

NOTAS

A PROPOSITO DI UN LIBRO IMPORTANTE: IL MANUALE DI DANILO CASTELLANO

Il Testo¹ costituisce una densa riflessione filosofica sul problema politico, scaturita dalla considerazione delle principali questioni che lo caratterizzano. Questo *Manuale* –tradotto già in spagnolo: *Introducción a la filosofía de la política. Breve manual*, Marcial Pons, Madrid 2020– presenta, in certo modo, una sintesi prospettica della concentrazione teoretica dell’Autore (già Ordinario di Filosofia politica dell’Università di Udine e Preside della Facoltà di Giurisprudenza). Esso, proprio intendendo essere una *Introduzione*, offre un cospicuo campo di meditazione sia allo studioso sia allo studente, senza lasciare inappagato né l’uno né l’altro. Presenta, infatti, ad entrambi un percorso intellettuale capace di cogliere quesiti dirimenti, di discuterne le alternative risolutive, di ponderarne gli argomenti accampati, di pensarne l’essenziale fondativo.

Il libro si articola in due parti: la prima di carattere sintetico-teoretico, la seconda di indole analitico-dottrinale. Nella prima vengono trattati i grandi temi filosofico-politici (con una spiccata attitudine per i versanti propri della filosofia del diritto pubblico): da quelli riferiti all’ambito del conoscere (la politica tra filosofia e scienza; la Filosofia della politica), a quelli relativi al campo dell’essere (le ragioni della città; la politica come conflitto; il comunitarismo), a quelli afferenti al piano dell’agire (la regalità della politica e la sovranità del potere; forme di governo e forme di dominio). Nella seconda vengono studiate alcune tra le principali concezioni della politica: il liberalismo, il radicalismo, la socialdemocrazia, il marxismo, il personalismo.

Sullo sfondo della trattazione emerge, in rilievo, il problema della legittimazione del potere politico, donde le due grandi istanze intimamente connesse: quella della qualificazione del comando politico e quella della vincolatività dell’obbligo politico. In questo quadro, si profilano alternative concettuali imprescindibili, in corrispondenza di altrettanti snodi tematici –come quella tra potere e *potestas*, tra potere ed autorità, tra Stato e comunità politica– le quali

¹ Danilo CASTELLANO, *Introduzione alla Filosofia della politica. Breve manuale*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 2020, p. 222.

vengono colte in se medesime e nelle loro conseguenze. Ancor prima –sotto il profilo ontologico-epistemologico– viene in rilievo la distinzione tra realtà ed effettività. L’una è irriducibile all’altra: la prima indica la sostanzialità della «cosa» (nel suo significato filosofico), la sua essenza attualizzata, donde il suo *telos* intrinseco e il suo divenire omogeneo; la seconda significa il complesso degli effetti, quale che ne sia la qualità e la direzione, quale accidentalità *ut sic* (epistemologicamente ipostatizzata ed operativamente considerata).

In radice, vi si profila l’interrogativo sulla natura della politica, intesa sia *in essendo*, sia *in conoscendo*, sia *in agendo*. Ne risulta che se la politica si identifica con gli ordinamenti vigenti, con le prassi governative, con l’attuazione di programmi, con il controllo sociale, con l’insieme di credenze sul giusto e sull’ingiusto, con la regolamentazione del conflitto sociale, essa si risolve in un artificio cratologico imposto convenzionalmente: la sua realtà finisce per identificarsi con la sua effettività. Se la politica si identifica con il potere, la sua teorizzazione assume il compito della razionalizzazione funzionalistica del potere, e la ragione vi è intesa quale strumento operativo (avulso dall’intelligenza dei principi). Diversamente, se la politica è riconosciuta come la realtà della *polis*, conforme alla sua natura e finalità intrinseca, allora la riflessione che la pone a tema non può che afferire al campo dell’agire umano: interessa quindi la Filosofia pratica, cioè l’Etica. Lungo questo asse, la politica –classicamente– è riconosciuta quale arte, scienza e prudenza del bene comune.

Il *Manuale* registra il profilarsi –reciprocamente alternativo– della concezione moderna e di quella classica della politica, entrambe intese categorialmente e non diacronicamente. La prima si presenta nel segno del principio di immanenza, la seconda si dà nell’alveo del realismo speculativo. Con attitudine razionalistica, l’impostazione moderna «pretende di sostituire alla realtà [] una propria opzione e un proprio disegno» (p. 56); mentre la prospettiva classica riconosce nell’essere il fondamento del conoscere e dell’agire. La modernità politica assume l’impoliticità come connotazione individuale, l’effettività come criterio valutativo, il conflitto (attuale o virtuale) come condizione originaria, il contratto sociale come presupposto (fittizio) donde l’esistenza della cratogenesi istituzionalizzata, che fa proprio il compito della neutralizzazione del conflitto e pone il suo volere (in atto) come fine di se medesimo. La sua consistenza è quella di un aggregato di individui, o quella di una unità (integrale) onniassorbente, in un contesto di relazioni regolate *ab extrinseco*, secondo la meccanica determinata dal potere. La prospettiva classica, invece, riconosce la naturale politicità dell’umano, il bene comune come fine, la giustizia come condizione, la prudenza come criterio. Sotto questo orizzonte, la sostanza della *polis* è quella di una comunità di comunità, ove le relazioni intersoggettive si diramano secondo una irradiazione organica, secondo la fisiologia sociale della beneficenza sussidiaria.

L'A. evidenzia che la tematizzazione della politica richiede la consapevolezza critica dei diversi possibili profili epistemici. Per ricercare il «che cos'è» della politica, non è possibile arrestarsi alla mera empiria, né è sufficiente fare appello a qualsivoglia teoria. Nel primo caso l'estesa dispersione degli elementi non consente soluzioni intensive; nel secondo caso la dipendenza da assunzioni inverificate non permette conclusioni che non siano gravate dall'ipotesicità. Egli distingue, propriamente, tra il sapere filosofico, quello teorico, quello ideologico, e quello narrativo. L'analisi epistemologica ne focalizza le connotazioni distintive: il sapere teorico ha un carattere ipotetico e convenzionale, quello narrativo ha connotazione autofondativa e dogmatica, e quello ideologico è aproblematico ed averitativo. Diversamente, quello filosofico, come tale, è irriducibile agli altri, non per motivi contestuali, ma per ragioni sostanziali. La ricerca teoretica, infatti, trova il suo *ubi consistam* nella problematicità radicale: il domandare che nulla esclude (a partire dai principi fino alle ultime conclusioni), e tutto include (considerando il suo oggetto come un tutto). Mentre le tesi ipotecate dalla prassi giungono ad interdire le domande, l'indagine filosofica si lascia liberamente interrogare dal reale, riconoscendo il dislivello tra conoscibile e conosciuto. Talché solo il sapere filosofico è in grado di oltrepassare sia l'opinione, sia l'opzione, sia l'interpretazione, mettendole in discussione e ponendosi il problema della loro consistenza e della loro verifica.

La politica, per essere pensata fino in fondo, richiede la filosofia; e la filosofia della politica non si esaurisce nella ricostruzione delle dottrine o nella analisi delle teorie. Castellano rimarca che la filosofia –anche di fronte al problema politico– è «conoscenza dell'essere» e non «dominio dell'essere»; è «amore della sapienza» e non «potere del sapere». Per se stessa, la riflessione filosofica è inconfondibile con qualsiasi forma di gnosi. Come tale, si svolge a partire dall'esperienza –anche da quella della vita sociale e delle relazioni politiche– ed è sempre aperta all'intelligenza del reale, consapevole com'è –classicamente– che la determinazione intrinseca delle cose non dipende dalla conoscenza, ma la precede e la sostanzia. Il suo cominciamento si dà a partire dall'apprensione dell'essere e non dall'assunzione di presupposti (quali che siano). Infatti, se il pensiero non pensa l'essere, com'esso emerge dalla determinazione degli enti, propriamente non pensa. Piuttosto, si ingabbia nell'autoreferenzialità o nella mitopoiesi.

La filosofia della politica –chiarisce l'A.– ha come scopo quello della ricerca e della penetrazione delle ragioni della comunità, quindi della sua natura e del suo fine. Al di là di qualsivoglia strumentalità, libera di pensare i dati in se medesimi. In tal senso, il problema politico si palesa come il problema della razionalità, della verità e dell'ordine della politica. Infatti, come è stato rilevato, «se la verità fosse assolutamente irraggiungibile [...] non ci sarebbero criteri sulla base dei quali giudicare ciò che è bene e ciò che è giusto, e ciò che

tale non è: nessun regime politico sarebbe censurabile (o condannabile!) poiché ogni opinione sarebbe da considerarsi “legittima” [...]. Tutto, in ultima analisi, dipenderebbe dal potere che criterio non è» (p. 28). Se la filosofia si esaurisse nell’elaborazione di una «posizione» (quale che sia), le tesi più diverse resterebbero tra loro essenzialmente indistinguibili, e tutto (ed il suo contrario) sarebbe parimenti legittimabile. Se la natura delle cose fosse inattuabile, non vi sarebbe alcun criterio per valutare le dottrine politiche, su cui pur ricadono le valutazioni più diverse. Come non è in grado di rendere ragione del fondamento del diritto la mera effettività delle norme, né di rendere ragione dello Stato la sola organizzazione del potere (o dei poteri).

Lungo il percorso della trattazione, vengono in rilievo sia le tesi costruttivistiche, le quali fanno risiedere il fulcro dell’ordinamento politico nel contratto sociale, e presuppongono la riduzione della politica al potere o al conflitto, sia la visuale classica che fa agio sulla naturale politicità dell’uomo.

Nella prospettiva contrattualista gli esseri umani sarebbero atomi sociali, la città troverebbe la sua ragion d’essere (convenzionale) nell’opzione originaria, con la conseguenza e dell’illegittimità di un potere che prescinda dal consenso (proceduralizzato) di tutti i contraenti. L’analisi condotta dal Testo, però, fa notare che il contratto, da regolatore (limitatamente) privatistico, non riesce a giustificare il Diritto pubblico, ovvero un imperio capace di esercitarsi su qualsiasi aspetto della vita di relazione. La validità del contratto si restringerebbe solo a coloro i quali lo hanno sottoscritto, né potrebbe riguardare decisioni future, non previste e non prevedibili. In sostanza, il contratto sociale si rivela una finzione, inetto a giustificare il potere (politico), ed incapace di obbligare chi non lo avesse sottoscritto e chi non lo accettasse.

A sua volta, l’identificazione della politica con il potere non consente di intendere né la prima né il secondo. Il potere, come tale, ha sempre un carattere strumentale: talché il potere non legittima il potere. Questo, infatti, può essere mezzo di sopraffazione o strumento di giustizia. L’essere l’uno o l’altro, dipende dal soggetto e dall’oggetto, dal fine e dalla causa, che lo qualificano. Il potere, per se stesso –fa notare Castellano– «non legittima alcunché; al contrario richiede di essere legittimato [...]. La politica, privata della verità, diventa cieca azione, anche se questa è intrapresa con criteri legati a interessi [o] [...] a finalità convenzionali stabilite dalle identità collettive» (p. 68). Diversamente, l’ordine civile –inteso come retta disposizione delle cose al fine– è inconfondibile con qualsivoglia organizzazione del potere.

Parimenti, la considerazione critica fa emergere che la politica non si condensa nel conflitto, o nella pretesa della sua regolamentazione o della sua istituzionalizzazione; non è il campo della concorrenza tra opzioni, rivali o concordate che siano; non trova la sua rappresentazione nella dialettica ami-

co-nemico; non presuppone la libertà come «libertà negativa» (dell'individuo, del gruppo, o dello Stato) ovvero la libertà esercitata con il solo criterio della libertà (cioè senza alcun criterio); non corrisponde al paradigma operativo delle scelte condivise o della identità collettive. Sulla premessa del conflitto come condizione della politica –osserva l'A.– il volere è supposto per sé vuoto ed arbitrario, e la relazione che lo alimenta, quale che ne sia il contenuto, si configura come sostanza dell'identità collettiva. Il conflitto sarebbe ineliminabile, in quanto originario, anche se fosse (artificiosamente) neutralizzato (con espedienti coattivi istituzionalizzati). In questa prospettiva, al sovrano, ovvero allo Stato, apparterebbe la libertà negativa (di determinarsi in qualsivoglia direzione), mentre al cittadino resterebbe la «libertà civile» (fissata in sfere di attività possibili in quanto non regolate dalla legge) e la «libertà politica» (ovvero possibilità operative nel perimetro della legge).

In sostanza, il costruttivismo politico, lungi dal costituire un'alternativa reale al conflitto, ne condivide i presupposti: dalla libertà negativa come originaria, al potere quale negazione della libertà, alla limitazione della libertà come male minore rispetto al conflitto (generalizzato). Castellano evidenzia che la politica, in questa prospettiva, non giunge ad essere un bene, ma si rivela come un «male necessario» (per la neutralizzazione del conflitto). Lungo il medesimo alveo, la dottrina politologica non costituisce una via al superamento del conflitto, ma si coagula in una istituzionalizzazione del conflitto: questo è assunto come interno alle istituzioni (intese come neutrali rispetto ad esso), da esse regolato ma non risolto. La politica non sarebbe altro che il «processo del governo», ovvero la registrazione del divenire dei rapporti di forza, data la concorrenza dei gruppi di potere sulla base dei rispettivi interessi (denominati «valori»). L'equilibrio derivante non potrebbe che essere sempre instabile. Il fine della società corrisponderebbe a quello assegnatole dal gruppo effettivamente prevalente. Al contempo, anche il repubblicanesimo globale, proponendo soluzioni «modulari» per la coesistenza dei diversi gruppi, presuppone la vita sociale come insuperabilmente conflittuale.

A ben vedere, neppure il problema politico trova soluzione nella visuale del comunitarismo. Al riguardo il *Manuale* offre molteplici riflessioni chiarificatrici. Se è vero, infatti, che questo –pur con una semantica oscillante– nasce in opposizione al liberalismo, è nondimeno innegabile che la sua posizione non converge con la concezione classica della comunità politica. Questa sarebbe originata, infatti, dall'immediatezza del senso di appartenenza dell'individuo. Sebbene il comunitarismo evidenzi l'esigenza di riattingere la realtà della comunità politica, giunge a ritenere l'ordine politico una rappresentazione dell'opinione della comunità (anziché la base di questa). Sicché, conclude l'A., il comunitarismo confonde il collettivo (dell'identità effettuale) con il comune (della comunità), e resta «prigioniero» della impostazione sociologica.

In definitiva, il Testo fa notare che, sul presupposto dell'impoliticità dell'individuo (insulare), del conflitto (originario), o delle identità sociologiche (convenzionali), la politica, in quanto tale, non attinge alcuna determinazione essenziale. Né il consenso, quale che ne sia la modalità di espressione, riesce obiettivamente ad indicare la via della giustificazione del potere, giacché esso stesso richiede una giustificazione razionale, per non ridursi all'arbitrarietà (o all'opportunismo, al mercanteggiamento, all'illusorietà) di un assenso cieco. Né l'identificazione della politica con l'amministrazione, offre un approdo convincente, poiché, mentre il governo propriamente riguarda gli esseri umani (per se stessi razionali e liberi) in vista del loro bene, l'amministrazione riguarda le cose, lasciando trasparire una concezione meramente funzionalistica dello Stato (quale fornitore di prestazioni e di servizi).

Ora, proprio ricercando il significato della politica, il *Manuale* si sofferma sul tema del bene comune. La considerazione essenziale della politica reca in sé la questione del bene comune. Questo è incommutabile con il bene pubblico (ovvero con il bene della *persona civitatis*), con il bene privato (identificato con la soddisfazione del volere effettuale), con il benessere (come corrispettivo dell'appagamento psico-fisico o della disponibilità di risorse), o con la condizione per l'esercizio della libertà negativa (dell'individuo o del gruppo). Al di là delle visioni riduttive e deformanti, il bene comune si palesa come fine della comunità politica. In quanto bene proprio di ogni uomo e perciò comune a tutti: esso deriva dalla natura propria del soggetto umano e della comunità civile. Sicché, come già rilevava Aristotele, il bene comune è il medesimo per l'individuo e per la comunità. Non vi è alcun reale antagonismo tra il bene di quello ed il bene di questa.

L'A. conclude che la ragion d'essere della comunità politica risiede nella sua realtà di via al bene, in vista del bene proprio di tutti e di ciascuno, nonché del tutto della comunità politica. Analogamente alle leggi –secondo la nota riflessione platonica– per la «città» si tratta di rendere gli uomini migliori, non solo cooperando a ciò in cui i singoli e le comunità basilari non riescono a provvedere, ma anche ponendo in essere quanto occorre perché ognuno possa conseguire il proprio sviluppo perfetto.

Per intendere lo sviluppo del Testo, occorre por mente ad una biforcazione concettuale dirimente: alla politica come «arte regale», secondo l'evocativa espressione di Platone (nel *Politico*), cioè come governo prudente, conforme all'intelligenza del bene e considerata «la natura e il fine naturale dell'uomo» (p. 89), si oppone il potere della sovranità, quale supremazia che, non ammettendo superiori ovvero escludendo principi trascendenti, pretende –come «assoluto» (p. 95) mondano– di trovare in sé il fine ed il contenuto, così da essere un potere «assolutamente originario e indipendente da ogni altro pote-

re» (p. 91). È proprio della prima un «potere ordinatore» (p. 102), come tale essenzialmente vincolato alla giustizia; diversamente, sul presupposto della sovranità (strettamente intesa), «l'ordine politico e quello giuridico [...] vengono da esso [Stato moderno] creati attraverso la sua organizzazione e attraverso il suo ordinamento giuridico» (p. 91). In altri termini, mentre il primo è un potere intrinsecamente regolato, il secondo si caratterizza per la sola effettività. Analogamente, la classica dottrina delle forme di governo presuppone la consapevolezza della finalità del governo come tale (ovvero il bene comune); di contro le moderne forme di Stato presuppongono il potere sovrano e trovano la loro condizione immediata nelle opzioni che le informano.

L'impianto del *Manuale* è schiettamente filosofico. La prospettiva di studio è quella della problematicità radicale. Le questioni sono discusse lungo l'asse intensivo e verticale, proprio dell'indagine teoretica. Le domande del pensiero attraversano l'intero degli ambiti considerati, e lo fanno ricercando ciò che rende ragione dell'esperienza. Non vi sono domande interdette, né anticipazioni destinate ad essere conclusioni. Traspare l'indole speculativa, classicamente intesa, dello *scire per causas*, a partire dai dati offerti dal reale. Al di là di qualsivoglia ipotesi pregiudiziale, come di qualsiasi presupposto aprioristico. Vi si scorge l'impegno a sottrarsi ad omaggi pedissequi allo *Zeitgeist*, e l'indipendenza da ogni subordinazione ad obiettivi operativi. Proprio per questo il Testo testimonia una autentica libertà intellettuale, che gli consente efficacemente di affrancarsi sia da stereotipi prevalenti sia da formule inibenti.

Se la trattazione lascia cogliere perspicuamente l'impostazione classica (memore, in ispecie, della lezione platonico-aristotelica), è nondimeno palese il ripensamento autonomo della problematica e delle sue diverse questioni. Il problema politico vi si profila consapevolmente sotto il triplice versante dell'essere, del conoscere e dell'agire. Lo studio filosofico della politica richiede, parimenti, quello della natura umana. Sullo sfondo si profila l'intrinseca normatività dell'essere ed il primato del fine rispetto a qualsiasi metodica. Lungo questa traiettoria, la *natura rei* –con essa, la *natura societatis*, la *natura iuris*, la *natura gubernationis*– riemerge irrefragabilmente, quale approdo dell'indagine filosofica, anche di fronte alle negazioni più pervicaci. Di modo che gli stessi tentativi miranti alla sua surrogazione prassiologica finiscono (contraddittoriamente) per presupporla e non ottengono risultati se non (paradossalmente) in virtù di essa.

Dalle pagine di questa puntuale *Introduzione alla Filosofia della politica* si palesa che l'alternativa all'intelligenza del «perché» –quindi del «che cos'è» e del «ciò per cui»– non è di carattere metodologico, diagnostico o ermeneutico. La sua prospettazione, piuttosto, fa riemergere la questione metafisica (anche nell'ambito della Filosofia pratica). Esclusa la realtà della sostanza –dove la

valutazione pertinente– gli accidenti non potranno che riferirsi al nulla. Esclusa la determinazione dell'essenza, neppure l'interrogativo riuscirà a trovare adeguata formulazione. La perspicuità del fine non è sostituibile dalla teorizzazione di modi, mezzi o strategie. L'alternativa al fondamento *in re*, non è che l'annichilimento (noetico e pratico). In altri termini, l'evacuazione dell'*ubi consistam* ha come esito –esplicito o implicito che sia– il nichilismo. È, questo, che può essere colto, argomentatamente, in molteplici passaggi del Testo. Il nichilismo esprime –al di là di apparenze, contesti o intenzioni– la verità del neutralismo. Ed il nichilismo assiologico rinvia –logicamente– a quello ontologico. La parificazione (valutativa) delle più diverse opzioni è possibile solo sullo sfondo del nichilismo, quantunque persistano distinzioni ingegnosamente desunte da elaborazioni sull'operatività o da teorizzazioni sull'effettività. Mentre l'esperienza non cessa di riproporre l'istanza insopprimibile di discernere l'autentico dall'ingannevole, e l'equo dall'iniquo.

GIOVANNI TURCO