

Perché una filosofia politica? Elementi storici per una risposta *

MARTIN RHONHEIMER **

Sommario: I.: 1. *La legittimazione della filosofia politica aristotelica come etica della polis.* 2. *La specifica legittimazione della filosofia politica moderna di fronte alla tradizione classica.* 3. *Insufficienza, per la filosofia politica, della dottrina classica sul diritto naturale.* 4. *Filosofia politica e dottrina sociale della chiesa.* II. (Conclusioni): 1. *La prassi politica possiede una razionalità morale propria; esiste quindi un'etica politica propria.* 2. *L'ethos politico è inserito nella storia e nella cultura.* 3. *La cultura politica moderna dello stato costituzionale democratico possiede un suo ethos fondante proprio.* 4. *La filosofia politica è "etica politica fondamentale".*

La domanda "Perché una filosofia politica?" potrebbe sembrare strana e fuori posto per chi conosce la storia della filosofia e l'attuale "rinascimento" a livello internazionale della riflessione filosofica su questioni di politica. D'altra parte, un'autentica filosofia politica facilmente apparirà superflua a colui che considera il tema già trattato a sufficienza dall'etica in quanto tale, dalla dottrina sul diritto naturale o dalla dottrina sociale insegnata dalla Chiesa e, come disciplina accademica, presente nella docenza universitaria. Ad altri poi potrebbe sembrare evidente che ciò che l'epoca moderna intende con "filosofia politica" non è che il frutto dell'oblio di alcune verità classiche, sia etiche sia metafisiche oppure antropologiche, con la conseguente perdita del legame fra politica e morale. Sicché ci vorrebbe, in realtà, non tanto una filosofia politica, ma un'etica, una metafisica ed un'antropologia, con un collegato rinnovamento del giusnaturalismo.

Di fronte a tali possibili obiezioni, vorrei, nelle seguenti pagine, rispondere alla domanda "Perché una filosofia politica?" mediante l'esposizione di quattro

* Il presente articolo è la versione ampliata di una conferenza pronunciata in occasione di un seminario di studio nell'Ateneo Romano della Santa Croce, il 6 aprile 1992.

** Ateneo Romano della Santa Croce, Piazza di Sant'Appollinare 49 - 00186 Roma - Privato: Ackermannstrasse 25, CH-8044 Zürich

punti principali: (1): La legittimazione della filosofia politica aristotelica come etica della *polis*. (2): La specifica legittimazione della filosofia politica moderna di fronte alla tradizione classica dell'etica della *polis*. (3): L'insufficienza della dottrina classica sul diritto naturale per la filosofia politica. (4): Filosofia politica e dottrina sociale della Chiesa.

Dall'esposizione di questi quattro temi, necessariamente assai incompleta e solamente tratteggiata, tenderò di trarre in seguito quattro conclusioni riguardanti la natura e la giustificazione della filosofia politica come etica politica fondamentale.

I

1. La legittimazione della filosofia politica aristotelica come etica della *polis*

L'appartenenza della filosofia politica all'etica è parte del retaggio classico. Anzi, con Platone l'etica divenne, pur rimanendo ricerca metafisica, essenzialmente filosofia politica: per conoscere in che cosa consiste la virtù della giustizia dell'uomo singolo, insegna Platone, occorre contemplare l'uomo "con la maiuscola", ovvero la *polis*¹. La giustizia dell'uomo singolo consiste proprio nell'essere *parte* della *polis* ordinata secondo giustizia. Essa si realizza, pienamente, non come virtù ma come ordine politico-sociale, nell'insieme strutturato della *polis*, e soltanto in seguito anche nell'individuo, nella misura cioè in cui esso occupa un posto e una funzione determinata nell'ordine della *polis*. Non va intesa tale impostazione come concezione "totalitaria"; sembra essere piuttosto la sfortunata conseguenza del concepire la filosofia politica come metafisica.

Aristotele, pur respingendo l'identificazione platonica di *polis* e *oikos*, affermando la struttura pluralistica della prima², non si è mai allontanato realmente dal programma platonico che possiamo chiamare "Etica della *polis*", il cui nucleo consiste nell'affermare: l'uomo arriva alla sua perfezione soltanto come membro della *polis*, la cui ultima finalità consiste nel rendere buoni e virtuosi gli uomini. L'esistenza politica e le istituzioni politiche, soprattutto le leggi, hanno lo scopo di far sì che gli uomini agiscano virtuosamente per arrivare così alla vita buona, alla vita felice. L'unità fra etica e politica, in Aristotele, non è scissa, anche se lo Stagirita separa l'etica dalla metafisica, sottolineandone il carattere nettamente pratico. Non si tratta più, come per Platone, di un'indagine sull'idea di giustizia, colta nella visione della *polis* come *makro-anthropos*. E la giustizia del singolo uomo, per Aristotele, non consiste nell'essere e, soprattutto, sapersi parte di quell'uomo "scritto con la maiuscola". La filosofia politica aristotelica invece è *pratica*: la *polis* in verità non è *causa*, ma *telos* dell'umanità e quindi della prassi di individui che, come cittadini della *polis*, realizzano la vita virtuosa.

¹ Cfr. PLATONE, *Repubblica*, Libro II, 368 D - 369 A; si veda anche Libro IV, 434 D.

² Cfr. ARISTOTELE, *Politica*, I,1, 1252a 8 ss; II, 2-3, 1261a 10 - 1262a 24.

Sin dall'inizio però, l'*Etica Nicomachea* si dichiara *epistêmê politikê*, “scienza politica”³. La prassi morale, l'*ethos*, il raggiungere la vita buona e felice, per Aristotele è concepibile soltanto come esistenza politica, l'esistenza cioè *nella polis* e *mediante* essa (solamente il “filosofo”, in quanto tale, trascende la vita politica, in un'attività appunto non pratica, ma teoretica).

Così, per parlare in termini precisi e contrariamente a ciò che sovente si afferma, la filosofia politica di tipo aristotelico in fondo non *presuppone* l'etica, ma proprio essa è l'etica. O detto meglio: l'etica aristotelica è, nella sua essenza, filosofia politica. Così, sin dalle prime pagine, l'*Etica Nicomachea* mira al suo compito nei libri sulla politica senza i quali l'etica non sarebbe capace di rispondere alla domanda etica più importante: com'è possibile *acquistare* le virtù morali? La risposta è: soltanto nella *polis* è possibile la vita morale e l'acquisizione delle virtù, nella *polis* cioè ordinata da un assetto costituzionale in cui reggono le leggi che puniscono chi non agisce secondo virtù, abituandolo così a vivere secondo virtù, mediante la forza coercitiva delle leggi —saggezza morale istituzionalizzata— e tramite la conseguente paura delle punizioni⁴. L'unico esempio pratico fornito da Aristotele, nell'ottavo libro sulla politica, incompiuto, è la legge su quali modi musicali, quali canti e ritmi siano da insegnare ai fanciulli, e quali invece no. La *polis* aristotelica è una impresa eminentemente pedagogica, instaurata non soltanto per il mero vivere, ma per il «vivere bene»⁵. La *polis* è, per variare la formula platonica, la virtù morale “scritta con la maiuscola”.

Di fronte all'etica della *polis* aristotelica, in fondo saremmo inclini a difendere l'etica personale, l'etica dell'individuo; anzitutto la sua libertà e la sua responsabilità per realizzare il bene della propria vita secondo verità. In fondo, in Aristotele c'è troppa filosofia politica, dato che *tutto* lo è.

In realtà però, e a differenza di Platone, in Aristotele troviamo una prima distinzione fra etica dell'individuo e etica politica, o detto in altra maniera: fra etica del bene “per me” (come individuo) ed etica del “bene comune” (del bene cioè comune a tutti gli individui viventi in una società politica determinata). Le determinazioni delle singole virtù, in Aristotele, sono infatti determinazioni del “mio bene”; determinazione dei mezzi “per la mia felicità”; ciò è una conseguenza dell'indole

³ ARISTOTELE, *Etica Nicomachea* (d'ora in poi *EN*), I, 1, 1094a 28 ss.

⁴ Cfr. *EN* X, 10, 1179b 32 - 1180a 24. Anche se in Aristotele troviamo frammenti per una epistemologia morale di tipo pratico (teoria cioè su come *conoscere* il bene della virtù), l'arduo problema della dottrina aristotelica sull'acquisizione della virtù mediante l'assuefazione non trova, mi sembra, un risposta soddisfacente sulla base dei testi stessi a meno che non si consideri l'integrazione del tema etico nella Politica. Per le difficoltà di interpretazione al riguardo si veda per esempio: SORABJI, R., *Aristotle and the Rôle of Intellect in Virtue*, «Proceedings of the Aristotelian Society», New Series, 74 (1973-74), pp. 107-129; ENGBERG-PEDERSEN, T., *Aristotle's Theory of Moral Insight*, Oxford U.P., Oxford 1983, pp. 160-187.

⁵ *Politica*, I,1, 1252b 30. Occorre menzionare che per Aristotele il modello ideale non è la *polis* ateniese ma quella di Sparta (cfr. *EN*, X, 10, 1180a 25 ss.), ideale, fra gli altri, ripreso da Rousseau nel suo *Discours sur les sciences et les arts* che condanna i vizi degli ateniesi ed esalta le virtù di Sparta et «la sagesse de ses Loix» (ROUSSEAU, J.J., *Oeuvres complètes*, ed. B. Gagnebin et M. Raymond, III, Gallimard, Paris 1964, p. 12).

realmente *pratica* della sua filosofia morale. In seguito però Aristotele ci insegna (e lo insegna sin dall'inizio): dalla determinazione della mia felicità, da ciò quindi che rende buona e felice la vita di un singolo uomo, dipende la conoscenza di ciò che rende "felice", cioè buona, giusta e ben ordinata l'insieme della *polis*⁶.

Aristotele quindi lavora con una distinzione implicita fra "bene mio" e "bene comune". Afferma però, che il bene comune consiste nello stabilire le condizioni perché "io" possa essere buono, secondo le determinazioni anteriormente fornite sulla virtù dell'individuo. Nessun problema quindi per la legittimazione della filosofia politica: essa è il compimento, l'ultima parola dell'etica stessa. "Politica", in quanto instaurazione di un assetto costituzionale e di una corrispondente legislazione, è nient'altro che la realizzazione del programma etico: la vita buona o felice.

La difesa di una "etica del bene comune" di fronte ad una riduzione "individualistica" della prassi umana appare così come tematica specificamente moderna, o persino "post-moderna" nel senso di "post-liberale"⁷. Non è questo però l'obiettivo di Aristotele, e cercarlo nella sua filosofia sarebbe peccare di anacronismo. Di fronte alla tradizione classica, come ho detto, saremmo piuttosto inclini a difendere un'altra posizione: la *distinzione* fra *ethos* dell'individuo e *ethos* della comunità politica, distinzione però che è tipicamente moderna (come vedremo). Questa distinzione non poteva essere intellegibile per un appartenente alla *polis* greca: la *polis* formava una unità di vita in senso morale e religioso che non permetteva l'intellegibilità di una separazione fra il bene della comunità e il bene dell'individuo. È appunto tale differenziazione che è frutto di una lunga esperienza storica che pure rende intellegibile la legittimazione propria della filosofia politica moderna.

2. La specifica legittimazione della filosofia politica moderna di fronte alla tradizione classica

Il cammino per arrivare all'anzidetta distinzione sarà però lungo e spinoso. Nell'epoca ellenistica, l'etica della *polis*, la filosofia politica, non possedeva più intellegibilità. La *polis* non esisteva più, né come attore politico né come unità di vita: il pensiero politico, se mai esisteva, era incentrato nella figura del *basileus*, che veniva celebrato come "legge animata" (*nomos empsychos*) nella letteratura

⁶ Così dice il celebre inizio del settimo libro della *Politica*: «Chi vuol fare una ricerca conveniente sulla costituzione migliore deve precisare dapprima qual è il modo di vita più desiderabile» (secondo la traduzione di Renato Laurenti, in: ARISTOTELE, *Opere*, vol. 9: *Politica, Trattato sull'economia*, Laterza, Roma-Bari 1989, p. 221).

⁷ Questa preoccupazione "post-liberale" è appunto tipica anche in autori liberali come John Rawls (*A Theory of Justice*, 1971) o Bruce A. Ackermann (*Social Justice in the Liberal State*, 1980), o anche nell'argomentazione di Charles E. Larmore (*Patterns of Moral Complexity*, Cambridge U.P., Cambridge/Mass. 1987). In verità, la difesa del "bene comune" di fronte alle esigenze dell'individuo è proprio una tematica "liberale", nel senso che sorge *con* il liberalismo, dalla preoccupazione cioè per la libertà dell'individuo e dal conseguente problema di come pensare su tale presupposto un "bene comune".

panegirica. Oppure il pensiero politico era, come nella Stoa, impregnato di un universalismo cosmico, metafisico anziché pratico, in cui si preconizzava, in modo non molto diverso dall'epicureismo, una moralità individualistica, che considerava condizione di felicità il ritirarsi da qualsiasi coinvolgimento negli affari pubblici.

L'epoca della repubblica romana sperimentò, con Cicerone, un rinascimento di un autentico pensiero politico-giuridico-etico, ben presto però strumentalizzato dall'ideologia del Principato Romano, pieno di finzioni giuridiche (esprese nella *lex de imperio*, versione adattata dell'antica *lex regia*, nell'idea cioè della *translatio imperii* dal popolo nelle mani del *princeps*) e morali (unità, nella persona del *princeps*, della *potestas*, ossia del potere coercitivo, e della *auctoritas*, cioè del carisma morale) per legittimare un potere che si manifestava sempre più come dominio dispotico basato sulla mera forza militare. Era l'ideologia della religione civile che compensava la mancanza di una riflessione filosofico-politica. Così si comprende meglio il contenuto della grande opera di Sant'Agostino *De civitate Dei*: essa era in gran parte una distruzione polemica della religione civile dell'Impero Romano.

Infatti, quando tale religione civile era ormai diventata la religione cristiana, era appunto Sant'Agostino a rendersi conto dell'urgente necessità di sciogliere il nesso ideologico pericolosissimo fra Impero Romano e religione cristiana: la caduta di Roma, così insegnava il vescovo di Ippona, non è un argomento valido contro la verità cristiana. Andava neutralizzato il motto *In hoc signo vinces* di Costantino, esaltato da Eusebio di Cesarea nella prospettiva di un aggiornamento cristiano della teologia politica imperiale e dell'idea della *Roma aeterna*. Il culto del vero Dio non serve per far grande Roma e per mantenere il suo potere e splendore, afferma Sant'Agostino, ma per condurre gli uomini alla casa del cielo. La città di Dio si costruisce non in questa terra, ma nei cuori degli uomini; è un realtà escatologica che non trova espressione istituzionale nell'ordine temporale, nemmeno nella Chiesa in quanto realtà visibile.

Così, la *polis* antica era morta: sulle premesse del dualismo cristiano, come veniva formulato da Sant'Agostino, non era più possibile una filosofia politica nella tradizione dell'etica della *polis*. La *polis* quale unità esistenziale si vedeva frammentata da un lato in una parte terrena, mirante alla "conservazione della vita mortale" e perciò responsabile di sottomettere gli uomini ad un ordine di pace e di convivenza, ordine legittimo purché non ostacolasse la religione che insegna il culto del vero Dio⁸; e dall'altro lato in una parte celeste, cioè il regno di Dio, che diventa realtà nei cuori degli uomini. Sant'Ireneo, già prima di Sant'Agostino, esprimeva con chiarezza questo pensiero politico "residuale", affermando che gli uomini anzitutto sono peccatori e viziosi; lo stato, mediante le leggi, ha la funzione di assicurare con la paura delle punizioni che i pesci grandi non mangino i più piccoli⁹. La città terrena garantisce la sopravvivenza in ordine e in pace, ma non è garante di verità e di virtù.

⁸ SANT'AGOSTINO, *De civitate Dei*, XIX, 17.

⁹ Cfr. IRENEO DI LYON, *Adversus haereses*, V, 24.

In seguito, avviene una svolta. Nel cosiddetto “agostinismo politico”¹⁰, re-interpretazione infedele di Sant’Agostino, apparve un’idea che sarebbe perdurata per secoli e avrebbe formato il mondo medievale: «a chi governa è stato concesso dall’alto il potere su tutti gli uomini, affinché il regno terreno sia un servizio che si subordina al regno celeste»¹¹, che in questo mondo è rappresentato dalla Chiesa visibile. La precedente dottrina gelasiana sul dualismo fra *potestas* temporale dei principi e *auctoritas* spirituale del sacerdozio (implicando non un dualismo di due “poteri”, ma il dualismo fra potere coercitivo dello stato e autorità morale della Chiesa), diventava una restaurazione dell’etica della *polis*, basata però stavolta su delle premesse teologiche cristiane: la *polis* cristiana, la *respublica christiana* in cui tutto è mezzo per la salvezza.

In un primo periodo, ciò implicava la consacrazione del potere temporale degli Imperatori franchi (alleanza quasi-naturale per salvaguardare l’indipendenza politica della Sede apostolica), con la conseguente integrazione delle strutture ecclesiali in quelle temporali, espressione non di una superiorità del potere temporale su quello spirituale, ma del carattere sacro di ogni potere temporale quale strumento per il fine soprannaturale dell’uomo. L’autorità spirituale della Chiesa viene, sotto diversi aspetti, integrata nella struttura del potere temporale, conferendo a quest’ultimo il suo più alto significato come potere sacro, partecipazione quasi-sacramentale alla regalità di Cristo¹². Non si trattava affatto di cesaropapismo; anzi, a partire da Carlomagno gli imperatori svolgevano una funzione ecclesiastico-sacrale al servizio del fine spirituale e soprannaturale della Chiesa.

Dopo le lotte delle investiture — dal punto di vista del programma di stabilire la *respublica christiana*, da non considerare come soluzione di continuità, ma come logica conseguenza di ciò che le aveva precedute —, i termini giuridici venivano capovolti¹³: per liberare la Chiesa dall’intreccio con le strutture temporali — intreccio diventato pericoloso per la missione spirituale della Chiesa in seguito ad una crescente consapevolezza “politica” degli imperatori salici —, al Papa fu attribuita non già la somma *auctoritas* in senso spirituale ma, re-interpretando la *lex regia* romana¹⁴, la *plenitudo potestatis*, un potere cioè da cui ogni altro potere,

¹⁰ Il termine è stato creato da H.-X. Arquillière; cfr. ARQUILLIERE, H.-X., *L’Augustinisme politique. Essai sur la formation des théories politiques du Moyen-Age*, 2ª ed., J. Vrin, Paris 1955. Per una esposizione sintetica cfr. CHEVALIER, J.J., *Storia del pensiero politico*, Vol. I, 2ª ed., Il Mulino, Bologna 1989, pp. 256-280; e DE LAGARDE, G., *La naissance de l’esprit laïque au déclin du moyen age*, 5 Vol., E. Nauwelaerts, Louvain-Paris 1956-1970 (soprattutto Vol. I: *Bilan du XIIIème siècle*, 3ª ed. 1956; Vol. II: *Secteur social de la scolastique*, 2ª ed. 1958). Per un orientamento anche bibliografico cfr. REINA, V., *Los términos de la polémica Sacerdocio-Reino*, «Ius Canonicum», 6 (1966), pp. 153-199.

¹¹ GREGORIO MAGNO, *Epist.* III, 65.

¹² Cfr. il classico studio di KANTOROWICZ, E., *The King’s Two Bodies, A Study in Medieval Political Theology*, 3ª ed., Princeton U.P., Princeton 1973.

¹³ Si è persino parlato di una vera e propria “rivoluzione papale”, origine della tradizione giuridica occidentale moderna. Cfr. BERMAN, H. J., *Recht und Revolution. Die Bildung der westlichen Rechtstradition*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1991, pp. 144 ss.

¹⁴ Per una breve sintesi sulla presenza della *lex regia* nel pensiero medievale cfr. KURZ, H., *Volkssouveränität und Volksrepräsentation*, Carl Heymanns, Köln 1965, pp. 38-42.

anche quello temporale, sarebbe derivato: prima formula di vera sovranità, accuratamente elaborata dai canonisti e dai teologi della Curia Romana nel XIII secolo, in alcuni casi sfruttando appunto il concetto aristotelico della *polis*¹⁵ (concetto di sovranità di cui si appropriarono posteriormente i giuristi laici al servizio dei principi territoriali per fondare la loro sovranità¹⁶).

L'ordine della *polis* cristiana si intendeva come unità religioso-politica in cui supremazia spirituale ecclesiastica e ordine temporale feudale si intrecciavano¹⁷.

¹⁵ Cfr. GRABMANN, M., *Studien über den Einfluss der aristotelischen Philosophie auf die mittelalterlichen Theorien über das Verhältnis von Kirche und Staat* (Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Phil.-hist. Klasse, 1934, Heft 2), Verlag der Bayer. Akad. d. Wiss. / C.H. Beck, München 1934, pp. 41-60.

¹⁶ È un tema ampiamente studiato; cfr. fra l'altro: MOCHI ONORY, S., *Fonti canonistiche dell'idea moderna dello stato*, Vita e pensiero, Milano 1951; QUARITSCH, H., *Souveränität: Entstehung und Entwicklung des Begriff in Frankreich und Deutschland vom 13. Jh. bis 1806*, Athenäum, Berlin 1986; WYDUCKEL, D., *Princeps Legibus Solutus. Eine Untersuchung zur frühmodernen Rechts- und Staatslehre*, Duncker & Humblot, Berlin 1979; WALTHER, H. G., *Imperiales Königtum, Konziliarismus und Volkssouveränität. Studien zu den Grenzen des mittelalterlichen Souveränitätsgedankens*, Fink, München 1976; PRODI, P., *Il Sovrano Pontefice. Un corpo e due anime: la monarchia papale nella prima età moderna*, Il Mulino, Bologna 1982 (quest'ultimo studio mette in rilievo la sovranità papale all'interno dello stato pontificio nella prima età moderna, dal secolo XV cioè fino alla metà del XVII, esempio appunto di statalità moderna sulla base di principi provenienti dalla canonistica medievale).

¹⁷ In un testo famosissimo di INNOCENZO III, il decretale *Novit ille* del 1204, il Papa stabilisce che i giudici ecclesiastici possono procedere giudiziariamente anche contro i laici, compreso il re (in questo caso quello di Francia) *ratione periurii vel pacis fractae*. Malgrado una chiara distinzione fra ciò che spetta alla dimensione temporale del feudo da un lato e ciò che si riferisce alla dimensione spirituale, dall'altro («non enim intendimus iudicare de feudo (...) sed decernere de peccato»), il peculiare carattere dell'ordine feudale implica che litigi e controversie sempre investono anche la dimensione di «peccato» (soprattutto contro la pace). Il decretale si rifà a Teodosio e Carlo Magno («Quicumque videlicet litem habens (...) ad episcoporum iudicium cum sermone litigantium dirigatur») e ricorda che il potere ecclesiastico viene da Dio («non humanae constitutioni, sed divinae legi potius innitatur, quia potestas nostra non est ex homine, sed ex Deo»). La formula di una competenza ecclesiastica *ratione peccati* così si può estendere a tutto («nullus, qui sit sanae mentis, ignorat, quin ad officium nostrum spectet de quocumque mortali peccato corripere quemlibet Christianum, et, si correctionem contempserit, ipsum per distractionem ecclesiasticam coercere»). I re non fanno eccezione. «Licet autem hoc modo procedere valeamus *super quolibet criminali peccato*, ut peccatorem revocemus a vitio ad virtutem, ab errore ad veritatem, *praecipue tamen quum contra pacem peccatur*, quae est vinculum caritatis» (testo citato da: FRIEDBERG, E., *Corpus Iuris Canonici*, vol. 2, ristampa della *Editio Lipsiensis secunda*, Akademische Druck- u. Verlagsanstalt, Graz 1955, col. 242-244). Le differenti teorie curiali in questo campo ed il loro sviluppo sono trattate da: JOURNET, C., *La Jurisdiction de l'Église sur la cité*, Desclée, Paris 1931. Per l'intera epoca si veda: ULLMANN, W., *Principles of Government and Politics in the Middle Ages*, 2. ed., Methuen, London 1966; 3. ed. 1973 (trad. it.: *Principi di governo e politica nel Medioevo*, Il Mulino, Bologna 1972) e dello stesso autore: *Medieval Papalism. The Political Theories of the Medieval Canonists*, London 1949.

Era l'epoca non della filosofia politica, ma della Teologia e del diritto canonico¹⁸.

La nascita dello stato territoriale moderno però non poteva coesistere con tale limitazione della sua sovranità¹⁹. La celebre formula *rex imperator in regno suo, et superiorem in temporalibus non recognoscit* (frase inizialmente elaborata dai canonisti per proteggere i principi feudatari contro le pretese di sovranità dell'Imperatore e come tale riconosciuta da Innocenzo III nel suo decretale *Per venerabilem*²⁰), divenne in seguito la formula di sovranità territoriale indirizzata proprio contro la *plenitudo potestatis* del Romano Pontefice, la quale, mediante la formula *ratione peccati*, limitava l'indipendenza dei principi *in temporalibus*. Ben nota è la concezione, in fondo già moderna, di Marsilio di Padova: per assicurare pace e sicurezza negli stati, occorre combattere la teoria e la pratica della *plenitudo potestatis* dei Pontefici Romani e stabilire che i sacerdoti si limitino a predicare il vangelo ed a amministrare i sacramenti; ogni altro potere va riservato ai principi temporali²¹.

¹⁸ Per uno studio della complessa tematica (ed alcune fonti) è ancora utile CARLYLE, R. W. e A.J., *A History of Medieval Political Theory in the West*, 6 vol., William Blackwood, Edinburgh-London, 1903-1936 (ultima ristampa nel 1970; specialmente Vol. II); uno strumento molto utile (anche per la ricca informazione bibliografica) è: BURNS, J.H. (ed.), *The Cambridge History of Medieval Political Thought c. 350 - c.1450*, Cambridge U.P., Cambridge 1988. Per una giusta valutazione del "sistema medievale" occorre rendersi conto del carattere anarchico di una società feudale in cui l'influsso della chiesa appunto svolgeva un compito di una certa pacificazione e "moralizzazione". L'influsso civilizzatore della chiesa diveniva però superfluo e persino perturbante nel momento in cui gli stessi principi territoriali cominciarono a pacificare la società feudale. Il migliore e, per la storia europea, più decisivo esempio è l'Inghilterra a partire da Enrico II Plantageneto. Inoltre, per quanto riguarda la concezione della supremazia del potere spirituale su quello temporale, in generale le teorie curiali (nella linea ierocratica della *potestas directa*) si spingevano più in là del potere che i Papi di fatto si attribuirono (nella linea della *potestas indirecta*). Anche quest'ultima però, poiché rivendicava non solo la superiorità del potere spirituale su quello temporale ma, sulla base della dottrina delle due spade, anche l'origine del potere temporale nella *plenitudo potestatis* del Romano Pontefice, era nondimeno una formula di sovranità politica (ciò si mostrava nella possibilità di deporre principi e di sciogliere il nesso di fedeltà dei loro sudditi). Il potere spirituale, anche se sempre motivato con ragioni pastorali-spirituali, non poteva in seguito sottrarsi ad una sua "politizzazione": quando l'autorità spirituale, anche se unicamente per delle ragioni spirituali, reclama la superiorità sul potere politico-temporale, quest'autorità spirituale diventa per forza un potere politico.

¹⁹ Per uno studio delle fonti è ancora indispensabile: RIVIERE, J., *Le problème de l'Eglise et de l'Etat au temps de Philippe le Bel*, Spicilegium Sacrum Lovaniense, Louvain et Paris 1926.

²⁰ Cfr. MOCHI ONORY, S., *Fonti canonistiche*, cit., pp. 271 ss.. La sentenza non si trova però integralmente nel menzionato decretale; cfr. il testo completo in: FRIEDBERG, E., *Corpus Iuris Canonici*, cit., col. 714-716.

²¹ Cfr. MARSILIO DI PADOVA, *Defensor pacis*, I, 19. Marsilio respingeva anche ogni potere giurisdizionale del Papa nello stesso ambito ecclesiastico e conferiva al potere temporale persino il giudizio sulle eresie. Importante è comprendere che l'intenzione di tale richiesta di sottomissione del potere spirituale al potere temporale non era in nessun modo una "sacralizzazione" del potere temporale; anzi era una formula di pace, già tipicamente "moderna", cioè una richiesta che seguiva una logica strettamente politica, e non teologica, neanche nel senso di una "teologia politica". La problematica di Marsilio, il quale da buon aristotelico mantiene l'unità esistenziale della *polis* capovolgendo perciò le relazioni di sovranità, si mostra nel dichiarare la *civitas* (terrena) come *communitas perfecta* unica (*Defensor pacis*, I, 3): rinchiude così l'uomo nel monismo dello stato temporale.

Il fatto decisivo sarà però la rottura dell'unità della fede: la cristianità si divide e con essa ogni pretesa di ricostruire la *polis* cristiana divenne vana. Il potere temporale aveva bisogno di nuovo di una legittimazione basata non sulla fede, ma sulla ragione. Così riapparve la filosofia politica²².

Ovviamente questo schema è semplificato. Non ho parlato dell'aristotelismo medievale, presente però soprattutto nelle scuole²³. Non ho nemmeno parlato di importantissimi sviluppi istituzionali, cioè del retaggio costituzionalistico medievale (come le carte di libertà in Inghilterra o in Aragona; lo sviluppo della cultura urbana²⁴). Assillava però gli uomini del cinquecento e del seicento un problema ben diverso: come assicurare la pace, la convivenza fra gli uomini in un mondo in cui le diversità religiose e le convinzioni contrastanti sulla "vita buona", la felicità e la giustizia conducevano a lotte e guerre sanguinose, o almeno potevano fornire una giustificazione "ideologica" a progetti politici del nascente potere territoriale?

Le risposte a tali domande fornite da Jean Bodin e da Thomas Hobbes hanno un punto in comune: per assicurare la pace, occorre rinunciare a ciò che c'è di più alto nel regno dei valori per garantire ciò che è più fondamentale: la sopravvivenza, la pace, la convivenza²⁵. I primi teorici della sovranità e dello stato assoluto erano appunto dei filosofi della pace: occorre lo stato sovrano per assicurare, in una società divisa dal conflitto, istituzioni di potere e di diritto che garantiscano la possibilità di convivenza pacifica. Occorre, così il giurista Bodin in una esplicita polemica contro Aristotele²⁶, distinguere, secondo le regole del diritto, un ambito pubblico-politico dall'ambito privato-personale.

L'individuo persegue la felicità, di cui esistono tante diverse concezioni, e tali divergenze causano discordia e conflitti. Lo stato si limiti a ciò che riguarda l'interesse pubblico: la pace, la sopravvivenza. *Primum vivere, deinde filosofari*. Come già affermava Michel de l'Hôpital, cancelliere del Re fino al 1568, e in seguito quel gruppo di giuristi chiamati i *politiques* (i padri dell'editto di tolleranza di Nantes), non importa quale sia la vera religione ma come è possibile la convivenza²⁷, —

²² Cfr. MESNARD, P., *L'essor de la philosophie politique au XVIe siècle*, J. Vrin, Paris 1951.

²³ Per una valutazione del rilevante influsso del costituzionalismo di indole aristotelica nella formazione del pensiero politico moderno cfr. le osservazioni in: KIELMANNSEGG, P. Graf, *Volkssouveränität. Eine Untersuchung der Bedingungen demokratischer Legitimität*, Klett, Stuttgart 1977, pp. 36 ss. (e la bibliografia ivi citata). Cfr. anche DE LAGARDE, cit.

²⁴ Influssi messi adeguatamente in rilievo nell'opera di FRIEDRICH, C. J., *Constitutional Government and Democracy*, 3. ed. Boston 1951.

²⁵ L'ha sottolineato ottimamente KRIELE, M., *Einführung in die Staatslehre. Die geschichtlichen Legitimitätsgrundlagen des demokratischen Verfassungsstaates*, 4. edizione (1. ed. 1980), Westdeutscher Verlag, Opladen 1990, pp. 48-52.

²⁶ Cfr. BODIN, J., *Les Six Livres de la République* (1576), I, 1.

²⁷ Cfr. SCHNUR, R., *Die französischen Juristen im konfessionellen Bürgerkrieg. Ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte des modernen Staates*, Duncker & Humblot, Berlin 1962. Si veda l'importante studio di LECLER, P., *Histoire de la Tolérance au Siècle de la Réforme*, 2 vol., Parigi 1955.

non importa quale sia la vera religione per la *politica*, anche se importa per l'individuo e per la sua felicità. Non è questo però il compito dello stato.

L'esperienza amara dello stato assoluto, con le sue pretese di sovranità indivisa e, come si sperimentava, incontrollata ed arbitraria, faceva prendere coscienza delle esigenze della libertà: non è possibile una vera pace, se non c'è libertà, condizione di vera giustizia. Lo stato non è il proprietario della società e dell'individuo. Quest'ultimo possiede dei diritti inalienabili. Il potere governativo è al servizio della società, e questa deve rendere possibile il libero sviluppo della persona. I governanti, come scriveva John Locke, non sono altro che "fiduciari". La plurisecolare tradizione anglosassone della *Rule of Law*, del governo cioè della legge, basato sul *common law* (che include un autentico diritto costituzionale²⁸) e sull'indipendenza dei giudici, la divisione del potere fra parlamento, re e giudici, tutto ciò ispirò Montesquieu a predicare ai francesi quel "bel sistema inglese trovato nei boschi" che era garanzia di libertà²⁹.

Trasformato in filosofia politica da Locke³⁰ (e più tardi in teoria costituzionale, da Blackstone³¹) e sistemizzato da Montesquieu, arricchito finalmente da quello spiccato senso comunitario proprio del calvinismo presbiteriano, lo spirito giuridico-politico inglese induceva le colonie americane a proclamare i diritti dell'uomo come diritto *positivo*, rivendicabile cioè dinanzi a tribunali, e a costituirsi come stato federale costituzionale.

L'idea fondamentale, già presente nella *Virginia bill of rights* (1776), era: sottomettere il potere e gli uomini che lo esercitano al diritto e al controllo istituzionale, per tutelare la libertà dell'individuo. Con forza, questa idea attraversava l'Atlantico e trovava la sua imitazione nella Dichiarazione dei diritti

²⁸ Si veda la significativa replica a Thomas Hobbes, scritta dal *Chief Justice* Sir Matthew HALE (morto nel 1676), *Reflections by the Lord Chief Justice Hale on Mr. Hobbes his Dialogue of the Lawe* (manoscritto ristampato in HOLDSWORTH, W. S., *History of English Law*, 13 vol., 7. ed. London 1956-64, vol. V, Appendix III, pp. 500-513). Per una valutazione: YALE, D.E.C., *Hobbes and Hale on Law, Legislation and the Sovereign*, «Cambridge Law Journal», 31:1 (1972), pp. 121-156.

²⁹ MONTESQUIEU, *De l'esprit des lois*, a cura di R. Derathé, Garnier, Paris 1973 (Tome 1), Livre XI, chap. 6 («*De la constitution de l'Angleterre*»), p. 179.

³⁰ Il cui pensiero però non è propriamente di tipo "costituzionale": la "community", sovrana, non istituisce una costituzione, ma un governo parlamentare (cfr. il famoso capitolo XIII del *Second Treatise on Government* «Of the Subordination of the Powers of the Commonwealth», §§ 149 ss.). Infatti, come osserva KRIELE, cit., p. 202, in Inghilterra il pensiero di Locke non ha tanto promosso le libertà fondamentali dell'individuo, ma la sovranità parlamentare (dato che in Inghilterra non esisteva una costituzione scritta). Gli Americani invece hanno letto Locke in un'ottica costituzionalistica.

³¹ BLACKSTONE, Sir William, *Commentaries on the Laws of England* (4 vol. 1765, 66, 68 e 69), ed. William G. Hammond, Bancroft-Whitney, San Francisco 1890. Si veda STORING, H. J., *William Blackstone*, in: STRAUSS, L. and CROSEY, J., *History of Political Philosophy*, Third Edition, The University of Chicago Press, Chicago-London 1987, pp. 622-634.

dell'uomo della rivoluzione francese, nel 1789, e nella prima costituzione della rivoluzione del 1791³².

Il costituzionalismo moderno non era frutto dei filosofi, ma di un lungo sviluppo di istituzioni legali, promosso da uomini politici con un acuto spirito giuridico³³. Non si attenevano alle idee del sognatore Rousseau, la cui concezione di "sovranità del popolo", vero "assolutismo popolare", era inconciliabile con l'idea dei "diritti dell'uomo", con la sottomissione cioè della sovranità e di ogni potere al

³² Questa prospettiva, chiamata "atlantica", è pienamente sviluppata in: PALMER, R.R., *The Age of Democratic Revolution*, Vol. I: *The Challenge*, Princeton U.P., Princeton, New Jersey 1959. Il primo a mostrare la dipendenza della dichiarazione francese sui diritti dell'uomo del 1789 dalla "Virginia Bill of Rights" è stato Georg Jellinek nel 1895: JELLINEK, G., *Die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte*, 3. ed. München 1919; ristampa della quarta edizione (identica alla terza) in: SCHNUR, R. (Hrsg.), *Zur Geschichte der Erklärung der Menschenrechte*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1964, pp.1-77. Il lavoro di Jellinek ha provocato una irritata risposta di uno studioso francese: BOUTMY, E., *La déclaration des droits de l'homme et M. Jellinek*, «*Annales des sciences politiques*», XVII (1902), pp. 415-443 (ristampa in BOUTMY, E., *Etudes Politiques*, Paris 1907, pp. 119 ss.; trad. ted. nell'opera citata di Schnur, pp. 78-112, con una replica di Jellinek). Boutmy voleva mostrare l'originalità della dichiarazione francese che avrebbe le sue radici nella filosofia di Rousseau. Il tentativo può essere considerato fallito sia per ragioni di contenuto sia alla luce di ricerche posteriori (soprattutto di Otto VOSSLER, *Studien zur Erklärung der Menschenrechte*, in: SCHNUR, cit., pp. 166-201). Si consideri che il progetto della dichiarazione francese fu elaborato da Lafayette al tempo in cui Thomas Jefferson era ambasciatore degli Stati Uniti a Parigi; Jefferson ha rivisto assieme al suo amico Lafayette il testo. Alcune osservazioni interessanti anche in BOBBIO, N., *La Rivoluzione francese e i diritti dell'uomo*, in BOBBIO, *L'età dei diritti*, Einaudi, Torino 1990, pp. 89-120.

³³ Infatti, la storia del costituzionalismo inglese comincia nel 1215, con la *Magna Charta Libertatis* che, mediante il parlamentarismo e il *common law* e malgrado il suo originario carattere feudale, man mano generava i principali diritti di libertà, soprattutto quello fondamentale dell'*habeas corpus* (il quale, storicamente è il "diritto fondamentale originario"; non lo è il diritto alla libertà religiosa, come pensava Jellinek, cit., cfr. KRIELE, M., o.c., pp. 149-159). Una cosa è la *realtà istituzionale* dei diritti di libertà (retaggio della storia inglese, risalente fino al medioevo), e altra cosa *l'idea filosofica* dei diritti dell'uomo, frutto del giusnaturalismo moderno. Entrambe le tradizioni si univano nelle rivoluzioni americana e francese (anche se quest'ultima propendeva di più verso la declamazione di idee filosofiche anziché verso l'instaurazione di un diritto costituzionale *positivo*). Comunque, sembra un grave errore limitare la storia del pensiero politico alla storia letteraria dei testi di filosofi; ugualmente importante è la storia dello sviluppo delle istituzioni legali e del pensiero di quegli uomini che in tale storia erano i protagonisti; in Inghilterra, per esempio, il *Chief Justice* Edward Coke, creatore della *Petition of Rights* del 1627. Su Coke si veda: BEAUTÉ, J., *Un grand juriste Anglais: Sir Edward Coke 1552-1634. Ses idées politiques et constitutionnelles, ou aux origines de la démocratie occidentale moderne*, Presses Universitaires de France, Paris 1975.

diritto³⁴. Lo stato costituzionale voleva insegnare all'umanità: basta con i sovrani! Ogni sovranità, anche quella del popolo o della "nazione", va sottomessa al diritto, ai diritti veri e inalienabili dell'uomo. Non esiste governo legittimo che non li rispetti. Il popolo quindi possiede il diritto di disfarsi di un tale regime. Costituzionalismo e diritto di resistenza camminano uniti e fanno parte di un retaggio *medievale*³⁵.

Costituzionalismo quindi significa recupero di una lunga tradizione pre-assolutistica, ma anche *istituzionalizzazione* di tale recupero: i diritti dell'uomo, diritti naturali, vanno trasformati in diritto *positivo*, rivendicabile davanti a giudici indipendenti³⁶. La libertà lasciata a se stessa però non tende ad essere libertà *per tutti*. Il parlamento inglese era, fino alla metà del secolo scorso, una oligarchia aristocratica. E i liberali francesi del tempo della restaurazione (Constant, Thiers ecc.) erano convinti che la democrazia, cioè un suffragio universale, non servisse: non possono avere potere politico persone senza proprietà e senza cultura.

La borghesia ottocentesca si comprendeva come la "classe universale", portatrice di ogni progresso e di uno sviluppo che, a lunga scadenza, sarebbero sfociati in una società universalmente borghese (ciò accadde più tardi, non però senza l'integrazione attiva della "classe operaia" nel sistema politico). Il liberalismo economico era convinto che con il solo libero gioco delle forze del mercato tutti i problemi di giustizia, di distribuzione della ricchezza, si sarebbero risolti³⁷. Gli

³⁴ Sembra oggi che l'influsso reale del pensiero di Rousseau sulla rivoluzione francese era assai debole; cfr. FETSCHER, I., *Rousseaus politische Philosophie. Zur Geschichte des demokratischen Freiheitsbegriffs*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 3ª ed. 1975, pp. 258-304. Quanto le idee costituzionali dell'Assemblea nazionale francese nel 1789 infatti contrastassero con quelle di Rousseau lo ha mostrato: LOEWENSTEIN, K., *Volk und Parlament nach der Staatstheorie der französischen Nationalversammlung von 1789*, Drei Masken Verlag, München 1922, ristampa, Scientia, Aalen 1964 e 1990. Il nucleo dell'idea di "sovranità del popolo", presente nel pensiero della prima Rivoluzione e chiaramente incompatibile con il pensiero rousseauiano, era la distinzione dell'Abbé Sieyès fra "pouvoir constituant" e "pouvoir constitué" che implica precisamente la sottomissione della "sovranità della nazione" al diritto (costituzionale). Cfr. *Préliminaire de la constitution, reconnaissance et exposition raisonnée des Droits de l'Homme & du citoyen. Lu les 20 & 21 Juillet 1789, au Comité de la Constitution*, trad. ted. in: SIEYES, E. J., *Politische Schriften 1788-1790* (übers. u. hsg. v. E. Schmitt und R. Reichardt), Luchterhand, Neuwied 1975, pp. 241-257.

³⁵ Cfr. KERN, F., *Gottesgnadentum und Widerstandsrecht im früheren Mittelalter. Zur Entwicklungsgeschichte der Monarchie*, 7ª ed., ristampa della 2ª edizione del 1954 (a cura di Rudolf Buchner), Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1980; REIBSTEIN, E., *Volkssouveränität und Freiheitsrechte. Texte und Studien zur politischen Theorie des 14. bis 18. Jahrhunderts*, 2 Vol., Alber, Freiburg-München 1972.

³⁶ Come ha ben sottolineato KRIELE, cit., l'essenza dell'idea anglosassone della *Rule of Law*, è l'indipendenza dei giudici (idea essenzialmente costituzionalistica nella linea della divisione dei poteri), a differenza dell'idea tedesca dell'ottocento di provenienza kantiana dello "stato di diritto" (*Rechtsstaat*) la quale non implica necessariamente l'indipendenza di un potere giurisdizionale. Oggi non siamo soliti distinguere chiaramente questi due concetti, che tuttavia hanno un'origine storica e un significato politico assai diversi.

³⁷ Per la storia delle idee liberali del novecento è ancora indispensabile: DE RUGGIERO, G., *Storia del liberalismo europeo* (1925), 3ª edizione, Laterza, Roma-Bari 1984.

Americani però dimostravano che non era così. E un liberale francese, Alexis de Tocqueville, diffidente nei confronti dell'egalitarismo democratico degli Americani, lo andava predicando sul continente: certo, l'uguaglianza democratica è un pericolo per la libertà e condurrà alla tirannide della maggioranza; ma gli Americani hanno attenuato tale pericolo sottomettendo l'influsso della maggioranza al diritto³⁸. Questa tipica sfiducia liberale-ottocentesca verso la democrazia, l'implicita uguaglianza di diritti e il conseguente principio di maggioranza, con tutti i problemi e i pericoli ivi compresi, non è però in grado di confutare l'esperienza che la libertà per tutti, e di conseguenza la possibilità di giustizia, c'è soltanto dove c'è partecipazione e rappresentazione di tutti, cioè nella democrazia rappresentativa, parlamentare.

Lo stato costituzionale democratico infatti si legittima per lo scopo di *uguaglianza di libertà*, dato che lo stato costituzionale da solo, cioè la sola libertà, non garantisce la libertà *per tutti* e quindi, in una società industriale moderna con la sua inerente tendenza a creare nuove dipendenze di tipo socio-economico, neanche la giustizia³⁹. Appare però più chiara la funzione del principio democratico: non serve per realizzare una presunta o omogenea "volontà generale", ossia "l'identità fra governanti e governati", e in questo senso il "governo del popolo" (che come entità omogenea non esiste). Invece è un *mezzo*, fragile purtroppo ed esposto all'abuso, per garantire una giusta e uguale gestione in libertà di quel potere sociale — politico, economico e culturale —, che, nella sua pluralità, è sempre l'effetto di ogni vera libertà⁴⁰.

Eccoci così alla "*polis* moderna", che non è più quella antica, né quella *respublica christiana* medievale, comunque fallita, per ragioni politiche anziché spirituali. La *polis* moderna riduce l'ambito della prassi politica alla sfera pubblica. Assicura i diritti dell'individuo, sia di libertà sia di partecipazione; non vuol educare l'uomo alla virtù, ma rendere possibile la pacifica convivenza nel rispetto reciproco della libertà e nella giustizia, una giustizia però che trova la sua limitazione nelle esigenze di libertà e in un consenso conseguito da maggioranze. Risolve conflitti secondo la logica procedurale del diritto; mantiene il monopolio della forza

³⁸ Cfr. TOCQUEVILLE, Alexis de, *De la Démocratie en Amérique* (Prima parte del 1835), II, 8 («De ce qui tempère aux États-Unis la tyrannie de la majorité: De l'esprit légiste aux États-Unis, et comment il sert de contrepoids a la Démocratie»).

³⁹ Era appunto in Inghilterra dove la lenta, ma continua, democratizzazione del sistema parlamentare era il frutto del successo dell'economia capitalista e della concomitante rivoluzione industriale. Il colpo mortale per l'oligarchia parlamentare aristocratica era non a caso l'abolizione del dazio sul grano nel 1846, la caduta cioè del protezionismo agrario, vittoria propria di Richard Cobden, capo della scuola economica liberale di Manchester, una riforma che apriva la strada al successo definitivo della rivoluzione industriale.

⁴⁰ L'influsso distruttivo di una critica della democrazia parlamentare in base ad una concezione "identitaria" e in questo senso rousseauiana, l'ho studiato nel mio libro *Politisierung und Legitimitätsentzug. Totalitäre Kritik der parlamentarischen Demokratie in Deutschland*, Alber, Freiburg/München 1979 (Reihe: Praktische Philosophie, 8). Cfr. anche: WASSER, H., *Parlamentarismuskritik vom Kaiserreich zur Bundesrepublik. Analyse und Dokumentation*, fromman-holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1974 ("Problemata" 39).

legittima; e distingue un bene comune della società in senso integrale, da un bene comune strettamente *politico*, definito in termini non morali, ma giuridici: *pace, libertà e giustizia*, da realizzare secondo la logica di una prassi istituzionalizzata secondo le disposizioni del diritto costituzionale, che è limitazione e controllo del potere.

È quindi una *polis* le cui istituzioni politiche rispettano il pluralismo sociale, conseguenza di libertà, e al tempo stesso crea la possibilità di cooperazione fra uomini che potenzialmente stanno in conflitto reciproco. La *polis* moderna però non è semplicemente “democrazia”; è “democrazia *costituzionale*” o “stato costituzionale democratico”: il potere della maggioranza è sottomesso al diritto e limitato dal diritto, e la cosiddetta “neutralità” dello stato si basa su una netta non-neutralità rispetto a quei valori fondamentali che formano l’assetto costituzionale, innanzitutto i “diritti dell’uomo”⁴¹.

Alla base di una tale cultura politica ovviamente sta una corrispondente filosofia politica *propria* che avrebbe il duplice compito di giustificare tale cultura politica e allo stesso tempo formulare le esigenze politico-morali concrete di una corrispondente prassi politica. Domandiamoci adesso: non serve a tale scopo, anche oggi, una dottrina sul diritto naturale in senso classico? Perché, cioè, una filosofia politica?

3. Insufficienza, per la filosofia politica, della dottrina classica sul diritto naturale

Innanzitutto, un’osservazione previa: una filosofia politica basata sul riconoscimento di un “diritto naturale”, di un diritto cioè esistente indipendentemente da un assetto giuridico positivo ed un ordine politico istituzionalizzato, è essenzialmente diversa da una filosofia politica che non riconosce un “diritto naturale”. L’idea di diritto naturale implica concretamente: (1) esiste un bene comune della società che va rispettato da ogni potere governativo-politico; (2) da tale rispetto dipende la *legittimità* del potere politico; (3) il potere politico è quindi sottomesso all’idea di diritto.

⁴¹ È forse l’errore fondamentale del libro, per altro molto interessante, di Georges E. LARMORE (*Patterns of Moral Complexity*, cit.) di aver ridotto la logica “neutralizzante” della cultura politica liberale (“liberale” in senso lato) alla logica bodiniana, al mero tentativo cioè di trovare un *modus vivendi* fra persone che hanno concezioni contrastanti della vita buona. Larmore omette l’impronta costituzionalistica della cultura politica moderna, la sua fondazione cioè sui contenuti dei diritti dell’uomo. Un simile errore, questa volta sulla base di una riduzione di tipo hobbesiano (e schmittiano), è presente, mi sembra, nel noto articolo di BÖCKENFÖRDE, E.-W., *Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation*, in: BÖCKENFÖRDE, *Staat, Gesellschaft, Freiheit. Studien zur Staatstheorie und zum Verfassungsrecht*, Suhrkamp, Frankfurt/M., pp. 42-64 (si veda anche, nello stesso volume, l’articolo *Entstehung und Wandel des Rechtsstaatsbegriffs*, pp. 65-92). Per una posizione critica nei riguardi di Böckenförde cfr. HOFFMANN, R. *Die Zumutungen des Grundgesetzes. Zur verfassungsstaatlichen Entwicklung der Bundesrepublik Deutschland am Ende der siebziger Jahre*, «Zeitschrift für Politik», 27 (1980), pp. 129-154.

Persino, per citare il caso limite, la filosofia politica di Thomas Hobbes rispetta queste esigenze dell'idea di diritto naturale⁴². In questo senso, però, "diritto naturale" è un principio assai formale (adatto anche, come nel caso di Hobbes, a fondare persino un positivismo giuridico), non però senza un contenuto materiale determinato: la implicita distinzione fra potere legittimo e illegittimo; la supremazia del diritto sul potere; e la supremazia del diritto non-positivo su quello positivo, la cui essenza politica è il diritto di resistenza⁴³.

Non basta però tale contenuto formale per la filosofia politica. La filosofia politica è filosofia *pratica*, cioè riflessione sulla prassi con lo scopo di orientare la prassi. Qualunque prassi però, anche quella politica, verte sui *mezzi concreti*. Questo vale, giova ripeterlo, per ogni scienza pratica. Neppure l'etica aristotelica è semplicemente una dottrina sui *fini* dell'agire (la felicità, la vita virtuosa); anzi, di questo si parla relativamente poco. È soprattutto una dottrina sui mezzi grazie ai quali tali fini diventano raggiungibili.

È quindi molto problematica, nel campo dell'agire politico, la tradizionale distinzione fra "principi morali" ed "aspetti tecnici". Gli "aspetti tecnici" sono appunto quelli che propriamente riguardano l'azione. I principi morali non bastano per agire. Per rendere *operativi* dei principi morali, occorre la determinazione di mezzi "tecnici" (i quali così si rivelano come l'ambito di una *moralità diventata concreta ed operativa*), mezzi che in politica sono, per esempio, la legislazione positiva, la creazione di istituzioni legali, l'assetto costituzionale, ecc.

Non basta quindi stabilire i principi o i fini quali criteri di legittimità dei mezzi, per quanto riguarda cioè il loro carattere non-contraddittorio rispetto ai principi. La filosofia politica ci vuole dire qualcosa su come *agire* in un mondo *realmente esistente*, un mondo con delle caratteristiche particolari e storicamente contingenti. In quanto scienza pratica, la filosofia politica non verte sui principi ma sull'applicazione di principi, sulla loro *realizzazione* nell'ambito dei mezzi che formano l'oggetto proprio della prassi. E la prassi politica appunto è: stabilire istituzioni, costituzioni (si legga per ciò Aristotele!), legislazione positiva ecc. È questa la grande lezione aristotelica, mai dimenticata nell'occidente⁴⁴.

⁴² In questo senso anche: BOBBIO, N., *Hobbes e il giusnaturalismo*, «Rivista Critica di Storia della Filosofia», 17 (1962), pp. 470-485.

⁴³ Anche questo vale ancora per Hobbes, a differenza del positivismo contemporaneo (per es. di Kelsen): l'originalità di Hobbes consiste nell'*identificare* l'intero diritto positivo con il diritto naturale (auto-conservazione), lasciando così spazio per un unico caso di conflitto fra diritto naturale e positivo: la minaccia di uccisione da parte del sovrano. Il contrattualismo posteriore rimane, in sostanza, fedele alla *logica* di questa impostazione, cambiando però e ampliando i *contenuti* dei "diritti naturali", il che implica pure un cambiamento dei contenuti legittimi del diritto positivo.

⁴⁴ A questo livello si trova un altro problema intimamente legato al nome di Hobbes, il problema cioè dell'*interpretazione autorevole* della legge naturale, comunque di ogni norma di "giustizia": la verità di una norma è una cosa, la sua vigenza effettiva in una comunità politica è un'altra: *non veritas, sed auctoritas facit legem* (*Leviatano*, cap. 26 dell'edizione latina; la versione inglese rende più chiaro il senso: «For though it be naturally reasonable; yet it is by the Sovereign Power that it is Law»). Vale a dire: non sono i filosofi ed i teologi e neanche i giuristi che fanno le leggi *vigenti*; ma l'autorità sovrana (in fondo si tratta di un attacco contro il sistema inglese del *common law*, e contro Edward Coke in concreto, nominato esplicitamente). Senza autorità legislativa, argomenta Hobbes, non vi sarebbero che eterni litigi su ciò che è legge. L'interpretazione più debole, e in questo senso ermeneuticamente più ragionevole, di tale principio è che Hobbes qui conferma il

Tuttavia, con gli stessi principi di “diritto naturale” si può arrivare a soluzioni politiche ben diverse. La diversità appunto è creata non da una diversità fra concezioni sul diritto naturale, ma da una diversa filosofia politica sulla cui base tali principi vengono applicati, precisamente perché una filosofia politica comprende sempre una teoria sui mezzi. Un esempio, forse il più noto: la libertà religiosa. È diritto naturale dell'uomo abbracciare liberamente la verità religiosa da lui ritenuta come tale. Da ciò possono però essere derivate due conseguenze *politiche* opposte. La prima concezione si basa sulla filosofia politica chiamata “etica della polis”, che intende prima di tutto stabilire e proteggere la *verità*, tollerando però le persone che si trovano nell'errore. Tale procedura presuppone un sovrano non sottomesso a nessun diritto positivo che può, con potere discrezionale, concedere o no la tolleranza. La seconda concezione implica la filosofia politica dello stato costituzionale, che intende proteggere non la verità, ma le *persone* e la loro libertà; tale libertà viene però limitata secondo una razionalità strettamente *politico-giuridica*: l'ordine pubblico e la uguale libertà dei concittadini⁴⁵.

principio moderno della *sicurezza legale*, che porta al principio *nullum crimen et nulla poena sine lege*. Vorrei però omettere in questa sede di entrare nella spinosa e complessa questione dell'anzidetto principio hobbesiano. Alcuni spunti critici interessanti in: EUCHNER, W., *Auctoritas non veritas facit legem. Zur Abgrenzung von Politik und Nicht-Politik bei Thomas Hobbes*, in: BERMBACH, U. / KODALLE, K.-M. (Hrsg.), *Furcht und Freiheit. LEVIATHAN-Diskussion 300 Jahre nach Thomas Hobbes*, Westdeutscher Verlag, Opladen 1982, pp. 176-193. Per una difesa di Hobbes si veda l'importante libro di GOYARD-FABRE, S., *Le Droit e la Loi dans la Philosophie de Thomas Hobbes*, Klincksieck, Paris 1975.

⁴⁵ È questa precisamente la posizione del decreto *Dignitatis humanae* del Concilio Vaticano II. L'ha messo ottimamente in rilievo DE FUENMAYOR, A., *La libertad religiosa*, EUNSA, Pamplona 1974. La posizione della Chiesa è stata ulteriormente illustrata dal *Messaggio per la celebrazione della Giornata Mondiale della Pace 1991* dell'8-XII-1990 di GIOVANNI PAOLO II, in cui il rispetto della libertà religiosa viene persino chiamato condizione per la pace, aggiungendo che «senza una concomitante garanzia giuridica mediante appropriati strumenti, tali Dichiarazioni sono destinate troppo spesso a rimanere lettera morta» (Nr. VI). La spiccata visione giuridica del problema coincide, in sostanza, con quella di un liberale “classico”: RUFFINI, F., *La libertà religiosa. Storia dell'idea* (1901), nuova edizione a cura di Carlo Jemolo, Feltrinelli, Milano 1991. E' però significativo, che persino Ruffini pensava (*ibid.*, p. 33) che la posizione “intransigente” della Chiesa cattolica si sarebbe basata sul «principio della rivelazione e il dogma della esclusiva salvezione». La conferma conciliare dell'esistenza di un diritto alla libertà religiosa però non si basa sulla negazione di tali principi, ma sulla nuova impostazione politico-giuridica del problema la quale implica l'abbandono della tradizionale idea (“espressivistica”, come direbbe LARMORE, cit., e presente anche nel liberalismo tradizionale) che l'ordine giuridico-politico dovesse, nel senso dell'antica etica della polis, esprimere una determinata verità sulla “vita buona”, nel caso presente la verità religiosa. Norberto Bobbio soccombe ancora al vecchio mito che il diritto alla libertà religiosa presupporrebbe la non-esistenza anzi l'impossibilità di una verità in materia religiosa; cfr. BOBBIO, N., *Sul fondamento dei diritti dell'uomo*, in: BOBBIO, *L'età dei diritti*, cit., p. 10. In realtà però e nella sua sostanza politica-giuridica, il diritto alla libertà religiosa significa soltanto che l'ordine pubblico dello stato rinunci ad attribuirsi il compito di decidere su tale verità, e di proteggerla o promuoverla, non a causa di una non-esistenza della verità religiosa, ma per non far violenza alla libertà delle persone in un campo in cui tale libertà è essenziale.

Dottrina classica sulla “tolleranza” e dottrina moderna sulla “libertà religiosa” non sono necessariamente diverse al livello del diritto naturale, ma a quello delle filosofie politiche da esse presupposte che conducono a trarre dal diritto naturale delle conseguenze *politiche* diverse. *Politicamente* cioè, la “tolleranza religiosa” è una semplice concessione discrezionale ed implica sovranità non sottomessa al diritto (positivo); la “libertà religiosa” invece implica limitazione di sovranità e la sua sottomissione al diritto (positivo), con la conseguente protezione della persona. La differenza quindi è situata a livello della filosofia politica, della dottrina cioè sulla funzione dello stato⁴⁶.

Da ciò possiamo concludere: nessuna dottrina di diritto naturale è in grado di fornire criteri per la prassi politica, cioè sui mezzi. Occorre una concezione sulla razionalità morale propria della prassi politica (per esempio la prassi legislativa) per poter formulare un giudizio sulla concordanza o non-concordanza di tale prassi con un principio di “diritto naturale”. Questo anche perché esiste una pluralità di tali principi, e non è evidente in partenza con quale principio deve concordare o quale sia da considerare come prevalente (si pensi ai due principi, a volte in reciproca concorrenza, della destinazione universale dei beni e del diritto alla proprietà privata). Senza filosofia politica (ed anche economica) quindi, trarre delle conclusioni pratico-politiche da principi di diritto naturale facilmente diventa un’impresa arbitraria.

Arbitraria, insomma, perché in realtà sempre si sarà costretti ad adottare una determinata filosofia politica (o morale politica). Ovviamente, il diritto naturale può limitarsi a difendere semplicemente ciò che è irrinunciabile per salvaguardare la dignità umana; può dunque restringere il suo discorso ai casi-limite, senza entrare nei problemi concreti della prassi politica. In realtà però, nessun pensiero politico che si intende come semplice spiegazione del “diritto naturale” si autoimpone una tale restrizione; e non lo ha fatto mai il pensiero cattolico di indole giusnaturalista⁴⁷. Così, il diritto naturale che diviene “concreto”, implicitamente utilizzerà una filosofia politica, in un modo però non controllato e non riflesso. Facilmente soccomberà all’apparente evidenza di ciò che sono soltanto pregiudizi di un’epoca o convinzioni condivise da un determinato gruppo sociale o da una comunità religiosa. In tal caso, però, il diritto naturale diventa ideologia, esposta al pericolo di inconsistenza e di carenza argomentativa nei casi in cui ciò che una volta era evidente non lo è più a causa di un cambiamento della consapevolezza pubblica.

⁴⁶ Cfr. inoltre BÖCKENFÖRDE, E.-W., *Religionsfreiheit. Die Kirche in der modernen Welt (Schriften zu Staat-Gesellschaft-Kirche, III)*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1990. Come si presentava la questione a livello internazionale alla metà degli anni sessanta lo mostra in una breve sintesi MAIER, H., *Religionsfreiheit in den staatlichen Verfassungen* (1966), ristampa in: MAIER, H., *Kirche und Gesellschaft*, Kösel, München 1972, pp. 58-81.

⁴⁷ Cfr. le interessanti osservazioni al riguardo di BÖCKENFÖRDE, E.-W., *Kirchliches Naturrecht und politisches Handeln*, in: BÖCKENFÖRDE, *Kirchlicher Auftrag und politisches Handeln. Analyse und Orientierungen (Schriften zu Staat-Gesellschaft-Kirche, II)*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1989, pp. 173ss.

4. Filosofia politica e dottrina sociale della Chiesa

In questo quarto punto, simile al terzo, vorrei sostenere la tesi seguente: la dottrina sociale della Chiesa non è in grado di legittimarsi come alternativa alla filosofia politica — qui concepita nel modo che cercherò di illustrare anche più oltre —, dato che la presuppone e la include, e quindi per essere razionalmente valutata richiede un punto di vista filosofico-politico.

Secondo l'enciclica *Sollicitudo rei socialis*, la dottrina sociale della Chiesa è «l'accurata formulazione dei risultati di un'attenta riflessione sulle complesse realtà dell'esistenza dell'uomo, nella società e nel contesto internazionale, alla luce della fede e della tradizione ecclesiale» (n. 41). Inoltre, secondo la medesima enciclica, la dottrina sociale si intende come "Teologia morale". Essa quindi è, in base all'insegnamento stesso del Magistero, una riflessione sulla realtà sociale e politica alla luce della fede e della morale cristiane⁴⁸.

Potrebbe sembrare che in questo modo, dottrina sociale cattolica e filosofia politica, teologia e ragione filosofica umana, si trovino in reciproca concorrenza; che ambedue coltivino lo stesso campo, arrivando però a delle conseguenze diverse e possibilmente contrastanti.

Non può però essere così: dato che la dottrina sociale cattolica è una disciplina situata a livello della teologia morale, necessariamente presuppone, include e si serve, come ogni teologia, di concetti e categorie provenienti da una razionalità situata a livello filosofico. Non esiste nessuna teologia, sia dogmatica, sia morale, che si orienti direttamente, in base ai dati rivelati della fede, alla realtà della creazione, dell'uomo, del suo agire, ecc. In qualsiasi lavoro teologico, interviene sempre lo specifico ragionamento umano, cioè una razionalità filosofica con i suoi concetti e le sue categorie propri. In teologia è semplicemente impossibile pensare scientificamente senza la mediazione di una filosofia determinata.

Qual è però la "filosofia", o in questo momento, l'"etica filosofica" implicita in quella Teologia morale che si chiama "dottrina sociale cattolica"? Di che tipo di razionalità filosofica essa si serve per elaborare il suo contenuto?

Vorrei sottolineare che questa domanda normalmente non viene fatta, che io sappia, dai rappresentanti della disciplina "dottrina sociale cattolica". Evidentemente, essa da sempre si serviva di conoscenze in materia economica e di politica sociale. E di fatto, si serviva della filosofia morale, come per esempio della dottrina tomistica sulla legge naturale, o della corrispondente dottrina sulla proprietà, o in generale, sulla virtù della giustizia. Facendo questo, la dottrina sociale è contraddistinta dal fatto che applica direttamente criteri morali validi per l'agire della persona individuale, criteri cioè di virtù morale.

Ciò può essere sufficiente, ma soltanto ad una condizione: è sufficiente solamente se non esiste un'etica politica diversa dall'etica *simpliciter*. Tuttavia, una

⁴⁸ Si veda anche: CONGREGAZIONE PER L'EDUCAZIONE CATTOLICA, *Orientamenti per lo studio e l'insegnamento della dottrina sociale della Chiesa nella formazione sacerdotale*, del 30 dicembre 1988.

tale stretta continuazione fra l'etica dell'individuo e la sua "vita buona" e l'etica politica sussiste soltanto nell'etica classica della *polis*. Basarsi, quindi, per l'elaborazione di una dottrina sociale come "Teologia morale", semplicemente sulla razionalità dell'etica dell'individuo e le sue esigenze di "vita buona", "vita felice" e "virtù morale", già implica, in un modo non-riflesso, adottare una determinata filosofia politica: quella dell'etica della *polis*.

Possiamo però facilmente mostrare che gli sviluppi della dottrina sociale della Chiesa si devono a successivi cambiamenti proprio a livello di filosofia politica. Ricordiamoci ad esempio della dottrina sulla libertà religiosa. Lo stesso vale per i giudizi del Magistero sociale sulla democrazia, sull'economia, sul contenuto del bene comune, sulla funzione dello stato o, un esempio più concreto, sulla partecipazione aziendale. Per formulare la sua dottrina sulla libertà religiosa, il decreto conciliare *Dignitatis humanae* adotta la razionalità etico-politica dello stato costituzionale, riconoscendo il primato della tutela della libertà della persona. E il quinto capitolo della recente enciclica *Centesimus annus* ("Politica e cultura") inizia mettendo in rilievo l'importanza della dottrina sulla divisione dei poteri, spina dorsale del costituzionalismo moderno, e la limitazione e il controllo del potere mediante il diritto, cioè la *Rule of Law* e lo "stato di diritto".

La *Centesimus Annus* vede la democrazia inserita e sottomessa alle garanzie costituzionali dei diritti fondamentali dell'uomo. In realtà, quindi, la "teologia morale" (=dottrina sociale) è arrivata a tale sviluppo, sostituendo i presupposti filosofico-politici impliciti nel suo insegnamento con altri. Infine, per quanto riguarda i cosiddetti "principi fondamentali e immutabili" della dottrina sociale cattolica, essi in verità non decidono sul contenuto concreto di questa dottrina in quanto appunto è dottrina *sociale-politica*, elaborata allo scopo di orientare la *prassi*.

Ne possiamo concludere che la filosofia politica non fa, e non può fare, concorrenza alla dottrina sociale cattolica, ma che piuttosto essa sarebbe una condizione per la sua elaborazione, dato che la teologia appunto non fornisce delle categorie proprie e nuove per la comprensione razionale delle realtà temporali⁴⁹. Una dottrina sociale come "teologia morale" che non fosse "mediata" da un'etica politica fondamentale, sarebbe simile ad una teologia morale senza il servizio dell'etica filosofica. Quindi sarebbe una dottrina razionalmente disorientata.

Si pensi alla "teologia della liberazione" di indole marxista, che si rendeva conto di come una "dottrina sociale cristiana" avesse bisogno di uno strumento filosofico, cioè di una razionalità filosofica propria per stabilire il nesso fra fede e realtà sociale-politica. Non è sbagliato voler stabilire il nesso fra fede e realtà sociale mediante uno strumento che permetta una comprensione *razionale* di tale realtà, comprensione inoltre orientata verso la prassi politica; ciò che va considerato sbagliato invece è una razionalità di indole marxista la quale, come dovremmo oggi saper bene, non è in grado né di comprendere la realtà né di orientare la prassi politica verso il bene comune.

⁴⁹ Cfr. anche le opportune osservazioni di D'AGOSTINO, F., *Il diritto come problema teologico*, G. Giappichelli, Torino 1992 (RECTA RATIO 17), soprattutto pp. 143-167.

II.

1. La prassi politica possiede una razionalità morale propria; esiste quindi un'etica politica propria.

Se abbandoniamo i presupposti di un'etica della *polis*, arriviamo alla conclusione che la prassi politica non è una semplice continuazione o applicazione dei criteri che regolano la prassi individuale, della prassi cioè che ricerca la felicità, la vita buona e la virtù. La prassi politica invece obbedisce ad una razionalità ad essa propria, razionalità della pace, della libertà e della giustizia come bene comune *politico* o “*pubblico*” della società.

Com'è stato brevemente accennato, il “bene comune *politico*”, il bene comune cioè della società in quanto comunità politica, si differenzia perciò dal bene comune in senso *integrale* che comprende tutti i valori da realizzare *in libertà* sia dagli individui presi come esseri singoli, sia dalle varie società parziali ed intermediarie di cui la società intera si compone⁵⁰. Lo “stato”, il potere politico o pubblico non possiede dunque il compito di realizzare il bene comune *integrale*, ma si limita appunto a quello *politico* il quale viene determinato secondo la natura propria della prassi politica. In tale distinzione si sintetizza il pensiero politico moderno a differenza di quello dell'etica della *polis*. Lascia aperta questa differenziazione la possibilità, anzi l'esigenza, della realizzazione del bene comune integrale come opera della società la quale comunque non va sottomessa all'azione totalizzante di un potere politico che comprenda se stesso come portatore e realizzatore integrale di tutti i valori⁵¹.

⁵⁰ Per la distinzione fra bene comune integrale e bene comune in senso ristretto, cfr. SUTOR, B., *Politische Ethik. Gesamtdarstellung auf der Basis der Christlichen Gesellschaftslehre*, Schönningh, Paderborn 1991, pp. 34-36. È utile anche: DEIJEN, J., *Neopluralismus und Naturrecht. Zur politischen Philosophie der Pluralismustheorie*, Schönningh, Paderborn 1988 (Politik- und Kommunikationswissenschaftliche Veröffentlichungen der Görres-Gesellschaft, 1).

⁵¹ La distinzione fra “pubblico” e “privato”, fondamentale per la cultura politica moderna, viene spesso messa in discussione dalla *sociologia* che sottolinea, sulla base di dati empirici, l'esistente intreccio di “privato” e “pubblico” e la loro “relazionalità” (cfr. per esempio DONATI, P., *Teoria relazionale della società*, Franco Angeli, Milano 1991, p. 298). Occorre però sottolineare che la distinzione fra “pubblico” e “privato” è di indole *politico-giuridica*, e con ciò essenzialmente *normativa*. La sociologia non è chiamata a conoscere la normatività giuridico-politica che appunto rivela la sua decisiva importanza quando è in conflitto con la *realtà empirica*. La “sovrersione” del diritto, specialmente del diritto costituzionale (e con ciò anche della normatività etico-politica) da parte del pensiero sociologico è un vero pericolo (il caso più noto forse è quello di Harold Laski e della sua teoria pluralistica dello stato, in cui arriva alla conclusione che lo stato non esiste più, tesi significativamente adottata con strano entusiasmo da Carl Schmitt). Cfr. FRAENKEL, E., *Der Pluralismus als Strukturelement der freiheitlich-rechtstaatlichen Demokratie*, in: FRAENKEL, *Deutschland und die westlichen Demokratien* (erweiterte Ausgabe hsg. v. A. V. Brünnneck), Suhrkamp, Frankfurt/M. 1991, pp. 297-325. Per il problema del “settore pubblico”, in concreto il problema della disfunzionalità fra processi democratici e sistemi burocratici, sono utili i diversi contributi sociologici, economici, politici nel volume di KAUFMANN, F.-X. (ed.), *The Public Sector. Challenge for Coordination and Learning*, de Gruyter, Berlin-New York 1991 (nel presente contesto specialmente la parte seconda «The Public Sector: Constitutional and Conceptual Problems»). Una recente critica giuridica della distinzione liberale fra pubblico e privato ha fornito LACEY, N., *State Punishment. Political Principles and Community Values*, Routledge, London and New York 1988, pp. 150 ss. Per una visione storica più profonda della distinzione fra “stato” e “società” (analoga a quella fra “pubblico” e “privato”) cfr. KOSLOWSKI, P., *Gesellschaft und Staat. Ein unvermeidlicher Dualismus (Mit einer Einführung von Robert Spaemann)*, Klett-Cotta, Stuttgart 1982.

La filosofia politica quindi, per parlare in termini precisi, non giudica le situazioni e la prassi sociale, politica ecc. senza nessuna morale. Infatti la prassi politica non è un ambito non-morale che successivamente andrebbe sottomesso ad un giudizio o “limitazione”, in senso di “addomesticamento”, secondo criteri morali. Essendo invece l’agire pubblico-politico un tipo di prassi umana *determinato*, la riflessione su essa dovrà evidenziare appunto il suo *ethos* inerente e proprio⁵².

La filosofia politica stessa dovrà dunque comprendersi come “filosofia morale”, cioè *elaborare una dottrina etica*, vale a dire una *etica politica*. Con ciò, tale etica politica non è metodologicamente subordinata né alla morale rivelata, né alla “morale naturale” e quindi nemmeno all’etica in quanto tale, dato che essa stessa è etica, un campo determinato dell’etica e in quanto tale continua, completa e perfeziona quell’etica che è l’etica dell’individuo. Ma rispetta la sua propria logica interna, quella dell’etica politica. *Tale etica politica contiene la sua verità propria, che però è una verità pratica*⁵³. Come ribadirò anche più avanti, qui non sto sostenendo un’assoluta separazione tra questi ambiti, ma ne sto solo evidenziando la specificità.

La logica morale della prassi politica in gran parte corrisponde alla logica della prassi *pubblica, istituzionalizzata secondo regole del diritto*. Non è semplicemente etica della virtù, ma anche etica di istituzioni e etica di una prassi istituzionale: cioè prassi *in* istituzioni e *mediante* istituzioni.

2. L’*ethos* politico è inserito nella storia e nella cultura

L’*ethos* politico è un *ethos* che non è comprensibile al di fuori dei condizionamenti ed assetti storici concreti: la verità pratica dell’etica politica riflette non un *ethos* “naturale”, ma un *ethos* “culturale”⁵⁴. L’inquadramento storico, previamente fornito, intendeva rendere intellegibile quest’affermazione. Infatti, lo stato costituzionale democratico moderno è un prodotto di civilizzazione e di cultura. Non è “natura”, ma un determinato tipo storico di *realizzazione* della natura umana, ciò che si chiama “cultura” o, in questo caso, “cultura politica”. L’*ethos* della prassi politica si forma all’interno di tale dato culturale e riflette la sua razionalità morale propria.

Non corrisponde certamente tale prospettiva all’illusione illuministica che

⁵² Il primo che ha visto il problema, occorre dirlo, è stato Machiavelli. Lo ha però risolto con l’opposizione fra politica ed etica. Per una valutazione giusta però bisogna leggere i suoi «Discorsi», e non «Il Principe», opera occasionale che non esprime il vero pensiero repubblicano machiavelliano.

⁵³ “Verità pratica” nell’accezione classica dell’espressione come «concordanza fra agire concreto o mezzi con il desiderio retto». A livello della prassi politica, i fini con cui l’agire deve concordare non saranno né la felicità né le singole virtù in cui la felicità si realizza, ma proprio i fini della prassi politica, cioè pace, libertà e giustizia nel senso appena esposto.

⁵⁴ E in questo senso anche un’“etica dell’*ethos*”; la formulazione è di KLUXEN, W., *Ethik des Ethos*, Alber, Freiburg/München 1974.

con il progresso istituzionale progredirebbe anche la perfezione morale degli uomini. Li rende però più civilizzati, nel senso che è più civilizzato chi fa ricorso al giudice invece di farsi giustizia da sé. Come ha visto però Hegel, espressione moderna della *polis* aristotelica, sicurezza e protezione istituzionale sono condizioni per rendere migliori gli uomini nel senso di fare meno odioso il comportamento onesto. Infatti, sembra più facile pagare onestamente le tasse dove le istituzioni che le amministrano funzionano e godono della fiducia dei cittadini. “Cultura politica” quindi è conquista di civilizzazione, non però perfezione morale; chiaramente però facilita l’esercizio delle virtù morali. È invece la corruzione morale della società che corrompe le istituzioni, la cultura e la civiltà. I problemi fondamentali non sono problemi politici, ma problemi della società, degli uomini.

3. La cultura politica moderna dello stato costituzionale democratico possiede un suo *ethos* fondante proprio.

Questa terza conclusione ha appena bisogno di un’ulteriore giustificazione. Precisa la conclusione precedente: lo stato costituzionale democratico è un ordine di pace, di libertà e di giustizia. I tre elementi formano *il bene comune fondamentale* della comunità politica organizzata in questo modo. Presupposta la razionalità politica — che è razionalità etica — dello stato costituzionale democratico moderno, l’accettazione di tale realtà come ordine che garantisce il bene comune di pace, libertà e giustizia, implica una *scelta etica*, cioè formula già i primi contenuti di un’etica politica e la base per un ulteriore sviluppo di tale etica.

Questo anche perché un’etica politica, come qualsiasi etica, va formulata considerando le condizioni reali in cui l’agire umano si realizza. Queste condizioni reali però non sono dei principi astratti, e nemmeno sono l’uomo in quanto tale preso come persona individuale, ma delle condizioni create dagli stessi uomini come esseri politici nel corso della storia. Lo stato costituzionale democratico moderno è un prodotto culturale plurisecolare, un prodotto dell’uomo, nel quale però si esprime in maniera privilegiata, anche se *semper reformanda*, l’esperienza accumulata e anche purificata di questo stesso uomo come *zoon politikon*⁵⁵.

⁵⁵ Non sono però fautore di una visione “linearmente progressiva” della storia. Lo stato costituzionale democratico moderno, con la sua cultura politica di rappresentanza parlamentare, la *rule of law*, la partecipazione di tutti i cittadini alla formazione della volontà politica, le garanzie istituzionali ecc. non sono certamente il prodotto di un disegno lineare e progressivo della storia come crede ancora oggi, sulla scia di Hegel, per esempio Francis Fukujama, preconizzando la “fine della storia”. Lo stato costituzionale (presupposto di ogni vera democrazia moderna) in certo senso è “un tornare indietro”, un tornare dietro il principio “puro” della statalità moderna come si è realizzato nello stato territoriale assoluto della prima epoca moderna. Significa un tornare indietro recuperando il retaggio di una lunga storia, recupero realizzatosi però sulla base delle fondamenta create dallo stesso stato territoriale moderno. In certo senso quindi si tratta di una *sintesi* della storia in cui il perenne ideale del *regimen mixtum* si realizza come non mai in precedenza (si legga SAN TOMMASO D’AQUINO, *Summa Theologiae* I-II, q. 105, a.1). Tutto ciò però non toglie i pericoli e le imperfezioni a cui ogni ordine, creato da uomini, è esposto.

Comprendendo la filosofia politica, e con ciò l'etica politica, come l'espressione di un *ethos*, formato da una determinata cultura politica inserita nella storia umana, in fondo si segue lo *spirito* della scienza politica aristotelica. Essa appunto non è una riflessione su dei principi morali indipendenti dalla realtà della *polis* greca, ma integra le condizioni reali di praticabilità di qualsiasi prassi politica. La posizione qui esposta sarebbe quindi una specie di "neo-aristotelismo non-aristotelico".

Con ciò non si intende affatto affermare che l'etica politica si limiti a formulare in maniera storicistica l'*ethos* relativo a un'epoca della storia. Anche l'epoca in cui viviamo offre altre possibilità di scelta, anche la scelta *contro* lo stato costituzionale democratico. L'etica politica da proporre *presuppone* già una scelta razionale in favore dello stato costituzionale democratico sulla base dei valori da esso realizzati e da realizzare: la pace, la libertà e la giustizia come parti integranti e fondamentali del *bene comune politico* della città terrena, un bene comune cioè *parziale, ristretto, non-integrale*. La filosofia politica ha il compito di evidenziare la razionalità *morale* di tale scelta.

Tale scelta però implica anche il riconoscimento che lo stato costituzionale democratico vive di presupposti che lui stesso non ha creato, ma semplicemente realizzato in un modo praticabile e razionale: i diritti dell'uomo, come espressione della umana dignità, cioè della dignità di un essere che è creato a immagine di Dio⁵⁶. La cultura politica dello stato costituzionale democratico vive quindi di presupposti che esso stesso non è neanche in grado di garantire con i suoi mezzi istituzionali, politici, giuridici o economici⁵⁷. Come non è l'abito che fa il monaco, non sono le sole istituzioni che realizzano la pace, la libertà e la giustizia. Contano sempre gli uomini. Le istituzioni politiche non sono in grado di compensare una corruzione della società, degli uomini, che renderà inintelligibili i fondamenti stessi su cui questa cultura politica è basata⁵⁸.

⁵⁶ Contro ciò che afferma LARMORE, cit., un certo espressivismo non è quindi evitabile. Neanche lui, in fondo, è in grado di evitarlo, rimanendo il suo "stato liberale" appunto l'espressione di un ideale: l'ideale della continua ricerca di un *modus vivendi*, ciò che in fondo corrisponde alla riduzione dell'*ethos* politico ad un *ethos* "bodiniiano" della pace. Non vedo come Larmore potrebbe evitare le conseguenze illiberali di un *ethos* politico che vede nella pace, e soltanto nella pace, l'unico valore politico da perseguire, senza le garanzie di libertà e di giustizia. In verità, una vera cultura politica "liberale" non è *soltanto* espressione di "neutralità" e della volontà di trovare un *modus vivendi*, ma sempre anche l'espressione del rispetto della libertà di ogni persona umana e di impegno per la giustizia. Questo non inficia l'intuizione più valida di Larmore: che una cultura politica "liberale" (sempre in senso lato) non è espressione di una concezione sulla "buona vita" dell'individuo in senso aristotelico, ma una comprensione politico-giuridica della società politica aperta a un pluralismo di concezioni sulla "vita buona".

⁵⁷ Cfr. BÖCKENFÖRDE, E.-W., *Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation*, cit., p. 60. La stessa idea si trova inoltre espressa in: RATZINGER, J., *Wendezeit für Europa? Diagnosen und Prognosen zur Lage von Kirche und Welt*, Johannes Verlag, Einsiedeln-Freiburg 1991, p. 100.

⁵⁸ Ciò accade, a mio avviso, nella richiesta di un "diritto alla libera scelta" nei confronti dell'aborto. Tale diritto può essere rivendicato soltanto se il non-nato non è persona umana, protetto dal diritto come ogni altro cittadino. Se così fosse, una proibizione dell'aborto sarebbe infatti un'illegitima ingerenza dello stato nella *privacy*. In caso contrario invece, un presunto "diritto alla libera scelta" in questo campo non sarebbe soltanto una discriminazione del non-nato, ma una chiarissima violazione dell'*ethos* che sta alla base dello stato costituzionale. Il fatto che tale questione viene attualmente elusa indica una vera corrosione della società, pericolosa per l'*ethos* della libertà implicito nella cultura politica moderna.

Alla filosofia politica quindi spetta il compito di rendere trasparenti, anche in modo pubblico, i fondamenti della cultura politica moderna. Di rendere trasparente anche ciò che è di Dio e ciò che è di Cesare. Di rendere intellegibile cioè ciò che si chiama "legittima autonomia delle realtà temporali" e, citando l'enciclica *Centesimus Annus* (n. 47), la «legittima autonomia dell'ordine democratico». Appartiene a questo campo una giusta valutazione morale del lavoro parlamentare (invece di sterili lamenti sugli "affari loschi della politica") e criteri morali per la legislazione positiva in una società pluralistica. Infine, la filosofia politica, in quanto filosofia pratica, ha il compito di ogni etica: riflettere sulla prassi politica per orientarla verso i fini propri da essa perseguiti, la pace cioè, la libertà e la giustizia (ciò che implica ovviamente anche la riflessione sulla razionalità morale propria dell'economia⁵⁹ e sul suo inserimento nella cultura politica dello stato costituzionale).

Per quanto riguarda il compito di rendere trasparenti i fondamenti della cultura politica moderna, essi non si trovano, a mio parere, adeguatamente espressi nella filosofia politica che stimolava, accompagnava e interpretava il farsi di questa cultura politica moderna. Specialmente il contrattualismo, eminente formulazione filosofica di una cultura politica della libertà e della giustizia, non è in grado di giustificare la vita sociale e il diritto nei confronti della libertà, anche se indubbiamente questa dottrina ha svolto un suo compito storico preciso⁶⁰. Il contrattualismo ha commesso lo sbaglio di pensare che coordinazione di libertà, diritto e uguaglianza fossero frutto della sola individualità interessata a se stessa, un interesse coordinato mediante un contratto. Sembra però piuttosto che qualsiasi coordinazione contrattuale di libertà individuali già presupponga ciò che il contratto pretende di creare: volontà naturale di cooperazione, diritto e uguaglianza, cioè il riconoscimento dell'altro come uguale a me, non nel mio interesse, ma nell'interesse dell'altro. Andrebbe quindi ricostruito l'uomo come *zoon politikon* su delle premesse moderne.

Ai padri fondatori degli Stati Uniti d'America, i diritti dell'uomo apparvero *self-evident*. Lo sono veramente? Non sono apparsi evidenti soltanto perché quegli uomini erano figli di una cultura impregnata dell'idea cristiana della dignità umana? Oggi che la stessa Chiesa cattolica si è fatta eco dell'espressione moderna delle sue proprie radici nella sua dottrina ufficiale, è forse venuto anche il momento di comprendere che il rispetto dei diritti dell'uomo, detti "inalienabili", presuppone una *verità* sull'uomo. "Inalienabilità" di diritti e di dignità non può concepirsi in una cultura che perde il senso della *verità*.

Anche se la cultura politica moderna non è più un ordine di verità nel senso dell'etica della *polis*, un ordine cioè che si sente chiamato a realizzare una verità

⁵⁹ Cfr. KOSLOWSKI, P., *Ethik des Kapitalismus* (mit einem Kommentar von James M. Buchanan), J.C.B. Mohr, Tübingen 1982; IDEM, *Prinzipien der Ethischen Ökonomie. Grundlegung der Wirtschaftsethik und der auf die Ökonomie bezogenen Ethik*, J.C.B. Mohr, Tübingen 1988; IDEM, *Gesellschaftliche Koordination. Eine ontologische und kulturwissenschaftliche Theorie der Marktwirtschaft*, J.C.B. Mohr, Tübingen 1991.

⁶⁰ Ad una simile conclusione arriva anche il classico studio storico-critico di GOUGH, J. W., *The Social Contract. A Critical Study of its Developments*, Oxford U.P., London 1936; seconda edizione 1957/1963/1976; ultima ristampa Westport Conn. 1978 (trad. it. *Il contratto sociale. Storia critica di una teoria*, Il Mulino, Bologna 1986).

determinata, è invece sempre un ordine di verità per quanto riguarda il fondamento ultimo sul quale le sue aspirazioni di pace, libertà e giustizia si basano. “Neutralità” e rispetto del pluralismo e della libertà infatti sono fondati su una verità sull’uomo; in caso contrario non sarebbero difendibili come esigenze morali, anzi non sarebbero difendibili in nessun modo⁶¹.

Certamente è anche pensabile un atteggiamento come quello di Norberto Bobbio il quale, per ragioni epistemologiche e storiche, non crede nemmeno possibile una giustificazione coerente dei diritti dell’uomo; il problema oggi sarebbe «non tanto di *giustificarli*, quanto quello di *proteggerli*. È un problema non filosofico ma politico»⁶². Sembra però non soddisfacente tale contrapposizione perché il problema inerente alla giustificazione, e con ciò anche alla *comprensione* filosofica, dei diritti dell’uomo appunto è un problema eminentemente politico: una cultura politica basata sui diritti dell’uomo e, per di più, organizzata democraticamente non viene imposta da una *élite* di politici, ma presuppone il consenso della società, un consenso che non è in grado di formarsi e di conservarsi senza appunto una comprensione, presente in forma di cultura, di come tali diritti si giustificano.

La “cultura politica” non si limita ad un assetto di istituzioni ma include ugualmente la consapevolezza pubblica del loro *ethos* corrispondente. Inoltre, i diritti dell’uomo non sono una conquista statica, ma principi dinamici della prassi politica e, soprattutto, giudiziaria. Vengono protetti non come pezzi da museo ma mediante l’uso e l’applicazione. Solamente in base ad un positivismo giuridico potrebbe essere sostenuto che ciò non sia un problema fondamentale di indole politico-giuridica. Come quindi applicare/proteggere i diritti dell’uomo e secondo quali criteri?⁶³ Ciò dipende appunto dalla loro comprensione e dalla maniera in cui vengono giustificati nell’ambito di una filosofia pubblica⁶⁴.

⁶¹ Così, in difesa della cultura politica “liberale”, Thomas A. Spragens opta precisamente per una revisione dei fondamenti filosofici della tradizione liberale che chiama autodistruttivi. L’argomento principale è che una società razionale ha bisogno di un impegno per la verità «because rationality is by definition oriented toward the truth»: SPRAGENS, T. A. Jr., *The Irony of Liberal Reason*, The University of Chicago Press, Chicago & London 1981, p. 384. D’altra parte, R. Dworkin afferma che i diritti individuali non sono dimostrabili come veri, ma ciò non significa che non siano delle verità: DWORKIN, R., *Taking Rights Seriously*, Duckworth, London 1977, p. 81; 279 ss. Da questo, A. MacIntyre ha concluso che i diritti dell’uomo sono mere finzioni e che «there are no such rights, and belief in them is one with belief in whitches and unicorns»: MACINTYRE, A., *After Virtue. A Study in Moral Theory*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Ind. 1981, p. 69. Il neo-aristotelismo antimodernistico suggerisce che esista un’alternativa alla cultura dei diritti dell’uomo; si mostra però distruttivo un tale atteggiamento nella misura in cui appunto non è in grado di evidenziare tale alternativa.

⁶² BOBBIO, N., *Sul fondamento dei diritti dell’uomo*, o.c., p. 16.

⁶³ Cfr. le sentenze dei tribunali costituzionali in casi di diritti individuali. Per una rapida informazione sull’argomentazione per esempio del Tribunale supremo degli Stati Uniti è molto utile CHANDELER, R. R.–ENSLIN, R. A.–RENSTROM, P. G., *The Constitutional Law Dictionary, Volume 1: Individual Rights*, Clio Press, Santa Barbara-Denver-Oxford 1985 (il secondo volume, 1987, contiene sentenze su questioni di “governmental powers”).

⁶⁴ Una simile preoccupazione è presente anche nel libro di POSSENTI, V., *Le società liberali al bivio*, Marietti, Perugia 1991.

Recenti dibattiti mostrano che precisamente qui sta il problema⁶⁵. Vorrei accennare brevemente come penso sia da formulare. Storicamente, i diritti dell'uomo sono stati rivendicati come diritti di individui, e infatti lo sono. Questo fatto però ha generato l'idea che sia la società civile sia la società politica (o lo stato) non sono altro che mezzi allo scopo di proteggere e promuovere la libertà, l'autonomia ecc. di ogni individuo. Qualsiasi impegno comunitario dell'individuo, in fondo, si baserebbe, nella linea del contrattualismo, sulla razionalità del "vantaggio distributivo", il calcolo razionale cioè che la "mia" rinuncia a certe libertà naturali ossia l'impegno comunitario, aumentando ed assicurando la libertà di tutti, aumenti ed assicuri anche la mia libertà⁶⁶.

Anche i recenti tentativi di ricostruire il concetto di giustizia (Rawls, Ackermann) in fondo partono da questa premessa: sono costretti a giustificare qualsiasi impegno comunitario, non auto-interessato cioè, davanti ad un individuo in fondo soltanto interessato al proprio vantaggio in termini di una realizzazione il più autonoma possibile della propria concezione del bene. Non è che si intenda affermare che l'uomo è un egoista; ma la "possibilità dell'altruismo" (Thomas Nagel) ha bisogno di una esplicita ricostruzione e giustificazione⁶⁷.

Rimane sostanzialmente al di fuori di tale prospettiva la verità fondamentale, sopra menzionata, che "libertà umana" significa, nella logica della Regola d'oro, essere *ugualmente* interessato al bene dell'altro, non perché ciò è più vantaggioso per me, ma precisamente perché è vantaggioso per l'altro, un altro riconosciuto come *essere uguale a me* e quindi titolare degli stessi diritti. È questo il

⁶⁵ Possono essere nominati in questo contesto appunto due giuristi: DWORKIN, R., *Taking Rights Seriously*, cit.; e un tentativo di ricostruzione dell'etica liberale sottostante alla cultura politica dei diritti dell'uomo: NINO, C. S., *The Ethics of Human Rights*, Oxford U.P., Oxford 1991 (in parte identico al volume precedente dell'autore *Etica y derechos humanos*, Paidós, Buenos Aires 1984; 2ª ed. Astrea, Buenos Aires e Ariel, Barcelona 1989). Hanno il merito di rendere giustizia all'indole politica di una giustificazione filosofica dei diritti dell'uomo, superando le limitazioni positivistiche, utilitaristiche o scettiche.

⁶⁶ Così HÖFFE, O., *Politische Gerechtigkeit. Grundlegung einer kritischen Philosophie von Recht und Staat*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1989.

⁶⁷ È perciò molto importante in *A Theory of Justice* di John Rawls il capitolo 22 «The circumstances of Justice» in cui, rifacendosi a Hume, fornisce i presupposti antropologici che rendono *necessaria* la giustizia; uno di questi presupposti è il fatto «that the parties take no interest in one another's interest»; sono dei "selves" che sono interessati unicamente a trovare riconoscimento della propria concezione di bene. È appunto questo isolamento "volontario" ed intenzionale dell'individuo la base su cui Rawls costruisce non solo la giustizia ma anche la fraternità, la benevolenza ecc. Occorre sottolineare che nemmeno Locke era stato così radicale. Ha caratterizzato lo stato di natura come "State of Peace, Good Will, Mutual Assistance, and Preservation"; manca unicamente una autorità che possa giudicare in casi di conflitti ed imporre la sentenza (*The Second Treatise on Government* § 19). Per una revisione del concetto etico-politico di giustizia è importante il contributo di HELLER, A., *Beyond Justice*, Basil Blackwell, Oxford 1987 (trad. it. *Oltre la giustizia*, Il Mulino, Bologna 1990).

principio fondamentale della giustizia⁶⁸ e di ogni diritto, diverso da quello che concepisce l'uomo "naturale" come individuo intenzionalmente isolato il cui unico rapporto razionale con gli altri, e con la società, sarebbe quello di un calcolo vantaggioso per assicurare le rivendicazioni della propria individualità. Se quest'ultima concezione non è vera, l'impegno comunitario dell'individuo e la sua natura sociale non hanno bisogno di ricostruzione; invece si mostrerebbero come fatto originario, dato appunto con la stessa *individualità razionale* dell'uomo che per natura sua si autotrascende verso il bene dell'altro.

Ne concludo che i diritti dell'uomo vanno inseriti in questo quadro più fondamentale di una nozione di giustizia che in realtà è un senso "naturale" di giustizia e solidarietà. Tale asserzione, pur rimanendo ad un livello assai astratto che non permette di trarne delle conclusioni politiche immediate, non rimane però senza conseguenze: non è possibile riconoscere l'altro come uguale a me e come titolare degli stessi diritti senza una *comune* comprensione sull'uomo e sul significato di tali diritti. «Equal concern and respect»⁶⁹ non è possibile senza una concezione contenutistica di base, e per di più *comunemente partecipata*, su che cosa *merita* "concern" e "respect", e perché lo meriti.

In altre parole: per poter generare principi autentici di giustizia, anche una cultura "liberale", basata sulla protezione dei diritti dell'individuo, presuppone e implica una concezione della "vita buona", benché diversamente da concezioni aristoteliche e neo-aristoteliche: non come concezione da imporre autorevolmente nel senso classico di una "etica della polis", ma come fondamento di una cultura politica della libertà la quale però concepisce questa libertà non solamente come "bene per me" ma appunto come bene *comune* e perciò anche come bene che implica esigenze di giustizia che non necessariamente promuovono sempre la "mia" libertà ed il mio "vantaggio", a meno che non si intenda come vantaggio personale anche il semplice poter essere una persona giusta, cioè buona.

4. La filosofia politica è "etica politica fondamentale".

Sulla base di quanto si è detto in queste pagine, possiamo affermare che la filosofia politica, in fondo, è "etica politica fondamentale". L'intera etica aristotelica, essendo essenzialmente "etica della polis", si intende come etica politica fondamentale, la quale però, allo stesso tempo, è anche etica fondamentale per l'etica dell'individuo. Abbandonando il modello classico dell'etica della polis dovremmo però affermare che in verità ci occorrono due etiche fondamentali: una per l'agire dell'individuo (etica della felicità, della vita buona, della virtù morale); e un'altra per l'agire politico o pubblico. Non sostengo con ciò un'opposizione o la mancanza di legami fra le due. Anzi, i valori che stanno alla base della cultura politica

⁶⁸ Per un'esposizione più dettagliata si veda il mio libro, di prossima pubblicazione presso Armando Editore, *La prospettiva della morale*, V,1.

⁶⁹ DWORKIN, R., *Taking Rights Seriously*, cit., p. 273.

moderna possono essere intesi appunto come quelli considerati in un'etica della virtù della persona individuale.

Con ciò, ovviamente, i problemi politico-filosofici non sono risolti. Neanche sono dimenticate le innumerevoli contraddizioni e inconsistenze della cultura politica attuale, spesso in contrasto con l'ideale, comunque normativo, in essa implicato; e nemmeno le contraddizioni storiche, la frequente illiberalità cioè dello stato "liberale" moderno e la grande minaccia di un assorbimento della società e degli individui dalla burocrazia onnipresente del *welfare state*⁷⁰. Non intendevo però in questa sede risolvere tali problemi ma rispondere alla domanda "Perché una filosofia politica?". La risposta non poteva essere fornita in un modo adeguato senza determinare alcuni presupposti della filosofia politica, dato che il "perché?" di un tale impegno filosofico non si può giustificare indipendentemente da una posizione storica, la cui giustificazione però, in termini cioè di *razionalità etico-politica*, andava messa in luce. Anche in questo, penso, siamo d'accordo con Aristotele.

*

Per concludere, un'ultima considerazione, forse a prima vista provocatoria: con ciò che ho delineato previamente, intendo anche esprimere la convinzione che occorre abbandonare l'idea che il cristianesimo — *sic et simpliciter* — possa fornire la soluzione politica per tutti i problemi della umana società e della città terrena. Ci vuole di nuovo la saggezza di Sant'Agostino, adesso però su delle premesse nuove. Mi spiego: la specifica missione della religione cristiana non consiste nel risolvere i problemi della città terrena, ma nell'essere fermento in questa città che è retta da una sua razionalità legittimamente autonoma. Ciò non significa che risolvere i problemi della città terrena non sia compito dei cristiani come suoi cittadini; tutt'altro.

La prima evangelizzazione conduceva ad una cristianizzazione di istituzioni che erano retaggio di una cultura pagana. Il risultato era assai ambivalente e in fin dei conti contraddittorio. Una nuova evangelizzazione sarebbe una cristianizzazione in un mondo formato da istituzioni che comunque sono il frutto di una civilizza-

⁷⁰ Per questo problema rimane ancora istruttiva la prospettiva di F. A. VON HAYEK; cfr. fra altro il suo *The Constitution of Liberty*, The University of Chicago Press, Chicago / Routledge & Kegan, London 1960. Il problema della sua posizione, che negli Stati Uniti non si chiama "liberal" ma "libertarian", è la fondamentale disposizione, in base alla incontestabile razionalità della libertà come principio di progresso, di "sacrificare" la giustizia per una generazione di persone ad un progresso delle generazioni future. Considera come soggetto della storia l'umanità, un soggetto che in realtà non esiste; esistono soltanto uomini che vivono per un periodo di tempo relativamente breve. La razionalità politica, che è sempre razionalità di giustizia, a volte esige, in favore degli uomini viventi attualmente, di optare per delle soluzioni meno razionali dal punto di vista di un progresso storico globale con un presunto soggetto unico che sarebbe l'umanità. Condivido però con von Hayek la sua tesi fondamentale che la libertà è un principio che meglio genera la giustizia ed il progresso sociale anziché i disegni della burocrazia di uno stato assistenziale, e ciò per ragioni sia economiche sia politiche ed antropologiche.

zione cristiana. Il risultato potrebbe essere: un nuovo tipo di secolarità in una società di cristiani. Una società secolarizzata, pienamente cristiana però, anche per quanto riguarda il rispetto della libertà di ciascuno: «Dio, creandoci, ha accettato il rischio e l'avventura della nostra libertà: ha voluto che la storia sia una storia vera, fatta di decisioni autentiche, e non una finzione o un gioco. Ogni uomo deve fare la esperienza della propria autonomia personale, con tutti gli imprevisti, i tentativi e magari le incertezze che questo comporta»⁷¹. Per una civilizzazione cristiana sarà quindi segno di autenticità anche l'esistenza di una cultura politica che rispetti, anzi ami la libertà, la pacifica convivenza, una giustizia non parziale che garantisca quel pluralismo che sarà sempre la logica e necessaria conseguenza della libertà.

Non sarebbe né possibile né giusto omettere in questa sede di menzionare l'opera di Jacques Maritain il quale — dopo la sua “conversione”, avvenuta durante l'esilio negli Stati Uniti, da una posizione antimoderna ad una giusta valutazione della cultura politica moderna⁷² — si è reso conto con chiarezza della profonda differenza esistente fra uno “*stato* clericale ossia decorativamente cristiano” da un lato e una “*società* politica vitalmente e realmente cristiana” dall'altro⁷³. Tuttavia la visione di Maritain sul rapporto fra cristianesimo e democrazia forse non può sostenersi davanti ai fatti storici; e la sua concezione della democrazia, seguendo la tradizione francese, si mostra più legata all'idea ambigua della sovranità del popolo e poco sensibile all'importanza della tradizione costituzionalistica anglosassone, arrivando ad un nuovo moralismo quasi utopico che aspetta tutto da «nuove élite emergenti dalle profondità delle nazioni»⁷⁴.

Gli stimoli, indubbiamente positivi, provenienti dalla filosofia maritainiana⁷⁵

⁷¹ ESCRIVA', Josemaría, *L'avventura della libertà*, Edizioni Ares, Milano 1972 (Omèlie N. 6), p. 28.

⁷² Lo attesta il suo libro *Man and the State*, The University of Chicago Press, Chicago 1951.

⁷³ «Ce qui importe ici, c'est de distinguer l'apocryphe d'avec l'authentique, un État clérical ou décorativement chrétien d'avec une société politique vitalément et réellement chrétienne»: MARITAIN, J., *Les Droits de l'Homme et la Loi Naturelle* (Éditions de la Maison Française, New York 1942), in: MARITAIN, Jacques et Raïssa, *Oeuvres complètes*, vol. VII, Éditions Universitaires Fribourg-Suisse/Éditions Saint-Paul Paris, Fribourg-Paris 1988, p. 633.

⁷⁴ «... les nouvelles élites sortent des profondeurs des nations ... Le problème essentiel de la reconstruction n'est pas un problème de plans, c'est un problème d'hommes, le problème des nouvelles élites directrices à venir»: MARITAIN, J., *Christianisme et démocratie* (Éditions de la Maison Française, New York 1943), in: *Oeuvres complètes*, vol VII, cit., p. 749. La saggezza politica del costituzionalismo invece consiste appunto nella instaurazione di un assetto istituzionale di indole politico-giuridica che garantisce, mediante la *rule of law*, i diritti fondamentali delle persone indipendentemente dalle qualità personali dei governanti. Il “problema di uomini” non è il primo da risolvere, rimane invece sempre l'ultimo, certamente decisivo affinché le istituzioni non si corrompano. La posizione di Maritain facilmente può degenerare in un moralismo politico senza difesa, sfociando come ultima risorsa nella richiesta di una “fede laica o secolare” nella democrazia (così, rifacendosi a Maritain, *The Man and the State*, o.c., pp. 108 ss., BERTI, E., *Momenti della rifondazione etica della democrazia*, in BERTI, E., *Le vie della ragione*, Il Mulino, Bologna 1987, p. 282).

⁷⁵ Soprattutto sul Concilio Vaticano II.; cfr. POSSENTI, V., *Una filosofia per la transizione* (*Metafisica, persona e politica in J. Maritain*), Massimo, Milano 1984, pp. 220 ss.

vanno, mi sembra, canalizzati nelle vie di una riflessione più sobria, realistica che la filosofia politica potrà prestare purché superi il suo isolamento da altre discipline come la storia, la giurisprudenza, la politologia e la sociologia, arrivando così ad una concezione di cultura politica che rifletta sulle *condizioni reali* di libertà e democrazia, avvicinandosi così anche a cogliere con chiarezza le interiori limitazioni e minacce della democrazia, evidentemente in favore della sopravvivenza di una cultura politica basata sulla libertà e democratica.

Come ha recentemente ricordato un illustre storico⁷⁶, la cultura politica moderna è nata da una illusione di libertà, quella cioè di una libertà assoluta come frutto di una rivoluzione sociale. Soprattutto la rivoluzione francese, come tutte le rivoluzioni moderne, «paradossalmente ha prodotto frutti di libertà e di democrazia solo dopo il fallimento del mito della illusione di una rivoluzione totale e attraverso un tormentato processo»⁷⁷. Al di là del conflitto ben noto, ormai superato, fra una Chiesa legata all'antico regime e le forze nuove, esisteva, ed esiste, un conflitto assai più profondo fra coscienza religiosa e rivoluzione tendente alla libertà: «la coscienza religiosa negava allora in radice, come nega oggi, ogni illusione di libertà assoluta prodotta da una rivoluzione sociale. In definitiva la coscienza religiosa nel suo conflitto con la rivoluzione ha fatto da filtro all'eredità della rivoluzione e ha contribuito a far sì che emergessero da quella esperienza valori autentici di libertà»⁷⁸. Questo processo era accompagnato da lotte e da non poche incomprendimenti. «Quello stesso senso religioso del limite e del peccato che impedisce l'illusione della rivoluzione come risposta globale e definitiva al problema del male può portare anche e storicamente ha portato ad assegnare al potere, purché soggetto alla religione, il compito della realizzazione dell'ordine»⁷⁹.

Come però pensare questa sottomissione del potere alla religione? La risposta del pensiero cattolico della controrivoluzione (per esempio De Maistre) la pensava proprio in termini istituzionali, e in questo senso non si trattava soltanto di un romanticismo restaurativo, ma proprio di un sociologismo totalizzante di indole moderna⁸⁰, moderna come un certo despotismo della democrazia e di stati "liberali" verso la fine dell'ottocento⁸¹. La sottomissione del potere alla religione non può più essere concepita come realizzabile attraverso le istituzioni politiche e pubbliche, ma attraverso la conversione dei cuori degli uomini. Soltanto questo

⁷⁶ SCOPPOLA, P., *La repubblica dei partiti. Profilo storico della democrazia in Italia (1945-1990)*, Il Mulino, Bologna 1991 (Introduzione).

⁷⁷ *Ivi*, p. 20.

⁷⁸ *Ibid.*

⁷⁹ *Ibid.*

⁸⁰ Ciò vale anche per L.G.A. de Bonald; cfr. lo studio di SPAEMANN, R., *Der Ursprung der Soziologie aus dem Geist der Restauration. Studien über L.G.A. de Bonald*, Kösel, München 1959.

⁸¹ E' sorprendente il giudizio, formulato negli anni venti del nostro secolo, da un convinto liberale: «E chi riflette sul carattere duramente autoritario della odierna civiltà democratica, non può negare che la Chiesa contro la "tirannide" statale, anche se è tutt'altro che liberale nel suo intimo motivo, rappresenta di fatto un argine e una difesa della libertà» (DE RUGGIERO, G., *Storia del liberalismo europeo*, cit., p. 429).

può essere il compito di una nuova evangelizzazione, in cui la Chiesa agisce come autorità morale all'interno della società, in un modo perciò non contrastante con una cultura politica pluralistica, essendo «insieme il segno e la salvaguardia del carattere trascendente della persona umana»⁸². Di nuovo saremmo quindi arrivati alla saggezza agostiniana, con una importante sfumatura però: la conversione dei cuori, la genesi della città celeste all'interno dei cuori, non assume soltanto un senso escatologico ma anche *temporale*: è infatti chiamata a conferire alla città terrena un volto consono con la umana dignità.

Abstract: *Classical political philosophy is an ethics of the polis; a union of ethics and politics. It had been revived in the medieval idea of the "respublica christiana". Modern political philosophy presents itself as a response to the internal contradictions of such a notion, and in reference to the concrete problems which have arisen in modern history. Through a lengthy process, the political culture of the constitutional democratic state was created. This forms the basis of a genuine political ethos which is founded upon the political concept of the Common Good as peace, liberty, and justice — an ethos that abandons the model of the ethics of the polis and constitutes the theme of political philosophy. It is understood as the fundamental political ethics, not to be substituted by doctrines on Natural Law, and is presupposed and ever implicit in the social doctrine of the Church.*

⁸² CONCILIO VATICANO II, *Costituzione pastorale «Gaudium et spes»*, n. 76.