

I

Per evitare malintesi sarebbe stato forse più saggio chiedersi «che cosa sia stata» l'autorità, e non «che cosa sia». Infatti io ritengo che noi non saremmo tentati (né avremmo il diritto) di porci questa domanda se l'autorità non fosse scomparsa dal mondo moderno. Dacché non possiamo più rifarci a esperienze autentiche e incontestabili, comuni a tutti, anche il termine si è fatto nebuloso e discutibile. La natura di questa parola ha ben poco di evidente, o anche di comprensibile, per tutti: al massimo, lo studioso di scienze politiche ricorderà ancora come questo concetto sia stato un tempo fondamentale per la teoria politica; e forse i più converranno che una crisi dell'autorità, sempre più diffusa e grave, ha accompagnato costantemente l'evoluzione del mondo moderno negli ultimi decenni.

Questa crisi, già palese all'inizio del secolo, ha un'origine e una natura politiche. L'ascesa di movimenti politici tendenti ad abolire il sistema dei partiti, e la nascita dei nuovi regimi totalitari, hanno avuto come sfondo il crollo più o meno generale, più o meno drammatico, di tutte le autorità tradizionali. Né tale crollo è stato mai il diretto risultato dei regimi o dei movimenti stessi; sembra piuttosto che il totalitarismo, sia nei movimenti politici che nei regimi, trasse maggior vantaggio da un clima politico-so-

ciale di scarso prestigio del sistema partitico e di rifiuto dell'autorità statale.

Il sintomo più significativo, indice della profondità e gravità della crisi, è la diffusione della crisi stessa a settori prepolitici, quali la pedagogia e l'istruzione, nei quali l'autorità in senso lato era stata sempre accettata come una necessità naturale, richiesta tanto da esigenze di natura (quali l'incapacità del bambino di provvedere a se stesso), quanto dall'esigenza politica di assicurare la permanenza di una civiltà nell'unico modo possibile: ossia offrendo ai «nuovi venuti per nascita» una guida attraverso quel mondo già formato al quale essi nascono stranieri. Nel corso della storia del pensiero politico, per la sua struttura semplice ed elementare, tale forma di autorità ha costituito il prototipo di molti regimi autoritari; per cui l'attuale vacillare anche di questa autorità pre-politica, che regolava le relazioni tra adulti e bambini, tra insegnanti e scolari, significa che tutte le metafore e i modelli di relazioni autoritarie, pur collaudati dal tempo, hanno perso ogni plausibilità. In pratica non meno che in teoria, non siamo più in grado di sapere che cosa veramente sia l'autorità.

Nelle riflessioni che seguono, partirò dal presupposto che non sia possibile rispondere a tale domanda nei termini di una definizione della natura o dell'essenza dell'autorità in genere. L'autorità che noi nel mondo moderno abbiamo perduto non è affatto un'autorità in genere, bensì una forma d'autorità ben precisa, valida da gran tempo in tutto l'Occidente. Quindi riasaminerò che cosa fosse l'autorità storicamente e donde questa derivasse forza e significato. Però, considerando l'attuale confusione, mi sembra che anche un modo così prudente e sobrio di accostarsi all'argomento richieda alcune osservazioni preliminari per definire che cosa l'autorità non è mai stata, onde evitare i malintesi più comuni e assicurarci di aver sott'occhio e nella mente uno stesso fenomeno e non una

quantità imprecisata di problemi indipendenti oppure reciprocamente correlati.

Poiché esige sempre l'obbedienza, l'autorità viene di solito scambiata con un modo di esercitare il potere o la violenza. Eppure essa esclude qualsiasi coercizione esteriore: dove s'impiega la forza, l'autorità ha fallito. D'altra parte l'autorità è incompatibile con la persuasione, che presuppone eguaglianza e richiede un processo di argomentazione: dove si impiegano argomenti di persuasione, l'autorità è messa a riposo. All'ordine egualitario della persuasione si contrappone l'ordine dell'autorità che è sempre gerarchico. Se si vuole definire l'autorità occorre dunque distinguerla sia dalla coercizione, sia dalla persuasione. (Il rapporto d'autorità tra chi comanda e chi obbedisce non si fonda né su ragioni convincenti né sul potere di chi comanda; l'una e l'altra delle parti in causa hanno in comune la gerarchia stessa, che entrambe riconoscono giusta e legittima, e nella quale entrambe hanno un posto fisso e prestabilito.) Questo punto è d'importanza storica; un aspetto del nostro concetto di autorità risale a Platone: quando il filosofo pensava a introdurre l'autorità nella conduzione degli affari pubblici nella *polis*, sapeva di cercare un'alternativa tanto alla maniera dei greci di sbrigare gli affari interni (la persuasione, *πειθῆσθαι*), quanto a quella di trattare gli affari esteri (la forza e la violenza, *βίη*).

Dal punto di vista storico la fine dell'autorità non è che la fase finale, seppur decisiva, di un processo evolutivo che da secoli minava le basi della religione e della tradizione. Fra tradizione, religione e autorità (delle quali discuteremo più tardi la correlazione reciproca) l'autorità si è rivelata la più stabile. Con la perdita dell'autorità, però, il dubbio generalizzato tipico dell'età moderna si estese al regno della politica dove, oltre a radicalizzarsi, le cose acquistano la concretezza specifica di questo campo. Ciò che forse finora poteva avere un significato spirituale per i po-

chi, è diventato interesse di tutti. Solo adesso (a cose fatte, si direbbe), la perdita della tradizione e della religione è divenuta fatto politico d'importanza rilevante. Quando ho detto di non voler esaminare l'autorità in genere bensì lo specifico concetto d'autorità che è stato predominante nella nostra storia, intendevo accennare ad alcune distinzioni che tendiamo a trascurare quando parliamo con troppa facilità della ~~cosa~~ del nostro tempo, e che forse mi sarà più facile spiegare mettendo in relazione i concetti di tradizione e di religione. Così, l'innegabile perdita della tradizione non implica affatto una perdita del passato, poiché tradizione e passato non sono la stessa cosa, come vorrebbero farci credere quanti credono nella tradizione da un lato e quanti credono nel progresso dall'altro: per cui finisce con l'essere indifferente che i primi deplorino questo stato di cose e i secondi se ne rallegrino. Perdendo la tradizione abbiamo perduto il filo che ci guidava sicuri nel vasto dominio del passato. Ma questo filo era anche la catena che vincolava ogni generazione successiva a un determinato aspetto del passato. Forse soltanto adesso il passato si apre davanti a noi con inattesa freschezza, per dirci cose che nessuno finora aveva orecchie per ascoltare. Ma non si può negare che senza una tradizione saldamente radicata (e tale saldezza si è perduta già da alcune centinaia di anni) l'intera dimensione del passato risulta compromessa. Corriamo il rischio di dimenticarci: e questo oblio, a parte i contenuti che potrebbero andar perduti, equivarrebbe, umanamente parlando, a restare privi della dimensione della profondità nell'esistenza umana. Infatti memoria e profondità sono la stessa cosa, o meglio, l'uomo può raggiungere la profondità soltanto attraverso la memoria.

Lo stesso avviene nel caso della religione. Da quando il Settecento e l'Ottocento hanno sottoposto i dogmi religiosi a una critica radicale, tra le caratteristiche dell'età

moderna è rimasto il dubitare delle verità religiose: ciò è vero per i credenti non meno che per gli agnostici. Da Pascal in poi, anzi ancor più, da Kierkegaard in poi, il dubbio si è introdotto nella fede. Oggi il credente deve sempre difendere dai dubbi le proprie convinzioni; non è il cristianesimo, ma la cristianità (e, naturalmente, il giudaismo) a essere dilaniata dal paradosso e dall'assurdo. Ora, benché esistano cose capaci di sopravvivere all'assurdità (forse la filosofia), certo la religione non è tra queste. Comunque, il rifiuto dei dogmi della religione istituzionale non implica necessariamente una perdita, e neppure una crisi, della fede, poiché religione e fede, o fede e convinzione religiosa, non sono affatto identificabili. La convinzione religiosa (non la fede) è intimamente affine, e costantemente esposta, al dubbio. Tuttavia non si può negare che anche la fede, accuratamente protetta per tanti secoli dalla religione, dalle credenze e dai dogmi religiosi, sia stata esposta a grave pericolo da quella che di fatto è soltanto una crisi della religione istituzionale.

Mi sembra necessario compiere analoghe osservazioni per quanto riguarda l'attuale rifiuto dell'autorità. Questa, radicata nel passato come su una indefettibile pietra angolare, ha reso il mondo durevole e permanente nella misura in cui l'uomo, proprio in quanto mortale, ne ha bisogno: in quanto cioè è la creatura più effimera e vana che si conosca. Averta perdita significa aver perduto le fondamenta del mondo, che in effetti da allora ha cominciato a spostarsi, a cambiare, modificandosi con sempre crescenti rapidità in forme diverse, sì che noi ci troviamo alle prese con un universo proteiforme, dove in ogni momento tutto può trasformarsi in qualunque altra cosa. Ma la perdita della continuità e della solidità del mondo (parallela alla fine dell'autorità in campo politico) non implica, non necessariamente almeno, la perdita di quel talento per cui l'uomo può costruire, conservare e aver a cuore un

mondo che gli può sopravvivere, restando un luogo adatto alla vita dei suoi discendenti.

Naturalmente, queste riflessioni e precisazioni si fondono sul convincimento dell'importanza delle distinzioni. Sottolineare tale convincimento sembra un truismo gratuito, visto che, almeno per quanto mi risulta, nessuno ha ancora affermato apertamente che sia una stoltezza fare delle distinzioni. Tuttavia, in quasi tutti i dibattiti tra studiosi di scienze politiche e sociali sembra si sia convenuto tacitamente di ignorarle, procedendo dal presupposto che qualunque cosa possa alla fine venir chiamata con un altro nome qualsiasi, e che le distinzioni stesse siano ammissibili solo in quanto a ciascuno si riconosce il diritto «di definire i propri termini». Ora, la concessione di questo curioso diritto, che si verifica ogniqualvolta siano esaminate questioni di rilievo (quasi si trattasse, di fatto, del diritto a un'opinione propria), sembra piuttosto indicare che termini quali «tirannia», «autorità», «totalitarismo» hanno semplicemente perso il loro significato comune, oppure che noi non viviamo più in un mondo comune a tutti, nel quale le parole comuni alla nostra cerchia hanno un significato indiscutibile, e quindi, per non essere condannati a vivere in un mondo totalmente privo di significato dal punto di vista verbale, ci concediamo l'un l'altro il diritto di ritirarci nel nostro mondo semantico, limitandoci a chiedere a ciascuno di attenersi alla logica interna della propria terminologia privata. In una simile situazione, quando vogliamo assicurarci di riuscire ancora a comprenderci, non intendiamo dire che comprendiamo tutti insieme un mondo comune a tutti noi, bensì che comprendiamo la logica della discussione e del ragionamento, l'aspetto puramente formale del processo di argomentazione.

Comunque sia, procedere partendo dal presupposto

implicito che le distinzioni non abbiano importanza, o meglio, che nella sfera storico-politico-sociale, ossia nella sfera degli affari umani, le cose non posseggano quel carattere distintivo che la metafisica tradizionale chiamava «alterità» (*alteritas*), è ormai la bandiera di innumerevoli teorie sociali, politiche e storiche. Due di queste mi sembrano meritevoli di un cenno a parte perché trattano la nostra materia in modo particolarmente significativo. La prima teoria si riferisce ai diversi modi in cui dal XIX secolo in poi autori liberali e conservatori hanno trattato il problema dell'autorità e, implicitamente, il problema a questo connesso, della libertà in politica. Generalmente, le teorie liberali\* si sono distinte per essere partite da questo presupposto: «il costante progresso... verso la libertà organizzata e garantita è il fatto caratteristico della storia moderna»<sup>1</sup> e per aver considerato ogni deviazione da questo indirizzo come un processo reazionario, che conduce nella direzione opposta. Di conseguenza i liberali tendono a trascurare la differenza di principio esistente tra la restrizione della libertà esercitata dai regimi autoritari, l'abolizione delle libertà politiche nelle tirannidi e la totale eliminazione della spontaneità stessa (cioè della manifestazione di libertà più generica ed elementare) che è perseguita, attraverso varie tecniche di condizionamento, soltanto dai regimi totalitari. Lo scrittore liberale, interessato più alla storia e al progresso della libertà che alle forme di governo, vede qui soltanto differenze di gradazione e ignora che il governo autoritario, se è tenuto a limitare la libertà, le rimane così legato da non poterla abolire del tutto senza perdere la propria stessa sostanza, senza trasformarsi cioè in tirannide. Altrettanto si può dire per la distinzione tra potere legittimo e illegittimo, sulla quale s'impernia ogni governo autoritario. Lo scrittore liberale

\* Si tenga conto che l'aggettivo inglese *liberal* ha un significato più ampio del nostro «liberale», e si avvicina al nostro «democratico». (r.d.l.)

non vi presterà che scarsa attenzione, convinto com'è che ogni potere corrompa e che per assicurare un progresso costante sia necessaria una costante diminuzione del potere, di qualunque origine questo sia.

Dietro l'identificazione liberale del totalitarismo con l'autoritarismo e la tendenza concomitante a vedere correnti «totalitarie» in qualsiasi limitazione autoritaria della libertà, si trova una confusione ancora più antica tra autorità e tirannide, tra violenza e potere legittimo. La differenza tra un governo autoritario e una tirannide è sempre stata la stessa: il tiranno governa sulla base della propria volontà e interesse, mentre anche il più draconiano governo autoritario è vincolato da leggi, agisce sotto il controllo di un codice il quale, quando non è addirittura di origine sovrumana (come nel caso della legge naturale, dei dieci comandamenti, delle idee di Platone), almeno non è stato compilato da coloro che detengono il potere. Nel regime autoritario la fonte dell'autorità è sempre una forza esterna e superiore al potere di questa: e da questa fonte, da questa forza esterna e superiore, che trascende il campo politico, le autorità derivano la loro «autorità», cioè la loro legittimità, mentre proprio in rapporto a essa è possibile limitare il loro potere.

I moderni fautori dell'autorità (i quali, anche nei brevi intervalli in cui il clima dell'opinione pubblica sia favorevole al neo-conservatorismo, rimangono ben consapevoli di sostenere una causa pressoché persa) si affannano, come è naturale, a mettere in rilievo questa distinzione tra tirannia e autoritarismo. Dove lo scrittore liberale vede un progresso in sostanza costante verso la libertà, interrotto solo a tratti da oscure forze del passato, il conservatore vede un processo di fatale decadenza, iniziato col vacillare dell'autorità, per cui la libertà, perdute le limitazioni restrittive che ne proteggevano i confini, è rimasta debole, indifesa e votata all'annientamento. (Non sarebbe giusto

sostenere che soltanto il pensiero politico liberale s'impertina sulla libertà; la nostra storia non conosce, si può dire, nessuna scuola di pensiero politico che non faccia dell'idea di libertà il proprio punto focale, per quanto possano diversificarsi le concezioni della libertà nei diversi autori e nelle diverse situazioni politiche. L'unica eccezione significativa mi pare la filosofia politica di Thomas Hobbes, il quale naturalmente era tutt'altro che un conservatore.) La tirannia e il totalitarismo si identificano di nuovo: ora però il regime totalitario, pur non identificandosi direttamente con la democrazia, ne appare il risultato quasi inevitabile: il totalitarismo, insomma, è la conseguenza della perdita di tutte le autorità tradizionalmente riconosciute. Eppure, la differenza tra le tirannidi o dittature e i regimi totalitari è altrettanto netta quanto la distinzione fra autoritarismo e totalitarismo.

Queste differenze strutturali si fanno palesi quando, abbandonate le teorie generali, ci si concentra sull'apparato del governo, sulle tecniche amministrative e sull'organizzazione del corpo sociale. Per brevità, riassumerò le caratteristiche tecnico-strutturali dei regimi autoritario, tiranico e totalitario con tre metafore. Come immagine del governo autoritario propongo il modello della piramide, ben nota al pensiero politico tradizionale come particolarmente adatta a raffigurare un regime in cui la fonte dell'autorità si trovi all'esterno del sistema, mentre la sede del potere è all'apice. Da qui l'autorità e il potere filtrano verso la base così che ogni strato successivo ha una certa autorità, che è minore dell'autorità posseduta dallo strato superiore. E proprio in virtù di questo attento processo di filtraggio, tutti gli strati, dal più alto al più basso, oltre a essere saldamente integrati nel tutto, sono connessi tra loro come raggi convergenti, che hanno per punto focale comune la cima della piramide, e la fonte dell'autorità al di sopra di questa. Veramente l'immagine si presta a de-

scrivere soltanto il governo autoritario di tipo cristiano, secondo l'evoluzione da questo subita per il costante influsso della Chiesa durante il medioevo, quando il punto focale, superiore e trascendente rispetto alla piramide terrena, costituiva il necessario punto di riferimento per l'eguaglianza cristiana, nonostante la struttura rigidamente gerarchica della vita terrena. Il concetto romano di autorità politica (per cui la fonte dell'autorità non può essere se non nel passato, nella fondazione di Roma, nella grandezza degli avi) realizza strutture istituzionali che si possono semplificare con un'altra immagine di cui parleremo in seguito. Comunque, la struttura gerarchica fa del regime autoritario la forma di governo meno egualitaria, che incorpora l'ineguaglianza e la distinzione come principi informativi dell'intero sistema.

Tutte le teorie politiche sulla tirannide concordano nell'annoverarla tra i regimi egualitari: il tiranno è colui che da solo governa tutti, e i «tutti» da lui oppressi sono uguali, ossia sono tutti egualmente impotenti. Riferiamoci alla immagine della piramide: in questo caso, tutti gli strati intermedi tra l'apice e la base vengono distrutti, per cui l'apice stesso rimane sospeso, sostenuto soltanto dalle proverbiali baionette, sopra una massa di individui accuratamente isolati, disgregati e perfettamente uguali. La teoria politica classica arrivava addirittura a classificare il tiranno in una categoria a parte, estranea all'umanità, come «un lupo in sembianze umane» (Platone) a causa della posizione di «uno contro tutti» in cui questi si metteva, e che distingueva nettamente il suo regime, il governo di uno (ancora indiscriminatamente *μὴν-ἀρχία*, tirannide, secondo la denominazione di Platone), dalle varie forme di *βασιλεία*, governo di un re.

Per distinguerla da entrambi i regimi, tirannico e autoritario, l'organizzazione del governo totalitario potrà essere descritta dall'immagine della cipolla: nel centro della

quale, quasi in uno spazio vuoto, si trova il capo. Quale che sia la funzione di questi (integrare il corpo sociale, come una gerarchia autoritaria, o opprimere i sudditi, come un tiranno), egli la compie dall'interno, non dall'esterno o dall'alto. Tutte le innumerevoli parti del movimento: le organizzazioni collaterali extra-partitiche, le varie associazioni professionali, gli iscritti al partito, la burocrazia del partito, le formazioni di *élite* e i gruppi paramilitari sono reciprocamente in una relazione tale da costituire, a seconda del punto di vista, la superficie o il centro della cipolla: cioè, rispetto a uno strato costituiscono il normale mondo esterno, mentre rispetto a un altro rappresentano il radicalismo più estremista. Il grande vantaggio del sistema è di fornire a ciascuno strato del movimento, nonostante il regime totalitario, la finzione di una realtà normale e, insieme, la convinzione di differenziarsene e di essere più radicale. Così i simpatizzanti riuniti nelle organizzazioni collaterali, portatori di convinzioni che si distinguono da quelle degli iscritti al partito soltanto per l'intensità, circondano l'intero movimento, e in quanto privi di fanatismo e di estremismo presentano al mondo esterno una illusione di normalità; nello stesso tempo costituiscono il mondo esterno normale nei confronti del movimento totalitario, i membri del quale vengono indotti a credere che l'unica differenza tra le loro convinzioni e quelle degli altri sia una differenza quantitativa. In tal modo, questi ultimi non dovranno mai prendere atto dell'abisso esistente tra il mondo artificiale in cui vivono e quello reale che li circonda. La struttura a cipolla rende il sistema organizzativamente inattaccabile dall'urto della realtà effettiva.<sup>2</sup>

Ora, se entrambi si dimostrano inutili quando noi cerchiamo di applicarne i principi a forme e istituzioni politiche di fatto esistenti, liberalismo e conservatorismo contengono l'uno e l'altro principi generali del tutto logici. Il

liberalismo, abbiamo visto, misura il declino della libertà, il conservatorismo misura quello dell'autorità; entrambi prevedono come risultato finale il totalitarismo e scorgono un indirizzo totalitario ovunque sia presente l'uno o l'altro processo. E senza dubbio possono entrambi suffragare con ottime ragioni le proprie scoperte. Chi può negare i gravi attentati che da ogni lato minacciano la libertà dall'inizio del nostro secolo, o l'ascesa di tutte le possibili tirannidi, dalla fine della prima guerra mondiale in poi? Chi, d'altra parte, può negare che la decadenza di tutte le autorità tradizionalmente stabilite sia una delle caratteristiche più spettacolari del mondo moderno? Si direbbe che basti concentrare l'attenzione sull'uno o l'altro dei due fenomeni per trovare sufficienti testimonianze di un progresso o di una fatale decadenza, a seconda dei propri gusti o, come si dice, a seconda della propria «scala di valori». Se osserviamo con occhio imparziale le affermazioni contrastanti di conservatori e liberali, vedremo facilmente come la verità si trovi equamente ripartita tra gli uni e gli altri, e come in realtà il mondo moderno ci offra lo spettacolo di un declino simultaneo della libertà e dell'autorità insieme. Per quanto riguarda questi processi, le molte oscillazioni dell'opinione pubblica che da più di centocinquanta anni, a intervalli regolari, passa da un estremo all'altro, dalle simpatie liberali a quelle conservatrici, per poi tornare a un maggior liberalismo, tentando di riaffermare a volte l'autorità, a volte la libertà, hanno avuto l'unico risultato di indebolire ancor più l'una e l'altra, confondendo i termini dei problemi, sfumando i confini tra libertà e autorità, e infine annullando il significato politico di entrambe.

Sia il liberalismo che il conservatorismo sono nati in questo clima di violente oscillazioni dell'opinione pubblica, e sono legati l'uno all'altro, non solo perché nessuno dei due potrebbe conservare la propria sostanza se non

fosse contrastato dall'avversario sul campo teorico e ideologico, ma anche perché entrambi si preoccupano soprattutto di realizzare una restaurazione, la restaurazione della libertà, o dell'autorità, o del rapporto tra le due, alla posizione primitiva. In questo senso costituiscono le due facce di una sola medaglia, così come le loro due ideologie, «progresso o catastrofe», corrispondono alle due possibili direzioni del processo storico in quanto tale; se, come fanno liberali e conservatori, si postula l'esistenza di un processo storico, con una direzione definibile e una fine prevedibile, questo potrà soltanto portarci o in paradiso o all'inferno.

Inoltre, è insito nella natura dell'immagine di cui ci serviamo di solito per raffigurarci la storia (come processo, corrente o sviluppo) di poter modificare ogni cosa in essa compresa trasformandola in qualunque altra, di cancellare il significato delle distinzioni rendendole sorpassate, quasi fossero sommerse dal flusso della storia al loro stesso apparire. Da questo punto di vista, il liberalismo e il conservatorismo sono le filosofie politiche corrispondenti alla filosofia della storia del XIX secolo, molto più generale e onnicomprensiva. Per forma e contenuto, sono l'espressione politica della coscienza della storia acquisita nell'ultima fase dell'età moderna. L'incapacità di entrambe le ideologie di tracciare distinzioni, fondata teoricamente sulle concezioni della storia come processo, del progresso o della rovina, rende testimonianza a un'età in cui certe nozioni, chiare e distinte per tutti i secoli precedenti, hanno pian piano perduto chiarezza e plausibilità per aver perduto il loro significato nella realtà politico-pubblica, senza tuttavia perdere d'importanza.

La seconda e più recente teoria, tra quelle che minano indirettamente l'importanza delle distinzioni, è la funzionalizzazione universale dei concetti e delle idee, particolarmente sensibile nelle scienze sociali. Anche qui, come

nell'esempio già citato, liberalismo e conservatorismo non presentano differenze di metodo, punto di vista o impostazione, ma solo di accento e di valutazione. Un esempio pertinente può essere la convinzione, oggi assai diffusa nel mondo libero, secondo cui, nonostante faccia professione di ateismo, il comunismo sarebbe una nuova «religione» in quanto assolve le medesime funzioni sociali, psicologiche ed «emotive» assolve ovunque, un tempo, dalla religione, e nel mondo libero, ancor oggi. Le scienze sociali non si preoccupano di studiare che cosa sia il bolscevismo in quanto ideologia o forma di governo, né che cosa ne affermino i fautori: anzi molti studiosi di scienze sociali pensano di poter fare a meno di studiare quelle che le scienze storiche definiscono propriamente «le fonti». Questi studiosi hanno presenti soltanto le funzioni: a loro avviso, tutte le cose che assolvono a una stessa funzione possono esser chiamate con lo stesso nome. È come se avessi il diritto di chiamare «martello» il tacco della mia scarpa soltanto perché, come gran parte delle donne, me ne servo per piantare i chiodi nel muro.

Naturalmente, dalle equazioni che precedono si possono trarre le conclusioni più svariate. Così un conservatore sosterebbe che, in fin dei conti, se un tacco non è un martello, l'uso di un tacco come surrogato del martello dimostra che i martelli sono indispensabili. In altre parole, nella possibilità dell'ateismo di assolvere le stesse funzioni della religione, il conservatorismo troverà la prova migliore di quanto la religione sia necessaria, e raccomanderà il ritorno alla vera religione come unico modo per opporsi a una «eresia». Si tratta, naturalmente, di un argomento poco convincente: se il punto fondamentale è la funzione, è nel «come funziona» una cosa, i seguaci della «falsa religione» possono avanzare ragioni altrettanto buone per continuare a «servirsene», di quante possa trovarne io per usare il mio tacco, che non funziona affatto

male. Per i liberali, invece, gli stessi fenomeni costituiscono un caso di alto tradimento della causa laica: essi pensano che solo un «secolarismo autentico» possa garantirci dal pericoloso influsso esercitato sulla politica tanto dalla religione falsa che da quella vera. Ma queste raccomandazioni contraddittorie rivolte alla società libera, di tornare alla vera religione e diventare più religiosa, o di liberarsi dalla religione istituzionale (specialmente verso il cattolicesimo, in costante antagonismo con il laicismo), non riescono a dissimulare il punto su cui le due parti concordano: «religione» è per entrambe qualunque cosa *adempi* le funzioni di una religione.

Spesso lo stesso argomento è usato riguardo all'autorità: se svolge la stessa funzione dell'autorità (costringere all'obbedienza), la violenza è autorità. Anche qui troviamo quanti consigliano un ritorno all'autorità perché solo la restaurazione del rapporto ordine-obbedienza sarebbe in grado di dominare i problemi della società di massa; mentre altri credono che una società di massa possa essa stessa governare, come qualunque altro corpo sociale. Anche qui le due parti sono d'accordo su un punto essenziale: «autorità» è qualunque cosa costringa a obbedire. Quanti chiamano «autoritarie» le dittature moderne, o scambiano il totalitarismo con una struttura autoritaria, realizzano l'implicita equazione tra violenza e autorità. Tra questi vanno annoverati i conservatori che spiegano il sorgere delle dittature nel nostro secolo con il bisogno di un surrogato dell'autorità. Il punto cruciale dell'argomentazione è sempre lo stesso: tutto è visto in un contesto di funzionalità; l'uso della violenza viene preso come dimostrazione dell'impossibilità che una società esista senza una struttura autoritaria. I pericoli di simili equazioni, a mio avviso, non consistono solo nel confondere problemi politici diversi e nello sfumare i nitidi confini esistenti tra il totalitarismo e tutte le altre forme di governo. Io non cre-

do che l'ateismo possa surrogare la religione o adempiere le funzioni, né credo che la violenza possa surrogare l'autorità. Ma se seguissero le raccomandazioni dei conservatori (i quali in questo momento hanno buone probabilità di essere ascoltati), sono convinta che non avremmo difficoltà a produrre sostituti del genere: potremmo usare la violenza e sostenere di aver restaurato l'autorità; oppure, riscoprendo l'utilità funzionale della religione, potremmo produrre un surrogato... quasi la nostra civiltà non traboccasse di ogni sorta di pseudo-cose e di sciocchezze.

Messe a confronto con le teorie precedenti, le distinzioni tra regimi tirannici, autoritari e totalitari, da me proposte, sono antistoriche, se per storia non si intende lo spazio storico in cui certe forme di governo sono apparse quali entità riconoscibili, bensì il processo storico in cui tutto può sempre trasformarsi in un'altra cosa; e sono antifunzionali nella misura in cui è il contenuto del fenomeno a determinare sia la natura, sia le funzioni dell'organismo politico nella società e non il contrario. Politicamente parlando, queste distinzioni tendono a insinuare che nel nostro mondo l'autorità è scomparsa fino quasi a svanire, nei cosiddetti sistemi autoritari non meno che nel mondo libero, e che la libertà – ossia la libertà di movimento degli esseri umani – è minacciata ovunque (anche nelle società libere), ma abolita radicalmente soltanto dai sistemi totalitari e non dalle dittature e dalle tirannidi.

Alla luce della situazione presente mi propongo di sollevare le seguenti domande: quali esperienze politiche corrispondevano a questo concetto dell'autorità e ne costituiscono la fonte? Qual è la natura di una vita politica collettiva costituita sull'autorità? È vero che l'affermazione di Platone e Aristotele, secondo cui ogni comunità bene organizzata è costituita da coloro che governano e da coloro che sono governati, è sempre stata valida prima

dell'età moderna? O, in altre parole, quale sorta di mondo era quello che finì quando l'età moderna non solo mise in pericolo l'una o l'altra forma di autorità in sfere diverse della vita, ma addirittura svuotò di ogni valore il concetto di autorità nel suo insieme?

## II

In quanto fattore principale o addirittura decisivo delle comunità umane, l'autorità non esiste da sempre, anche se può vantare una lunghissima storia; e le esperienze dalle quali trae fondamento non sono necessariamente comuni a tutte le società organizzate. Sia la parola che il concetto sono di origine romana. Né la lingua greca né le molte esperienze politiche della storia greca rivelano alcuna nozione dell'autorità e del tipo di governo in essa implicito.<sup>3</sup> Platone e Aristotele lo fanno comprendere chiaramente: seppure in modi assai diversi, ma in seguito alla medesima esperienza politica, l'uno e l'altro volevano introdurre nella *polis* greca qualcosa di affine all'autorità.

I due filosofi potevano richiamarsi a due forme di governo per trarne la propria filosofia politica; una presa a prestito dalle consuetudini della vita politica pubblica, l'altra da quelle della vita del cittadino greco nell'ambito domestico e familiare. Nella *polis*, il potere assoluto era considerato tirannide; tiranno era colui che governava con la violenza pura e semplice, aveva una guardia del corpo per proteggersi dagli assalti dei sudditi e pretendeva che questi ultimi si occupassero dei loro affari privati, lasciando a lui la cura della cosa pubblica. Quest'ultima caratteristica, per i greci, significava che il tiranno annullava del tutto lo spazio pubblico delle *polis* («una *polis* che appartiene a un uomo solo non è una *polis*»),<sup>4</sup> privando così i cittadini di quella facoltà politica che per loro costituiva il

nucleo virale della libertà. Un altro caso in cui sarebbe stata possibile l'esperienza politica della necessità di un rapporto ordine-obbedienza era la vita del tempo di guerra, nella quale il pericolo, e il conseguente bisogno di prendere decisioni e attuarle rapidamente sembrano offrire una logica motivazione dell'autorità. Ma in realtà nessuno di questi modelli politici serviva allo scopo. Platone e Aristotele continuavano a vedere nel tiranno il «lupo in sembianze umane»; mentre la figura del comandante di truppe restava troppo legata a una emergenza transitoria per costituire il modello di un'istituzione permanente.

Mancando dunque un'esperienza politica valida su cui fondare la causa in favore dell'autorità, Platone e Aristotele, benché in maniere diverse, dovettero ricorrere a esempi di relazioni umane tratti dall'ambito della vita familiare e domestica. In Grecia, il capo famiglia governava da «despota», signore incontrastato dei familiari e degli schiavi appartenenti alla casa. A differenza del re, del βασιλεύς, che era in origine il *leader* dei capi famiglia (e come tale *primus inter pares*), era per definizione investito di potestà coercitiva. Eppure proprio questa caratteristica rendeva il despota inadatto a rivestire funzioni politiche: il suo potere coercitivo era incompatibile sia con la libertà degli altri sia con quello dello stesso despota. Il regime del despota era dominato da una sola forma di relazione, quella del rapporto tra padrone e schiavi. Ora, nella mentalità dei greci (ancora beatamente ignari della dialettica hegeliana) il padrone che si muoveva tra i suoi schiavi non era libero: la sua libertà esisteva nella misura in cui egli sapeva lasciare del tutto l'ambito domestico e vivere tra pari suoi, tra uomini liberi. Di conseguenza, né il despota né il tiranno, costretti a vivere l'uno tra gli schiavi, l'altro tra i sudditi, potevano essere definiti uomini liberi.

L'autorità comporta un'obbedienza nella quale gli uomini rimangono liberi. Quando, negli ultimi anni, attri-

bui alle leggi caratteri tali da renderle sovrane indiscusse dell'intera cosa pubblica, Platone pensò di aver trovato appunto quella forma di obbedienza. Gli uomini potevano se non altro illudersi di essere liberi, perché non dipendevano da altri uomini. Eppure la sovranità delle leggi era evidentemente strutturata in senso più dispotico che autoritario; l'indizio più sicuro di questa situazione è il linguaggio usato dal filosofo nel trattare la materia, linguaggio più vicino a quello delle questioni domestiche private, che non a quello proprio della politica. Forse ispirandosi alla frase di Pindaro: νόμος βασιλευς πάντων, «una legge governa tutte le cose», Platone afferma infatti: νόμος δεσπότης τῶν ἀρχόντων, οἱ δὲ ἀρχοντες δοῦλοι τοῦ νόμου, «la legge è il despota dei governanti e i governanti sono gli schiavi della legge». <sup>5</sup> Nella sua concezione, il dispotismo derivato dalla vita familiare, con la conseguente abolizione dello spazio politico con'era concepito dall'antichità, rimaneva un fatto utopistico. Ma è interessante notare come, appena tale abolizione divenne realtà, negli ultimi secoli dell'impero romano, tra i primi sintomi dell'avvenuto mutamento vi fosse l'introduzione, nell'ambito della vita pubblica, del termine *dominus*, che a Roma (dove la famiglia aveva la stessa «struttura monarchica»), <sup>6</sup> era usato nello stesso senso del greco «despota». Caligola fu il primo imperatore romano ad accettare l'appellativo di *dominus*, come una maledizione e un'inguria, <sup>7</sup> proprio perché comportava un dispotismo ignoto alla sfera politica, seppure fin troppo noto nell'ambito privato e familiare.

Le filosofie politiche di Platone e Aristotele hanno dominato tutto il pensiero politico successivo, anche quando i loro principi venivano a giustapporsi a esperienze politiche così lontane dalle originarie, come quella romana. Se oltre a comprendere le esperienze politiche reali che originarono il concetto di autorità (di esclusiva appartene-

enza romana almeno sotto l'aspetto positivo) vogliamo anche farci dell'autorità quella stessa idea teorica che ne avevano i romani, i quali la introdussero nella tradizione politica dell'Occidente, dovremo occuparci brevemente anche di quegli elementi della filosofia politica greca che ne hanno condizionato la formazione.

Il pensiero greco non è mai andato tanto vicino al concetto di autorità quanto nella *Repubblica* di Platone, in cui la realtà della *polis* viene raffrontata con un utopistico governo della ragione, personificata dal filosofo-re. Il motivo che faceva porre la ragione al governo della sfera politica, era a sua volta esclusivamente politico, sebbene l'aver sperato che la ragione si risolvesse in un mezzo coercitivo abbia avuto sulla filosofia effetti forse non meno decisivi di quanto non ne abbia avuti sulla politica dell'Occidente. Aristotele sembra riconoscere la fatale somiglianza tra il filosofo-re di Platone e il tiranno greco, e anche tutto il danno che il dominio di tale sovrano poteva arrecare alla sfera politica dello Stato, <sup>8</sup> ma, per quanto ne so, solo Kant, nella sua replica a Platone, ha sottolineato il pericolo al quale anche la filosofia viene esposta da tale connubio tra ragione e governo: «Non è concepibile che un re sia in grado di filosofare, né che un filosofo sia fatto re; e non è neppure desiderabile, perché il potere corrompe inevitabilmente la libera ragione». <sup>9</sup> Eppure anche questa replica non tocca il cuore del problema.

Platone voleva che fossero i filosofi a governare la città a causa del conflitto esistente tra il filosofo e la *polis*, o dell'ostilità della *polis* verso la filosofia. Tale inimicizia, rimasta latente qualche tempo, aveva finalmente mostrato di attentare direttamente alla vita del filosofo in occasione del processo e della condanna a morte di Socrate. In termini politici, la filosofia di Platone indica la ribellione del filosofo contro la *polis*. Il filosofo rivendica il suo diritto a

governare, ma non tanto a vantaggio della *polis* e della politica (benché i moventi patriottici di Platone non possono essere messi in dubbio, e costituiscono il tratto distintivo del suo pensiero rispetto a quello dei suoi discepoli dell'antichità), quanto a vantaggio della filosofia e della stessa sicurezza personale.

La morte di Socrate fu l'episodio che scosse la fiducia di Platone nell'uso della persuasione per guidare gli uomini; da allora egli prese a cercare un diverso mezzo per indurre all'obbedienza senza servirsi della forza. Nella sua ricerca il filosofo greco deve avere ben presto scoperto come le verità, o meglio quelle verità che noi chiamiamo «evidenze», siano capaci di sottomettere la mente, e come tale sottomissione, pur non richiedendo l'uso della forza, sia più radicale di quella ottenuta attraverso la persuasione e la discussione. Purtroppo la coercizione operata dalla ragione ha un inconveniente: soltanto pochi ne sono toccati. Sorge così il problema di assicurare l'assenso alla stessa verità da parte dei molti, del popolo, che proprio in quanto collettività di molti costituisce il corpo politico. Sarà necessario applicare altri mezzi di coercizione; evitando anche qui la costrizione violenta per non mettere fine alla vita politica, nel senso in cui la intendevano i greci.<sup>10</sup> È questo un principio fondamentale della filosofia politica di Platone, ed è rimasto principio informatore di tutti i tentativi volti a instaurare una tirannia della ragione. Nella *Repubblica* il problema viene risolto con il mito della punizione o del premio nell'aldilà, mito al quale Platone dedica il suo non credeva affatto, né intendeva far credere ai filosofi. Per i molti, incapaci di afferrare la verità filosofica, il mito dell'inferno, esposto alla fine della *Repubblica*, rappresenta ciò che per i pochi, o per il filosofo, è rappresentato dall'allegoria della caverna, narrata a metà dell'opera. Nelle *Leggi* Platone affronta lo stesso dilemma, ma dal punto di vista contrario: qui invece offre un surrogato

della persuasione, traccia un itinerario introduttivo alle leggi, per spiegarne ai cittadini l'intento e lo scopo.

All'origine dei tentativi compiuti da Platone per legittimare la coercizione, si trovano moltissimi modelli di relazioni già esistenti: il rapporto tra il pastore e il gregge, tra il timoniere di una nave e i passeggeri, tra il medico e il paziente, tra il padrone e lo schiavo. Si tratta comunque di esempi nei quali, o la provata esperienza di chi domina riposa sulla fiducia, così da rendere inutili, per ottenere l'assenso, sia la forza, sia la persuasione: oppure governante e governato appartengono a due categorie di esseri del tutto diverse, una delle quali è di per sé subordinata rispetto all'altra: così il pastore e il gregge, o il padrone e gli schiavi. Tutti questi esempi, tratti da quella che i greci consideravano la sfera privata della vita, ricorrono più e più volte in tutti i grandi dialoghi politici, la *Repubblica*, il *Politico* e le *Leggi*. Resta però evidente come il rapporto padrone-schiavo sia considerato particolarmente significativo. Secondo il *Politico*, il padrone sa che cosa si debba fare e dà degli ordini, che lo schiavo esegue, in obbedienza al padrone: quindi il sapere che cosa si debba fare, e il farlo effettivamente diventano funzioni distinte che si escludono reciprocamente. Nella *Repubblica* costituiscono i caratteri che distinguono politicamente due classi di cittadini. Questi esempi ricavano la loro attendibilità dalla naturale disparità che effettivamente esiste tra chi governa e chi è governato, e che salta più all'occhio nell'esempio del pastore.

A proposito di quest'ultimo Platone stesso conclude ironicamente che soltanto un dio, non un uomo, potrebbe trovarsi nei confronti degli uomini nella stessa posizione del pastore rispetto al gregge. Sebbene, com'è ovvio, Platone non trovasse soddisfacenti i propri modelli, se ne servì più volte per realizzare il proprio scopo, ossia stabilire saldamente l'«autorità» del filosofo nei confronti della po-

fr. Infatti, solo in simili casi di lampante disparità il governo poteva essere esercitato senza impadronirsi del potere, né detenere il monopolio dei mezzi coercitivi per conservarlo. Platone cercava esempi di rapporti in cui l'elemento che induce all'acquiescenza inerisce al rapporto stesso e precede l'emissione dell'uno o dell'altro ordine: il paziente cade sotto l'autorità del medico nel momento in cui si ammalà; lo schiavo diviene soggetto agli ordini del padrone dal momento in cui diventa schiavo.

È importante avere sot'occhio questi esempi per comprendere appieno quale genere di coercizione Platone volesse veder esercitato dalla ragione attraverso il filosofo-re. In questo caso, è vero, la capacità di indurre all'obbedienza non è di una persona o conseguente a una disparità naturale, bensì inerente alle idee, che il filosofo discerne, e che possono servire come unità di misura del comportamento umano in quanto trascendono la sfera delle cose umane, nello stesso modo in cui un metro trascende ed è estraneo a tutte le cose delle quali può misurare la lunghezza. Secondo la parabola della caverna, nella *Repubblica*, il cielo delle idee, che si estende al di sopra della caverna dove si svolge l'esistenza umana, può diventarne il criterio. Ma in origine il filosofo non abbandona la caverna per il cielo puro delle idee al fine di acquisire quei criteri e imparare «l'arte del misurare»,<sup>11</sup> bensì allo scopo di contemplare la vera essenza dell'essere, *Μάτεiv εἰς τὸ ἀληθέστατον*. L'elemento che conferisce all'idea una fondamentale autorevolezza, cioè la caratteristica grazie alla quale le idee stesse possono governare e indurre all'obbedienza, non è quindi un fatto naturale e indiscusso. Le idee diventano unità di misura soltanto dopo che il filosofo ha lasciato il limpido cielo delle idee, ritornando alla caverna tenebrosa dell'esistenza umana. In questo punto dell'apologo, Platone tocca la ragione più profonda del conflitto tra il filosofo e la *polis*,<sup>12</sup> narrando come il filoso-

fo abbia perso l'orientamento in mezzo alle faccende umane, come sia colpito da cecità e incapace di comunicare ciò che ha visto, e come da tutto ciò la sua vita sia esposta a reale pericolo. Messo così alle strette, il filosofo ricorre a ciò che ha visto, alle idee, per trovare un criterio e unità di misura, e infine, temendo per la propria vita, se ne serve come strumenti di potere.

Nel realizzare la trasformazione delle idee in unità di misura, Platone si ispira alla vita pratica, nella quale, a quanto sembra, tutte le arti e le tecniche sono guidate da «idee», ossia da «forme» di oggetti che l'artefice immagina con l'occhio della mente, e imita per riprodurle nella realtà.<sup>13</sup> Con l'aiuto di questa analogia Platone riesce a concepire la trascendenza delle idee allo stesso modo in cui concepisce l'esistenza trascendente del modello: quest'ultimo, proprio in quanto trascende il processo di realizzazione, pur essendone la guida, potrà infine costituire il criterio di giudizio per misurarne la riuscita o il fallimento. Le idee diventano criteri inamovibili, «assoluti», del comportamento e del giudizio politico e morale, nello stesso senso in cui l'«idea» generica di «letto» costituisce il criterio per realizzare ogni singolo letto e giudicarne la funzionalità. Infatti non c'è grande differenza tra l'usare le idee come modelli, e l'usarle, in una maniera più grossolana, più rozza, come un vero e proprio metro del comportamento; nei suoi primi dialoghi, scritti sotto la diretta influenza di Platone, Aristotele già paragona «la legge più perfetta», ossia la legge che si avvicina maggiormente all'idea, al «filo a piombo, al regolo e al compasso... eccellenti fra tutti gli utensili».<sup>14</sup>

Solo in questo contesto le idee si trovano, nei confronti della grandissima varietà di cose concrete, nello stesso rapporto in cui si trova un metro rispetto alle innumerevoli e svariate cose misurabili, o nello stesso rapporto in cui si trova la norma della ragione, il cosiddetto senso co-

mune, rispetto ai moltissimi e vari fatti concreti che possono venire da quella ricondotti a principi generali. Questo aspetto della dottrina platonica delle idee ha esercitato un influsso fortissimo sulla tradizione occidentale: perfino Kant, che aveva della ragione umana una concezione molto diversa, e assai più profonda, accenna talvolta a questa facoltà di risalire dal particolare al generale come a una funzione importantissima della ragione stessa. Analogamente, la caratteristica essenziale dei veri e propri regimi autoritari (la trascendenza della fonte dell'autorità che legittima l'esercizio del potere, rispetto alla sfera del potere vera e propria, e il carattere extra-umano di tale fonte: come nel caso della legge naturale o dei dieci comandamenti) risale a questa funzione attribuita alle idee dalla filosofia politica di Platone.

Al tempo stesso, l'analogia con il processo di fabbricazione, con le arti e le tecniche, è un'ottima occasione per giustificare l'uso (altrimenti assai dubbio) di esempi tratti da attività che richiedono una certa competenza e specializzazione. L'idea dell'«esperto» viene qui introdotta per la prima volta nella sfera della politica attiva: si presume la competenza dell'uomo politico in materia di affari pubblici nello stesso senso in cui si presume la competenza del falegname nel fabbricare mobili o del medico nel curare i malati. Alla scelta di questi esempi e paralleli è strettamente legato un elemento di violenza, che nella utopistica repubblica di Platone salta all'occhio, a dispetto del grande sforzo compiuto dall'autore per assicurare un'obbedienza volontaria, ossia per formare una base solida a quella che noi, dalla civiltà romana in poi, chiamiamo «autorità». Platone cercò di risolvere il dilemma favoleggiando di premi e castighi; e poste le sue prolisse favole a conclusione di molti dialoghi politici, le raccomandò all'attenzione dei «pochi», nella speranza di farle credere alla lettera dai «molti». Se pensiamo all'influsso esercitato

da queste favole sulle raffigurazioni dell'inferno elaborate dai teologi, troveremo interessante notare come esse in origine fossero destinate a realizzare fini puramente politici. Platone ne fa un ingegnoso espediente per indurre all'obbedienza quanti rimarrebbero insensibili alla forza persuasiva della ragione, senza però sottoporli a una violenza esteriore.

Tuttavia, nel nostro contesto è ancor più significativo notare come un elemento di violenza sia inevitabilmente insito in ogni processo di fabbricazione e produzione, ossia in tutte quelle attività per le quali l'uomo viene a uno scontro diretto con la natura, e distinte in quanto tali dalle altre, come l'agrire e il parlare, i cui oggetti primari sono altri esseri umani. La creazione del «prodotto» da parte dell'uomo richiede sempre una violenza usata alla natura: per ottenere del legname dobbiamo uccidere un albero, e per trarre da quel materiale un tavolo dobbiamo in certo modo violarlo. Nei rari casi in cui mostra una pericolosa preferenza per il regime del tiranno, Platone viene trascinato a simili estremi dalla forza stessa delle proprie comparazioni. La tentazione è naturalmente più forte quando il filosofo espone la maniera più giusta per fondare nuove comunità, in quanto è facile vedere nella fondazione un altro «fabbricare». Se la repubblica dev'essere «fatta» dall'equivalente politico dell'artigiano o dell'artista, in base a una *τέχνη* codificata e alle norme e ai criteri di questa particolare «arte», nessuno più del tiranno può essere adatto a raggiungere lo scopo.<sup>15</sup>

Nella parabola, il filosofo esce dalla caverna per cercare la vera essenza dell'Essere, senza pensare affatto all'eventuale utilità pratica di ciò che troverà. Solo più tardi, trovandosi di nuovo relegato nelle tenebre e nell'inderminanza degli affari umani e incontrando l'ostilità degli altri uomini, comincia a vedere la sua «verità» come un possibile criterio applicabile al comportamento degli uomini.

Tale discordanza tra le idee viste come vere essenze, oggetto di contemplazione, e le idee in quanto criteri da applicare,<sup>16</sup> si rivela nelle due idee, totalmente diverse, che rappresentano l'idea suprema, dalla quale tutte le altre traggono l'esistenza. Platone la vede sia nell'idea del bello (che nel *Simposio* costituisce lo scalinò più alto della scala verso la verità,<sup>17</sup> mentre nel *Fedro* si parla dell'«amante della sapienza, o della bellezza», come se si trattasse di una sola cosa, poiché la bellezza è ciò che «maggiormente risplende» come il bello è ἐκκρᾶνέσταιος e illumina quindi tutto il resto),<sup>18</sup> oppure nell'idea del bene, come nella *Repubblica*.<sup>19</sup> Certo la scelta di Platone era ispirata all'ideale corrente del καλὸν κ'ἀγαθόν, ma rimane sorprendente che l'idea del bene si trovi soltanto nel contesto strettamente politico della *Repubblica*. Se volessimo analizzare le esperienze filosofiche da cui è scaturita la dottrina delle idee (purtroppo non possiamo farlo in questa sede), scopriremo che in base a quelle il bello è molto più adeguato del bene a esprimere l'idea suprema. Anche nei primi libri della *Repubblica*,<sup>20</sup> il filosofo è ancora definito come un amante della bellezza, non del bene, e soltanto nel sesto libro il bene diventa idea suprema. Infatti la funzione primaria delle idee non era di regolare o altrimenti ordinare il caos delle cose umane, bensì di illuminarne le tenebre con uno «smagliante splendore». Per sé le idee non hanno assolutamente nulla a che vedere con la politica, l'esperienza politica, o il problema dell'azione; sono di esclusiva pertinenza della filosofia, dell'esperienza contemplativa, della ricerca del «vero essere delle cose». Governare, misurare, dedurre e regolare sono tutte attività assolutamente estranee alle esperienze sottese all'originaria formulazione della dottrina delle idee. Si direbbe che Platone stesso abbia sollevato un'eccezione contro l'«irrilievanza» politica della sua nuova dottrina, e abbia cercato di modificare la teoria delle idee per poterla inserire in una teoria

politica. Ma l'utilità poteva esser salvata solo con il «bene», poiché in greco «buono» equivale sempre a «buono a qualcosa», «idoneo». Se l'idea suprema, quella da cui tutte le altre devono trarre la loro stessa qualità di idee, è l'«idoneità», le idee stesse diventano «applicabili» per antonomasia, e nelle mani del filosofo, l'esperto di idee, possono diventare norme o criteri, o, come più tardi nelle *Leggi*, possono diventare leggi. (La differenza è trascurabile. Quello che nella *Repubblica* è ancora diretta pretesa del filosofo, del filosofo-re, al potere personale, nelle *Leggi* è diventato rivendicazione impersonale della ragione.) La vera conseguenza di questa interpretazione politica della dottrina delle idee sarebbe che nessun uomo e nessun dio, bensì il bene stesso è la misura di tutte le cose: conseguenza a cui non giunse Platone, bensì Aristotele, in uno dei suoi primi dialoghi.<sup>21</sup>

Ai fini della nostra analisi è essenziale ricordare che l'elemento del dominio, quale si riflette nel nostro attuale concetto di autorità, così fortemente influenzato dal pensiero platonico, può esser fatto risalire a un conflitto tra filosofia e politica, ma non a esperienze politiche specifiche, ossia alle esperienze ricavate direttamente dal regno delle cose umane. Platone non è comprensibile se non tenendo presenti sia la sua insistenza sullo scarso valore filosofico di questa sfera (che secondo il suo costante ammonimento non meritava di essere presa sul serio), sia l'aver egli stesso attribuito tanta importanza agli affari umani (a differenza di quasi tutti i filosofi venuti dopo di lui) da modificare addirittura il nucleo centrale del proprio pensiero per poterlo applicare alla politica. Ora, il vero contenuto della parabola della caverna è proprio in tale ambivalenza, e non nell'esposizione formale di una nuova dottrina. In definitiva, nella *Repubblica* la parabola si inserisce nel contesto rigorosamente politico di un dialogo che ricerca la forma di governo ideale. Nel corso della ricerca,

Platone racconta la sua allegoria, che si trasforma nella storia del filosofo in questo mondo, quasi lo scopo originale dell'autore fosse stato appunto di tracciare in sintesi una biografia del filosofo, e non di *un* filosofo. La ricerca della forma di governo ideale diventa così la ricerca del governo ideale secondo i filosofi; ne risulta un regime in cui i filosofi diventano i reggitori della città. La soluzione non sorprende troppo, se si pensa che è stata scelta da chi era stato testimone oculare della vita e della morte di Socrate.

Ma si doveva pur sempre trovare una giustificazione al regno del filosofo; e si poteva trovarla soltanto se la verità del filosofo fosse stata valida proprio in quella sfera degli affari umani che il filosofo stesso aveva lasciato per acquisirla. In quanto il filosofo è soltanto un filosofo, la sua ricerca termina con la contemplazione della verità suprema, la quale, illuminando tutto il resto, è anche la suprema bellezza; ma in quanto il filosofo è uomo tra gli uomini, mortale tra i mortali e cittadino tra i cittadini, dovrà trasformare la sua verità in un complesso di leggi. In virtù di tale trasformazione potrà rivendicare il diritto a diventare un vero e proprio reggitore di stato, un filosofo-re. La vita dei molti abitanti della caverna, governati dal filosofo, non è caratterizzata dalla contemplazione, bensì dalla *λῆξις*, dal linguaggio, e dalla *πρόβῆξις*, l'azione; è quindi interessante notare come nel suo apologo Platone descriva la vita degli abitanti della caverna come se fossero essi pure intenti solo al «vedere»: prima le immagini sullo schermo, poi le cose stesse, al debole chiarore del fuoco, finché quanti vogliono vedere la verità stessa devono abbandonare del tutto la vita comunitaria della caverna e affrontare da soli la loro nuova avventura.

In altre parole, tutta la sfera degli affari umani è vista dalla posizione di una filosofia in base alla quale anche coloro che vivono nella caverna degli affari umani sono uo-

mini solo in quanto anch'essi vogliono vedere, seppure possano essere ingannati da ombre e immagini. E il governo del filosofo-re, ossia il dominio imposto agli affari umani da parte di qualcosa che è esterno alla sfera di quegli affari, è giustificato non solo dall'assoluta priorità del «vedere» sul «fare», della contemplazione sul parlare e sull'agire, ma anche dal presupposto che l'uomo sia umano in quanto posseduto dall'urgenza di «vedere». Onde l'interesse del filosofo e l'interesse dell'uomo in quanto uomo vengono a coincidere, l'uno e l'altro richiedendo che gli affari umani, risultato del parlare e dell'agire, non posseggano alcuna dignità propria, ma debbano rimanere subordinati a qualcosa di estraneo.

### III

Nella tradizione del pensiero politico, la dicotomia tra la contemplazione solitaria e appartata della verità e l'impegno nelle relazioni e nei relativismi degli affari umani diviene un fatto indiscutibile. Poiché, con il suo apologo della caverna, Platone la esprime nei termini più vigorosi, si è tentati di vederne le origini nella sua dottrina delle idee. In realtà, l'origine storica di questa dicotomia non era tanto dovuta a una diffusione di tale dottrina, quanto a una mentalità esposta da Platone una volta sola, con un'osservazione occasionale, citata più tardi da Aristotele (quasi alla lettera) in una frase famosa della *Metafisica*: principio di ogni filosofia è *θαυμάσιον*, lo stupore, la meraviglia dinanzi a tutto ciò che è, in quanto è. La «teoria» greca è il prolungamento e la filosofia greca l'articolazione e la concettualizzazione di questa meraviglia iniziale. Esserne capaci è il carattere distintivo dei pochi rispetto alla massa; e il consacrarvisi stabilmente è la condizione che aliena quei pochi dalle faccende umane. Quindi, an-

che se non accettava la dottrina platonica delle idee, e anzi rifiutava lo «stato ideale», in sostanza Aristotele rimaneva legato a Platone, non solo in quanto distingueva la «vita teoretica», βίος θεωρητικός, da una vita dedicata agli affari umani, βίος πολιτικός (nel *Fedro*, Platone aveva tracciato per primo una gerarchia di queste due forme di vita), ma anche in quanto accettava come naturale l'ordine gerarchico implicito nella distinzione. Ai nostri fini importa sottolineare non solo come si attribuisse al pensiero un posto di privilegio rispetto all'azione, come si attribuisse al pensiero il compito di prescrivere all'azione stessa dei principi (si che le norme di quest'ultima dovessero necessariamente scaturire dall'esperienza di quello), ma come il sistema dei βίoi, ossia l'identificazione delle attività con un modo di vivere, stabilisse anche tra gli uomini il principio della signoria. Storicamente, questo divenne il marchio della filosofia politica di scuola socratica. Il lato ironico della situazione è che Socrate paventasse sopra ogni cosa la dicotomia tra pensiero e azione, e nella *polis* avesse cercato di prevenirne l'insorgere.

La filosofia di Aristotele ci presenta perciò il secondo tentativo di introdurre il concetto di autorità in base al rapporto tra governanti e governati, tentativo di pari importanza per la storia del pensiero politico, sebbene Aristotele affrontasse il problema da una posizione fondamentalmente diversa. Nel suo sistema la ragione non è né dittatrice né tiranna, né esiste un filosofo-re che regoli inappellabilmente le faccende umane. Se Aristotele sostiene l'assunto «ogni comunità politica è composta da quelli che governano e da quelli che sono governati», non è perché voglia proclamare la superiorità dell'esperto sul profano, mentre è troppo cosciente della differenza tra «fare» e «fabbricare» per trarre metafore utili ispirandosi al processo produttivo. Per quanto ne so, Aristotele fu il primo a ricorrere, per regolare gli affari umani, alla «natura», la

quale «ha stabilito la differenza... tra i più giovani e i più anziani, destinando gli uni a essere governati e gli altri a governare».<sup>22</sup>

Nella sua semplicità, l'argomentazione è tanto più ingannevole in quanto per esser stata ripetuta all'infinito nei secoli si è ridotta a un vieto *chiclé*. Per questo forse si trascura di considerarne la flagante contraddizione con la definizione di *polis* data dallo stesso Aristotele, nella *Politica*: «La *polis* è una comunità di eguali riuniti in ordine a una vita che è potenzialmente la migliore».<sup>23</sup> Evidentemente, lo stesso Aristotele era così poco convinto dal concetto di governo vigente nella *polis* da non sentirsi particolarmente vincolato neppure dalla propria argomentazione, benché fosse un pensatore tra i più logici e coerenti. Non dobbiamo dunque stupirci se, all'inizio dell'*Economica* (trattato apocrito, ma redatto da uno dei discepoli più vicini al maestro), leggiamo che tra una comunità politica (la πόλις) e una famiglia (la οἶκος) la differenza essenziale è che la seconda costituisce una «monarchia», un governo di un solo uomo, mentre la *polis*, invece, «è composta da molti governanti».<sup>24</sup> Per comprendere questa caratterizzazione è necessario tener presente, in primo luogo, che le parole «monarchia» e «tirannide» erano considerate sinonimi e nettamente distinte dal governo di un re; in secondo luogo, la caratteristica della *polis*, di essere «composta da molti che governano», non ha nulla da spartire con i diversi regimi contrapposti di solito al governo di uno solo, quali l'oligarchia, l'aristocrazia o la democrazia. Qui i «molti che governano» sono i capi famiglia, «monarchi» nella loro casa prima di essersi riuniti a costituire la sfera politico-pubblica della vita cittadina. Il governare vero e proprio e la distinzione tra governanti e governati rientrano in un ambito che precede quello politico, e rimane distinto dalla sfera «economica» della vita familiare in quanto la *polis* si fonda sull'uguaglianza e ignora le differenze tra governanti e governati.

In questa distinzione tra quelle che oggi chiameremmo la sfera pubblica e quella privata, Aristotele non fa che svolgere l'opinione corrente in Grecia, secondo la quale «ciascun cittadino appartiene a due ordini di esistenza», perché «la *polis* dà a ciascuno... quasi una seconda vita oltre quella privata: il suo *bios politikos*». <sup>25</sup> (Quest'ultima era detta «la buona vita» da Aristotele, che ne definì nuovamente il contenuto; ma solo questa definizione, non la differenza, contraddiceva l'opinione corrente.) Entrambi gli ordinamenti erano forme di convivenza umana, ma era solo la comunità domestico-familiare a provvedere alla sopravvivenza pura e semplice, ai bisogni della vita fisica (*ἀναγκαῖα*) impliciti nella conservazione della specie. Con una caratteristica differenza rispetto alla posizione dell'uomo moderno, la cura della conservazione della vita, individuale o della specie umana, era esclusiva pertinenza della sfera domestico-familiare, mentre alla *polis* competeva di far risaltare l'uomo *κατ' ἀριθμὸν*, nella sua individualità, come diremmo oggi. <sup>26</sup> In quanto esseri viventi, preoccupati di assicurare la propria sopravvivenza, gli uomini si trovano fronteggiati e pungolati dalle necessità. Prima che la «buona vita» politica possa avere inizio, occorre dominare le necessità, il che è possibile solo assoggettandole con un potere assoluto. Quindi la libertà della «buona vita» si fonda sul dominio della necessità.

La vittoria sulla necessità ha dunque per obbiettivo l'assoggettamento dei bisogni vitali che coartano l'uomo tenendolo in loro potere. Ma questa signoria può essere realizzata soltanto dominando e coartando altri, i quali, costretti a lavorare in schiavitù, sollevino gli uomini liberi dalla coercizione della necessità. L'uomo libero, cittadino di una *polis*, non è né coartato dalle necessità materiali della sopravvivenza, né sottoposto alla signoria imposta dall'uomo. Non solo non può essere uno schiavo: deve anche possedere degli schiavi ed esserne signore. La liber-

tà della vita politica comincia dopo che il dominio abbia assoggettato tutte le necessità elementari del puro vivere; quindi dominio e soggezione, ordine e obbedienza, governare e essere governati sono condizioni preliminari alla vita della sfera politica proprio perché non ne sono il contenuto.

Non c'è dubbio che Aristotele, e Platone prima di lui, intendesse instaurare, e per ottime ragioni politiche, una sorta di autorità nella trattazione degli affari pubblici e nella vita della *polis*. Ma anche Aristotele dovette ricorrere a una sorta di soluzione di passaggio che giustificasse l'introduzione nel campo politico di una distinzione tra governanti e governati, tra chi comanda e chi obbedisce; e anche i suoi esempi e modelli potevano essere tratti solo da una sfera prepolitica, dalla vita privata della famiglia e dall'esperienza di un'economia fondata sulla schiavitù. Ne risultano affermazioni palesemente contraddittorie, nella misura in cui all'attività e alla vita della *polis* vengono sovrimposti quei criteri validi, come lo stesso Aristotele spiega altrove, soltanto per il comportamento e la vita della comunità domestico-familiare. Lo scarso rigore logico del tentativo appare anche soltanto dal famoso esempio, già citato, della *Politica*, in cui la differenziazione tra chi governa e chi è governato scaturisce dalla naturale differenza tra i giovani e gli anziani: esempio di per sé quanto mai inadeguato a dimostrare la tesi di Aristotele. Il rapporto tra giovani e anziani è essenzialmente pedagogico, e consiste né più né meno che nell'educazione impartita da chi oggi governa a chi governerà in futuro. Se mai si tratta qui di governo, se ne tratta in forma lontanissima da un contesto politico, non solo perché questo tipo di supremazia è limitato nel tempo e nei fini, ma perché il rapporto si costituisce tra individui potenzialmente uguali. Tuttavia l'aver sostituito l'educare al governare ha avuto conseguenze importantissime. In virtù di tale sostituzione,

chi governava prendeva un atteggiamento da educatore, mentre gli educatori venivano accusati di esercitare un dominio. Allora come oggi, la rilevanza in materia politica di esempi tratti da situazioni tipiche della sfera pedagogico-educativa è quanto mai discutibile: in politica, si tratta sempre di adulti che hanno superato l'età dell'istruzione vera e propria. La politica, ossia il diritto di aver parte nel disbrigo degli affari pubblici comincia appunto quando sia terminata la fase educativa vera e propria. (L'educazione dell'adulto, individuale o comunitaria, può influire moltissimo sulla formazione, sul pieno sviluppo o l'arricchimento della personalità, ma resta indifferente ai fini politici, salvo non sia volta ad assicurare i requisiti tecnici, per qualsiasi ragione non acquisiti in gioventù, necessari a prendere parte alla gestione della cosa pubblica.) Al contrario, nel processo educativo sono sempre coinvolti individui che non possono ancora essere ammessi né alla politica né all'uguaglianza perché ancora non sono pronti a servirsene. Nondimeno, l'esempio usato da Aristotele è importantissimo perché veramente «l'autorità» si mostra necessaria con palese evidenza nella pedagogia e nell'educazione più che in qualsiasi altro campo. Perciò è così tipico dei nostri tempi lo sforzo di stradicare anche questa forma di autorità limitatissima e priva di significato politico.

In senso politico, l'autorità può assumere un carattere pedagogico soltanto se si supponga, come nell'antica Roma, che in qualsiasi circostanza gli antenati rappresentino l'esempio di grandezza valido per ogni generazione successiva; che gli antenati siano, per definizione, *maiores*, i più grandi. Quando, pur senza questo convincimento di fondo, la formula dell'autorità pedagogica è stata applicata alla sfera politica (com'è spesso accaduto, il che tuttora costituisce un caposaldo della tesi conservatrice), il suo fine era soprattutto di velare ambizioni di potere effettive o segrete, per cui la manifesta intenzione di educare serviva a dissimulare una volontà di dominio.

Gli sforzi compiuti dalla filosofia per trovare un concetto di autorità che impedisse il deterioramento della *polis* e proteggesse la vita del filosofo fallirono per la mancanza, nella vita politica greca, di una nozione dell'autorità ispirata a una diretta esperienza politica. Quindi tutti i prototipi plasmatis dalle generazioni successive per esprimere il contenuto dell'autorità, erano tratti da esperienze extra-politiche, o da propaggini dell'ambito del «fabbricare» e delle arti (dove gli esperti sono indispensabili e il massimo criterio è l'idoneità), o dalla comunità familiare privata. Proprio sotto tale profilo specificamente politico la scuola filosofica di Socrate ha maggiormente influito sulla nostra tradizione. Tuttavia noi siamo ancora convinti che Aristotele abbia definito l'uomo in primo luogo come essere politico dotato della parola o della ragione (mentre tale definizione appartiene a un preciso contesto politico della sua dottrina); oppure, crediamo che Platone abbia dato la versione originaria della sua teoria delle idee nella *Repubblica* (dove invece questa viene deformata per motivi politici). Nonostante la sua grandezza, difficilmente la filosofia politica greca avrebbe perduto il proprio innato utopismo se i romani, nell'instancabile ricerca di tradizione e di autorità, non avessero scelto di accoglierla e riconoscerla come suprema autorità in materia teorica e di pensiero. Tuttavia i romani non avrebbero potuto compiere questa integrazione se autorità e tradizione non avessero già avuto una funzione decisiva nella vita politica della Roma repubblicana.

#### IV

Il nucleo centrale della dottrina politica romana, dai primordi della repubblica, si può dire, fino agli ultimi anni dell'età imperiale, è la fede nella sacralità della fonda-

zione, sacralità intesa nel senso che da quando viene fondata, una cosa resta vincolante per tutte le generazioni future. L'impegno politico consisteva, innanzi e sopra tutto, nel riconoscersi custodi della fondazione della città di Roma. Perciò i romani non riuscivano a riprodurre la loro prima *patria* con la fondazione di colonie, ma potevano fare successive aggiunte alla fondazione originaria fino a riunire sotto l'amministrazione romana tutta l'Italia, e poi tutto il mondo occidentale, quasi facendo del mondo intero un semplice *hinterland* di Roma. Lungo tutta la loro civiltà i romani rimasero legati al luogo specifico di questa città unica; a differenza dei greci, nei momenti di crisi o di sovrappopolazione, non potevano dire: «Andate a fondare una nuova città, perché in qualunque luogo sarete sempre una *patria*». A differenza dei greci, i romani erano veramente radicati alla terra; la parola *patria* ricava dalla storia di Roma tutto il suo significato. La fondazione di un nuovo corpo politico — esperienza quotidiana o quasi per i greci — divenne per i romani il principio centrale, decisivo, irripetibile di tutta la loro storia, un evento unico. E le divinità più profondamente romane erano Giuno, dio del principio, con il quale, per così dire, tuttora diamo inizio al nostro anno, e Minerva, la dea della memoria.

La fondazione di Roma (*tantae molis erat romanam condere gentem*, secondo la frase in cui Virgilio riassume l'onnipresente tema dell'*Eneide*: ogni peripezia e sofferenza giunge al termine e al fine *dum conderet urbem*), questa fondazione, insieme all'esperienza, altrettanto estranea al mondo ellenico, della santità della casa e del focolare, quasi, in termini omerici, lo spirito di Ettore fosse sopravvissuto alla caduta di Troia e risorto in terra italica, costituisce il contenuto profondamente politico della religione romana. Mentre in Grecia la pietà era connessa alla presenza diretta e rivelata degli dèi, qui religione significava letteralmente *religare*,<sup>27</sup> esser collegati al passato, obbligati al com-

più grandioso, quasi sovrumano e quindi sempre leggendario, di gettare le fondamenta, impiantare la pietra angolare, fondare per l'eternità.<sup>28</sup> Esser religiosi significava esser legati al passato. Livio, il grande cronista dei fatti trascorsi, poteva perciò dire: *mibi vetustas res scribenti necio quo pacto antiquus sit animus et quaedam religio tenet*.<sup>29</sup> Così, attività religiosa e attività politica potevano quasi coincidere; Cicerone poteva dire: «In nessun altro campo l'eccellenza umana si accosta maggiormente ai sentieri degli dèi (*numen*) quanto nel fondare nuove comunità e nel custodire quelle già fondate». <sup>30</sup> Il potere vincolante della fondazione vera e propria era di natura religiosa: la città veniva a dare una dimora stabile anche agli dèi di quel popolo, una nuova differenza rispetto agli dèi ellenici, che proteggevano le città dei mortali e talvolta le abitavano, ma possedevano una loro dimora sull'Olimpo, lontano dagli uomini.

È questo il contesto originario nel quale apparvero la parola e il concetto di autorità. La parola *authoritas* deriva dal verbo *augere*, «innalzare, elevare»: ora l'autorità, o quanti ne sono investiti, costantemente «innalzano» le fondamenta. Investiti di autorità erano gli anziani, il Senato o i *pateres*, che avevano ricevuto l'autorità stessa per trasmissione (tradizione) ereditaria da quanti avevano posto le fondamenta per tutte le cose a venire, gli antenati, detti perciò i *maiores*. L'autorità dei vivi era sempre derivata, dipendente dagli *autores imperii romani conditoresque*, secondo la frase di Plinio, dall'autorità dei fondatori, non più annoverati tra i viventi. L'autorità, a differenza del potere (*potestas*), era radicata nel passato, ma in un passato non meno presente e attuale alla vita della città di quanto non lo fossero il potere e la forza dei vivi contemporanei. *Mortuus antiquus res stat romana virtisque*, per usare un'espressione di Ennio.

Per avere un'idea più concreta di che cosa significasse

essere investiti dell'autorità, potrà esser utile notare come la parola *actors* possa esser usata in netta opposizione ad *artifices* che indica i costruttori e «artefici» materiali; appunto nei casi in cui *actor* corrisponde al nostro «autore». Parlando di un nuovo teatro, Plinio si domanda chi sia degno di maggior ammirazione: il costruttore o l'autore, l'inventore o l'invenzione? E in entrambi i casi, beninteso, la sua risposta si riferisce al secondo termine. In questo esempio, autore non è il costruttore, bensì colui che ha ispirato tutta l'impresa (e lo spirito del quale, di conseguenza, trova rappresentazione nell'edificio stesso in misura ben maggiore dello spirito di chi lo ha materialmente costruito): non quindi l'*artifex*, che lo ha soltanto fatto: è lui il vero «autore», cioè il fondatore dell'edificio; per mezzo di questo egli è diventato «innalzatore» della città.

Non per questo, tuttavia, il rapporto tra *actor* e *artifex* corrisponde a quello esistente tra un padrone che impartisce ordini e il servo che li esegue, secondo l'esempio citato da Platone. Caratteristica principale dei detentori dell'autorità è di non avere alcun potere: *cum potestas in populo auctoritas in senatu sit*.<sup>31</sup> Poiché non è potere, l'autorità, l'«innalzamento», che il Senato deve conferire alle scelte politiche, ci sembra stranamente elusivo e impalpabile, sotto questo aspetto straordinariamente somigliante al «giudiziario» di Montesquieu, che secondo l'autore stesso aveva un potere *en quelque façon nulle*, eppure nei governi costituzionali rappresenta l'autorità suprema.<sup>32</sup> Mommsen lo chiamava «più di un consiglio e meno di un ordine, un consiglio che non si può trascurare senza danno», presuendo così che «la volontà e gli atti del popolo, come quelli dei bambini, possono ingannarsi ed errare, e quindi hanno bisogno di essere «innalzati» e confermati dal consiglio degli anziani».<sup>33</sup> L'«innalzamento» compiuto dagli anziani si dimostra autorevole proprio in quanto consiste in un puro e semplice consiglio che non richiede, per esse-

re seguito, né la forma imperativa, né alcuna coercizione esterna.<sup>34</sup>

La forza vincolante di questa autorità è affine alla capacità vincolante, in senso religioso, degli *aspiras*, i quali non danno, come l'oracolo greco, un cenno sul corso effettivo degli eventi futuri, bensì si limitano a rivelare l'approvazione o la disapprovazione divina delle decisioni sugli uomini.<sup>35</sup> Anche gli dei, più che di un potere sugli uomini, godono di un'autorità in mezzo a loro: «innalzano» e confermano le azioni umane, ma non le guidano. E come «tutti gli *aspiras* venivano fatti risalire al grande segno mediante il quale gli dei avevano conferito a Romolo l'autorità di fondare la città»,<sup>36</sup> così ogni autorità scaturisce da quella base, collegando ciascun atto a quel sacro principio della storia romana; quasi aggiungendo al momento singolo tutto il peso del passato. La *gravitas*, la capacità di portare questo peso, divenne una tipica caratteristica dell'antico romano, come il Senato (rappresentante dell'autorità nella repubblica) poteva funzionare, dice Plutarco nella vita di Licurgo, «da baricentro, come la zavorra di una nave che mantiene tutto nell'esatto equilibrio».

I precedenti (le azioni degli antenati e l'uso nato da queste) erano perciò sempre vincolanti.<sup>37</sup> Qualunque cosa accadesse era trasformata in esempio: la *auctoritas maiorum* corrispondeva ad altrettanto autorevoli modelli del comportamento reale, a veri e propri criteri di etica politica. Ecco anche perché nella vecchiaia, in quanto distinta dalla semplice maturità, i romani sentivano il culmine vero e proprio della vita umana: non tanto per la saggezza e l'esperienza accumulate negli anni, quanto perché il vecchio era più vicino agli antenati e al passato. Mentre per la nostra mentalità la crescita è volta verso il futuro, i romani sentivano la crescita come un processo diretto nel passato. Se volessimo trovare un parallelo a questa posizione nei

confronti dell'ordine gerarchico stabilito dall'autorità, esprimendo tale gerarchia in termini visivi con la nota immagine della piramide, avremmo una piramide il cui apice, invece di toccare le altezze di un cielo posto più in alto (o, per il cristianesimo, al di là) della terra, si spinge nelle profondità di un passato puramente terreno.

Il passato risulta santificato dalla tradizione appunto in tale contesto principalmente politico. La tradizione lo conservava passando da una generazione all'altra la prova fornita dagli avi, i quali dapprima erano gli stessi testimoni e realizzatori della sacra fondazione, e in seguito l'avevano «innalzata» attraverso i secoli con la loro autorità. Finché la tradizione proseguì senza soluzione di continuità, l'autorità rimase intatta: era inconcepibile qualunque atto che escludesse autorità e tradizione o ripudiasse criteri e modelli accettati e consacrati dal tempo, respingendo la saggezza dei padri fondatori. Qui il concetto di tradizione spirituale e di autorità in materia di pensiero e di idee è preso in prestito dall'ambito politico e ha pertanto un carattere derivato; allo stesso modo in cui la concezione platonica del ruolo politico della ragione e delle idee era presa a prestito dall'ambito filosofico e l'applicazione alle faccende umane costituiva un derivato. Ma il fatto che imprime il proprio segno all'intera storia è la necessità, sentita dai romani, di trovare dei padri fondatori, dei modelli autorevoli anche in materia di pensiero e di idee, e l'accettazione come autorità in materia teorica, filosofica e poetica dei grandi «*avii*» ellenici: i grandi autori greci divennero autorità grazie ai romani, non ai greci. Il modo in cui Platone ed altri, prima o dopo di lui, trattarono Omero, «l'educatore di tutta l'Ellade», a Roma sarebbe stato inconcepibile: un filosofo romano non avrebbe mai osato «alzare la mano contro il proprio padre [spirituale]», come dice di se stesso Platone (nei *Sofisti*), accennando al proprio abbandono delle dottrine di Parmenide.

Come il carattere derivato dell'applicazione delle idee alla politica non impedì al pensiero politico di Platone di costituire l'origine della teoria politica occidentale, così il carattere derivato dei concetti di autorità e tradizione in campo spirituale non impedì che quegli stessi concetti caratterizzassero, lungo gran parte della nostra storia, il pensiero filosofico occidentale. In entrambi i casi furono dimenticate l'origine e le esperienze politiche sorte alla teoria: l'originario conflitto tra politica e filosofia, tra cittadino e filosofo, come pure l'esperienza della fondazione in cui la triade romana di religione, autorità e tradizione, trovava legittimazione e origine. La forza della triade era nel vincolo di un principio al quale i legami «religiosi» riportavano gli uomini, attraverso la tradizione. La triade romana sopravvisse alla trasformazione della repubblica in impero, anzi penetrò tutti i luoghi in cui la *pax romana* creò la civiltà occidentale su basi romane.

La straordinaria forza e resistenza di questo spirito romano (ossia la sicurezza offerta dal principio della fondazione per la creazione di società politiche) furono sottoposte a una prova decisiva, dalla quale uscirono ottimamente, alla caduta dell'impero romano, quando l'eredità politica e spirituale di Roma passò alla Chiesa cristiana. Di fronte a questo compito di natura realistica e secolare, la Chiesa divenne così «romana», adeguandosi così completamente alla mentalità romana, da costituire la morte e resurrezione del Cristo in pietra angolare di una nuova fondazione, sulla quale veniva eretta una nuova istituzione umana eccezionalmente stabile. Pertanto, dopo che Costantino il Grande ebbe fatto ricorso alla Chiesa per assicurare all'impero in declino la protezione del «Dio più potente», la Chiesa stessa poté finalmente superare le tendenze antipolitiche e anti-istituzionali del cristianesimo, che si erano rivelate così disastrose nei primi secoli e appaiono con tanta evidenza nel Nuovo Testamento e nei

primi scritti cristiani, quasi senza possibilità di superamento. La vittoria dello spirito romano di fatto è una sorta di miracolo; in ogni modo fu ciò che permise alla Chiesa «di offrire agli uomini, nella partecipazione alla comunità cristiana, il senso di appartenenza a una città, che non potevano più trovare né attraverso Roma né attraverso la municipalità».<sup>38</sup> Pure, come l'applicazione delle idee platoniche alla politica modificò la filosofia occidentale, condizionando il concetto filosofico di ragione, così la politicizzazione della Chiesa cambiò la religione cristiana. La base della Chiesa come comunità di credenti e istituzione pubblica non era più la fede cristiana nella resurrezione (sebbene questa ne costituisse sempre il contenuto) o l'osservanza ebraica dei comandamenti di Dio, bensì la testimonianza della vita, della nascita, morte e risurrezione di Gesù di Nazareth in quanto fatto storicamente accertato.<sup>39</sup> Quali testimoni di questo fatto, gli apostoli potevano diventare «i padri fondatori» della Chiesa, dai quali essa avrebbe tratto la sua propria autorità finché, per tradizione, ne avesse trasmesso la testimonianza da una generazione all'altra. Solo con questo fatto, si vorrebbe dire, la fede cristiana divenne una «religione» non solo nel senso post-cristiano ma anche in quello classico: solo allora, comunque, poté diventare cristiano tutto un «mondo», in quanto distinto da «gruppi», sia pure molto folti, di credenti. Lo spirito romano poté sopravvivere alla rovina dell'impero perché i suoi nemici più forti (che avevano gettato una sorta di anatema contro la sfera degli affari pubblici del secolo, giurando di vivere nella clandestinità) scoprirono nella loro stessa fede un fatto che poteva esser inteso anche come appartenente al mondo, e trasformato in un nuovo principio terreno per il quale il mondo stesso poteva riconnettersi al passato (*religare*) in un curioso miscuglio di timore religioso antico e nuovo. La trasformazione fu in larga misura opera di Agostino, l'unico grande

filosofo di Roma. Infatti il pernio della filosofia agostiniana (*veritas animi est in memoria*) è appunto l'articolazione concettuale di quell'esperienza, tipica del pensiero romano ma che i romani stessi, sommersi da filosofia e concezioni elleniche, non portarono mai a compimento.

In virtù del riprodursi della fondazione di Roma nella fondazione della Chiesa cattolica (benché, com'è naturale, con un contenuto radicalmente diverso), la triade romana di religione, autorità e tradizione poté esser assunta dall'era cristiana. Il segno più notevole di tale continuità è forse questo: allorché, nel v secolo, intraprese la sua grande carriera politica, la Chiesa adottò subito la distinzione romana tra autorità e potere, avocando a sé l'autorità dell'antico Senato, mentre il potere, che nell'impero romano non era più nelle mani del popolo ma era stato monopolizzato dalla famiglia imperiale, veniva lasciato ai principi di questo mondo. Così, alla fine del v secolo, papa Gelasio I poteva scrivere all'imperatore Anastasio I: «Due sono le cose che regolano principalmente questo mondo: la sacra autorità dei papi e il potere dei re».<sup>40</sup> Dalla permanenza dello spirito romano nella storia dell'Occidente deriva una duplice conseguenza: da un lato si ripeteva il miracolo della perennità, poiché nella nostra storia la permanenza e la stabilità della Chiesa, in quanto istituzione pubblica, trovano un parallelo soltanto nell'antichità, nel millennio di storia romana. D'altronde, la separazione tra Stato e Chiesa, lungi dall'essere il sintomo inequivocabile di una secolarizzazione, e quindi di una elevazione della sfera politica alla dignità del periodo classico, in realtà significava che per la prima volta dopo la civiltà romana, la vita politica aveva perso la sua autorità e con essa il fattore principale (almeno per la storia dell'Occidente) di durezza, stabilità e perennità.

È vero che il pensiero politico romano cominciò quasi subito a usare concezioni platoniche per intendere e inter-

pretare esperienze politiche specificamente romane. Eppure l'invisibile metro spirituale di Platone, con il quale si misurano e giudicano le questioni visibili e concrete degli uomini, sembra aver spiegato tutta la propria efficacia politica soltanto con il cristianesimo. Proprio quei tratti del dogma cristiano che si sarebbero ben difficilmente adattati e assimilati alla struttura politica romana (cioè la rivelazione dei comandamenti e dei dogmi di un'autorità genuinamente trascendente: non superiore, come quella di Platone, bensì ultraterrena) attraverso Platone poterono essere integrati nella leggenda della fondazione. La rivelazione di Dio poteva trovare un'interpretazione politica, quasi fossero stati finalmente espressi in termini diretti i criteri dell'umana condotta e il principio delle comunità politiche intuiti da Platone, cosicché, secondo un platonico moderno, il primitivo «orientamento [di Platone] verso il metro invisibile sembrava ora confermato per la rivelazione di quel medesimo metro». <sup>41</sup> In quanto assunse la filosofia greca nel corpo delle sue dottrine e dei suoi dogmi, la Chiesa cattolica fuse l'idea romana dell'autorità politica, idea sempre poggiante su un inizio, su una fondazione avvenuta nel passato, con il concetto greco di una misura e di norme trascendenti. Ogni ordinamento politico richiedeva criteri generali e trascendenti, capaci di riassumere il particolare e l'immanente; così come ogni relazione interpersonale esigeva delle norme morali, e la ragione individuale aveva bisogno di unità di misura razionali. Infine il risultato di questo amalgama si affermò con la massima autorevolezza e con le conseguenze di più lungo termine.

Da allora è risultato chiaro (ecco una prova di più della stabilità di tale fusione) che ovunque fosse messo in dubbio o eliminato uno degli elementi della triade romana (religione, autorità e tradizione), gli altri non erano più sicuri. Pertanto, Lutero era in errore quando pensava che la

sua sfida all'autorità temporale della Chiesa e il suo appello in favore dell'autonomia del giudizio individuale avrebbero lasciato intatte la tradizione e la religione. Anche Hobbes e i teorici politici del XVII secolo spagliavano sperando di salvare l'autorità e la religione senza la tradizione. E il medesimo errore, infine, commisero gli umanisti, credendo di poter restare nell'ambito della ininterrotta tradizione occidentale respingendo l'autorità e la religione.

## V

Il più sensibile effetto politico della fusione tra istituzioni politiche romane e idee filosofiche elleniche fu l'avverpermesso alla Chiesa di interpretare le nozioni del cristianesimo primitivo sulla vita ultraterrena (nozioni alquanto vaghe e contraddittorie) alla luce dei miti «politici» di Platone, innalzando così al rango di certezza dogmatica un elaborato sistema di ricompense e castighi per gli atti e i misfatti che non trovano giusta retribuzione sulla terra. Tutto questo si verificò soltanto dopo il V secolo, quando furono dichiarate eretiche le dottrine primitive che affermavano la possibilità di redenzione per tutti i peccatori, compreso Satana stesso (così sosteneva Origene e così ancora credeva Gregorio Niseno), interpretando i tormenti dell'inferno in senso spirituale, come tormenti della coscienza (anche questa dottrina era di Origene); ma si verificò in coincidenza con la caduta dell'impero romano, con la scomparsa di un ordine civile sicuro, con l'assunzione, da parte della Chiesa, della responsabilità in materia secolare, e con l'assurgere del papato a potenza temporale. Le concezioni popolari e letterarie di un oltremondo di ricompense e castighi, naturalmente, erano diffuse allora quanto lo erano state lungo tutta l'antichità,

ma il loro contenuto cristiano originale, coerente con la «buona novella» e il riscatto dal peccato, non era una minaccia di castighi e sofferenze eterne, bensì al contrario, il *descensus ad inferos*, la missione di Cristo nel mondo sotterraneo dove egli aveva trascorso i tre giorni intercorsi tra la morte e la resurrezione, per distruggere l'inferno, sconfiggere Satana e liberare le anime dei peccatori morti dalla morte e dal castigo, dopo aver liberato ugualmente quelle dei vivi.

La nostra difficoltà nel cogliere l'origine politica, extrareligiosa, della dottrina dell'inferno, dipende dal fatto che la Chiesa la inserì nel corpo delle proprie dottrine (nella versione platonica) in un'epoca remotissima. Ne consegue più che naturalmente come tale incorporazione abbia a sua volta contribuito a offuscare l'esatto insegnamento di Platone al punto di identificarne la dottrina dell'immortalità dell'anima, strettamente filosofica e riferita ai pochi eletti, con la dottrina, elaborata a fini politici e palesemente destinata alla massa, di un aldilà con premi e castighi. Il filosofo volge il proprio interesse verso le cose invisibili, che l'anima sa percepire, in quanto è di per sé qualcosa di invisibile (*ἀειδὲς*). Perciò l'anima è destinata all'Adè, il luogo dell'invisibile (*Ἄ-δῆς*), dopo che la morte l'ha liberata del corpo, organo delle percezioni sensorie.<sup>42</sup> È questa la ragione per cui i filosofi sembrano sempre «dediti alla morte e al morire», e per cui la filosofia può anche esser chiamata «lo studio della morte».<sup>43</sup> Quanti sono incapaci di sperimentare una verità filosofica, che esula dalla gamma delle percezioni dei sensi, non potranno mai, di conseguenza, convincersi dell'immortalità di un'anima incorporea; per costoro Platone inventò alcune favole, che pose a conclusione dei dialoghi politici, sia dopo che la discussione stessa era giunta a un punto morto, come nella *Repubblica*, sia quando l'interlocutore di Socrate si dimostrava refrattario a ogni persuasione, come nel

*Gorgia*.<sup>44</sup> Tra queste favole, il mito arcaico della *Repubblica* è il più elaborato e ha avuto l'influsso più decisivo. Nell'antichissimo nel V secolo (in conseguenza del quale la dottrina sull'inferno ricevette sanzione religiosa, prendendo da caratterizzare il mondo cristiano in maniera così tipica da renderne superflua ogni specifica menzione nei trattati politici) non vi fu studio notevole sui problemi politici che non terminasse (salvo il caso di Aristotele) con una imitazione del mito introdotto da Platone.<sup>45</sup> Ed è ancora sempre il platonismo, in quanto si distingue dalle concezioni ebraiche e protocristiane sulla vita ultraterrena, il vero precursore delle elaborate descrizioni di Dante; poiché in Platone troviamo per la prima volta non più una semplice idea del giudizio finale in vista di una vita o una morte eterne, della punizione o del premio, ma addirittura la distinzione topografica tra inferno, purgatorio e paradiso, oltre alla concezione terribilmente concreta della gradualità della pena corporale.<sup>46</sup>

Sembra inconfutabile che i miti con i quali Platone termina la *Repubblica*, il *Fedone* e il *Gorgia*, debbano essere intesi in senso puramente politico. Come la convinzione filosofica dell'immortalità dell'anima rimane ben distinta dalla fede in una vita futura (politicamente auspicabile), così nella dottrina delle idee, l'idea del bello si distingue dall'idea del bene in quanto la prima è l'idea suprema del filosofo, mentre la seconda è l'idea suprema del politico. Però, applicando alla politica la sua filosofia delle idee, Platone poté sfumare in certo modo quel netto confine tra l'idea del bello e l'idea del bene, sostituendo tacitamente, nella sua disamina dei problemi politici, la seconda alla prima; mentre non poté farlo nel caso della distinzione tra un'anima immortale, invisibile, incorporea, e una vita ultraterrena in cui corpi sensibili al dolore patiranno il loro castigo. Segno chiarissimo del loro carattere politico è che

questi miti, in quanto implicano una pena corporale, contraddicono in pieno la dottrina della mortalità dei corpi. Di questa contraddizione Platone stesso era perfettamente consapevole,<sup>47</sup> e inoltre, quando si apprestava a raccontare le sue favole, si premuniva con gran cura perché non vi fossero dubbi che il seguito non era la verità, bensì una delle opinioni che meglio potevano convincere le masse, «come se fossero state la verità».<sup>48</sup> Infine, specie nella *Repubblica*, appare abbastanza chiaro come l'intera concezione di una vita dopo la morte non possa aver alcun senso per quanti, avendo compreso la parabola della caverna, sappiano che il vero inferno è la vita terrena.

Indubbiamente, per le sue descrizioni della vita futura Platone si rifecce alle credenze popolari; forse a tradizioni orfiche o pitagoriche, proprio come la Chiesa, mille anni dopo, ebbe una vasta gamma di credenze e congetture allora dominanti, tra le quali scegliere i dogmi da accettare e le proposizioni da dichiarare eretiche. Ma quali che fossero i suoi predecessori, Platone se ne distingue per essere stato il primo a rendersi conto dell'enorme portata di tali credenze, in senso strettamente politico, proprio come la distinzione tra le complesse dottrine di Agostino su inferno, purgatorio e paradiso e le speculazioni di Origene o di Clemente di Alessandria consisteva semplicemente in questo: Agostino (e forse Tertulliano prima di lui) aveva capito il valore delle sue dottrine come minacce per la vita di questo mondo, a parte ogni eventuale validità speculativa in merito alla vita futura. Di fatto, appare molto suggestivo che proprio Platone abbia coniato la parola «teologia», in quanto la nuova parola viene usata in un contesto squisitamente politico, ossia nella *Repubblica*, nel corso di un dialogo sulla fondazione delle città.<sup>49</sup> Questo nuovo dio teologico non è un Dio vivente, né il dio dei filosofi, né una divinità pagana; è un espediente politico, «la misura delle misure»,<sup>50</sup> ossia il criterio in base al quale si posso-

no fondare città e stabilire norme di comportamento per la massa. Inoltre la teologia insegna come imporre tali criteri con obbligatorietà assoluta, anche nei casi in cui la giustizia umana si trova impotente, cioè nel caso di delitti che sfuggono al castigo o per i quali perfino la pena di morte sembra inadeguata. Infatti, come afferma esplicitamente Platone, «ciò che più conta» è che nella vita futura, «per ogni torto fatto a qualcuno, gli uomini dovranno soffrire dieci volte tanto».<sup>51</sup> Certamente Platone non aveva idea della teologia nel senso in cui l'intendiamo noi, l'interpretazione della parola di Dio espressa nel sacro testo della Bibbia: per lui la teologia era parte integrante della «scienza politica»; per l'esattezza, quella che insegna ai pochi l'arte di governare i molti.

Quali che siano state le altre sue matrici storiche, lungo tutta l'antichità la dottrina dell'inferno continuò a essere usata a fini politici, a difesa dell'interesse dei pochi a conservare il controllo politico e morale della massa. Il punto centrale era sempre lo stesso: la verità, per sua stessa natura, è evidente e pertanto non può essere dimostrata attraverso un processo di argomentazione logica.<sup>52</sup> Quindi, la fede è indispensabile a quanti non hanno occhi per vedere quel che nello stesso tempo è evidente, invisibile e trascende ogni discussione. Per esprimersi in termini platonici, i pochi non possono persuadere le masse della verità, perché la verità non può essere oggetto di persuasione e la persuasione è l'unico modo per trattare con le masse. Ma le masse, trascinate dalle favole irresponsabili di poeti e cantastorie, possono venir convinte di qualsiasi cosa. Ora, le favole adatte a far comprendere alle masse la verità accessibile ai pochi sono quelle che parlano di ricompense e di castighi dopo la morte: se si persuaderanno dell'esistenza dell'inferno, i cittadini saranno indotti a comportarsi come se conoscessero la verità.

Finché rimase privo di interessi e responsabilità secola-

ri, il cristianesimo lasciò che le credenze e le congetture sulla vita futura restassero libere come nel passato. Ma quando la nuova confessione ebbe concluso la propria evoluzione in senso strettamente religioso, quando la Chiesa acquisì una coscienza delle proprie responsabilità politiche e volle assumersene, si trovò di fronte un dilemma simile a quello che aveva dato origine alla filosofia politica di Platone. Si trattava di disciplinare, in base a criteri assoluti, affari e rapporti umani, e dunque essenzialmente relativi: ora, una conseguenza di tale relatività è che un uomo non possa infliggere a un altro uomo una pena più grave della morte: ossia possa soltanto anticipare un evento della vita di questi destinato comunque a verificarsi. Le visioni infernali «migliorano» la situazione, in quanto la punizione ultraterrena può risultare più terrificante di quella «morte eterna» che il cristianesimo primitivo considerava giusto prezzo del peccato: di fatto, paragonata alla prospettiva di un'eterna sofferenza, la morte eterna sembra la salvezza.

Accogliendo l'inferno platonico tra i dogmi cristiani l'autorità religiosa divenne tanto forte da sperare nella vittoria in ogni conflitto con il potere secolare. Ma tale acquisto di potenza avvenne a prezzo di un indebolimento del concetto romano dell'autorità e del conseguente insinuarsi, sia nella struttura del pensiero religioso occidentale, sia nella gerarchia della Chiesa, di un elemento di violenza. E di quanto il prezzo fosse alto si può avere un'idea considerando la circostanza (più che imbarazzante) per cui uomini di indiscussa levatura, come Tertulliano e addirittura Tommaso d'Aquino, arrivarono a credere fermamente che una delle gioie riservate ai beati fosse il privilegio di contemplare lo spettacolo delle ineffabili sofferenze dei dannati. Difficilmente si potrebbe trovare, nella storia secolare del cristianesimo, dottrina più estranea alla lettera e allo spirito della predicazione di Gesù di Naza-

reth, del complicato catalogo di castighi futuri, potente strumento di coercizione per mezzo del terrore che ha perduto importanza pubblica e politica soltanto di recente. Sotto il profilo religioso, d'altronde, è una terribile ironia che «la lieta novella» annunciata dai Vangeli («la vita eterna») abbia portato sulla terra, in definitiva, non un aumento di gioia, bensì una maggiore paura, sì da rendere la morte più dura, e non più lieve, per l'uomo.

Si può comunque osservare che la più importante conseguenza della secolarizzazione, alla quale assiste l'età moderna, è forse proprio l'eliminazione dalla vita pubblica, e anche dalla religione, del solo elemento politico della religione tradizionale, il timore dell'inferno. Le ultime generazioni, che nell'epoca di Hitler e di Stalin hanno visto la vita politica sconvolta da un'esplosione di criminalità, affatto nuova e senza precedenti, forse mai eguagliata in quei paesi, dovrebbero essere tutt'altro che inclini a sottovalutare la capacità di «persuasione» del crimine nei confronti delle coscienze. D'altronde, il peso di queste esperienze si rivelerà forse maggiore rammentando come, in piena epoca dei lumi, gli uomini della rivoluzione francese, non meno dei padri fondatori della nazione americana, abbiano insistito per introdurre nella nuova costituzione politica, come parte integrante, il timore di un «Dio vendicatore» e la conseguente fede in un «secolo futuro». Giacché l'ovvia ragione per cui i rivoluzionari di ogni paese sembravano, sotto questo aspetto, tanto discordanti dal clima generale della loro epoca era proprio il loro ritrovarsi, a causa della nuova separazione tra Chiesa e Stato, nel vecchio dilemma già affrontato da Platone. Quando ammoniscono che eliminando dalla vita pubblica il timore dell'inferno, si aprirebbe la via a giudicare «perfino l'uccidere un uomo una cosa altrettanto normale quanto cacciare i fagiani, e sterminare il popolo dei Rohilla, un fatto non meno innocente dell'inghiottire le larve nasco-

ste in un boccone di formaggio»,<sup>53</sup> quegli uomini possono sembrarci dotati di spirito profetico: pure le loro parole non nascevano certo da una fede dogmatica nel «Dio vendicatore», bensì da una scarsissima fiducia nella bontà della natura umana.

Pertanto, la fede in una vita futura, con premi e castighi, appositamente predisposta da Platone come espediente politico (e forse non meno coscientemente adottata da Gregorio Magno nella versione agostiniana), sarebbe sopravvissuta a tutti gli altri fattori, religiosi o laici, che insieme avevano introdotto l'autorità nella storia occidentale. Che la religione potesse rivelarsi utile all'autorità laica non fu una riscoperta del medioevo (epoca in cui la vita secolare era talmente impregnata di religiosità da non consentirne l'uso come strumento politico) bensì dell'età moderna. I motivi più veri di tale riscoperta sono stati eclissati o quasi dalle varie alleanze, più o meno infami, fra «trono ed altare», strette quando i re, terrorizzati all'idea della rivoluzione, erano convinti di «dover impedire che il popolo perdesse la propria religione» perché, come dice Heine:

*Wer sich von seinem Gotte reißt,  
wird endlich auch abtrünnig werden,  
von seinen irdischen Behörden*

(«chi si strappa dal suo Dio finirà col disertare anche le autorità terrene»). Erano semmai gli stessi rivoluzionari a spingere a finire in una vita futura, era proprio Robespierre a finire con l'appellarsi a un «Legislatore Immortale» per sanzionare la sua rivoluzione, mentre nessuna delle prime costituzioni americane tralasciava d'indicare i giusti premi e castighi da comminarsi nella vita futura, e uomini come John Adams li esaltavano come «le uniche vere fondamenta dell'etica».<sup>54</sup>

Non può certo sorprendere che tutti questi sforzi, compiuti per salvare l'unico elemento di violenza del cadente edificio della religione, dell'autorità e della tradizione, e servirsene a difesa del nuovo ordine politico laico, siano falliti. Né causa del loro fallimento può essere considerato l'avvento del socialismo e della dottrina marxista secondo cui «la religione è l'oppio del popolo». (La religiosità più infaticabilmente l'importanza del cristianesimo, che sottolinea per di questi nel piano della salvezza, elaborando di conseguenza una lista di peccati più lunga di quella di ogni altra religione, non potrebbe mai essere scambiata per un tranquillante. Per immunizzare l'anima contro l'urto sconvolgente della realtà, le ideologie odierne – politiche, psicologiche e sociali – sono molto più efficaci di qualsiasi religione tradizionale. A paragone delle molte superstizioni sorte nel nostro secolo, la rassegnazione del fedele alla volontà divina sembra il temperino di un ragazzo messo a competere contro le armi atomiche.) Gli uomini politici del XVIII secolo potevano ancora credere, fondandosi sul giudizio comune, nel principio per cui i «costumi» di una società civile dipendono, in ultima analisi, dal timore e dalla speranza dei castighi e compensi di una vita futura. Ma a quelli del secolo successivo sembrava già uno scandalo, per esempio, che i tribunali inglesi giudicassero pacifico un principio come: «Il giuramento di chi non crede in una vita ultraterrena non è valido»: e il loro scandalo non era solo ispirato da considerazioni politiche, ma anche dalla conseguenza implicita, per cui «quantum invecce credono [nella vita futura] dicono il vero soltanto... per il timore dell'inferno».<sup>55</sup>

A un osservatore superficiale, la mancanza di fede nella vita ultraterrena può sembrare l'indizio più caratteristico (in senso politico, non certo spirituale) tra quelli che distinguono il nostro dai secoli precedenti. Non v'è dubbio

che tale fede sia ormai perduta. Infatti, per quanto il nostro mondo possa ridiventare religioso, per quanta religiosità autentica possa ancora esservi, per quanto i nostri valori etici possano essere profondamente radicati nei nostri sistemi religiosi, la paura dell'inferno non è più tra quei motivi capaci di impedire o di promuovere le azioni di una maggioranza. Né sembra possibile evitarlo, se è vero che la secolarizzazione del mondo sottomente la separazione tra l'ambito politico e quello religioso: in questa situazione, la religione non poteva non perdere la propria componente politica, come la vita pubblica non poteva non perdere la sanzione religiosa di un'autorità trascendente. Giova qui ricordare come il «dispositivo», escogitato da Platone per convincere la massa a conformarsi ai criteri di pochi, non abbia potuto discendere dal regno delle utopie alla realtà prima di essere sanzionato dall'autorità religiosa: non poteva essere utile finché rivelava in modo così clamoroso il proprio scopo, che era quello di consolidare il dominio dei pochi sulla moltitudine. Per la stessa ragione, le dottrine sulle condizioni della vita futura rimasero estranee dal tessuto sociale non appena il semplice fatto di essere giudicate le sole, nell'intera struttura dogmatico-religiosa, degne di conservazione, ne ebbe svelata l'utilità politica.

17

In questa materia si nota tuttavia un fenomeno molto interessante: tutti i modelli, prototipi, esempi di relazioni autoritarie, creati dai pensatori greci (l'uomo politico sotto l'aspetto di guaritore e medico, di esperto o timoniere, di padrone avveduto, di educatore, di saggio) nel corso dei secoli, sono stati conservati con cura e ampliati in strutture articolate fino a vuotarsi di ogni senso e novità, mentre

184

la sola esperienza politica che abbia introdotto nella nostra storia la parola, il concetto e la realtà dell'autorità, ossia l'esperienza della fondazione vissuta dai romani, sembra perduta e dimenticata per sempre. Tanto che, appena si cominci a riflettere sull'idea di autorità e a parlarne (sì tratta, a ben guardare, di una delle idee centrali della teoria politica), ci si trova prigionieri in un labirinto di astrazioni, metafore e figure retoriche, dove tutto può essere inteso e frainteso in un modo diverso, quasi mancasse una realtà concreta, storica o quotidianamente sperimentata, alla quale si sia disposti, all'unanimità, a ricorrere. Il che serve a far notare, oltre al resto, una circostanza della quale si possono trovare anche altre dimostrazioni, e cioè questa: appena consacrate dalla tradizione e dall'autorità romana, le concezioni elaborate dal pensiero ellenico non facevano che espungere dalla coscienza storica tutte quelle esperienze politiche incompatibili con la loro struttura. Sarà opportuno precisare come questa affermazione non sia del tutto valida. Nella nostra storia politica c'è almeno un genere di evento per il quale l'idea di fondazione è decisiva, e la nostra storia delle idee registra l'opera di un teorico politico incentrata sul concetto di fondazione, se non addirittura dominata da questo. Si tratta, rispettivamente, delle rivoluzioni dell'età moderna e dell'opera di Machiavelli, il quale visse alle soglie di questa età, e pur non avendo mai usato la parola «rivoluzione», fu il primo a concepirne l'idea.

Che Machiavelli occupi una posizione unica nella storia della teoria politica ha ben poco da spartire con il suo spesso lodato ma tutt'altro che indiscutibile realismo. Certo Machiavelli non merita il titolo che oggi gli viene spesso attribuito, di padre delle scienze politiche. (Se per «scienze politiche» s'intende la teoria politica, Platone ne è certo padre a miglior diritto di Machiavelli; e se si vuol sottolinearne l'aspetto più strettamente scientifico, sareb-

185

be difficile farne risalire la nascita a un'epoca anteriore alla prima formazione di tutte le scienze moderne, cioè ai secoli XVI e XVII. E mia convinzione che si tenda a esaltare in misura eccessiva il carattere scientifico della dottrina di Machiavelli.) Il suo disinteresse per i giudizi etici e la sua mancanza di pregiudizi sono per sé sorprendenti, ma non toccano il nocciolo della questione, e d'altronde sono serviti più a diffondere la fama che a migliorare la comprensione delle opere di Machiavelli: oggi come allora, moltissimi lettori rimangono troppo scandalizzati per riuscire anche soltanto a leggerle come si deve. Ma nell'affermare che all'uomo impegnato in un'attività politica «è necessario... imparare a potere essere non buono»,<sup>56</sup> Machiavelli non intendeva, beninteso, che questi dovesse imparare a essere cattivo; bisogna ammettere che pochi studiosi di teoria politica hanno avuto un disprezzo altrettanto veramente per i «modi [che] possono fare acquistare imperio, ma non gloria».<sup>57</sup> La verità è un'altra: Machiavelli rifiutava entrambi i concetti di «bene» vigenti nella nostra tradizione culturale: sia il concetto ellenico di «bene in quanto idoneo», del «buono a qualche cosa», sia l'idea cristiana di un bene assoluto che non è di questo mondo. O meglio, li accoglieva entrambi, ma solo nell'ambito dei rapporti privati; a suo avviso, nel dominio pubblico della politica questi due concetti non avevano miglior diritto di cittadinanza dei loro contrari, l'inidoneità, o incompetenza, e il male. La *virtù*,\* d'altronde, nella quale Machiavelli riconosce la qualità umana più specificamente politica, non ha né la connotazione morale della *virtus* romana, né il carattere di eccellenza, moralmente neutra, della *déçetè* greca. *Virtù*\* è la reazione suscitata nell'uomo dal mondo, o meglio, dalla costellazione di *fortuna*\* nei cui termini il mondo si spalanca, si presenta e si offre a lui, alla sua *vir-*

\* In italiano nel testo. (n.d.r.)

*tù*.\* Non c'è *virtù*\* senza *fortuna*,\* né *fortuna*\* senza *virtù*,\* il reciproco influsso tra le due richiede un'armonia, tra l'uomo e il mondo (due elementi che agiscono l'uno sull'altro e, insieme, trionfano), altrettanto remota dalla saggezza dell'uomo politico quanto dall'eccellenza, morale o d'altro genere, dell'individuo, o dalla competenza dell'esperto.

L'esperienza nelle lotte dell'epoca insegnò a Machiavelli un profondo disprezzo per tutte le tradizioni, cristiane o elleniche, in quanto presentate, coltivate e reinterpretate dalla Chiesa. Machiavelli rivolgeva il proprio disprezzo contro una Chiesa corrotta e corruttrice della vita politica italiana, ma vedeva nella corruzione una conseguenza inevitabile della «cristianità» della Chiesa. Oltre che della corruzione, Machiavelli fu testimone del sincero slancio innovatore, profondamente religioso, impresso alla vita cristiana del secolo dagli ordini francescano e domenicano, e culminato nel fanatismo di Savonarola, per il quale Machiavelli nutriva grande stima. Il rispetto per queste forze religiose, unito al disprezzo per la Chiesa, contribuì alle sue convinzioni in merito all'esistenza di una frattura fondamentale tra cristianesimo e politica: convinzioni stranamente affini al clima dei primi secoli dell'era cristiana. Secondo Machiavelli, ogni contatto tra religione e politica deve necessariamente corrompere entrambe: ora, benché molto più rispettabile, una Chiesa non corrotta sarebbe stata, per la cosa pubblica, molto più rovinosa della corrottissima Chiesa dell'epoca.<sup>58</sup> Egli non vide, invece (e forse ai suoi tempi non poteva vederla), l'impronta lasciata sulla Chiesa cattolica dalla civiltà romana, di fatto molto meno appariscente del contenuto cristiano e della struttura teorica greca.

Machiavelli fu spinto a investigare il nucleo dell'esper-

\* In italiano nel testo. (n.d.r.)

rienza politica dei romani (quale si presentava in origine, equidistante dalla religiosità cristiana e dalla filosofia ellenica) da un sentimento più pressante dell'amor di patria o del rinato amore per i classici dei suoi contemporanei. La sua riscoperta è tanto più notevole in quanto l'opera di Machiavelli non poteva limitarsi a riesumare o attingere a una tradizione concettuale articolata, bensì doveva provvedere all'articolazione teorica di quelle esperienze che i romani non avevano concettualizzato, limitandosi a esprimerle nei termini della filosofia greca, volgarizzata a questo scopo.<sup>59</sup> Machiavelli vide che tutta la storia e la mentalità romane erano impennate sull'esperienza della fondazione, e credette nella possibilità di ripetere quell'esperienza nella creazione di un'Italia unificata, destinata a diventare, per la nazione italiana, la sacra pietra angolare di una struttura politica «eterna», come lo era stata per i popoli italici la fondazione della Città Eterna. In quanto era cosciente del contemporaneo sorgere delle prime nazioni e della necessità di una nuova struttura politica (che designò con il termine, fino allora sconosciuto, di *Stato*),\* Machiavelli viene comunemente e a buon diritto considerato il padre del moderno Stato nazionale e del concetto in esso vigente di «ragion di Stato». Ancor più straordinario, benché meno noto, è che tanto spesso Machiavelli e Robespierre sembrino parlare la stessa lingua. Nelle parole di Robespierre che giustificano il terrore («il dispotismo della libertà contro la tirannide») sembrano riecheggiare quasi alla lettera le famose affermazioni di Machiavelli sulla necessità della violenza per fondare nuove comunità politiche e per riformare quelle corrotte.

Tale analogia è ancor più sorprendente in quanto sotto questo aspetto sia Machiavelli, sia Robespierre, dicono a

\* In italiano nel testo. (*n.d.t.*)

proposito della fondazione molto più di quanto ne potessero dire gli stessi romani. Certo questi ultimi conoscevano già il nesso esistente tra fondazione e dittatura: vediammo Cicerone rivolgere a Scipione un esplicito appello a farsi *dictator rei publicae constituendae*, a impadronirsi del potere dittatoriale per restaurare la repubblica.<sup>60</sup> Come i romani, Machiavelli e Robespierre sentivano nella fondazione l'atto politico centrale, l'impresa grande e unica che determinava l'ambito politico-pubblico e rendeva possibile la politica; ma, a differenza di quelli (per i romani tale evento apparteneva al passato), ritenevano che questo «fine» supremo giustificasse l'uso di tutti i «mezzi», e in particolare dei mezzi violenti. Machiavelli e Robespierre annoveravano l'atto della fondazione tra le diverse forme del «fare»: il loro problema era, alla lettera, come «fare» un'Italia unita o una repubblica francese, e la loro giustificazione alla violenza nasceva e riceveva la sua intrinseca plausibilità dall'argomentazione sottesa: «Come non si può fare un tavolo senza uccidere gli alberi, o non si può fare una frittata senza rompere le uova, neppure si può fare una repubblica senza uccidere qualcuno». Sotto questo profilo, così determinante per la successiva storia delle rivoluzioni, Machiavelli e Robespierre non erano romani. Si sarebbero più volentieri appellati all'autorità di Platone, il quale a sua volta raccomandava la tirannia perché in questa forma di governo «si possono introdurre mutamenti con maggior facilità e speditezza».<sup>61</sup>

Proprio per questi due elementi (la riscoperta dell'esperienza della fondazione e la sua reinterpretazione nel senso di giustificare l'uso dei mezzi - violenti - utili a conseguire un fine supremo), Machiavelli può esser considerato l'antenato delle rivoluzioni moderne. A queste ultime può riferirsi l'osservazione di Marx a proposito della rivoluzione francese, apparsa alla ribalta della storia «paludata

in vestì romane». A mio avviso, se non riconosceremo che esse furono tutte ispirate dalla commossa venerazione con cui i romani consideravano il fatto della «fondazione», non potremo comprendere le rivoluzioni dell'«Occidente moderno nella loro grandezza e tragedia. Se infatti è fondato il mio sospetto, che la crisi del mondo di oggi sia innanzi tutto politica, e che la tanto conclamata «decadenza dell'Occidente» consista soprattutto nel declino della triade romana – religione, tradizione, autorità – accompagnato da un indebolimento delle basi più specificamente romane della società, ebbene, se questo sospetto è fondato, le rivoluzioni della nostra epoca diventano altrettanti titanici sforzi compiuti per ricostituire quelle basi, rianodare il filo interrotto della tradizione e restaurare, con la fondazione di nuovi sistemi politici, ciò che per tanti secoli ha conferito qualche dignità e grandezza agli affari degli uomini.

Di questi tentativi solo uno è riuscito, la rivoluzione americana. I padri fondatori (il nome, tuttora in uso, è abbastanza caratteristico) fondarono, senza ricorrere alla violenza e servendosi di una costituzione, una struttura politica in tutto e per tutto nuova, che resiste almeno a tutt'oggi, pur se in nessun altro paese la specifica «modernità» del mondo di oggi abbia trovato manifestazioni altrettanto estreme, in tutti i settori extrapolitici, quanto negli Stati Uniti.

Non è questa la sede per esaminare le ragioni della sorprendente stabilità di un corpo politico contro il quale si scatenò l'instabilità sociale più violenta e distruttiva. Sembrerebbe giusto vedere un fattore importante di tale successo nel carattere relativamente non violento della rivoluzione americana, durante la quale la violenza rimase più o meno relegata nelle azioni di guerra vere e proprie. È altresì possibile che i padri fondatori, fuggiti di fronte all'evoluzione dello stato nazionale europeo, siano rimasti più

vicini allo spirito dell'antica Roma. Ancor più importante, però, è forse un'altra circostanza: l'atto della fondazione, ossia la colonizzazione del continente americano, aveva preceduto la Dichiarazione d'indipendenza; quindi la costituzione, stilata in base a statuti e carte nazionali preesistenti, si limitò a confermare e legalizzare una struttura politica già esistente, piuttosto che crearne una.<sup>62</sup> Così i protagonisti della rivoluzione americana evitarono del tutto la fatica di «dar vita a un nuovo ordine di cose»: evitarono insomma l'unico atto del quale Machiavelli diceva non esservi «cosa più difficile a trattare, né più dubbia a riuscire, né più pericolosa a maneggiare». E certo lui doveva intendere: perché, come Robespierre e Lenin e tutti i grandi rivoluzionari di cui è stato l'avo, non aveva altro desiderio che creare un nuovo ordine di cose.

In ogni modo, qui ci preme sottolineare come le rivoluzioni, considerate di solito radicali fratture con la tradizione, siano per altri versi eventi in cui le azioni umane sono ancora ispirate, e traggono la loro maggior incisività, dalle origini di quella stessa tradizione: anzi si direbbe l'unica via d'uscita elaborata dalla cultura romano-occidentale per le situazioni d'emergenza. Che poi non solo quelle del xx secolo, ma tutte le rivoluzioni, fin da quella francese, siano fallite, approdando alla restaurazione o alla tirannide, può forse indicare come perfino gli estremi mezzi di salvezza forniti dalla tradizione siano ormai indegnati. L'autorità quale la conosceamo un tempo, scaturita dall'esperienza romana della fondazione e interpretata alla luce della filosofia politica dei greci, non è stata ristabilita in nessun luogo, né dalle rivoluzioni, né dai tentativi di restaurazione, ancor meno promettenti, e meno che mai dagli umori e dalle ventate conservatrici che percorrono ogni tanto l'opinione pubblica. E vivere nella sfera pubblica senza l'autorità (e quindi senza la consapevolezza della trascendenza della fonte di tale autorità ri-

spetto al potere e ai detentori di questo) significa trovarsi ad affrontare daccapo, senza più fede religiosa in un principio consacrato, e senza la protezione offerta da criteri di comportamento tradizionali, e perciò assiomatici, i problemi più elementari suscitati dall'umana convivenza.

### *Che cos'è la libertà?*

#### I

Si direbbe che porre questa domanda costituisca un'impresa disperata: contraddizioni e antinomie vecchie di secoli sembrano in agguato, pronte ad assalire e a costringere la mente entro schemi di assurdità logica, così da rendere impossibile, a seconda del corno del dilemma a cui ci si appigli, concepire o la libertà o l'opposto di questa, non meno di quanto è impossibile farsi l'idea di un cerchio quadrato. Semplificandola al massimo, possiamo riassumere tale difficoltà nella contraddizione tra quanto ci vien detto dalla nostra consapevolezza e coscienza (che siamo liberi e perciò responsabili) e la nostra quotidiana esperienza del mondo esterno, nel quale ci orizzontiamo in base al principio di causalità. In tutte le questioni pratiche, e in quelle politiche in special modo, la libertà dell'uomo è considerata una verità di palmare evidenza; le comunità umane fanno leggi, prendono decisioni, formulano sentenze, sulla base di questo assioma. Al contrario, in tutto quanto concerne l'attività e la ricerca scientifica e teorica, si procede in base alla verità altrettanto palmare delle massime: *nihil ex nihilo, nihil sine causa*, ovvero presumendo perfino «le nostre vite, in definitiva, ... soggette al principio di causalità», poiché, seppure esiste, dal momento che non si rivela in modo inequivocabile nel mon-