

## *La rappresentanza politica come rappresentanza del “valore” di uno Stato concreto\**

di Mario Dogliani

1. In questo scritto mi riferirò solo al significato normativo del concetto di rappresentanza (quale si è evoluto nei secoli a partire dalle sue originarie radici teologiche) e non invece ai suoi significati descrittivi di fenomeni attuali (ritenuti) attinenti alla rappresentanza medesima. L'utilità di questo rapido richiamo alle radici del concetto potrà essere utile per chiarire, nella babele di oggi, le premesse del principio rappresentativo, che sottostà e si intreccia con quello della sovranità popolare. L'ipotesi che ispira questa ricognizione – o questa “spremitura” di significati antichi e stratificati, senza addentrarsi nelle “novità” su cui insistono la sociologia politica, la scienza politica e la sociologia della comunicazione – è che l'allontanamento dalla consapevolezza di quelle radici sia stato effettuato troppo precipitosamente e superficialmente; e che questo non ben meditato abbandono sia stato concausa dell'attuale discredito della politica *soi-disant* “rappresentativa”.

Più precisamente, a proposito di tale precipitoso abbandono, si può osservare che all'interno delle culture politiche che hanno dato vita alla Repubblica (e che hanno dominato la scena europea fino agli ultimi decenni del Novecento) hanno preso il sopravvento le componenti “anarchiche”, in ciascuna di esse connaturate e sempre presenti, ma che erano state tenute insieme – fuse con altre componenti propriamente politiche (cioè orientate al governo della società intera) – dalle complessive (e strategicamente composite) visioni del mondo che ciascuna di tali cultura politiche “rappresentava”. Questo sopravvento assunto dalle componenti anarchiche ha de-

\* Questo scritto è destinato agli “Studi in onore di Gaetano Silvestri”. In esso riprendo le comunicazioni che svolsi al Convegno “La ricostruzione dello Stato” (Roma, 26-27 giugno 2014), al Festival del Diritto di Piacenza (25-28 settembre 2014) e al Convegno “Enrico Berlinguer. La serietà della politica” (11 febbraio 2014), queste ultime pubblicate con il titolo “La questione morale a fondamento della politica”, sul n. 2/2014 di *Critica marxista*, p. 30 ss..

strutturato i modelli “complessivi” (i progetti politici) di società (e si è così passati dal liberalismo al neoliberalismo, dal popolarismo al populismo, dal socialcomunismo al movimentismo e ai “nuovi diritti”). Ci si è così avvitati in una rincorsa a succedanei anarchici della rappresentanza politica (emblematica la retorica della “rete” e dei movimenti *one* o *single-issue*), e si è perso il significato profondo della rappresentanza stessa, che è il perno, la leva costitutiva, dell’unità politica. Le rappresentazioni, realizzate dai partiti, di una pluralità di progetti di società resi “convivibili” dal compromesso costituente, rendono il loro complesso, e cioè il Parlamento. Propriamente “rappresentativo”.

È questo che oggi è difficile da accettare, da parte di molti.

Certamente ha contribuito al prevalere delle componenti anarchiche, lo smarrimento determinato dalla crisi dello Stato-Nazione a fronte dei poteri finanziari globali, e quindi il senso di impotenza trasmesso dalle democrazie nazionali e dai loro strumenti di partecipazione. Smarrimento e senso di impotenza ingigantito dalla corruzione endemica dei “partiti di occupazione” e dalla crisi economico-finanziaria. Crisi che nessuno sa come risolvere, come è testimoniato dai bla-bla retorici sulla “crescita” (come se un pianeta finito potesse avere una crescita infinita basata sulla contemporanea ricerca, da parte di tutti gli Stati che lo ricoprono, di un rafforzamento delle esportazioni) e sulle “riforme strutturali”, che nessuno ha il coraggio di definire (ma il cui significato profondo e complessivo è ricapitolato ed emblemizzato dal desiderio di un ritorno “progressista” al licenziamento *ad nutum*). Non c’è più in circolazione nessun progetto di società desiderabile. Solo la paura del fallimento e dell’impoverimento generale, accompagnata da un senso di radicale impotenza, e di sconfitta. Che cosa dunque “rappresentare”?

2. La parola “rappresentanza” appartiene a una famiglia di sostantivi – quali: cittadinanza, sudditanza, vicinanza, sorveglianza, osservanza, perseveranza, vigilanza, militanza... – che descrivono “condizioni” in cui un soggetto si trova. La rappresentanza è dunque, linguisticamente, la condizione (in rapporto a qualcuno) del rappresentante. Sempre sul piano linguistico, questa “condizione” può consistere tanto in un “essere per” quanto in un “agire per”; e si può dunque parlare di rappresentanza come di un “essere al posto di” un soggetto assente (di fronte a qualcuno cui l’assente viene reso presente), e/o come di un “agire al posto di” un soggetto inattivo o incapace di agire (nei confronti di qualcuno cui le azioni del soggetto inattivo o incapace sono rivolte)<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> A. Mastropaolo, *L'introvabile rappresentanza*, Centro per gli studi e le ricerche parlamentari, Quaderno 18, Giappichelli, Torino 2007; M. Dogliani - C. Tripodina, *La sovranità*

Nelle scienze pratiche, come nel diritto e nella scienza politica, anche “l’essere” al posto di un soggetto assente costituisce comunque sempre la premessa per lo svolgimento di un’azione; e dunque si può dire che, per il diritto e la scienza politica, la condizione del rappresentante è sempre, in ultima istanza, un agire. Questo agire consiste nel realizzare “una strategia contro un’assenza ... insuperabile”<sup>2</sup>, ma che però “deve” essere superata. Un’assenza tanto insuperabile quanto intollerabile: l’assenza di un soggetto titolare di un potere cui tutti, indiscutibilmente, dovrebbero obbedire.

Ma nel mondo degli uomini come è possibile trovare un potere cui tutti (o almeno, tutti coloro che “sono” o che “vorrebbero essere” parti di un “gruppo”, per necessità o per scelta), indiscutibilmente, dovrebbero obbedire? È possibile attraverso due strategie: quella della costruzione di un potere “ascendente” e quella di un potere “discendente”. La figura più semplice del potere “ascendente” è la democrazia diretta: il potere risiede nell’insieme di “tutti” (i concreti esseri umani che compongono il gruppo). La figura più semplice di potere discendente è la teocrazia: il potere risiede in Dio (e dunque in nessuno dei concreti esseri umani che compongono il gruppo).

La rappresentanza entra in gioco in due modi diversi, a seconda delle concezioni del potere. Nelle concezioni ascendenti la rappresentanza è una tecnica attraverso la quale esprimere una volontà imputata agli *omnes*, quando gli *omnes* sono impossibilitati a pronunciarsi direttamente. Nelle concezioni discendenti la rappresentanza è una tecnica attraverso la quale esprimere una volontà imputata a Dio, o a una entità con la quale Dio è stato sostituito (la natura, la ragione....): l’uno e le altre impossibilitate a pronunciarsi direttamente.

Il problema della moderna rappresentanza politica – e cioè di una rappresentanza necessariamente unitaria, costitutiva, attraverso la sua unità, della unità del (corpo politico) rappresentato – si è posto, all’origine del costituzionalismo moderno, nel XVII secolo, di fronte alla devastazione delle guerre di religione, e cioè di fronte alla sperimentazione concreta dell’anarchia, della guerra di tutti contro tutti, dello “stato di natura”.

*popolare e le sue forme: la forma rappresentativa*, in S. Labriola (a cura di), *Valori e principi del regime repubblicano, Scritti in celebrazione del 60° anniversario della Costituente, Studi della Fondazione della Camera dei Deputati*, Laterza, Bari-Roma 2006, pp. 277-307; A. Mastropaolo-L. Verzichelli, *Il parlamento*, Laterza, Bari 2006; P. Costa, “Il problema della rappresentanza politica: una prospettiva storica”, in *Il Filangeri*, n. 3, 2004, p. 329; M. Dogliani, *L’idea di rappresentanza nel dibattito giuridico in Italia e nei maggiori Paesi europei tra Otto e Novecento*, in *Studi in onore di Leopoldo Elia*, Milano, Giuffrè 1999, vol. 1, pp. 537 ss.; F. Gil, *Rappresentazione (voce)*, in *Enciclopedia Einaudi*, XI, Torino 1980, pp. 546 ss..

<sup>2</sup> P. Costa, *op. cit.*, p. 329.

Ma storicamente il problema si è posto molto prima: in modo specifico, già nel I secolo d.C., nelle Chiese delle origini, per superare il loro iniziale carattere acefalo, e soprattutto per contrastare i conflitti che le dividevano al loro interno. E ha continuato a porsi in tutto il Medio Evo, e poi all'inizio della modernità, nelle monarchie assolute a base teocratica; e poi ancora nello Stato a base illuminista-razionalista-contrattualista; e non è affatto scomparso nello Stato liberale ottocentesco, fondato sul principio di nazionalità, e nello Stato "costituzionale" contemporaneo. Ma che cosa hanno in comune la Chiesa delle origini, lo Stato assoluto e quello costituzionale? Perché hanno bisogno, tutte queste organizzazioni, di una teoria della rappresentanza? Perché, tutte, pongono al loro vertice non una realtà completamente umana, un dato empirico, foss'anche un Cesare divinizzato *post mortem*, ma una "entità spirituale", o astratta.

Se al vertice dell'organizzazione c'è un "dato astratto" (Dio o la ragione, o la nazione o il popolo) ed è necessario evitare la babele e la lotta anche cruenta delle interpretazioni (quale Dio, quale ragione, quale Nazione, quale popolo), chi interpreta quel dato astratto in modo vincolante per tutti? chi ne manifesta e ne specifica puntualmente il significato (figurativamente: chi ne manifesta il volere) che da tutti deve essere accettato?

*Veritas Jesus Christus: quis interpretabitur?*

Questa frase (assunta da Carl Schmitt a caposaldo della sua dottrina) scolpisce perfettamente il problema, qualunque realtà trascendente sia stata sostituita a Jesus Christus.

3. La domanda che è opportuno immediatamente porre – perché non si creda che ci stiamo inoltrando per sentieri abbandonati – è se questa sia una tematizzazione ancora attuale, o se sia solo un residuo di periodi superstiziosi. Non interessa più, si potrebbe dire, ritornare a temi ormai smascherati. È passato un secolo e mezzo da quando si è detto che "qualunque sia la superiorità intellettuale di un uomo, essa non può mai assumere una supremazia pratica e utile sugli altri senza l'aiuto di un qualche artificio e schermo, che in se stesso sarà sempre più o meno basso e meschino"<sup>3</sup>. L'epoca degli schermi, delle fole idealistiche, è finito. Adesso, all'interno delle democrazie mature, si deve, e si può, ragionare solo più in termini di resa, d'efficienza ed efficacia, delle istituzioni (e in particolare di quelle elettive) senza introdurre nel discorso alcuna superstizione. Ma a quali condizioni è possibile espellere i dati tacciati di primitivismo superstizioso?

Le possibilità sono due.

<sup>3</sup> H. Melville, *Moby Dick o la Balena* trad. it. C. Pavese, Milano, Adelphi, IX ed., 2004, p. 177 s.

La prima consiste nel presupporre che gli individui siano perfettamente razionali nel riconoscere che le procedure elettorali e il conseguente funzionamento degli organi elettivi siano preferibili rispetto a qualunque altro mezzo di designazione dei titolari del potere politico e di controllo sulla loro opera. E siano altresì perfettamente razionali nel riconoscere come obbliganti le decisioni assunte tramite i consensi parziali che prevalgono, come maggioritari, attraverso quelle procedure. Questa strategia nega la problematicità stessa dell'“assenza insuperabile”: non c'è nessun assente. Ci sono solo esseri razionali che hanno una consapevolezza chiara dei limiti del loro agire e della limitatezza dei metodi per definirli.

La seconda consiste nel ritenere che questa ipotesi sia irrealistica, perché è molto difficile dimostrare che la razionalità sulla quale si fonda la democrazia sia una razionalità naturale, e dunque presente in tutti, e che dunque i suoi esiti siano universalmente riconosciuti e dunque universalmente effettivi. Si potrebbe conseguentemente sostenere – ed è questa la seconda possibilità – che il discorso scientifico sulla rappresentanza possa liberarsi di ogni riferimento superstizioso solo intendendola come una strategia efficace messa in atto dal rappresentato per superare l'assenza insuperabile di cui si è detto. Questa teoria non nega dunque l'“assenza insuperabile”, e nello stesso tempo insopportabile, ma si limita a riconoscere che può essere superata solo empiricamente, attraverso le strategie che di volta in volta, nei diversi ambienti culturali, si mostreranno le più efficaci.

Questa seconda possibilità di evitare il discorso mitico sulla rappresentanza è preferibile, innanzi tutto perché non richiede di ipotizzare che la ragione (economica, come presentata dalla scuola della *public choice*)<sup>4</sup> sia autosufficiente e capace di superare tutti i conflitti; ma soprattutto perché “prende sul serio” le tecniche che si sono storicamente affermate, e cerca di scavare dentro il loro senso, e di spiegarne le ragioni.

Ma che cosa vuol dire riconoscere il problema della assenza insuperabile e insopportabile del titolare ultimo del potere?

Significa una cosa molto semplice: che molte società – tra le quali le nostre, e quelle dalle quali proveniamo – non tollerano di essere governate da “parti”, chiuse e nemiche del resto della società. È una storia lunghissima, che inizia col rovesciamento della società eroica, nella Grecia arcaica, e con la successiva condanna, da parte del pensiero classico, della tirannia e dell'oligarchia (soprattutto in quella forma estrema che Aristotele chiamava *δυναστεία*), e che arriva fino alla critica di classe delle società liberali. Il problema che si ripresenta sempre è: come far sì che il titolare del potere

<sup>4</sup> Per una recente valutazione complessiva di tale teoria, si veda A. Mastropaolo - L. Verzichelli, *op. cit.*

politico non agisca *sibi et suis*, ma nell'interesse di tutti? Obiettare che il problema, in realtà, è sempre stato quello di come far sì che il titolare del potere politico “non apparisse” agire *sibi et suis*, proprio perché in realtà potesse così agire, non altera la questione, ma solo mette in guardia contro atteggiamenti ingenui. Dire che un problema è stato affrontato con l'arma dell'ideologia non significa negare l'esistenza stessa del problema.

La storia mostra costanti tentativi di presentare il titolare del potere politico come colui che esercita un potere “generale”, e cioè un potere non orientato dalla sua privata volontà egoistica. Limitandoci al costituzionalismo moderno e alle sue più dirette radici teologiche, basterà osservare che questi tentativi sono stati perseguiti seguendo una costante: quella di considerare il titolare del potere politico come un soggetto che non agisce in nome proprio, ma in nome altrui. Solo come un rappresentante, appunto, del “vero” titolare del potere ultimo.

4. La distinzione tra concezioni “ascendenti” del potere politico e concezioni “discendenti” sembrerebbe intendere che esistono organizzazioni politiche nelle quali il soggetto titolare di un potere cui tutti, indiscutibilmente, dovrebbero obbedire, sia un soggetto interamente legittimato “dal basso”, cioè titolare di un potere totalmente e solamente “umano”, nel senso che non deve la sua posizione e la sua legittimità al richiamo ad una superiore entità astratta, ma solo ai rapporti di forza empirici, tutti interni al gruppo politico. Lasciamo in sospenso la questione se ciò sia possibile, e accontentiamoci di annotare che la risposta è molto incerta. Lasciamo altresì in sospenso la domanda se fenomeni quali la divinizzazione dei re ellenistici o degli imperatori romani – fino a Diocleziano – abbiano a che fare con il fenomeno. Quello che è certo è che – senza addentrarci nell'esame della figura dei re di Israele, secondo l'Antico Testamento – fin dai primissimi anni dell'era cristiana si pose il problema della rappresentanza, nella Chiesa, (dell'interprete) del Dio assente. Un (qui brevissimo) *excursus* teologico non è dunque un vezzo, ma è richiesto proprio perché il concetto di rappresentanza è, *per tabulas*, un concetto teologico secolarizzato.

La prima formulazione del concetto di rappresentanza come “essere al posto di Dio” è probabilmente quella formulata da Ignazio, Vescovo di Antiochia, nella sua *Lettera ai cristiani di Magnesia*, scritta tra l'88 e il 107. In essa è contenuta questa espressione: “Con la guida del vescovo al posto di Dio, e dei presbiteri al posto del collegio apostolico...”. Anche se Ignazio non usa esplicitamente il termine in questione, ne esplicita l'idea<sup>5</sup>.

<sup>5</sup> La lettera di Ignazio di Antiochia può essere consultata in [www.monasterovirtuale.it/la-patristica/s.-ignazio-di-antiochia-lettera-ai-cristiani-di-magnesia.html](http://www.monasterovirtuale.it/la-patristica/s.-ignazio-di-antiochia-lettera-ai-cristiani-di-magnesia.html)

Nel periodo costantiniano si teorizzò che l'imperatore fosse "al di sopra dell'Impero in virtù della sua funzione e al di sopra delle [stesse] chiese in quanto 'vicario di Dio', cioè in quanto deve realizzare l'universalità del Regno di Dio attraverso l'estensione universale dell'Impero e deve indurre tutti gli uomini alla salvezza. In quanto vicario, l'imperatore rappresenta Dio e il *Logos* (Cristo). Eusebio di Cesarea (365-340) manifesta questo concetto con l'espressione οἱά τις κοινὸς ἐπίσκοπος (una sorta di vescovo universale). E comunque l'imperatore è l'unica autorità sulla terra, così come Dio, di cui è immagine, lo è nel cielo"<sup>6</sup>.

Il carattere di Costantino, secondo Eusebio, "è stato formato secondo il divino originale del sovrano supremo e la sua mente riflette come in uno specchio lo splendore della virtù di Dio. Perciò il nostro imperatore è perfetto in discernimento, bontà, giustizia, coraggio, pietà e devozione a Dio". A Costantino Eusebio attribuisce visioni del Salvatore e sogni mandati da Dio, vale a dire un rapporto diretto con la divinità. Infine – sempre secondo Eusebio – "recando l'immagine dell'impero celeste, con i suoi occhi fissati in alto, egli [Costantino] governa la vita dei mortali, secondo quel modello originale, con la forza tratta dall'imitazione della monarchia di Dio"<sup>7</sup>.

"L'iconografia monetale di Costantino e dei suoi successori presenta appunto gli 'occhi fissati in alto', che Spengler definiva lo sguardo metafisico". L'autore delle *Quaestiones Veteris et Novi Testamenti*, contemporaneo di Eusebio, afferma che l'imperatore reca "Dei imaginem, sicut episcopus Christi"<sup>8</sup>.

Particolarmente esplicita l'affermazione di Vegezio (che scrive tra la seconda metà del IV e il V secolo), secondo il quale "i soldati giurano per Dio, per il Cristo, per lo Spirito Santo e per la maestà dell'imperatore che subito dopo Dio deve essere venerato e adorato dal genere umano. Perché all'imperatore, appena ha ricevuto il nome di Augusto, sono dovute una fedele devozione e una sottomissione senza limite come a un dio fisicamente presente"<sup>9</sup>.

Il tema della rappresentanza divina accomuna, nelle stesse parole di Costantino, la posizione dei vescovi e quella dell'imperatore. Nella lettera ai vescovi assenti dal Concilio di Nicea Costantino chiarisce questo principio:

<sup>6</sup> Per le informazioni qui di seguito riportate cfr. Antonio Carile, *L'imperatore e la Chiesa. Dalla tolleranza (312) alla supremazia della religione cristiana (380), alle contese per la cattolicità delle chiese*, consultabile all'indirizzo: [www.treccani.it/enciclopedia/l-imperatore-e-la-chiesa-dalla-tolleranza-alla-supremazia-della-religione-cristiana-380-alle-contese-per-la-cattolici\\_\(Enciclopedia\\_Costantiniana\)/](http://www.treccani.it/enciclopedia/l-imperatore-e-la-chiesa-dalla-tolleranza-alla-supremazia-della-religione-cristiana-380-alle-contese-per-la-cattolici_(Enciclopedia_Costantiniana)/), 2013.

<sup>7</sup> *Ibidem*.

<sup>8</sup> *Ibidem*.

<sup>9</sup> *Ibidem*.

“Così stando le cose, siate disposti ad accettare questa grazia celeste e questo ordine, che viene così manifestamente da Dio. Perché qualsiasi decisione presa nelle sante sinodi dei vescovi deve essere attribuita alla volontà divina”<sup>10</sup>.

Non è qui il caso di seguire le tormentate vicende del periodo post costantiniano, e l'emergere di un pensiero che anticipa la teoria dei due soli, e della preminenza del potere spirituale su quello temporale.

Basti qui ricordare che il successore di Gelasio (fautore di tale preminenza), papa Anastasio II (496-498), torna ai principi eusebiani e riconosce all'imperatore il ruolo di vicario di Dio nel mondo: “ut per instantiam vestram, quam velut vicarius Dei praesidere iussit in terris, evangelicis apostolicisque praeceptis non dura superbia resistatur, sed per obedientiam, quae sunt salutifera compleantur”<sup>11</sup>.

I limiti di queste note impongono di abbandonare l'*excursus* sulla patristica, e di limitarci a rilevare come il tema sia rimasto assolutamente centrale nella riflessione teologico-politica, fino a quando, all'inizio del regno di Luigi XIV, Bossuet portò questo argomento alle sue conclusioni estreme, e teorizzò il cardine del pensiero assolutistico: che i re erano consacrati come rappresentanti di Dio sulla Terra.

5. Il fatto che il vertice della riflessione sulla rappresentanza sia stato raggiunto dalla teoria atea di Hobbes non inficia affatto quanto sinora detto. Teoria atea non vuol dire che Hobbes fosse ateo, ma che Dio, nella sua teoria, non agisce come soggetto attivo che “istituisce” i poteri del Rappresentante, e che dunque Hobbes non ricorre a Dio per spiegare la natura della rappresentanza. La rinuncia-devoluzione dei diritti di natura al rappresentante è solo un atto di ragione, e non un atto di fede.

Ma non bisogna dimenticare che per Hobbes l'oggetto della rinuncia sono i diritti/pretese assoluti di cui ognuno gode nello stato di natura. Oggetto di rinuncia non sono affatto le leggi di natura. Anzi, la rinuncia al diritto di ognuno su tutto e su tutti è finalizzata proprio a rendere possibile la trasformazione in leggi civili delle leggi di natura, altrimenti totalmente ineffettive.

Dunque il Rappresentante (singolo o assemblea) non è un soggetto che opera “conformemente a se stesso”, senza scopo, in modo imperscrutabile e capriccioso: una entità meramente esistenziale che agisce secondo le proprie soggettive preferenze. Il rappresentante è il fattore dell'unità politica perché è il trasformatore delle leggi di natura in leggi civili. Dunque si può

<sup>10</sup> *Ibidem*.

<sup>11</sup> *Ibidem*.

dire che è il “rappresentante” delle leggi di natura stesse, della tensione razionale verso la loro realizzazione, del processo che porta a far loro acquisire effettività politico-giuridica e dunque che è il rappresentante di quel “bene” che è lo Stato, in quanto autore, conformemente alle leggi di natura, delle leggi civili.

Considerazioni analoghe valgono per lo Stato fondato sul principio contrattualista: anche qui c'è una realtà astratta – il *Covenant*, il *pactum unionis* e il *pactum subjectionis*, la *societas civili sive politica* che da essi è istituita – da rappresentare, da rendere presente. E così, nella fase dualistica dello Stato liberale, nelle monarchie costituzionali, deve essere rappresentato il “patto sinallagmatico” tra Re e Nazione; e nello Stato fondato sul principio della sovranità nazionale – che può essere uno Stato monista, repubblicano – il collegamento tra rappresentanti e una realtà astratta, materialmente assente, è perfettamente esplicitato dall'idea dell'idea stessa della “rappresentanza nazionale”. Il fatto che la Nazione si incarnasse, prendesse forma politica e si esprimesse attraverso i suoi rappresentanti, per cui la Nazione era ciò che i rappresentanti dicevano che fosse, e voleva ciò che i rappresentanti volevano che volesse, conferma quanto prima detto. E il fatto che il legame rappresentativo fosse instaurato tra lo Stato nell'insieme di tutti i suoi organi costituzionali (a prescindere dalla loro elettività) e la Nazione (secondo la teoria della rappresentanza istituzionale), non cambia per nulla i termini della questione.

6. Queste brevissime osservazioni dovrebbero bastare a confermare che il concetto di rappresentanza sorge negli ordinamenti al cui vertice è posta una realtà astratta (un Dio personale o un'idea politica, come il contratto sociale o la nazione: non importa) che deve essere interpretata e manifestata. Un assente che deve essere reso presente, perché la sua voce è assolutamente necessaria.

La rappresentanza, come “situazione”, come relazione, indica dunque un rapporto triadico, determinato dalla risposta a tre domande: Chi è il Rappresentato? Chi è il Rappresentante? Davanti a Chi il Rappresentante rappresenta il Rappresentato?

Come questo semplice schema dimostra, è sbagliato concepire la Rappresentanza come uno schema che descrive un movimento univoco, dal basso verso l'alto, e che coinvolge solo due soggetti. Applichiamo lo schema alla realtà di un ordinamento, come il nostro, fondato sul principio della sovranità popolare. Il rappresentato è ovviamente il popolo, in carne ed ossa, nelle sue concrete divisioni. Il rappresentante, nelle democrazie pluraliste, si sdoppia: nella rappresentanza “agita” dai partiti e nella rappresentanza “agita” dal Parlamento.

La rappresentanza dei partiti consiste, in primo luogo, nell'organizzare e interpretare interessi, passioni, credenze, convincimenti etico-politici, idiosincrasie, egoismi, superstizioni, inimicizie... mediandoli e unificandoli in "visioni del mondo" e in programmi politici; e nel "presentarli". In questo senso è un'azione che va dal basso verso l'alto. Si è cercato di negare a questa funzione il nome di "rappresentanza", in quanto funzione "parziale", definendola invece come "rappresentazione". Ma la rappresentazione, così intesa, non è "altro" rispetto alla rappresentanza, non è un dato disomogeneo, ma ne è – come abbiamo già accennato – parte integrante.

7. Rimanendo nell'ambito della rappresentanza "agita" dai partiti, di parti della società, dobbiamo chiederci: a chi questa visione del mondo e questo programma vengono (rap)presentati?

Ovviamente agli altri partiti. Ma non solo.

A questo punto infatti la rappresentanza "agita" dai partiti inverte la propria direzione, perché il soggetto davanti al quale ogni partito "rappresenta" questa visione del mondo e questo programma non è solo l'insieme di tutti i partiti, il Parlamento (in un movimento dal basso verso l'alto), ma è innanzi tutto la sua "parte di popolo". Il partito "rende presente" alla sua parte di popolo un modello di società e di vita (e di azione politica tesa a raggiungerli) come realtà possibili, desiderabili, per i quali vale la pena operare. E della cui possibile effettività, per quanto riguarda i modelli, e della cui efficacia, per quanto riguarda l'azione tesa a perseguirli, è egli stesso garante. Ma questa rappresentanza opera anche nei confronti dell'intera società, di fronte alla quale "rende presente" una possibilità di essere, e dunque una opzione possibile, proiettata sul futuro, desiderabile o meno che sia per questo o quell'individuo.

I partiti realizzano questa rappresentanza "parziale" di un modello di società e di vita, ovviamente, nel Parlamento, l'uno verso tutti gli altri, e l'uno verso l'intera società.

Ma il Parlamento, come assemblea, oltre che essere il luogo di questa rappresentanza-rappresentazione vicendevole, in che senso è esso stesso, in quanto "organo costituzionale", rappresentante? e di che cosa? e davanti a chi?

Innanzitutto il Parlamento rappresenta, davanti al popolo stesso, nella sua interezza, il conflitto che lo attraversa, le linee di spaccatura che lo dividono, anche nei loro profili irriducibili, che sono rimasti fuori dal compromesso costituzionale (come vuole la nostra Costituzione, che non prevede alcun controllo sulla conformità ad essa dei fini professati dai partiti, e dunque sulla loro conformità ai contenuti dedotti nel compromesso costituente).

Ma non rappresenta, rende visibile, solo una società spaccata.

Le sue parti in lotta sono infatti rappresentate come portatrici di un at-

teggiamento conflittuale che però la Costituzione ha trasformato in un “diritto alla conversione”<sup>12</sup> delle parti avverse: un diritto riconosciuto a tutti e che, in quanto tale, presuppone una accettazione, da parte di tutti, di una composizione discorsiva del conflitto medesimo (attraverso l'accettazione delle procedure previste e anche al di là delle statuizioni materiali della Costituzione vigente).

In questo senso il Parlamento rappresenta davanti al popolo stesso (dunque con un movimento discendente), la possibilità concreta dell'unità nazionale (unità che significa conflitto non autodistruttivo tra le rappresentanze parziali) e con ciò la fa positivamente ed effettivamente essere: l'unità nazionale non è un dato di natura, ma è l'esito della capacità rappresentativa del Parlamento. Resta dunque vero – malgrado tutto quel che si può dire sulle trasformazioni della rappresentanza, sulla rete, sui mezzi di comunicazione, sulle *lobbies*, sulla *accountability* ... – che il Parlamento è il soggetto cui tutti si sottomettono per poter costituire questa unità politica come presupposto della effettività dell'ordinamento giuridico, e tutti si sottomettono in quanto il Parlamento rende presente, e nello stesso tempo reale, questa possibilità. La rappresentazione partitica, se così la vogliamo chiamare, non è dunque un dato estraneo alla rappresentanza politica vera e propria, pura, perché quest'ultima acquista significato proprio attraverso la prima. Se la rappresentanza non avesse ad oggetto la “possibilità dell'unità” di fronte alle fratture e alle inimicizie, quale sarebbe il suo oggetto?

8. Per concludere: in che senso si può dire che la rappresentanza – in senso discendente, cioè nel suo più profondo significato – è la rappresentanza di un modello, e della possibilità, di una vita buona?<sup>13</sup>

Questa affermazione sembrerebbe contraddire un caposaldo della teoria politica moderna, e cioè il principio secondo il quale la politica e la morale sono due campi distinti e diversi. Ma la distinzione weberiana tra etica della convinzione ed etica della responsabilità è stata banalizzata. Nel discorso pubblico – e non solo in quello mediatico – tra le due è stato eretto un muro, come se si trattasse di due concetti contraddittori, e non solo contrari (i quali ammettono, tra l'uno e l'altro – come tra il bianco e il nero – una infinità di gradazioni).

Certo, il tema dei rapporti tra politica e morale è un classico del pensiero

<sup>12</sup> A. Pizzorno, “Ci credereste? La libertà non viene (solo) dalla politica”, in *Reset*, 74, 2002, pp. 75 ss.

<sup>13</sup> Sono costretto a riprendere, a questo punto (perché non saprei come ulteriormente svilupparle) le considerazioni che svolsi, su invito di Aldo Tortorella, al già citato Convegno “Enrico Berlinguer. La serietà della politica” (11 febbraio 2014), con una relazione dal titolo “La questione morale a fondamento della politica”, cit.

occidentale, a partire dal tema delle “virtù”. Ma se nella seconda metà del Novecento si è tentato di ristabilire un nesso tra diritto e morale, attraverso la subordinazione del primo a quel “minimo etico” rappresentato dalla categoria dei “diritti umani” e dal concetto di “dignità umana” che tutti li ricapitola e li fonda, non altrettanto si può dire della politica. La politica, sia interna che internazionale, sembra aver mantenuto – o comunque non aver estirpato – quel suo fondo demoniaco, fatto di baratterie o addirittura di simonie, di menzogne, di manipolazioni, di tradimenti, di spergiuri, di violenze ... proprie del macchiavellismo deteriore.

Ma come si può non cadere dall'estremo della volontà di potenza, che tutto travolge e tutto giustifica, all'altro estremo, del giusnaturalismo irenico, che vede in una non definita “morale” la matrice dell'intera politica?

Occorre innanzi tutto partire da un dato di fatto inoppugnabile: riconoscere che la politica democratica così com'è oggi – fondata sulla netta separazione, tipicamente moderna, tra morale e politica – è esausta: e che è esausta, conseguentemente, la stessa democrazia, che appare come un sistema oligarchico, ben poco efficiente, fondato sulla manipolazione degli individui e sulla captazione clientelare dei loro piccoli interessi, ma soprattutto sulla sudditanza nei confronti dei grandi interessi economici, politicamente dissimulati o occulti. La politica democratica, e dunque la stessa democrazia, perdono di senso. E il vertiginoso declino della loro pretesa di un primato sulla economia, conferma quanto essa oggi appaia priva di giustificazioni.

Oggi viviamo un momento in cui sembra che questa separazione tra politica e morale sia quanto mai in auge; in modo sfrontato, senza nemmeno più le ritrosie e le dissimulazioni del passato. Stiamo assistendo, con uno stupore pari allo sconcerto per la rapidità del degrado di ogni discorso politico con pretese di “verità”, a una rivalorizzazione e a una rivendicazione di quello stile politico “fiorentino” che a partire dai tempi di Caterina e di Maria de' Medici, e dei loro cortigiani, ci viene rimproverato da tutta Europa.

Il nostro paese, in questo momento, è la prova vivente della insostenibilità di questa dicotomia moderna, che sta erodendo sempre più rapidamente le basi stesse dello Stato. Che cos'è oggi, e su che cosa si fonda, l'obbligazione politica? Nessuno se lo chiede nemmeno più; e lo stesso ricordo di questo concetto, una volta fondamentale, è scomparso. Non si tratta, quindi, di dare alla politica come oggi è concepita un vestito di parole nuove. Si tratta di concepire diversamente la politica per dare ad essa un fondamento che oggi non ha, e la cui mancanza la rende fragilissima. La domanda alla quale non si può sfuggire è se sia possibile il cammino verso una ricomposizione della frattura moderna tra politica e morale. È una domanda difficilissima. La via più agevole è quella di scrutare se sopravvive

qualche sintomo di questo nesso e qualche prova del fatto che questo discorso non è stato del tutto abbandonato.

In quest'ottica la diffusione del tema dei diritti delle persone, dei diritti dell'uomo, potrebbe essere vista – anche se ha gravi contraddizioni e una curvatura, oggi, esasperatamente individualistica, che appare impossibile combattere – come un sintomo di questo latente bisogno, di ancorare la politica a un “senso”, a un ideale di “vita buona”, e dunque a un orizzonte morale. Soprattutto, discorsi analoghi si possono fare per quanto riguarda i diritti sociali, anche qui smarcandoli da una lettura esclusivamente individualistica e ricollegandoli ai principi di solidarietà e di uguaglianza, e all'idea di “consumi collettivi” come strumento e garanzia “politicalmente consapevoli” di una buona vita collettiva, (e non di godimento di una pretesa egoistica da *beati possidentes*). Anche la teoria dei beni comuni si presta ad essere finalizzata a questo discorso; e andrebbe ripresa e valorizzata la prospettiva, e la risorgenza di attenzione, per il tema delle virtù politiche, sostenuta da MacIntyre: tutte piste di riflessione che sono state troppo sbrigativamente rifiutate dalla cultura “progressista”, di strettissima marca individualistica.

Ma queste considerazioni ci portano su strade che non possiamo qui percorrere. Mi limito a citare una frase dell'abate Sieyès, che compare all'inizio del capitolo V di *Che cos'è il Terzo Stato*:

Una questione di tale portata [a chi spetti deliberare sulle controversie in materia di Costituzione] può parere irrilevante solo a chi, disdegnando i mezzi giusti e naturali in materia sociale, confida solo in quel tipo di interventi fittizi, più o meno iniqui, più o meno contorti, di cui ovunque si onorano i cosiddetti uomini di Stato, i grandi politici. Per quanto ci riguarda, non parleremo che di morale; è questa che deve soprintendere a ogni rapporto che unisce gli uomini tra loro, che sia in gioco l'interesse particolare o quello comune e sociale. Ad essa spetterà di indicarci ciò che si sarebbe dovuto fare; e dopo tutto, nessun altro potrebbe farlo. Occorre sempre rifarsi a dei principi semplici, che sono più potenti di tutti gli sforzi del genio.

L'invito a rifarsi sempre a dei principi (moral) semplici lo trovo molto interessante e fecondo, perché momenti come questo – di dilagante e virulento populismo, di antipolitica, di tendenze a considerare il popolo indistintamente, di per sé, come portatore di virtù e innocenza, contro la classe politica iniqua e rapace – impongono di avere un atteggiamento severamente critico, il cui parametro va ricercato proprio in quei principi semplici, “più potenti di tutti gli sforzi del genio”. Come sviluppare l'intuizione che vada ricercato un “principio semplice” che possa suturare la separazione moderna tra morale e politica, senza cadere nella banalità violenta del populismo?

Se vogliamo andare alla ricerca di un fondamento comune della morale e

della politica dobbiamo muoverci sul piano dei sentimenti diffusi e “pre-supposti”: di quegli atteggiamenti sociali che una larga, forte e plurimillenaria (per quanto, al suo interno, fortemente divisa) corrente di pensiero ha potuto definire come “naturali”, anche senza ricorrere a ontologie metafisiche.

Il terreno è scivoloso. Il popolo può decidere di adorare il vitello d’oro, di preferire Barabba a Gesù, di massacrare gli ugonotti la notte di San Bartolomeo, di *tricotter* sui gradini della ghigliottina, di sostenere Mussolini e Hitler nella conquista del potere per via elettorale, di continuare, dopo Auschwitz, a sostenere il razzismo. Può farne di tutti i colori. Ma, così come sappiamo benissimo tutto questo, sappiamo anche che le “masse” possono essere “orientate”, possono essere “elevate” nella “coscienza” dei loro problemi e nella “conoscenza” dei duri meccanismi della realtà, possono essere orientate a una speranza, spinte verso la ricerca (massimamente “innaturale”) della pace e della solidarietà. E questo speciale e particolarissimo sapere intorno all’artificialità degli “orientamenti” e all’innaturalità dei loro fini (sapere che tutto ciò è possibile ed effettivamente praticabile) è un sapere proprio e peculiare della sinistra e del movimento socialcomunista. Si può dire che la “natura” del popolo è, per una forza politica, non un dato, ma una “decisione”. Ma se questa decisione (che ammetta la fondamentale bontà e moralità delle attese del popolo sovrano “interpretate” da chi può rappresentarle) oggi è ancora in grado di fondarsi sul ricordo di una storia e sulla persistenza di suoi brandelli, che ne sostengono – peraltro sempre più debolmente – uno dei due possibili corni (quello più “innaturale”), su che cosa si fonda questa decisione nel suo momento originario? Evidentemente su una scommessa ancor più rischiosa: e cioè su null’altro che sulla convinzione che nel profondo del cuore di ogni essere umano siano stati iscritti – dalla forza delle cicatrici lasciate dall’esperienza del bene e del male – dei desideri, dei modelli di vita buona e degna di essere vissuta, che non potranno essere cancellati e che potranno prevalere. Anche se al termine di immani sacrifici, innanzi tutto da parte di chi guida quell’orientamento interpretativo al “veramente buono” di cui si è detto. Il famoso dialogo tra Solone e Creso, narrato da Erodoto, mostra, da secoli, il simbolo della felicità in Tello di Atene – che “in un periodo di prosperità per la sua patria ebbe dei figli sani e intelligenti e tutti questi figli gli diedero dei nipoti che crebbero tutti; lui stesso poi, secondo il nostro giudizio già così fortunato in vita, ha avuto la fine più splendida: durante una battaglia combattuta a Eleusi dagli Ateniesi contro una città confinante, accorso in aiuto, mise in fuga i nemici e morì gloriosamente; e gli Ateniesi gli celebrarono un funerale di stato nel punto esatto in cui era caduto e gli resero grandissimi onori” (Erodoto, *Storie*, 1.30.1 ss.). A fronte di questo modello – e pensando alla Resistenza, da cui la nostra Costituzione trae origine, ed ai suoi caduti

– non possiamo non chiederci se esso non contenga un dato, se non normativamente universale, per lo meno larghissimamente diffuso nel tempo e nello spazio, e che cioè ispira i desideri più profondi di quello che definiamo – proprio per questo erigendolo a concetto “normativo” – “popolo”. Un dato che non è un fatto, ma un giudizio. Un giudizio di valore pre-giuridico.

9. Soccorrono a questo punto – per concludere – le parole di Kelsen (che assumiamo come complessiva, autorevolissima conferma di quanto siamo andati dicendo circa la necessità ultima di un principio etico-politico che deve essere “rappresentato” come fondamento non della validità, ma del “valore” della concreta forma dello Stato, e come “causa” dell’azione che ha spinto a edificarla).

Il problema che Kelsen si pone è quello del “valore” dello Stato socialista, e delle scelte morali che spingono ad edificarlo. E lo argomenta in polemica con la teoria marxista dell’estinzione dello Stato<sup>14</sup>.

Dal momento che – secondo Kelsen – gli Stati sono ordinamenti coercitivi centralizzati, la loro definizione scientifica non può includere lo scopo verso cui tendono<sup>15</sup>. Lo Stato è una macchina coercitiva neutra, i cui fini sono fungibili. Non avendo né lo Stato né il diritto propri fini intrinseci, neppure lo sfruttamento di classe può essere indicato come strutturalmente e inscindibilmente connaturato ad essi.

Risolto in questo modo il problema del rapporto tra il contenuto e la forma di un ordinamento sociale, il passo successivo è verificare se, eliminato lo sfruttamento di classe, scompare anche l’esigenza della coercizione centralizzata<sup>16</sup>. Kelsen risponde negativamente, in pagine di straordinaria forza

<sup>14</sup> Riprendo qui alcune considerazioni dal mio scritto *Kelsen*, in F. Sbarberi (a cura di), *La forza dei bisogni e le ragioni della libertà*, Diabasis, Reggio Emilia 2008, pp. 155-165.

<sup>15</sup> “Lo Stato borghese e lo Stato proletario sono, entrambi, ordinamenti coercitivi centralizzati, ovvero – nella terminologia marxista – macchine coercitive. Questa è precisamente la definizione di Stato che i marxisti cercano di ridicolizzare come ‘formalistica’, poiché trascura lo scopo sostanziale di questa macchina coercitiva, il contenuto di questo ordinamento coercitivo. Ma la dottrina marxista, per il suo stesso uso del concetto di Stato, mostra che l’ordinamento coercitivo chiamato Stato può servire a scopi molto diversi e anche opposti fra loro” (H. Kelsen, *La teoria politica del bolscevismo*, in H. Kelsen, *La teoria politica del bolscevismo e altri saggi*, a cura di Riccardo Guastini, Il Saggiatore, Milano 1981, cit., p. 55).

<sup>16</sup> “[...] la questione se sia realmente possibile una società senza Stato, e soprattutto se la sostituzione dell’anarchia economica, propria del sistema capitalistico, con un’economia strettamente pianificata sia compatibile con l’anarchia politica dell’ultima fase del comunismo” (H. Kelsen, *La teoria politica del bolscevismo*, cit., pp. 66-67); “Né Marx né Engels hanno discusso in modo sistematico il problema seguente: come sia possibile una società organizzata sotto un sistema economico altamente centralizzato, senza un ordinamento che predisponga atti coercitivi come sanzioni da infliggere a coloro che violano l’ordinamento. [...] Il punto decisivo è che le cause principali delle violazioni dell’ordinamento sociale deri-

anche letteraria. Sarebbe “un’incomparabile miopia” il voler liquidare, come mere divergenze fattuali d’opinione fra compagni, le difficoltà che si porranno alla società comunista del futuro in campo religioso, artistico ed erotico – o nella discussione, che non cesserà, intorno allo sviluppo verso forme più elevate e migliori di società – perché non esiste divergenza d’opinioni che non possa diventare un contrasto di vita o di morte<sup>17</sup>. Si può negare questo dato – antropologico, legato all’essere della “natura umana” – solo se si presuppone, nella società comunista, un miglioramento della natura umana stessa. Senza tale “ipotesi psicologica”<sup>18</sup> la teoria del deperimento dello Stato rimane del tutto priva di fondamento; ma se la si assume, si “va a finire senza salvamento nel paese nebuloso dell’utopia”<sup>19</sup>. La teoria dell’estinzione dello Stato risolve dunque il conflitto tra l’anarchismo della società comunista e lo statalismo della dittatura del proletariato solo e soltanto con una mossa utopica.

Mossa – quest’ultima – che è criticabile non solo in sé, in quanto utopica, ma soprattutto perché (e questo tornante del ragionamento va sottolineato tre volte) presenta il fine dell’agire (nel caso: comunista) come un dato necessario, inscritto nell’essere, liquidando così come inutile ogni altra indagine circa il dover essere politico e morale, circa il problema dello Stato e delle sue forme reali e politicamente possibili. Tale posizione costituisce un “tragico sincretismo metodologico” e “la più radicale confusione dei limiti fra realtà e valore”, poiché con essa “il politico, al problema circa ciò che egli *deve* fare, circa lo scopo del suo tendere, si acquieta con una risposta che è data semplicemente alla scienza esplicativa”. È contro questo quietismo esplicativo che Kelsen non solo si oppone, ma si ribella: “mai e poi mai si può dare una risposta al problema del giusto fine dell’agire attraverso la conoscenza di ciò che avviene e forse, opinabilmente, verosimilmente avverrà”<sup>20</sup>. Quel che importa, in questa sede, tuttavia, non è tanto la critica epistemologica kelseniana al marxismo, ossia la critica della pretesa del marxismo di porsi come scienza. Ai più limitati fini che qui ci proponiamo il punto nodale sta nel sottolineare come la radicale confusione dei limiti fra realtà e valore, che si esprime da un lato nella mossa utopica e dall’altro nel rinvio alla scienza esplicativa, impedisce al marxismo di ela-

vano dallo sfruttamento capitalistico e, di conseguenza, non vi saranno più violazioni siffatte in una società socialista: il popolo acquisterà l’abitudine a obbedire alle regole dell’ordinamento sociale senza impiego della forza. Questa è un’affermazione indimostrata e indimostrabile” (H. Kelsen, *La teoria politica del bolscevismo*, cit., p. 67n.).

<sup>17</sup> H. Kelsen, *Socialismo e Stato*, De Donato, Bari 1978, p. 49.

<sup>18</sup> “Senza tale ipotesi psicologica, la teoria del deperimento dello Stato rimane appesa per aria”, *ivi*, pp. 103-104

<sup>19</sup> *Ivi*, p. 101.

<sup>20</sup> *Ivi*, pp. 10-11.

borare una teoria politico-morale. Ed è questo vuoto l'oggetto centrale della critica kelseniana.

È proprio sul piano della assenza di una tale teoria che culmina la critica di Kelsen a Marx; ed è su questo piano che Kelsen compie la sua scelta intellettualmente più impegnativa, e più estranea al suo impegno scientifico. Infatti, il riconoscimento, centrale nel pensiero kelseniano, che “i problemi relativi al valore dello Stato come tale, delle sue varie forme, dei suoi vari contenuti, devono essere determinati da una disciplina a carattere non scientifico: una teoria politica nel senso specifico del termine”<sup>21</sup> non conduce affatto Kelsen a disinteressarsi di una tale teoria a carattere non scientifico. Al contrario, a fronte del vuoto che rileva nella dottrina comunista, non solo riconosce che “I fatti costringono oggi il socialismo ad ammettere il valore dello Stato o a rifiutarlo come non valore e, nel primo caso, a decidere tra diverse possibilità di valore che lo Stato offre”<sup>22</sup>, ma si cimenta egli stesso con il compito di proporre una tale teoria sul “valore”, capace di motivare l'azione. E questo non solo per motivi contingenti, a causa dei problemi pratici che si ponevano al movimento operaio negli anni del primo dopoguerra, ma soprattutto perché sentiva il peso di una lacuna: perché il marxismo non aveva saputo dare una risposta soddisfacente al problema del fondamento etico dei fini: “io guardo al marxismo al di là di questa maschera, poiché [...] io, in generale, trovo nel sistema del marxismo una teoria politica e non voglio riconoscere che il marxismo non sia nient'altro, assolutamente nient'altro, che un metodo di ricerca avalutativo, fondato sulla scienza causale”<sup>23</sup>. Qui non sta parlando lo scienziato.

La critica alla utopia della realizzazione a-statuale del socialismo è condotta dunque non solo sul terreno scientifico, ma anche su quello etico. I capisaldi della teoria dell'estinzione dello Stato sono criticati non solo perché falsi, ma perché costituiscono un ostacolo a una fondazione “etica” del socialismo in quanto teoria politica, dal momento che presentano l'avvento di un sistema politico (“al cui centro è elevato un valore contrapposto alla realtà, e che è nato dalla rivolta morale contro l'infame ingiustizia dell'ordinamento capitalistico della società”<sup>24</sup>) con una terminologia “scientifica” e avalutativa. Il dato realistico della sua teoria politica si appoggia sul fatto che l'ordinamento economico capitalistico sia “nato sul terreno della teoria del liberalismo, ostile allo Stato, e che confina da vicino con l'anarchia”, e sia cresciuto nella “sfera a-statale delle forze economiche”, mentre “un ordinamento sociale pianificato, razionale, per niente ‘naturale’” come quello

<sup>21</sup> H. Kelsen, *La teoria politica del bolscevismo*, cit., pp. 40-41.

<sup>22</sup> H. Kelsen, *Socialismo e Stato*, cit., p. 17.

<sup>23</sup> *Ivi*, p. 12 n.

<sup>24</sup> *Ivi*, p. 19.

socialista non può rinunciare alla costrizione e quindi allo Stato<sup>25</sup>. Il nocciolo della teoria politica sta qui: se si vogliono realizzare i fini del socialismo, allora si deve attribuire allo Stato il valore di uno strumento utile al loro raggiungimento. Sul piano dell'essere, lo Stato è antropologicamente necessario. Sul piano del dover essere, lo Stato può, se così si ritiene che debba (per ribellione contro una condizione di cose intoppotabile, dunque per motivi morali...) realizzare una società socialista.

10. Anche oggi, pur assediati come siamo dai più orribili populismi, non possiamo non ammettere a noi stessi che esista un consenso diffuso e profondamente radicato su quali siano i beni fondamentali e preziosi della vita, sui quali far leva per dare un "valore" allo Stato redistributore previsto dalla Costituzione. Non si può scappare dall'alternativa di cui prima si è detto: o il popolo è quello che può ubriacarsi e dare la maggioranza a Hitler o a Mussolini (o a un altro mago, che lo incanti), e che può fare di tutto, anche ogni efferatezza, oppure in qualche modo dobbiamo ammettere che ci sia un fondamento, una base di beni, di desideri, di aspirazioni profondamente radicate nel popolo come aspirazioni "normative" e (quasi) universali; e conseguentemente ammettere che esse costituiscono l'insieme di quelle "idee semplici" cui faceva riferimento Sieyès, e che sono, ad un tempo, la base della morale e della politica (e dunque del diritto, inteso come "minimo morale" sancito dalla politica). La questione morale significa dunque tornare, dopo la separazione tra morale e politica, a quella base comune che è allo stesso tempo politica e morale, e che si identifica nell'idea di "vita buona" diffusa *ab immemorabili* nel popolo. Ulteriore compito della politica è poi, senza mai abbandonare questo ancoraggio – ovviamente analizzato con cura ed interpretato attraverso tutti gli strumenti che la cultura del nostro tempo ci offre – approntare una solidissima "cultura dei mezzi" (istituzionali, politici, economici, amministrativi, tecnologici ...) necessari per perseguire quell'idea di vita buona, e garantirla. In questa ottica, il compito più ravvicinato, ma niente affatto esclusivo, della politica è dunque quello di armare di una seria cultura dei mezzi un quadro di fini che comunque viene presupposto come base irrinunciabile, e come primissimo oggetto "rappresentato" dal partito nella sua politica. La "questione morale" consiste dunque – contrariamente a quanto insegna la politica macchiavellica dei "grandi uomini di Stato" – nello scegliere quei mezzi e nell'annodarli strettamente e comprensibilmente, in modo semplice, diretto e chiaro, ai fini presupposti, rappresentando (nel senso più forte della parola) gli uni e gli altri come costitutivi di un unico soggetto (il partito-rappresentante e il Par-

<sup>25</sup> *Ivi*, p. 19.

lamento-rappresentante). Ed è precisamente questo stretto annodamento che distingue radicalmente la moralità politica dal populismo (che è inconsistente, o spregiudicato, nella scelta dei mezzi, che possono essere anche ignobili se, negando le sue stesse premesse – e cioè la tendenziale universalità dei “bisogni popolari” – si piega, come accade, all’egoismo nazionalistico e al razzismo), e dalle tendenze anarchiche oggi prevalenti.

Non si può non credere, non ritenere un fatto oggettivo – malgrado tutte le repliche della storia – che le espressioni “bisogni popolari”, “aspirazioni popolari”, “senso popolare della giustizia” “bisogni delle masse popolari”, designino effettivamente idee radicate molto diffuse di “vita buona” (e che, al contrario, “politiche antipopolari”, “governo antipopolare”, “indirizzi antipopolari”, “culture antipopolari” ... denotino fenomeni contrari a fini intuitivi di “vita buona” per la gran massa della popolazione).

Siamo abituati a pensare, dentro una cultura individualistica, che ha tagliato ogni ponte, anche il più sottile, con il marxismo, che prima del diritto non ci sia altro che “l’opinione” politica: libera, indeterminata, selvaggia e assolutamente soggettiva.

Una riflessione più profonda, sulla quale non possiamo qui intrattenerci, dimostra invece che le organizzazioni sociali hanno delle persistenze, delle connotazioni profonde, degli stili di pensiero e di comportamento radicati: dunque – per quel che qui interessa – delle idee di giustizia che non sono solo mera soggettività transeunte e fragile.

È questo “fondo morale” che – a ben vedere – costituisce l’oggetto presupposto della decisione sul valore di un particolare Stato, e dunque (insieme alla decisione che lo sceglie) l’oggetto della rappresentanza stessa, in una democrazia fondata sulla sovranità popolare. Se non si credesse che “il popolo” è portatore di bisogni politici “buoni”, dotati di una loro oggettività, e dunque di un ideale di vita buona, che significato avrebbe il principio della sovranità popolare? Si ridurrebbe a un vuoto principio che sostiene la sovranità di un soggetto capriccioso, instabile, volubile, e possibile preda di ogni perversione (come peraltro storicamente è stato). Ma a fronte di questa realtà effettuale (che sta davanti ai nostri occhi, nelle immagini delle parate naziste a Norimberga, delle adunanze oceaniche davanti a Palazzo Venezia, dei linciaggi del Ku Klux Klan e nell’omertà che li proteggeva), rimane, con altrettanta forza, l’immagine del Reichstag incendiato, e di tutto ciò che con quell’incendio si voleva cancellare, e che esso “rappresentava”.

In questo senso, come l’Imperatore “rappresentava” il volto e le qualità di Dio, così il Parlamento (e almeno alcuni dei partiti in esso presenti) rappresentano il volto e le qualità del popolo (profonde e continuamente sfigurate, ma poi rimodellate e restaurate dalla cultura che assume come proprio *prius* ontologico – seppure non in senso metafisico, ma discorsivo – la

scelta su quel complesso di fini che possiamo riassumere con il concetto di “dignità” dell’uomo<sup>26</sup>). La dignità dell’uomo come oggetto di una decisione sul valore dello Stato. È solo una scommessa; ma non c’è altra via.

<sup>26</sup> S. Dellavalle, *Dall'Imago Dei al riconoscimento reciproco*, in corso di pubblicazione su *Costituzionalismo.it*.