

COSA E' « POLITICA »

di Giovanni Sartori

La dizione e nozione di « scienza politica » si precisa in funzione di due variabili: 1) lo stato dell'organizzazione del sapere; 2) il grado di differenziazione strutturale degli aggregati umani.

Per il primo rispetto si deve subito osservare che la nozione di scienza non ha molto senso, o comunque non è precisabile, finché non si afferma la divisione e specializzazione del lavoro conoscitivo. Così non ha molto senso parlare di scienza politica finché « scienza » fa tutt'uno con « filosofia », finché il sapere, lo *scire*, si riconduce ed esprime unitariamente nell'amore della sapienza. La nozione di scienza si precisa, dunque, a fronte di quella di filosofia, e presuppone che un sapere scientifico si sia distaccato dall'*alma mater* del sapere filosofico. Beninteso « scienza » è anche diversa da ciò che diciamo opinione, teoria, dottrina e ideologia. Ma la prima e più fondamentale partizione da fermare è quella tra scienza e filosofia.

Per il secondo rispetto vale subito osservare che la nozione di politica qualifica tutto, e quindi nulla di specifico, finché la sfera dell'etica, dell'economica e del politico-sociale restano indivise e non si traducono materialmente in differenziazioni strutturali, e pertanto in strutture e istituzioni qualificabili come politiche nella loro differenza da istituti e strutture qualificabili come economiche, religiose e sociali. A questo effetto il nodo più difficile da sbrogliare è quello tra il « politico » e il « sociale », tra l'ambito della politica e la sfera della società. Ma i nodi sono parecchi, a cominciare dal viluppo tra nomenclatura di origine greca — le parole che derivano da *polis* — e nomenclatura di origine latina.

Riproduco per gentile concessione dell'U.T.E.T. parte del mio capitolo La Scienza Politica pubblicato nel vol. 6 (1972) della collana Storia delle idee politiche, economiche e sociali diretta da Luigi Firpo. Mentre il testo è immutato, ho modificato le note portandole a piè di pagina.

Diciamo, allora, che la nozione di scienza politica varia in funzione di cosa si intende per scienza e di cosa si intende per politica. Ne consegue che è abbastanza futile parlare di una scienza politica « perenne » che esordisce con Aristotile, nasce o rinasce con Machiavelli, e si afferma con una propria autonomia disciplinare a partire dal XIX secolo. Prima di azzardare una storia della scienza politica *come tale*, e che sia davvero tale, occorre che la scienza sia « scienza », e che l'idea di scienza si incontri in modo significativo con l'idea di politica. Fino a quel momento una storia della scienza politica si risolve, o meglio si divarica, in una storia a due voci: quella del concetto di scienza da un lato, e quella del concetto di politica dall'altro.

Questa divaricazione è necessaria non solo perché « scienza » e « politica » sono entrambe variabili che hanno molto variato, ma anche perché variano in tempi diversi e con diversa velocità. Ne consegue che qualsiasi storia della scienza politica — lunga o corta che sia — deve essere attentamente periodizzata a seconda di come una diversa idea di scienza si ricombina, di volta in volta, con una particolare accezione di politica. Va da sé che i tempi o le fasi della scienza politica saranno tanto più numerose, quanto più vorremo retrodatare la nascita di questa disciplina. Ma anche una storia corta — confinata, per esempio, nell'arco di un secolo — verrà ad essere contrassegnata da tempi ben diversi. Il tempo di Mosca, Pareto e Michels è già, per noi, un tempo lontano; così come la scienza politica degli anni quaranta appare già antiquata alla scienza politica degli anni sessanta.

In questo scritto non tenterò di datare la nascita della « prima » scienza politica, ma piuttosto di enucleare gli elementi di vari, plausibili « incontri significativi » tra i due termini del nostro discorso: da un lato quei modi di osservare la politica che sono qualificabili come scientifici, e dall'altro una serie di caratterizzazioni dell'idea di politica¹. Cominciando da quest'ultima voce.

¹ Non esiste una storia della scienza politica impostata come incontro tra scienza e politica. Il materiale relativo è da reperire da un lato nei testi di filosofia, epistemologia e metodologia della scienza, e dall'altro nella storia del pensiero politico. Vedi, per quest'ultima, *infra* nota 12.

L'idea di politica.

Oggi siamo soliti distinguere tra politico e sociale, tra Stato e società. Ma queste sono distinzioni e contrapposizioni che si consolidano, nel loro significato attuale, soltanto nel XIX secolo. Si sente spesso dire che mentre nel pensiero greco la politicità ricomprendeva la socialità, noi siamo inclini a rovesciare questa diade, e cioè a ricomprendere il politico nel sociale e la sfera della politica nella sfera della società. Ma questo discorso contiene almeno tre errori. Primo errore: la diade di cui si parla non esisteva nel pensiero greco. Secondo errore: la socialità non è per nulla « la società ». Terzo errore: la nostra sostantivazione « la politica » non ha per nulla il significato del greco *politiké*, così come noi parliamo di un uomo politico che sta agli antipodi dell'« animale politico » di Aristotile.

Se per Aristotile l'uomo era uno *zoon politikón*, la sottigliezza che spesso ci sfugge è che a questo modo Aristotile definiva l'uomo, non la politica. È solo perché l'uomo vive nella *polis* e perché, viceversa, la *polis* vive in lui, che l'uomo si realizza compiutamente come tale. Dicendo « animale politico », Aristotile esprimeva, dunque, la concezione greca della vita². Una concezione che faceva della *polis* l'unità costitutiva (inscomponibile) e la dimensione compiuta (suprema) dell'esistenza. Pertanto nel vivere « politico », e nella « politicità », i greci non vedevano una parte, o un aspetto, della vita: ne vedevano il tutto e l'essenza. Per converso, l'uomo « non politico » era un essere difettivo, un *idion*, un essere carente (il significato originario del nostro termine « idiota »), la cui insufficienza stava, appunto, nell'aver perduto, o nel non aver acquisito, la dimensione e la pienezza della simbiosi con la propria *polis*. In breve: un uomo « non politico » era semplicemente un essere inferiore, era meno-che-uomo.

Senza addentrarsi nelle varie implicazioni della concezione greca dell'uomo, quel che importa sottolineare è che l'animale politico, il *polites*, non si distingueva in alcun modo da un

² Per la concezione greca della vita resta fondamentale Werner Jaeger, *Paideia*, Berlin, 1934-44, tr. it. Firenze, La Nuova Italia, 3 voll., 1937-59. Nonostante la loro età e qualche deformazione corretta dalla storiografia successiva si leggono sempre con profitto N. D. Fustel de Coulanges, *La cité antique*, Paris, Hachette, 1885, tr. it. *La città antica*, Bari, Laterza, 1925; e J. Burckhardt, *Griechische Kulturgeschichte*, Berlin-Stuttgart, W. Spemann, 1908, tr. it. *Storia della civiltà greca*, Firenze, Sansoni, 1955.

animale sociale, da quell'essere che noi diciamo societario e socievole. Il vivere « politico » — in e per la *polis* — era al tempo stesso il vivere collettivo, il vivere associato e, più intensamente, il vivere in *koinonía*, in comunione e « comunità ». Pertanto non è esatto dire che Aristotile ricomprendeva la socialità nella politicità. In verità i due termini erano per lui un termine solo: e nessuno dei due si risolveva nell'altro per la semplice ragione che « politico » stava per dire, insieme, tutte e due le cose. Difatti la parola « sociale » non è greca ma latina, e viene accollata ad Aristotile dai suoi traduttori e commentatori medievali.

È San Tommaso d'Aquino (1225-1274) che ha autorevolmente tradotto *zoon politikón* con « animale politico e sociale », osservando che « è proprio della natura dell'uomo che egli viva in una società di molti »³. Ma non è così semplice. Difatti Egidio Romano (circa 1285) rendeva Aristotile dicendo che l'uomo è un *politicum animal et civile*⁴. A prima vista potrebbe sembrare che Tommaso esplicitava il pensiero di Aristotile, mentre Egidio Romano si limitava ad usare una dizione ridondante (*politicum* è, dopotutto, un grecismo per dire *civile*). Senonché l'apparizione delle parole « sociale » e « civile » merita di essere introdotta e spiegata. Dal che risulterà che tanto Tommaso quanto Egidio sollecitavano il loro autore.

È chiaro che dove i greci dicevano *polítes* i romani dicevano *civis*, così come è chiaro che *polis* si traduce, in latino, con *civitas*. Ma i romani assorbivano la cultura greca quando la loro città aveva di gran lunga sorpassato la dimensione che consentiva — secondo il metro greco — un « vivere politico ». Pertanto la *civitas* si rapporta alla *polis* come una città a politicità diluita; e questo per due rispetti. Per un primo rispetto la *civitas* si configura come una *civilis societas*; e cioè acquista una qualificazione più elastica che ne slarga i confini. E per un secondo rispetto la *civitas* si organizza giuridicamente. La *civilis societas* viene infatti ricondotta, a sua volta, ad una *iuris societas*. Il che consente di sostituire la « politicità » con la giuridicità. Già Cicerone (106-43 a.C.) sosteneva che la *civitas* non è una aggregazione umana qualsiasi, ma quella aggregazione fondata nel consenso della legge⁵. Già ai tempi di Cicerone siamo

³ *De Regimine Principum*, Lib. I, cap. I.

⁴ *De Regimine Principum*, III, I, 2.

⁵ *De Re Publica*, I, 25.

dunque prossimi ad una *civitas* che non ha quasi piú nulla di « politico » nel senso greco del termine: la *iuris societas* sta alla *polis* come la depoliticizzazione sta alla politicit . E il ciclo si conclude con Seneca. Per Seneca (4 a.C. - 65 d.C.), e in generale per la visione stoica del mondo, l'uomo non   pi  un animale politico:  , all'opposto, un *sociale animal*⁶. Siamo agli antipodi della visione Aristotelica perch  l'animale sociale di Seneca e degli stoici   l'uomo che ha perduto la *polis*, che se ne estranea, e che si adatta a vivere — negativamente pi  che positivamente — in una cosmopoli.

Se il mondo antico conclude la propria parabola lasciando alla posterit  non solo l'immagine di un animale politico, ma anche di un animale sociale, queste due raffigurazioni non prefigurano in alcun modo lo sdoppiamento e la diade tra sfera del politico e sfera del sociale che caratterizza il dibattito del nostro tempo. La prima differenza   che il *sociale animal* non coesiste a fianco del *politicum animal*: queste dizioni non alludono a due sfaccettature di uno stesso uomo, ma a due antropologie che si sostituiscono l'una con l'altra. La seconda differenza — che passeremo ora a puntualizzare —   che in tutto il discorso svolto sinora la politica e la politicit  non sono mai percepite verticalmente, in una proiezione altimetrica che associa l'idea di politica all'idea di potere, di comando e, in ultima analisi, di uno Stato sovraordinato alla societ .

Il punto   che la problematica verticale   largamente estranea al discorso basato sulla nomenclatura greca — *polis*, *polites*, *politikos*, *politik * e *polit ia* — alla sua traduzione latina, e anche al suo svolgimento medievale. Il titolo greco dell'opera a noi nota come *La Repubblica* di Platone era *Polit ia*: traduzione esatta, per il mondo che pensava in latino, visto che *res publica* vuol dire « cosa comune », cosa della comunit . *Res publica*, notava Cicerone,   *res populi*⁷. Il discorso Aristotelico sull'ottima citt  veniva reso dai primi traduttori medievali con un calco — *de politia optima* — successivamente sostituito dalla dicitura *de optima republica*. Tutte dizioni che si associavano ad un discorso orizzontale. L'idea orizzontale   resa ancora abbastanza bene dall'inglese *common weal* o, pi  modernamente, *commonwealth*, che sta per dire « bene comune », quel che noi diciamo pubblico bene e interesse generale. Ma proprio

⁶ *De Clementia*, I, 3.

⁷ *De Re Publica*, VI, 13.

per questo noi fraintendiamo il titolo platonico, così come fraintendiamo l'uso di *res publica* in tutta la letteratura che va dai romani a Bodin (i cui *Six Livres de la Republique* uscivano nel 1576). Diventando, come lo è per noi, una forma di Stato (opposta alla Monarchia) la nostra Repubblica si colloca, appunto, in quella dimensione verticale che era invece assente nell'idea di *politéia*, di *res publica*, e di *common weal*.

Con questo non si vuol dire che occorre arrivare a Machiavelli, o a Bodin, per riconoscere la dimensione che ho detto verticale, e cioè l'elemento di strutturazione gerarchica — di sotto e sovra-ordinazione — della vita associata. È chiaro che Platone sottintendeva una verticalità. Ma questo è l'elemento che non viene recepito, ma perduto, dalla tradizione aristotelica⁸. D'altra parte, se Machiavelli è il primo che usa la parola Stato nella accezione moderna⁹, è chiaro che la percezione della verticalità — oggi trasfusa nella nozione di politica — risale quantomeno alla tradizione romanistica. Ma questa idea non era espressa dalla nomenclatura greca, dalla parola « politica » e dai suoi derivati. Era variamente espressa — quantomeno sino al XVII secolo — da termini come *principatus*, *regnum*, *dominium*, *gubernaculum*¹⁰ (assai più che dai termini *potestas* e *imperium*, che vengono invece riferiti a un potere legittimo e usati nell'ambito di un discorso giuridico).

Per gli autori medievali e rinascimentali — vuoi che scri-

⁸ Si deve tener presente che le esigue dimensioni della *polis* la caratterizzavano come una rete di relazioni « faccia a faccia ». È in questo senso che la verticalità restava sottintesa. Le magistrature e gli « altoloci » esistevano, certo; ma quando la base della piramide è stretta il vertice non sta molto in alto. Il contrasto tra idea orizzontale e idea verticale di politica va dunque inteso in questa proporzione: che la verticalità greca risulta estremamente appiattita rispetto a quella degli Stati territoriali. Pertanto è mistificante tradurre *polis* con città-Stato e, peggio ancora, con Stato.

⁹ *Il Principe*, capp. I e III. Peraltro Machiavelli usava anche la parola stato nella sua accezione medievale: *status* quale ceto o condizione sociale. Cfr. F. Chiappelli, *Studi sul linguaggio di Machiavelli*, Firenze, Le Monnier, 1952, pp. 59-74. L'uso moderno si consolida con Hobbes, che usa *Commonwealth* e *State* come equivalenti, e ancor più con la traduzione di Pufendorf in francese, nella quale il Barbeyrac rende *civitas* con *état*.

¹⁰ La parola *gubernaculum* è caratteristica di Bracton, autore del XIII secolo particolarmente valorizzato dal McIlwain (*infra* nota 12) in ordine alla contrapposizione tra *gubernaculum* e *iurisdictio*. Non ne ho trovato traccia, invece, nei glossatori e nella giuspubblicistica italiana del tempo.

vessero in latino come in italiano, francese o inglese — il *dominium politicum* non era « politico » nel nostro significato, ma nel significato di Aristotile: era l'« ottima città » del *polites*, la *res publica* che praticava il bene comune, una *res populi* egualmente aliena dalla degenerazione democratica come dalla degenerazione tirannica. Difatti gli autori medievali usavano *dominium politicum* in contrapposizione a *dominium regale*, e ancor più in contrapposizione a *dominium despoticum*. È come dire che la voce *politicum* designava la « visione orizzontale », laddove il discorso verticale veniva svolto mediante le voci regalità, dispotismo e principato. Talché il miglior modo di rendere l'idea di *dominium politicum* nella terminologia contemporanea sarebbe di dire « la buona società »: salvo avvertire che noi siamo, in proposito, assai più ottimisti, o ingenui, degli autori medievali. Potremmo anche dire che il *dominium politicum* raffigurava una sorta di « società senza Stato »: ma ricordando, in tal caso, che la società in questione era, ad un tempo, una *civilis societas* e una *iuris societas*; non una società senza aggettivi, quella società di cui parlano i sociologi.

Per contro, se c'è un termine che simboleggiava più di ogni altro l'ottica verticale, il discorso che noi diremmo caratteristicamente politico, questo termine era « principe ». Non a caso *Il Principe* (1513) è il titolo prescelto da Machiavelli. *De Regimine Principum* (circa 1260-69) era già il titolo di San Tommaso (nonché di Egidio Romano); laddove Marsilio da Padova (circa 1280-1343) usava *principatus* o *pars principans* per indicare le funzioni che oggi diciamo di governo, e avrebbe potuto classificare la fattispecie descritta da Machiavelli come un *principatus despoticus*¹¹.

Qual è la conclusione che possiamo trarre dai sommari cenni di cui sopra? Questa: che la complessa, tortuosa vicenda dell'idea di politica ne travalica, ad ogni momento e per mille rispetti, la *parola*¹². La politica di Aristotile era, ad un tempo,

¹¹ *Defensor Pacis*, cap. XII della *Dictio Prima*.

¹² Non esiste uno studio atteso a seguire l'idea di politica nella sua complicata, ma non meno rivelatrice, evoluzione terminologica. Tra le non molte enciclopedie che registrano la voce « politica » segnalo quella di M. Albertini nel *Grande Dizionario Enciclopedico* dell'U.T.E.T. (ora nel suo vol. *Politica e altri saggi*, Milano, Giuffrè, 1963). Salvo la ricerca autore per autore, le storie del pensiero politico di cui mi sono più giovato sono: A. J. e R. W. Carlyle, *A History of Mediaeval Political Theory in the West*, New York, Barnes & Noble, 6 voll., 1903-36; C. H. McIlwain, *The Growth of Political Thought in the West*, tr. it. *Il*

una antropologia: una antropologia indissolubilmente legata allo « spazio » della *polis*. Caduta la *polis*, la « politicità » si attenua, variamente diluendosi o trasformandosi in altro. Per un verso la politica si giuridicizza svolgendosi nella direzione indicata dal pensiero romano. Per un altro verso — che ho dovuto qui trascurare — la politica si teologizza, prima conformandosi alla visione cristiana del mondo, poi in relazione alla lotta tra papato e impero, e infine in funzione della rottura tra cattolicesimo e protestantesimo. In ogni caso il discorso sulla politica si configura — e questo a cominciare da Platone, ma anche Aristotile — come un discorso che è congiuntamente e indissolubilmente etico-politico. L'etica in questione potrà essere naturalistica e psicologista; oppure un'etica teologica; o anche un'etica giuridicizzata che dibatte il problema del « bene » in nome di ciò che è « giusto », invocando giustizia ed eque leggi. La dottrina del diritto naturale, nelle sue successive fasi e versioni, riassume assai bene questo amalgama di normativa giuridica e di normativa morale¹³. Per tutti questi rispetti, ed altri ancora, certo è che fino a Machiavelli la politica non si configura in una sua specificità ed « autonomia ».

L'autonomia della politica.

Quando parliamo di autonomia della politica il concetto di autonomia non deve essere inteso in senso assoluto, ma piuttosto in senso relativo. Inoltre si possono sostenere al riguardo

pensiero politico occidentale dai Greci al tardo Medioevo, Venezia, Neri Pozza, 1959; G. H. Sabine, *A History of Political Theory*, New York, Holt, Rinehart and Winston, 1961³, tr. it. *Storia delle dottrine politiche*, Milano, Comunità, 1953; S. S. Wolin, *Politics and Vision: Continuity and Innovation in Western Political Thought*, Boston, Little Brown, 1960; W. Ullmann, *Principles of Government and Politics in the Middle Ages*, London, Methuen, 1961; O. Gierke, *Das Deutsche Genossenschaftsrecht* (1881) merita di essere consultata nella riduzione (curata da F. W. Maitland) *Political Theories of the Middle Age*, Cambridge, Cambridge University Press, 1900. È molto pertinente anche C. H. McIlwain, *Constitutionalism: Ancient and Modern*, tr. it. *Costituzionalismo antico e moderno*, Venezia, Neri Pozza, 1956; e, dello stesso, *Constitutionalism and the Changing World*, Cambridge, Cambridge University Press, 1939.

¹³ Per un agile panorama d'assieme che coglie assai bene il distacco tra queste varie fasi vedi A. Passerin d'Entrèves, *Natural Law*, London, Hutchinson, 1951, tr. it. *La dottrina del diritto naturale*, Milano, Comunità, 1962².

quattro tesi: primo, che la politica sia *diversa*; secondo, che la politica sia *indipendente*, e cioè segua le proprie leggi ponendosi, letteralmente, come legge di se stessa; terzo, che la politica sia *autosufficiente* e cioè che sia autarchica, nel senso che basta a spiegare se stessa; quarto, che la politica sia una *causa prima*, una causa generante non solo di se stessa, ma anche, data la sua supremazia, di tutto il resto. A rigore quest'ultima tesi esorbita dall'ambito del concetto di autonomia; ma occorre menzionarla visto che ne costituisce una possibile implicazione. Vale anche precisare che la seconda e la terza tesi vanno spesso insieme, anche se, a rigore, il concetto di autonomia deve essere distinto da quello di autarchia. Ad ogni modo, la tesi pregiudiziale, la tesi che importa chiarire, è la prima.

Asserire che la politica è *diversa* equivale a porre una condizione necessaria, non ancora una condizione sufficiente (di autonomia). Nondimeno tutto il seguito del discorso è strettamente condizionato da questa partenza. Diversa da che cosa? In che modo? E fino a che punto?

Con Machiavelli (1469-1527) la politica si pone come diversa dalla morale e dalla religione. Ecco una prima, netta separazione e differenziazione. Moralità e religione sono sí ingredienti essenziali della politica: ma a titolo di strumenti. « Volendo un principe mantenere lo stato, è spesso forzato a non essere buono », ad operare « contro alla fede, contro alla carità, contro all'umanità, contro alla religione »¹⁴. La politica è politica. Si badi: Machiavelli non arriva alla « verità effettuale della cosa » perché *Wertfrei*, perché libero da preoccupazioni prescrittive e da preconcetti di valore. Non è solo che Machiavelli era animato, per suo conto, da passione morale. È anche che egli prescriveva al « nuovo » principe quale comportamento fosse, insieme, necessario e doveroso per salvare o fondare lo Stato. Talché la maggiore originalità di Machiavelli sta forse nel fatto che egli teorizza — con ineguagliato vigore — l'esistenza di un *imperativo* che è proprio della politica. Machiavelli non dichiara soltanto la diversità della politica dalla morale; approda anche ad una vigorosa affermazione di autonomia: la politica ha le sue leggi, leggi che il politico « deve » applicare.

Nel senso sopra precisato è dunque esatto che Machiavelli — non Aristotile — « scopre la politica ». Perché lui? E per quale motivo? È dubbio che la scoperta Machiavellica possa

¹⁴ *Il Principe*, capp. XVIII e XIX.

essere attribuita alla sua « scientificità »¹⁵. Certo, Machiavelli non fu filosofo; e proprio per questo egli può ricuperare la « visione diretta » che hanno solo coloro che cominciano, o ricominciano, *ex novo*. D'altra parte nel sostenere che Machiavelli non fu né filosofo né scienziato non si detrae nulla alla sua statura, e forse si capisce meglio come egli sia arrivato alla scoperta della politica. È istruttivo, a questo proposito, paragonare Machiavelli a Hobbes.

Hobbes (1588-1679) teorizza una politica ancora più « pura » di Machiavelli. Il suo principe, il *Leviatano* (1651), è il più prossimo e diretto precursore del Grande Fratello immaginato da Orwell; l'ordine politico è creato dal suo *fiat*, dal suo potere di creare le parole, di definirle, e di imporle ai sudditi. « Le prime verità — scriveva Hobbes — furono poste arbitrariamente da coloro che per primi imposero i nomi alle cose »¹⁶. Dal che Hobbes deduceva che le verità della politica fossero come le verità arbitrarie e convenzionali della geometria. Se il Principe di Machiavelli governava accettando le regole della politica, il Leviatano di Hobbes governava creandole, stabilendo cosa la politica sia. Il mondo dell'uomo è infinitamente manipolabile, e il Leviatano — il Grande Definitore — ne è, senza residuo, il manipolatore. In verità nessuno ha teorizzato una politicizzazione così estrema come Hobbes. Egli non poneva soltanto l'assoluta indipendenza e autarchia della politica; egli affermava un « panpoliticismo » che tutto riassorbe, e tutto fa generare, dalla politica. Se Machiavelli invocava la virtù, Hobbes non invocava niente. Se le pagine di Machiavelli lasciavano trasparire una passione morale, Hobbes era un ragionatore distaccato, glaciale, intento a costruire una perfetta meccanica di corpi in movimento. Se Machiavelli vedeva nella religione un sostegno della politica, Hobbes affidava al suo sovrano — come farà in seguito Comte — il controllo della religione¹⁷.

¹⁵ Sul punto cfr. N. Abbagnano, *Machiavelli politico*, in « Rivista di Filosofia », LX (1969), pp. 5-23; L. Olschki, *Machiavelli scienziato*, in « Il Pensiero Politico », II (1969), pp. 509-535; N. Matteucci, *Niccolò Machiavelli politologo*, in « Rassegna Italiana di Sociologia », XI (1970), pp. 169-206. In generale, per la letteratura più recente, Gennaro Sasso, *Niccolò Machiavelli*, Napoli, Istituto Italiano per gli Studi Storici, 1958, e *Studi su Machiavelli*, Napoli, Morano, 1967.

¹⁶ *The English Works of Thomas Hobbes*, London, Molesworth, 11 voll., 1829-45, vol. I, p. 36.

¹⁷ Cfr., *contra*, l'interpretazione umanistica di R. Polin, *Politique et philosophie chez Thomas Hobbes*, Paris, Presses Universitaires de France,

Non basta. Hobbes non scavalcava Machiavelli soltanto nell'affermare una politica « pura » onnipervadente ed onnicau-sante; lo scavalcava anche in « scientificità ». Nel secolo e passa che li separa si interpongono Bacone (1561-1626) e Galileo (1564-1642). Inoltre Hobbes recepiva la lezione metodica di Cartesio (1596-1650), suo piú giovane ma anche piú precoce contemporaneo. A suo modo, dunque, Hobbes fu pervaso di spirito scientifico. Il suo sistema filosofico si ispira alla concezione meccanicistica dell'universo, e il suo metodo — ispirato dal modello della geometria — è il matematismo logico. A prima vista saremmo dunque tentati di concludere che in Hobbes sus-sistono tutti gli elementi per qualificare una « scienza politica ». C'è, secondo i canoni del Cartesianesimo, un metodo scientifico; e c'è anche la politica teorizzata nella sua piú estrema forma di autonomia. Volendo, si può anche aggiungere e sostenere che Hobbes era *Wertfrei*, libero dal valore. Eppure si parla di Hobbes, a ragione, come di un « filosofo » della politica; e certo la scienza politica riconosce a Machiavelli una paternità che nega a Hobbes. Come mai?

È semplice. L'elemento che distacca la scienza dalla filosofia non è posto dal modello della geometria e della matematica. Cartesio era un grande matematico; e grandissimo matematico fu Leibniz. La matematica è una logica deduttiva. Laddove le scienze non nascono dalla deduzione logica, ma dall'induzione, dalla osservazione e dall'esperimento¹⁸. Hobbes non osservava: deduceva *more geometrico*, come farà anche, poco dopo, quel puro esemplare di filosofo che fu Spinoza (1632-1677). Il metodo di Hobbes era dunque rigorosamente deduttivo¹⁹. Con questo è detto tutto. Egli non osservava il « mondo reale ». Nessuno può contestare la statura filosofica di Hobbes. Ma la sua « scienza » non è tale: non scopriva nulla. Correlativamente l'auto-nomia della politica che ci interessa non è quella teorizzata da Hobbes. E nulla sposta il fatto che Hobbes fosse piú avalutativo di Machiavelli.

1953, che riprende quella di L. Strauss, *The Political Philosophy of Hobbes*, Chicago, University of Chicago Press, 1952. Io seguo, invece, Wolin, *Politics and Vision*, cit., cap. VIII.

¹⁸ Se facciamo riferimento alla fisica, il suo primo sviluppo è secondo *pondere et mensura*; la fase assiomatica e matematica è di gran lunga successiva. L'argomento verrà trattato nella seconda parte.

¹⁹ Sul punto cfr. ult. A. Gargani, *Hobbes e la scienza*, Torino, Einaudi, 1971.

Conclusiones. Se in Machiavelli non c'è ancora la scientificità, la scientificità di Hobbes non costituisce un incontro significativo tra scienza e politica. Soprattutto, la scoperta dell'autonomia della politica non risale a un metodo scientifico. Come avvertivo all'inizio, la storia della scienza politica è una storia a due voci che dobbiamo tener separate, a scanso di ricongiungerle male o prematuramente.

La scoperta della società.

Finora abbiamo fermato soltanto una prima diversità: quella tra politica e morale, tra Cesare e Dio. È un passo decisivo ma — visto retrospettivamente — era il più ovvio, il più facile. Il passo più difficile — tanto difficile che ancora ci travaglia — è quello di fermare la differenza tra Stato e società. Sinora non ci siamo ancora imbattuti nello sdoppiamento tra sfera della politica e sfera della società²⁰. Quand'è, allora, che l'idea di società si libera dai molteplici lacci che l'avvincono, affermando la realtà sociale come una realtà a sé stante, indipendente e autosufficiente?

Sia chiaro: « società » non è *demos*, non è *populus*. Come attore concreto, operante, il *demos* muore con la sua « democrazia », e cioè con la *polis* nella quale operava. E siccome la Repubblica romana non fu mai una democrazia, il *populus* dei romani non fu mai il *demos* dei greci²¹. Caduta la Repubblica, *populus* divenne una finzione giuridica: e resta sostanzialmente una *factio iuris* in tutta la letteratura medievale. D'altra parte il pensiero romano e medievale non esprimevano in alcun modo una idea autonoma di società. La società si configurava — si ricordi — come una *civilis societas* e come una *iuris societas*. A questi impasti il pensiero medievale aggiungeva di suo una forte caratterizzazione organicistica, tale da ricomprendere la società — disarticolandola e articolandola — nei molteplici « cor-

²⁰ Vale sottolineare che nel passare dall'autonomia della politica in senso machiavelliano all'autonomia di ciò che è politico rispetto a ciò che è sociale si passa, al tempo stesso, a un'altra dimensione o faccia del problema. Nel primo caso chiediamo qual è la specificità del comportamento politico; nel secondo registriamo una differenziazione strutturale che coinvolge la delimitazione dei rispettivi confini. Seppur logicamente distinti, i due problemi si richiamano.

²¹ Cfr. C. Wirszubski, *Libertas*, tr. it. Bari, Laterza, 1957.

pi » nei quali si organizzava il mondo feudale, il mondo dei ceti e delle corporazioni.

Lo scorporo è stato lentissimo. È sintomatica, per esempio, l'assenza dell'idea di società nella letteratura del XVI secolo che teorizzava il diritto di resistere e di ribellarsi al tiranno. Per i Monarcomachi, e anche per Calvino e Altusio, il protagonista che si contrapponeva e opponeva al potere tirannico non era né il popolo, né la società: erano individui o specifiche istituzioni, quali una chiesa, assemblee locali o particolari magistrature. Del pari la rivoluzione inglese non fu una rivoluzione in nome e per conto dei diritti della società: semmai concorse a restituire realtà e concretezza alla *factio iuris* del popolo.

Non a caso il primo a teorizzare il diritto della maggioranza e la regola maggioritaria — e cioè una regola che restituisce operatività alla nozione di popolo — fu Locke, che scriveva alla fine del XVII secolo²². A Locke viene anche attribuita, per la verità, una prima formulazione dell'idea di società. Ma questa attribuzione spetta, semmai, alla dottrina contrattualistica nel suo complesso, e in particolare alla distinzione dei contrattualisti tra *pactum subiectionis* e *pactum societatis*. In realtà l'idea di società non è una idea che si formula ed afferma nelle vicende rivoluzionarie. È piuttosto una idea di pace che appartiene alla fase contrattualistica della scuola del diritto naturale. Non è la rivolta contro il sovrano, ma il « contratto » con il sovrano, che viene stipulato in nome di un contraente che viene detto società. Senonché questa società che stipula il « contratto sociale » non è ancora, ed a sua volta, una finzione giuridica?

La verità è che l'autonomia della società nei confronti dello Stato presuppone un altro distacco: quello della sfera economica. Lo scorporo del sociale dal politico passa attraverso la divaricazione tra politica ed economia. Questa è la via maestra. Oggi i sociologi in cerca di antenati citano Montesquieu (1689-1755)²³. Ma avrebbero maggior ragione di citare il padre della

²² Sul punto W. Kendall, *John Locke and the Doctrine of Majority Rule*, Urbana, University of Illinois Press, 1941.

²³ Sull'aspetto considerato di Montesquieu cfr. S. Cotta, *Montesquieu e la scienza della società*, Torino, Ramella, 1953; e F. Gentile, *L'Esprit Classique nel pensiero di Montesquieu*, Padova, Cedam, 1967. Montesquieu venne indicato come precursore della propria sociologia da Comte; tesi sviluppata soprattutto da Emile Durkheim, *Montesquieu et Rousseau précurseurs de la sociologie*, Paris, Presses Universitaires de France, 1953, e variamente ripresa, ult. da R. Azon, *Dix-huit leçons sur la société indu-*

scienza economica, Adamo Smith (1723-1790), e semmai di risalire, attraverso Smith, a Hume (1711-1776)²⁴. Perché sono gli economisti — Smith, Ricardo, e in generale i liberisti — a mostrare come la vita associata prosperi e si sviluppi quando lo Stato non interviene; a mostrare come la vita associata trovi nella divisione del lavoro il proprio principio di organizzazione; e dunque a mostrare quanta parte della vita associata sia estranea allo Stato e non sia regolata né dalle sue leggi né dal diritto. Le leggi dell'economia non sono leggi giuridiche: sono le leggi del mercato. E il mercato è un automatismo spontaneo, un meccanismo che funziona per suo conto. Sono dunque gli economisti del XVIII-XIX secolo che forniscono l'immagine tangibile, positiva, di una realtà sociale capace di auto-regolarsi, di una società che vive e si sviluppa secondo i propri principi. È così che la società prende davvero coscienza di se stessa.

Con questo non si intende negare che anche Montesquieu abbia titolo come precursore della scoperta della società. Ma vi prelude anche Locke e, in generale, il costituzionalismo liberale. Tutti questi precursori sono tali in modo indiretto e di per sé inconclusivo. È chiaro che quanto più si riduce la discrezionalità e lo spazio dello Stato assoluto, e quanto più si afferma lo Stato limitato, di altrettanto si lascia spazio e legittimità per una vita extra-statuale. Ma a questo effetto il liberalismo politico non aveva, e non poteva avere, la forza dirompente del liberismo economico. Non la poteva avere perché nella sua ottica la società doveva restare una società regolata e protetta dal diritto. Così come il liberalismo si preoccupa di neutralizzare la politica « pura », analogamente il liberalismo vede nella società « pura » una società senza protezione, una società indifesa. La società di Montesquieu era pur sempre, a suo modo, una *iuris societas*. Gli economisti non avevano questo problema. Semmai avevano il problema inverso di sbarazzarsi del vincolismo corporativo.

È solo nell'ottica degli economisti, dunque, che la società risulta tanto più se stessa quanto più è spontanea, quanto più viene liberata non solo dalle interferenze della politica ma anche dagli impacci del diritto. È vero che la « società spontanea »

strielle, Paris, Gallimard, 1962, cap. III, tr. it. *La società industriale*, Milano, Comunità, 1965.

²⁴ Cf. Gladys Bryson, *Man and Society: The Scottish Enquiry of the Eighteenth Century*, Clifton N.J., Kelley, 1945; e J. Cropsey, *Polity and Economy: An Interpretation of the Principles of Adam Smith*, The Hague, Nijhoff, 1957, spec. cap. II.

degli economisti era poi la società economica. Ma l'esempio e il modello della società economica era facilmente estensibile alla società in generale. Le premesse che non esistevano né in Machiavelli, né in Montesquieu, né negli Enciclopedisti, per « scoprire la società » come realtà autonoma erano dunque mature all'inizio del XIX secolo²⁵. Difatti il *Sistema industriale* di Saint Simon (1770-1825) usciva in tre volumi nel 1821-22, prefigurando con profetica genialità la società industriale della seconda metà del secolo XX. La società si configura oramai come una realtà tanto autonoma da diventare oggetto di una scienza a sé stante, che non è più l'economia, e che Comte (1798-1857) battezzerà « sociologia ». E Comte non si limita a battezzare la nuova scienza della società: la dichiara anche la regina delle scienze. La società non è solo un « sistema sociale » distinto, indipendente e autosufficiente rispetto al « sistema politico ». C'è di più: è il sistema sociale che genera il sistema politico. Il pan-politicismo di Hobbes si arrovescia nel pan-sociologismo e nella socio-crazia di Comte. È il momento di tirare le somme e di fare il punto²⁶.

L'identità della politica.

La politica, si è veduto, non è soltanto diversa dalla morale. È anche diversa dall'economia. Inoltre non ricomprende più in sé il sistema sociale. Da ultimo si spezzano anche i legami tra politica e diritto, quantomeno nel senso che un sistema politico non è più visto come un sistema giuridico. Così spogliata la politica risulta diversa da tutto. Ma cosa è, in sé e per sé presa?

Cominciamo dal rilevare un paradosso. Per quasi due millenni la *parola* politica — e cioè la locuzione greca — è larga-

²⁵ La storia della scoperta dell'idea di società resta da scrivere. Per una interpretazione diversa, che si rifà a Rousseau, cfr. R. Dahrendorf, *Sociologia e società industriale* nel vol. *Uscire dall'utopia*, Bologna, Il Mulino, 1971. Merita ancora leggere, piuttosto, il vecchio saggio di Werner Sombart, *Die Anfänge der Soziologie*, in *Soziologie*, Berlin, Heise, 1923, che antepone gli inglesi (spec. Mandeville, A. Ferguson, Adam Smith e J. Millar) ai francesi.

²⁶ Sul rapporto tra società e stato in generale vedi E. Barker, *Principles of Social and Political Theory*, New York, Oxford University Press, 1951; ma spec. R. Bendix, *Social Stratification and Political Community*, nel vol. coll. a cura di P. Laslett e W. G. Runciman, *Philosophy, Politics and Society*, Oxford, Blackwell, 1962.

mente caduta in desuetudine, e quando la ritroviamo, come nella dizione *dominium politicum*, essa denota soltanto una piccola nicchia, una fattispecie del tutto marginale. Dobbiamo arrivare ad Altusio — correva l'anno 1603 — per trovare un autore di grido che porta la parola politica nel suo titolo: *Politica Methodice Digesta*. Segue Spinoza, il cui *Tractatus Politicus* usciva postumo nel 1677 pressoché senza lasciar traccia. Infine Bossuet scriveva la *Politique Tirée de l'Écriture Sainte* nel 1670: ma il libro veniva pubblicato solo nel 1709, e il termine non ricompare in altri titoli importanti del XVIII secolo²⁷. Eppure per tutto questo tempo si è sempre *pensato* di politica, perché si è sempre pensato che il problema dei problemi terreni fosse di temperare e regolare il « dominio dell'uomo sull'uomo ». Rousseau andava al cuore di questa preoccupazione quando scriveva che l'uomo è nato libero ed è dovunque in catene. Così dicendo Rousseau pensava l'essenza della politica, anche se la parola non compare nei suoi titoli. Oggi, invece, la *parola* è sulle bocche di tutti; ma non sappiamo più pensare la *cosa*. Nel mondo contemporaneo la parola si spreca, ma la politica soffre di « crisi di identità »²⁸.

²⁷ La parola politica è portata nel titolo anche da D. Hume, *Essays Moral and Political* (3 voll. 1741-1748), e *Political Discourses* (1748-1752); ma, appunto, in opere minori. Ricordo anche Holbach, *La Politique naturelle*, 1773. La marginalità e evanescenza della parola politica sino al XVIII secolo è confermata dai suoi derivati, quali il francese *police* (« polizia » viene da *polites*), e la dizione « parti des politiques » attribuita, dopo la notte di San Bartolomeo, a coloro che, pur cattolici, disapprovavano la strage degli Ugonotti. Basta guardare, d'altronde, la voce « politique » della *Encyclopédie* che non menziona nessuno degli autori surricordati, divagando, dopo Machiavelli e Bodin, su Graziano e Boccalini. Cfr., a quest'ultimo riguardo, R. Hubert, *Les sciences sociales dans l'Encyclopédie*, Paris, Travaux et mémoires de l'Université de Lille, 1923, spec. capp. IV-V. Vedi anche R. Rerathé, *Jan Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, Paris, Presses Universitaires de France, 1950.

²⁸ In merito alla crisi di identità contemporanea basta notare che la voce « politica », registrata nella prima *Encyclopaedia of the Social Sciences*, 15 voll., del 1930-35, scompare nella nuova *International Encyclopedia of the Social Sciences*, 17 voll., del 1968; così come, per citare un altro esempio macroscopico, la voce non esiste nella ed. del 1965, 23 voll., della *Encyclopaedia Britannica*.

Per alcuni recenti tentativi di individuazione — segnatamente quello di B. de Jouvenel, *The Pure Theory of Politics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1963 — cfr. la rassegna di M. Stoppino, *Osservazioni su alcune recenti analisi della politica*, in « Il Politico », XXIX (1964), pp. 880-905, che li ritiene, a ragione, insoddisfacenti. E anche insoddisfacente,

Un primo modo di affrontare il problema è di porre il quesito che Aristotile non si poneva: che cosa sia un animale politico nella sua differenza dall'uomo religioso, morale, economico, sociale e via dicendo. Beninteso, questi sono « tipi ideali », le varie facce di uno stesso poliedro. Non è che ci dilettiamo in astrazioni, nello spezzettare l'uomo in fantocci astratti. Al contrario, ci poniamo una questione concretissima: in che modo ricondurre la politica, l'etica, l'economica, a dei comportamenti, ad un tangibile e osservabile « fare ». Ci chiediamo: in che cosa un comportamento economico si distingue da un comportamento morale? E che cosa diversifica entrambi da un comportamento politico? In qualche misura al primo quesito sappiamo rispondere; al secondo assai meno.

Il criterio dei comportamenti economici è l'utile: cioè l'azione economica è tale in quanto intesa a massimizzare una ofelimità, un tornaconto, un interesse materiale. All'altro estremo il criterio dei comportamenti etici è il bene: cioè l'azione morale è una azione « doverosa », disinteressata, altruistica, che persegue fini ideali e non vantaggi materiali. Ma qual è la categoria, o il criterio, dei comportamenti politici? Tutto quel che sappiamo dire al riguardo è che non coincidono né con quelli morali né con quelli economici, anche se dobbiamo registrare — storicamente — che il richiamo del « dovere » si attenua e la tentazione del « tornaconto » cresce. Chi studia i comportamenti elettorali li può anche assimilare a dei comportamenti economici. Ma come negare la perdurante presenza e soprattutto la forza, in politica, degli ideali? Quando esaminiamo la questione più da vicino, quel che colpisce è la grande varietà dei moventi che ispirano i comportamenti politici. Non si dà, *in politica*, un comportamento che abbia caratteristiche di uniformità assimilabili a quelle dei comportamenti morali ed economici. E, forse, questo è il punto: la dizione « comportamento politico » non è da prendere alla lettera. Non sta per indicare un particolare tipo di comportamento, ma una *sede*, un contesto. Talvolta le dizioni sono rivelatrici. Di un comportamento morale non possiamo dire: sono quei comportamenti che si collocano e manifestano in sedi morali. Certo, anche la morale ha una sede: il foro interno della nostra coscienza. Ma tutti i comportamenti debbono essere attivati *in interiore hominis*. La differenza è che

in chiave di individuazione, B. Crick, *In Defence of Politics*, tr. it. *Difesa della politica*, Bologna, Il Mulino, 1969.

non esistono comportamenti « in morale » nello stesso senso in cui diciamo che esistono « in politica ».

Dicevo all'inizio che per orientarsi nelle differenziazioni tra politica, etica, economica, diritto, etc., occorre rifarsi alle differenziazioni strutturali degli aggregati umani. È il momento di riprendere questo filo. Sarà per difetto di categorie, sarà per altre ragioni; sta di fatto che solo il discorso sulla moralità, che è il piú antico e approfondito, si sottrae all'aggancio strutturale. Solo il discorso sulla moralità perché, a guardar meglio, anche il discorso dell'economista è situato strutturalmente. Sinora ho usato « economica » ed « economia » promiscuamente. Ma l'economica non è la scienza dell'economia: è la branca della filosofia che ha teorizzato la categoria dell'utile, del piacevole, del desiderato. Pertanto l'economica è essenzialmente una variante o un filone della filosofia morale. Se noi abbiamo adottato il termine economica per opporlo al termine etica, è perché accediamo alla concezione kantiana della moralità: nel qual caso l'economica si qualifica *a contrario*, e cioè ricava i propri connotati arrove sciando quelli dell'etica. Ma su queste premesse l'economista non fa molta strada. Il suo utile è un utile monetario; il suo valore è un valore di mercato, e cioè riferito e ricavato da quella struttura che diciamo « il mercato »; e la sua nozione di interesse non è certo quella di cui parlano i filosofi. A guardar meglio, dunque, i comportamenti osservati dall'economista si situano nel « sistema economico », che è poi un complesso di strutture, di istituti e di ruoli; e le loro qualificazioni sono legate a quelle sedi richiamate dalla dizione « in economia ».

Lo stesso vale per il sociologo. Qual è il criterio, o la categoria, dei cosiddetti comportamenti sociali? Non c'è. O meglio, il sociologo risponde — alla stessa stregua dell'economista e del politologo — dicendo « nella società », o nel « sistema sociale »: per dire che i comportamenti sociali sono quelli che osserva negli istituti, nelle strutture e nei ruoli che compongono quel sistema. E dunque il politologo non si trova, ad effetto di come identificare i comportamenti politici, né peggio né meglio di tutti i cultori delle varie scienze dell'uomo. I cosiddetti comportamenti politici sono comportamenti qualificabili alla stessa stregua di tutti i comportamenti non-morali: e cioè qualificabili in funzione di quelle sedi che si ascrivono al « sistema politico »²⁹.

²⁹ La nozione di sistema politico è stata approfondita e tecnicizzata da D. Easton, spec. in *A Framework for Political Analysis*, Englewood

Il mio suggerimento è, dunque, che il modo piú fruttuoso di affrontare la crisi di identità della politica non è di chiedersi in che cosa il comportamento dell'animale politico si differenzi da quello dell'animale sociale ed economico: è di chiedersi come si siano andate differenziando e organizzando, strutturalmente, le collettività umane. Di conseguenza il quesito diventa quale sia la denotazione delle dizioni « in politica » e « sistema politico », rispetto a quelle di sistema sociale e sistema economico.

La società — diceva Bentham sulla scia della scoperta che ne faceva il liberismo — è la sfera degli *sponte acta*. Ma la società è una realtà spontanea solo nel senso che non è regolata dallo Stato, solo nel senso che denota uno spazio extra-statuale nel quale non si dà controllo politico ma « controllo sociale ». Con il che è già detto come mai i concetti di « potere » e di « coercizione » non bastino, da soli, a caratterizzare e circoscrivere la sfera della politica. A parte l'obiezione che la politica non è soltanto potere e coercizione, resta il fatto che — oltre al potere politico — dobbiamo anche registrare un potere economico, un potere militare, un potere religioso, e altri poteri ancora. Lo stesso vale per la nozione di coercizione. Alla coercizione politica si aggiunge la coercizione sociale, la coercizione giuridica, la coercizione economica, e via discorrendo. Tutti questi poteri e tutte queste coercizioni sono — si dirà — diverse. Nondimeno questa diversità non si coglie senza riferirla alle sedi in cui i vari « poteri coercitivi » si manifestano. Quando si argomenta, per esempio, che il potere politico è quel potere coercitivo che monopolizza l'uso legale della forza, questa individuazione presuppone che l'apparato statale disponga di sedi e strutture a ciò destinate. Può sembrare che a questo modo si torni all'identificazione — considerata superata — tra sfera politica e sfera dello Stato. Ma non è esattamente così.

Quanto piú ci allontaniamo dal formato della *polis* e della piccola città-comunità, tanto piú gli agglomerati umani acquistano una strutturazione verticale, altimetrica. Questa verticalità era a tal punto estranea all'idea greca di politica da essere stata teorizzata, per millenni, con il vocabolario latino, mediante termini come *principatus*, *regnum*, *dominium*, *gubernaculum*, *imperium*, *potestas*, e simili. Il fatto che tutta questa terminologia

Cliffs, Prentice Hall, 1965, e *A Systems Analysis of Political Life*, New York, Wiley, 1965. Cfr. G. Urbani, *L'analisi del sistema politico*, Bologna, Il Mulino, 1971.

sia rifluita, nel XIX secolo, nella voce « politica » costituisce pertanto una sconvolgente inversione di prospettive. Noi accogliamo, oggi, la dimensione verticale ad una parola che denotava, invece, la dimensione orizzontale. A séguito di questa risistemazione la dimensione orizzontale finisce per essere avocata dalla sociologia, e correlativamente la sfera della politica si sopraeleva e restringe, nel senso che viene ricondotta ad una attività di governo e, in sostanza, alla sfera dello Stato. Ma questa riconduzione, che rispecchiava abbastanza bene la realtà del XIX secolo, si rivela nel XX secolo troppo angusta, troppo limitativa. È che noi registriamo un fatto nuovo: la democratizzazione, e in ogni caso la massificazione della politica. Le masse — da sempre estranee, escluse o presenti solo a tratti — entrano in politica: vi entrano in pianta stabile, per restare.

La democratizzazione o massificazione della politica ne comporta non solo la diffusione, e se si vuole la diluizione, ma soprattutto l'*ubiquità*. All'ubicazione verticale si riaggiunge una espansione e ubicazione orizzontale: il che rimescola, ancora una volta, tutto il discorso. Dopo millenni di relativa stasi, quanti scossoni in poco più di un secolo! Per quanto lo Stato si estenda, i processi politici non possono più essere ricompresi nell'ambito dello Stato e delle sue istituzioni. Difatti, e di conseguenza, il concetto di Stato si slarga, venendo man mano sostituito dal concetto assai più elastico e capiente di « sistema politico ». Il sistema politico non solo si scompone in « sottosistemi » alcuni dei quali — per esempio il sottosistema partitico e il sottosistema dei gruppi di pressione — esulano dalla visuale istituzionale, ma è tanto flessibile da consentire di aggiungere, occorrendo, particolari varianti: per esempio il sottosistema militare quando i militari fanno politica, il sottosistema sindacale quando il sindacato diventa un potentato a sé, e così via.

Non è esatto, dunque, imputare alla scienza politica contemporanea di essersi rinchiusa in una visione troppo angusta — statuale — di ciò che la politica sia. A chi osserva che la nozione di sistema politico non basta a recepire l'*ubiquità* e la diffusione della politica, fa da contrappeso la critica di chi dichiara la nozione di sistema politico troppo onnicapiente osservando che un sistema politico che non arriva più a determinare i propri « confini » finisce per non essere un « sistema », o comunque per diluire l'idea di politica sino al punto di vaporizzarla. Le due obiezioni, per il fatto stesso di essere inverse,

si neutralizzano e riproporzionano l'una con l'altra. Si prendano i processi elettorali, che esemplificano assai bene il nesso tra democratizzazione della politica e ricupero, alla politica, della dimensione orizzontale. Orbene, non è vero che i processi elettorali sfuggano alla presa del discorso altimetrico. Basti osservare che i processi elettorali sono un metodo di reclutamento del personale che andrà ad occupare sedi politiche; dal che consegue che sono parte integrante dei processi verticali del sistema politico.

In linea generale il punto da fermare è che non dobbiamo confondere le *risorse del potere*, o le *influenze sul potere*, con l'*avere potere*; così come dobbiamo distinguere il come e da dove si genera il potere politico, dal come e dove lo si *esercita*³⁰. Una volta fermate queste distinzioni cade anche la difficoltà di determinare i « confini » del sistema politico.

La diffusione della politica non avviene, peraltro, solo al livello di base, al livello del *demos*. La ritroviamo anche ai vertici, al livello di élites. Difatti le nostre democrazie si strutturano come « poliarchie » competitive a larga disseminazione pluralistica. Fin qui non c'è problema, nel senso che la nozione di sistema politico ha l'elasticità necessaria per abbracciare una vasta e variopinta disseminazione del potere. La difficoltà è posta dal fatto che tra questi vertici spiccano delle strutture verticali che non sono politiche. È soprattutto il caso delle « corporazioni giganti »; un potere senza proprietà, ma nondimeno un potere economico. Ma anche in ordine a questa difficoltà dobbiamo ricordare che condizionare e influenzare il potere politico non è lo stesso che esercitarlo. Per quanto le corporazioni giganti, o anche i potentati sindacali, risultino influenti, non ne consegue che il loro potere sia « sovrano », e cioè sovraordinato al potere politico. Finché un sistema politico tiene, i comandi prevalenti e vincolanti *erga omnes* sono e restano i comandi emanati da sedi politiche. Soltanto le decisioni politiche — non importa se sotto forma di leggi o meno — si applicano con forza cogente alla generalità dei cittadini. E se per decisioni collettivizzate si intendono quelle decisioni sottratte alla discrezionalità dei singoli, allora le decisioni politiche

³⁰ Per il concetto di potere e la sua relazione a quello di politica vedi ult. l'antologia a cura di S. Passigli, *Potere e élites politiche*, e spec. la « Introduzione », Bologna, Il Mulino, 1971. Per una scomposizione analitica, Robert E. Dahl, *Introduzione alla scienza politica*, Bologna, Il Mulino, 1970, Appendice.

possono essere definite le decisioni collettivizzate « sovrane » alle quali è piú difficile sottrarsi, sia per la loro estensione territoriale come per la loro intensità coercitiva.

In conclusione, la crisi di identità della politica è soprattutto una « crisi di ubicazione ». Se ci intendiamo su questa ubicazione, e se non ci disperdiamo troppo nell'ubiquità della politica, la politica è definibile, e cioè identificabile. Le decisioni politiche investono materie diversissime: possono essere di politica economica, di politica del diritto, di politica sociale, di politica religiosa, di politica dell'istruzione, etc. Se tutte queste decisioni sono, pregiudizialmente, « politiche » è per il fatto di essere prese da un personale collocato in *sedi politiche*. È questa la loro « natura » politica.

Difatti il personale politico è il piú immune da crisi di identità. Dal loro punto di osservazione gli uomini politici e i politici di professione sanno benissimo cosa dicono quando asseriscono: questa è una « questione politica ». La frase — sibillina e anzi irritante per il grosso pubblico — sta per dire che i politici non si sentono affatto marionette tirate da fili esterni e lontani: si sentono, invece, protagonisti di un « gioco contro persone » che sono loro a giocare. Per i politici la politica non è affatto un'araba fenice: essi sanno benissimo dove sta, e quali ne sono le sedi.

Resta una obiezione di fondo che investe non piú l'identità, ma l'autonomia della politica. La nuova scienza della società — la sociologia — tende a riassorbire la scienza politica, e per essa la politica, nel proprio ambito. Il « riduzionismo sociologico » o la sociologizzazione della politica è indubbiamente collegata alla democratizzazione della politica, e trova in questo riferimento tanto la sua forza come il suo limite. La sua forza perché la verticalità democratica è caratterizzata da un andamento ascendente, talché i sistemi di democrazia politica risultano sistemi « riflettenti » e tipicamente ricettivi della domanda che sale dal basso. Il suo limite, perché questo filo esplicativo si spezza al cospetto dei sistemi dittatoriali, che vengono detti « estrattivi » proprio perché caratterizzati da una verticalità discendente, dalla prevalenza di comandi che discendono dall'alto. In sostanza le riduzioni sociologiche « appiattiscono » la politica, nel senso che la sua verticalità risulta una variabile dipendente: dipendente, appunto, dal sistema sociale e dalle strutture socio-economiche. Questo appiattimento è plausibile, come dicevo, nel caso dei sistemi che « riflettono » un potere popolare;

ma è altamente implausibile nei sistemi politici caratterizzati da forte verticalità. In particolare la sociologizzazione della politica non riesce a spiegare il funzionamento e l'andamento dei sistemi dittatoriali, di quei sistemi nei quali i comandi non sono in alcun modo riconducibili a domande ascendenti: se non altro perché i sistemi dittatoriali impediscono l'autonoma formazione e la libera espressione della domanda sociale.

La forma estrema di negazione dell'autonomia della politica non è, comunque, quella sociologica: proviene, piuttosto, dalla filosofia marxiana. In quest'ultima prospettiva non si approda soltanto all'eteronomia della politica ma, più drasticamente, alla « negazione della politica ». Nella concezione economico-materialistica della storia la politica è una « sovrastruttura » non soltanto nel senso che riflette le forze e le forme di produzione, ma anche nel senso che è un epifenomeno destinato ad estinguersi. Nella società comunista — prevedeva Marx — lo Stato viene meno, e con esso viene meno la coercizione dell'uomo sull'uomo. Non occorre soffermarsi su questa vera e propria negazione della politica. Se una filosofia della storia è da commisurare con gli eventi storici che ha generato, basta constatare che a tutt'oggi la tesi del « primato della politica » trova la sua migliore conferma negli Stati che si fondano sul verbo di Marx e dei suoi successori. Chi ha vissuto l'esperienza dei paesi dell'Est non ha dubbi sulla identificabilità della politica; e nemmeno dubita — è lecito sospettare — dell'autonomia e autosufficienza della politica. Nei paesi dell'Est non è certo il sistema sociale che spiega lo Stato. Semmai verrebbe da chiedersi se abbia senso parlare, in questo riferimento, di una realtà sociale autonoma, visto che le società in questione sono il più puro prodotto di un capillare e onnipervadente controllo verticale.

Come si vede, il dibattito sull'identità e anche sull'autonomia della politica è apertissimo. Un fatto è certo: l'ubiquità e, per essa, la diffusione della politica nel mondo contemporaneo. Questo fatto può essere variamente interpretato. Può avvalorare la tesi di chi riduce la politica ad altro, variamente subordinandola al sistema sociale e alle forze economiche; la tesi dell'eteronomia, ma anche, nella sua forma estrema, della negazione della politica. Oppure può avvalorare la tesi inversa, la tesi di chi osserva che il mondo non è mai stato « politicizzato » come oggi: una tesi che non afferma necessariamente il dominio o primato della politica, ma che certo ne rivendica l'autonomia. Tra mezzo a queste tesi opposte si collocano le incertezze di

identificabilità, la difficoltà di ubicare la politica. A questa difficoltà si può ricondurre una terza tesi, quella che vede nella diluizione, e quindi nel depotenziamento della politica, una eclissi della politicità (ma non una sua eteronomia).

Tre tesi, allora: 1) eteronomia o addirittura estinzione, 2) autonomia, primato o addirittura trionfo; 3) diluizione, depotenziamento, e in questo senso eclissi. Tre tesi che si collegano, in vario modo, all'ubiquità della politica, e che riflettono una diversa *collocazione* della politica, e per essa un diverso modo di percepirla, identificarla e definirla.

Dal che si intende come un discorso sulla scienza politica non si può ridurre ad un discorso sulla maggiore o minore « scientificità » di un determinato modo di studiare la politica. In verità, le difficoltà in cui versa la scienza politica contemporanea provengono, in non piccola parte, dal versante « politica », e cioè dall'oggetto. Passiamo ora a considerare le difficoltà che si ascrivono al versante « scienza », e cioè veniamo al soggetto*.

* La seconda parte verrà pubblicata nel prossimo numero (*N.d.R.*).