

# Il futuro prossimo

1

## VENTI TESI DI POLITICA

Enrique Dussel

# Venti tesi di politica

*Per comprendere e partecipare*

*Introduzione e traduzione di*  
Antonino Infranca

Asterios Editore  
Trieste

Prima edizione luglio 2009  
Asterios Editore  
© Servizi Editoriali srl  
via G. Donizetti 3/a - 34133 Trieste  
tel: 0403403342 - fax: 0406702007  
posta: info@asterios.it  
www.asterios.it  
© *Enrique Dussel*  
Titolo originale: *20 tesis de política*

Stampato in Italia  
ISBN: 978-88-95146-18-8

## Indice

Introduzione,	13
Parole preliminari,	31
Introduzione,	35
<b>TESI 1, LA CORRUZIONE DEL POLITICO. IL “CAMPO POLITICO”.</b>	
IL PUBBLICO E IL PRIVATO	
1.1 <i>La corruzione del politico,</i>	37
1.2 <i>Il campo politico,</i>	39
1.3 <i>Il privato e il pubblico,</i>	43
PRIMA PARTE	
<b>L’ORDINE POLITICO VIGENTE, 45</b>	
<b>TESI 2, IL POTERE POLITICO DELLA COMUNITÀ COME <i>POTENTIA</i></b>	
2.1 <i>La “volontà-di-vivere”,</i>	47
2.2 <i>Il “consenso razionale”,</i>	48
2.3 <i>La fattibilità del potere,</i>	50
<b>TESI 3, IL POTERE ISTITUZIONALE COME <i>POTESTAS</i></b>	
3.1 <i>Il potere come “potestas”,</i>	53
3.2 <i>L’esercizio “delegato” del potere,</i>	55
3.3 <i>La “potestas” come oggettivazione, alienazione,</i>	57
<b>TESI 4, IL POTERE <i>OBEDIENZIALE</i></b>	
4.1 <i>La politica come “professione” o come “vocazione”,</i>	59
4.2 <i>Il potere come “ob-bediienza”,</i>	61
4.3 <i>Rappresentazione e “servizio”,</i>	62
<b>TESI 5, FETICIZZAZIONE DEL POTERE</b>	
5.1 <i>Cos’è il feticismo?,</i>	65
5.2 <i>Feticizzazione del potere,</i>	67

- 5.3 *Derivazioni dalla feticizzazione del potere*, 69  
**TESI 6**, L'AZIONE POLITICA STRATEGICA  
6.1 *L'azione strategica*, 74  
6.2 *L'azione egemonica*, 76  
6.3 *L'azione collettiva: il "blocco storico al potere"*, 78  
**TESI 7**, NECESSITÀ DELLE ISTITUZIONI POLITICHE  
E LA SFERA MATERIALE  
(ECOLOGICA, ECONOMICA, CULTURALE). FRATERNITÀ  
7.1 *Il sociale, il civile e il politico*, 80  
7.2 *Le istituzioni politiche in generale*, 81  
7.3 *Le istituzioni politiche della sfera materiale. Fraternità*, 84  
**TESI 8**, LE ISTITUZIONI DELLE SFERE DELLA LEGITTIMITÀ  
DEMOCRATICA E DELLA FATTIBILITÀ.  
EGUAGLIANZA E LIBERTÀ. LA GOVERNABILITÀ  
8.1 *Sfera "formale" della legittimità democratica*, 87  
8.2 *Il sistema del diritto e lo "Stato di diritto". Eguaglianza*, 88  
8.3 *Le istituzioni della "fattibilità politica". La società civile  
e politica; Libertà e governabilità*, 90  
**TESI 9**, L'ETICA E I PRINCIPI NORMATIVI POLITICI IMPLICITI.  
IL PRINCIPIO MATERIALE DELLA POLITICA  
9.1 *Etica e normatività politica*, 93  
9.2 *I tre principi "impliciti"*, 95  
9.3 *Il principio politico-materiale*, 97  
**TESI 10**, I PRINCIPI NORMATIVI POLITICI FORMAL-DEMOCRATICI  
E DI FATTIBILITÀ  
10.1 *Il principio democratico*, 100  
10.2 *Edificazione del principio democratico*, 102  
10.3 *Il principio politico di fattibilità strategica*, 104

SECONDA PARTE

**LA TRASFORMAZIONE CRITICA DEL POLITICO:  
VERSO IL NUOVO ORDINE POLITICO**

- TESI 11**, IL POPOLO. IL POPOLARE E IL "POPULISMO"  
11.1 *Movimenti sociali e rivendicazione egemonica*, 109  
11.2 *Il "popolo". La "plebs" e il "populus"*, 112  
11.3 *Il "blocco sociale degli oppressi", il popolare e il populismo*, 114

- TESI 12**, IL POTERE LIBERATORE DEL POPOLO COME *HIPERPOTENTIA*  
E LO “STATO DI RIBELLIONE”
- 12.1 *Volontà-di-vivere degli esclusi. Totalità ed esteriorità*, 116
- 12.2 *Il consenso critico dei negati*, 118
- 12.3 *L’efficacia dei deboli. Hypotentia delle vittime in  
“stato di ribellione”*, 119
- TESI 13**, I PRINCIPI POLITICI DI LIBERAZIONE.  
IL PRINCIPIO CRITICO DELLA SFERA MATERIALE
- 13.1 *Principi politici critici*, 121
- 13.2 *Il principio materiale liberatore, esigenza di affermazione  
e aumento della vita comunitaria*, 123
- 13.3 *Le dimensioni ecologica, economica e culturale del principio  
critico materiale della politica*, 125
- TESI 14**, I PRINCIPI CRITICO-DEMOCRATICI E DI  
TRASFORMAZIONE STRATEGICA
- 14.1 *Il principio critico-democratico*, 127
- 14.2 *Il principio di liberazione strategica*, 128
- 14.3 *La nobile funzione della politica*, 130
- TESI 15**, PRASSI DI LIBERAZIONE DEI MOVIMENTI SOCIALI E POLITICI
- 15.1 *Utopia, paradigmi o modello possibile, progetto,  
strategia, tattica, mezzi*, 134
- 15.2 *Organizzazione dei nuovi movimenti sociali  
e lotta rivendicativa*, 137
- 15.3 *Organizzazione dei partiti politici progressisti*, 139
- TESI 16**, PRASSI DI LIBERAZIONE E COSTRUZIONE  
DI UNA NUOVA EGEMONIA
- 16.1 *Crisi di egemonia*, 142
- 16.2 *Coazione legittima, violenza e prassi di liberazione*, 143
- 16.3 *Costruzione della nuova egemonia*, 145
- TESI 17**, TRASFORMAZIONE DELLE ISTITUZIONI POLITICHE.  
RIFORMA, TRASFORMAZIONE, RIVOLUZIONE.  
I POSTULATI POLITICI
- 17.1 *Entropia e trasformazione istituzionale*, 147
- 17.2 *Riforma, trasformazione, rivoluzione*, 149
- 17.3 *I postulati politici come criteri di orientamento  
nella trasformazione*, 151

**TESI 18**, TRASFORMAZIONE DELLE ISTITUZIONI DELLA SFERA MATERIALE.

LA "VITA PERPETUA" E LA SOLIDARIETÀ

18.1 *Trasformazioni ecologiche. La "vita perpetua"*, 153

18.2 *Trasformazioni economiche. Il "Regno della libertà"*, 156

18.3 *Trasformazioni culturali*, 159

**TESI 19**, TRASFORMAZIONE DELLE ISTITUZIONI DELLA SFERA

DELLA LEGITTIMITÀ DEMOCRATICA.

IRRUZIONE DEI NUOVI DIRITTI. LA "PACE PERPETUA" E L'ALTERITÀ

19.1 *Il postulato della "pace perpetua"*.

*Responsabilità con gli esclusi: l'alterità*, 163

19.2 *Trasformazione del sistema del diritto.*

*I nuovi diritti e il Potere giudiziario*, 165

19.3 *Democrazia rappresentativa articolata  
con la democrazia partecipativa*, 167

19.4 *Il "diritto all'informazione veritiera" e la mediocrazia*, 171

**TESI 20**, TRASFORMAZIONE DELLE ISTITUZIONI DELLA SFERA DELLA

FATTIBILITÀ. DISSOLUZIONE DELLO STATO? LIBERAZIONE

20.1 *Il postulato della "dissoluzione dello Stato"*, 173

20.2 *La trasformazione dello Stato.*

*Il potere civico, il potere elettorale e la società civile.*

*L'esercito difensivo*, 175

20.3 *Governabilità e liberazione. Qualcosa di più sulla pretesa  
critico-politica di giustizia*, 178

BIBLIOGRAFIA CITATA, 183



## Introduzione

Da quaranta anni Enrique Dussel indirizza il suo pensiero verso le tematiche della politica e non potrebbe essere altrimenti per una Filosofia della Liberazione. Già negli anni Settanta scrisse una *Filosofia politica de la liberación* ma entro una ampia *Ética de la liberación latinoamericana*. Allora la riflessione di Dussel era concentrata sulla dimensione e la prospettiva della liberazione latinoamericana. Dussel viveva in Argentina, al ritorno da un decennio di studi trascorso tra Spagna, Francia, Germania e Israele, ed era vicino alle posizioni della Teologia della Liberazione. L'attentato dinamitardo subito nel 1973 e poi il *golpe* militare del 1976, lo costrinsero ad abbandonare l'Argentina per il Messico, dove condusse uno studio approfondito di Marx e scrisse una trilogia di commentari alle opere economiche del filosofo di Treviri (*La producción teórica de Marx, Hacia un Marx desconocido, El último Marx*). Da quel momento la sua filosofia si è sempre più spostata verso una prospettiva marxista di riscatto sociale e politico, nonché di revisione dei valori fondamentali dell'etica contemporanea. Dussel ha sostenuto, suscitando le polemiche dei marxisti ortodossi, che Marx ha iniziato la sua critica dell'economia politica borghese perché aveva motivazioni etiche e proprio queste motivazioni etiche – il prendere posizione a lato della vittima del sistema economico capitalista – gli hanno permesso di avere il punto prospettico giusto per giudicare il sistema capitalistico dominante. L'opzione etica è un a priori della critica dell'economia politica e l'etica è implicita nella logica che Marx utilizza per condurre la sua critica del sistema capitalistico dominante.

Alla ripresa epistemologica di Marx, Dussel ha unito una critica ai filosofi contemporanei più rivolti alla definizione di una etica universale, quali Karl-Otto Apel, Paul Ricoeur, Charles Taylor e Richard Rorty. Da questa critica all'etica comunitaria e dalla rilettura di Marx è iniziata quella che definisco la "seconda produzione teorica" di Dussel: *Etica de la liberación e Política de la liberación* – di quest'ultima è uscito soltanto il primo di tre volumi – e tantissimi altri saggi su questi argomenti. Le *20 Tesi di Politica* appartengono a questa seconda produzione teorica e sono un parziale estratto della ciclopica *Política de la Liberación*. Apparentemente gli argomenti sono gli stessi della sua prima fase di produzione teorica latinoamericana – etica, politica, critica della filosofia occidentale dominante – in realtà, il taglio è più globale perché è divenuto più *g-locale*, i concetti sono più radicali, cioè rivolti alla radice delle cose, all'uomo, alla sua vita, alla riproduzione di questa e al suo miglioramento. Naturalmente non si è perduta la dimensione o meglio dire la localizzazione latinoamericana, ma il mondo dagli anni Settanta ad oggi si è ristretto, si è appunto globalizzato, e di conseguenza, la localizzazione è divenuta apertura al mondo; se si parla del proprio luogo, si finisce per parlare del mondo intero, vista l'analogia delle situazioni e la similitudine dei problemi.

Se la produzione teorica e il dibattito politico degli anni Settanta erano ancora concentrati sull'Europa e sugli Stati Uniti, adesso dall'America latina provengono non soltanto le novità politiche più clamorose di liberazione o di emancipazione – il Movimento dei Lavoratori *Sem Terra*, lo zapatismo, i Forum Sociali di Porto Alegre, Hugo Chavez, Evo Morales, e i loro seguaci in Ecuador e in Paraguay e ancora i governi di centro-sinistra in Cile, Argentina, Brasile, El Salvador, nell'enigmatico Nicaragua – ma anche le teorie politiche più innovatrici e radicali. Non c'è soltanto Enrique Dussel, ma anche l'inglese John Holloway, ormai radicato in Messico, o l'argentino Ernesto Laclau, ormai radicato in Inghilterra, o il brasiliano Ricardo Antunes, o il portoghese Boaventura de Sousa Santos, che ha un enorme successo editoriale in America latina; per non tacere dell'enorme interesse che in quel continente si registra soprattutto per Antonio Gramsci e György Lukács, che ancora sono letti, discussi,

ritenuti degni di anni di ricerche per gli studiosi latinoamericani. Da questo vivace panorama politico Dussel emerge come il pensatore più robusto e più propositivo.

Dussel chiama “primavera” questo felice momento di liberazione che sta vivendo l’America latina e che in realtà è un momento unico rispetto al resto del mondo, che non dà segni di ripresa dall’ondata di neoliberalismo che lo ha buttato nell’abisso della attuale crisi economica. La situazione è tale che gli intellettuali latinoamericani sono costretti ad elaborare modelli politici per teorizzare quello che una prassi politica e gli eventi storici tumultuosi stanno sviluppando nel campo della vita politica quotidiana. Nelle *20 Tesi di Politica* si trovano svariati riferimenti alla realtà in movimento dell’America latina. Dai riferimenti sorgono proposte politiche fattibili, cioè adottabili in qualsiasi realtà politica di questo ristretto mondo globalizzato. La fattibilità è una delle categorie politiche a cui Dussel affida particolare importanza, perché rappresenta il momento reale della sua concezione politica, cioè la possibilità concreta che le pretese e le rivendicazioni politiche diventino istituzioni o norme o misure politiche effettive.

Dussel intreccia un dialogo fitto e proficuo tra la sua concezione etico-politica e la prassi politica in corso in quello spazio – o meglio “continente culturale” come l’ho definito in passato – che è l’America latina. Per spazio non si intenda soltanto quello geografico o culturale – o spirituale se si preferisce chiamarlo con il suo vero nome – ma soprattutto lo *spazio politico*, cioè quel complesso di intersoggettività che si incontrano, che dialogano, che si confrontano, che consentono o che dissentono a partire dalla propria inalienabile soggettività. Dussel sostiene che questo spazio è retto dalla logica della termodinamica o della teoria della complessità, ma non c’è dubbio che questa logica è una logica dialettica, perché riunisce molteplici soggettività o rovescia rapporti storicamente consolidati e che in America latina si presentano in termini appunto rovesciati. Mi riferisco al *potere obbedienziale (obedencial)* che è una novità significativa nel lessico politico tradizionale, tanto che mi ha costretto ad introdurre questo nuovo termine, altrimenti inesistente in italiano. Dussel riprende questa forma di potere dalla

tradizione indigena dell'America latina. Il sub-comandante Marcos, ad esempio, si autoappella con questo titolo di "sub-comandante", perché si considera agli ordini del popolo. Dussel fornisce anche un fondamento filologico-teoretico al termine, nella migliore tradizione filosofica: ubbidire è "ascoltare chi si ha di fronte". In tal modo Dussel riprende, o meglio vede confermato dalla prassi politica indigena, in generale, e zapatista, in particolare, quanto aveva sostenuto nella sua giovanile politica della liberazione, all'interno dell'allora filosofia etica della liberazione, allorché sosteneva che la prima posizione etica era il faccia-a-faccia. Il potere obbedienziale indica proprio una postura, un atteggiamento, una posizione etica di servizio dell'uomo politico verso coloro che sono la fonte del suo potere. Chi si allontana dall'attitudine di servizio, espressa nel potere obbedienziale, corrompe il potere, *rompe* l'armonia del rapporto faccia-a-faccia tra il delegante e il delegato. Il potere obbedienziale diventa, istituzionalmente parlando, potere delegato dal basso verso l'alto, potere limitante l'azione del delegato in senso finalistico: egli non può scegliere fini politici diversi da quelli che gli sono stati imposti dai deleganti.

Non solo in America latina, gli uomini politici hanno inteso il potere politico come delega amplissima di potere nei loro confronti e hanno agito del tutto separatamente dagli interessi o fini dei cittadini, antepoendo i propri interessi agli interessi dei cittadini, e, quindi, corrompendo il potere. La rivolta zapatista, che riprende nella prassi politica di oggi la tradizione politica indigena, è la rivendicazione di un ritorno all'antico, quando, prima della conquista europea e dell'imposizione di un potere estraneo ed estraniante agli indigeni, il capo obbediva ai sottoposti, si poneva al loro servizio, e per questo riceveva autorità e poteva comandare, ma soltanto per eseguire azioni che rispondessero alle esigenze dei sottoposti. È ovvio che una tale prassi politica appaia lontana rispetto alle nostre abitudini di comportamenti politici, addirittura ci può apparire estranea o utopica. In realtà la riflessione sul potere obbedienziale e sulla forma di delegazione del potere ci rivela quanto estranianti siano le nostre forme del potere. Si pensi alla tradizione critica dei movimenti politici alternativi al potere in Europa, che sempre

hanno interpretato la democrazia parlamentare come un fenomeno estraneo alla società civile, come una forma criptica di dittatura dall'alto. Lo stesso Gramsci, che non era acriticamente a favore della democrazia parlamentare, parla di forme di modificazione politica e sociale che possono essere o una "rivoluzione dall'alto", che può incontrare o meno il consenso delle masse, o un "cesarismo progressivo"; in entrambi i casi si tratta di movimenti che vengono *dall'alto* e che hanno sempre il problema del consenso di chi sta *in basso*. Dal punto di vista della direzione politica c'è sempre un movimento dall'alto verso il basso, sia per la democrazia, sia per l'autoritarismo. Le concezioni politiche occidentali hanno sempre inteso il potere come un movimento dall'alto in basso e, quando si sono verificati movimenti politici rivoluzionari dal basso verso l'alto (Rivoluzioni francese o russa, ad esempio), si è sempre posto il problema della regolarizzazione, della stabilizzazione, della normalizzazione del movimento politico, cioè della restaurazione della direzione del movimento dall'alto in basso. Il potere obbedienziale è il rovesciamento di questa situazione: il potere viene dal basso verso l'alto, l'uomo politico comanda solo alla condizione che stia obbedendo, la sua azione non è mai libera ma è sempre obbligata dalle esigenze dei deleganti, che, quindi, sono i veri attori politici.

Il *rovesciamento* dei rapporti politici operato dal potere obbedienziale è la vera *rivoluzione*, o se si preferisce sarà *la vera rivoluzione* quando si realizzerà. Se si possa realizzare, dipende dalla volontà dei deleganti e non di certo dalla volontà dei delegati. Sulla figura del delegato si sofferma Dussel, ed in effetti, è una questione spinosa e difficile, faustiana, come la definisce lo stesso Dussel. "Faustiana" perché il politico che si dedica alla politica per interesse personale è come Faust, che pur di affermare il proprio potere personale, fu disposto a vendere l'anima al diavolo. Dussel, utilizzando i termini giuridici latini, fa una distinzione tra *potestas* e *potentia*; la prima è la forma del potere delegato, quindi è esercitata dagli uomini politici, la seconda è il potere delegante e, quindi, appartiene ai cittadini o al popolo. La prima deriva dalla seconda e rappresenta la funzione dell'azione singolare rispetto alla volontà universale, legittimante e dominante rispetto all'unico universale

possibile, cioè se stessa. A queste due si aggiunge la *iperpotentia*, che è il momento in cui il popolo esercita direttamente il potere, cioè esso è *potentia* e *potestas* nella stessa azione politica.

In questa sua concezione Dussel rivela l'eredità schellinghiana della sua critica dell'economia politica. Infatti più volte in vari saggi, Dussel ha sostenuto che il lessico di Marx e anche alcuni suoi concetti fondamentali della critica dell'economia politica, come la *Urquell*, la "fonte originaria" del valore, cioè il lavoro, provengono da Schelling, dall'ultimo Schelling berlinese, deciso critico dell'egemonia culturale hegeliana. Una situazione simile di derivazione originaria si crea tra *potestas* e *potentia*, che per altro è un termine che Schelling derivò dalla concezione politica di Spinoza: la *potentia* è come il lavoro, cioè è l'origine della *potestas*, che è come il capitale, cioè deriva da quella, come il lavoro morto (il capitale) deriva dal lavoro vivo (il lavoro umano). L'identità di struttura logica ripropone il rapporto dialettico che c'è nella struttura politica del capitalismo: il rappresentante, attore della *potestas*, sorge dalla comunità dei rappresentati, il principio originario o *potentia*. Così la struttura originaria del capitale dal basso all'alto è riprodotta nei rapporti politici; ma dal punto di vista della valenza politica la struttura è rovesciata: dall'alto al basso, perché il capitale domina la sua origine, cioè il lavoro. Seppure Dussel si soffermi piuttosto sull'analisi epistemologica della logica del capitale, possiamo notare che la struttura logica contiene una struttura ontologica, cioè una descrizione delle strutture di esistenza politica: il rappresentante o delegato si presenta di fronte alle istituzioni o le occupa perché il suo potere è derivato dalla comunità che rappresenta. Se le istituzioni e i rappresentanti perdono il loro rapporto con la propria origine e, quindi, la propria legittimità di esistenza che proviene dalla base popolare, si feticizzano, si corrompono, diventano estranee, se non addirittura avverse, al popolo o alla comunità. A questo punto reprimono la critica che essi stessi hanno suscitato. La struttura ontologica di dominio passa, quindi, dall'economia alla politica in forma praticamente invariata.

La politica deriva dall'economia e serve alla gestione dei rapporti strutturali dell'umanità. Le due volte che Dussel fa cenni alla

situazione originaria dell'economia sono più illuminanti di quanto si possa credere, perché parla di rapporti politici che sono innanzitutto economici. Quando Dussel parla della caccia ci descrive una situazione economica: la riproduzione della vita, o per meglio dirla con il lessico marxiano, il ricambio organico della vita con la natura. Se il gruppo di uomini non si organizzasse politicamente, mediante la divisione del lavoro della caccia, non si arriverebbe alla cattura della preda e non si avrebbe la riproduzione della vita. L'umanità non sarebbe progredita, se non avesse avuto al suo interno rapporti politici, non ci sarebbe stato miglioramento della vita. Ancora emerge una criptica *ontologia dell'essere sociale* nel pensiero di Dussel, sebbene per lui non sia l'argomento principale, ma è necessaria per poi avviare la sua riflessione politica e per collocare esattamente i rapporti di esistenza sociale e individuale. Dussel, infatti, insiste sul fatto che la politica diventa erotica, ma perché le donne non partecipano alla caccia, alla cattura di grandi prede, molto soddisfacenti nell'immediato. Alle donne spetterà il compito della raccolta di frutta e di erbe e da lì nascerà l'agricoltura, la forma di produzione economica che garantisce la riproduzione della vita in periodi di scarsità di prede, durante i lunghi inverni. E sulle donne si esercita il dominio tra essere umano ed essere umano, cioè all'interno dell'umanità, perché l'umanità non può esistere se non divisa tra uomo e donna e i rapporti di dominio sono innanzitutto rapporti di dominio sulla donna.

Per altro verso, tutta la Filosofia della Liberazione è incentrata sull'emancipazione dal dominio o dalla dominazione. Lo stesso soggetto politico o attore politico *in potentia*, come appartenente alla comunità delegante, è la vittima del dominio, siano il dominio economico capitalistico e, quindi, il dominato è il lavoratore, sia quello storico-mondiale e, quindi, il dominato è l'indio e il negro, sia quello storico-etnico e, quindi, il dominato è il mulatto e il meticcio, sia quello generazionale e, quindi, il dominato è il giovane o l'anziano, sia quello sessuale e, quindi, il dominato è la donna. Tutti questi attori politici sono definiti per sé, sono attori naturalmente esistenti nella società politica, forse anche per questo Dussel non ha bisogno di definire esplicitamente un'ontologia dell'essere

sociale per definire la nuova figura dell'attore politico. Questi nuovi attori politici non sono escludenti, perché tutti possono essere giovani e anziani, metà dell'umanità è donna, e tutti sono lavoratori, o per dirla alla maniera di Ricardo Antunes tutti sono esseri sociali *che-vivono-di-lavoro*. A queste forme di dominio tradizionali delle sue precedenti fasi di pensiero, Dussel si sofferma nelle *20 Tesi di politica* anche sul dominio politico. In tal senso Dussel riconosce più volte il suo debito a Gramsci e ne usa i concetti con rigore e precisione, per esempio la coppia consenso/dominio a proposito del rapporto cittadini/classe politica o il concetto di egemonia. Una novità sostanziale rispetto a Gramsci e che Dussel non parla mai di partito, visto che è un'esperienza superata ampiamente in America latina, con l'eccezione anacronistica del partito comunista cubano. Dussel si sofferma sulla leadership, intesa in senso singolare di un uomo politico – il delegato – che intrattiene rapporti diretti con i deleganti senza passare per la mediazione di un partito e che esercita una forma di egemonia sulla comunità, egemonia che può passare ad essere dominio, se perde il consenso della comunità delegante.

Una novità importante viene invece dalla proposta del *potere civico (ciudadano)*, che è ripreso dall'esperienza politica del chavismo in Venezuela di questi ultimi anni, e che risponde a un'esigenza addirittura leninista, cioè quella del "controllo dei controllori". Infatti la presenza di un potere civico che ha funzione di controllo sulle istituzioni politiche permette di controllare l'attività delle istituzioni politiche e di giudicare la fattibilità delle loro proposte politiche. Inoltre il potere civico garantisce la partecipazione di massa ai processi politici e la partecipazione di massa rende inutile la delega alle élite politiche o sociali. Il potere civico è l'esercizio della *iperpotentia*, ma è anche garanzia di potere simmetrico tra l'alto, la *potestas*, e la base, la *potentia*. In tal modo il leninismo è superato radicalmente, perché si ritiene che ciascun cittadino, indipendentemente dalla sua formazione spirituale, sia il portatore di una concezione della politica. L'indio o il lavoratore povero – quello che Marx avrebbe definito un *lumpenproletarier* – non è sprovvisto di coscienza politica, perché questa gli proviene direttamente dalla



sua propria vita, dalle esigenze della sua vita quotidiana, e non ha bisogno di alcun partito politico o setta o gruppo che debba prima formargli una coscienza politica e poi farlo diventare strumento di espressione e di azione di tale coscienza. Questo rapporto dall'alto o dall'esteriorità della comunità pone un altro tradizionale problema della concezione leninista di partito: se il lavoratore o l'indio non interpreta correttamente o non agisce, seguendo alla lettera i dettami del partito, allora non è più un vero indio o un vero lavoratore sfruttato e scatta la classica accusa di "piccolo borghese". Il partito leninista, soprattutto nella sua variante stalinista, si è arrogato il diritto di attribuire categorie ontologico-politiche ai suoi membri e ai suoi nemici. Se si tiene conto, invece, che la condizione di indio o di lavoratore è una condizione ontologica naturale, allora si scopre il tranello in cui finora i partiti leninisti hanno tenuto coloro che volevano emancipare, ma che in realtà mantenevano in una condizione eterna ed ontologica di subordinazione.

La comunità che lotta si costituisce in *popolo*, e può esercitare la *iperpotentia*, e la massa degli esclusi costituisce la *plebs*, si tratta di forme ontologiche che nascono nella lotta politica, la prima, e di una condizione economico-sociale, la seconda. Dussel non sostiene che il popolo è una condizione naturale e, infatti, ribadisce che le accezioni di popoli, come le intendiamo in Europa, in realtà nascondono rapporti di dominio e di subordinazione, così i gallesi, gli irlandesi e gli scozzesi sono storicamente dominati dagli inglesi; i catalani, gli andalusi, i baschi, i galiziani sono dominati dai castigliani; i bretoni, i normandi, i corsi sono dominati dai francesi. Aggiungo che se queste nazioni o popoli, cioè l'inglese, lo spagnolo e il francese, non fossero stati *imperi* già in Europa non sarebbero riusciti a diventare imperi anche fuori d'Europa. Interessante a questo punto è riflettere su come si è svolta l'unificazione nazionale dell'Italia, cioè a partire da una regione che dominando già sardi e liguri è riuscita, con l'appoggio o il sostegno di imperi extraeuropei (rispettivamente Francia e Inghilterra) a annettersi il resto della penisola. A conferma dell'annessione il fatto che il primo sovrano dell'Italia unificata si fece sempre denominare "Vittorio Emanuele II", e non "I", re d'Italia; inoltre, si tenga presente la sanguinosa

*reconquista* del sud d'Italia, che viene mascherata dall'appellativo di "lotta al brigantaggio". Lo stesso è accaduto con l'unificazione nazionale tedesca, ma almeno senza appoggio o sostegno, anzi con l'opposizione di un impero extraeuropeo (Francia) e senza alcuna riconquista. Naturalmente se mettiamo in confronto le comunità nazionali europee con quelle indigene, ci rendiamo conto di quanto fallace sia il concetto europeo di nazione e quanto sia ipocrita ogni appello a sentimenti di patria o di appartenenza a una nazione, visto che i presunti nemici della patria vivono fianco a fianco da secoli, abitando la stessa terra, appartenendo allo stesso suolo. Per gli indigeni vale più che il concetto di nazione quello di comunità, di vita in comune sullo stesso suolo.

Con queste riflessioni arriviamo al nucleo vero e proprio della concezione politica di Enrique Dussel, cioè al vincolo inscindibile tra etica e politica. Solitamente i pensatori di sinistra o radicali rifiutano con sdegno questo rapporto, sostenendo che la politica di sinistra è libera da ogni condizionamento etico. I marxisti hanno fatto del rifiuto del rapporto tra etica e politica un punto fermo della loro prassi politica. In realtà questa è la versione leninista, o meglio stalinista, della prassi politica marxista; la conseguenza fu una dittatura del proletariato, che poteva avere ancora qualche senso se transeunte e contingente, come la pensava Lenin, ma che poi si trasformò con Stalin in una dittatura fine a se stessa sul proletariato. Due esempi del pensiero marxista, invece, smentiscono nettamente questa visione, o quanto meno ne indicano la parzialità: Lukács e Gramsci. Il secondo ha seminato i suoi *Quaderni* di numerose riflessioni sul nodo teorico del rapporto etica e politica. Il secondo morì proprio mentre stava scrivendo una *Etica* marxista, la prima grande e sistematica riflessione di un pensatore marxista dedicata all'etica. Lukács scriveva la sua *Etica* proprio contemporaneamente a un libretto dal titolo emblematico di *Democratizzazione ieri e oggi* e subito dopo aver redatto una monumentale *Ontologia dell'essere sociale*.

Dussel va ben al di là di questi due esempi del marxismo novecentesco e, nella sua *Etica de la liberación*, sostiene che lo stesso Marx ha sviluppato una etica politica, che sarebbe la sua stessa *cri-*

*tica dell'economia politica*. La critica dell'economia politica poteva essere condotta soltanto alla condizione di prendere eticamente posizione a fianco della vittima del sistema, il lavoratore sfruttato dal capitalismo inglese ottocentesco. La stessa attitudine che assume Dussel schierandosi al fianco degli esclusi e degli sfruttati, che nel suo Messico e nella sua America latina sono gli indios, i mulatti, i meticci, i neri, ma anche le donne, i giovani o gli anziani. Dussel potrebbe chiudersi, come fanno tantissimi intellettuali europei, nella torre d'avorio della propria cattedra universitaria e limitarsi all'attività accademica o a parlare di marxismo dalla cattedra – Lukács parlava degli intellettuali che si chiudevano “nella propria intimità all'ombra del potere” – e, invece, preferisce elevare l'esperienza politica degli esclusi a proposta politica per la sinistra non solo latinoamericana, ma mondiale. Agli esclusi Dussel propone una lotta di affermazione della propria dignità negata. *Dignus*, ricordava Marx, significa in latino “avere valore”, ma questo valore è umano o economico? Se si tratta di valore economico, il sistema capitalistico dominante lo riconosce implicitamente nello sfruttamento che impone, se si tratta di valore umano, allora, il sistema dominante capitalistico lo nega. Allora la lotta per l'emancipazione è una lotta per il riconoscimento del valore umano, per il riconoscimento ad una vita umana, è – per dirla hegelianamente – una negazione della negazione.

Il nucleo etico è rappresentato dalla vita, dalla sua riproduzione e dal suo miglioramento. La vita è un concetto antico della filosofia politica moderna, anche il giusnaturalismo o il liberalismo classico, come quello di Locke, riconoscevano il diritto alla vita, anche se limitato alle classi produttive o proprietarie dei mezzi di riproduzione della vita, cioè la proprietà privata, e infatti Locke poteva tranquillamente guadagnarsi da vivere con la vendita di schiavi, senza avvertire ipocritamente alcun contrasto con i fondamenti teoretici del suo pensiero. Il diritto alla vita è diritto alla riproduzione della vita e al suo miglioramento. Naturalmente Dussel non entra nella polemica di quando inizi la vita, ma si limita a parlare della vita *in atto*, cioè degli esseri umani già nati e, quindi, in condizione e nel diritto di sviluppare un diritto alla vita. Su questo

punto esprimo una mia interpretazione: questo silenzio sull'origine della vita non deve essere scambiato come un limite del suo pensiero, ma come un dato di partenza, cioè della vita si può discutere quando è *in atto*, non quando è *in potenza*. La discussione sulla vita in atto è già lotta per la difesa della riproduzione della vita. Per riproduzione della vita non si deve intendere la riproduzione sessuale della vita, ma la riproduzione quotidiana della vita, cioè l'aver domani una vita eguale a quella di oggi; e se la vita quotidiana di oggi è una vita stentata, allora si ha diritto a una vita migliore di quella oggi. I soggetti politici a cui si riferisce Dussel sono caratterizzati da condizioni difficili di vita, quindi per loro la riproduzione della vita può essere una vera e propria sofferenza, mentre il miglioramento della vita offre almeno la speranza che domani la vita di chi soffre possa essere migliore di quella vissuta oggi.

Il miglioramento della vita, però, non è più una questione etica, da elemosina domenicale, ma una questione di assoluta rilevanza politica: è il principio primo della politica. Questo principio primo della politica si manifesta in una palese volontà-di-vivere – opposta alla volontà-di-potenza, ancora una volta la potenza è contro l'atto, presente in ogni essere vivente. Perché noi esseri umani non siamo esseri-per-la-morte, come sostiene Heidegger, siamo, invece, esseri portatori di volontà-di-vivere, vogliamo vivere; l'essere-per-la-morte, ricorda Dussel, è un'irrazionalità, un rovesciamento retorico di una situazione ontologica incontestabile: l'uomo nasce per vivere. E a questa volontà-di-vivere che l'uomo politico deve riferirsi nella sua azione politica. Dussel detta anche una sorta di imperativi categorici della politica, che sono la versione moderna degli imperativi categorici kantiani: quelli tesi a fondare una legge morale e giuridica, questi a sostenere l'azione politica di riproduzione e miglioramento della vita. Ma questo non significa che gli imperativi categorici kantiani siano superati. Dussel è molto chiaro quando afferma che i postulati politici di Kant, con la funzione di fondazione degli imperativi categorici della politica, possono svolgere la funzione di orientamento per l'azione politica tesa al raggiungimento di un miglioramento della vita. Allo stesso tempo, però, la conoscenza di questi postulati permette di giudicare l'azione dell'uomo

politico, se essa si allontana o si avvicina al conseguimento dello scopo primario: la riproduzione e il miglioramento della vita. Se i postulati orientano l'azione dell'uomo politico, le norme giuridiche limitano l'azione dell'uomo politico e anche difendono i subordinati da questa azione. Quante azioni criminali, compiute nella storia dalla sinistra, sarebbero state rese più difficili o impossibili, se si fossero rispettati i postulati morali dell'azione politica?

La politica è, quindi, successiva all'etica; essa sussume – un verbo continuamente usato da Dussel nel senso di *sopra susumere*, di portare a un livello superiore – l'etica e la trasforma in legge. Così lo Stato di diritto, tanto disprezzato dai marxisti al potere, diventa uno strumento di difesa degli sfruttati e dei subordinati – forse per questo è stato tanto disprezzato nel socialismo reale –, ma anche di lotta per chi riesce a trasformare le proprie esigenze di vita in leggi o diritti riconosciuti. Ricordo che il vecchio Lukács, proprio nel periodo della stesura della sua *Etica*, sosteneva che il Diritto civile borghese era utile anche nel socialismo realizzato, non perché fosse borghese, ma perché era *civile*. Naturalmente quando i postulati morali devono diventare norme, è necessario un approccio riconciliante con la realtà, perché non è possibile edificare un sistema politico perfetto; anzi la pretesa di edificarlo, è diventata la giustificazione del crimine politico. La realtà, quindi, detta i paradigmi della sua trasformazione politica, ma allo stesso tempo è indiscutibile la pretesa morale della riproduzione e miglioramento della vita. La conclusione è un rapporto dialettico tra etica e politica, dove l'una pone i fini e l'altra ricerca i mezzi, ma senza che mai i mezzi sovrachino i fini, semmai i mezzi *sussumono* i fini.

Lo strumento politico, per eccellenza, cioè lo Stato, non può essere abbattuto, ma deve essere gestito. Contro una tradizione disgraziata, perché portatrice di disgrazie, come quella anarchica, che in America latina ha avuto ed ha grande diffusione, Dussel è molto chiaro: il potere non si prende, si esercita e non si può non esercitare, perché se non lo esercitiamo noi, qualcuno lo esercita al nostro posto. Siamo animali politici e, quindi, non possiamo non esercitare questa nostra natura. Quindi dobbiamo sempre presentare le nostre pretese di giustizia e le nostre rivendicazioni, dobbia-

mo sempre interpellare il potere e imporre i cambiamenti necessari, anche se radicali. Questi cambiamenti devono partire dal basso, dagli esclusi dalla classe politica, perché in realtà sono loro la vera classe politica: se nella democrazia la sovranità appartiene ai cittadini – e non al popolo, ma a tutti i cittadini –, allora i cittadini, cioè l'intera società civile, compongono la società politica. Si deve abbattere la differenza tra società politica e classe politica. Questa è la prassi politica di liberazione; liberazione dal dominio di una minoranza sulla maggioranza dei cittadini, liberazione dal dominio di un leader sulla maggioranza dei cittadini. La classe politica ha soltanto il potere obbedienziale e la maggioranza dei cittadini esercita il potere civico, il potere di critica nei confronti della classe politica e dell'uomo politico. Ogni governo di una minoranza o di un leader che non sia fondato sul potere obbedienziale è un governo non democratico, anzi antidemocratico, perché è un governo estraneo ai cittadini, i veri sovrani dello Stato.

Naturalmente questa liberazione è un processo, non è un concetto statico come la *Liberté* della Rivoluzione Francese. Questo processo ha un fine, la riproduzione e miglioramento della vita, ma è fatto di tappe, tra queste si possono delinearne alcune, perché tutte le tappe saranno fissate da chi compie il processo stesso di liberazione. Il riconoscimento della propria cultura è una di queste tappe e Dussel è molto sensibile a questo riconoscimento. La possibilità di una pluriculturalità è uno dei fini possibili che la globalizzazione permette di raggiungere. Ma la pluriculturalità ha bisogno di una informazione veritiera tra culture, se le culture si *conoscono*, allora si *riconoscono* non come eguali, ma come reciprocamente *altre*. L'Alterità non è mai superiorità, ma eguaglianza nella differenza. L'Altro ha una cultura come io ho la mia. Condizione indispensabile per la conoscenza reciproca è la libertà e la veridicità dell'informazione che si ricerca e si fornisce. E la libertà dell'informazione è liberazione dagli ostacoli alla ricerca delle fonti e alla trasmissione di informazioni. Un esempio di liberazione lo abbiamo nello scambio fitto di informazioni tra movimenti di protesta, che ci permette Internet e i mezzi informatici. Forse domani avremo una democrazia informatica, ma questo non è un problema di democrazia, semmai è uno strumento di

democrazia e di liberazione. L'informazione veritiera non è soltanto un problema di culture ma anche di singoli esseri umani – in fondo Galileo fu perseguitato dalla Santa Inquisizione perché voleva cercare e diffondere una propria informazione veritiera. Le culture si possono conoscere, se gli individui si conoscono e si *riconoscono*.

Se alla fine del processo di liberazione si potrà finalmente avere una piena e completa riproduzione e un ampio e profondo miglioramento della vita, allora si sono poste le condizioni della realizzazione del marxiano “Regno della Libertà”. Emblematica è la citazione di Dussel da un passo, poco ricordato dai marxisti, dal Libro Terzo de *Il Capitale*, per giunta tradotto con le lettere minuscole dal traduttore italiano. Da chiedersi è come abbia fatto a capire il traduttore italiano che le lettere che Marx avrebbe usate erano minuscole, se in tedesco tutti i sostantivi sono maiuscoli? Si vede che una certa idea di comunismo non doveva essere rilevata ai lettori di Marx, ai probabili comunisti. La libertà nasce dalla liberazione dal lavoro, dall'alienazione, dall'estraniamento, e restaura l'autenticità, ormai perduta da noi tutti che viviamo nel mondo occidentale, cosiddetto “civile”, ma forse dovremmo dire “civilizzato” dal sistema capitalistico dominante. Forse perché ancora precapitalistiche, ma autentiche sono invece le popolazioni indigene dell'America latina che si riconoscono nei loro leader, ad essi chiedono la liberazione e la restituzione della ricchezza del loro territorio, come sta facendo Evo Morales in Bolivia. L'attesa nell'opera dei leader è anche un forte sentimento di riscatto e di dignità. Proprio in Bolivia un giornalista italiano, durante l'allora campagna elettorale che portò Morales alla presidenza della Repubblica di Bolivia, ricevette da un indio la definizione giusta per capire cos'è l'autenticità di un popolo e di ciascun suo membro. Alla domanda del giornalista italiano, “da quanto tempo aspettate Evo Morales?”, in evidente ritardo ad un comizio, l'indigeno rispose: “Da cinque secoli”.

I lettori italiani di questa opera possono sentirsi estranei da questa filosofia politica, o al contrario possono esserne attratti proprio perché è lontana ed esotica. In verità ogni filosofia parte da una situazione particolare e si trasforma in filosofia universale. La filosofia in America latina possono averla iniziata i non-filosofi, come

quell'indio intervistato dal giornalista italiano. Ma la filosofia non nasce nelle aule universitarie, semmai vi muore. Si pensi alla grande tradizione greca, la filosofia nacque nelle piazze per le esigenze di un popolo di navigatori e commercianti, abitanti in una terra sostanzialmente arida, quindi costretti alla ricerca scientifica che è sempre la ricerca del nuovo, e poi morì nelle aule dell'Accademia, come semplice esercizio retorico o come ricerca filologica sui testi dei fondatori della filosofia, cioè all'esercizio sul vecchio. Adesso abbiamo sotto gli occhi una filosofia che viene dal Nuovo Mondo, una filosofia transmoderna, che viene al di là della Modernità e da fuori della Modernità, dal mondo occultato dalla Modernità, ma dove è nata la Modernità e dove domina la Modernità più avanzata, cioè dall'America. Di solito si ritiene comune a noi ciò che viene dal nord dell'America, adesso troviamo qualcuno che ci presenta una filosofia politica che viene dal sud dell'America, dalla prima America, perché a lei fu attribuito in un primo tempo quel nome. Il transmoderno è, quindi, il superamento della Modernità e del suo modo di produzione fondante, il capitalismo: il transmoderno è transcapitalismo.

Alla sinistra europea, alla ricerca della sua nuova identità, la concezione politica di Dussel indica la strada del rinnovamento etico e teorico, prima che politico, gli pone domande fondamentali sul senso della vita, della sua riproduzione e miglioramento, sull'autenticità e la sua riproduzione e miglioramento, sui valori e sui nuovi diritti che vi sono connessi. Per nuovi diritti si intenda anche il diritto alla *vita perpetua* del genere umano, cioè al controllo del consumo di energia. La nuova economia non può che essere un sub-sistema dell'ecologia e questo è il nuovo sistema di riproduzione e miglioramento della vita, almeno per noi nel Primo Mondo. Se in Europa non vi è apparentemente un problema di riproduzione e miglioramento della vita – ma ci sono i nuovi poveri e non sempre sono gli immigrati –, c'è però in corso un processo di spoliticizzazione radicale, che significa lo scollamento tra società civile e società politica – molti non votando smettono di fare parte della società politica – rimettendo in discussione il concetto di rappresentanza politica e lasciando alla *potestas* delegata il potere di decidere pro-



blemi fondamentali, come quelli dell'ecologia, che sono problemi della vita quotidiana di tutta la comunità delegante. Gli intellettuali non riescono a sviluppare più un'analisi profonda del nuovo capitalismo che selvaggiamente ha portato all'attuale crisi economica e da questa mancata analisi deriva una incapacità di critica radicale della nuova economia politica e di delineazione di una nuova prospettiva politica per la salvezza dalla crisi.

Se qualche lettore troverà in questa introduzione qualche riferimento alla politica italiana, nonostante la lontananza dell'esperienza latinoamericana dalla nostra, sappia che questi riferimenti sono stati assolutamente *voluti*. Il pensiero di Enrique Dussel è ormai una filosofia politica universale di liberazione e, quindi, applicabile anche alla nostra realtà italiana ed europea, perché trans-moderna. D'altronde due italiani hanno profondamente influenzato il suo pensiero: Machiavelli e Gramsci.

Antonino Infranca

## PAROLE PRELIMINARI

Queste venti tesi sulla politica sono dirette innanzitutto ai giovani, a coloro che devono comprendere che la *nobile funzione della politica* è un compito patriottico, comunitario, appassionante. È vero che l'attività politica si è in larga misura corrotta, in particolare nei paesi post-coloniali, perché le nostre elite politiche da 500 anni hanno governato per realizzare gli interessi delle metropoli di turno (Spagna, Portogallo, Francia, Inghilterra e oggi Stati Uniti). Considerare quelli che stanno in basso, la comunità politica nazionale, il popolo dei poveri, degli oppressi, e degli esclusi, è compito che trova scarsa stampa e poco prestigio.

Per questo, di fronte alla recente esperienza latinoamericana di una certa "Primavera politica" che si sta sviluppando a partire dalla nascita di molti nuovi movimenti sociali (come le "*Madres de Plaza de Mayo*" o i *piqueteros*, o i *Sem Terra*, i *cocaleros*, la mobilitazione indigena di Ecuador, Bolivia, Guatemala, e tanti altri) riuniti nel Foro Sociale Mondiale di Porto Alegre, e a partire dall'inattesa elezione di Néstor Kirchner, di Tabaré Vázquez, di Luiz Inacio "Lula" da Silva, di Hugo Chávez, di Evo Morales\*, e della perenne e proverbiale figura del "nonno" Fidel Castro (che come la Vecchia Viscaccia\*\* del *Martín Fierro*, e come la volpe, "ne sa più come vecchio che come volpe"), tra di questi non si deve dimenticare la figura simbolica del Sub-Comandante Marcos, tra tanti altri segni di

---

\* Rispettivamente: Kirchner è stato presidente dell'Argentina fino al 2007, Vazquez è presidente dell'Uruguay, Lula è presidente del Brasile, Chávez è presidente del Venezuela, Morales è presidente della Bolivia [N. d. T.].

\*\* Roditore tipico delle Ande [N. d. T.].

speranza, dobbiamo cominciare a creare una nuova teoria, un'interpretazione coerente con la profonda trasformazione che i nostri popoli stanno vivendo.

La *nuova teoria* non può rispondere ai presupposti della modernità capitalista e colonialista esistente da 500 anni. Non può partire dai postulati borghesi, ma neanche da quelli del socialismo *reale* (per la sua impossibile pianificazione perfetta, per il circolo quadrato del centralismo democratico, per l'irresponsabilità ecologica, per la burocratizzazione dei quadri dirigenti, per il dogmatismo avanguardista della sua teoria e della sua strategia, ecc.). Ciò che sta avvenendo è una *nuova civilizzazione transmoderna*, e per questo *transcapitalista*, *oltre il liberalismo* e il *socialismo reale*, dove il potere era un esercizio di *dominazione*, e dove la politica si è ridotta a una amministrazione burocratica.

La "sinistra" (quel posto occupato da gruppi progressisti in una delle assemblee della Rivoluzione francese) esige un completo rinnovamento etico, teorico e politico. La sinistra ha governato dai Comitati Centrali o come opposizione. Passare alla responsabilità democratica politica di esercitare un potere *obbedienziale* non è un compito facile; è intrinsecamente partecipativa; senza avanguardismi; avendo appreso dal popolo il rispetto della sua cultura millenaria, delle sue narrazioni mitiche dentro le quali ha sviluppato il suo pensiero critico, le sue istituzioni che devono costituire un nuovo progetto.

Il secolo XXI esige una grande creatività. Anche il socialismo, se ha ancora qualche significato, dovrà svilupparsi come indica Evo Morales, anche come una "rivoluzione culturale" (che non è affatto quella della Cina del 1966). È arrivata l'ora dei popoli, degli originari e degli esclusi. La politica consiste nel avere "ogni mattina un orecchio da discepolo", affinché coloro che "comandano comandino obbedendo". L'esercizio delegato del potere *obbedienziale* è una vocazione alla quale si richiama la gioventù, senza clan, senza correnti che perseguono i loro interessi corrotti, e sono corrotti perché lottano per interessi di gruppi e non di tutti (per il partito, per il popolo, per la patria, per l'America latina, per l'umanità).

Inoltre, queste *20 Tesi* poste a un livello astratto dovranno otte-

nera, con il loro sviluppo successivo, maggiore concentrazione. Così la tesi 1 e la 9 sono le più semplici, astratte e fondamentali, sulle quali si costruisce il testo. Come indicava Marx, “c’è da passare dall’astratto al concreto”. Le tesi dall’11 al 20 sono più complesse e concrete, poiché costituiscono la contraddizione che suppone che il popolo prende la parola ed entra in azione come un attore collettivo. In futuro, nuove tesi dovrebbero porre questi livelli a un grado ancora più alto di complessità e di concretezza, prendendo in considerazione l’integrazione del tema coloniale, postcoloniale, le metropoli e l’impero, e la lotta di liberazione contro queste forze internazionali, a partire dalla pluralità multiculturale. Altre tesi sarebbero ancora possibili, dove, a una complessità massima, entrano in gioco i processi di dominazione e di alienazione per tutti i livelli, e quando i principi normativi possono confrontarsi e si deve scegliere alcuni rispetto ad altri (con inevitabile incertezza), e questo perché i popoli non agiscono come soggetti puri, bensì come blocchi contraddittori, che nella storia frequentemente tradiscono le loro rivendicazioni più profonde. Come popoli interi hanno potuto scegliere Hitler, o G. W. Bush o governi come quelli di Menem o Fujimori (dato che quello di Salinas\*\*\* non è stato eletto, bensì ha rappresentato una volgare usurpazione)?<sup>1</sup>

Enrique Dussel  
 nelle vicinanze di Anenecuilco, Morelos,  
 24 marzo 2006\*

---

\*\*\* Si riferisce all’attuale governo messicano, eletto con evidenti brogli elettorali [N. d. T.].

1. Questo libro è la sintesi, e allo stesso tempo l’introduzione a un’opera in tre volumi che ha iniziato ad essere pubblicata nel 2007 (Dussel, 2007).

\* Ricordo al lettore che il 24 marzo 2006 rappresenta il 30° anniversario del golpe militare in Argentina che costrinse Enrique Dussel a trasferirsi in Messico, dove attualmente vive e insegna [N. d. T.].

## INTRODUZIONE

[1.01] Per intendere il politico (come concetto) e la politica (come attività), è necessario fermarsi ad analizzare i loro momenti essenziali. In generale il cittadino, il politico di professione o di vocazione, non hanno avuto la possibilità di meditare pazientemente sul significato della loro funzione e della loro responsabilità politica. In questa *Prima parte* si tenta di studiare i diversi momenti del politico, i suoi livelli e le sue sfere, e specialmente al tempo di tanta *corruzione*, la questione dei principi normativi della politica. Una volta che abbiamo tenuto conto in astratto dei momenti minimi del politico, potremo salire a un livello più concreto, conflittuale e critico (che sarà il tema della *Seconda parte*).



## Tesi 1

### LA CORRUZIONE DEL POLITICO.

### IL “CAMPO POLITICO”. IL PUBBLICO E IL PRIVATO

#### [1.1] *La corruzione del politico*

[1.11] Si dovrebbe tentare, in primo luogo, di dibattere su ciò che il politico “non è”, per liberare positivamente il campo. Il politico non è esclusivamente nessuno dei suoi componenti, bensì tutti insieme. Una casa non è soltanto una porta, né soltanto una parte, né un tetto, ecc. Dire che la politica è uno dei suoi componenti isolatamente è una riduzione sbagliata. Si deve sapere descriverla come una totalità. Ma, inoltre, nella totalità delle case, ce ne sono di cattive, o case che non permettono di vivere bene, che sono troppo piccole, o inutili, ecc. Alla stessa maniera nel politico. Con questo vogliamo indicare, quindi, che sarà necessario considerare tutte le tesi, fino alla 20, per avere un minimo numero di determinazioni, di categorie, che ci possano mostrare il “concetto di politico”.

[1.12] Il politico come tale si *corrompe* come totalità, quando la sua funzione essenziale è distorta, distrutta nella sua origine, nella sua fonte. Anticipando ciò che più avanti spiegheremo [cfr. § 5], è necessario, iniziando con la riflessione di ciò che sia il politico, prestare attenzione al suo sviamento iniziale, che farebbe perdere completamente il senso di ogni azione o istituzione politica.

[1.13] La *corruzione originaria* del politico, che denomineremo il *feticismo del potere*, [cfr. § 5], consiste nel fatto che l’attore politico (i membri della comunità politica, sia il cittadino o il rappresentante) crede di poter affermare la propria soggettività o l’istituzione nella quale compie qualche funzione (da qui che si può denominare “funzionario”) – sia presidente, deputato, giudice, governatore, militare, poliziotto [cfr. §§. 7-8] – come la *sede* o la *fonte* del potere politico. In questa maniera, per esempio, lo Stato si afferma come sovrano, ultima istanza del potere; in questo consisterebbe il feticismo del potere dello Stato e la *corruzione* di tutti quelli che

pretendono esercitare il potere statale così definito. Se i membri del governo, per esempio, credono di esercitare il potere a partire dalla loro autorità autoreferente (cioè riferita a se stessi), il loro potere si è *corrotto*.

[1.14] Perché? Perché ogni esercizio del potere di ogni istituzione (dal presidente fino al poliziotto) o di ogni funzione politica (quando, per esempio, il cittadino si riunisce in assemblee pubbliche o elegge un rappresentante) ha come riferimento primario e ultimo il *potere della comunità politica* [cfr. §§ 3-4] (o del *popolo*, in senso stretto, cfr. § 11). Il non riferimento, l'isolamento, la rottura delle relazioni dell'esercizio delegato del potere, determinato da ciascun istituzione politica, (*freccia a* dello *schema 2.1*) con il potere politico della comunità (o popolo) (*freccia b e c*) assolutizza, feticizza, *corrompe* l'esercizio del potere del rappresentante in qualsiasi funzione (*freccia d e e*). (*Vedi schema 2.1 nella pag. 49*).

[1.15] La *corruzione* è doppia: del governante che si crede sede sovrana del potere, e della comunità politica che glielo permette, che lo consente, che diventa *servile* invece di essere *attrice* della costruzione del politico (azioni cfr. § 6, istituzioni cfr. §§ 7-8, principi cfr. §§ 9-10). Il rappresentante *corrotto* può usare un potere feticizzato per il piacere di esercitare la sua volontà, come vanagloria ostentatrice, come prepotenza dispotica, come sadismo davanti ai suoi nemici, come appropriazione indebita di beni e di ricchezze. Non importa quali apparenti benefici si concedano al governante corrotto, l'aspetto peggiore non sono i beni mal ricevuti, bensì il *deviamento* della sua attenzione come rappresentante: da servitore o dall'esercizio *obbedenziale* [cfr. § 4] del potere a favore della comunità si è trasformato nel suo detrattore, nel suo "succhiasanguine", nel suo parassita, nel suo fattore di indebolimento, fino a divenire causa della sua estinzione come comunità politica. Ogni lotta per i propri interessi di un individuo (il dittatore), di una classe (come la borghesia), di una elite (come i creoli), di una "tribù" (eredi di antichi impegni politici), sono *corruzione* politica.



## [1.2] *Il campo politico*

[1.2.1] Tutto ciò che denominiamo *politico* (azioni, istituzioni, principi, ecc.) ha uno spazio proprio che chiameremo *campo politico*. Ogni attività pratica (familiare, economica, sportiva, ecc.) ha anche il suo rispettivo *campo*, entro il quale si realizzano le azioni, i sistemi, le istituzioni proprie di ciascuna di queste attività.

[1.2.2] Useremo il concetto di *campo* in un senso prossimo a quello di Pierre Bourdieu<sup>2</sup>. Questa categoria ci permetterà di porre i diversi livelli o possibili ambiti delle azioni o delle istituzioni politiche, in cui il soggetto opera come *attore* di una funzione, come partecipante di molteplici orizzonti pratici, entro i quali si trovano strutturati numerosi *sistemi* e *sottosistemi* – in un senso simile a quello di N. Luhmann<sup>3</sup>. Questi *campi* si ritagliano dentro la totalità del “mondo della vita quotidiana”<sup>4</sup>. A noi interesseranno specialmente i *campi* pratici.

[1.2.3] Il soggetto, quindi, si presenta in questi *campi* ponendosi funzionalmente in ciascuno di essi in maniera diversa. Il *soggetto* è la *S* dello *schema 1.2*, (vedi pag. 40) che appare nei *campi* A, B, C, D e N (come abbiamo detto, in un campo familiare, della vita di quartiere o del villaggio, dell’orizzonte urbano, o degli strati sociali, dell’esistenza economica, sportiva, intellettuale, politica, artistica, filosofica e così indefinitamente). Il *mondo quotidiano* non è la somma di tutti i *campi*, né i *campi* sono la somma dei *sistemi*, bensì i primi (il mondo, il campo) inglobano e sopravanzano sempre i secondi (i *campi* o *sistemi*), come la *realtà* sempre eccede tutti i possibili *mondi*, *campi* o *sistemi*; perché alla fine, i tre si aprono e si costituiscono come dimensioni dell’intersoggettività. Ed è così perché i soggetti sono immersi da sempre in *reti* intersoggettive, in molteplici relazioni funzionali nelle quali giocano il ruolo di *nodi*<sup>5</sup>

2. Cfr. Pierre Bourdieu sul “campo”, *Questions de Sociologie* (Bourdieu, 1984); *L’Ontologie politique de Martin Heidegger* (Bourdieu, 1989); *Les Règles de l’Art. Genèse et Structure du Champ Littéraire* (Bourdieu, 1992).

3. Su Luhmann vedi le sue opere *Die Politik der Gesellschaft* (Luhmann, 2000) e *Potere* (Luhmann, 1995).

4. Il “mondo della vita quotidiana” (*Lebenswelt*) non è il “dove” che i sistemi colonizzano, bensì è il tutto dentro il quale ci sono sistemi componenti la stessa “vita quotidiana”.

viventi e materiali insostituibili<sup>6</sup>. Non ci sono campi né sistemi senza soggetti (benché possa considerarsi un sistema analiticamente e astrattamente come se non avesse soggetto).

## SCHEMA 1.1

### DIVERSA ESTENSIONE DELLE CATEGORIE

<i>Mondo esistenziale</i>	>	<i>Campo politico</i> <sup>7</sup>	>	<i>Sistemi e istituzioni</i> <sup>8</sup>	>	<i>Azione strategica</i>
Logica ontologica		Logica del potere		Fattibilità permanente Logica dell'entropia (Livello B) <sup>9</sup>		Fattibilità contingente Logica del contingente (Livello A)

[1.24] Ogni *campo politico* è un ambito attraversato da forze, da soggetti singolari dotati di volontà, e con un certo potere. Queste volontà si strutturano in universi specifici. Non sono un semplice aggregato di individui, bensì di soggetti intersoggettivi, in relazione da sempre in strutture di potere o istituzioni di maggiore o minore permanenza. Ciascun soggetto, come *attore* è un *agente* che si definisce in relazione agli altri.

[1.25] Il *mondo* di ciascuno, o il nostro, è composto da molteplici *campi*. Ciascun *campo*, da parte sua, può essere attraversato da altri; lo stesso che il campo da diversi *sistemi*. Il soggetto *sa* come comportarsi in tutti i campi; ha mappe cerebrali per ciascuno di essi, il che gli è valso un lungo apprendimento del potere di *muoversi* senza commettere *errori* pratici, capacità della quale *non ha acquisito comprensione* a partire dall'orizzonte ermeneutico che ciascun *campo* suppone.

5. Cfr. Manuel Castells, *La sociedad red*, vol. I dell'opera *La era de la información: Economía, sociedad y cultura* (Castells, 2000).

6. Cfr. molte definizioni sulla "soggettività", "intersoggettività", ecc. nella mia opera "Sul soggetto e l'intersoggettività" in *Hacia una filosofía política crítica* (Dussel, 2001, pp. 319 e segg.).

7. Ci sono molti *campi* in un *mondo*.

8. Ci sono molti *sistemi* e istituzioni in un *campo*. In questa opera un *sistema* potrà includere molte *istituzioni*. Il *sistema* ha semanticamente maggiore ampiezza che il semplicemente *istituzionale*. Parleremo, per esempio, di un *sistema* di istituzioni (p. e. lo Stato). L'istituzione può essere un micro-sistema o un sub-sistema. A volta, tuttavia, usiamo indistintamente "istituzionalizzazione" per "sistematizzazione" (in questo caso sistema e istituzione sarebbero semanticamente intercambiabili).

9. Nella nostra terminologia il "Livello C" sarà quello dei "principi impliciti" [cfr. §§ 9-10], che reggono i "Livelli A" e "B" [cfr. §§. 6-8].

[1.26] Ciascun *campo* ha gruppi di interessi, di gerarchizzazione, di manovre; con le sue rispettive espressioni simboliche, immaginarie, esplicative. Si può realizzare, quindi, una *topografia* o *mappa* delle diverse forze dispiegate, rispetto alle quali il soggetto sa *agire*. Ma questo campo non è soltanto un testo da leggere (come penserebbe P. Ricoeur), né simboli da decodificare, né immaginari da interpretare; sono anche azioni poste con finalità, ripetute in istituzioni, strutturate in consensi, alleanze, inimicizie. Sono strutture pratiche di potere della volontà e narrative conosciute dalla ragione pratica intersoggettiva.

[1.27] Il campo è questo *spazio* politico di cooperazione, di coincidenze, di conflitti. Non è, quindi, la struttura passiva (dello strutturalismo), bensì un ambito di interazioni, che non si distingue soltanto dalla logica della meccanica cartesiana, newtoniana o einsteiniana, ma che si avvicina più alla logica della termodinamica della teoria della complessità, con relazioni biforcute (o pluriforcute) di causa-effetto non costanti sociali, politiche.

[1.28] Ogni *campo* è delimitato. Ciò che rimane *fuori* del campo è ciò che non gli compete; ciò che rimane *dentro* è definito come componente dalle regole che strutturano le pratiche permesse dentro il campo. I *limiti* definiscono la superficie che fissa la sfera del compimento normativo del suo contenuto, distinguendo il possibile dall'impossibile<sup>10</sup>: «Riferendoci [...] al puro concetto della guerra, troviamo che lo scopo *politico* gli è estraneo»<sup>11</sup>. In maniera che sia il campo politico come quello della guerra sono differenti, e tuttavia, l'attore può passare da uno all'altro in un istante.

[1.29] Ogni *campo* ha diversi *sistemi*. Il campo politico può essere istituzionalizzato da un *sistema* liberale o socialista reale, o dal *sistema* di partecipazione crescente (come tenta di fare la Rivoluzione bolivariana in Venezuela o quella di Evo Morales in Bolivia). Così come i *campi* si incrociano (il campo *economico* può incrociare il *politico*), i *sistemi* di ciascun campo possono, a loro volta, incrociarsi tra di loro (il sistema *capitalista* può incrociarsi con il sistema *liberale* o con un sistema post-coloniale di elite for-

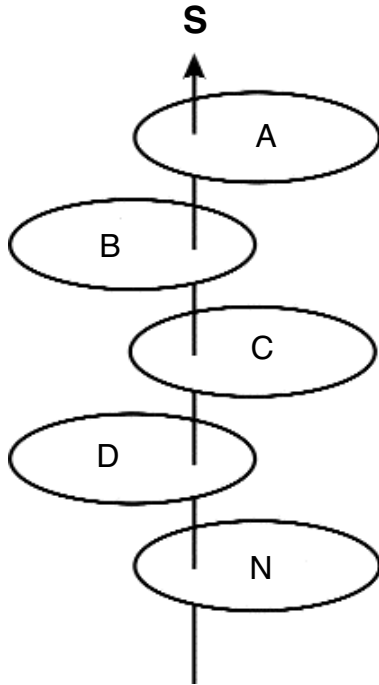
10. L' "impossibile" è quello che *supera* l'orizzonte del campo e lo trasforma in *altra pratica*.

11. K. von Clausewitz, *De la guerra*, L. I, cap. 2 (Clausewitz, 1999, p. 26). [tr. it., p. 42].

matesi nella dipendenza politica). La borghesia, con la Rivoluzione inglese del XVII secolo, ha creato un sistema politico parlamentare che le ha permesso di sviluppare il sistema economico capitalistico fino a raggiungere la rivoluzione industriale (*sistema tecnologico* sussunto materialmente dentro il *sistema capitalista*). Come si può vedere, queste distinzioni sono molto più adeguate che l'“istanza” di L. Althusser – pessima interpretazione del marxismo *standard*.

SCHEMA 1.2

IL SOGGETTO (S) È ATTORE IN DIVERSI CAMPI



*Spiegazione dello Schema 1.2*

A, B, C, D, N sono diversi campi pratici (familiare, economico, sportivo, politico, ecc.). Il soggetto (S) li attraversa compiendo in ciascuno di essi *funzioni* differenti.

### [1.3] *Il privato e il pubblico*

[1.31] Il *privato-pubblico*<sup>12</sup> sono diverse posizioni o modi d'esercizio dell'intersoggettività. L'intersoggettività contiene davanti a sé a] la trama da cui si sviluppa l'*oggettività* delle azioni e le istituzioni (come il contesto dell'esistenza e del senso), ed è anche b] un *a priori* della *soggettività* (giacché è sempre un momento costitutivo precedente, genesi passiva). Il matrimonio monogamo, per esempio, è un'istituzione sociale *oggettiva* (*davanti* alla coscienza come un oggetto), ed è, allo stesso tempo, (in riferimento alla madre e al padre concreti della soggettività del figlio) ciò che è *sotto* e *prima* e che costituisce la soggettività del bambino. La democrazia è un'istituzione politica *oggettiva*, che dà origine ugualmente alla soggettività tollerante dei cittadini fin dalla culla, come supposto *soggettivo*; cioè, ogni soggettività è sempre intersoggettività.

[1.32] Si denominerà *privato* l'agire del soggetto in una posizione intersoggettiva così che si trovi protetto dalla presenza, dallo sguardo, dall'essere aggredito dagli altri membri dei molteplici sistemi intersoggettivi dei quali forma parte. Sarebbe una pratica esterna al *campo politico*. Nella relazione privata ci sono sempre partecipanti (almeno due) che non fanno perdere all'altro il carattere privato della relazione. Sono i partecipanti della sfera dei "prossimi", dei "nostri", dei "propri", degli "abituati", dei "familiari". È per questo che, sistemicamente e istituzionalmente, si parla frequentemente della famiglia, di coloro che si trovano "entro" le pareti della casa; pareti che ci separano dallo "estraneo", dall'"alieno", dall'"esteriore": degli "elementi", del "pericoloso", che ha dovuto terrorizzare nei tempi primordiali l'essere umano.

[1.33] Il pubblico, al contrario, è il *modo* che il soggetto adotta come posizione intersoggettiva in un "campo *con altri*"; modo che permette la funzione di "attore", i cui "ruoli" o azioni si "rappresen-

12. "Il pubblico" viene dal latino. *Publica* significa i "redditi dello Stato"; *publico* (come verbo), invece, è "confiscare aggiudicando al fisco un tesoro comune"; *publicum* significa il tributo, il sussidio, e il luogo o territorio dove si pone ciò che comune allo Stato. Ne deriva che *res publica* (genitivo *rei publicae*) sono "i beni della comunità", in primo luogo; e, per estensione, tutto ciò che è comune alla comunità, i luoghi delle azioni comunitari. In casigliano il "pubblico" è "il saputo o *visto* da tutti" (Moliner, 1992, vol. 2, p. 876).

tano” *davanti allo sguardo di tutti gli altri attori*; ruoli definiti a partire dal racconto o dalla narrativa fondante (il libretto completo) di un certo sistema politico. “Entrare” nella “sfera pubblica” è “uscire” da una sfera privata (privacità dove smette di darsi la scenografia del “teatro”, dell’essere attore e del compiere ruoli; sebbene ci saranno, in qualche maniera, nella sfera privata). Ci sono, quindi, “limiti”, “linee”, recinti, che sono continuamente attraversati, superati, incrociati come compimento delle regole o come trasgressioni. Il pubblico è l’ambito dell’*ostensibile*, e per questo il luogo pubblico più possibilmente immaginato è quello dell’assemblea politica dei rappresentanti – visti ed osservati responsabilmente dai rappresentati, che giudicano, con diritto di farlo, se sono correttamente rappresentati i loro interessi. A partire dall’“agorà” greca o il “Maggior Consiglio” di Venezia, la politica è sinonimo di “pubblico”.

[1.34] Ciò che è operato dal politico (in quanto tale) nell’oscurità non-pubblica (che alcuni video possono porre pubblicamente *sotto gli occhi di tutti*) è corruzione (in quanto occulta al rappresentato, alla comunità, atti non giustificabili alla luce pubblica). Da parte sua, l’“opinione pubblica” è il mezzo dove si alimenta il pubblico politico.

## PRIMA PARTE

### L'ORDINE POLITICO VIGENTE

[2.01] In questa *Prima parte* si tenta di descrivere i momenti architettonici di ogni ordine politico possibile, esponendo il minimo sufficiente, il necessario. Tutto ciò che è qui descritto costituisce il fondamento che sarà *decostruito* nella *Seconda parte* [cfr. §§ 11 e segg.]. Non ci si accusi in anticipo di avere un semplice pensiero conservatore, non conflittuale, passivo. Si tratta di prendere coscienza dei livelli e delle sfere dell'architettura politica, che si dispiegano nel campo politico a partire da una nozione radicale di potere politico [cfr. §§ 2-4].

## Tesi 2

### IL POTERE POLITICO DELLA COMUNITÀ COME *POTENTIA*

#### [2.1] La “*volontà-di-vivere*”

[2.11] L'essere umano è un essere vivente<sup>1</sup>. Tutti gli esseri viventi animali sono gregari; l'essere umano è originariamente comunitario. In quanto comunità sempre incalzate nella loro vulnerabilità dalla morte, dall'estinzione, devono continuamente avere un'ancestrale tendenza, istinto, di volere permanere in vita. Questo *volere-vivere* degli esseri umani in comunità si denomina *volontà*. La *volontà-di-vita* è la tendenza originaria di tutti gli esseri umani – correggendo l'espressione tragica di A. Schopenhauer, la dominante tendenza della “volontà-di-potere” di Nietzsche o di M. Heidegger.

[2.12] Nella modernità eurocentrica, a partire dall'invasione e la successiva conquista dell'America nel 1492, il pensiero politico ha definito in generale il *potere* come *dominazione*, già presente in N. Machiavelli, Th. Hobbes e tanti altri classici, inclusi M. Bakunin, L. Trotsky, V. I. Lenin, o M. Weber – ciascuno con differenze concettuali importanti. Al contrario, i movimenti sociali attuali hanno la necessità di avere fin dall'inizio una nozione *positiva* del potere politico (sapendo che frequentemente si *feticizza*, si corrompe, si snatura come *dominazione*). La “volontà-di-vivere” è l'essenza positiva, il contenuto come forza, come potenza che può muovere, trascinare, spingere. Nel suo fondamento la *volontà* ci spinge ad evitare la morte, a postergarla, a permanere nella vita umana.

[2.13] Per questo il vivente deve impugnare o inventare mezzi di sopravvivenza per soddisfare i propri bisogni. Bisogni che sono negatività (la fame è *mancaza di alimento*, la sete *mancaza di acqua*, il freddo *mancaza di calore*, l'ignoranza *mancaza di*

---

1. Cfr. Dussel, 1998, cap. 1.



*sapere culturale*, ecc.) che devono essere negate da soddisfacenti (l'alimento *nega* la fame: negazione della precedente negazione o affermazione della vita umana).

[2.14] *Potere* impugnare, usare, possedere i mezzi per la sopravvivenza è già il *potere*. Colui che *non-può* manca della capacità o facoltà di *potere* riprodurre o aumentare la propria vita con il possesso dei suoi mezzi. Uno schiavo non ha *potere*, nel senso che *non-può* a partire dalla propria volontà (perché non è libero o autonomo) effettuare azioni o funzioni istituzionali in nome *proprio* e per il proprio bene.

[2.15] In questo senso, quanto al *contenuto* e alla *motivazione* del potere, la “volontà-di-vita” dei membri della comunità, o del popolo, è già la determinazione *materiale* fondamentale della definizione del potere politico; cioè, la politica è un'attività che organizza e promuove la produzione, la riproduzione e il miglioramento della vita dei suoi membri. E in quanto tale potrebbe denominarsi “volontà generale” – in un senso più radicale e preciso che quello di J. J. Rousseau.

## [2.2] *Il “consenso razionale”*

[2.21] Ma le *volontà* dei membri della comunità potrebbero scagliarsi ciascuna nel conseguimento dei propri interessi privati, molteplici, contrapposti, e in questa maniera la potenza o la forza della volontà di uno annullerebbe quella dell'altro, e darebbe come risultato l'*impotenza*. Al contrario, se le volontà potessero *unire* i propri obiettivi, i propri propositi, i propri fini strategici, raggiungerebbero (sommando organicamente le loro forze come una “volontà-di-vivere-comune”) maggiore potenza.

[2.22] La possibilità di unire la forza cieca della volontà è la funzione propria della ragione pratico-discorsiva. La comunità, come comunità comunicativa, linguistica, è quella in cui i suoi membri possono darsi ragioni gli uni agli altri per arrivare ad accordi. Mediante l'uso di argomenti dei più diversi tipi (che possono essere narrazioni mitiche, espressioni artistiche come il teatro, o finan-

che le più astratte formulazioni esplicative scientifiche) come espressione retorica pubblica in riferimento alla comunità di volontà, e quando il cittadino partecipa simmetricamente, si può arrivare a *consensi*, a volte non intenzionali bensì accettati per tradizione e non per questo meno vigenti, che producono la convergenza delle volontà fino a un bene comune. Questo è ciò che possiamo denominare propriamente “potere politico”.

[2.23] Questo *consenso* – *consensus populi* lo chiama intorno al 1546 Bartolomé de Las Casas, difendendo gli indigeni del Perù contro gli *encomenderos*\* – non può essere frutto di un atto di dominazione o *violenza*, dove si obbligherebbe le volontà a negare il loro “proprio-volere-vivere” a favore del “volere-vivere-del-sovrano” (il Re), come lo proponeva Th. Hobbes. In questo caso il potere politico rimaneva debilitato all'estremo perché contava soltanto una sola volontà attiva, creatrice, quella dell'unico attore (il Re come Stato, come Leviatano dispotico), e ciascun cittadino negava la sua volontà. Senza il fondamento della volontà decisa dai cittadini, dalla comunità politica, dal popolo, colui che esercita il potere rimane egli stesso debilitato, come sospeso in aria o impotente. Il consenso deve essere un accordo di *tutti i partecipanti*, come soggetti, liberi, autonomi, razionali con eguale capacità di intervento retorico, affinché la *solidità dell'unione* delle volontà abbia consistenza per resistere agli attacchi e creare le istituzioni che gli diano permanenza e governabilità.

[2.24] È, quindi, un “potere comunicativo” (approssimativamente come lo descrive Hannah Arendt). Quanta più partecipazione c'è dei singoli membri nella comunità di vita, quanto più si adempie alle rivendicazioni particolari e comuni, per convinzione ragionata, il potere della comunità, il *potere del popolo*, si trasforma in una muraglia che protegge, e in un motore che produce e innova.

[2.25] Il liberalismo affermò la priorità di questo momento *formale* dell'autonomia e libertà dei cittadini (a partire da J. Locke); le politiche di destra affermano il primato della volontà, un vitalismo più o meno irrazionalista (come nel caso di C. Schmitt). Si devono

---

\* Una sorta di feudatari spagnoli in America, ai quali il governo centrale affidava il potere su territori e comunità indigene.

articolare entrambe le determinazioni con una mutua costituzione senza ultima istanza.

### [2.3] *La fattibilità del potere*

[2.31] Ma le volontà dei membri della comunità unita consensualmente non sono sufficienti per terminare di descrivere il *potere politico*. È ancora necessaria un'ultima determinazione.

[2.32] Per possedere la *facoltà* del potere, la comunità deve poter usare mediazioni, tecnico-strumentali o strategiche, che permettano di esercitare empiricamente questa volontà-di-vivere a partire dal consenso comunitario (o popolare). Se una comunità politica, per esempio, è attaccata da un'altra, dovrà poter resistere all'attacco del nemico con strumenti e strategie militari. Se una comunità soffre una carestia, dovrà poter sviluppare i sistemi agricoli adeguati per provvedere di alimenti la popolazione (come esigeva Aristotele nella sua *Politica*). Se si scopre un basso grado di ricordo delle proprie tradizioni culturali, si dovrà dare impulso a una politica educativa, artistica, di ricerche storiche affinché la comunità, il popolo, recuperi la coscienza della sua identità culturale (sub-sfera *materiale* centrale della politica, come vedremo [cfr. § 7], momento egualmente essenziale dell'unità delle volontà come potere.

[2.33] La *fattibilità strategica*, cioè la possibilità di portare a termine con la ragione strumentale ed empiricamente i propositi della vita umana e il suo miglioramento storico, dentro il sistema di legittimazione, che si sia sviluppato, e delle istituzioni (micro-sociali o macro-politiche) che rendono, da parte loro, possibile le altre due sfere, è, quindi, la terza determinazione costitutiva del *potere politico*.

[2.34] Il potere politico non si *prende* (come quando si dice: "Proveremo con una rivoluzione *a prendere il potere dello Stato!*"). Il potere lo *ha* sempre e soltanto la comunità politica, il popolo. Lo ha *sempre* benché sia debilitato, assillato, intimidito, in maniera che non possa esprimersi. Colui che ostenta la pura forza, la violenza, l'esercizio della dominazione dispotica o apparentemente legit-