

Paradigmi e metamorfosi del realismo politico

1. Definendo l'ambito

Realismo politico (*Dizionario di storia* Treccani): «Espressione con la quale si designa certo adeguarsi dell'uomo politico alla realtà interna o internazionale del momento, certa politica delle "cose" e degli interessi concreti, che non si lascia deviare da impostazioni ideologiche o da principi morali». La definizione coglie però soltanto un aspetto di questa categoria del politico che è più articolabile di quanto non lasci intendere quell'indicazione di prassi politica. Né soltanto per inciso va notato che nel *Dizionario di politica*, a cura di Norberto Bobbio Nicola Matteucci Gianfranco Pasquino, non troviamo la voce Realismo politico, ma Ragion di Stato e Relazioni internazionali. Nello sviluppo di quelle voci il realismo politico compare in più aspetti del suo complesso significato. Vista la dottrina vasta e aggiornata degli illustri curatori del *Dizionario di politica*, interpreto quell'assenza come un rimando ad altra sfera e precisamente alla filosofia politica dove il concetto ha centrale rilevanza. Da qui prenderò dunque le mosse.

Dando un ordine alla nostra indagine sugli aspetti del realismo politico dovremmo innanzi tutto chiederci di che cosa è l'opposto. Senz'altro di moralismo, di idealismo e di utopismo, quando si antepone o sovrappone un giudizio di bene e di male, di buono o cattivo, di desiderabile o indesiderabile all'analisi delle cose, mancando così quanto di specificamente politico ha l'avvenimento. (La

relazione tra morale e politica non potrà comunque essere elusa, pur sostenendo eventualmente la completa autonomia della politica.) Quando l'anticipazione del giudizio morale o di un fine ideale sopravanza la specificità dei fenomeni politici si ha una perdita di comprensione della varietà dell'esperienza. È, dunque, in ragione di una fedeltà al prodursi degli avvenimenti che il realismo politico viene rivendicato, fedeltà che a sua volta apre ad interrogativi.

Al pari di ogni forma di realismo, anche il realismo politico cerca di intercettare e capire 'come stanno davvero le cose' di qua dalle valutazioni soggettive e perciò il moralismo, l'idealismo delle buone intenzioni, l'utopismo (quando pretende la realizzazione delle proprie configurazioni immaginarie) ne sono gli opposti. Tuttavia, anche se risultanti da un'intelligenza collettiva, l'oggettività e la fattualità sono fenomeni, modi di darsi delle cose alla comprensione umana, dipendenti dalle eredità storiche e dalle strutture teoriche degli interpreti. Non c'è, quindi, il richiamo ad una evidenza inoppugnabile, ma la laboriosa progressione verso una intelligenza sempre più ricca degli avvenimenti, che s'intensifica e si chiarisce in connessione e fedeltà alla complessità dell'esperienza.

2. *Il primo padre*

Il primo riferimento storico è certamente Tucidide¹ considerato inventore del paradigma. In effetti, aspetti di quel che via via è venuto profilandosi come 'realismo politico' classico vi sono rinvenibili. Innanzi tutto, lo sfondo della realtà in cui gli uomini agiscono e si scontrano è privo di senso (noi umani, almeno, non siamo in grado di raggiungerlo), dominato dalla contingenza (per Nietzsche i sofisti sono realisti perché accettano questo mondo, non cercano un mondo vero dietro il mondo). Se c'è un ordine non è rintracciabile dagli uomini, ai quali è data soltanto la capacità di

¹ Per indicazioni sul realismo politico tucidideo riguardo ai regimi politici, alla politica interna ed estera degli anni del conflitto peloponnesiaco, si veda L. Canfora, *Tucidide. La menzogna, la colpa, l'esilio*, Laterza, Roma-Bari 2016, e *Tucidide e il colpo di Stato*, Il Mulino, Bologna 2021.

diagnosi ed eventualmente di prognosi delle circostanze, e la posta in gioco è imporre la propria forza o soccombere². La natura dell'uomo (*physis anthropon*, l'*anthropinon* o *anthropeion*) ama gli onori, è preda della paura, caratterizzata dalla *pleonexia*, dalla brama di avere di più, che l'occasione può rendere del tutto incontrollabile e travolgente (le *metabolai ton xyntychion*). La *pleonexia*, oltre a manifestarsi come impulso alla sopraffazione, svela anche un fondo di inquietudine che riaffiorerà nell'antropologia del grande traduttore inglese di Tucidide, Thomas Hobbes, secondo cui l'uomo è pur sempre «famelico di futura fame»³. Tucidide, in modo appena obliquo, ce la segnala al massimo grado negli Ateniesi «nati per non avere tranquillità loro stessi e per non concederla ad altri»⁴.

Credo, comunque, che il punto di massimo realismo lo mostri quell'algebra comune all'*anthropeion* che computa le reazioni comuni agli eventi – e la guerra è l'evento che queste reazioni impone con più impellente «necessità involontaria» – e da ultimo detta simmetriche risposte alle quali i soggetti collettivi (le *poleis*, gli Stati) non possono sottrarsi. Infine, si tratta di urti tra strutture di potenza intolleranti di qualsiasi diminuzione, poiché diminuire è già soccombere e aumentare è imperativo di sopravvivenza. La paura (*deos*), che si esprime nella ponderata avvertenza del rischio (mentre *phobos* tutto travolge) da parte di soggetti collettivi come le *poleis*, consiglia riallineamenti di potenza e scommesse al rialzo a seconda del posizionamento sulla scacchiera del dominio. Sparta sarà indotta a temere non soltanto di aver perso la propria posizione egemonica, ma anche di scivolare fatalmente in secondo piano di fronte ad un'Atene che tutto osa. Atene non potrà oggi che considerare insufficiente l'ardimento di ieri per mantenere l'impero e stimare non impari a qualsiasi impresa il proprio valore. Entrambe – in questo concordi – sono poi costrette a bloccare le

² Tucidide, I, 76, 2; IV, 61, 5; V, 105, 2.

³ Si veda R. Schlatter (ed. by), *Hobbes's Thucydides*, Rutgers University Press, New Brunswick 1975 e T. Hobbes, a cura di G. Borrelli, *Introduzione a La guerra del Peloponneso*, Bibliopolis, Napoli 1984.

⁴ Tucidide, IV, 55, 2.

dinamiche di potere alla loro contrapposizione e a non tollerare l'ascesa di terzi.

Contemporaneo e consentaneo dei grandi sofisti, Tucidide sa che non c'è un potere più grande di quello della forza (c'è una forza anche nella parola), e che nelle relazioni tra gli Stati non ci si può appellare ad altro. Ogni superiore autorità è esclusa, ogni richiamo alla trascendenza un'ingenuità: anche presso gli dèi domina la forza. Né è sempre possibile sottrarsi agli eccessi che la paura genera. Gli avvenimenti di Corcira, prima impressionante lezione di *stasis* (guerra civile), fanno assistere al rifiuto di decisioni ponderate, all'azione precipitosa, allo stravolgimento nel restituire in parola gli stati d'animo e gli eventi, anzi, di fronte all'audacia irragionevole (*tolma alogistos*) chi fa uso del *logos* manca di coraggio. Anche lo smisurato ardore che le mire del comando (*arche*) scatenano nella natura filotimica, dominata dalla *pleonexia*, alimenta le vicende storiche. Muovono i pezzi sulla scacchiera sia il *logos* sia il furore⁵. Attento all'azione controllata e in parte prevedibile dei soggetti collettivi, Tucidide non dimentica però il furore di gloria di individui che mettono a rischio la loro vita per non essere dimenticati (Corcira), l'irrazionalità fino alla bestialità del comportamento umano (gli scempi di Micalesso e la strage dei Tespiesi), oppure la rottura di ogni freno riguardo al timore di punizioni future o della perdita della vita quando incomba una sventura tale da lasciar prevedere troppo vicina la morte, come nelle pagine sulla 'peste' di Atene. Tale è il suo sguardo sulle cose: un impegno assiduo per estrarre dal turbinio degli eventi le costanti che la natura umana e l'analogia delle circostanze permettono di isolare. Questo è l'«acquisto perenne» della sua ricerca e della meditazione anno dopo anno sulla guerra più grande di ogni altra. Vicino certamente ai sofisti quando si tratta di guardare alla *physis* come ad un riferimento vuoto di senso dal punto di vista umano, perché capace di contenere tutti quelli che pretestuosamente siamo in

⁵ «Anche la malattia, la pazzia, l'amore etc. sono spiegazioni storiche, quanto la lotta di classe» ricordava Arnaldo Momigliano agli storici sovietici (Perugia 1967, *Quarto contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1967, pp. 43-58).

grado d'imporre ad essa, non può tuttavia rinunciare a cercare quel che per Aristotele sarà l'acquetarsi della mente: l'universale⁶.

Ciò che vorrei indicare come componente fondamentale dello sguardo di un realista politico qual è stato Tucidide è la particolare attitudine che egli ebbe a capire e valutare il conflitto non contemplandolo dall'esterno, ma *agendolo* (provo a forzare l'espressione) dall'interno dei protagonisti e delle situazioni di cui essi sono espressione e di cui necessariamente devono tener conto⁷.

3. *Metamorfosi necessarie*

Come si ottenga un principato e come lo si mantenga fu oggetto di riflessione per Machiavelli, soprattutto nel *Principe*. Intento che lo indusse a considerazioni sul mondo e sugli uomini che così riassumo. L'ordine provvidenziale del mondo è sostituito con uno stato di cose che non ha per fine la conservazione e il perfezionamento dei singoli viventi o delle loro specie. Li pone piuttosto di fronte all'alternativa della vita e della morte, della conservazione e della distruzione. Questo stato delle cose contiene del pari bene e male, in unico e medesimo modo, ma variato «di provincia in provincia». Costanza, quindi, della quantità complessiva di bene e

⁶ Come il «resoconto della guerra del Peloponneso, e di nient'altro che della guerra del Peloponneso, possa spiegare la vita politica in quanto tale» è un problema per gli storici e i filosofi politici già segnalato da L. Strauss, *Gerusalemme e Atene. Studi sul pensiero politico dell'Occidente*, Einaudi, Torino 1998, p. 90. Ma, precisa Strauss, questa obiezione è tipicamente moderna e nel saggio *Tucidide: il significato della storia politica* (in *Gerusalemme e Atene* cit., pp. 86-119) intende mostrare perché nella mente di un Tucidide «comprendendo la guerra del Peloponneso si comprendono i limiti di tutte le cose umane. Si comprende la natura di tutte le cose umane. Si comprendono tutte le cose umane. Sino in fondo».

⁷ «L'obiettività di Tucidide non è il contemplare dall'esterno la vita, ma il viverla – all'interno di altre individualità. Fa questo non come un'artista – che la vive solo per esprimerla – ma come uomo d'azione e come filosofo. Per lui la vita è lotta e la lotta presuppone forze antagoniste. Conoscere la vita dell'uomo significa essere queste forze antagoniste, ciascuna di esse nella sua assolutezza». È un appunto di Giorgio Colli del 1963, *Ragione errabonda*, a cura di E. Colli, Adelphi, Milano 1982, [129], p. 174.

di male sebbene con una distribuzione che varia da luogo a luogo. Pensiero questo che a sua volta aveva avuto e ha una sua fortuna tra coloro i quali hanno preso in seria considerazione la questione della 'caduta' dell'uomo e ne hanno fatto uno sfondo per la comprensione della politica⁸. Né dell'uomo si deve dire che sia per natura più malvagio che instabile, l'uniformità che ne contraddistingue la storia da tutto è data fuorché da un'operante costanza della razionalità. Soggetto al dominio delle passioni e sottoposto alla forza degli eventi, sconcertato dal divario tra il potere di desiderare e quel che realmente può ottenere, l'uomo si rivela instabile, volubile più che radicalmente malvagio: la scelta del male è la più frequente perché è la più facile. Instabilità che in politica si deve tenere sempre presente perché ne discende il postulato che chi dispone della repubblica e vi ordina le leggi deve «presupporre tutti gli uomini rei, e che li abbiano sempre a usare la malignità dello animo loro qualunque volta ne abbiano libera occasione» (*Disc.*, I, 3). Postulato necessario a fronteggiare l'eventualità peggiore, che è la più frequente quando si ha commercio con gli uomini dei quali si può dire «questo generalmente che siano ingrati, volubili, simulatori e dissimulanti, fuggitori de' pericoli, cupidi di guadagno» (*Princ.*, XVII), e ad arginare nei limiti del possibile l'alternarsi della fortuna che è la vera e propria sfida alla virtù politica. Massimo bene lo Stato, ne va contrastata con ogni mezzo la «ruina» che per

⁸ Segnalo qui un passo di K. Jaspers in *Origine e senso della storia*, Comunità, Milano 1965, p. 179: «Ad ogni forma di sapere totale è da preferire (pur senza trovare in esso la chiave) il semplice concetto secondo cui c'è nell'uomo il male immutabile». Nella cultura italiana l'opera di Augusto Del Noce è stato un richiamo costante a questa dimensione radicale dell'uomo di contro al 'perfettismo' infine totalitario e omicida, frutto delle teorie del progresso (si può vedere al riguardo V. Meattini, *Ragione Storia Valori. Volti e metamorfosi del dualismo*, in *Atti dell'Accademia di Scienze morali e politiche di Napoli*, Giannini, Napoli 2022, pp. 223-258). Fondamentale mi sembra, nel contesto, la riflessione di Kant sull'ereditarietà del peccato originale: atto che ci affranca dal completo assoggettamento all'istinto e che pure noi avremmo commesso trovandoci al posto dei nostri primi parenti (vi si sofferma Carlo Antoni in *La lotta contro la ragione*, Sansoni, Firenze 1968, p. 266). Si veda, per le posizioni di Kant sul peccato originale, G. Ferretti, *Immanuel Kant (1724-1804)*, in *Il peccato originale nel pensiero moderno*, a cura di G. Riconda et al., Morcelliana, Brescia 2009, pp. 543-567.

converso è la sciagura massima. Fine che viene posto al principe al quale, per quanti consigli e direttive possa voler seguire, conviene da ultimo una capacità di adattarsi alle circostanze (ad Annibale giovò «quella sua inumana crudeltà, [...] insieme con infinite sue virtù» per reggere un esercito eterogeneo, ma a Scipione, in circostanze diverse, fu ascritta a gloria la pietà), e il fiuto di cogliere l'occasione anticipando l'intreccio degli eventi e la prontezza ad estrarre dalla situazione effettiva il futuro possibile. Questa aleatorietà nel consumarsi degli avvenimenti, la loro imprevedibilità («come sono vani e fallaci i pensieri degli uomini», scriverà nella *Storia d'Italia*, VI, 4, il Guicciardini di Machiavelli amico), l'avversità eventuale delle combinazioni e degli intrecci delle cose è lo sfondo in cui s'iscrive l'agire umano. Capire quando la situazione politica si presenti in modo da accogliere la nostra azione, agendo tempestivamente, con chiarezza d'intenti e *impetuosità* (essere *rispettivi* avvantaggerebbe l'aspetto negativo della fortuna), è virtù. Tuttavia, la forza pervasiva della fortuna (spesso maligna alla virtù), manifestantesi anche nel sorgere e nello sparire degli uomini destinati ad avere parte importante nella storia (la presenza dell'uomo giusto al momento giusto è dovuta alla fortuna), avendo la potenza dei fenomeni naturali, di fiumi adirati capaci di travolgere ogni contenimento, lascia un margine appena alla più esperta lungimiranza. L'intrecciarsi dei fattori individuali, ambientali e storici rende sostanzialmente imprevedibile il futuro e *non di manco* (verrebbe da scrivere) le prospettate possibilità di riuscita o di parziali successi inducono e devono indurre a battersi con la fortuna, ad accettarne la sfida. Il riscontro di uniformità ricorrenti e di costanti di comportamento (appartenenti anch'esse ad un ordine naturale) è, d'altra parte, sia l'incentivo sia il bagaglio che incoraggia la sfida e l'accompagna.

L'algoritmo di controllo efficace dell'azione politica dunque non esiste, la forma è povera rispetto al dinamismo insito nelle cose, impari alla potenza del divenire⁹. Ci si può avvalere del *gene-*

⁹ «Le nozioni stesse di potere, di controllo, di sicurezza sono messe continuamente in forse da tale situazione [dalla situazione italiana e fiorentina del-

ralmente, di uniformità, di costanti, si può ragionare sulle modalità di governo che potranno durare più a lungo, confidare sul tempo medio di persistenza degli ordinamenti che sanno rinnovarsi, ristabilire quando è necessario l'ordine primitivo come i medici consigliano ai corpi aggrediti dalla malattia, ritornare alla 'bontà' della condizione originaria, infine però tutto invecchia e muore: «Egli è cosa verissima come tutte le cose del mondo hanno termine della vita loro» (*Disc.*, III, 1). Invecchiamento, decadenza, morte. Dato questo sfondo di ordine o disordine naturale, in ogni caso non provvidenziale o volto a fine, si deve fare affidamento sulla *virtus* (*potenza*, capacità di produrre un mutamento o di subirlo, la *dynamis* aristotelica, insomma, che deve comunque modularsi: la virtù del capitano, del principe, del popolo). Si possono fare calcoli sui tempi medi delle vite umane, degli ordinamenti delle cose, si può confidare sull'essere tempestivi (*impetuososi*) e determinati con la fortuna, essere accorti e malleabili nelle circostanze (l'inumana crudeltà di Annibale e la pietà di Scipione non si oppongono, sono adattamenti agli uomini da controllare da governare da dirigere), capaci di comportamento mutevole, volpe o leone se la necessità lo impone (pur consapevoli che per un principe sarebbe meglio essere amato). In tal modo, se di contro non

l'epoca]: e insieme viene messa in forse la stessa nozione di un sapere capace di dominare e controllare la realtà, di pianificarla e ordinarla. Nel fuoco di questa lacerazione il pensiero di Machiavelli è solcato in ogni momento da un senso fortissimo di contraddizione, da una continua spinta alla difesa e all'attacco, che non è un dato esteriore e marginale, puramente retorico, ma che ne costituisce la struttura profonda, ne segna le ragioni e gli snodi centrali», G. Ferroni, *Machiavelli, o dell'incertezza. La politica come arte del rimedio*, Donzelli, Roma 2003, p. 11. Che la politica di Machiavelli, quella esercitata nella sua attività di funzionario statale e quella definita nei suoi grandi trattati, sia «essenzialmente cura dei mali molteplici che insidiano "questo corpo misto della umana generazione", tentativo di fare ordine nell'incontrollabile succedersi delle "variazioni" della natura e della fortuna, di resistere alla sempre incombente rovina», come sostiene Ferroni (ivi, p. 134) non ha impedito che Machiavelli incontrasse il problema che Croce vi colse (si veda *infra*), anzi ha fatto sì che la sua riflessione, volta al suo tempo, abbia messo a fuoco questioni politico-morali trans-epocali.

abbiamo la «malignità de' tempi e della fortuna», non si esclude la riuscita dell'impresa.

A pieno titolo s'iscrive Machiavelli tra i mentori del realismo intendendo col termine una concezione sì del pensare e del fare politicamente, ma anche il modo diretto di affrontare la vita e le non sempre armonizzabili facce che ci presenta. Infatti, la sua esplicita visione del mondo e delle cose (*tristizia* degli uomini, incostanza e *malignità* della fortuna, natura non orientata a fine alcuno, indifferente rispetto al 'bene' e al 'male') non ne fa certo l'artista-eroe della pura tecnica politica, ma un autore che per Croce pone il problema non soluto e insolubile dell'autonomia della politica rispetto alla morale, mentre per Berlin, cosa non meno inquietante, la posizione di Machiavelli, data l'incommensurabilità dei fini e di ciò che noi umani abbiamo posto e poniamo come bene ultimo, consisterebbe nel fare morale *quella* politica. Con imbarazzo leggiamo, nel capitolo XVIII del *Principe* (quasi sempre preceduto nei commenti dotti dalla qualifica di 'famigerato', ma credo che ogni aggettivo ne attenui semmai la crudezza), la (in)versione dell'aureo principio di reciprocità del fare o non fare agli altri quel che si vorrebbe o non si vorrebbe fosse fatto a noi: «Non può pertanto uno signore prudente, né debbe, osservare la fede, quando tale osservanza li torni contro e che sono spente le ragioni che la feciono promettere. E se gli uomini fussino tutti buoni, questo precetto non sarebbe buono; ma perché, sono tristi e non la osservarebano a te, tu etiam non l'hai da osservare a loro. Né mai a uno principe mancorono cagioni legittime di colorare la inosservanza». Parole che sembrano potersi leggere, e in tal modo sono state spesso lette, non soltanto in ragione della conservazione dello Stato come massimo bene a fronte del conflitto delle fazioni, ma al nudo fine della conservazione del potere (quale che sia, parrebbe d'intendere a prima vista)¹⁰. E ciò pone non poche questioni.

¹⁰ Il giudizio complessivo sull'opera di Machiavelli sembra comunque portare a giustificare soltanto l'azione politica che ha per fine le "grandi cose" o "la salute della patria", così N. Bobbio, *Ragion di Stato e democrazia*, in Id., *Elogio della mitezza*, il Saggiatore, Milano 2014 (prima edizione 1998), p. 63. Bobbio

Evidente il realismo nel richiamo fermo alla «realità effettuale della cosa» e a non immaginarcela come vorremmo perché «colui che lascia quello che si fa per quello che si dovrebbe fare impara piuttosto la ruina che la preservazione sua» (*Princ.*, XV). Parimenti evidente la dissonanza con orizzonti e norme morali che tentino di restringere l'oscura zona del sospetto reciproco e dell'inimicizia, Machiavelli avverte di quanto essa sia pronta a rivelarsi in tutta la propria rovinosa effettualità e consiglia di anticipare la proditoria messa in azione.

La politica pensata nell'orizzonte della *ruina*, che sempre minaccia l'esistenza degli Stati, impone comportamenti irriducibili alle norme dell'etica, del pari queste sono inconciliabili con quelli, di modo che l'uomo di Stato è necessitato a percorrere la via di tale insuperabile e perciò tragico destino.

Il lessico di Machiavelli è qui particolarmente provocatorio e irritante per ogni coscienza morale: un signore *prudente* non può né *deve* all'occasione osservare *fede*, né mancano mai cause *legittime* per *colorare* l'inosservanza. Parole che normalmente usiamo con approvazione morale o estetica vengono volte a giustificare il lato oscuro della vita e delle relazioni tra uomini: le giustificazioni si fanno smalto straniante che ricompono in positivo l'azione altrimenti perfida e le parole ne sono i colori. Estremo esito della riflessione machiavelliana, consapevolezza del dramma che una tale massima «non è buona» eppure deve essere obbedita perché viene applicata a chi «non è buono». Questa normatività negativa (non *deve* il signore osservare la fede) segna pienamente la dimensione tragica del pensiero politico di Machiavelli, lo sdoppiamento della vita, il dover essere quel che non si vorrebbe essere. La forza, richiesta e comandata dalla ragione, deve opporsi all'incombere

giustamente chiede in «che cosa consistano le grandi cose». Una prima risposta la si trova nel capitolo XVIII del *Principe* dove, verso la fine, si legge che l'importante per un principe è «di vincere e mantenere lo stato». Una seconda in un passo dei *Discorsi* (III, 41), in cui si celebra la teoria della separazione tra morale e politica perché dove «si delibera al tutto per la salute della patria, non vi deve cadere alcuna considerazione né di giusto né d'ingiusto, né di pietoso né di crudele, né di laudabile né d'ignominioso; anzi, posposto ogni altro rispetto, seguire al tutto quel partito che salvi la vita e mantenghile la libertà».

della dissoluzione anche quando ciò obblighi ad azioni cui la coscienza morale dà il nome di male. «Poter essere non buono, anche se bene sarebbe esserlo, è arte che il principe deve imparare e condizione che deve saper sopportare quando le circostanze lo richiedono».

4. *Modernità*

Il teorico dello Stato moderno (con ragioni moderne, si è aggiunto¹¹), Thomas Hobbes, mette di fronte ad un dilemma: o libertà o pace (e vita). Volere la libertà, volere ciò che in natura appartiene a tutti, è volere il conflitto permanente senza soluzione, l'insicurezza, l'indigenza, la vita costantemente in pericolo. Solo un Dio mortale, un grande uomo, un grande animale, una macchina perfetta (tale è il Leviatano di volta in volta), esercitando un potere non disgiunto (*auctoritas* e *potestas* unite), che è assoluto perché obbedendo al sovrano ognuno non obbedisce che a sé stesso, può sollevare dalla condizione di miseria e ostilità perpetue. Necessità, dunque, dello Stato, del potere sovrano se si vuole mantenere il diritto alla vita e, finché è consentito, la condizione di pace. Questo grande costrutto della ragione, lo Stato, presuppone la pluralità contraddittoria del reale, l'antagonismo e l'angoscia come condizioni in origine, e potenzialmente sempre ritornanti, dell'umanità. Lo Stato hobbesiano è il tentativo di un'articolazione nuova della nostra esperienza, richiesta e guidata dall'esigenza di autoconservazione, ma non ristretta in quei limiti. La costituzione dello Stato allarga infatti l'orizzonte dell'esperienza dove ha trovato la spinta propulsiva, accresce e moltiplica il potenziale di una condizione uscita dal pericolo e dalla paura. Le molteplici esigenze ricondotte all'unità, loquente con una sola voce, non sono più aperte e

¹¹ «Se volessimo racchiudere in una formula il significato della filosofia politica di Tommaso Hobbes, potremmo dire che essa esprima la prima moderna teoria dello stato moderno», così N. Bobbio in pagine introduttive a Thomas Hobbes, *Opere politiche. Volume primo: Elementi filosofici sul cittadino. Dialogo fra un filosofo e uno studioso del diritto comune d'Inghilterra*, seconda edizione, Unione Tipografico-Editrice Torinese, Torino 1971, p. 7.

consegnate all'anarchia, cui verrebbero condotte dal seguire molteplici percorsi, ma risolvono ogni individualità nel grande individuo che icasticamente (e con non poco manierismo) campeggia nel frontespizio del *Leviatano*. Hobbes si sforza di ricondurre all'unità ciò che nella storia e nell'esperienza quotidiana tende a separarsi e a moltiplicare le fonti del conflitto (il dualismo Stato-Chiesa, ad esempio, divide il cristiano dal cittadino – *Leviatano*, III, XXXIX), e cerca di imbrigliare e contenere nella logica della convivenza il disordine delle passioni.

Il realismo politico di Hobbes viene caratterizzato da questa necessità di *uniformità* nel comportamento degli uomini, che dovrebbe corrispondere alla regolarità delle cose in natura ma che invece è sempre insidiata e passibile di sconvolgimento. Nel vivere, nell'esistere quotidiano, infatti il pericolo della divergenza e del conflitto può sempre riproporsi e imporsi. Lo stato di natura – questa grande congettura esplicativa – non è superato una volta per tutte, nella guerra civile Hobbes lo ha visto risorgere. A questo punto la versione hobbesiana del realismo politico mostra la propria specificità e originalità. Diversamente da Aristotele e Tommaso, Hobbes non crede nella socialità naturale dell'uomo. Lo vede invece inquietato e infastidito dalla presenza degli altri, e al tempo stesso bisognoso della società per soddisfare le proprie pulsioni egoistiche. La ragione umana emerge da questa ambiguità e dalla instabilità della natura umana, da un disordine originario ed è costretta ad inventare un ordine possibile. Capace di anticipare le conseguenze provocate dalle azioni umane, ma anche sempre oppressa dal timore della mancanza e dalla tensione a sopperirvi (l'uomo non è soltanto un lupo per l'altro uomo, ma anche *futura fame famelicus*), la ragione non può che indicare, per fuoriuscire dallo stato di natura, un decisore e ad un interprete incontestato della legge. Se però il sovrano dello Stato hobbesiano può assicurare ai sudditi la pace all'interno dello Stato, non può eliminare del tutto la condizione originaria di conflittualità, essa infatti domina e dirige le modalità di coesistenza degli Stati: l'anarchia (lo stato di natura) e con essa il ricorso alla forza sovrintende pur sempre alla scena delle relazioni internazionali. Questo aspetto del rea-

lismo hobbesiano sarà la pietra miliare del realismo politico moderno.

5. *Versioni di un paradigma*

Paradigma o metateoria (come anche si è proposto di chiamarlo) il realismo politico non si presenta con un'unica faccia o meglio non assolve ad una medesima funzione. In Tucidide c'è una dinamica dei conflitti, le loro cause e dispiegamenti vengono indagate e descritti secondo la necessità e l'irrompere del caso, tenendo conto della variabilità o invece della costanza dei fattori umani. L'indagine dell'azione conflittuale ne evidenzia le strutture permanenti (finché la natura umana sarà quella che è) quali la paura, l'utilità, l'onore. In Machiavelli, dove dominano le categorie di necessità, fortuna, occasione¹², il paradigma realista evidenzia la drammaticità dell'agire politico non solo per il sempre possibile fallimento, ma anche e soprattutto perché, non trovandosi garanzie fuori e dentro questo mondo, gli organismi politici sono costretti a lottare per la loro sopravvivenza in un confronto perpetuo dove vale il principio che la forza ha sempre bisogno di altra forza. Né l'occasione può essere colta se non strappandola alla fluttuazione degli eventi manifesti all'interno dei quali può essere intravista, essendo impensabile prima che la prospettino condizioni congiunte, i ritmi singolari dell'accadere che soltanto a posteriori potranno essere descritti¹³. In Hobbes se l'atto di fondazione dello Stato è completamente rischiarato dalla ragione e ogni opacità può essere fugata, come anche cristallina è la risposta al «quesito

¹² In Machiavelli quei temi e categorie politiche giungono dalla tradizione latina. Per quanto riguarda la semantica storica, il mutamento di significato di una parola in un'unità dialettica di sincronia e diacronia e in relazione ai mutamenti sociali, culturali e ai modi di pensare in generale, applicata al nostro discorso, è d'obbligo segnalare J. Macek, *Machiavelli e il machiavellismo*, La Nuova Italia, Firenze 1980.

¹³ Da Lucrezio veniva a Machiavelli la convinzione secondo la quale non è necessario che ci sia questa cosa, ma perché questa cosa ci sia è stato necessario il concorso di molte cose (*multa videamus enim rebus concurrere debere*).

inesorabile e sempre di nuovo ripetuto: *quis iudicabit?*»¹⁴ con la *reductio ad unum* dell'*auctoritas* e della *potestas* religiosa e politica nella persona del sovrano, le relazioni internazionali rimangono il banco di prova della forza, il terreno dove essa, e non la legge, è sovrana. È questo un punto che il realismo politico del Novecento terrà in conto nel proprio sviluppo.

Vorteil der kleinen Zahl. Ci sono declinazioni del realismo politico che mettono a fuoco altre questioni e che conviene accennare avanti di passare a qualche considerazione conclusiva. L'elitismo, italiano prima e poi angloamericano, ha posto a tema la questione della scena politica: quando si considera il potere ci si chieda chi lo ottenga e come si presenti chi lo detiene. Nell'opera giovanile *Sulla teorica dei governi e sul governo parlamentare* (1884) e poi negli *Elementi di scienza politica* (1896, 1923), Gaetano Mosca rileva che in tutte le società regolarmente costituite, in cui vi è un governo, si trova «costantissimo» un fatto: che i governanti, ossia quelli che hanno nelle mani e esercitano i pubblici poteri sono sempre una minoranza e che al di sotto di questi vi è una classe numerosa di persone le quali non partecipando mai «realmente» al potere non possono che subirlo, i primi sono la classe politica (Mosca non impiega il termine *élite*), gli altri i governati. Rileva, inoltre, che non sono gli elettori a eleggere il deputato, ma che ordinariamente è il deputato che si fa eleggere e che, «questo è sicuro», una candidatura è sempre l'opera di un gruppo di persone riunite per un intento comune, il lavoro di una minoranza organizzata che «come sempre fatalmente e necessariamente» s'impone alle maggioranze disorganizzate. L'analisi degli elitisti vuole intercettare i fenomeni politici nelle linee fondamentali e nelle costanti. I contributi di Mosca, di Pareto e di Michels – di quest'ultimo è la messa in forma della legge ferrea delle oligarchie¹⁵ – hanno

¹⁴ C. Schmitt, *Scritti su Thomas Hobbes*, a cura di C. Galli, Giuffrè, Milano 1986, p. 181.

¹⁵ Chi dice democrazia dice organizzazione, chi dice organizzazione dice oligarchia, chi dice democrazia dice oligarchia. «Per Mosca la minoranza genera

denunciato l'avvenire di un'illusione. Mosca smaschera democrazia, liberalismo e socialismo nelle loro pretese declamatorie, anche se della democrazia parlamentare riconosce il vantaggio del ricambio (all'interno, ovviamente, del cerchio della 'classe politica') e il controllo sul potere, certamente maggiore nella democrazia liberale che in altre forme di governo. Potremmo dire che le teorie elitiste, muovendo dal ruolo determinante delle élites, e dalla loro interna competizione, contro la democrazia immaginaria, permettono di affrontare in modo più concreto (e per certi aspetti empirico: nel senso della condivisione quanto più ampia possibile di problemi sociali specifici) la questione della democrazia parlamentare. La scoperta delle tendenze che regolano l'ordinamento dei poteri politici, delle leggi che presiedono all'organizzazione delle società umane, delle costanti e delle variabili, l'aver colto in modo specifico i principi della distribuzione del potere in una società, è stato un apporto robusto al realismo politico e un contributo di sapere vantaggioso anche, e direi soprattutto, per chi opta per il rafforzamento di democrazie liberali o socialdemocratiche. Perfino la ben nota 'formula politica' (l'insieme dei principi astratti con cui i governanti tendono a giustificare la detenzione e l'esercizio del potere) può infine risolversi in uno strumento (e non è paradossale) di trasparenza, perché se è vero che non è la formula che determina il modo di formazione della classe politica, ma al contrario è sempre quest'ultima che adotta la formula che più le conviene, è anche vero che una formula politica può esprimere coe-

l'organizzazione per consolidare e imporre il proprio potere; per Michels l'organizzazione genera la minoranza per esigenze di sopravvivenza e di successo nel raggiungimento dei fini», Giorgio Sola, *Teoria delle Élités*, in *Enciclopedia delle scienze sociali* (1993), Treccani on line. A questa voce rimando pure per il rilancio delle teorie elitiste negli Stati Uniti e per la ripresa di esse in Italia, nel secondo dopoguerra, con Guido Dorso e Filippo Burzio (ricordo, per l'occasione, che il saggio di Dorso, *Dittatura, classe politica e classe dirigente*, fu scritto per il convegno di studi meridionalistici svoltosi a Bari nel dicembre del 1944, quasi negli stessi giorni (3-5) dell'odierno convegno). Sempre a questa voce rimando per l'analisi delle differenze tra elitisti puri e pluralisti, di cui in generale si dovrà dire che i primi tendono a descrivere l'élite come un gruppo unico, unitario, coeso; i secondi come un insieme di gruppi divisi e discordanti.

rentemente i reali rapporti di potere oppure risolversi in una giustificazione di gruppi che l'hanno perduto (incoerenza della formula politica). Per l'analista politico essa diventa uno strumento privilegiato di lettura della realtà. È essenziale, infatti, sapere individuare chi e con quali ragioni preme per l'allargamento di partecipazione al potere e chi e quali strutture politiche continuino a favorire il monopolio di oligarchie autoperpetuantesi. Come per l'istanza democratica (liberale o socialdemocratica) è fondamentale essere consapevoli che l'influenza delle minoranze organizzate non può evitarsi (e non deve, quando esse sono portatrici, oltre che di interessi, di reali competenze), purché i loro esponenti vengano sottoposti a procedure di accettazione politica dalla maggioranza dei cittadini (Schumpeter e Lasswell), così la permeabilità e pluralità delle élites può costituire un presidio di democrazia e partecipazione (Dahl). Né si deve sottovalutare l'influenza della «pressione assiologica» (Sartori) perché gli orizzonti di valore attuali e/o le aspettative di valore, in un sistema di competizione tra élites, indurrà alcuni tra i rappresentanti in competizione a prenderli in considerazione¹⁶.

Tra le questioni che la categoria del realismo politico ha suscitato c'è l'opposizione della versione storico-empirista al razionalismo più o meno costruttivista, tipica del mondo anglosassone ma con esiti interessanti anche per noi. Le critiche che Oakeshott e Berlin rivolsero negli anni Cinquanta del secolo scorso a quella versione dell'illuminismo politico possono essere così riassunte. Oakeschott (e von Hayek su questo punto non la pensava diversamente) imputava al razionalista un'ottica ingegneristica per cui anche

¹⁶ Si vedano R. Michels, *La sociologia del partito politico nella democrazia moderna*, Unione tipografica editrice torinese, Torino 1912 (l'edizione tedesca era uscita l'anno prima a Leipzig); J.A. Schumpeter, *Capitalism, socialism and democracy*, Harper and Brothers, New York 1942 (*Capitalismo, socialismo, democrazia*, Comunità, Milano 1955); H.D. Lasswell, *Politics: who gets what, when, how*, McGraw Hill, New York 1936 (M. Stoppino, a cura di, *La politica: chi prende che cosa, quando, come*, UTET, Torino 1975, pp. 237-364); R.A. Dahl, *Who governs?*, New Haven, Conn, Yale University Press 1961; G. Sartori, *Anti-elitism revisited*, «Government and opposition» 13, 1978, pp. 58-80.

in politica si tratterebbe di ‘soluzione di problemi’ ognuno dei quali avrebbe una soluzione razionale che non prevede il meglio in determinate circostanze, ma ‘il meglio’ senz’altro, dato che la funzione della ragione è quella di sormontare le circostanze. La fallacia del razionalismo è da individuarsi, secondo Oakeshott e Berlin, nell’ignorare che la tecnica e chi l’apprende sono già per questo all’interno di una tradizione culturale propensa a parlare nei termini di creazione e distruzione piuttosto che in termini di continuità e di consuetudine (l’«analogia continuativa» di Edmund Burke). I comportamenti e gli interventi sono infatti privi di senso se separati dai contesti in cui dovrebbero inserirsi. L’innovazione, in quest’ottica, è un *pursuit of intimations* (proseguimento delle indicazioni) dato che a differenza dell’ideologia, la tradizione non è né fissa né compiuta, non c’è un modello da copiare né una direzione invariabile da indagare, ma tutto è temporaneo sebbene non tutto in essa cambi contemporaneamente, piuttosto il suo è un principio di *continuità* e l’autorità è diffusa tra passato, presente e futuro, tra il vecchio e il nuovo e ciò che deve venire.

Berlin nell’articolo *Le idee politiche del ventesimo secolo* («Foreign Affairs» 28, 3, 1950, pp. 351-385) attaccava la visione monistica dell’etica, il filone centrale della teoria politica occidentale che trovava nel razionalismo dell’età dei Lumi la propria incarnazione moderna. La persistenza della natura umana, l’esserci sempre una soluzione razionale da scegliere e praticare e il non poter essere le soluzioni razionali in contrasto tra loro, costituiscono il ‘tridente’ di una ideologia della perfezione delle soluzioni su cui tutti gli uomini dotati di intelligenza adeguata ai problemi avrebbero dovuto convenire. Per Berlin, invece, a muovere gli uomini sono scopi individuali e collettivi estremamente vari, raramente prevedibili e a volte incompatibili tra loro, così come possono essere incommensurabili i loro fini fondamentali. L’applicazione rigorosa di principi porta ad assurdità, poiché non c’è una *scienza* del governo ed è lo statista pratico, non il dottrinario o l’utopico, che meglio si muove nell’opaco e complicato reticolo dei rapporti umani concreti che sanno cogliere il tratto di una congiuntura nella sua unicità. La comprensione immediata del rapporto tra mezzi e risultati, così come la capacità di giudizio, l’abilità, il senso

del tempo, chiariva Berlin in *Il realismo in politica*¹⁷, dipendono da fattori empirici quali l'esperienza, l'osservazione, e soprattutto da quel senso della realtà che cogliendo elementi apparentemente irrilevanti della situazione indirizzano verso un qualche tipo di disegno che di per sé sollecita l'azione appropriata¹⁸.

L'attenzione a tradizioni e continuità storiche e la convinzione di Berlin che le teorie politiche attingono al «livello superiore» di una società, ma che la loro applicazione va a incidere, in modo non sempre e mai completamente prevedibile, sull'opaco e complicato reticolo dei rapporti sommersi dei livelli inferiori, provocando vibrazioni formidabili all'intero sistema, induce ad alcune riflessioni. La grande costruzione hobbesiana del Leviatano è un risultato vistoso (manieristico o barocco che lo si voglia etichettare) della ragione secentesca, così com'è finzione razionale, ad essa funzionale, lo 'stato di natura' che Hobbes non ha certo indicato come uno stadio storicamente individuabile, ma come una condizione alternativa e sempre possibile dell'umanità (le guerre civili ne erano un palese esempio). La fiducia nel potenziale di progettazione della ragione e nella capacità di prevedere a lunga scadenza la condotta degli uomini e di antivedere i mezzi per raggiungere i fini proposti (fondamentale è, al riguardo, il linguaggio), poggia sull'aver individuato con sicurezza il fondo degli esseri umani. In ognuno si agita la richiesta, per desiderio naturale, di far uso per sé di cose che sono in comune e, al contempo, ognuno si sforza di evitare la morte violenta come il più grande dei mali naturali, è perciò possibile a partire da questi presupposti costruire il modello di convivenza proposto e sviluppato da Hobbes. Ed è possibile pensare al 'calcolo' dei vantaggi e degli svantaggi per emanciparsi dalla condizione di natura («solitaria, povera, lurida, brutale, e corta»), cer-

¹⁷ Cfr. I. Berlin, *Il realismo in politica*, in Id., *Il senso della realtà. Studi sulle idee e sulla loro storia*, a cura di H. Hardy, Adelphi, Milano 1988.

¹⁸ Per la posizione di Oakeshott sulle questioni trattate in queste pagine si vedano i saggi raccolti in *Rationalism in politics and other essays*, Liberty Fund, Indianapolis 1991. Per punti di contatto e differenze tra Oakeshott e Berlin rimando a A. Della Casa, *Razionalismo e realismo in politica. Isaiah Berlin e Michael Oakeshott negli anni Cinquanta*, «Rivista di filosofia» 1, 2019, pp. 131-153, cui queste mie considerazioni sui due autori sono debitrice.

cando l'equilibrio dei diversi e contrapposti interessi¹⁹, astraendo da eredità storiche, da contesti peculiari di tradizione. La «rinuncia alle illusioni circa la natura o la rigenerazione dell'uomo» permette di tenere «un realistico conto della potenza degli impulsi egoistici»²⁰. Ebbene, nella linea di pensiero in cui Berlin si inserisce, e di cui è uno dei più significativi rappresentanti, la liberazione delle energie individuali e la loro realizzazione è certo un fattore della forte dinamica di sviluppo del mondo moderno, ma è proprio la capacità della ragione di prevedere le conseguenze delle azioni nel contesto opaco e non decifrabile delle relazioni complesse tra gli uomini che viene contestata. Una ragione geometrizzante in politica può sperarsi se all'intreccio opaco del multiforme umano non si guarda. Quell'intreccio non è attraversato come il 'cristallo' di Hobbes dalla luce, non almeno in tutti gli snodi di tenuta, di modo che quest'altra versione del realismo politico confida semmai su un «senso della realtà» che con cautela e rispetto si muova in quel «complicato reticolo»²¹.

All'ombra della guerra potremmo porre le forme di realismo politico che sono state elaborate negli ultimi settant'anni. Erano i primi anni del secondo dopoguerra quando Hans Morgenthau stilò, in *Politica tra le nazioni. La lotta per il potere e per la pace* (1948), punti capitali del comportamento obbligato delle nazioni nei loro rapporti reciproci. Vi spiccava la concezione della politica governata da leggi oggettive derivate dall'immutabile natura umana; la comprensibilità razionale della politica (sulla quale agiscono comunque elementi irrazionali) alla luce dell'interesse definito in

¹⁹ «Lo Stato trae origine dalla tendenza individuale alla conservazione della vita, viene istituito attraverso un accordo fra individui, ha per obiettivo assicurare agli individui pace e sicurezza, ne consente una vita più comoda e agiata. L'adesione al patto sociale è giustificata da un calcolo di utilità personale, mentre non si chiede al singolo un'identificazione etica con lo stato», U. Scarpelli, *Hobbes oggi, Atti del Convegno Internazionale di studi promosso da Arrigo Pacchi, Milano-Locarno, 18-21 maggio 1988*, a cura di A. Napoli con la collaborazione di G. Canziani, FrancoAngeli, Milano 1990, p. 596.

²⁰ Ivi, p. 601.

²¹ Cfr., Berlin, *Il senso della realtà* cit., pp. 72-73.

termini di potere; la centralità della politica nel pluralismo delle attività umane, centralità che comporta l'impossibilità di un'astratta applicazione dei principi morali alle relazioni tra Stati, specialmente se una concessione ai principi morali impedisce di compiere una scelta politica di successo ispirata al supremo principio morale della sopravvivenza nazionale. Secondo una lapidaria affermazione di Raymond Aron, infatti, le relazioni internazionali si svolgono sempre all'ombra della guerra. Mancando la sovranità nella politica internazionale, la spinta elementare alla sopravvivenza comporta che il criterio ultimo della soluzione dei conflitti non possa essere che la prova di forza tra le parti.

Su questa linea Kenneth Waltz e John Mearscheimer (per fare soltanto due nomi tra gli altri) hanno elaborato le loro versioni del realismo, difensivo il primo, offensivo il secondo. In queste ultime versioni del paradigma del realismo politico campeggiano l'anarchia internazionale (questa è la costante, come si vede), le funzioni indifferenziate e non collaborative degli Stati nella politica internazionale, il sistema degli Stati secondo cui essi non sono tutti uguali e di conseguenza gli equilibri di potenza devono tener conto di aree di egemonia delle grandi potenze o comunque delle potenze territorialmente egemoni (in tal caso l'analisi geopolitica, dato che le interazioni di potere si sviluppano concretamente in scenari geografici, diventa centrale). Infine, decisivo per la possibilità di previsione del comportamento tra Stati, incontriamo il dilemma della sicurezza, per cui se una potenza, calcolando di aver perso terreno rispetto all'antagonista, imprende a riarmarsi per riequilibrare i rapporti di forza, tale mossa sarà comunque percepita come offensiva e innescherà una spirale di contromosse. Il che equivale a dire, secondo la formulazione datane per primo da John Herz, che ciascuno interpreta le manovre difensive dell'altro come offensive. Tutte le grandi potenze sono dunque accumulatori seriali di potere politico e militare in vista dell'ambita posizione di egemone regionale (quella di egemone mondiale, per la complessità delle politiche planetarie non è più contemplata nelle recenti ricerche), ritenendo ogni perdita d'influenza una minaccia alla loro sopravvivenza. In definitiva, per il realismo strutturale che ha come condizioni l'anarchia internazionale, le funzioni indifferen-

ziate tra Stati (non si collabora, si compete) e la gerarchia tra Stati, la prudente conservazione della propria condizione non è prevista e il ricorso alla prova di forza incombe permanentemente²².

6. Critiche al realismo politico e qualche risposta

Posizione teorica per smascherare e demolire quelle finzioni politiche rispetto a cui nessun regime può dirsi immune, il realismo politico non è tuttavia alla base del giudizio politico in modo fondativo e autonomo. Dipende da una più generale concezione delle cose: *utopistica* o *conservatrice*, per riferirsi a due meta-sfondi. A sua volta esso giustifica scelte che possono andare nell'una o nell'altra direzione, a misura del fine dell'azione politica che si giudica 'realistico' proporsi o raggiungere. C'è una ineliminabile circolarità perché la fattualità e l'oggettività sono anch'esse processi razionali di intendimento delle cose (tecniche d'indagine, competenze specifiche e settoriali, esperienze consolidate... vi sono all'opera) e la realtà politica è a sua volta un costruito. Il realista storico-politico intende lasciar parlare la realtà (entro cui trascinare le dominanti secondo cui muoversi e giudicare) per non essere vittima di un'apparenza ingannevole, cerca la più efficace direzione d'azione sotto quel mondo delle idee che ne è spesso il camuffamento, rifiutando i sogni dell'utopia e le contraffazioni ideologiche, ma in ciò che cerca e in ciò che rifiuta non siamo di fronte ad una realtà 'là fuori' (Carlo Galli). Né la razionalità degli eventi può essere presupposta al punto da poter stabilire leggi regolari e

²² I riferimenti sono a H. Morgenthau, *Scientific Man versus Power Politics*, University Press, Chicago 1946, *Politics Among Nations. The Struggle for Power and Peace*, Alfred A. Knopf, New York 1948 (*Politica tra le nazioni. La lotta per il potere e per la pace*, Il Mulino, Bologna 1997); K. Waltz, *Man, the State and War*, Columbia University Press, New York 2018, prima edizione 1959 (*L'uomo, lo Stato e la guerra*, Giuffrè, Milano 1998), *Teoria della politica internazionale*, Il Mulino, Bologna 1987 (prima edizione inglese del 1979); J. Mearscheimer, *The tragedy of Great Power Politics*, University Press, Chicago 2001; A. Wendt, *Social Theory of International Politics*, University Press, Cambridge 1999; J. Hertz, *Idealist Internationalism and the Security Dilemma*, «World Politics» II, 2, 1950, pp. 157-180.

oggettive di comportamento e di sviluppo tanto individuale che collettivo, così come la linea di separazione che taluni realisti pretendono di stabilire tra essere e dover essere, tra ordine e libertà, coazione e spontaneità (e altre opposizioni) non può che dipendere da una previa gamma di criteri atta a stabilire quelle differenze. La sollecitazione dello stato presente di cose per generare una diversa configurazione futura (l'occasione di Machiavelli), l'individuazione di un dover essere che è anche un poter essere, avvicina alla concreta situazione umana la dimensione delle relazioni visibili a quelle immaginate, non le polarizza. Il modello di realismo politico di Hans Morgenthau si regge sul principio che la politica è governata da leggi oggettive, che derivano dall'immutabile natura umana, ma non può che trattarsi di una messa in forma dell'esperienza del 'perlopiù' aristotelico che indica l'esito ricorrente di certa disposizione degli elementi di un campo d'azione. Non c'è infatti una scala precisa grazie alla quale il grado di frustrazione e di risentimento di un leader di una grande potenza, decaduta dal suo rango, possa essere calcolato sì da prevederne 'scientificamente' la reazione aggressiva nei confronti di un paese confinante, un tempo parte di un'entità politica comune, poi dichiaratosi indipendente rispetto alla federazione da lui al momento governata. A posteriori la risposta ricostruisce le tappe, i moventi, le mosse che sono sfociate nell'esito cui si assiste (pur con diversi bilanciamenti – il che è indicativo della non inequivocabile linearità dell'evento). Troppo spesso però si dimentica, quando si dice che la storia non si fa con i se e con i ma, che la *comprensione* effettiva dell'accaduto s'iscrive in una configurazione di altro possibile esito che quell'insieme di 'cause' avrebbe non irragionevolmente potuto produrre. Certamente, la *vis* teorematologica dell'interlocutore potrebbe opporre che ciò dipende da non aver individuato con *precisione* quanto sottostava all'ineluttabilità dell'evento, ma appunto di questo si tratta: l'opaco e complicato reticolo di rapporti di cui parlava Berlin non può essere completamente rischiarato, né il livello di coesione o disgregazione che in situazioni di emergenza legherà o disgregherà i gruppi umani può essere a volte previsto ma non 'calcolato'. Non c'è (per mente umana di politico o di storico) la possibilità di aver sottomano la situazione con tutti gli elementi deter-

minanti l'accadere secondo il loro peso specifico e nell'eventuale scansione temporale. La prudenza come cautela e attitudine alla previsione meglio fondata indica appunto nel 'perlopiù' una dimensione del realismo politico che induce a certi comportamenti e mediazioni invece che ad altri, un oltre questo limite mi sembra un eccesso di determinismo storico (che forse ci faranno sperimentare le future macchine tutto-calcolanti e antivedenti, rispetto alle quali i nostri umani cervelli apprenderebbero, appunto, l'ineluttabile – ma quelle macchine *capirebbero* quanto predicono?).

C'è una obiezione che viene rivolta ai rappresentanti del realismo politico novecentesco riguardo all'assunto dell'anarchia internazionale. La si trova ripetuta negli studi riguardanti le relazioni internazionali. Si tratta in sostanza dell'estensione della statualità, tramite il sistema federale, su scala universale secondo un'istanza kantiana che vedeva il massimo problema del genere umano nell'impegno alla formazione di una società civile che faccia valere universalmente il diritto (*Idea di una storia universale dal punto di vista cosmopolitico*, 1784). Vi si prospetta il superamento del pessimismo antropologico di Hobbes ragionando per analogia: come si è giunti a porre rimedio all'anarchia all'interno degli Stati così potrà avvenire *tra* gli Stati. Del resto, si aggiunge, il superamento dell'anarchia internazionale risulterebbe dallo sviluppo del commercio, dalla interdipendenza economica internazionale, dalla presa d'atto della crescente distruttività delle guerre, dall'equilibrio tecnologico tra l'offesa e la difesa, dal potenziamento delle sovrastrutture internazionali rispetto alle quali le grandi potenze non possono perdere il loro credito, infine dalla consapevolezza del pericolo su scala mondiale che l'ecologia della crisi globale viene da tempo annunciando. Il sistema delle relazioni internazionali impone infatti alle grandi potenze un'adesione alle maggiori istituzioni internazionali e agli standard comportamentali necessari per ottenerne legittimazione e poiché l'«anarchia è ciò che gli Stati fanno di essa» (Alexander Wendt) una coscienza collettiva rispetto all'accrescimento di potenza in ragione di minacce percepite (cui dover rispondere con contromisure) non può consentirne l'aumento oltre un certo limite senza doversi disporre a fronteggiare l'eventualità di una catastrofe. Dunque, il superamento della

sovranità statale assoluta sarebbe la soluzione che porterebbe, per esprimersi nei termini di Kant, alla vigenza di un «diritto dopo la guerra». Inoltre, si è aggiunto, da parte dei costruttivisti, lo Stato non è quell'entità unitaria che ha un'unica finalità (sicurezza e potere), come i realisti strutturali suppongono. Esso è piuttosto lo specchio delle idee dominanti, prevalenti nelle élites e nella società diffusa, e non ha interessi permanenti trattandosi di un guscio vuoto che viene via via riempito da ideologie e interessi imposti da uno scenario mutevole.

Certamente, la dimensione politica è un costrutto risultante da una selezione dei fatti tributaria di credenze, cioè di idee che abbiamo cessato di pensare e che perciò «si confondono con la realtà stessa» venendo così a costituire «il nostro mondo, il nostro essere», perdendo in questo esito «il carattere di idee»²³. Non però un costrutto arbitrario, dato che i conflitti nascono e crescono in ragione di uno sfondo condiviso senza il quale non capiremmo neppure perché conflighiamo. Perciò, quando si parla di realismo in politica non si indicano che sfondi di riferimento piuttosto stabili e modalità dell'accadere che si sono ripetute e che abbiamo buone ragioni di continuare ad attendere se certe condizioni permangono, così come si tiene conto del fatto che i politici riportino a livello collettivo tendenze e reazioni piuttosto costanti dell'individuo umano che è prudenza tener presenti. Riguardo alla supposta razionalità degli eventi non si tratta, anche in questo caso, che di una riconduzione della riflessione agli interessi costanti, ai solchi profondi della storia. Per il resto quel reticolo dell'umano non del tutto decifrabile non rende le cose facili. È difficile, infatti, qualificare come non razionale il comportamento di uno Stato che profitti dell'occasione per avvantaggiarsi, ma che non allarmi perciò stesso le controparti innescando la spirale già accennata. Una mossa 'razionale' provoca una risposta altrettanto 'razionale', ma guardando le cose nella prospettiva, come oggi è doveroso fare, di

²³ J. Ortega y Gasset, *Idee e credenze*, in Id., *Aurora della ragion storica*, SugarCo, Milano 1983, p. 242. Cfr., L. Pellicani, *Ferrero, Ortega e il problema della legittimazione del potere*, in L. Cedroni (a cura di), *Aspetti del realismo politico italiano. Gaetano Mosca e Guglielmo Ferrero*, Aracne, Roma 2013, pp. 437-450.

interessi umani e planetari che cosa c'è davvero di razionale nella mossa e nella contromossa? D'altronde, il conflitto di valori e di istanze ultime si accende inesorabilmente e dà luogo a reciproche accuse di irrazionalità in forza di assiologie non condivise od opposte.

Forse abbiamo a che fare con strutture 'logiche' sedimentate da millenni che rendono aspra e compulsiva la convivenza in un mondo di innovazioni scientifico-tecnologiche e culturali complesse e traumatiche che avranno bisogno di 'reazioni' diverse in un futuro troppo prossimo. Diciamo allora che in un senso più generale possibile il realismo politico è la sfera della massima responsabilità dell'agire nelle questioni politiche ed è sempre una posizione in bilico tra il dover accettare il ruolo della violenza e l'adoprarsi per la ricerca di leggi d'ordine e convivenza. Teoria critica delle patologie effettuali e delle illusioni sconsiderate, il realismo politico impone di tenere ferma l'attenzione alle cose e agli interessi concreti sottraendoli per quanto è possibile al caleidoscopio delle ideologie. Non ignora tuttavia che i cosiddetti interessi concreti, in un mondo pressoché del tutto interrelato, con la disponibilità di mezzi di degradazione umana e ambientali tanto sofisticati e potenti, vadano pensati anche e soprattutto in contesti di futuro prossimo rispetto al quale troppe variabili possono sfuggire alla previsione. La realtà nella politica odierna, col potenziale offensivo-distruttivo e difensivo-distruttivo attuali (destinati al momento ad un incremento), non è quella dei principi aleggianti sopra la vita concreta verso cui esortare sperando nel consenso (troppi oggi ne agitano stolidamente i vessilli), né quella di un calcolo nel gioco dell'affermazione delle varie volontà di potenza in cui si cerchi di prevedere il margine che resterà al vincitore. Essa richiede piuttosto la «ridefinizione degli interessi collettivi e degli assetti istituzionali idonei ad affrontare un periodo di eccezionali sommovimenti [...] Non è difficile rendersi conto della necessità di ampliare la categoria ormai angusta di interesse nazionale per includervi la dimensione globale dei problemi economici, sociali,

ecologici, relativi alla sicurezza»²⁴, visti certamente nelle specifiche e ‘locali’ dinamiche, ma con la coscienza, sperabilmente crescente nei detentori del potere, che il “non ci saranno né vincitori né vinti” non è uno spauracchio da evocare all’occasione, ma è sempre più una previsione ‘realistica’ di un’eventualità non remota. Al presente però tutto lascia pensare che sul grande scenario internazionale sia la versione più pessimistica del realismo politico a incidere sulla strategia delle relazioni internazionali.

7. Chiarimento

Avevo avvertito che sul rapporto tra morale e politica non si poteva sorvolare, dobbiamo perciò ritornarci. Nel 1952 Benedetto Croce nelle pagine dal titolo *La questione del Machiavelli in Indagini su Hegel e schiarimenti filosofici* si sofferma sull’antinomia di politica e morale di fronte a cui si trovò Machiavelli: «egli ardì asserire che la politica non è né la morale né la negazione della morale, cioè il male, ma ha l’esser suo positivo e distinto come forza vitale che nessun’altra forza può abbattere e nessun raziocinio cancellare, come non si vince e non si cancella ciò che è necessario»²⁵. Qual è il punto centrale della questione? La positività della coscienza morale non poteva essere più abolita dopo il cristianesimo, né quella della politica dopo Machiavelli. Egli, dice Croce, non sacrificò la morale alla politica, ammise dell’una e dell’altra l’autonomia; piuttosto quel che in lui sarebbe mancato dovrebbe ravvisarsi nel non aver sentito come compito la mediazione delle due autonomie. Ma avrebbe potuto farlo? A leggere attentamente quelle pagine crociane si dovrebbe rispondere di no perché Machiavelli disponeva di una logica classificatoria, non di una logica dialettica, unica atta a comprendere i contrari. «Politica e morale sono insieme distinte e unite; distinte, perché la politica è solo

²⁴ P.P. Portinaro, *La rondine, il topo, il castoro. Apologia del realismo politico*, Marsilio, Venezia 1993, p. 17, dello stesso autore si può vedere la ristampa di *Realismo politico*, Scholé, Brescia 2023 (la prima edizione Laterza è del 1999).

²⁵ Cito dall’edizione a cura di Alessandro Savelli, Bibliopolis, Napoli 1998, p. 177.

una parte di quella attività che conviene intendere nel suo intero e considerare forma necessaria tra le altre necessarie forme spirituali, la “vitalità” o “economicità”, la quale tesse la vita individuale, e la moralità intende invece a volgerla ai fini della vita universale: con che le due formule sono tra loro legate e nella loro distinzione unite»²⁶. Non si appella però Machiavelli all’effetto che scusa il fatto? Non si apre forse il corso della storia gloriosa di Roma con l’uccisione di Remo da parte di Romolo? Non c’è forse insanabile conflitto tra ciò che in questo caso comandava l’etica e ciò che la politica ha invece richiesto? A questo punto Croce concede che si senta in Machiavelli una certa perplessità pur superata dall’autorità del fatto cui s’appella (la storia gloriosa di Roma). Ed ecco il punto di svolta nel ragionamento di Croce. Quell’appello all’autorità del fatto si fonda su una concezione deterministica, causalistica, della storia, se però questa premessa viene negata e alla concezione della storia come catena di cause ed effetti si contrappone la storia che è «storia della libertà» allora esso perde ogni forza e la storia si dovrà intendere come «una sequela di atti creativi, varî di valori e di efficacia, e l’efficacia degli errori, delle colpe e dei delitti è nella loro negatività, nel provocare l’orrore, il castigo, la correzione, la condanna, l’espiazione, e non già nel lavoro costruttivo»²⁷. Il contesto del pensiero di Croce non è però facile da intendere e lascia infine dubbiosi. Questa libertà e creatività della storia è sì degli individui ma nella reciprocità delle reazioni tra loro «onde compongono il Tutto». Dunque, ci viene proposta una concezione dialettica dei rapporti tra distinti (vitalità e moralità) e della storia che si fa come Tutto nel lavoro degli individui, i quali l’uno all’altro reagiscono nell’illusione ciascuno di fare quel che è fatto dal Tutto. Si risolve così la spinosa questione, lasciando gli individui agire nel conflitto tra la vitalità che tesse la vita indivi-

²⁶ Ivi, p. 182.

²⁷ Ivi, p. 184. In *Etica e politica*, Laterza, Bari 1945, Croce esorta a respingere le sciocche moralizzazioni e a tener per falso a priori ogni dissidio che si crede di scorgere tra la politica e la morale, poiché la vita crociana della storia è etico-politica, e l’etica è la misura di una civiltà. Si veda al riguardo D. Conte, *Storia universale e patologia dello spirito. Saggio su Croce*, Il Mulino, Bologna 2005.

duale (i privati interessi) e l'eticità che la volge ai fini della vita universale? Certamente, la storia non dà l'attestazione che senza l'atto delittuoso di Romolo la vicenda di Roma non sarebbe stata gloriosa, e a dir la verità non dà alcuna attestazione preventiva all'individuo che si trovi ad agire; come allora dovrà agire questo individuo (confidente nella storia che si fa come Tutto) se non con l'apertura alla grande vita universale mentre correttamente (quindi ancora moralmente) attende alla propria vita privata e ai vantaggi (leciti) che può conseguirne? Più che verso la soluzione, le pagine di Croce inoltrano in un più difficile problema²⁸. Del resto, la chiusa di queste pagine sottolinea lo stato di perplessità e di insoddisfazione. La scoperta dell'autonomia della politica da parte di Machiavelli trovando la sua «dimostrazione nella difficile logica filosofica», incontrerà le facili obiezioni della logica empirica e classificatoria. Del pari il suo errore (che l'effetto della Roma gloriosa scusi il gesto criminale di Romolo), attribuito da molti critici e lettori a perversione morale, spiegandosi con la concezione causalistica della storia e correggendosi con quella dialettica, anch'essa «filosoficamente difficile», non permette di chiudere agevolmente il discorso. Dunque, l'intera questione del Machiavelli «resterà una di quelle che non si chiuderanno mai e non passeranno agli archivî»²⁹.

Berlin – vi abbiamo accennato – ne propose una diversa interpretazione. Machiavelli non avrebbe scoperto l'autonomia della politica rispetto alla morale, dualismo che presuppone una concezione del bene e del male nei termini di una coscienza di stampo stoico-cristiano-kantiano. Piuttosto, avrebbe optato per la veneranda etica della *polis*, secondo la quale gli uomini sono fatti per vivere in comunità e quindi i loro fini comuni, in senso lato politici, costituiscono i valori ultimi da cui tutto il resto deriva. Machiavelli guarderebbe ad un regno dei fini classico-pagano e l'etica

²⁸ Si possono vedere al riguardo B. De Giovanni, *Libertà e vitalità. Benedetto Croce e la crisi della coscienza europea*, Il Mulino, Bologna 2018; V. Meattini, *Storicismo e massoneria. Libertà, uguaglianza e strategie di convivenza da Lessing a Croce*, Carocci, Roma 2021, pp. 115-146.

²⁹ Croce, *Indagini su Hegel* cit., p. 186.

della coscienza sarebbe incompatibile con la fondazione, il mantenimento e lo sviluppo di una comunità politica stabile, forte, gloriosa. L'interpretazione che Berlin dà della questione etica e/o politica in Machiavelli è un caso (il più emblematico, anzi *erschreckend*) della sua tesi che non tutti i valori perseguiti dall'umanità ora e in passato sono necessariamente compatibili tra loro, pur potendo essere egualmente sacri e ultimi.

Sasso ha ribattuto che Berlin non affronta il nodo teoretico di fondo costituito dal rapporto tra la politica (o etica politica) di Machiavelli e la natura cattiva (da lui ripetutamente ribadita) dei mezzi per realizzare quei fini buoni e fondativi supremi. Da un lato, infatti, sta la struttura generale dell'universo machiavelliano, consistente nell'attribuire valore prioritario agli interessi della *polis*, dall'altro i mezzi per l'attuazione di quel valore che possono essere malvagi e che tali sono definiti da Machiavelli. In conclusione, c'è effettivamente un conflitto tra morale e politica e quest'ultima, lungi dall'essere il luogo dove lo si risolve, ne è piuttosto il campo di possibilità e dispiegamento³⁰. In sintesi: Berlin non darebbe la soluzione del conflitto in Machiavelli tra morale e politica, semplicemente non lo coglierebbe nei termini in cui vi è presente.

La politica, dunque, come valore assoluto o come sfera principale d'interesse dell'umano, compresa e agita *iuxta propria principia*, non solo si distingue dalla morale, ma nella pratica è costretta a disattenderla nei casi in cui il principio 'morale' della soprav-

³⁰ Si vedano I. Berlin, *The originality of Machiavelli*, in M.P. Gilmore (ed. by), *Studies on Machiavelli*, Sansoni, Firenze 1972, e G. Sasso, *Niccolò Machiavelli*, primo volume, *Il pensiero politico*, Il Mulino, Bologna 1994, pp. 473-477. Sono debitore per la sintesi su Berlin a Stefano De Luca, *Berlin, Isaiah*, in *Enciclopedia machiavelliana* on line. «Sasso ha visto in Machiavelli il pensatore non dell'autonomia della politica bensì dell'assolutezza della politica, il quale con ciò stesso, piuttosto che indicare un diverso modello etico, ha aperto un non sanabile contrasto con qualsiasi etica, destinata a non poter essere accolta nel suo orizzonte teoretico», E. Cutinelli-Rendina, *Introduzione a Machiavelli*, Laterza, Roma-Bari 2002³, p. 163 (prima ed. 1999). Sasso vede in definitiva in Machiavelli il primato della vita e dell'esistenza su quanto, se perseguito con coerenza, potrebbe metterle in forse e dissolverle.

vivenza nazionale lo impone³¹? La morale e la politica possono venire in conflitto irresolubile e allora si opterà per Dio o per il diavolo (magari con l'aggiunta: con tutto il cuore e con tutta l'anima) e altra scelta non vi è? Come apertura all'universale e sopraggiunto compimento dell'umano la sfera morale chiede l'ultima e dirimente parola, avvenga poi quel che deve avvenire? Sono alcuni degli interrogativi che aprirebbero a lunghe e difficili riflessioni e che non di rado si sono presentati alla coscienza umana. Qui concluderei con alcune indicazioni, diciamo ausiliarie, rispetto all'ampiezza e profondità di quei quesiti.

Non è sempre possibile fissare in anticipo la forma specifica in cui un reale conflitto tra morale e politica può presentarsi e il modo d'essere in situazione è anch'esso una parte dell'eventuale dilemma. Mi oriento perciò verso prolegomeni alla risposta e non verso *la* risposta. L'etica e la morale non sono, infatti, un monolite ma nomi collettivi che rinviano a problemi, situazioni, conflitti, indecisioni, perplessità che comunque verranno a far parte e ad orientare linee d'azione e innervare principi del comportamento e criteri di valutazione e di scelta. D'altra parte, anche ad una semplice osservazione risulterà che si ha che fare con orientamenti etici e morali, cioè con diverse modalità di sfondo d'interpretazione dell'umano non sempre unificabili, con visioni del nostro essere al mondo e *dover* avere mondo e conseguenti modalità e criteri di valutazione dei comportamenti e delle relazioni. Se la separazione tra morale e politica è una constatazione, lo è anche la differenza di quegli orientamenti e ciò porta a non poter considerare come linearmente univoca la diversità tra politica e morale. Basti soltanto un esempio. Tra una morale sovramondana e una mondana non c'è agli effetti dell'onestà nei commerci alcuna differenza, ma potrebbe esserci (e di fatto c'è) una radicale diversità d'intendere 'l'etica di fine vita', né tale conflitto sarebbe componibile nei termini di maggioranze e minoranze parlamentari (per

³¹ In altri termini, la morale politica è la morale più alta: *salus rei publicae suprema lex*. Ovviamente, quando si parla di etica non può evitarsi la questione dell'universalizzazione, pur in situazione, dei principi e delle norme configuranti la decisione da prendere e l'azione da intraprendere.

quanto riguarda l'aspetto etico del conflitto), pur non potendo la politica che risolversi da ultimo nell'appello alla maggioranza per un provvedimento che permetta ad una parte dei cittadini di comportarsi in un certo modo senza cadere nell'illegalità. Ben si vede come morale e politica siano distinte e come un conflitto di valutazioni morali non possa essere risolto se non nei termini di una specifica *etica politica*, in questo caso quella democratica, che potrebbe essere considerata da coloro che vedono mortificate dal voto le loro convinzioni profonde come 'dittatura della maggioranza'. Porterebbe cioè chi è orientato verso il fondamento sovramondano dell'etica a vivere la decisione *politica* della maggioranza come conflittuale con ciò che la coscienza morale impone.

Questo detto, guardando storicamente le cose, va tenuto presente quanto segue. «Il machiavellismo *separa* morale da politica, proprio perché in esso permane l'antropologia cristiana»³², negandola morale e politica si riconcilerebbero, così in Lenin e in Trockij moralità e ciò che serve alla rivoluzione proletaria³³. Dove un processo di conversione *ad altro* dell'umano è in atto i principi ideali della vecchia moralità non sono altro che mistificazione. Nell'ambito della nostra provenienza storica, in pagine nitide di *Elogio della mitezza*, Norberto Bobbio ha notato che il «contrasto tra etica e politica nell'età moderna si risolve, sin dal principio, nel contrasto tra la morale cristiana e la prassi di coloro che svolgono azione politica»³⁴. Il credente Del Noce e il laico Bobbio su questo

³² A. Del Noce, *Il problema dell'ateismo*, Il Mulino, Bologna 1964, p. 253.

³³ *Ibid.*, e Meattini, *Storicismo e massoneria* cit., p. 133, n. 17 dove si può leggere che per Lenin nobile è l'odio proletario «fondamento di ogni movimento socialista e comunista», che per Trockij è «morale soltanto ciò che prepara il rovesciamento totale e definitivo della bestialità capitalistica, e nient'altro». Togliatti (sulla scia di Gramsci) rivendicherà il diritto alla «violenza buona creatrice dell'ordine e della libertà». Quando si tratta di un *passaggio* ad altro modo dell'umano quel conflitto viene meno rispetto all'efficacia dell'azione politica foriera della vera moralità.

³⁴ N. Bobbio, *Etica e politica*, in Id., *Elogio della mitezza* cit., p. 50. Bobbio osserva che anche il mondo greco ha conosciuto il conflitto (Antigone e Creonte), ma precisa che nel mondo greco ci sono varie morali, ogni scuola filosofica

punto sono d'accordo, nella nostra tradizione storica il rapporto tra morale e politica è improntato, come già visto da Croce, dal cristianesimo.

Sottotraccia nelle pagine di Bobbio vige e agisce la definizione aristotelica del fine intrinseco della politica che non è «l'utilità particolare ma il bene di tutti» (*Politica*, 1279 a 25-32; b 35-36)³⁵. È questo sottotraccia che gli permette di rivolgere la domanda a chi giustifica la superiorità della politica sulla morale (Hobbes, Hegel) se tale superiorità riguardi ogni politica o quella di chi realizza in una determinata epoca storica il fine supremo dello Spirito oggettivo; a chi giustifica deviazioni alla regola in forza dello stato di eccezione se vi siano deviazioni non giustificabili e in quanto tali inammissibili; a coloro che giustificano i mezzi con il fine, se ciò valga per tutti i fini o se a sua volta il fine non debba essere giustificato; a chi rimanda all'etica dei risultati, come l'etica espressamente politica, se tutti i risultati siano buoni o se non occorran principi per distinguere risultato da risultato. Insomma, la distin-

ha la sua, e laddove ci sono più morali con cui confrontare l'azione politica il problema del rapporto tra morale e politica non ha più alcun senso preciso. «Ciò che ha suscitato l'interesse del pensiero greco non è tanto il problema tra etica e politica, quanto il rapporto tra governo e malgoverno, da cui nasce la distinzione tra il re e il tiranno. Ma è una distinzione all'interno del sistema politico, che non riguarda il sistema normativo, quale la politica, e un altro sistema normativo, quale la morale. Come avviene nel mondo cristiano e post-cristiano». Per quanto riguarda il contrasto tra morale cristiana e la prassi di quanti svolgono attività politica, ricordo ancora Croce, *Questione del Machiavelli*, in *Indagini su Hegel* cit., p. 177: «Il Machiavelli si trovò dinanzi l'antinomia di politica e morale, resa acuta dal tramonto del dominio che la dottrina della chiesa cattolica aveva mantenuto per secoli, facendo della politica un capitolo della morale, e, quando diverge dai precetti della morale, considerandola come male».

³⁵ Si legga questo passo di *Elogio della mitezza* cit., p. 71: «Basta una breve riflessione per rendersi conto che ciò che rende moralmente illecita ogni forma di corruzione politica (tralasciando l'illecito giuridico), è la fondatissima presunzione che l'uomo politico che si lascia corrompere abbia anteposto l'interesse individuale all'interesse collettivo, il bene proprio al bene comune, la salute della propria persona e della propria famiglia a quella della patria. E ciò facendo sia venuto meno al dovere di chi si dedica all'esercizio dell'attività politica, e abbia compiuto un'azione politicamente scorretta».

zione tra etica/morale e politica non evita che le esigenze dell'una non s'intreccino con le esigenze dell'altra. Inoltre, come ultima considerazione in proposito, mi sembra di poter dire che raramente si può dispiegare un puro dominio della forza sulla scena politica. Presentandosi 'in scena' il potere ha bisogno di una simbologia giustificatrice delle azioni che vi si compiono, poiché né l'effettività né la legalità esauriscono il processo di legittimazione del potere. C'è bisogno di un appello ai valori: libertà, benessere, ordine, giustizia, oppure uguaglianza, solidarietà.... Il potere, insomma, se vuol essere legittimo e legittimato deve mantenere la connessione e magari tenersi in tensione con sfere ideali di valore. Né possono confondersi la legittimazione dei fini e la loro bontà, che è un vero e proprio giudizio morale, con l'adeguatezza dei mezzi per conseguirli che è invece un giudizio tecnico sulla capacità o meno di chi governa. In questa prospettiva, ha sostenuto Bobbio, sia la separazione tra etica e politica sia la riduzione dell'una all'altra sono posizioni deboli perché estreme. Mi sembra chiaro, dunque, che la sfera politica c'è ed è tale perché esiste il conflitto. È *nel* conflitto che c'è politica. In quanto composizione dei conflitti in forza di regole e istituzioni pattizie, la politica rimane una scena permanentemente aperta a esiti ragionati o impreveduti, ma è impensabile che non si incontri e scontri con la tensione etica che fa la vita degna di essere vissuta e che non debba *giustificarsi* e quindi essere soggetta *anche* a giudizio etico³⁶.

³⁶ Oltre che in *Filosoficamente abita l'uomo* cit., mi sono soffermato su questo tema in *L'orizzonte etico e politico di Platone*, Vigo Corsi, Pisa 1984.

Valerio Meattini

Abstract.

In the second half of the twentieth century, the category of political realism, in conjunction with international relations theory and a renewed interest in geopolitics, returned forcefully to the consciousness of scholars. This contribution traces the theoretical structures of political realism, from the authors of the canon (Thucydides, Machiavelli, Hobbes) to the elitists concerned with the question of who and how power is acquired, to the proponents of empirical political realism attentive to the context of the continuity of tradition in political action. The paper concludes with a reflection on the overlap between politics and ethics.

Keywords.

Thucydides, Machiavelli, Hobbes, Elitists, Utopia, Tradition, Politics-Ethics.

Valerio Meattini
Università degli Studi di Bari
valeriomeattini@gmail.com