

Il pensiero politico di Giovanni Sartori

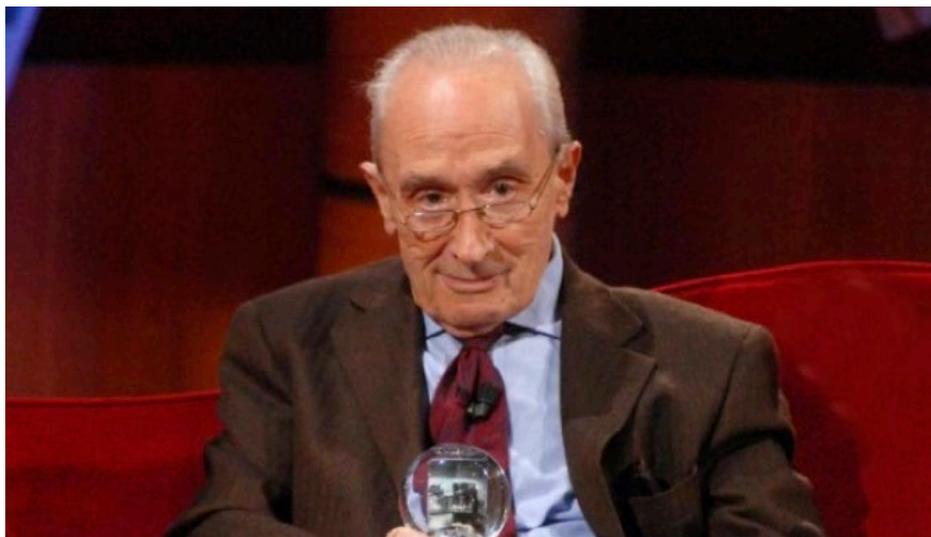
Antonio Zanfarino

1. Filosofia e conoscenza empirica

L'impegno più qualificante dell'opera scientifica di Sartori è di avere posto in Italia i fondamenti ed assecondato le affermazioni di una nuova disciplina, la Scienza della politica, reputata necessaria affinché le conoscenze politiche disseminate tra le diverse forme cognitive del diritto, della storia, della filosofia, della sociologia, dell'economia potessero riferirsi ad una specifica teoria «orientata alla pratica», stabilita per affrontare e risolvere questioni di governabilità, ordinabilità, decisionalità, efficienza in un «ordinamento protettivo della libertà dei cittadini».

Questa scienza ammodernata non intende la politica come mistica, materia di fede, religione secolare, ma neppure la assimila a semplice trattazione di affari; non la vede come uno stato di pace perché «tutti i concetti politici hanno un senso polemico», ma si adopera per evitare antagonismi distruttivi, oppressioni, sudditanze.

In questo impegno, assunto con orgoglio ed ostinazione, Sartori si è preoccupato in primo luogo di distinguere e separare dalla filosofia politica un sapere politico empirico, applicato e applicabile. Il sapere speculativo e filosofico - egli argomenta - è rivolto alla intellegibilità ultima dell'esistere, senza l'assillo che i principi possano essere smentiti dai fatti e avere conseguenze pratiche non conformi alle intenzioni originali. La scienza politica, al contrario, scinde l'esistenza effettuale dalla esistenza concettuale, non antepone le risposte alle ricerche, privilegia l'induzione, l'osservazione, l'esperimento, controlla che il dominio dei fini non soppianti la predisposizione dei mezzi e che le deduzioni non sostituiscano le verifiche. Per applicarsi gli ideali, possibilmente ridefiniti a livello di esperienze comuni di vita, devono imparare dall'esperienza, essere gestiti con metodi sperimentali, controbilanciare il reale non pretendere di rappresentarlo.



2. *Etica e libertà*

Se certe idee filosofiche hanno esercitato una tirannia sul pensiero con apriorismi e ideologismi, il sapere filosofico critico e problematico, «colonna portante di tutti i miei studi», non ammette asserzioni perentorie, non esalta verità compiute, non descrive universali invariabili, e rivela piuttosto difettività, imperfezioni, deficienze esistenziali e sociali con cui si misurano responsabilità, valutazioni, scelte della mente, della coscienza, dell'azione.

Sartori ha dedicato profonde meditazioni all'etica di Kant, a suo giudizio «la più persuasiva e decisiva» nella fondazione della libertà moderna, e «l'umanità morale» rimane per lui riferimento indispensabile di una conoscenza teorica capace di rivolgere «verso il ben fare» la pratica sociale. Dal criticismo di Kant ha tratto il convincimento che la libertà - non dalla storia, non della storia ma nella storia ~ non deve avere una «ubicazione cosmologica», essere trasfigurata negli autosvolgimenti e nelle autorealizzazioni di uno Spirito assoluto, trascendere i limiti spaziali e temporali accessibili al senso comune, consegnarsi a inclusività totalistiche; ma ha recepito anche il monito che gli atti di libertà non sono movimenti e comportamenti arbitrari e sregolati e vanno «filtrati e decantati» da premesse culturali e morali.

L'etica produttiva di azioni umanamente e socialmente espressive non è precettismo dogmatico, né «ritiro contemplativo», né «slancio» di intuizioni immediate. Non è assoggettabile al determinismo ma neppure affidabile all'indeterminismo, e non tramuta il criterio della relatività, condizione di ulte-

riori ricerche, prove, realizzazioni, nella interscambiabilità di valori e di disvalori e nella negazione di prevalenze e priorità. L'uomo è libero, ma proprio perché tale gli è assegnato «il potere di volere secondo dovere». L'autonomia del volere richiede opportune garanzie nel mondo empirico ma è tenuta a organizzare il conoscere e l'agire, nelle connessioni vitali del coesistere, secondo imperativi categorici e non solo pragmatici. Le azioni umane - sostiene Sartori riprendendo il giudizio di Kant - hanno una duplice esistenza «fenomenica e noumenica» e perciò la libertà non è solo «un postulato» e accetta l'insondabile anche come impulso morale delle sue opere tangibili.

Come teorizzava il suo amico e collega Pietro Piovani, con cui Sartori ha avuto un sodalizio intellettuale espresso e inespresso, la filosofia moderna non è formulario, prontuario, ricettario di valori conclusivi, dibatte i suoi problemi in una società storica sempre in creazione di se stessa, contrasta metafisiche contenutisticamente determinate, mitologie salvifiche, perfettismi futuristici. Non è «essenzialismo» ma piuttosto «assenzialismo», mancanza di essere. La pura empiria è però incapace di soddisfare tutte le conoscenze e le esperienze, e la libertà richiede valori interni alla stessa fattualità per dare un senso alle sue vicende nel divenire storico. Anche per Sartori come per il suo maestro Pompeo Biondi, «mente lucidissima, meravigliosamente brillante», va rifiutato il pregiudizio positivistico secondo cui il positivo della realtà si risolve negli elementi pratici positivisticamente accertati.

3. *Capacità di astrazione*

Una teoria solo descrittiva che abusa di specializzazioni e quantificazioni è una «sottoteoria», parziale, incompleta, allo stesso modo in cui lo è una teoria solo prescrittiva. Le leggi della vita impongono necessarie integrazioni e correlazioni tra l'essere e il dover essere. Sono significative a questo proposito le riserve di Sartori nei confronti di certi sviluppi della politologia americana che pure ha dato una indubbia impronta al suo pensiero. «Se le mie indicazioni critiche e metodologiche sono corrette ciò che la scienza politica americana oggi produce deve essere in buona misura sbagliato».

Il sapere speculativo può non essere applicabile, ma prima di tutto occorre valutare - come voleva Max Weber - se i principi hanno scopi e significati esistenziali e sociali civilizzanti, e comunque accertare, con un'etica della responsabilità non riducibile a semplice calcolo di convenienze utilitaristiche, le conseguenze derivanti da convincimenti tradotti in realtà. Le teorie speculative possono avere effetti indesiderati rispetto a quelli preventivati ma anche palesare nelle loro coerenti, metodiche applicazioni disumanità già presenti nelle idee.

La scienza politica di Sartori è «ricca di teoria», non si lascia strumentalizzare dal pragmatismo, non disdegna di chiedersi che cosa analisi, categorie, tipologie specifiche rappresentano nella unità della esperienza umana non raffigurabile come unificazione accentrata ma neppure come eterogeneità irrelata.

La avalutatività non è per lui criterio assoluto della scienza. È un «principio regolativo e non costitutivo», e la sospensione dei giudizi vale se non è indifferenzismo e non accede a una visione relativistica del mondo. Ogni sapere umanamente e socialmente espressivo esclude «oltranzismi della neutralità» e richiede invece diffusione e assimilazione di elementi discorsivi dialogici.

L' *homo sapiens* - è il riferimento insistito del suo pensiero - deve il suo sapere e il suo progredire alla capacità di astrazione, senza la quale non si comprendono valori, norme, condizioni di conservazione ed evoluzione dei regimi democratici. Non c'è conoscenza critica se da conoscenze sensibili non si ricavano termini e concetti che non hanno corrispettivi precisi in cose visibili.

L' astrazione non è astrattezza. Indica che il campo sociale non è omogeneo, che non è possibile padroneggiare interamente l' inesauribile varietà delle combinazioni e delle relazioni umane, ma definisce regole generali di condotta, associabilità, ordinabilità, governabilità degli insiemi sociali limitati. L'uso accorto e costruttivo delle astrazioni contribuisce a contrastare le falsità dell'assolutismo, le labilità del molteplicismo, e anche a idealizzare in senso umanistico una politica di libertà.

4. Critica alla totalità

Incompatibili con le idee e le garanzie democratiche e costituzionali sono, per Sartori, gli ideologismi fondati su utopistiche e coercitive socializzazioni compiute e su immaginarie alienazioni non alienanti del soggettivo nel collettivo. È disumanizzante e antisociale il tentativo temerario di estirpare il male dal mondo con sovvertimenti radicali, programmati da una «fabbrica della storia» che dovrebbe rendere tutto semplice, coordinato, equo, razionale. Non esiste l'uomo totale immedesimato nella comunità totale, l'uomo-società, l'uomo genericosociale, e la vita esistenziale e relazionale degli individui nelle loro realtà concrete e sensibili è potenzialità qualitativa da garantire e non focolaio infettivo da estirpare.

Smentiti dall'esperienza, gli ideologismi rivoluzionari possono continuare a sussistere anche dopo le sconfitte come *forma mentis*, nostalgie di scelte passate, risentimenti, rancori, ostinazioni a credere che moralità, conoscenza, socialità, razionalità richiedano fusioni delle parti nel tutto. O possono imporre quei canoni del «politicamente corretto» basati su assurde pretese di intrinse-

che superiorità culturali e perfino antropologiche di una parte sulle altre. O, in altro modo, possono tramutare in opportunismi e utilitarismi antiche intransigenze etiche del collettivismo. «I devoti del politicamente corretto sono i più rabbiosi, arrabbiati e faziosi»; e anche quando «l'ideale è spento l'enorme rete degli interessi costituiti sopravvive».

Interessato alla «dimensione altimetrica della politica», Sartori analizza le connessioni tra libertà, normatività, autorità e crede che «la depoliticizzazione» perseguita dai vari populismi abbia «conseguenze oggettive anche se involontarie di carattere politico a tutto vantaggio dei demagoghi e dei despoti». Postula invece uno «Stato sbloccante» che renda aperta la società e consenta controlli e limitazioni di poteri governativi e socio-economici in un ordine costituzionale «intessuto di mediazioni» e perciò garante di un buon equilibrio istituzionale e culturale.

Quelle costituzionali sono «sintesi irrequiete» perché rifiutano «l'infallibilità cognitiva», sanno che dalla «città buona può uscire molta politica cattiva», liberano i fatti dalla falsa razionalità del collettivo, non chiedono il superamento delle forme separate di esistenza, rispettano la legge universale di limitazione delle cose umane, non scambiano la possibile e doverosa «spostabilità dei limiti» con la «inesistenza dei limiti», accettano giuste restrizioni come condizioni di altre affermazioni. Cercano però attraverso riforme utili e praticabili il perfettibile in ogni ambito del reale.

Il consenso democratico è arricchito dal dissenso; ma come il liberoconsenso deve formarsi con esercizio di spirito critico, così il legittimo dissenso è tenuto ad assumere responsabilità solidali nelle scelte essenziali. Spetta al pluralismo democratico rispettare le diversità ma non fabbricarle intenzionalmente e riceverle passivamente oltre le possibilità della loro effettiva disciplina secondo criteri di legalità. Una cultura politica omogenea non è condizione necessaria della democrazia, ma «di tanto una collettività è concorde di altrettanto si restringe l'area dei rischi».

Le regole del gioco sono tecniche e procedure calcolate per favorire composizioni pacifiche di antagonismi e favorire ricambi, rotazioni, alternanze tra governo e opposizione, maggioranza e minoranza. Tali regole non confondono le imparzialità con le indifferenze e richiedono ai cittadini ragionata fiducia verso le forme di vita della propria comunità di appartenenza. Il relazionismo sociale che esse ispirano esclude totalizzazioni e dissociazioni, estende criteri di equivalenza e reciprocità tra le parti, non

chiede alla forza di fingere un ordine che non c'è. Non indulge però ad accoglienze ed accondiscendenze indiscriminate e distingue ciò che in una società reale è suscettibile di integrazione da ciò che sancisce «identità separate» potenzialmente o effettivamente conflittuali.

5. *Economia e democrazia*

Lo sviluppo materiale sostenuto dalle garanzie delle libere iniziative è in una società costituzionale condizione anche di crescita culturale e civile. La libera economia è calcolo di interessi, profitti, rendimenti, si misura con i problemi del «riuscire nel fare» ma appartiene essa stessa a quel «filone della morale» che non soggiace alle ingiunzioni del moralismo, «non opera come forza a se stante», non si immedesima nella potenza degli «Stati colossali» e si forma, si corregge, progredisce nelle concrete determinazioni della laboriosità storica e sociale.

Una economia di comando, nella quale le decisioni di una mente sovrana si sostituiscono alle combinazioni e mediazioni volontarie e involontarie tra azioni autonome e separate è invece una cattiva economia destinata a ristagni e regressioni. La politica può distribuire ricchezza solo se l'economia reale la produce e perciò lo Stato che espropria e assegna secondo criteri di giustizia stabiliti con potere egemonico compromette lo sviluppo produttivo. Se il problema della intrapresa, della invenzione, della creazione viene posto solo nelle forme sovrapersonali, oggettive, collettive, lo si pone in una forma che lo rende praticamente insolubile.

Come non si possono cercare limitazioni di sovranità politica e garanzie di libertà e di diritti in un sistema interventista e dirigistico, allo stesso modo non si possono contrastare le coercizioni economiche se il governo della legge non disciplina il volontarismo degli Stati.

Lo sviluppo economico deve però rispettare indispensabili compatibilità, non consumare più risorse di quante ne produca, non attingere a quelle che sono in via di esaurimento, non presumere che sfruttamenti indiscriminati favoriscano prosperità e benessere anziché generare carestie e povertà. Una economia libera si snatura se l'economicismo mercifica anche cose non mercificabili come il lavoro umano che non è solo strumento di accumulo quantitativo ma anche matrice di conoscenza, moralità, socialità. Il modello della società economica non è comunque estensibile per Sartori alla società in generale, non sono bastevoli «le cure economiche per i mali che non sono economici» e «il benessere non è tutto il bene».

Le democratizzazioni riuscite sia in politica che in economia sono state gestite con riformismi rispettosi di temperanze e prudenze civili e opposti a integralismi reazionari, sistematizzazioni collettivistiche, libertarismi estremi.

6. *Tutele pubbliche*

Lo Stato sociale è acquisizione della modernità costituzionale doverosamente impegnata a ridurre iniquità e condizioni penose di esistenza. I prelievi delle

risorse necessarie al sostegno di chi non può provvedere a se stesso devono però essere effettuati con discernimento, senza intenti vessatori e punitivi, nella consapevolezza che «l'irresponsabilità fiscale corrode tutto il sistema».

La società democratica pone le condizioni affinché i bisogni possano liberamente esprimersi nei non impedimenti e ricevere le opportune protezioni. Si corrompe però - è la denuncia di Sartori - se diventa una «società di spettanze», una «società rivendicativa», tendenzialmente parassitaria. Quando «tutti reclamano diritti svincolati dai doveri», quando tutto è dovuto, «la democrazia entra in deficit» per le insostenibili sproporzioni tra un sovraccarico di aspettative e le possibilità di soddisfarle. I diritti «forniscono spazi di libertà», ma i benefici sociali costano e «sono relativi alla disponibilità delle risorse materiali».

La modernizzazione scientifica e tecnologica è la più tangibile e non deve essere compromessa con denigrazioni demagogiche. Ci sono però elementi umani e sociali che rifiutano di farsi semplice oggetto di scienza e si constata che certe dipendenze e interdipendenze del progresso tecnologico aumentano fragilità e vulnerabilità del corpo sociale. Non è comunque demagogia ritenere che «la crisi del nostro coesistere è *in primis* crisi di idee, di ideali, di morale» e debba essere affrontata combinando condizioni di fattibilità e valutazioni etiche.

La laicità costituzionale, difesa da Sartori con intransigenza, lotta contro il dominio teocratico, separa nettamente gli ordini civili dagli ordini sacrali, ma non aspira a una deliberata ecolarizzazione sistematica della condizione umana e sociale. Il «realismo cognitivo» disvela anche le antinomie dell'immanentismo integrale al servizio delle programmazioni collettivistiche o delle liberazioni libertarie, non situa nel «vuoto metafisico» le verità progredite, non distrugge le «partite invisibili» che sostengono gli equilibri storici, non evoca l'infinito solo per ripudiarlo. Sartori riconosce il contributo del cristianesimo alle dinamiche individualizzanti della modernità e alla affermazione di «domini riservati» che proteggono i diritti della persona umana dai condizionamenti della politica e della statualità. Non è motivato da ragioni strumentali il suo giudizio che «l'etica tiene meglio» se sostenuta e animata da tensioni ultraterrene. E comunque la laicità di Sartori non concede niente a quello che Spadolini chiamava il «laicismo fazioso, clamoroso, tribunizio, declamatorio, festaiolo» o a quel laicismo categorico che confonde ciò che nella laicità serve ad allargare le basi dello Stato costituzionale con un dogmatismo dell'autoredenzione mondiale.

7. Soggettività e alterità

Il principio «comune e universale» di individualità è conquista irrinunciabile della libertà moderna ma non deve degenerare nel singolarismo e nella

egolatria e applicarsi a tutte le connessioni vitali della coesistenza. La vita sociale non è emanazione dell'assolutismo dell'io né semplice prodotto di negoziazioni pattizie tra soggettività autostabili e autosufficienti. «Il soliloquio è preparazione di colloquio» se un «soggettivismo realistico» rinuncia ad affermazioni ed appropriazioni totali e accetta come elementocostitutivo della composizione esistenziale della personalità un criterio di

alterità per cui il rispetto e la giustizia verso i nostri simili - lo ribadiva Piovani - non sono concessioni discrezionali del nostro libero arbitrio ma condizioni della espansione e realizzazione di ciascuno.

Allo stesso modo, una società aperta è tenuta a comprendere quanto aperta può essere, fin dove possono estendersi le sue capacità di autoregolazione, e quali limiti sono da rispettare affinché le reazioni alle abusive interferenze del potere politico non considerino impacci anche gli obblighi e le remore della cultura e della morale. Le aperture sociali non devono perciò accedere al permissivismo di massa, confondere l'emancipazione con lo sradicamento, scindere le mediazioni involontarie della spontaneità dal rispetto delle regole deliberate.

La modernità è insidiata dalla smania di un "novitismo" inetto a chiedersi il se, il perché, il come delle trasformazioni. Questo «futurismo avventato» prospera nell'ignoranza, disprezza la fatica del provare e del riprovare, è intollerante verso la società in cui viviamo, sostituisce stordimenti e stravaganze alla positiva considerazione e utilizzazione di quello che c'è, non comprende che «l'esagerazione è il contrario della creazione», rischia di non trattenere «la corsa verso il nulla».

I disagi della civiltà moderna esistono e si manifestano nelle incertezze dei mutamenti, nelle ipertrofie delle critiche, nelle atrofie delle verità, negli sforzi delle gare competitive, nelle disumanità delle indigenze ed emarginazioni. Crisi, degradi, disincanti non inaridiscono però la fiducia nelle capacità correttive della democrazia e non legittimano le alternative del costruttivismo sociale che non limita il potere ma lo trasferisce a presunti depositari e interpreti di verità superiori.

Una società liberale non ha i vantaggi retorici delle pianificazioni ideologiche e non soddisfa le ambizioni, pretese, aspettative dell'intellettualismo prescrittivo. Il liberalismo - spiega Sartori - non è «un buon datore di lavoro» per gli intellettuali che fanno derivare dal loro sapere i destini del mondo. Non lo è perché diffida del gigantismo statuale, non crede nelle comunità prefabbricate, non promette sistemazioni conclusive del reale. Quali che siano le intemperanze del suo idealismo o del suo liberismo, questa dottrina composita è «la meno ideologica delle ideologie», e comunque «la sola teoria completa della democrazia è la teoria dello Stato liberaldemocratico».

8. Le forme costituzionali

Il formalismo costituzionale, istituzionale, normativo, culturale tutela le articolazioni multiple del reale contro le oggettività compatte, non impone forzose adeguazioni dei comportamenti a un mondo ideale prestabilito, guarda ai vari lati dell'azione umana, non decide su tutte le condizioni del libero ordinarsi. Non è però neutrale sui presupposti ideali e pratici della coesistenza, non snatura le ricchezze della complessità con le miserie delle complicazioni disumane, non attira le volizioni immediate con arbitrarie facilitazioni a liceità illimitate. Questo formalismo - così si esprime Sartori - «non sta affatto per apparenza e vuotaggine. Formale è il metodo non l'esito». Si oppone al «monismo che porta alla entificazione», amplia la sfera dei diritti e delle garanzie, ma non istituzionalizza il libero disordine, non umilia la doverosità morale e sociale, non scinde le strutture e le funzioni tecniche dalle strutture e funzioni non tecniche della vita collettiva. Critica le regolazioni dannose e superflue ma esige il rispetto delle norme utili e necessarie che, come diceva Kant, se «irreprensibili» devono diventare «irresistibili». Ha perciò una vocazione formativa, strutturante, ordinante, dispone alla comunicabilità, cumulabilità, storicizzazione delle scoperte e delle realizzazioni, e può essere sostenuto da una conoscenza sperimentale della politica che, pur «strumentalizzabile a fini diversi», è portata per sua natura a denunciare falsità, intolleranze, servitù.

Sartori non nasconde il suo pessimismo sulle difficoltà dei liberi ordinamenti derivanti dagli squilibri tra le offese e i mezzi di protezione e dalle concorrenze dell'utopismo, del permissivismo, dello scetticismo. Non lo accetta però come incitamento alla resa e cerca di farne un fermento critico per un impegno oneroso e dignitoso che educi i singoli e le collettività ad affrontare, senza alterigia di verità aprioristiche e lassismi di pavidie convinzioni, le nuove sfide storiche di civiltà.

Queste note si riferiscono particolarmente alle opere filosofiche di Sartori elaborate per i suoi corsi universitari di Storia della filosofia moderna nella Facoltà di Scienze Politiche di Firenze (1950-1956). Tra queste: *Da Hegel a Marx: la dissoluzione della filosofia hegeliana*, dispense, Università di Firenze, 1951; *Etica e libertà in Kant*, dispense, Università di Firenze, 1953; *La filosofia pratica di Benedetto Croce*, dispense, Università di Firenze, 1955; *Croce etico-politico e filosofo della libertà*, dispense, Università di Firenze, 1956; nonché ai saggi pubblicati nella rivista «Studi politici» da lui fondata e diretta con Pompeo Biondi. I problemi della qualificazione culturale e morale della democrazia costituzionale hanno una rilevanza speculativa anche nelle evoluzioni scientifiche

del suo pensiero e sono dibattuti in importanti monografie come *Democrazia e definizioni*, il Mulino, Bologna, 1957; *Stato e politica nel pensiero di Benedetto Croce*, Morano, Napoli, 1966; *Elementi di teoria politica*, il Mulino, Bologna, 1987; *Democrazia. Cosa è*, Rizzoli, Milano, 1993; *Pluralismo, multiculturalismo ed estranei: saggi sulla società multi-etnica*, Rizzoli, Milano, 2000; *La democrazia in trenta lezioni*, a cura di Lorenza Foschini, Mondadori, Milano, 2008; *La corsa verso il nulla*, Mondadori, Milano, 2015.

La bibliografia completa degli scritti di Sartori è raccolta in *Giovanni Sartori e i suoi libri* a cura di Oreste Massari e Isabella Gherardi, Biblioteca del Senato “Giovanni Spadolini”, 2016.