

IL BENE POLITICO E IL CONCETTO POLITICO

CONSIDERAZIONI A PARTIRE DA P. CESARONI, *LA VITA DEI CONCETTI. HEGEL, BACHELARD, CANGUILHEM*

LORENZO RUSTIGHI

Università degli Studi di Padova

Dipartimento FISPPA

lorenzo.rustighi@unipd.it

ABSTRACT

Taking Pierpaolo Cesaroni's book *La vita dei concetti* as a starting point, this paper addresses the problem of the political concept within the framework of an epistemological inquiry into the epistemic status of political science. After engaging with the major theoretical implications of Cesaroni's work, whose method and design are assumed as key to examining the subject at issue, the paper proposes a schematic analysis of the general structure of the specifically political end. In the conclusive remarks, I suggest taking Aristotle's political science seriously in order to build some preliminary guidelines towards the scientific comprehension of political teleology in terms of the constitutional good.

KEYWORDS

Political Science; Political Concept; Political End; Constitution; Aristotle

σχεδὸν μὲν οὖν καὶ τὰ ἄλλα δεῖ νομίζειν εὐρησθαι πολλάκις ἐν τῷ πολλῷ χρόνῳ, μᾶλλον δ' ἀπειράκις (Aristotele, *Pol.* VII 10, 1329b 25-27)

[Si deve quasi certamente ritenere che anche le altre istituzioni politiche siano state scoperte molte volte nel lungo corso del tempo, anzi infinite volte]

1. Il recente libro *La vita dei concetti* di Pierpaolo Cesaroni riesce a sollevare con rara lucidità quella che ritengo essere la questione centrale su cui la filosofia politica è chiamata oggi a interrogarsi e che non può più essere (magari nel goffo tentativo di rincorrere una qualche attualità) rimandata: la questione della scienza politica e, dunque, dello statuto di un concetto scientifico che sia in grado di comprendere

quello speciale campo dell'esperienza, rispetto al quale non potrebbe forse esserci maggiore confusione, che chiamiamo *politica*. Il lavoro di Cesaroni dà infatti come assodato – ma non certo come chiuso – l'attraversamento degli pseudo-concetti che sono stati prodotti da quella teoria politica che va sotto il nome di contrattualismo e che deve continuare a destare il nostro interesse non per una mera curiosità di tipo storiografico ma per il fatto che è riuscita a polarizzare completamente il nostro modo di pensare la società e il governo politico, trovando una ricaduta specifica, dal secolo XIX in avanti, nel costituzionalismo democratico e negli ordinamenti in cui, al netto di inevitabili ma non risolutivi smottamenti interni, ancora viviamo. Un simile attraversamento raccoglie e mette a frutto l'eredità della linea di ricerca che nell'Università di Padova è stata chiamata *storia dei concetti politici* con riferimento al lavoro della *Begriffsgeschichte* tedesca, ma che di quest'ultima ha spostato l'asse su un piano genuinamente filosofico: ciò ha significato, da un lato, assumersi il compito di comprendere in modo determinato tanto la genesi quanto la contraddittorietà dell'apparato teorico democratico, che finisce contro ogni aspettativa ideologica o intellettualistica per produrre un'istanza di *potere* formalisticamente legittimata ad esercitare un dominio privo di condizioni in un campo del tutto spoliticizzato; dall'altro, darsi l'obiettivo di rilanciare la comprensione della politica al di là di questa *impasse* e dunque “oltre la democrazia”, in un modo che non sia però semplicemente reattivo o nostalgico ma che riesca a porre positivamente ciò che in essa è implicato e chiede di essere pensato.

Ora, è proprio a partire da questo secondo e decisivo lato della ricerca che Cesaroni compie un'operazione tanto semplice quanto radicale, che nella stessa storia concettuale è rimasta fino ad ora ostacolata da alcuni equivoci di fondo: proprio perché la pretesa di scientificità della teoria moderna, a partire da Hobbes, si dimostra compromessa dalla strutturale non tenuta delle categorie che produce, allora non solo non è più legittimo dire che si tratti di un discorso di tipo scientifico ma, cosa ancor più rilevante, non si può neppure cadere nell'errore di ritenere che, alla luce di quel fallimento, una vera e propria comprensione scientifica della politica sia di per sé impossibile. Si tratta in altre parole di rivedere il rapporto problematico che continua a sussistere tra politica e scienza, superando due concezioni opposte e tuttavia solidali l'una all'altra: quella che si è appaesata nelle scienze politiche e sociali dominanti a partire dall'800, mostrandone il carattere empiristico e dunque la sostanziale estraneità al piano propriamente scientifico, e quella (paradossalmente scienziata, perché ha della scienza un'idea semplicistica) che si accontenta di dire che della politica non si può dare concetto. Se si tiene conto di questo problema si comprenderanno, nel libro di Cesaroni, tanto la centralità del lavoro hegeliano quanto il ruolo determinante giocato dall'attraversamento della biologia (o meglio

della riflessione epistemologica sulla biologia). La presenza di Hegel necessita appena di essere spiegata. Non c'è forse tentativo più esemplare e solido di quello hegeliano di pensare il concetto scientifico o speculativo come qualcosa di radicalmente irriducibile alla rappresentazione ordinaria del concetto e più in generale del pensiero, quella rappresentazione che finisce per ammettere che l'ideale e il reale sono incompatibili - o, nei termini di Hegel, «che l'infinito non possa essere compreso con concetti» - e che limita il sapere alle generalizzazioni dell'intelletto. Per quanto concerne la scienza biologica, è forse il caso di sgomberare una volta di più il campo da un fraintendimento che pure il libro di Cesaroni chiarisce accuratamente la necessità di evitare: l'interesse per questo dominio epistemico non si deve qui né a una qualche inclinazione soggettiva dell'autore a dedicarsi alla filosofia della biologia né, certamente, all'idea che si possa attingere dalla biologia concetti utili per pensare la politica. Mi sembra invece che l'attenzione riservata al campo della vita sia sostenuta da tra ragioni fondamentali, tra loro interconnesse:

a) La biologia costituisce per la politica non un modello bensì un esempio, qualcosa di cui occorre quindi valorizzare lo spirito e non la lettera. Il contributo di Canguilhem, in particolare, ha consentito a Cesaroni di osservare come la vita abbia potuto faticosamente divenire oggetto di una scienza di pieno diritto solo nel momento in cui si è riusciti ad articolarla come un campo di indagine singolare, dotandosi di concetti propri piuttosto che cercarli nell'ambito della fisica e della chimica. Questo ha significato smarcarsi, ad un tempo, da ogni rappresentazione vitalistica che, vittima di una concezione ristretta e unilaterale della scienza, riguardasse il vivente come qualcosa di non concettualizzabile. La biologia costituisce in questo senso, da un punto di vista squisitamente epistemologico, un caso di studio significativo per comprendere che cosa sia il lavoro del concetto scientifico - precisamente ciò che ancora manca nel campo del sociale. A questo proposito sarebbe del resto da approfondire il fatto, di cui non mi è possibile qui discutere, che tanto Hegel quanto Canguilhem tendano a identificare la struttura della vita con quella del concetto in quanto tale (si vedano le conclusioni del libro di Cesaroni).

b) Per fondarsi come scienza, la biologia ha dovuto sforzarsi di istituire concettualmente il proprio oggetto come campo essenzialmente caratterizzato da una struttura finalizzata, orientata teleologicamente (si è parlato a questo proposito, per esempio, di *teleonomia*). Benché il dibattito epistemologico sia tutt'altro che risolto su questo punto, tuttavia l'esigenza di introdurre una finalità nel vivente si dimostra difficilmente liquidabile. Ora, proprio il problema del fine sembrerebbe, nella rappresentazione comune, fare resistenza al concetto. In generale si tende infatti ad associare norme e fini a

un'idea di *dover essere* che sarebbe prerogativa tutta umana e sociale. Kantianamente, il regno della libertà si direbbe sfuggire alle categorizzazioni del pensiero e restare dunque non conoscibile: non ci sarebbe cioè nel fine alcunché di *reale*. La sfida della biologia consiste invece nel produrre un concetto di *télos* specificamente vitale, comprendendo la finalità non come un'illusione, come un'idea meramente regolativa, ma come la natura stessa della cosa e come la sua *realtà* oggettiva. Anche su questo versante dunque il concetto biologico si dimostra fornire un prezioso orientamento verso una comprensione scientifica della società: come il vivente, infatti, anche la dimensione sociale non sembra intelligibile senza fare riferimento ad un qualche fine e, come accade per la biologia, il lavoro sul concetto politico è chiamato ad avere a che fare con questo tipo di struttura senza rinunciare a farne oggetto di scienza. A scanso di equivoci, non si tratta di produrre un sapere che pretenda di determinare che cosa si debba fare, quali fini si debbano perseguire e in che modo - il che è appannaggio delle teorie morali, cresciute nel cono d'ombra degli pseudo-concetti della democrazia - ma piuttosto di costituire un discorso epistemicamente rigoroso che renda conto del modo d'essere finalizzato dell'agire sociale e comprenda le strutture fondamentali secondo le quali esso si articola politicamente. Ma questo potrà essere fatto, va da sé, solo resistendo alla tentazione di trattare il fine sociale alla stregua del fine vitale.

c) Lo spazio in cui si sono installate, nel governo delle democrazie, le cosiddette scienze politiche e sociali dipende essenzialmente da un'implicita e non padroneggiata rappresentazione vitale della società. Per quanto questa ipotesi possa apparire contro-fattuale, dal momento che questi saperi attingono le loro risorse da una vasta gamma di discipline eterogenee (la psicologia, la statistica, l'economia, l'epidemiologia, la geografia, la teoria dei giochi, la fisica dei sistemi complessi, ecc.), ciò che il contributo di Cesaroni mette in chiaro è come essi finiscano per guardare al sociale come a un campo segnato da una finalità immanente. Si potrebbe mostrare come anche questo sia un effetto strutturale dell'assetto teorico che ha dato vita agli ordinamenti democratici, il cui destino "governamentale" non è un accidente storico ma una deriva tutta interna alla loro logica: la produzione del posto vuoto del potere legittimo, formalmente abilitato a produrre a proprio arbitrio i contenuti della volontà del soggetto collettivo di cui rappresenta la totalità immediata, ha fatto sì che in esso si collocasse un sapere che si suppone esprimere quella generalità come qualcosa di emergente dalla regolarità di processi sociali oggettivati e naturalizzati. Questo ha evidenti ricadute sull'esercizio concreto del governo

democratico, che mostra così la verità della teoria hobbesiana del comando sovrano: l'idea che l'individuo, obbedendo alla volontà legittima, obbedisca a nient'altro che alla volontà immanente all'intero che ha contribuito a costituire è tradotta precisamente nella definizione di parametri oggettivi, estratti dal sociale, attraverso i quali l'istanza di governo non farebbe altro che realizzare ciò che la società è già e che quindi (ma contraddittoriamente) *deve* anche essere. In questo senso, il carattere incondizionato e indiscutibile del comando è traslato dalla forma (l'autorizzazione) a una supposta sostanza (la verità esibita dalla scienza sociale), lasciandone così intatta, da un punto di vista costituzionale, l'assolutezza: un simile governo, del resto, può a maggior ragione rappresentarsi come estraneo a una qualche decisione singolare e personale, offrendo le proprie determinazioni come non responsabili perché fissate da un orizzonte che, proprio perché immanente all'intero, trascende di fatto tanto i governati quanto i governanti. Non si tratta dunque, se si prende sul serio il lavoro di Cesaroni, di dire che questi saperi siano *immediatamente* saperi biologici ma, piuttosto, che occupano uno spazio che solo il concetto biologico può a rigor di termini istituire, quello appunto di un fine immanente in virtù del quale il momento del governo è negato perché ridotto a una forma di regolazione aderente alla norma sociale. Esibire questo processo nella sua determinatezza si rivela allora tanto più essenziale per un'impresa scientifica che voglia pensare il concetto politico, comprendendo come i concetti democratici abbiano prodotto un ostacolo epistemologico e dunque un'ideologia la cui manifestazione è duplice - di ordine costituzionale e di ordine epistemico - ma rimanda a uno stesso nodo che deve essere sciolto.

Alla luce di questi punti diventa molto chiaro, a mio modo di vedere, il senso dell'impegno epistemologico proposto da Cesaroni. L'epistemologia è infatti assunta qui rigorosamente come sinonimo di *filosofia*, cioè come interrogazione radicale del sapere e del suo statuto o, ancora, come riflessione sulla riflessione epistemica. Non si tratta allora di intendere il lavoro epistemologico come un lavoro politico (un equivoco fin troppo frequente), ma, molto più radicalmente, di mostrarne la rilevanza per una singolarizzazione epistemica della politica che consenta di affrontare i punti di inciampo della rappresentazione democratica dominante: ciò implica riconoscere al sapere una portata irriducibile a qualsiasi pretesa di determinazione situata o posizionata dell'ordine politico giusto, la cui struttura e le cui condizioni la scienza deve piuttosto pensare specularmente e articolare in categorie costituzionali.

In riferimento a quest'ultimo tema, ciò che vorrei suggerire è come il contributo di Cesaroni riattivi, con le doverose distinzioni, il senso più genuino dell'interrogazione aristotelica sulla scienza politica. Questo vale almeno su due piani. In primo luogo,

questo lavoro si dimostra in consonanza con l'esigenza posta da Aristotele di determinare i campi dell'*episteme* e i metodi della loro indagine procedendo proprio a una loro rigorosa singolarizzazione. Si potrebbe ricordare, ad esempio, come sia proprio la distinzione tra scienze teoretiche, pratiche e poietiche ad essere perduta nelle moderne teorie del contratto sociale e nella *democratic theory* che da esse continua a dipendere in modo strutturale. La scienza politica aristotelica non sarebbe pienamente comprensibile se non si valorizzasse il fatto che la sua struttura è quella di una scienza pratica, irriducibile tanto alla produzione quanto alla pura conoscenza, a tal punto da richiedere al pensiero di procedere in un modo tutto proprio rispetto ad altre forme di discorso scientifico. In secondo luogo, l'ambizione costituzionale che si profila nel lavoro epistemologico sul concetto politico avanzato da Cesaroni recupera precisamente il ruolo essenziale che lo Stagirita assegnava alla scienza politica: essa non punta a risolvere teoricamente il problema del δίκαιον, della *giustizia*, ma piuttosto a renderne intelligibile il modo d'essere e le implicazioni oggettive in vista dell'opera di chi, come il *nomoteta*, si occupa di mettere mano all'impianto costituzionale della πολιτεία in quanto essa articola un modo determinato di impostare quel problema. Si tratta in altre parole non di chiudere ma, tutto al contrario, di aprire efficacemente la dimensione del *giusto* come dimensione di politicità di una comunità, in quanto questa è, lo si voglia o meno, costretta ad affrontarla.

Ora, proprio insistendo su questa sopravvivenza aristotelica nel testo di Cesaroni vorrei tentare di approfondire il punto b) trattato poco sopra, vale a dire il problema della finalità che sembra abitare tanto l'ambito del vivente quanto l'ambito del sociale e che richiede tuttavia all'epistemologia di sottrarsi a ogni schiacciamento dell'uno sull'altro. Che quello politico sia un terreno segnato da un fine molto peculiare è, in effetti, il punto di partenza della scienza politica per Aristotele (è sufficiente leggere l'attacco di *Etica Nicomachea* per verificarlo) e l'intera esposizione scientifica che ne risulta, arrivando fino al problema chiave della *costituzione ottima*, potrebbe essere intesa come nient'altro che il tentativo di rendere conto di che tipo di fine esso sia. Prima di tornare più dettagliatamente sul pensiero politico aristotelico, cosa che mi riservo di fare nelle conclusioni, tenterò di sviluppare alcune schematiche e assolutamente provvisorie considerazioni in merito al problema del fine specificamente sociale. Lo farò riprendendo i termini proposti da Cesaroni a proposito della discussione circa la falsa alternativa tra finalità immanente e finalità trascendente, che rimandano rispettivamente a una rappresentazione biologica e a una rappresentazione macchinica della società. Se la società non può essere compresa senza porre il problema del fine, infatti, dobbiamo capire quale ne sia la struttura e sforzarci di pensarlo semplicemente nel suo movimento in quanto

concetto proprio della comprensione scientifica della politica. Anzitutto si dovrà stabilire da che punto di vista un tale fine è posto e può dunque essere determinato: si tratta di un fine naturale, ha cioè a che fare con la natura della società ed è in essa inscritto, di modo che la sua realizzazione sia inerente al modo d'essere della società ed essa esista propriamente solo in quanto coincide con il proprio fine realizzato, oppure si tratta di un fine non naturale, tale cioè da dover essere assegnato ad essa da un punto di vista che sta altrove dalla società stessa, diverso in altri termini tanto dal punto di vista della società quanto dal punto di vista del suo fine realizzato? Occorre considerare le due possibilità separatamente e svilupparne le conseguenze.

2. Se si dice che il fine di una società è esterno, che non è contenuto in essa, ciò implica dire che la società non è un intero, non è un tutto (c'è infatti una società che non è nella società, il suo concetto è fuori di essa e precisamente nel fine). La finalità così intesa pone dunque il momento della *molteplicità semplice*, la società è cioè il due e non l'uno, esiste in quanto è più di una: si deve dire dapprima che secondo il fine vi sono due società, quella a cui si assegna il fine e quella che ha in sé il fine realizzato, ma in modo tale che quel molteplice si dà ancora come mera divisione, come exteriorità pura dei momenti del sociale. Il momento della molteplicità è così anche il momento *rappresentativo*, la società è cioè semplicemente rappresentata come un altro nel suo fine: essa appare infatti in sé stessa e *anche* nel suo fine, ma tra i due termini non sussiste qui alcuna relazione. Il momento rappresentativo è pertanto il momento del *non-rapporto* sociale, perché la società è indifferentemente nel suo esserci immediato tanto quanto nel suo fine, precisamente in guisa tale che sia il fine a porre alle proprie spalle, *après coup*, qualcosa come un esserci immediato della società di cui è fine. Tuttavia, il fine è qui ancora posto da altro che dalla società medesima e dunque, nel suo produrre la società, ad un tempo la divide da sé come da un termine che essa non contiene. Occorrerà pertanto determinare il rapporto tra i due termini, tra la società e il fine, affinché si possa dire che un simile fine è predicato di una società. La determinazione del rapporto dovrà essere quindi un momento diverso tanto dalla società quanto dal suo fine: la determinazione sarà, in altri termini, precisamente quel qualcosa di meramente comune che sussiste tra l'una cosa e l'altra, un medio tra di esse che è ugualmente in entrambe e ne pone l'identità.

La natura di un fine consiste tuttavia nel realizzare qualcosa, esso cioè pone una determinatezza come realtà di qualcosa. Per la precisione il fine realizza sé stesso e, in questo suo realizzarsi, realizza parimenti la realtà di ciò di cui è fine. Un fine specificamente sociale sarà dunque tale nella misura in cui, realizzandosi, realizzi una società: nel fine, cioè, la società è realizzata in quanto essa scopre di essere – o meglio scopre che sarà stata – il proprio fine. Ma se il fine sociale realizzato è una società, e

se nondimeno la determinazione del rapporto tra la società e il suo fine deve essere esterna, ciò implica che solo uno dei due termini possa dirsi la società nella sua realtà e precisamente che lo sia esclusivamente il momento del fine realizzato: se considerata in astrazione dal fine, nella misura in cui esso è per lei esterno, la società non può essere una società e solo il fine potrà porla *in quanto* società. Poiché questo fine è puramente rappresentativo, infatti, esso appare ancora come il meramente possibile, come momento della *possibilità semplice*: il fine può essere cioè questo o un altro indifferentemente, proprio perché non è contenuto nella cosa, ma se il fine di qualcosa non è contenuto nella cosa allora *che cosa* essa sia – il concetto di essa – lo dice solo il fine determinato in quanto realizzato (qualunque esso sia). Si ha qui allora la contraddizione per cui il fine ha posto una società al modo che la rappresentazione del primo come realtà della seconda debba rappresentare in pari tempo quest'ultima come non mediata dall'attività che la pone in rapporto al fine, cioè come astratta dal fine, ma questa stessa astrazione nega immediatamente quell'immediatezza e distrugge di fatto la cosa stessa di cui si cerca il fine: ciò significa distruggere però anche il fine, che non sarebbe più fine di alcunché e apparirebbe, esso solo, come tutto ciò che una qualunque società poteva essere fin dall'inizio (esso stesso è cioè la cosa nella sua immediatezza, la quale si è prodotta meramente negando la negazione semplice della cosa che la rappresentazione del suo fine richiedeva). Se si vuole conservare un'idea di fine si è ora costretti, di conseguenza, ad assumere che la cosa, la società, non sia *ancora* una società nella misura in cui necessita di essere messa in rapporto con un fine e che sia tuttavia qualcosa. Avremmo dunque dapprima nella società di cui cerchiamo il fine solo un materiale, un mezzo presupposto in vista del fine medesimo – quest'ultimo essendo la società nella sua realtà – e presupposto precisamente come mezzo indifferente al fine sociale, avente cioè la società solo quale sua determinazione esteriore e non come la sua propria realtà. Il primo lato del rapporto perde però così, proprio nel fine, la sua determinatezza di momento sociale, che pure si riteneva dovesse avere quando se ne determinava il fine, ed è dunque, dal punto di vista dell'unica realtà sociale posta unilateralmente dal fine, solo una molteplicità immediata di lati reciprocamente separati e che nulla hanno in comune: di quei lati, infatti, non è possibile dire che siano, anche presi assieme, qualcosa di determinato, perché solo il fine permette di riguardarli come un tale insieme e il fine viene da altro che non dalla loro totalità.

Il momento del *molteplice semplice* emerso in precedenza cadrà allora interamente su questo primo lato, quello della molteplicità dei mezzi sociali impiegati in vista del fine, e precisamente apparirà come un molteplice privo di unità (cioè privo di ciò che ne farebbe una società). Quest'ultima è infatti rappresentata nel fine, il quale penetra un tale molteplice dall'esterno e lo assume dunque solo a posteriori

come la totalità dei mezzi necessari alla sua realizzazione (il fine, essendo rappresentato, proietta cioè ora quella totalità alle spalle del molteplice come condizione necessaria ma inessenziale dell'unità in cui essi devono convergere). Non si tratta, allora, di mezzi che possano essere consumati e dissipati nella realizzazione del fine che li raccoglie in quella totalità, perché il fine è ancora supposto appartenere loro, essendo esso, benché estrinsecamente, l'immanente determinatezza del loro venire a essere mezzi per un fine (l'indifferente atto di porre un fine, cioè, fa di essi quei mezzi indifferentemente): così, come il fine è indifferente ai mezzi, quindi, essi saranno altrettanto indifferenti l'uno all'altro e dunque moltiplicabili infinitamente, essendo mezzi, per così dire, che sono anche fini in sé stessi, privi di rapporto ad altro (il fine sociale deve essere infatti posto come il medesimo in tutti). Quei mezzi compaiono pertanto qui come altrettanti fini senza alcuna relazione reciproca, poiché per tutti è ugualmente determinato un fine sociale ma il loro rapporto è ora solo il fine sociale medesimo e soltanto quest'ultimo li pone in una unità alla quale essi sono inessenziali e nella quale necessariamente devono dileguarsi: essi sono quindi a ben vedere dei fini, per così dire, senza scopo, proprio perché non stanno in alcun rapporto e non hanno pertanto alcun oggetto determinato ma sono determinati solo dall'unità che è posta come il loro fine comune.

Il rapporto è dunque divenuto ora solo uno dei due momenti, precisamente nel senso che l'uno (il fine) è ora identico al rapporto tra i momenti irrelati dell'altro (il mezzo molteplice). Ciò implica però che sia necessario di nuovo stabilire un rapporto tra il molteplice e il suo stesso rapporto, poiché questo sta fuori di quello. E, poiché il rapporto prodotto tra il mezzo (il molteplice) e il fine (l'unità) deve essere ancora un rapporto estrinseco, solo questo rapporto sarà, come unità dei due momenti, la realtà della cosa: per essere una società, il molteplice deve essere posto in unità con il suo fine in quanto questo è la sua unità e dunque non sarà *ancora* una società fintanto che il suo fine è rappresentato per esso in altro (esso abbisogna di altro che non una società per essere una società, ma allora né il mezzo sociale né il fine sociale saranno una società). Il fine è così ora a ben vedere il loro stesso essere in rapporto, ovvero ciò che tra i due momenti semplici del molteplice e dell'uno è stato di nuovo posto come comune - il fine stesso è cioè degradato a momento di quel fine che è l'unità di esso con il mezzo e dunque non sarà più un fine, ma a sua volta un mezzo per un altro fine. Il fine, in altri termini, scompare come fine sociale dinanzi all'attività che lo pone in rapporto ed è dissolto nella molteplicità dei fini irrelati, ad essi giustapposto.

Qui si presenta allora una difficoltà, perché questo movimento cade in un regresso infinito: occorre infatti porre, come si è visto, un rapporto tra i molti e il loro rapporto (come loro esteriore unità), ma ciò significa che l'unità stessa è divenuta un termine tra molti, ad essi indifferente, e il suo rapporto con questi richiederà ancora

di essere determinato. Ora, dal momento che l'attività che pone il rapporto non appare ancora come un'attività sociale ma come esterna alla società, ciò comporta che non possa mai esservi propriamente società se non come risultato di quell'attività (un'attività non sociale deve cioè porre la società), la quale tuttavia è infinitamente spostata indietro rispetto momenti del sociale e tale da renderli ancora inessenziali per una società qualsiasi: non sarà quindi mai possibile dire che vi sia un fine sociale, cioè che un qualche fine sia assegnato a una società come la sua realtà, come si pretendeva all'inizio, poiché la società stessa è perennemente respinta alle spalle del sociale come momento indifferente ad esso e dunque non sociale, di cui occorre sempre porre un nuovo rapporto con una società in quanto questa è determinata come il suo fine. Occorrerebbe dunque che non vi fosse mai alcuna società per parlare di un fine della società. Se una società vi fosse, per converso, allora un tale fine, essendo realizzato, produrrebbe qualcosa di diverso da una società, il che significa però di nuovo che esso non sarebbe il fine di una società ma di qualcosa che non è una società: non sarebbe cioè ancora un fine sociale e neppure un fine in generale ma solo la determinazione estrinseca per un mezzo in vista di un fine (il loro rapporto) che il fine stesso non contiene mai in sé poiché è posto sempre come indifferente rispetto al mezzo. Tra il mezzo molteplice e il fine che ne pone l'unità non vi sarebbe, in altri termini, mai alcunché di comune se non in quanto è posto infinitamente fuori di essi e come loro rapporto eternamente estraneo ad essi.

Se si richiede quindi, come è inevitabile per un pensiero sociale, che tanto la società quanto il suo fine siano propriamente una società e che dunque il fine non neghi la società come tale, si richiede necessariamente anche che il loro rapporto non sia esterno e, dunque, che l'attività che lo pone sia essa stessa un'attività sociale. Si può ben osservare questa esigenza in Hobbes, dove un qualche rapporto deve essere originariamente postulato tra i molti fini individuali affinché vi sia qualcosa come un fine sociale comune: un tale rapporto è il contratto, il quale è posto precisamente come tale che esso ponga il molteplice semplice, *après coup*, come propria condizione, producendolo così immediatamente anche come in esso soppresso. Si tratta in altri termini, poiché sarebbe altrimenti impossibile arrestare il regresso infinito verso il rapporto, di assumere che il rapporto tra i molti presi separatamente e il loro stesso rapporto in quanto unità dei molti sia un'immediata identità – dunque a ben vedere di nuovo un *non-rapporto* – nella misura in cui quell'unità è detta essere nient'altro che ciò che i molti hanno già in comune, benché questa comunanza debba essere ancora soltanto posta. Il rapporto del molteplice è così rappresentato in un altro dai molti, ma si richiede poi, affinché possa essere assunto come il rapporto di una società o, il che è lo stesso, affinché sia riguardato come legittimo, che *appaia*

come unità immanente ai molti, al modo della pura generalità, nel momento dell'autorizzazione.

Un fine sociale appare quindi ora tale da dover essere realizzato da una società, che ha da essere presupposta dal fine medesimo come una qualche realtà sociale. Ma ciò che realizza un fine è necessariamente anche l'attività che lo pone e lo determina come fine di qualcosa, è cioè il rapporto medesimo. La società stessa dovrà in altri termini produrre il proprio rapporto, consumare la differenza tra sé e il fine, ma se è così allora non solo sarà già una società ciò che realizza il fine sociale, ma conterrà anche l'intero loro rapporto, cioè contiene sé stessa come società e il proprio fine (la propria realtà sociale) come un altro che è parimenti una società, ed è dunque essa stessa quell'unità, ciò che è comune - come loro genere - tanto al mezzo sociale quanto al fine sociale in quanto sono da essa posti e distinti come i suoi lati. Essa contiene sé e il fine, dunque, come una differenza che essa toglie, è cioè identica con il suo fine perché si pone in identità con esso e si unisce a sé medesima in un altro. Essa risulta allora essere l'unità infinita i cui diversi momenti sono da essa determinati e tolti, totalità che sussiste per sé in quanto determina sé restando la medesima nel suo determinarsi.

Se si pone il fine della società come esterno, in definitiva, si vede che questo ci costringe a riguardarlo come interno e a farne un momento del rapporto della società con sé. Il fine è così divenuto immanente alla società poiché essa dà sé a sé medesima come proprio fine ed è essenzialmente il proprio rapporto.

Questo movimento, che mostra come l'esteriorità del rapporto si muti inevitabilmente in un rapporto interno alla società (*rapporto sociale* potremmo d'ora in poi chiamarlo, distinguendolo dal semplice essere in rapporto degli individui in una società, nel senso che la società è ora *tutto* questo rapporto), non è tuttavia compiuto. Ad esso manca - e gli manca strutturalmente - l'elemento dell'oggettività. Poiché infatti quel rapporto ha qui ancora in sé l'elemento rappresentativo, poiché cioè il rapporto conserva la struttura del porre in unità la società con un fine che essa semplicemente *si dà* e realizza assimilandolo a sé, la società è il rapporto sociale ancora solo nel suo concetto immediato e dunque il suo determinarsi nel fine richiede ancora un contenuto (un materiale) da lei indipendente: la determinazione della società secondo il proprio fine appare così in primo luogo come il manifestarsi di una sua qualche natura, come il realizzare ed estrinsecare i suoi caratteri naturali in quanto appaiono ad essa inerenti e tuttavia meramente disponibili davanti al suo essere il rapporto di sé con sé (la realizzazione della natura della cosa stessa). Il fine sociale si presenta cioè dapprima per la società come il suo proprio fine naturale, in cui essa si trova ad essere come in ciò che le dà esistenza oggettiva e finita. Nella sua natura essa si muove allora liberamente come in ciò in cui essa *può* determinarsi,

cioè realizzare sé stessa in quanto fa di quella natura qualcosa di socialmente determinato, ma la sua natura è ancora per lei un altro che essa trova semplicemente in sé e, nell'accoglierla come propria determinatezza essenziale, ancora ne dipende. Che la società dipenda dal proprio essere immediato e naturale significa però che il suo fine è ora dissolto nella molteplicità indeterminata dei distinti lati della propria natura, del suo trovarsi ad essere in questo o quel modo, che divengono altrettanti scopi finiti e altrettanti mezzi attraverso cui altri fini si realizzano. Dal momento che la società si scopre qui qualcosa di immediato e finito dinanzi al suo proprio essere naturale - e in quanto questo fornisce contenuti molteplici al suo fine - il rapporto sociale si risolve in un regresso infinito e si riflette su ciascuno dei termini che sono posti in rapporto come termini finiti: se, infatti, la società è tanto il determinante quanto il contenuto finito da essa determinato come proprio fine e posto in rapporto con sé, allora ogni momento del rapporto è a sua volta il risultato di un rapporto sociale più semplice, e così all'infinito, proprio per la ragione che il rapporto deve essere sempre ancora determinato, stabilito da qualcosa che non appare più ora come l'intero medesimo in quanto totalità del rapporto.

L'intero è così infinitamente diviso in mezzi e fini rispetto ai quali la società è supposta sopraggiungere come un che di autonomo, come quell'unità che tutti li pone in vista del proprio fine in quanto è la sostanza in essi intimamente operante [questo è il momento del *diritto* inteso ancora unicamente come ciò che regola e organizza la molteplicità dei rapporti selezionandone i criteri dello stare assieme in vista del fine sociale, ma tale da apparire immediatamente anche come la autoregolazione del rapporto sociale in generale]. Quel rapporto è in altri termini ancora solo *rappresentato* come immanente al sociale e deve dunque trovare esistenza, avere la sua oggettivazione, in una serie di fini esteriori l'uno all'altro che, realizzati, sono altrettanti mezzi per altri fini: il rapporto sociale è quindi per la società ancora qualcosa di non realizzato, non è la sua realtà ma solo il suo concetto formale, ciò a cui essa aspira, essendo con ciò esso stesso il suo fine privo di contenuto (perché mai coincidente con la somma dei contenuti determinati che dovrebbero realizzarlo) e tale da dipendere sempre per il suo riempimento dall'apprensione dei materiali finiti che la società trova in sé come il proprio *essere così* immediato. Ora, questa molteplicità di rapporti di mezzo a fine è, per l'apparire immediato della società in quanto totalità del rapporto sociale, la molteplicità dei fini dei singoli che agiscono nella società e che realizzano ciascuno quel rapporto solo dal punto di vista formale del rapporto sociale stesso, così che la società si dà per essi come il loro genere e la loro sostanza, ma ancora solo sopravveniente in quanto è ciò che li tiene assieme e li organizza: fini che non sono più quindi meramente individuali ma sono

divenuti particolari, contenenti cioè ciascuno in sé un rapporto sociale determinato dinanzi alla sostanza del rapporto sociale ad essi immanente in quanto ne è l'intero.

Se la società in quanto *rapporto sociale* è nel suo primo apparire qualcosa di finito, dunque, la sua determinazione deve cadere sempre fuori di essa come un che di altrettanto finito da cui essa è limitata come da un contenuto sussistente, come sua realtà oggettiva ancora diversa da essa (l'*idea* di essa in quanto è posta dapprima come realtà interna ma priva di realtà sociale). L'infinità della società in quanto interezza del *rapporto sociale* si rivela ora dunque per essa solo un momento dinanzi all'eterna finitezza del fine e da questo separata: è pertanto essa stessa un'infinità finita e formale, così che il fine sociale è solo rappresentato esternamente come immanente e identico con essa. La società è allora la contraddizione per cui la sua stessa infinità è fuori di lei, essa è il proprio genere solo per un altro che la pone come infinita e che in pari tempo pone sé come momento tolto di quell'infinità. Si riapre dunque il problema del rapporto tra questi due lati (che sono adesso due rapporti sociali l'uno dinanzi all'altro), il quale però è un rapporto postulato come soppresso, come inessenziale, perché immediatamente posto in identità con l'unico *rapporto sociale*: è un rapporto che la società deve produrre con sé e che tuttavia ricade al di là di essa, un rapporto che *diviene* sociale sempre in ritardo rispetto all'esigenza che vi sia rapporto e come un momento finito accanto al rapporto sociale medesimo. A differenza del vivente, dunque, la società, per quanto finita, non perisce, proprio perché la sua universalità e infinità è posta sì per lei come la sua essenza in altro, ma questo altro si presenta ad un tempo come suo momento interno e inessenziale, momento che è supposto essere quello dell'essenza sociale stessa nella misura in cui sopprime incessantemente la sua qualità di essere diverso da essa. L'altro è contemporaneamente dentro e fuori di essa - così che il rapporto è posto contemporaneamente dalla società e da un altro in quanto questo si vuole dissolto nel rapporto sociale e dunque nullo, ideale - ed è questa contraddizione che si dà da pensare per il concetto sociale.

Si hanno così due rapporti, uno infinito e immanente e l'altro finito e trascendente, dove tuttavia il primo trova la sua realtà solo nel secondo e il secondo si vuole solo un'astrazione transeunte del primo e si manifesta così nella sua finitezza ed esteriormente come fine interno e infinito del sociale. Questo altro del sociale, che deve porre l'identità stessa del rapporto sociale affinché la società possa identificarsi con sé medesima nel suo proprio altro, è allora necessariamente un fine sociale particolare (e il rapporto determinato che esso implica) che si sopprime in quanto particolare e si dà la forma immediata del genere - dell'intero rapporto sociale senza l'altro - ponendosi come l'unità dei molteplici fini sociali particolari in quanto la *rappresenta* accanto ad essi.

Se la società è apparsa ora come l'attività di distinguere e identificare i propri momenti come mezzi e fini, dunque, il punto di vista del loro rapporto è ancora oggettivato come esterno, il che implica continuare ad assumere astrattamente i due lati - il fine immanente come *rapporto sociale* e la sua rappresentazione in altro - tanto come separati quanto come identici. Questo significa che il momento della società in astrazione dal fine è presupposto come un intero che ha già in sé il fine, contraddicendo di nuovo l'esteriorità del rapporto rispetto ad essa e tuttavia affermandola in quanto il rapporto è ancora posto da un'attività che non è quella dell'intero sociale. Questa contraddizione può essere così formulata: affinché il fine sociale sia interno alla società esso deve essere esterno alla società. Deve esserci quindi un *sapere* dell'intero sociale in quanto è posto in astrazione dal fine - cioè appunto in quanto il suo fine è rappresentato in altro come identico a quell'intero - e questo sapere ha da coincidere ora esattamente con il fine astratto e separato da esso (il punto di vista del rapporto è cioè spostato ora sul punto di vista del fine, il quale deve contenere e porre il rapporto in quanto esterno alla società ma in identità con essa). Esso è astratto dalla cosa ma predicato ad un tempo come immanente a essa, il che vuol dire ancora affermare e negare che la società non sia un tutto: l'unità del sociale è quindi rappresentata ora da un tale sapere come unità immediata, indifferenziata (perché non ha più in sé altro che sé stessa, è immediatamente fine per sé stessa), cioè il punto di vista del rapporto sociale è tolto e coincide per il sapere con il punto di vista del fine oggettivato accanto a essa in quanto intero, lasciando sussistere la contraddizione per cui ciò che la realizza deve ancora essere posto fuori di lei. Ne discende che il molteplice semplice, come pura differenza, sia adesso rovesciato per il punto di vista del sapere in unità semplice e immediata identità (la pura indifferenza interna tra la società e il suo fine), poiché il sapere deve ancora rappresentare il fine ma anche negarlo immediatamente come diverso dal *rapporto sociale* per porlo come fine sociale. Come Cesaroni ha mostrato chiaramente, tuttavia, solo il concetto biologico può pensare un fine di questo tipo, un fine identico alla realtà di cui è fine e che sia in unità immediata con essa: la società è così intesa ora come un vivente - o meglio, occupa il posto del concetto del vivente - poiché il sapere che la rappresenta come rapporto sociale toglie ogni distanza tra essa e il suo fine spingendo di nuovo la rappresentazione del fine fuori di essa e si configura così propriamente come un sapere della vita della società.

In questo modo, tuttavia, si deve di nuovo porre il fine all'esterno assumendolo come *conosciuto* nel punto di vista del sapere sul fine sociale (che è così divenuto immanente, come si è visto, solo nella sua rappresentazione e dunque nella guisa di una contraddizione): il *rapporto sociale* non è cioè altrove che in questa rappresentazione. Ma se è così, allora la società *deve* ancora realizzare il suo fine,

deve ancora essere il proprio rapporto. Un fine che è immanente e identico alla sua realtà e che contemporaneamente deve essere realizzato, tuttavia, rovescia la possibilità semplice, l'indifferenza pura di *questo* fine accanto ad altri, in *necessità* semplice e incondizionata, poiché la natura del sociale emersa dapprima come termine del suo proprio *rapporto* con sé non è più ora meramente il materiale indeterminato posto e organizzato da essa in vista del suo fine ma è immediatamente quel fine ed è intesa essa stessa come l'intero indifferenziato oggettivato dal sapere (il fine sociale non è più altra cosa dalla natura sociale, la quale è l'intero privo di determinatezza). Il fine conosciuto nel sapere è dunque un fine necessario e pertanto non è più neppure propriamente un fine, esso non può essere cioè più neppure determinato - scelto - e non ha del resto alcun bisogno di esserlo: non c'è più rapporto tra la società e il fine, non c'è più in altri termini alcun *rapporto sociale*, esso è un *non-rapporto sociale* puro e semplice, perché i due fini - quello rappresentato come immanente e identico al sociale e quello che pone sé stesso come fine sociale nel sapere sul *rapporto sociale* - sono ora posti in immediata identità e la loro differenza è semplicemente rimossa. In questo modo, però, poiché su questo *non-rapporto* propriamente vitale continua a insistere, non padroneggiato, un rapporto che appare nella forma di un *dovere*, quel sapere non si dimostra ormai adeguato né a comprendere il sociale né a comprendere il vivente.

Si osserva chiaramente questo esito, a mio avviso, nel pensiero kantiano, dove il fine sociale è assunto come immanente all'intero in quanto esso è la sua unità indifferenziata e immediata, cioè immediatamente identica con sé nei termini della generalizzazione del fine a tutti i fini particolari, ma come tale ancora solo rappresentato fuori dall'intero da un punto di vista che si sopprime come altro nella misura in cui *conosce* il fine sociale e si vuole identico con esso. Per quanto possa apparire controintuitivo, in tal senso, la teoria politico-morale kantiana mostra, nell'inevitabile rovesciamento riflessivo di Hobbes, il sorgere di quello spazio in cui si installa il sapere sociale come conoscenza dei suoi fini immanenti, rivelando, tuttavia, come sia ancora necessario ridurre quell'immanenza all'identità indifferenziata del molteplice che solo l'elemento contrattualistico può garantire. Questo speciale vitalismo appare, qui, nella sua espressione morale, cioè di nuovo nei termini di un fine immanente che richiede tuttavia ancora l'arbitrio del punto di vista esteriore che, per enunciarlo come un semplice *conosciuto*, ha dovuto di fatto sceglierlo senza che questa preferenza trovasse alcuna dimensione socialmente determinata.

Assumere il fine sociale come interno alla società, quindi, ne ha riprodotto a un nuovo livello la struttura rappresentativa nella forma della contraddizione tra il fine come rappresentato e il fine come interno: se il risultato del primo movimento era il sorgere di un rapporto sociale immanente a partire da una

trascendenza che escludeva il rapporto in generale, il risultato di questo secondo è nuovamente la soppressione del rapporto e la produzione di un non-rapporto immanente al cuore del sociale, tale però che quell'immanenza ponga necessariamente fuori di sé il momento della sua rappresentazione e riapra così il problema di un rapporto, ma trascendente.

3. Se dovessimo schematizzare il processo che si è seguito, potremmo provare a proporlo in questa forma: trascendenza come non-rapporto → immanenza come rapporto → (trascendenza come rapporto) come (immanenza come non-rapporto). Quest'ultimo momento è più ricco dei primi due e li contiene già entrambi: da un punto di vista formale, esso è già la loro realtà. Si tratta però di un'unità ancora esteriore, perché i due lati dell'immanenza e della trascendenza cadono l'uno fuori dall'altro e si pongono dunque in identità solo a posteriori, al modo che l'uno, ponendo l'altro, è ancora costretto a scomparire con esso. Ciò che questo processo mostra è quindi, in definitiva, che un fine sociale trascendente non è altra cosa da un fine sociale immanente e viceversa, così che il loro reciproco rinvio resta irrisolto. Il compito che si apre a questo punto non può consistere nel semplice andirivieni del pensiero dal fine esterno a quello interno e via di seguito: tanto il punto di vista del fine trascendente quanto il punto di vista del fine immanente, infatti, si sono manifestati sia come un non-rapporto che come un rapporto, così che il pensiero potrebbe anche illudersi di cavarsela a buon mercato vagando all'infinito nella distinzione dei punti di vista e degli aspetti che si presentano sotto il suo sguardo. Ciò che si impone è piuttosto la necessità di pensare in unità concreta questi due movimenti, di comprenderne la necessità speculativa come momenti di un nuovo *rapporto* il cui concetto è in essi implicato e tuttavia ancora mancante: il rapporto o l'unità del *rapporto sociale* con il *non-rapporto* sociale. Una simile unità e un simile concetto dovranno però rendere conto della concreta inseparabilità dei due lati, del fatto cioè che la trascendenza del fine ne pone l'immanenza e l'immanenza ne pone la trascendenza, non limitandosi alla loro estrinseca comparazione e giustapposizione. Occorre in altri termini comprendere quale tipo di attività sia tale da contenere in sé entrambi i momenti come differenti e come identici. Il semplice *rapporto sociale*, che sembrava dapprima esaurire quel movimento, è stato infatti abbassato a uno di questi due momenti dinanzi al *non-rapporto* in cui appare sempre destinato a risolversi. Solo il concetto di questa attività potrà comprendere che tipo di fine sia il fine specificamente politico, che non può essere disintegrato nei suoi momenti astratti né ad essi unilateralmente identificato se non a patto di degradarlo a un fine di altro tipo (ciò che il lavoro di Cesaroni qualifica correttamente nella problematica opposizione tra finalità di tipo tecnico e finalità di tipo naturale e, più precisamente, biologico).

La comprensione aristotelica delle scienze in generale e della scienza politica in particolare si rivela nuovamente, a mio avviso, capace di fornire un qualche orientamento in questa direzione. È precisamente nel determinare il modo di procedere della scienza politica in quanto scienza pratica, infatti, che Aristotele pone con chiarezza la necessità di distinguere il *bene* politico da ogni altro tipo di bene. Se *bene* è in generale il fine di qualcosa, osserva lo Stagirita, esso si predicherà in tanti modi quanti sono i modi dell'essere e dunque non potrà esservi una sola scienza del bene ma occorrerà articolare campi epistemici singolari per comprendere le diverse forme del *télos* e la struttura che caratterizza ciascuna di esse. Ora, l'ipotesi che vorrei avanzare, benché in forma del tutto provvisoria, è che il concetto di cui si è tentato di mostrare l'esigenza e lo spazio problematico possa trovare una determinazione scientifica coerente proprio nel tentativo aristotelico di pensare un fine che sia specificamente politico e dunque diverso da altri tipi di fine: ad esso, come noto, Aristotele dà il nome di εὐδαιμονία o *felicità*, la quale può essere compresa però solo nella sua completa esposizione attraverso le *Etiche* e la *Politica*, non semplicemente nella sua puntuale definizione come ψυχῆς ἐνέργεια κατ' ἀρετὴν («attività dell'anima secondo eccellenza»). Nella ricerca scientifico-pratica di Aristotele, questa nozione mi sembra poter offrire una prima comprensione, in un modo a mio avviso ancora insoddisfacente e tuttavia non puramente riflessivo e formale, del movimento complessivo le cui articolazioni si sono presentate nel corso dell'indagine sul fine sociale che si è schematicamente proposta poco sopra.

Per brevità, mi limiterò ad osservare come la *felicità* sia compresa qui quale fine costitutivamente privo di rapporto ad altro, non solo e non tanto perché è *autosufficiente*, cioè non rinvia ad alcun fine superiore e non è dunque mezzo in vista di altri fini, ma in primo luogo perché la sua struttura non è quella di una finalità esterna, non è cioè possibile porla in una qualche relazione determinata con ciò di cui essa è fine, essendone nient'altro che lo stato eccellente e ottimale, non separabile dall'opera che essa realizza (infatti «quanto al loro genere, sono identiche l'opera propria di qualcosa e l'opera della stessa cosa nel suo modo d'essere eccellente»): essa è un'attività pura e semplice, è un fine per sé stessa, non un termine che possa essere prefissato e raggiunto. Non per questo, tuttavia, la *felicità* è semplicemente inerente alla πόλις, il cui principio di movimento, precisa Aristotele, è fuori di essa e precisamente nella volontà umana. Per quanto si possa essere tentati di ritenere che la determinazione di questo particolare fine sia decisa immediatamente e una volta per tutte dal modo d'essere dello ζῶον πολιτικόν e che dunque lo stato preferibile del βίος umano sia inscritto nella sua natura, Aristotele chiarisce in più luoghi - uno dei quali segue la celebre considerazione di *Politica I* secondo cui la πόλις si dà κατὰ φύσιν, *secondo natura* - come per gli uomini la *felicità*, in quanto è la loro vita

ottimale, sia tutt'altro che una vita puramente naturale. Il suo statuto è quello di un abito che può essere o non essere acquisito e che per giunta non è sufficiente possedere ma deve essere posto in opera – necessita, in primo luogo, di essere voluto e non ha dunque la determinazione di un processo che si sviluppa da sé, secondo un principio immanente. La *felicità* è infatti un'attività che implica deliberazione (βούλευσις), giudizio (κρίσις) e scelta (προαίρεσις), vale a dire la rappresentazione di una possibilità accanto ad alternative parimenti possibili: non a caso il cuore del βίος πολιτικός è costituito dalla disposizione «logistica» della φρόνησις, che a differenza dell'ἐπιστήμη concerne quelle cose che possono accadere diversamente, che possono cioè anche semplicemente non darsi, e la cui funzione consiste dunque nel deliberare e selezionare i modi più adatti a realizzare il *bene* che è stato posto come fine.

Ora, i fini in vista dei quali la φρόνησις delibera non sono tutti autosufficienti, fini in sé stessi e fuori dal rapporto con altro. Al contrario, solo la *felicità* ha questa caratteristica. Quest'ultima si rivela tuttavia essere, a ben vedere, né determinabile come qualcosa di separato dai fini umani in generale né meramente contenuta in essi: essa insiste su tutti senza essere alcuno di essi. La *felicità* non può essere in altri termini distinta dalla totalità dei fini pratici particolari che sono perseguiti per essa e che sono quindi posti come altrettanti mezzi in vista di essa (non c'è rapporto tra la felicità e questi fini), ma, ad un tempo, non può essere neppure assunta come immanente a quella totalità, proprio perché tali fini possono darsi anche altrimenti da come sono e richiedono di essere preferiti ad altro e decisi (o, che è lo stesso, messi a distanza da quell'unico fine che li rende consistenti come attività di tipo pratico, imponendo la necessità di stabilire un rapporto con esso in quanto termine). Ciò significa che una totalità – l'intero dei fini particolari che concorrono alla felicità – non sussiste di fatto in alcun luogo, non è data, e che dunque non c'è un tutto sociale di cui si possa conoscere il fine complessivo; ma un tale fine deve nondimeno essere sempre prodotto rappresentativamente come non identico con suoi momenti (*le parti della felicità*, dice Aristotele in *Etica Nicomachea* V) e in quanto ne è appunto la totalità. Se sulla *felicità* in senso stretto non si dà deliberazione, infatti, si delibera invece sui fini parziali che sono supposti realizzarla ma che non ne possono saturare il posto (non ne estinguono cioè il carattere di problema politico strutturalmente aperto): essa dunque non sta altrove rispetto ad essi e tuttavia non è ad essi indifferente, non è cioè realizzata da fini/mezzi qualunque, ma da qualcosa la cui scelta in quanto modo di vita preferibile è – per il singolo come per la città – dirimente.

In tal senso la *felicità* non è oggetto di βούλευσις e προαίρεσις ma è, piuttosto, ciò che tiene aperta la dimensione politica come spazio deliberativo segnato dal

problema della preferibilità dei suoi modi di determinarsi. Per questa ragione, mi sembra, laddove nel vivente non è possibile stabilire una differenza tra *regola* e *regolazione*, come Cesaroni ha ben mostrato, nel campo sociale una simile differenza è invece inevitabile come distinzione tra *giustizia* e *governo*, che sono altrettanti momenti, non immediatamente riducibili l'uno all'altro e tuttavia neppure isolabili l'uno dall'altro, della determinazione della *felicità*: come si è già accennato, per lo Stagirita è la *πολιτεία*, la costituzione di una comunità politica, ad incaricarsi di pensare il modo preferibile di ordinarne i beni o fini parziali, che sono così costituzionalmente distinti, quale momento finito, dall'istanza di comando che, in quanto funzione deliberativa, deve definirne l'unità senza tuttavia potersi porre al di fuori di essa. Il momento del governo è così ad un tempo *prodotto* dalla *πολιτεία*, che esprime una certa comprensione del *giusto* e dunque ordina anche la responsabilità del comando, e *produttore* della *πολιτεία*, nella misura in cui deve realizzare quella stessa comprensione dell'ordine: si potrebbe forse credere che questa sia ancora la struttura della regolazione biologica, in quanto il vivente è, nei termini di Canguilhem, «produit d'un producteur et producteur d'un produit», tale che ciò che si produce è nient'altro che ciò che c'era già dall'inizio; ma se lo statuto del governo politico è essenzialmente determinato dall'elemento deliberativo (che manca invece al vivente) è proprio perché il fine che esso realizza non è dato ma scelto, e ciò esattamente in virtù del fatto che dipende costitutivamente da una pluralità di beni/fini il cui stare assieme non è immediato ma può darsi in modi molto diversi e, al limite, perfino non darsi. In questo senso, in Aristotele il *bene* politico non è altra cosa dalla *giustizia*, dal buon ordine di quella pluralità, ma contemporaneamente la *giustizia* è solo un momento di quello stesso *bene*: il *giusto* ordinamento, in altre parole, non contiene ancora la *felicità* pur non essendo da essa separabile.

In estrema sintesi si potrebbe proporre la questione in questo modo: l'elemento del governo acquista il suo significato più proprio solo se opera in vista del bene comune ai momenti della società politica, ciò che Aristotele qualifica come *κοινῆ συμφέρον* in quanto è *τὸ ἀπλῶς δίκαιον* (il *giusto* in senso pieno), ma quel bene non è immanente a tali momenti, che sono segnati da un disaccordo costitutivo, bensì richiede che una parte della costituzione, quella appunto che esprime il governo, ne scelga i modi della determinazione. Per questo la *felicità*, benché puramente posta e non a sua volta scelta, può anche non realizzarsi e il governo può essere dispotico, il che è come dire che lo spazio che essa circonda non è riempito da qualcosa che era già lì in anticipo ma neppure può essere riempito da contenuti accidentali presi dall'esterno o meramente trovati: abbiamo infatti visto che entrambe le opzioni, che sono opposte, rimandano l'una all'altra.

A partire da queste considerazioni sarebbe allora possibile dimostrare – ma è un compito da destinarsi ad altra sede – che Aristotele indirizza la scienza a pensare la *felicità* come l'unità del fine tecnico e del fine naturale, dove i due lati possono essere distinti solo provvisoriamente in vista della ricerca, vale a dire come metodo e strada verso il concetto di una tale unità, poiché né l'uno né l'altro dicono alcunché di essa: il bene ottimo di cui la scienza politica si occupa è infatti un fine il cui modo d'essere è quello di una forma posta tecnicamente, cioè come causa formale esteriore, nell'azione che è l'opera della volontà, ma tale da essere posto immediatamente come fine naturale interno, come principio immanente del suo movimento. Questa appare come una contraddizione solo per il punto di vista delle scienze teoretiche e delle scienze produttive, ma non per il campo epistemico che studia la prassi. Ora, il contrattualismo giunto alla sua maturazione, vale a dire quello kantiano, è già in grado di mostrare i termini di questa struttura, nella misura in cui – sia concessa qui la semplificazione – la teoria morale su cui esso si sostiene pone l'esigenza di una decisione soggettiva che determini il fine *come se* esso fosse principio immanente all'unità dei fini sotto il *tipo* di una legge di natura, cioè come se esso fosse fine naturale. Alla teoria kantiana manca però un'adeguata riflessione di tipo epistemologico quanto al concetto dell'unità dei due momenti in quanto *sommo bene*, finendo per lasciarli ancora irrelati e a ben vedere in reciproca opposizione, in primo luogo perché si vede costretta a una riduzione della ragione pratica alla struttura della ragione teoretica. Comprendere il concetto di questo peculiare fine richiede invece, per lo Stagirita, che la scienza politica determini i principi propri del suo oggetto: questo la conduce a studiare l'ambito della *virtù* e, di conseguenza, il problema della costituzione da cui quell'ambito è integralmente determinato.

Si tratta, come è evidente, di considerazioni affatto preliminari, lontane dall'esaurire l'orizzonte della ricerca che qui, facendo leva sul contributo pionieristico di Cesaroni, si cerca solo di indicare. Il problema non risiede tanto nell'insufficiente sistematicità dell'indagine scientifica aristotelica, che a dire il vero dimostra una solidità e una coerenza che difficilmente troveremmo nelle cosiddette scienze politiche del nostro tempo. Non si tratta neppure soltanto – benché questo sia un punto inaggirabile – del fatto che quell'indagine riguarda un modo dell'esperienza sociale molto lontano dal nostro. La questione sta piuttosto nel fatto che la scienza politica di Aristotele, per ovvie ragioni, non ci aiuta fino in fondo a pensare la dimensione del sociale, come noi siamo inevitabilmente chiamati a fare, *dopo* l'irruzione dei concetti democratici occorsa con la moderna teoria politica europea. Nonostante, ma meglio sarebbe dire proprio a cagione dell'intrinseca contraddittorietà di quei concetti, infatti, si apre per noi un piano di interrogazione scientifica inedito di cui Hegel aveva pienamente compreso la posta in gioco e che

tuttavia domanda ancora di essere esplorato. Questo vale a maggior ragione - e ritengo che qui risieda uno dei meriti più significativi del libro di Cesaroni - se si considera di nuovo come quei medesimi pseudo-concetti abbiano aperto la strada proprio a uno schiacciamento sistematico della società sul vivente, la cui autonoma comprensione si è nel frattempo sviluppata nel dominio epistemico del sapere biologico. Si potrebbe dire a questa altezza che, in un certo senso, non disponiamo ancora per il sociale di concetti politici ma, per lo più, di concetti biologici (con la ricaduta morale che ho cursoriamente tentato di suggerire in precedenza e che non mi è possibile approfondire), rispetto ai quali i saperi del sociale assolvono per analogia quella stessa funzione ancillare di *conoscenza* che è assolta per la biologia dalla chimica, dalla fisica, dalla statistica, ecc. Pensare questo nodo è per noi sempre più urgente, il che comporta però anche riuscire a dare una collocazione scientificamente adeguata a ciò che precisamente in virtù del problematico nesso tra concetti democratici e concetti biologici è divenuto sempre più centrale: il ruolo determinante che proprio quei saperi sociali giocano nel governo delle democrazie contemporanee, qualcosa che non ci è possibile semplicemente ignorare o squalificare e che certamente l'insegnamento aristotelico potrebbe solo parzialmente consentirci di ridurre a elemento *phronetico e logistico*.

Ora, tuttavia, è proprio alla luce del sorgere del concetto scientifico specificamente biologico che l'esposizione aristotelica può essere da noi ancora presa sul serio (come già alcuni degli autori convocati da Cesaroni - Hegel, Canguilhem, Mayr - hanno notato): anche per lo Stagirita infatti l'agire non si divide semplicemente in tecnico e pratico ma da questi deve essere distinta per lo meno una finalità di tipo naturale, che non può essere confusa né con l'uno né con l'altro, se è vero che ha in sé tanto il proprio principio quanto il proprio fine, e che non a caso non contiene alcun elemento di rappresentazione, deliberazione e decisione (è privo di senso, osserva a questo proposito Aristotele in *Fisica* 199b 26-28, ritenere che non vi sia finalità solo perché non c'è una coscienza che delibera e sceglie, e non deve sorprendere che l'esempio che porta sia quello del ripristino di una condizione di salute). Se è così, però, il nostro compito nel tentativo di pensare il concetto politico si fa, ben al di là di Aristotele, più difficile e articolato, proprio perché non solo la scienza della vita si è faticosamente costituita come scienza autonoma negli ultimi due secoli ma anche perché il suo registro ha fatalmente influenzato, per quanto in maniera non controllata, l'orientamento delle scienze sociali e la stessa comprensione dell'attività di governo. La prassi umana e la peculiare finalità che la sostiene - con l'apparentemente indecidibile ambivalenza per cui l'uomo è un essere vivente e un essere tecnico - richiederà allora di essere nuovamente e su altre basi separata non solo dalla tecnica ma anche dalla vita (per cui la struttura del *bene politico* non è

quella della *produzione* ma neppure quella della *salute*). Ciò che di Aristotele sopravvive come elemento per noi irrinunciabile consiste precisamente in questa sua esemplare capacità di non cedere alla riduzione dei campi epistemici l'uno all'altro e di lavorare piuttosto alla loro singolarizzazione. La sua ricerca sul bene di tipo politico resta, da questo punto di vista, una bussola preziosa.