento assoluto il singolo deve negare l'altro, e in questo modo necessariamente lo implica. L'originarietà della relazione per il pensiero e per la concreta realtà politica non appare allora come negazione del valore del singolo, ma come necessario sviluppo della sua affermazione, come la verità che questa implica.

Questo atteggiamento si esprime anche in relazione a quello che appare come il concetto chiave del modo moderno di pensare la politica, proprio quello sulla cui base si è determinata la *Trennung* in relazione alla lunga tradizione precedente: il concetto cioè di libertà. Hegel riconosce bene che si tratta del portato essenziale del moderno, e in quanto tale non può che essere accettato, poiché ha la forza di imporsi. E ciò vale innanzitutto per la struttura del pensiero, in quanto un universale che non passa per la particolarità della coscienza singola è debole e, in quanto esclude altro da sé, è da quest'ultimo escluso e reso particolare: un universale astratto che si contrappone al particolare non è universale. Ma ciò ha un grande significato anche per quel che riguarda la realtà storica e l'organizzazione della vita in comune degli uomini. Dopo l'emergere della libertà assoluta con la Rivoluzione francese, non è più concepibile la politica se non passando attraverso il principio della soggettività e della libertà del singolo. Questa libertà è diventata il destino dell'epoca; perciò la bella eticità degli antichi è irrimediabilmente superata.

Ma tuttavia, se questo concetto di libertà diventa il principio esclusivo su cui si fonda la politica, come avviene nella concezione politica moderna che si afferma nelle costituzioni democratiche a partire dalla Rivoluzione francese, ne deriva un risultato contraddittorio: infatti il singolo, proprio in quanto pretende di valere tutto, in realtà non conta nulla e si riduce ad essere suddito: in tal modo il comando che nasce dalla sua autorizzazione (il potere inteso come *rappresentativo*) viene da lui subito come dominio e coazione. Perciò *a partire proprio dalla affermazione della libertà del singolo*, si sviluppa nella *Rechtsphilosophie* un movimento di pensiero per il quale la verità e la realtà di quella libertà richiedono il superamento della sua unilateralità e autosufficienza. Per essere reale quella libertà necessita di un orizzonte di

pensiero più ampio, quello che si manifesta nell'eticità e nella costituzione dello Stato. Insomma per comprendere la realtà moderna bisogna superare l'unilateralità di quei concetti con i quali la società moderna si autocomprende e che sono venuti ad assumere un carattere assoluto e normativo.

Proseguire in questo ragionamento ci porterebbe troppo lontano<sup>17</sup>. Mi limito solo a indicare un punto particolarmente pregnante in relazione al nostro tema: quello del rapporto che *moralità* ed *eticità* hanno nella logica del sistema. Come ben si sa, è nella sezione della moralità che appare centrale, nella sua positività, la libertà soggettiva, o della coscienza del singolo. È la libertà del singolo, nell'aspetto che Hegel chiama *formale*, a venir collegata alla struttura dell'*azione* che, nella sua specificità, è intesa come un elemento specificatamente moderno. Bene, questa libertà non viene da Hegel negata: la sezione riguardante l'*eticità* non nega il piano della moralità, ma piuttosto ne mostra la verità e la realtà: e ciò risulta possibile solo superando la pretesa della coscienza del singolo di dar ragione della totalità e della stessa realtà del suo agire. Questo è il procedimento sistematico proprio di Hegel: nel movimento dialettico l'ultimo momento, in quanto risultato, esprime l'intero e perciò mostra la necessità della genesi dei momenti che lo precedono e, nello stesso tempo, anche quella del superamento della loro unilateralità; solo nell'orizzonte della totalità dei rapporti i momenti del sistema sono mantenuti e acquisiscono il loro significato.

Conseguentemente si può dire che la struttura dell'azione permane nell'eticità, nella quale sono sempre gli individui ad essere i soggetti dell'azione, non i gruppi o le istituzioni; ma nello stesso tempo bisogna riconoscere che nell'ambito della moralità è descritta solo la struttura dell'azione, cioè il punto di vista del soggetto che agisce, ma non si dà nessuna azione reale. Azione ci può essere solo nel concreto delle relazioni in cui il singolo concretamente è quello che è, non nell'immaginazione dell'astrazione che lo considera in se stesso, sottraendolo ad ogni rapporto. È sempre

<sup>17</sup> Rimando, per una lettura di Hegel che mi suggerisce queste considerazioni, al mio *Libertà e costituzione in Hegel*, FrancoAngeli, Milano, 2013.

il singolo che nella sua azione sceglie, ha un proponimento, un fine, conseguentemente con la struttura dell'agire, ma questo solo nell'insieme delle relazioni, che costituiscono anche quei condizionamenti che l'eticità descrive. Una libertà libera dai condizionamenti non è reale e risulta contraddittoria; solo nei rapporti e nei condizionamenti in cui il singolo si trova ci può essere realmente libertà. Perciò si può dire che la libertà hegeliana, quale emerge nell'idea, è insieme mantenimento e superamento del *concetto moderno di libertà*.

Tutto ciò è illuminante in relazione alla modalità della presenza del pensiero antico. Già è significativa a questo proposito la stessa relazione sistematica tra moralità ed eticità. Nelle concezioni che nascono dal giusnaturalismo infatti viene operata una separazione tra l'ambito della morale, che riguarda l'interiorità dell'uomo, e il diritto, che riguarda l'ambito esterno delle sue azioni. È nella sfera di quest'ultimo che si pone la trattazione dell'ordine politico e dello Stato. Nella *Rechtsphilosophie* hegeliana invece, se da una parte viene posta la moralità – e il suo esito: la certezza della coscienza – come tipica dell'epoca moderna, tuttavia questa non è autonoma e contrapposta all'oggettività dei rapporti e alla sfera politica, ma solo in quest'ultima ha la sua realtà. Il corpo politico non è allora il prodotto artificiale della volontà dei singoli, ma questi hanno realtà in quelle relazioni che sono contenute nella cerchia più ampia dello Stato. Non si può non riconoscere l'operare nel sistema hegeliano del pensiero antico, che considerava la relazione e la politicità come intrinseche alla natura dell'uomo. Lo stesso uso del termine di *eticità* (*Sittlichkeit*) come differente dalla moralità in quel momento che esprime la totalità anche dei momenti precedenti è significativo. L'eticità viene ad assumere un significato oggettivo, come sostanza, indicante l'insieme delle relazioni concretamente esistenti, ma anche uno soggettivo, riguardante la coscienza del singolo che si determina come *Gesinnung* in relazione alle concrete relazioni in cui si trova. Non si può qui non riscontrare il riemergere dell'antica nozione di *ethos* e del ruolo che vengono ad avere i costumi (*Sitten* appunto) in un autore che non appare certo riducibile al dispositivo concettuale moderno quale è Montesquieu.

Si può dire che il grande interesse per il pensiero antico, dimostrato anche dall'ampiezza della trattazione che il pensiero greco viene ad avere all'interno delle lezioni hegeliane di storia della filosofia fin dagli anni di Jena, lavora nella direzione del superamento dell'intellettualismo e del dualismo dei concetti che hanno determinato il dispositivo che nell'ambito delle teorie del diritto naturale si viene a formare. Da questo punto di vista, tenendo presente l'accezione determinata e limitata secondo la quale abbiamo parlato dei *concetti moderni*, possiamo dire che *sono i concetti moderni ad essere da Hegel superati per la comprensione della realtà del presente*. E in questo appunto opera il pensiero dei Greci, di Platone, di Aristotele. Tuttavia, proprio la struttura sistematica e il procedimento dialettico hegeliano a cui ci riferiamo mostra che il pensiero greco non costituisce una verità, un modello a cui ritornare. Come si è detto è la libertà del singolo che bisogna assumere, e dunque quel principio della soggettività che i Greci, che Platone – dice Hegel – non conoscevano. Perciò si può dire che il problema posto dagli antichi e l'originarietà della relazione e della politica che sono stati negati dalla *Trennung* operata dai concetti moderni vengono a riproporsi come orizzonte in un pensiero e in una realtà diversa quale è quella moderna in cui si è ormai imposto l'elemento della libertà soggettiva in modo tale che Hegel deve parlare di *eticità moderna*. L'attraversamento del pensiero dei Greci appare allora prezioso nel superamento dell'intellettualismo dei concetti moderni, ma l'operazione del pensiero è di chi la compie nel presente e ciò avviene proprio mediante un *Aufhebung* – appunto accoglimento e superamento insieme dei concetti moderni.

#### 4. *Il problema di Platone come nostro problema*

Ma per intendere in modo ancora più profondo il tema a cui si rivolge questa riflessione è ancora a Platone che bisogna ritornare, anche se per una via indiretta, quella che ritrova il nucleo centrale della sua filosofia al cuore del problema che noi abbiamo per pensare la relazione tra gli uomini e dunque la politica. Qui

emerge un aspetto essenziale di quello che intendo come *coscienza storico-concettuale*. Proprio in quanto i Greci non sono storicisticamente collocati nel passato e nemmeno traditi in quanto attualizzati mediante i concetti moderni e mediante i problemi che emergono nel nostro contemporaneo dibattito pubblico e politico, proprio per questo il loro pensiero diventa importante per noi nel momento in cui abbiamo consapevolezza dell'incapacità dei concetti moderni di comprendere la realtà e di pensare veramente il nostro problema politico.

Questo esserci *contemporaneo* di Platone, proprio in quanto non è riducibile né comprensibile nell'orizzonte dei concetti moderni, emerge anche nel lavoro di De Sanctis nel momento in cui, in relazione al tema decisamente moderno del liberalismo, si chiede se esso non abbia radici antiche e se in esso non si ritrovi un problema che in modo emblematico Platone ci ha posto<sup>18</sup>. Nel saggio sul liberalismo si chiarisce anche il senso dell'operazione storico concettuale. Infatti si tratta di una riflessione anche teoretico-metodologica che mette in questione la semplice affermazione della "discontinuità antico-moderno"<sup>19</sup>. Già sopra abbiamo chiarito quale sia il senso di questa discontinuità (della *Trennung*), che riguarda non tanto la realtà dell'epoca moderna e nemmeno quella del pensiero moderno, ma piuttosto il punto di vista che sta alla base della nascita dei *concetti moderni*. Ma qui troviamo un ulteriore chiarimento: parlare delle radici antiche del liberalismo, o ritrovare al cuore del liberalismo il problema di Platone, non significa trovare omologie tra le epoche, ma piuttosto "problematizzare proprio la tradizione moderna"<sup>20</sup>. Questo mi pare significhi quanto sopra si è cercato di mostrare: che cioè la realtà del moderno e del pensiero moderno non è espressa dal dispositivo dei concetti moderni, che sono utilizzati anche nel modo in cui è concepito solitamente il liberalismo.

Questo scarto – tra il problema del moderno e l'autocoscienza

<sup>18</sup> Cf. F. DE SANCTIS, *Oltre l'ipocrisia egalitaria. Il liberalismo ha radici antiche?*, in *Luoghi e tempi*, cit. pp. 65-83.

<sup>19</sup> Ivi, p. 65.

<sup>20</sup> *Ibidem*.

che esso ha di se stesso mediante la funzione legittimante propria dei concetti moderni –, che consente di problematizzare dal suo interno la concezione moderna della politica, si determina anche quando si crede di avere interiorizzato un valore antico riprendendone la parola. Nel caso specifico si tratta del lemma *ugualianza*, che, pur presente nei Greci, trova nella moderna democrazia una riduzione radicale, secondo la quale il fatto che tutti ugualmente costituiscono la base del *potere* e si esprimono attraverso di esso – che dunque per definizione è *di tutti* – comporta l'ipocrisia secondo cui tutti possono considerarsi capaci di governare la vita comune<sup>21</sup>. Questo dispositivo formale della democrazia, su cui ci siamo anche sopra soffermati, porta con sé la caratteristica dell'indifferenza tra gli uomini e non permette più di porsi il vero problema che ci sta di fronte, che è quello della capacità di governare i processi, quello del buon governo, e del governo secondo giustizia.

Se è la liberal-democrazia a mostrare con la massima evidenza questa incapacità di pensare il problema politico, è tuttavia a un liberalismo segnato dall'aristocrazia, non della nascita, ma delle capacità e del pensiero, quale è quello rintracciabile in Tocqueville, che De Sanctis guarda. Anche se l'aristocrazia e la differenza tra gli uomini è ciò che il meccanismo democratico nega, essa è tuttavia il problema che nella democrazia con evidenza si pone, tanto più quanto più le sue aporie emergono anche nella epocalità della crisi contemporanea. Infatti, se da una parte l'uguaglianza intesa come indifferenza e il suffragio esteso ugualmente a tutti niente ci dicono sulle capacità reali di governo che ha colui che è scelto dalla maggioranza dei voti, dall'altra tuttavia è proprio quello della capacità di governare i processi il problema che oggi, con la massima evidenza, ci sta di fronte. Sulla base della distinzione tra politica e amministrazione, può sembrare logico e accettabile che colui che deve compiere le scelte politiche non abbia le competenze specifiche, ma in tal modo la scelta politica è tutta formale e finalizzata alla legittimazione mediante il voto e non

<sup>21</sup> Ivi, p. 68.

riesce ad affrontare il concreto problema del governo<sup>22</sup>. Insomma i processi democratici di legittimazione, che trovano nelle elezioni il rituale più rilevante, riescono solo ad esorcizzare, non ad eliminare il problema del governo.

Tuttavia, se si guarda all'uguaglianza non nella forma della indifferenza delle capacità, delle competenze e della virtù, ma invece nella direzione – come dice anche la nostra costituzione – del togliimento degli impedimenti diffusi nella società (nascita, denaro, potere dei media ecc.) che impediscono che *ugualmente* tutti, ma in relazione alle loro *diverse* caratteristiche, esprimano le loro potenzialità e i loro talenti per la comunità, allora il tema della aristocrazia e della capacità di chi deve governare riemerge e non è riducibile al voto. Questo tipo di riflessione pone a mio avviso un compito complesso al pensiero: se la concettualità politica moderna si è concentrata e ridotta al tema della *legittimazione del potere* (appunto oggi *la legittimazione democratica* di cui sempre si parla, anche in relazione a processi come quelli dell'Unione Europea), è necessario uno scarto nel pensiero politico: è il problema del *governo* che deve essere oggi al centro della riflessione, sia da un punto di vista teorico che della realtà costituzionale.

Ben si comprende che una aristocrazia intesa in questo modo non ha un significato di opposizione alla democrazia, che per gli aspetti anche sopra ricordati è diventata destino, ma piuttosto quello di una correzione, o meglio della necessità di affrontare il problema che si presenta nella nostra vita democratica e che il meccanismo democratico non riesce ad affrontare<sup>23</sup>. In tal modo

<sup>22</sup> Sul fatto che il governo sia il problema che emerge nel cuore stesso del dispositivo democratico, il quale tuttavia non ha la capacità di pensarlo, rimando a G. DUSO, *La democrazia e il problema del governo*, «Filosofia politica», 3/2006, pp. 367-390. Sulla incapacità del dibattito politico italiano di cogliere il problema sulla base del presupposto della alternativa di governo tecnico o governo politico, rimando ad alcune brevi osservazioni in <http://ilrasoiodioccam-micromega.blogautore.espresso.repubblica.it/2013/02/15/governo-tecnico-governo-politico-una-falsa-alternativa/>.

<sup>23</sup> Si pensi, a questo proposito, a tutto il dibattito sulla *governance* e ai vari dispositivi di authority che si è costretti a istituire – spesso con risultati nulli, e in alcuni casi perversi – nei più diversi campi proprio per l'incapacità del mec-

è anche una categoria come quella di *responsabilità* che riemerge come caratterizzante la prassi politica, di tutti, cioè dei governanti come dei governati; una categoria quella di responsabilità che ben difficilmente si può ravvisare nei meccanismi formali di legittimazione. Che chi governa debba essere caratterizzato da capacità e responsabilità e che la diversità debba essere compresa costituzionalmente nella politica appare tanto più urgente quanto più si è consapevoli che l'uguaglianza democratica intesa come indifferenza porta in realtà al dominio di oligarchie e al dispotismo degli apparati dei partiti. L'uguaglianza democratica che si manifesta nel voto non esprime la partecipazione politica del cittadino, ma pone le decisioni nelle mani di pochi, al punto che nemmeno la lettera della costituzione, secondo cui è il parlamento a fare la legge ha più significato, dal momento che nemmeno i parlamentari contano più in quanto normalmente eseguono ordini che provengono da pochi capi di partito.

Ben si comprende che nell'orizzonte di una riflessione di questo tipo il pensiero di Platone risulti un punto di riferimento prezioso per il senso che ha in esso l'aristocrazia, non di nascita o di denaro, ma di capacità e virtù, che sono ritenute necessarie per chi governa. Se teniamo presente quanto detto finora, l'affermazione, che sembra blasfema alle orecchie democratiche, che devono essere i migliori a governare, ritorna invece ad essere espressione di razionalità (oltre che di ragionevolezza). Certo che c'è il problema di chi siano i migliori, ma in un orizzonte di indifferenza, in cui la ragione è ridotta alla diversità delle opinioni (e dunque governi pure l'opinione maggioritaria!), la difficoltà della scelta dei migliori diviene la negazione del problema e la soluzione viene totalmente demandata alla lotta tra le opinioni<sup>24</sup>. Natural-

canismo democratico dell'autorizzazione, basato sulle opinioni, di mostrarsi risolutivo per il governo dei diversi processi.

<sup>24</sup> Naturalmente nell'ottica della categoria di *governo*, inteso come *funzione* necessaria, la grandezza politica maggiore è costituita dalla totalità dei governati: sono questi alla base della scelta e della destituzione di chi governa; sono essi a dover determinare le regole di giustizia e sono sempre essi a condizionare le scelte politiche mediante l'espressione determinata dei loro bisogni e delle

mente poi non ci si può lamentare se in questo modo esercitano il dominio coloro che hanno i mezzi per la formazione delle opinioni. Allora l'affermazione che i filosofi devono governare, o meglio che chi governa deve essere filosofo, non appare un'opinione pericolosa, ma l'esito di un pensiero – razionale dunque – dell'uomo e della politica.

Ovviamente i filosofi non sono coloro che detengono una professione, non sono certo i professori di filosofia; sono piuttosto coloro che, ricevendo il compito di governare, non esercitano dominio ma sono fedeli alla natura stessa della cosa, cioè del governo. Diciamolo in un altro modo: chi governa deve essere filosofo (nel significato platonico), e cioè, come è chiaro nella *Repubblica*, oltre che avere capacità e prudenza, comprensione del concreto e contingente rapporto tra gli uomini in cui si trova, deve guardare all'idea di giustizia. Ma se si comprende che l'idea di giustizia è in-negabile per la vita di una società e nello stesso tempo non è possesso del nostro sapere (questa è l'*episteme* platonica) allora il governo dei filosofi non è il dominio di chi ha un sapere e su questa base si impone agli altri, ma piuttosto l'esercizio di una funzione di guida, che tenta, in modo arrischiato, di essere efficace e di tenere costantemente presente la questione della giustizia.

De Sanctis parla a questo proposito di *servizio* responsabile piuttosto che di *potere*<sup>25</sup>. Questa indicazione, secondo quanto ho tentato di comprendere nell'itinerario di riflessione sui concetti moderni, sul pensiero degli antichi e su ciò che è da pensare oggi, richiede di avere chiara la distinzione tra ciò che è l'*arché* in Platone e il *concetto moderno di potere*. Mi sembra che la prima possa essere intesa mediante il termine di *governo*: è proprio Platone ad aiutarci in una riflessione su questa nozione. Come sopra

loro competenze. Il problema del presente consiste nel determinare quali siano le vie, anche costituzionali, che permettono la partecipazione dei governati e il riconoscimento del loro essere politicamente attivi (rimando su ciò al mio *Pensare il federalismo: tra categorie e costituzione*, in G. DUSO, A. SCALONE, *Come pensare il federalismo? Nuove categorie e trasformazioni costituzionali*, Polimetrica, Monza, 2010, pp. 73-118 .

<sup>25</sup> Cfr. *Oltre l'ipocrisia egalitaria* cit., p. 67.

si è ricordato, non si tratta di *dominio*, ma di una funzione di *guida* necessaria sulla base della pluralità della entità a cui ci riferiamo. E questa funzione non riduce alla passività le parti governate, le quali invece devono esprimersi in tutta la loro potenzialità – certo una potenzialità propria della loro realtà, cioè dell'essere parti di un intero e non entità isolate che possono esprimersi in modo assoluto in quanto fuori dalle relazioni. È in questo contesto che si esprime al meglio quella relazione tra *governo di sé e governo degli altri* che è divenuta oggi espressione di moda grazie ad alcune influenze francesi. Ma è da ricordare che in questo contesto il *governo di sé* riguarda tutti e non i soli governanti, e che il governo degli altri non è, in quanto *governo*, dominio. La riflessione di Platone (la filosofia) consiste appunto nel pensare il rapporto di governo, in cui di fatto spesso si esercita il dominio, come negazione del dominio (non del comando) e della riduzione dei governati alla passività. E ciò non a causa del carattere normativo della ragione, ma della stessa natura del governo: cioè non in riferimento ad un dover essere, ma alla natura stesa della cosa. Non normatività, ma comprensione della virtù necessaria affinché qualcosa sia se stessa al meglio, come il tagliare bene è la virtù del coltello.

E ancora è da ricordare come in questo modo la riflessione sul governo, sul buon governo e sull'aristocrazia, sia legata alla questione della virtù e a quell'*eu zen* che consiste nel realizzare al meglio se stessi nel *koinon* della *polis* da cui siamo partiti. Ben si comprende allora che se è vero che questo plesso problematico ha un carattere *anti moderno*, nel senso secondo il quale è negato dai concetti moderni, tuttavia è proprio ciò che è oggi da pensare. L'attraversamento di Platone risulta prezioso, ma non fornisce certo un modello, non solo perché diversa è la nostra realtà nei confronti di quella della *polis*, ma anche perché, come si è detto, il superamento dell'assolutizzazione dell'opinione e degli esiti di spoliticizzazione che caratterizzano il dispositivo con cui nella nostra democrazia pensiamo la politica, deve tuttavia necessariamente passare attraverso l'affermazione della libertà soggettiva e del valore della coscienza del singolo. Allora intendere il problema di Platone come il nostro problema, e come il problema

che emerge all'interno degli stessi concetti moderni, anche se questi non lo sanno pensare, non costituisce una soluzione, ma al contrario indica un compito, un compito che determina il nostro concreto pensare nel presente.