

L'emergenza del diritto tra potere e ordinamento. Una riflessione a margine di *Intelligenza politica e ragion di Stato* di Francesco Gentile

Christian Bonino

ABSTRACT

La riflessione giuridico-politica di Francesco Gentile, rifacendosi all'aristotelica concezione dell'essere umano come *zoon politikon*, si pone in netto contrasto con la modernità. Mentre il pensiero moderno, caratterizzando il soggetto quale individuo indipendente e solo, giunge a una concezione del diritto come potere e della politica come violenza, il filosofo padovano si sforza di spezzare il binomio diritto-potere e di restituire alla politica la sua dimensione di attività compiuta da esseri umani liberi e volta al riconoscimento comune del Bene. Il presente intende mostrare che, in realtà, tra queste due posizioni non sussiste un contrasto inconciliabile, bensì una necessaria e inscindibile complementarità originaria.

Francesco Gentile's juridical-political reflection, referring to the Aristotelian view of the human being as *zoon politikon*, is in a sharp contrast with modernity. While modern thought, characterising the Subject as a single individual, gets to a conception of law as power and of politics as

violence, the Paduan philosopher strives to break the duo law-power and to return to politics its dimension of "free-men-activity", which aims at the joint acknowledgement of the Good. This paper will show to prove that, in reality, between these two stances there is not an irreconcilable contrast but a necessary and unbreakable original complementarity.

PAROLE CHIAVE

FRANCESCO GENTILE; DIRITTO; POTERE; ORDINAMENTO; NATURA UMANA; ORIGINE DEL DIRITTO; DECOSTRUZIONE.

KEYWORDS

FRANCESCO GENTILE; LAW; POWER; ORDER; HUMAN NATURE; ORIGIN OF LAW; DECONSTRUCTION.

1. L'(AN-)ARCHEOLOGIA GIURIDICO-POLITICA DI FRANCESCO GENTILE

Dell'itinerario intellettuale di Francesco Gentile la monografia *Intelligenza politica e ragion di Stato*¹ rappresenta sicuramente «il punto di riferimento imprescindibile»²:

1 F. Gentile, *Intelligenza politica e ragion di Stato*, Milano, 1983.

2 M. Cossutta, *Francesco Gentile: Filosofia del diritto. Note su Le lezioni del quarantesimo anno*, in «Tigor. Rivista di scienza della comunicazione e di argomentazione

infatti, attraverso un vero e proprio corpo a corpo teoretico con alcuni autori capitali del pensiero occidentale, il filosofo padovano conduce una lucida e penetrante analisi in merito alla questione della radice del vivere sociale, declinata nella dimensione giuridica e in quella più squisitamente politica.

Si può tentare di sintetizzare la posizione di Gentile prendendo avvio dalle considerazioni che l'autore fa a proposito della duplice acce-

giuridica», IX (2017), n. 2, pp. 173-174, p. 174.

zione del termine “politica”: derivante dal greco antico “*politiké (techné)*” – “(arte) della *polis*”, tale vocabolo conserva in sé l’ambiguità che la locuzione greca originaria già presentava e che lo conduce a oscillare fra l’accezione oggettiva e quella soggettiva del complemento di specificazione presente nella traduzione in lingua italiana. In particolare, l’interpretazione *soggettiva*, guardando alla *polis* come al soggetto agente e praticante la *techné* in questione, ne comporta inevitabilmente la personificazione e la designazione quale «soggetto a sé stante»³. Così, seguendo sino in fondo questa prospettiva ermeneutica, la *polis* – o, se traslitterata all’interno del vocabolario della modernità occidentale, lo *Stato* – assume l’aspetto dell’individuo-sovrano hobbesiano svettante sul frontespizio del *Leviatano*.

Per Gentile, proprio le pagine del *magnum opus* del filosofo inglese Thomas Hobbes sono tra le fonti prime delle tre qualità cardinali che andranno a caratterizzare il soggetto-Stato della modernità: l’*individualità*, l’*indipendenza* e la *solitudine*. Infatti, l’approccio giusnaturalistico, imperante in Europa fra il XVII e il XVIII secolo, tramite la scelta per l’astrattezza procedurale, *costruisce* (letteralmente) all’interno dell’astorico stato di natura un individuo (originario, perché non ancora sociale: non *civis* ma *homo*) simile a un atomo o a una monade: totalmente indipendente dall’Altro, senza nome e senza volto, esiste e sussiste al di fuori di qualsiasi relazione interpersonale. Per un tale soggetto la solitudine è la condizione esistenziale abituale e la propria individualità è manifestabile soltanto attraverso il *possesso* del mondo circostante. Dunque, in una tale prospettiva, l’Altro non è che un *ostacolo* al proprio volere; un ostacolo «che deve venire rimosso, cioè tolto in quanto altro, per non costituire causa di alienazione per l’individuo»⁴.

Proprio questo modello di soggettività, l’U-nico (stirneriano) as-tratto, senza nome e senza volto, è il modello implicito nella personificazione dell’entità statuale di epoca moderna.

Così, diviene inevitabile la costituzione di una profonda dicotomia tra la dimensione

3 F. Gentile, *op. cit.*, p. 3.

4 F. Gentile, *op. cit.*, p. 224.

pubblica e quella privata, tra il soggetto statale e quello civico, la quale non potrà mai giungere a mediazione: infatti, pubblico e privato, pur non potendosi definire «davvero diversi poiché hanno un’identica struttura, quella della pretesa unicità», tuttavia, proprio *in ragione* di tale comune forma atomistico-individualistica, «non hanno nulla in comune poiché, per sé unici, reciprocamente si escludono»⁵. In tal modo la politica viene a configurarsi meramente quale forma di «dominio dell’uomo sull’uomo» e, dunque, come «inconveniente per ciascun individuo, che dalla presenza delle istituzioni statali vede limitata la propria libertà d’azione»⁶. Tali presupposti non possono che condurre all’ammissione del vuoto sottostante alla comunità politica, in quanto l’ordine così costituito trova il proprio fondamento unicamente nel potere, nella decisione del sovrano (secondo il lessico di Carl Schmitt), e si rivela quale *statu quo nunc* «non giustificato, perché ingiustificabile, da parte di chi lo impone; non compreso, perché incomprendibile, da parte di chi lo subisce»⁷.

Esplicitazioni fondamentali di un tale potere politico sono le capacità di *facere legem* e di *dicere ius*, fra cui viene inevitabilmente a costituirsi un’equivalenza. Il diritto, allora, non è che la concretizzazione del volere dell’individuo-sovrano-Stato, che, in quanto individuo-U-nico, non conosce limiti al di fuori di quelli che si autoimpone.

Il binomio (apparentemente) inscindibile diritto-potere è probabilmente uno dei lasciti di pensiero più influenti dell’eredità moderna.

A queste posizioni Francesco Gentile risponde innanzitutto attraverso un’osservazione di natura antropologica di evidente matrice aristotelica:

Quando noi obbediamo a una norma [...] in modo implicito, magari inconscio ma necessario, riconosciamo che conviene alla nostra natura di uomini il regolare i rapporti reciproci. La connessione tra natura e diritto [...] balza così agli occhi. [...] Non è per caso, d’altronde,

5 F. Gentile, *op. cit.*, p. 14.

6 F. Gentile, *op. cit.*, p. 21.

7 F. Gentile, *op. cit.*, p. 20.

che nel linguaggio corrente gli aggettivi *naturale*, *normale* e *comune* vengono usati come sinonimi, poiché è la natura che gli uomini hanno in comune e che costituisce il fondamento di ogni loro reciproco obbligo e, quindi, di ogni norma⁸.

Per il filosofo padovano

il diritto non è il frutto d'una creazione dal nulla, piuttosto le sue forme istituzionalizzate affondano le loro radici nel vivere sociale ed emerge attraverso un'opera di interpretazione intersistemica che vede coinvolti sistemi normativi sociali e sistemi normativi giuridici⁹.

In definitiva, secondo Gentile il diritto «è forma istituzionalizzata della regolarità riscontrata nel tessuto sociale»¹⁰ che “prende corpo” nel luogo del contraddittorio processuale, dove la verità viene istituita *dialetticamente*, come mediazione fra gli interessi confliggenti delle due parti. Attraverso la dialettica processuale – e, dunque, attraverso il fare ermeneutico-giurisprudenziale – la norma si incarna e la legge astratta diviene legge concreta. Dunque, si potrebbe affermare che, esattamente come per il giurista Paolo Grossi, secondo Gentile il diritto, sebbene solitamente appaia «come un comando che viene dall'alto, come *legge*, voce autorevole e autoritaria del titolare della sovranità», nella propria essenza «più che *potere* è *ordinamento*»: infatti, «è la società stessa che si auto-organizza percependo certi valori storici, disegnando su di essi alcune regole e osservandole nella vita quotidiana»; perché «il diritto non appartiene alla sola superficie della società, ma [...] è, al contrario, [...] realtà *radicale*, cioè connessa alle radici profonde di quella». Così, «prima di essere comando, il diritto è una mentalità, esprime cioè un costume e lo ordina,

8 F. Gentile, *op. cit.*, pp. 185-186.

9 M. Cossutta, *Diritto e potere: nota a margine della Lezione di Francesco Gentile*, in «Tigor. Rivista di scienze della comunicazione e di argomentazione giuridica», X (2018), n. 1, pp. 89-94, p. 91.

10 M. Cossutta, *Diritto e potere*, cit., p. 92.

esprime i valori di una civiltà e – ordinandola – la salva»¹¹.

Dunque, per Francesco Gentile la radice del vivere sociale è nell'*intelligenza politica*, la quale, «inesauribile nella varietà delle sue manifestazioni e inesausta nella sua attualità dialettica», consiste sostanzialmente nella «concreta attitudine di cogliere, di volta in volta, ciò che conviene, ciò che è opportuno, ciò che è necessario per la vita equilibrata della comunità»¹² e dei suoi membri, attraverso il «riconoscimento, in termini dialettici, di ciò che li accomuna e di ciò che li diversifica»¹³.

A questo punto, è di fondamentale importanza osservare che, secondo Gentile:

la dialettica, alla quale nel corso della storia del pensiero è stato attribuito un significato prevalentemente soggettivo, nel senso dell'abilità del disputare o della tensione nel contendere, [...] alla sua radice ha un valore *oggettivo*, poiché non consiste nel saper combinare dei puri concetti, ma nel riconoscere quelle combinazioni *reali* delle specie di cui è costituito il mondo¹⁴.

Ecco che, allora, la dialettica gentiliana si rivela quale processo realisticamente orientato e, dunque, finalizzato non all'individuazione dell'assetto valoriale intersoggettivamente posto, bensì al perseguimento di un ordine *oggettivo*.

Così, per utilizzare una terminologia più strettamente teoretica, si potrebbe dire che per Gentile il fondamento dell'essere sociale è l'assenza del fondamento stesso; o, secondo il lessico heideggeriano, il fondamento (*Grund*) è «abisso» (*Abgrund*)¹⁵. Come il filosofo di Meßkirch, infatti, Francesco Gentile sembra proporre l'idea di un principio che, nell'atto stesso di porsi, si inabissa e si sottrae alla presa del pensiero. Da questa prospettiva, il pensie-

11 P. Grossi, *L'Europa del diritto*, Bari-Roma, 2016, pp. 5-7.

12 F. Gentile, *op. cit.*, p. 52.

13 F. Gentile, *op. cit.*, p. 51.

14 F. Gentile, *op. cit.*, p. 44 (corsivo nostro).

15 Per un'interpretazione di stampo anarchico del pensiero di Heidegger vedi R. Schürmann, *Dai principi all'anarchia. Essere e agire in Heidegger*, Venezia, 2019.

ro del filosofo padovano, in quanto profondamente e intrinsecamente *politico* (secondo l'etimologia originaria del termine) pare essere legittimamente qualificabile con l'attributo di *an-archico*¹⁶, intendendo tale an-archia come un'*aut-archia*, in cui l'"auto-" non preesiste, ma si genera in modo sempre nuovo e mai compiutamente stabilizzato all'interno di un processo privo di una conclusione ultima.

Ecco, dunque, che Gentile opera una netta dicotomia del binomio diritto-potere, identificando e contrapponendo due movimenti antitetici: l'uno – quello del diritto – di natura ascendente (dal governato al governante), l'altro – quello del potere – di natura discendente (dal governante al governato).

Così, all'interno di questo duplice moto (ascendente e discendente insieme) è possibile il determinarsi di un incontro che permetta l'istituzionalizzazione di un diritto che non sia una manifestazione del potere ma una cristallizzazione di una regolare mobilità dell'essere sociale e l'esistenza di una politica intesa aristotelicamente quale attività di esseri umani liberi volta al «riconoscimento del bene in comune [che] coincide, al limite, con il riconoscimento in comune del Bene»¹⁷. Tale cristallizzazione non potrà che essere un *momentaneo* arresto di un movimento dialettico interminabile, in quanto il bene comune «non può essere inteso come entità attualmente o pienamente posseduta», ma è un «punto limite di per sé irraggiungibile e tuttavia orientante l'azione politica»¹⁸.

In conclusione, quella che Gentile compie è una vera e propria archeologia, da intendersi, *stricto sensu*, come un discorso sopra il principio del diritto. Tuttavia, tale *archè*, in quanto sempre "impura" e mai scindibile dal decorso storico in cui è inserita, è un'origine chimerica, una costruzione intellettuale realizzata a

posteriori che non si manifesta e non può manifestarsi in una precisa puntualità temporale dello svolgimento storico-effettuale.

Per cui, in conclusione, questa archeologia gentiliana del fondamento dell'essere politico si rivela essere, piuttosto, una *an-archeologia*.

2. OLTRE LA NATURA UMANA:

DECOSTRUZIONE DI UN'ORIGINE COM-PLESSA

In un saggio del 1971, *Nietzsche, la genealogia, la storia*¹⁹, Michel Foucault individua, isola e distingue tre diverse accezioni della costellazione concettuale di "origine" all'interno dell'opera del filosofo tedesco Friedrich Nietzsche. Con la prima, quella di *Ursprung*, che Nietzsche utilizza esclusivamente in modo negativo, ironico e dissacrante, viene indicata un'origine statica e sempre identica a se stessa, in quanto atemporale: l'*Ursprung* è la «*puđenda origo*»; è l'essenza, l'identità e la verità storica dei fenomeni. In opposizione a questa prima accezione di "origine", Foucault ne individua altre due all'interno del pensiero nietzschiano: *Herkunft* ed *Entstehung*. Il primo vocabolo (traducibile in italiano con "provenienza"), anche attraverso il proprio implicito riferimento all'idea di movimento, non allude ad alcuna istanza fondatrice prima, bensì mostra come ogni origine, ogni principio sia sempre qualcosa di storicamente derivato e determinato. Così, l'*Herkunft* rappresenta per Foucault «il riferimento che, sostituendosi ai valori sovrastorici dell'*Ursprung*, rompe l'immagine metafisica della storia e apre uno spazio d'emersione per le forze che producono gli eventi»²⁰: tale apertura è ciò che viene designato dal termine *Entstehung* (traducibile in italiano come "emergenza", "insorgenza"). Secondo Nietzsche la «storia reale» (*wirkliche Historie*), in definitiva, «si basa sull'incrocio delle due prospettive della provenienza e dell'emergenza, dunque sulla disattivazione

16 A tal proposito vedi: M. Cossutta, *Diritto e potere*, cit.; *Id.*, *Intorno a diritto e potere. Note sul pensiero giuridico e politico di Francesco Gentile*, in M. Ayuso Torres (a cura di), *Dalla geometria legale-statalistica alla riscoperta del diritto e della politica. Scritti in onore di Francesco Gentile*, Madrid, 2006.

17 F. Gentile, *op. cit.*, p. 47.

18 *Ibidem*.

19 M. Foucault, *Nietzsche, la genealogia, la storia*, in *Il discorso, la storia, la verità. Interventi 1969-1984*, Torino, 2001.

20 S. Catucci, *Introduzione a Foucault*, Bari-Roma, 2019, p. 85 (corsivo nostro).

della metafisica dell'origine e sull'apertura verso un divenire che non lascia niente di immobile»²¹.

Ora, la riflessione gentiliana, nei termini in cui è stata precedentemente presentata, sebbene apra alla possibilità di un diritto originariamente senza-autore e senza-origine, in quanto emergenza proveniente da uno spazio ontologico temporalmente e spazialmente *non-localizzabile*, perché temporalmente e spazialmente *non-localizzato*, tuttavia poggia sopra un presupposto antropologico (metafisicamente) avulso dal decorso storico e che sarebbe eufemistico definire problematico: «la presenza dell'eticità, della disposizione cioè al Bene, nell'individuo in quanto tale»²². Infatti, il riferimento gentiliano alla natura originariamente politica (*stricto sensu*) dell'uomo implica inevitabilmente il riferimento a una sorta di essenza dell'essere umano, una qualità metafisicamente sostanziale dell'ente-uomo capace di permanere come sostrato immutabile del divenire antropogenetico. Una tale operazione concettuale, in sostanza, comporta un'astratta separazione tra natura e cultura, individuando unicamente nella prima le condizioni di possibilità della disposizione comunitaria al bene comune²³.

L'operazione gentiliana, dunque, origina da un presupposto opposto e antitetico rispetto a quello tipico della riflessione filosofico-politica della modernità (ovvero l'atomismo individualistico dell'individuo-Unico). Così, al fondo della riflessione di Gentile è possibile scorgere un'astrazione intellettualistica analoga a quella che i giusnaturalisti portarono a compimento quando costruirono l'uomo dello stato di natura; un'astrazione instillante un metafisico *Ursprung* fra le pieghe degli spazi d'emersione.

Questo modello antropologico, imbalsamato o conservato sotto formaldeide, è frutto di

21 S. Catucci, *op. cit.*, pp. 85-86.

22 F. Gentile, *op. cit.*, p. 47.

23 Illuminanti, a questo proposito, sono le parole dello stesso Gentile: «Quando essa [la disposizione al Bene, *N.d.A.*] si realizza nella comunità non ha altra fonte da cui venire, e altra sorgente da cui alimentarsi, se non quella vena, sia pure scarsa e povera, che è in ogni singolo uomo» (F. Gentile, *op. cit.*, pp. 47-48).

una considerazione del divenire antropogenetico nei termini di un *quid* ormai compiuto e realizzato, di una reificazione del divenire-uomo (per parafrasare una celebre espressione di Gilles Deleuze). Tuttavia, l'essere umano, esattamente come qualsiasi altro animale²⁴, è inseparabile dal proprio contesto, dal proprio ambiente, dalla propria sfera²⁵: parafrasando Heidegger, è possibile affermare che la struttura ontologica di un qualunque animale – e, dunque, anche dell'uomo – coincide esattamente col suo essere-nel-(rispettivo)-ambiente. Di conseguenza, ogni azione manipolatrice del mondo esteriore è un'azione diretta verso se stessi. Il termine *antropotecnica* (neologismo coniato dal filosofo tedesco Peter Sloterdijk) è nato proprio al fine di indicare quelle pratiche attraverso cui «l'uomo produce l'uomo»²⁶, ovvero quegli esercizi (*Übungen*) «tramite cui gli uomini [...] produrranno dei cambiamenti nella propria *physis*, nella mentalità della propria epoca e negli apparati sociali di cui sono membri»²⁷: l'antropogenesi è sempre (anche) *antropopoiesi*.

Appare chiaro, dunque, che è impossibile scindere l'essere umano dalla rete di relazioni (con gli altri e con il proprio mondo) in cui è inserito; in altri termini, è impossibile spezzare il nesso natura-cultura, poiché non è sostenibile la priorità di una dimensione (che sia quella naturale o quella culturale) sull'altra. Così come non esiste una natura umana immobile e sempre identica a se stessa (come si può predicare di un'essenza metafisica), allo stesso modo è impensabile un astorico stato di natura in cui gli individui si siano uniti attraverso un contratto e sotto la spinta di un potere unificante e ordinante: è necessario che

24 A tal proposito vedi J. von Uexküll, *Ambienti animali e ambienti umani. Una passeggiata in mondi sconosciuti e invisibili*, Macerata, 2013.

25 Per un concetto di "sfera" come trascendentale onto-topologico dell'ente-uomo inteso come Esser-ci vedi: P. Sloterdijk, *Sfere I. Bolle*, Milano, 2014; *Id.*, *Sfere II. Globi*, Milano, 2014; *Id.*, *Sfere III. Schiume*, Milano, 2015.

26 P. Sloterdijk, *Devicambiarelatauavita. Sull'antropotecnica*, Milano, 2010, p. 7 (corsivo nostro).

27 A. Lucci, *L'animale acrobatico. Origini e sviluppo del concetto di antropotecnica nel pensiero di Peter Sloterdijk*, in «Esercizi filosofici», VII (2012), pp. 78-97, p. 78.

esista la comunità perché possa manifestarsi il potere, ma è allo stesso tempo indispensabile che ci sia il potere perché possa costituirsi la comunità.

Ecco che – come al fondo di qualsiasi decostruzione²⁸ – si ha all’inizio non un’origine, bensì una «provenienza» *emergente* non-semplificata e antinomica, la quale,

nella terminologia che Derrida mutua dal logico e matematico Kurt Gödel, è un “indecidibile”, almeno nella sfera in cui viene posto il problema, e richiede un salto di livello, il riferimento a un contesto più ampio e comprensivo, dove la contrapposizione si rivela una *complementarità*²⁹.

In definitiva, il diritto è *insieme* potere e ordinamento.

Così, la posizione gentiliana, se inizialmente pareva essere antitetica rispetto a quella tipica della modernità, si è infine rivelata essere la sua metà complementare.

Soltanto in questo modo è possibile portare spregiudicatamente alle sue estreme conseguenze l’idea di origine come *Entstehung*. È dunque necessario pensare il principio come un fenomeno *com-plexo*, secondo il significato etimologicamente originario dell’aggettivo, quello di “tessuto insieme” (appunto, *cum-plexus*); un intreccio inestricabile, un nodo gordiano che è possibile sciogliere unicamente con un violento fendente: una soluzione indubbiamente scenografica e spettacolare ma forse intellettualmente non molto soddisfacente.

Christian Bonino è laureando magistrale in “Filosofia” all’Università degli Studi di Trieste. Nel 2019 ha conseguito la Laurea Triennale in “Filosofia e comunicazione” presso l’Università degli Studi del Piemonte Orientale con votazione massima e menzione speciale.

boninochristian96@gmail.com

²⁸ A tal proposito vedi M. Ferraris, *Introduzione a Derrida*, Bari-Roma, 2019, pp. 76-91.

²⁹ M. Ferraris, *op. cit.*, p. 84 (corsivo nostro).