

L'origine dello Stato Un percorso da Platone a Marx

A cura di Carla Maria Fabiani

1. Platone

Il maestro di Platone, Socrate, rappresentò per lui non solo un esempio di sapienza e di ricerca teorica della verità, attraverso il continuo dialogare, ma anche un esempio morale e politico di comportamento nei confronti della comunità, della *polis* e del potere.

Fin dall'inizio della sua ricerca teorica, Platone si avvicina alla filosofia intesa socraticamente come scienza non solo teoretica - ricerca della verità - ma anche pratica e morale - come scienza del bene e del male - ; il piano puramente teorico del pensiero, del ragionamento, della discussione intorno alla verità delle cose viene tenuto insieme a quello del comportamento morale, del rapporto politico fra il cittadino e la *polis*, fra l'individuo e la comunità. La ricerca della verità è, per Socrate, consapevolezza di ciò che è bene e di ciò che è male; ricerca che avviene in un contesto di rapporti umani, politici e sociali, quale era quello della *polis* (Atene) nel corso del V secolo a. C.

La vicenda umana e filosofica di Socrate si conclude tragicamente, come si sa, nel 399 a.C. con la condanna a morte del filosofo, il quale, fedele ai propri principi, pur non riconoscendosi colpevole di fronte ai giudici - colpevole di tradire la religione olimpica e di deviare i giovani dalla tradizione - accetta e porta di persona a termine la propria condanna bevendo la cicuta.

L'esempio socratico costituisce per Platone un punto di partenza per il suo successivo percorso filosofico che si distaccherà, a un certo punto, dalla concezione della *dialettica* che aveva Socrate approdando a quella "dottrina delle idee" che, invece di eliminare l'esigenza filosofica di interrogarsi sulla verità, accentuerà la necessità, da parte di chi ricerca il vero, di percorrere un cammino di conoscenza verso quelle forme o idee delle cose (*éidos* o *idéa* in greco) che, non sconosciute all'animo umano, debbono però essere faticosamente riportate alla memoria.

Socrate costituisce un fondamentale punto di partenza anche per la riflessione e l'attività politica di Platone, il quale, dopo la morte del maestro, si recherà in Sicilia a Siracusa, presso la corte del tiranno Dionigi il Vecchio, con il fine di realizzare, fuori d'Atene (la città che aveva condannato il più sapiente fra gli uomini), uno stato in cui potere politico e filosofia fossero organicamente uniti.

La forte delusione, per altro ripetuta in altri due successivi viaggi, che seguì all'incontro e al tentativo di collaborazione col tiranno, spinse Platone, tornato ad Atene, da una parte a fondare nel 387 a.C. l'*Accademia*, alla quale si dedicò per circa 20 anni, e dall'altra ad occuparsi in modo prevalentemente teorico dei problemi e delle questioni politiche.

Nei primi dialoghi (*Gorgia*, *Menone*) del secondo periodo platonico (periodo della maturità che segna il distacco da Socrate), vengono fatti accenni per lo più negativi alla politica, considerata in modo assai pessimistico, data la vicenda socratica alle spalle. La politica però viene definita eticamente, e cioè proprio come la pratica consapevole del bene da parte di chi vuole estendere la virtù a tutta quanta la città, a tutti i cittadini e al loro comportamento complessivo; cosa a cui finora si sono sottratti tutti i (falsi) politici, e della quale solo Socrate si è seriamente occupato.

La teoria politica di Platone si fa più complessa e articolata nella *Repubblica* dove il filosofo viene descritto come il perfetto politico, e cioè come colui che sa cos'è la giustizia e la applica consapevolmente. Il dialogo comincia con la domanda che cosa sia veramente giustizia, approdando a una feconda analogia fra la giustizia nell'uomo e la giustizia nello Stato. Da questo punto in poi viene ricercata la genesi dello Stato, la sua origine di carattere economico, fondata cioè sulla necessità di soddisfare i bisogni naturali dell'uomo e della comunità. D'altra parte lo Stato si fa "gonfio di lusso" e cioè aumentando la popolazione, aumentano e si complicano quei bisogni che si distaccano dalla iniziale naturalità e necessitano di un allargamento, che provoca guerre, ma soprattutto disequilibri interni.

La giustizia viene allora identificata proprio con l'equilibrio, con la capacità di ciascuno - e di ciascuna classe presente nello Stato - di svolgere bene il proprio compito. Ma per fare questo è necessaria la massima consapevolezza dell'identità fra l'interesse proprio e l'interesse dello Stato. Gli unici a possederla, secondo Platone, sono i filosofi, ai quali viene affidato il comando supremo. In questo senso si può parlare in Platone di uno Stato e di rapporti politici fra le classi (filosofi-governanti, guerrieri-soldati e artigiani-agricoltori) in cui viga la *noocrazia*, e cioè l'egemonia e il potere di chi sa. Come si vede, qui dove non ce lo aspettavamo, si impone il concetto e il termine *nous*, mente, conoscenza e consapevolezza

filosofica, la quale solamente può identificarsi senz'altro con il potere politico. La perfezione politica dello stato, in altri termini, presuppone la perfezione filosofico-etica di esso, incarnata dalla classe dei filosofi al potere.

Si è a lungo parlato e discusso del valore storico e filosofico dello Stato platonico; se esso sia solo un'utopia (un'idea perfetta ma difficilmente realizzabile), oppure abbia un carattere normativo nei confronti della realtà, e cioè sia un modello a cui gli Stati reali devono, per quanto è possibile, rifarsi. Hegel ha sostenuto in vario modo che lo Stato platonico fosse una 'utopia reale', e cioè certamente un prodotto di pensiero, ma non un *ideale vuoto*, piuttosto quel concetto di Stato che meglio di tutti coglieva la natura stessa dell'eticità greca. D'altra parte la *Repubblica* di Platone ha riscontri oggettivi nell'esperienza da lui vissuta con la vicenda di Socrate, dalla quale risultò l'esigenza di una profonda riforma politica che riportasse l'equilibrio all'interno della democrazia e comunque prospettasse la concreta possibilità di fondare lo Stato non su interessi particolari e privati ma universali e generali.

La riflessione politica di Platone, dopo la *Repubblica*, si sviluppò ulteriormente nel *Politico* e nelle *Leggi*, oltreché nel *Timeo* (dove l'analogia fra la struttura dell'individuo e quella dello Stato è estesa a tutto l'universo), tutte opere della vecchiaia, nelle quali il forte dualismo fra mondo delle idee e mondo della realtà concreta viene in un certo senso attenuato, e d'altra parte l'idea di Stato come attuazione consapevole ed equilibrata della giustizia viene affiancata dalla necessità di osservare le leggi. Nel *Politico* viene considerata la forma di costituzione democratica come la meno pericolosa - anche se la costituzione 'regia' rimane pur sempre l'ideale, ma ahimè perduto per sempre - perché la divisione dei poteri presente in essa limita quelle tendenze nocive provenienti dal mancato rispetto delle leggi e dal prevalere di forze particolari sull'interesse comune. In questo dialogo si prende a tema la necessità, da parte dello Stato che intende perfezionarsi, di darsi una costituzione, un insieme di leggi, il più possibile misurata e bilanciata. Nelle *Leggi* verrà inoltre stesa da Platone una vera e propria legislazione positiva, cioè un codice di leggi riguardante tutti i campi del diritto, da quello costituzionale, al pubblico, a quello privato.

Questo maggiore senso del concreto che l'ultimo Platone sembra manifestare nella sua ricerca in campo politico, individua nello Stato spartano la forma costituzionale migliore, poiché essenzialmente mista: l'unità del principio monarchico è nella figura del Re, di quello aristocratico nel Consiglio degli anziani e di quello democratico nell'Eforato. La predilezione platonica per la politica spartana, rispetto a quella ateniese, risale in realtà al tempo della giovinezza, ma qui viene espressa con riferimenti precisi al campo del diritto che precedentemente non erano mai stati presi in considerazione.

In conclusione si può dire che l'ultimo Platone si sia evoluto in senso pessimistico per quanto riguarda la politica, nella misura in cui prende atto della sempre maggiore difficoltà di fondare uno stato veramente giusto ed equilibrato (si vedano anche le negative esperienze politiche vissute in Sicilia); d'altra parte però non abbandona la sua convinzione profonda della necessità di tenere organicamente unite la vita politica con la vita filosofica, la conoscenza dell'uomo con quella dello Stato, quella dello Stato con quella dell'universo. In questo senso - e qui vi accenniamo soltanto - il *Timeo* risulta paradigmatico, anche perché istituisce un nesso etico universale; si potrebbe dire che l'etica stessa, in questo dialogo, riceva una fondazione cosmica. Come il mitico Demiurgo è l'artefice del mondo e dell'uomo, così l'uomo deve dar vita a uno stato basato su equilibri che ricordino quelli dell'armonia universale.

1.1. L'origine dello Stato platonico: il Libro II della *Repubblica*

Nel Libro I Socrate e Glaucone avevano iniziato con Polemarco, Cefalo, Trasimaco, Adimanto e altri concittadini a parlare di 'giustizia'. Che cos'è giustizia? La restituzione del debito, fare del bene agli amici e male ai nemici, la competenza nel gestire i propri affari, e così via? Nel dialogo serrato fra Socrate e Polemarco interviene violentemente Trasimaco (il sofista) proponendo una netta definizione di giustizia: essa è l'utile del più forte. Ma il più forte, in una comunità, nella *polis*, è certamente chi governa. Allora delle due l'una: o chi governa persegue il proprio utile o l'utile dei suoi sudditi. Per Trasimaco - Socrate è convinto del suo immoralismo di fondo - la giustizia è certamente uno strumento; chi detiene il potere lo usa per i propri fini, per rafforzarsi, non per favorire il bene della collettività. Dunque ciò che è giusto per il più forte è ingiusto per il più debole e non coincide necessariamente con l'interesse di tutti. La giustizia, così intesa, si rovescia piuttosto nel suo contrario, nell'ingiustizia.

Ma l'ingiustizia come tale - incalza Socrate - sebbene considerata superiore alla giustizia, può essere il collante di un insieme sociale, di una comunità, di un'alleanza fra uomini? La convinzione socratica è chiara al proposito: entro una comunità (piccola o grande che sia) non può vigere l'ingiustizia e cioè il perseguimento da parte dei suoi membri del proprio esclusivo interesse, pena la rottura dell'unità stessa. L'ingiustizia, dice Socrate, è ciò che rompe e interrompe quell'unità che si voleva realizzare (1).

La discussione intorno a che cosa sia giustizia prosegue poi senza però arrivare ad una definizione certa.

Nel Libro II i dialoganti intendono ricercare che cosa sia la giustizia in se stessa e quali effetti abbia, mettendola a confronto con l'ingiustizia. Ma Socrate allarga e complica il piano della discussione, facendo diretto riferimento alla necessità che gli uomini hanno di unirsi in comunità per realizzare il proprio bene e soddisfare i propri bisogni. Il suo diretto interlocutore è al momento Adimanto.

"Ti dirò. Noi chiamiamo giustizia sia quella di un singolo uomo che anche quella di un'intera città? O forse no?"

"Sì, è così."

"E non è più grande una città di un singolo uomo?"

"Certo, è più grande."

"Forse dunque in ciò che è più grande potrebbe esserci una giustizia più grande e più facile da esaminare. Se volete perciò cercheremo innanzitutto nella città che cosa mai sia la giustizia; e poi in questo modo la osserveremo anche in ciascuno preso singolarmente, considerando la somiglianza di ciò che è più grande nell'idea di ciò che è più piccolo."

[Repubblica, II, 368e-369a]. (2)

Socrate istituisce qui un'analogia apparentemente di poca importanza, funzionale alla ricerca del significato di giustizia, in realtà però, a ben vedere, di grande impatto etico. La sua proposta è quella di spostare il punto di vista della ricerca dall'individuo singolo (che cosa sia giustizia per ciascuno) alla *polis* (che cosa sia giustizia per "una città intera"). Il piano individuale della moralità, senza che gli interlocutori di Socrate possano immediatamente accorgersene, viene adattato al piano etico-politico. La distinzione fra i due è inizialmente presentata come una differenza quantitativa; quello che è giusto per il singolo uomo, nella città si presenta 'in grande' (quindi in una prospettiva più adatta all'osservazione), ma - aggiunge Socrate - la ricerca deve stabilire una similitudine fra l'una e l'altra giustizia, deve trovare "la somiglianza di ciò che è più grande, nell'idea di ciò che è più piccolo". E cioè deve partire dalla giustizia nella *polis* per poi adeguarvi quella dell'individuo: deve trasferire, per similitudine, ciò che è giusto nella e per la città (ciò che è giusto 'politicamente') nella considerazione della giustizia individuale.

Il metodo così esposto e proposto da Socrate è giustificato teoricamente. Il 'vedere' è il discrimine della ricerca. Ciò che si vede meglio, perché è più grande, deve avere la precedenza su ciò che si vede meno bene, perché è più piccolo (3).

Il dialogo poi continua con la domanda che Socrate rivolge ad Adimanto sull'origine della *polis*.

"Io, dissi, credo che la città nasca perché ciascuno di noi non può certo bastare a se stesso, ma ha bisogno di molti altri. O credi che ci potrebbe essere qualche altra causa originaria per la fondazione di una città?"

"Nessun'altra."

"Ebbene, allora l'uno ricorre all'altro per bisogno di una cosa e a un altro ancora per un'altra; avendo bisogno di molte cose, molti compagni e persone che si aiutano a vicenda si raccolgono in un solo luogo, e a questa convivenza noi diamo il nome di città. Non è così?"

"Certamente."

"E uno mettendo insieme le sue cose con un altro non lo fa perché ritiene che ciò sia a sé stesso più vantaggioso?"

"E' così."

"Allora su, diss'io, facciamo come dal principio una città servendoci del logos. La creerà, così sembra, il nostro bisogno"

"Come no?"

"Ma il primo e il più grande dei bisogni è quello di procurarsi del cibo per esistere e vivere."

[Repubblica, II, 369b-d]

L'origine dello Stato (cioè della *polis*) nel mondo greco viene fatta risalire da Socrate-Platone al 'bisogno' e alla necessità imprescindibile per l'uomo di soddisfare i propri bisogni. Non è pensabile il soddisfacimento anche dei bisogni primari e più materiali (come il trovare e preparare il cibo) in una condizione di asocialità e di isolamento. L'individuo singolo non basta a sé stesso, non riesce a conservarsi, a riprodursi come tale. La riproduzione del singolo uomo non può che avvenire in un contesto 'comunitario'; la compartecipazione dei singoli alla 'cosa comune' è dettata dalla consapevolezza del vantaggio che ne deriva. Il vantaggio di "esistere e di vivere" cioè di riprodursi.

Sebbene l'*incipit* socratico sull'origine dello Stato appaia quasi scontato e di semplice formulazione, in realtà nasconde una complessità data dall'intreccio che viene da subito istituito fra la 'materialità' della riproduzione dell'uomo e la politicità che immediatamente vi si accompagna. La conservazione del singolo (il suo essere in vita) può realizzarsi solo in un contesto di rapporti con altri uomini; una stabile relazione fra individualità che, a stretto rigore, non sono più tali. L'individuo da solo non può né essere né vivere.

L'origine della *polis* perciò, sebbene sia dettata da esigenze 'materialistiche', al contempo però è essenzialmente caratterizzata da elementi che vanno già al di là della semplice riproduzione materiale dell'uomo singolo. La relazione fra uomini e il modo in cui questi si riproducono vicendevolmente, nella consapevolezza del loro rapporto 'politico', è ciò che si impone fin da subito nel ragionamento socratico di ricostruzione *ab initio* della forma statale.

D'altra parte bisogna notare anche come Platone faccia nascere la *polis* certamente da rapporti economico-materialistici che superano l'orizzonte limitato dell'individuo e che fondano gli stessi rapporti politici fra gli uomini.

La naturale moltiplicazione dei bisogni (il cibo, la casa, il vestito, etc.) determina la necessità di dividere socialmente il lavoro. Si prospetta perciò una città-stato composita e complessa nelle sue relazioni economiche e politiche. A questo proposito, Socrate continua dicendo:

"Forza dunque, dissi, in che modo la città riuscirà a procurarsi tutte queste cose? L'uno sarà agricoltore, l'altro architetto, l'altro ancora tessitore? o nello stesso luogo aggiungeremo anche un calzolaio e un medico del corpo?"

"Certamente."

"Sarebbe allora al massimo una città di quattro o cinque uomini."

"Così pare"

[Repubblica, II, 369d-e]

Il dialogo di Socrate con Adimanto si concentra poi sulla specializzazione e differenziazione del lavoro sociale diviso fra ciascun membro della *polis*. E' più conveniente per la comunità e per la disposizione naturale del singolo che ciascuno si specializzi in un'arte particolare piuttosto che doverle intraprendere tutte per soddisfare i propri svariati bisogni. Ma i bisogni di ciascuno, a ben vedere, sono infiniti; dunque una città di quattro o cinque persone è assolutamente limitata e insufficiente. I falegnami e i fabbri costruiranno i mezzi di lavoro per l'agricoltore, i pastori accudiranno il gregge, e così via. La città si farà perciò sempre più composita e articolata. La sua grandezza aumenterà a vista d'occhio.

"Non sarebbe, dissi, una piccola città, avendo tutte queste cose."

"D'altronde, continuai, fondare una tale città in un qualche luogo in cui non sia necessario importare merci, è cosa quasi impossibile."

"Impossibile, infatti."

[Repubblica, II, 369e]

Segue una carrellata di nuove e particolari figure sociali che entrano in relazione politica fra loro all'interno della città. I rapporti economici discendono direttamente dai bisogni naturali espressi dagli uomini riuniti in comunità, ma fin da subito le relazioni e distinzioni economiche che si vengono spontaneamente a creare ne creano a loro volta delle altre

"E poi dunque? nella stessa città in che modo reciprocamente si prenderà parte di quelle cose che ciascuno produce? Quelle cose grazie alle quali, avendo formato una comunità, abbiamo fondato una città."

"Chiaramente, disse quello, vendendo e comprando."

"Di conseguenza avremo quindi un mercato e una moneta come simbolo convenzionale in ragione dello scambio."

"Certo."

[Repubblica, II, 371b]

La riproduzione strettamente economica della *polis* (lo scambio dei prodotti fra i cittadini distinti ormai per competenze legate alla divisione del lavoro messo in comune) si impone su quella immediatamente naturale e fondata sui bisogni primari. Il cittadino così raffigurato riceve all'interno della comunità politica una peculiare determinazione di carattere sociale ed economico: non è solo un individuo, non si occupa solo della propria riproduzione e nemmeno della riproduzione comune in modo aspecifico, viceversa riproduce se stesso solo in quanto si dedica a un'arte lavorativa particolare inserita organicamente dentro un'ampia articolazione sociale del lavoro, dalla quale quella dipende necessariamente.

Lo scambio dei prodotti nell'*agorà* fa sorgere nuove figure sociali, quali i rivenditori al minuto, gli inservienti, e così via. Cosicché la città si popola ulteriormente e aumenta la sua consistenza.

"Forse dunque, Adimanto, è ormai cresciuta la nostra città, così da essere perfetta?"

"Forse"

"Ma allora dove sono in essa la giustizia e dove l'ingiustizia? E in quale di quelle cose che abbiamo esaminato è nata?"

"Io, disse, non saprei, o Socrate, se non forse nell'uso reciproco di quelle stesse cose."

"Ma forse, dissi io, parli bene; quindi bisogna esaminare e non ritrarsi [...]."

[Repubblica, II, 371e-372a]

La giustizia allora, in una città del genere, consisterebbe nel modo in cui reciprocamente si intrecciano e si soddisfano i bisogni di ciascuno. L'ingiustizia nella mancata soddisfazione dell'uno o dell'altro bisogno, nell'interruzione dell'utile intreccio delle attività lavorative, volte alla riproduzione dell'insieme sociale.

Ma una città del genere - si fa avanti Glaucone - è pur sempre una piccola e semplice città. Nella realtà invece la *polis* si presenta "opulenta", cioè "gonfia di lusso" e molto più complessa di quella finora descritta. La semplicità originaria e 'spartana' dei costumi viene sostituita da modi di vita più esigenti e lontani dalla pura e semplice necessità di sopravvivere.

Le figure sociali che mano a mano verranno create si moltiplicano a vista d'occhio (il cacciatore, l'artista, il poeta, la balia, etc.), la popolazione aumenta e aumenta con essa il bisogno di ulteriori risorse, non comprese e prodotte dalla città stessa. La conquista di altre terre e di altre città, quindi la guerra, sarà la diretta conseguenza dell'espansione oltre misura dei bisogni e del lusso.

L'arte della guerra non potrà essere esercitata dagli stessi cittadini intenti a svolgere altre attività. Sarà necessario allora istituire una particolare classe di uomini, i guardiani, i quali si occuperanno esclusivamente dell'arte guerriera.

La divisione in tre differenti classi (guardiani-filosofi, guardiani-guerrieri, artigiani-commercianti) strutturerà e organizzerà la vita stessa della *polis*, la quale potrà dirsi perfettamente costituita (*Politeia*) quando regnerà in essa il giusto equilibrio fra le competenze di ciascuna categoria.

La visione platonica dello Stato, e più precisamente della sua origine, da dove e come nasce la *polis*, ossia una comunità politica di uomini in cui vigano rapporti di reciproco scambio e assistenza, nella massima consapevolezza del bene comune e dell'interesse generale, potrebbe essere facilmente confusa con una spiegazione contrattualistica, tale che l'accordo di ciascun individuo con tutti gli altri permette la riproduzione della comunità nella sua interessezza.

A ben vedere però, il ruolo dell'individuo nella *polis* viene subordinato logicamente e storicamente a quello della stessa città: prima viene la configurazione politica in cui i cittadini vivono e si riproducono, poi viene la possibilità, per l'individuo, di "esistere e vivere" come tale. Il singolo uomo, isolato politicamente, non è nemmeno pensabile.

Solo dopo che il *logos* (cioè il ragionamento) abbia fatto luce sulla struttura sociale ed economica della città-stato, si può rivolgere il pensiero al ruolo politico e etico dell'individuo, cioè al suo modo di vita nella città.

L'origine dello Stato certamente affonda le sue radici nel bisogno materiale dell'uomo, ma, così sembra intendere Platone per bocca di Socrate, non dell'uomo singolo, piuttosto dell'uomo in senso lato e *generico*. La comunità (*koinonìa*) è la forma più immediata di sussistenza reciproca messa in atto dagli uomini, la *polis* è un passo più in avanti, poiché in essa si divide ciò che si è messo in comune secondo criteri di giustizia e di equilibrio, ossia criteri etici, che hanno in se stessi e non nella semplice riproduzione materiale il loro fine e la loro ragion d'essere.

L'origine economica della *polis* (la città che riproduce, attraverso la divisione del lavoro, gli uomini uniti in comunità) non può che presentarsi anche come profondamente etica, nella misura in cui, secondo Platone, ciò che va riprodotto è innanzitutto il bene comune, ossia l'*ethos* reciproco a cui i singoli devono riferirsi sia quando necessitano di qualcosa sia quando la producono utilmente. Nell'utilità comune, nel bisogno reciproco, nell'equilibrio fra le diverse competenze, dice a un certo punto Adimanto, potrebbe trovarsi la giustizia, e, prosegue Socrate, forse la strada per capire che cosa essa sia è proprio questa.

2. Aristotele

La vita etica dell'uomo, secondo Aristotele, si realizza in quella politica, cioè nella *polis*, innanzitutto come vita associata, come realizzazione della natura più profonda dell'uomo, cioè quella di essere essenzialmente un *politikón zōon*, un "animale politico" (o socievole), destinato cioè a vivere nella *polis*. Dunque la politica, nel pensiero di Aristotele, va studiata nel suo legame con l'etica.

Il problema socratico del Bene, o meglio del "vero" Bene, che non è tale solo *in sé* ma anche *per noi*, in quanto ci attrae fortemente, è impostato da Aristotele in modo tale da criticare il dualismo platonico fra ragione e volontà, fra ragione e passione, fra la parte razionale dell'anima e quella morale. Aristotele non intende seguire l'intellettualismo socratico, ossia l'immediata coincidenza fra scienza del bene e virtù, fra conoscenza di ciò che è veramente bene e conseguente pratica di esso. Nell'*Ethica Eudemea* e in quella *Nicomachea* viene distinta anzi la virtù come "saggezza pratica" dalla "sapienza contemplativa"; il piano pratico della vita dell'uomo, il suo agire sensato e consapevole è distinto dal piano puramente teoretico (In questo senso, il *filosofo* è altra cosa dall'uomo politico del quale può fare solo il consigliere, ma non può sostituirlo nelle sue specifiche funzioni di governo e comando). La conoscenza del bene non assicura la sua realizzazione, poiché il livello dell'intelletto non è immediatamente unito a quello della volontà. Aristotele cerca perciò di individuare un termine medio che unisca l'elemento razionale della "deliberazione" (la consapevolezza di perseguire ciò che è bene) a quello

irrazionale dell'"appetizione" (la spinta a farlo). Il "proponimento" è ciò che unisce i due piani apparentemente separati. La virtù, la realizzazione compiuta del Bene, dunque l'essenza etica dell'uomo, si identifica, secondo Aristotele, proprio con il proponimento del *giusto mezzo*, con la ricerca cioè della mediazione costante fra elementi razionali e elementi irrazionali, fra intelletto e volontà, conoscenza e azione. L'abitudine alla virtù garantisce la continuità del bene come pratica consapevole.

La vita etica, la vita attiva, si realizza nella politica, poiché la vita associata, per l'uomo, è un'esigenza naturale. Il *barbaro*, che non conosce la *polis*, è servo per natura, il *greco* invece è per natura un "animale politico", un animale cioè etico che realizza politicamente il bene comune.

La formazione dello Stato non deriva da un accordo o da una convenzione stipulata dai singoli; essi, al contrario, sussistono solo all'interno della *polis*, la quale si configura come la struttura sociale a cui tendono tutte le altre forme di convivenza (la famiglia, il villaggio).

La *Politica* di Aristotele si presenta divisa in 8 libri scritti in epoche diverse.

Come per la *Metafisica* e la *Fisica*, anche qui le questioni si susseguono in modo non sempre omogeneo, presentandosi perciò con una certa autonomia l'una dall'altra.

Il primo libro, che qui verrà preso in considerazione, tratta esplicitamente dell'origine della *polis*, cioè dello Stato.

L'*oikos* (casa, famiglia) è la comunità originaria, nella quale l'uomo greco, libero "per natura", si riproduce e conserva nel rapporto di 'genere' maschio-femmina e nel rapporto di dominio padrone-schiavo.

La *physis*, cioè il fondamento naturale di questi rapporti originari, è l'essenza etica, umana e già 'politica' che fonda la costituzione della *polis*. L'insieme di più famiglie è il *villaggio* (*kome*) e più villaggi sono la "cosiddetta *polis*". L'autosufficienza e la capacità autonoma di riprodursi dell'insieme sociale (sia esso familiare o politico) è il fine etico verso cui la natura umana è spinta immediatamente, è la realizzazione stessa della felicità. L'economia familiare e la gestione familiare delle ricchezze è la base materiale da cui prende le mosse tutto il resto.

-

2.1. L'origine economico-familiare della *polis* aristotelica

"Poiché vediamo che ogni città [o Stato] è una sorta di comunità e che ogni comunità si costituisce in vista di un certo bene (infatti grazie a ciò che sembra bene tutti fanno tutto), è chiaro che tutte prendano di mira un certo bene, ma soprattutto è chiaro che la più importante fra tutte tenda al sommo dei beni e che ricomprenda tutte le altre; questa è la cosiddetta polis o anche la comunità politica.

Allora dunque, quanti credono che l'uomo politico e il re e l'amministratore e il despota siano lo stesso, non dicono bene; infatti nel più e nel meno di ciascuno di questi individuano le differenze, non invece nella specie [eidei] [...]: ma sarà chiaro ciò che sto dicendo a chi esamina la questione secondo metodo.

Come infatti negli altri campi della scienza è necessario dividere il composto [syntheton] fino agli elementi semplici (cioè alle parti più piccole del tutto), in questo modo, esaminando di quali elementi si compone, vedremo meglio la città e anche riguardo a questi, ossia in che cosa differiscono tra loro e se è possibile accogliere una nozione scientifica di ciascuno di cui si è detto.

Se dunque si riguardassero le cose svolgersi dall'origine, come in altri campi, anche in questi se ne avrebbe così una perfetta visione. E' necessario innanzitutto che si uniscano in coppia coloro che non possono stare l'uno senza l'altro, quali la femmina e il maschio in vista della riproduzione [ghenéseos] [...], e chi per natura comanda e chi è comandato per la conservazione. [...] Perciò da queste due comunità [maschio-femmina/padrone-schiavo] scaturisce in primo luogo la famiglia [oikía] [...] Mentre la prima comunità formata da più famiglie in vista di bisogni non quotidiani è il villaggio [kome]. [...] La comunità che risulta da più villaggi è la città perfetta che, mantenendosi ormai, per così dire, al limite della completa autosufficienza [autarkeías], si è formata per rendere possibile la vita, ma in realtà esiste per rendere possibile un buon vivere. Perciò ogni città esiste per natura, se anche per natura esistono le prime comunità; infatti essa è il loro fine [telos], e la natura è il fine [...]. Inoltre la causa e il fine di una cosa è il meglio; e l'autosufficienza è il fine e il meglio. Da queste cose risulta evidente che la polis è per natura e che l'uomo per natura è un animale politico, e chi è apolide per natura e non per avventura è certamente un inetto o un essere superiore all'uomo. [...] Infatti, come diciamo, la natura non fa niente invano; e solo l'uomo fra gli animali possiede la parola [logon]; la voce [phonè] certo è segno di dolore e di piacere, perciò la si trova anche tra gli altri animali [...], ma la parola [logos] è fatta per esprimere ciò che è utile e ciò che è dannoso, così anche il giusto e l'ingiusto; questo infatti è proprio dell'uomo rispetto agli altri animali, di avere solo lui la percezione del buono e del cattivo, del giusto e dell'ingiusto e del resto; ora, il possesso comune [koinonía] di queste cose fa la famiglia e la città. E per natura la città è anteriore alla famiglia e a ciascuno di noi; perché è necessario che il tutto sia anteriore alle parti [...].

Che la città esiste per natura e prima di ciascuno, è dunque evidente: infatti se ciascuno isolatamente non è autosufficiente, sarà nella medesima condizione delle parti rispetto al tutto, quindi chi non può vivere in comunità o non ha bisogno di nulla, bastando a se stesso, non è parte della città, di conseguenza o è una bestia o un dio. [...]

Ora, la giustizia come pratica virtuosa [dikaiosyne] è un elemento politico; infatti il diritto [dike] è l'ordinamento di una comunità politica: e la

giustizia [dike] è scelta di ciò che è giusto.
[Politica, I, 1252a-1253a]

L'origine etica della *polis* viene messa subito in chiaro da Aristotele: il "bene" è l'essenza intorno a cui si viene a costituire una comunità di uomini. La città, però, non è una comunità singola che tende a un bene qualsiasi, poiché tende al bene sommo e comune a più comunità fra loro collegate sotto la sua guida. La comunità politica perciò è innanzitutto una connessione etica di comunità, un intero etico ordinato e articolato, è sia *parte* (una città) che *tutto* (ricomprende le altre città); è l'ordinamento politico in quanto tale, che si costituisce secondo distinzioni gerarchiche fra le sue diverse componenti.

Come e da chi viene governata la *polis*? E' una domanda legittima, tuttavia mal posta se le differenze tra le varie forme di governo venissero indagate a caso, senza metodo, rispondendo con una spiegazione quantitativa (c'è chi governa su poche persone, chi invece su molte, etc.), non invece *specificca*. Le diverse funzioni di comando e di amministrazione politica hanno una loro ragion d'essere che risponde a criteri logicamente interni alla conformazione stessa della *polis*, all'articolazione dell'intero sistema etico-politico. La *forma specificca* con la quale la *polis* si presenta agli occhi di colui che filosoficamente ne ricerca un'adeguata definizione, corrisponde esattamente alla sua forma costitutiva; il principio di determinazione della realtà indagata è la sua stessa natura essenziale.

Questa corrispondenza teoretica fra l'indagine e l'oggetto indagato ci è garantita dal *metodo* che, secondo Aristotele, accomuna la scienza politica a tutte le altre.

La *polis*, come si è visto, è un "composto", un insieme di comunità, un tutto che va, secondo il *metodo* scientifico, analizzato nelle sue singole parti, senza che di esso vada persa la connessione d'insieme. Si ricerca una nozione scientifica che distingua la specificità di ciascuna forma di governo, mantenendola all'interno della definizione generica di *polis*. La comunità politica è un'unità, tuttavia, essendo un composto articolato, si distingue a seconda della diversa forma di connessione che tiene insieme le sue singole parti; dunque di *polis* non ce n'è una sola, ma ce ne possono essere di diverse *specie*.

Aristotele ricerca l'origine della *polis*. La formazione della comunità politica è un processo che va osservato nel suo completo svolgimento, con un suo punto di partenza e una sua fine compiuta.

La ragione prima per la quale si forma una comunità di uomini è quella della *riproduzione*. La riproduzione del *genere* però non è garantita solo dall'accoppiamento maschio-femmina, ma dalla conservazione della sua possibilità all'interno di un contesto *familiare* e domestico in cui sia presente il rapporto altrettanto naturale fra il padrone e lo schiavo. La riproduzione della famiglia (comunità di genere) e la sua conservazione (comunità di dominio domestico), la loro unità indissolubile e naturale, costituiscono l'originaria configurazione sociale entro cui l'uomo singolo è necessariamente ricompreso. Il villaggio si presenta piuttosto come derivato familiare: l'unione di più famiglie.

La città è il composto ultimo nel quale convergono più unità familiari riunite in villaggi. Ma la città compiuta (perfetta) è quella che si mostra autosufficiente e autonoma, che si riproduce da sé e permette alle parti semplici di cui si compone (le comunità, ossia la famiglia e il villaggio) di vivere in correlazione l'una con l'altra al suo interno. L'origine della *polis* dunque è totalmente naturale, nella misura in cui, dice Aristotele, essa si è formata per permettere "il vivere" delle sue interne articolazioni; la sua essenza naturale (che corrisponde cioè al processo vitale in quanto tale) coincide con l'essenza etica del "bene". Vivere politicamente vuol dire perciò vivere bene. Il bene a cui tende il "composto" (la *polis*) coincide con la piena autosufficienza riproduttiva, che è perciò sia scopo finale dell'evoluzione (dalla famiglia, al villaggio, alla città), sia naturale risultato a cui non può non pervenire il processo di formazione politica. La famiglia di per sé non basta a se stessa, così il singolo villaggio, da cui, in vista del "meglio", cioè della piena *autarchia*, si forma necessariamente la città. Il composto politico, cioè la *polis*, è natura, fine e meglio per la famiglia e il villaggio, oltre che la causa essenziale della loro stessa evoluzione politica.

L'uomo è perciò per natura un animale politico, destinato a vivere nella città, in cui solamente è dato vivere e vivere bene. L'isolamento innaturale (cioè non accidentale e contro natura) presenta caratteristiche subumane o divine.

Viceversa l'uomo, essendo in possesso del *logos*, cioè della capacità di distinguere il bene dal male, il giusto dall'ingiusto, il "composto" dalle sue parti più semplici, sa e vuole che la "comunità politica" sia il suo contesto naturale e etico. Sa cioè che fuori di essa non avrebbe alcuna possibilità di vivere, ma ancora di più sa che la *polis* precede ontologicamente e logicamente la vita stessa della famiglia e del villaggio. Questi infatti sono come le singole membra di un organismo, solo nel quale hanno la vita garantita; qualora una parte si distaccasse dal tutto, non avrebbe più vita e non sarebbe più quella che è.

Se il bene è il fine naturale e necessario a cui tende la *polis*, esso si realizza praticamente nella virtù della *giustizia*. Questa non è solo una pratica virtuosa ma corrisponde all'ordinamento stesso su cui si regge la città.

Come si è potuto vedere dall'analisi del testo, la deduzione aristotelica di *polis* ruota intorno a una serie di parole chiave, che vengono fatte interagire l'una con l'altra al fine di trovare una definizione scientifica (logica e ontologica) della forma politica di comunità.

L'*incipit* è esplicitamente etico, così come anche la conclusione. La naturale tendenza al "bene" che spinge gli uomini a fare tutto quello che fanno, si rivela come spinta naturale al possesso comune del bene e della felicità, che a loro volta si realizzano in un ambito politico ordinato giuridicamente e vissuto secondo giustizia dai suoi membri.

L'uomo singolo, l'individuo, non ricoprono alcun posto essenziale nella formazione della *polis* e nella sua esposizione filosofica.

Vediamo allora quali sono le categorie fondamentali che permettono ad Aristotele di esporre scientificamente lo sviluppo originario della città-stato.

Innanzitutto la *physis*, ossia il "per natura", che è alla base di tutto lo svolgimento. La natura umana, il *genere* umano, è tale solo in quanto si riproduce in comunità e non isolatamente. La consapevolezza di essere questa essenza naturale (il *gbenos*) distingue l'uomo dagli altri animali. Il *logos* perciò si presenta innanzitutto come capacità umana di conoscere la propria specifica *physis*, quella cioè di essere *genere* umano. Ma il *genere* non è tale se non all'interno di rapporti sociali dati: la comunità maschio-femmina e la comunità padrone-schiavo. L'*oikia* non è solo la stirpe-famiglia, dunque la continuità di sangue del *genere*, ma anche e soprattutto la sua collocazione sociale all'interno di rapporti di dominio storicamente dati, i quali inevitabilmente si presentano come una seconda natura per chi in essi si riproduce. Dunque la comunità domestica è l'origine da cui prende le mosse, secondo Aristotele, la *polis*.

A questo punto interviene la questione di *metodo*. Potrebbe sembrare una digressione estrinseca, quella posta da Aristotele per indirizzare tutta l'analisi verso la concezione dell'unità politica come di un "composto". Ma, come si vedrà, è indissolubilmente legata alla sua concezione etico-politica del "vivere bene".

Il composto è infatti proprio l'organismo da cui non possono distaccarsi le singole membra, pena l'impossibilità di "vivere" e "vivere bene".

Il *metodo* è quello proprio della filosofia e di ogni scienza che si pretende tale: considerare l'ultimo come il primo e il primo come ultimo. L'esposizione deve cioè partire certo dagli elementi più astratti e semplici (la famiglia e il villaggio), giungendo fino a quelli più concreti e comprensivi (la *polis*), tuttavia deve mantenere la consapevolezza della priorità logico-ontologica del composto organico rispetto alle sue componenti. Dunque la città-stato è certo l'ultimo nell'esposizione, poiché è il *fine* (*telos*) e la *natura* essenziale dell'unità familiare e del villaggio, ma è il primo in quanto è la loro unità pienamente realizzata, solo entro la quale quelle possono vivere e riprodursi. E il *fine* o la natura di una cosa, dice Aristotele, è anche la *causa sui* (*to ou éneka*), cioè la causa prima del proprio sviluppo. Ma la causa di uno sviluppo portato al suo pieno compimento è il "meglio", cioè è un valore etico che, secondo Aristotele, nell'ambito politico non può che identificarsi con il "vivere bene", cioè secondo giustizia.

La pratica virtuosa della giustizia e l'ordinamento giusto di una *polis*, garantiscono la sua piena autosufficienza riproduttiva; garantiscono la vita del composto, il quale è organico proprio in quanto si riproduce da sé.

Dunque, come si è potuto notare, tutta l'argomentazione aristotelica si presenta fortemente dialettica e sintetica, cioè tesa a individuare all'interno di uno sviluppo reale, quello della *polis*, la connessione intrinseca di quegli elementi che ne segnano le singole tappe evolutive.

D'altra parte, la concezione politica di Aristotele si presenta legata non solo al piano etico del comportamento umano, ma anche a quello logico. L'uomo è tale solo in quanto possiede il *logos*, grazie al quale distingue e riconosce il vero bene, cioè quello *politico*, nel quale, come si è già detto, l'individualità, la singolarità, non viene tematizzata, proprio in forza di quel *metodo* esposto preliminarmente all'analisi.

3. Agostino

La patristica occidentale e latina, fino ad Agostino e a parte Tertulliano, non presenta personalità di vigore speculativo come quella orientale (Clemente Alessandrino 150-213d.C., e Origene 185(6)-254d.C.). Nasce però anche questa in forte contrapposizione, oltre che al paganesimo, a quelle eresie che si erano diffuse contemporaneamente alla religione cristiana, la quale era penetrata in tutto l'Impero romano già durante l'età di Commodo (morto nel 193 d.C.). Sotto Diocleziano, alla

persecuzione dei cristiani (303-304 d.C.) si contrappose il poderoso sforzo del Cristianesimo di precisare e fissare il contenuto ortodosso della propria fede. Il III secolo d.C. vede infatti un rapido riprodursi di differenti eresie, alle quali tutta una serie di Concili, tra il IV e V secolo, risposero con la condanna. La patristica dunque, a differenza della letteratura apologetica, si caratterizza sostanzialmente per questo suo intento difensivo dell'autentica dottrina cristiana, in contrapposizione ai movimenti ereticali.

L'età di Costantino, con l'editto di Milano (313 d.C.) che dichiarava cessata la persecuzione contro i cristiani, vede la nascita dell'Impero romano-cristiano. Nel 325 con il concilio di Nicea viene condannata ufficialmente l'eresia ariana e la Chiesa acquista un carattere unitario e universale (*ecclesia catholica*). Dopo l'età di Giuliano l'Apostata (331-363 d.C.), con il Concilio di Costantinopoli (381), viene sancita e completata la dottrina trinitaria.

Sebbene Teodosio (378-395) avesse riunito l'Impero - la cui capitale era stata trasferita nel 330 a Bisanzio da Costantino, determinando una netta separazione politico-culturale tra Occidente e Oriente - la vicenda che lo coinvolse nel 390, quando fu obbligato da Ambrogio, vescovo di Milano, a pentirsi pubblicamente per il massacro degli abitanti di Tessalonica, mostra come l'imperatore cercasse sostegno, nel tenere unito l'impero, proprio nell'autorità del clero latino, l'unica rimasta nel progressivo disfacimento dell'organizzazione dell'Occidente. Non è un caso infatti che già nel 380 l'imperatore riconosca nel vescovo di Roma la massima autorità religiosa.

Nel 410 l'Impero d'Occidente subisce una dura e simbolica sconfitta da parte dei barbari: i Visigoti di Alarico invadono e saccheggiano Roma. Nel 455 Roma soggiacque a una nuova invasione ad opera dei Vandali. Il papa Leone I si mostrò l'unica autorità presente e operante sul posto nel corso del secondo saccheggio. poi la fine dell'Impero Romano d'Occidente viene segnata dalla deposizione di Romolo Augustolo, nel 476, da parte di Odoacre (re degli Eruli e comandante dell'esercito imperiale, vassallo dell'imperatore di Costantinopoli). Ha così inizio l'età dei regni romano-germanici.

Il periodo della decadenza dell'Impero romano è vissuta appieno da Agostino (354-430 d.C.). Nasce nell'Africa romana, e dopo un periodo di vita dissipata, la lettura dell'*Hortensius* di Cicerone lo avvicina alla filosofia. Aderisce successivamente al manicheismo, ma venendo nel 383 a Roma si avvicina al probabilismo accademico. Nel 384 è a Milano e grazie alla predicazione di Ambrogio e alla vicinanza della madre cattolica si converte al cattolicesimo.

Dal 386 in poi produrrà un numero estremamente rilevante di scritti, anche in polemica con le sue precedenti convinzioni, ma soprattutto teso alla critica delle maggiori eresie contemporanee. Nel 396 nominato Vescovo di Ippona, dove morirà nel 430 nel corso dell'assedio dei Vandali di Genserico.

Il *De Civitate Dei*, scritto fra il 413 e il 426, è la sua maggiore opera politico-religiosa poiché risponde innanzitutto all'accusa mossa ai cristiani, successivamente al sacco di Roma, di essere la causa scatenante del declino politico imperiale. In realtà, il pensiero politico agostiniano è più complesso e non riducibile a una semplice difesa del Cristianesimo contro Roma.

L'origine dell'ordine politico esistente (della *città terrena*) si intreccia con l'ordine divino (la *città celeste*), secondo un dualismo che trova in terra dei punti di contatto e di mescolanza, ma che è destinato a separarsi nettamente alla fine dei tempi e all'avvento del regno di Dio. Tutta l'opera (divisa in 22 capitoli) si presenta come un commento e un'interpretazione particolarmente approfondita delle Sacre Scritture.

3.1. Agostino: l'origine delle due città nella *Città di Dio*

"Due amori diversi hanno edificato le due città: l'amore di sé fino al disprezzo di Dio, la città terrena; l'amore di Dio fino al disprezzo di sé, la città celeste. Così l'una si gloria in sé stessa, l'altra nel Signore. Poiché la prima chiede la sua gloria agli uomini, mentre per la seconda la gloria maggiore è Dio, testimone della sua coscienza. La prima innalza il suo capo nella sua propria gloria, la seconda dice al suo Dio: "Tu sei la mia gloria, tu innalzi il mio capo". Nell'una tanto i principi quanto le nazioni sottomesse sono dominati dalla brama del dominio, nell'altra tutti si servono a vicenda con carità scambievolmente, i governanti col prendersi cura dei sudditi, i sudditi coll'ubbidire ai governanti. L'una nei suoi capi ama la sua propria forza, l'altra dice al suo Dio: "Amerò te, o Signore, che sei la mia forza". E perciò i sapienti della città terrena, vivendo secondo l'uomo, hanno cercato il bene del corpo o dell'anima o di tutti e due; e quelli che han potuto conoscere Dio "non l'hanno onorato come Dio né gli hanno reso grazie, ma si sono persi nel niente delle loro argomentazioni ed il loro sciocco cuore si è riempito di tenebre, proclamandosi sapienti" e cioè esaltandosi, dominati dall'orgoglio, nella loro sapienza "sono diventati stolti ed hanno scambiato la gloria di Dio incorruttibile per un'immagine fatta a somiglianza dell'uomo corruttibile, degli uccelli, dei quadrupedi, dei serpenti", poiché nell'adorare simulacri di questo genere si sono fatti guida o seguaci dei loro popoli, "hanno offerto il culto e l'omaggio di servitù alla creatura piuttosto che al Creatore, che è benedetto nei secoli". Nella città celeste invece non vi è nessuna sapienza umana, se non la pietà con cui secondo rettitudine si offre il culto al vero Dio, aspettando il premio nella santa società, non soltanto degli uomini, ma anche degli angeli "affinché Dio sia tutto in tutto".
[Agostino, *La città di Dio*, a cura di D. Pesce, La Nuova Italia, Firenze, 1954, pp. 72 e segg.]

La città terrena (ossia l'Impero romano e più in generale la storia degli uomini sulla terra) è tenuta separata da Agostino dalla città celeste (il regno di Dio, l'aldilà). La realizzazione dell'una però non esclude quella dell'altra; viceversa, sebbene la loro ragion d'essere sia distinta come sono distinti i "due amori" (l'uno rivolto solo verso l'uomo e le cose di questo mondo, l'altro verso il Creatore e l'aldilà), la città celeste è presente nella storia e si manifesta come storia della Chiesa e della cristianità nel mondo.

L'origine teologica delle due città è comune, risale cioè alla *genesì* stessa, ossia all'origine stessa del genere umano, così come testimoniano le Sacre Scritture.

"Quel che non si può negare è che Caino sia stato il primo di tutti a nascere dall'unione dell'uomo con la donna. [...] A Caino seguì Abele, che fu ucciso dal fratello maggiore e mostrò per primo in una sorta di prefigurazione quante inique persecuzioni la pellegrina città di Dio avrebbe dovuto sopportare da parte degli empi, degli uomini radicati alla terra, cioè di quelli che amano la loro origine terrena [...]. Da allora si divisero le generazioni, da una parte quelle discendenti da Caino, dall'altra quelle discendenti da colui che Adamo generò perché prendesse la successione di Abele [...]. Queste due serie di generazioni, l'una discendente da Seth, l'altra da Caino, rappresentano le due città, di cui trattiamo, nei loro ordini distinti, l'una celeste e pellegrina sulla terra, l'altra terrena che aspira alle gioie terrene e ad esse si attacca come se fossero le sole gioie."
[Agostino, *La città di Dio*, cit., pp. 72 e segg.]

Dunque le due città non sono altro che la stessa generazione dualistica dell'uomo da parte di Dio: i discendenti di Abele (e di Seth) da una parte e i discendenti di Caino dall'altra. Nel corso della storia c'è una effettiva e insuperabile mescolanza dei due "ordini"; la città celeste (la stirpe di Abele) vive come "pellegrina" in questo mondo, aspirando a separarsene definitivamente solo alla fine dei tempi e di tutte le generazioni. La storia sacra è dunque la storia del popolo d'Israele e della cristianità, la quale riceve dalla Rivelazione la certezza assoluta del proprio riscatto finale.

La Chiesa di Cristo, dice Agostino, è la città di Dio, che instaurando in questo mondo l'universalità (l'universale possibilità di salvezza), manifesta la presenza dell'eterno nella temporalità storica. La stessa decadenza dell'Impero romano è provvidenziale, così come è provvidenziale la fine del paganesimo in quanto tale, sebbene anche in quel mondo e in quell'età siano rintracciabili valori e virtù "naturali" da conservare e rivalutare in senso cristiano.

La pace terrena (cioè politica) è augurabile proprio in quanto prepara la pace celeste; dunque il cristiano si adatterà a vivere proprio in quelle istituzioni mondane che garantiscono la pacifica convivenza tra gli uomini.

"Così anche la città terrena, che non vive di fede, desidera la pace terrena ed indirizza la concordia dei cittadini, nel comandare e nell'ubbidire, al fine vi sia, quanto agli interessi propri della vita mortale, una certa composizione delle volontà umane. Mentre la Città celeste, o meglio quella parte di essa ch'è pellegrina in questa mortalità, e vive di fede, è necessario che usi anch'essa di questa pace, finché non passi questa mortalità, a cui una pace cosiffatta è necessaria."
[Agostino, *La città di Dio*, cit., pp. 72 e segg.]

Siamo ancora lontani da una vera e propria concezione teocratica del potere politico, sebbene un imperatore come Teodosio venga portato come esempio di realizzazione della pace in terra. D'altra parte, dice Agostino, i soldati cristiani seppero stare al fianco di Giuliano l'Apostata, perché sapevano distinguere l'obbedienza a Dio dall'obbedienza alle autorità terrene.

C'è dunque nella storia una mescolanza inestricabile fra elementi celesti ed elementi terreni, fra Babilonia e Gerusalemme; una mescolanza di uomini e di valori, che il cristiano, grazie alla Rivelazione, sa distinguere e anche rispettare, pur vivendo come pellegrino in questo mondo.

Il dualismo fra le due città sembra dunque riguardare più la loro fine che la loro origine; il loro differente destino è la conseguenza di un libero distacco dell'uomo da Dio, così come la caducità della città terrena sarà la conseguenza del mancato riconoscimento della verità rivelata da parte dell'uomo.

Il cristiano invece, riconoscendo l'eterno nel tempo, la parola divina e l'insegnamento di Cristo anche in questo mondo - anche e proprio nel corso della decadenza dell'Impero romano - può assolvere i compiti politici con un'attitudine volta al conseguimento della pace e della felicità universale. Dunque un imperatore cristiano potrebbe meglio di chiunque altro risollevarle le sorti dell'Occidente, in quanto avrebbe a cuore la salvezza dell'uomo già in questa terra.

"Ed infatti non per questo noi diciamo felici alcuni imperatori cristiani, perché tennero molto al lungo il potere, [...] perché dominarono i nemici dello stato [...]. Questi imperatori cristiani noi diciamo che sono felici ora nella speranza e poi in realtà, quando sarà venuto il giorno che attendiamo."
[Agostino, *La città di Dio*, cit., pp. 72 e segg.]

L'universalità della parola divina, il valore dell'uomo in quanto tale, la liberazione da ogni schiavitù terrena, la realizzazione della felicità spirituale, l'assolutezza della fede in un aldilà rivelato, e tuttavia la sua convergenza con il mondo, sono i capisaldi della patristica agostiniana, la quale fa i conti certamente con l'ordine politico imperiale di Roma, con la sua decadenza, ma anche con il suo possibile riscatto, proprio grazie all'opera dei cristiani nel mondo.

Agostino perciò pur criticando e condannando duramente il paganesimo, anche da un punto di vista morale, non di meno si distacca decisamente dalla tradizione ebraica, considerando il popolo eletto (discendente da Abele e Seth) mischiato e indistinto materialmente con il popolo miscredente (discendente da Caino). Così come la *città celeste* non è precisamente Gerusalemme, o meglio, non si identifica con nessun ordine politico materiale terreno, ma è piuttosto un ordine spirituale che la Rivelazione ha reso evidente sulla terra. La speranza del cristiano, del servo come dell'imperatore, è quella di far parte, dopo la fine dei tempi e di ogni generazione di uomini, di quella città che solo allora regnerà separatamente e con un potere assoluto e universale su tutti gli uomini. La *città terrena*, e gli uomini che si ostineranno a credere e ad amare solo questa, avrà il medesimo destino delle forze diaboliche rispetto a quelle angeliche.

"Il genere umano l'abbiamo distribuito in due ordini, l'uno di quelli che vivono secondo l'uomo, l'altro di quelli che vivono secondo Dio. Queste due società noi le chiamiamo anche col nome mistico di città, delle quali l'una è predestinata a regnare in eterno con Dio, l'altra a subire l'eterno supplizio col diavolo. Ma questa è la loro fine di cui parleremo dopo. Ora, invece, poiché s'è già detto abbastanza della loro origine sia fra gli angeli, il cui numero ci è ignoto, sia nei due primi uomini, mi pare che si debba venire a parlare del loro sviluppo dal momento in cui quei due primi progenitori incominciarono a generare fino a quando gli uomini cesseranno di generare. Poiché lo sviluppo delle due città si distende per tutto questo spazio di tempo o secolo in cui le generazioni degli uomini si succedono secondo l'alterna vicenda della natura e della morte."
[Agostino, *La città di Dio*, cit., pp. 72 e segg.]

Il rapporto terreno fra questi due "ordini", la loro origine comune, ma la loro differente predestinazione, sono i nodi centrali della teologia della storia agostiniana e della conseguente sacralizzazione della politica, vista anch'essa come la faticosa costruzione dell'eterno nel temporale, ovvero come raggiungimento in terra di quella pace che sarà assoluta e universale solo alla fine della storia.

4. Machiavelli

Il Rinascimento in Italia si caratterizza politicamente per la formazione dei principati e delle Signorie, nell'Europa delle grandi monarchie. Il pensiero politico e giuridico del XV e del XVI secolo rifiorisce proprio in seguito e contemporaneamente alle vicende che coinvolgono la storia dei singoli Stati, in forte contrapposizione teorica alla tradizione aristotelica e alla trattatistica medievale.

In Italia poi, la mancata formazione dello Stato nazionale – mentre la Francia si costituì a monarchia nazionale dopo la fine della guerra dei 100 anni, l'Inghilterra dopo la "guerra delle due rose" conclusasi nel 1485, la Spagna con il matrimonio di Ferdinando d'Aragona e Isabella di Castiglia e la cacciata nel 1492 dell'ultimo regno musulmano in terra spagnola - pone ai pensatori politici il concreto problema della formazione e conservazione dello Stato, oltre a quello della legittimità e fondamento della sua sovranità; d'altra parte il dilagare delle lotte di religione impone di considerare da vicino e più approfonditamente i rapporti fra politica e religione, facendole entrambe risalire a un'esigenza propria della natura umana.

Il periodo iniziale del Rinascimento è stato chiamato Umanesimo a causa della riscoperta e del vero e proprio culto delle *humanae litterae*, che caratterizza soprattutto la cultura italiana già dalla fine del XIV secolo fino alla prima metà del XV. Firenze è la città umanista per eccellenza, i cui intellettuali sono dediti alla lettura e allo studio dei classici latini e greci, dei quali si intende cogliere l'originalità e specificità rispetto alla "barbarie medievale". Il recupero del passato non è però semplice ripetizione e imitazione, ma fonte di progresso culturale e scientifico. La riconquista della storicità dell'uomo (figlio di tempi passati la cui verità si proietta nel presente) non caratterizza solo la filologia umanista, ma investe anche l'insieme dei rapporti politici e culturali italiani, sottoponendo a revisione in particolar modo la Chiesa come istituzione e come unica depositaria della verità (ricordiamo la prova filologica fornita dal Valla sulla falsità della "Donazione di Costantino", la figura di Erasmo e poi soprattutto la Riforma protestante).

Certamente la laicizzazione della cultura è il discrimine che segna le differenze fra le Università tradizionali dell'età medievale e i nuovi "studi" e le Accademie che fioriscono sotto il patrocinio di principi e signori (Medici a Firenze, Sforza a Milano, Montefeltro a Urbino, etc.). D'altra parte il Medioevo non è un'età completamente superata, nemmeno dal punto di vista culturale, visto che, per esempio, nei primi decenni del XV secolo le università europee sono ancora dominate dal contrasto tra realismo e nominalismo, cioè tra la tradizione platonico-aristotelica e quella ockamista, così come anche è vivo il contrasto fra tesi conciliariste (sempre più diffuse) e tesi a favore della superiorità del Pontefice sul Concilio.

Al "letterato" umanista (non solo filologo ma anche scrittore di politica e morale, legato sempre più ai favori di principi e mecenati, avverso ai sistemi teorici della scienza scolastica) si affianca anche una nuova concezione più propriamente filosofica, che vede in sostanziale omogeneità la natura e l'uomo. Questa convinzione teorica costituirà la base della ricerca scientifica rinascimentale, volta soprattutto a sottomettere, conoscere e cogliere i segreti più nascosti del mondo naturale. La fisica, la chimica e l'astronomia (accanto anche alla magia, alchimia e astrologia) saranno approfondite e coltivate con una tradizione di studi che non presenta soluzioni di continuità a partire dalla fisica ockhamistica dei secoli XIV e XV a Leonardo, Copernico e Keplero.

L'aristotelismo e platonismo si caratterizzano l'uno come recupero antiscolastico degli scritti di Aristotele sulla politica, la poetica e la retorica, l'altro come riscoperta *in toto* del pensiero e dell'opera di Platone, di cui nel Medioevo poco si sapeva. La riscoperta del mondo antico porta anche a considerare sotto una nuova luce lo stoicismo e l'epicureismo, in funzione soprattutto antiplatonica e antiaristotelica. I temi filosofici che vengono trattati sono soprattutto di carattere etico-morale e anche politico.

Possono essere distinte due fasi nella storia umanistico-rinascimentale del pensiero politico italiano: la prima vede scontrarsi due opposti ideali di Stato, quello "repubblicano" e "civile" che presentava Firenze come l'erede della "libertà" dell'antica Roma repubblicana, in contrapposizione a quello della "tirannide" viscontea a Milano, dalla quale sorse poi un ideale politico ispirato alla *Repubblica* platonica. L'ideale del "perfetto principe", educato negli *studia humanitatis* e capace di circondarsi di un'élite di collaboratori altrettanto valenti.

La seconda fase del pensiero politico italiano corrisponde alla crisi degli stati regionali e dell'equilibrio mediceo rotto dalle guerre tra Francia e Spagna, che si conclusero solo nel 1559 con l'asservimento dell'Italia alla Spagna.

Le idealizzazioni del primo periodo vengono evidentemente sostituite da una considerazione "realistica" della figura del principe e dell'uomo politico, che riusciva a creare una realtà politica nuova, con spregiudicato uso di tutti i mezzi possibili a sua disposizione e con una "sapiente" conoscenza della natura umana. La situazione stessa suggeriva un atteggiamento volto alla realizzazione effettiva degli affari politici e della storia in quanto tale.

In questo complesso quadro storico e culturale si colloca la figura di Machiavelli (1469-1527), il massimo pensatore politico della prima metà del Cinquecento. La sua riflessione si concentra sulla ricerca di una logica interna che regoli le dinamiche politiche, liberandola da richiami e dipendenze di carattere morale e religioso.

Tutte le sue opere (il *Principe*, i *Discorsi sopra la prima Deca di Tito Livio*, le *Istorie fiorentine*) ci mostrano una concezione "storicistica" e insieme "naturalistica" che dei processi politici aveva Machiavelli. Da una parte è necessario rintracciare nella storia passata quei principi che preservano dalla decadenza una comunità politica, dall'altra proprio questa osservazione rivolta al passato fa luce sulla natura umana in quanto tale.

Il ritorno alla repubblica romana, come principio e costume politico garante di stabilità, non costituisce per l'autore il vagheggiamento di uno "stato ideale", essendo la sua analisi volta tutta verso la realtà quale essa "è" e non quale essa "dovrebbe essere".

La figura del "principe", come costruttore e conservatore dello Stato, si rende realisticamente necessaria in un contesto storico-politico, quale era quello dell'Italia cinquecentesca che si manteneva in condizioni di anarchia e servitù, a fronte sia della formazione delle grandi monarchie europee e in considerazione del fatto che un regime repubblicano può essere utile a uno Stato già consolidato. Viceversa, per la fondazione di esso è necessario un forte principato, nel quale il principe costringa la malvagia e riottosa natura umana a rispettare le leggi, scegliendo di volta in volta se comportarsi da "volpe" o da "leone", usando spregiudicatamente i mezzi necessari a conseguire i suoi fini. Il giudizio morale e religioso sui "mezzi" e sulla politica in genere va sospeso, essa piuttosto va giudicata *in xta propria principia*, cioè secondo l'utile e secondo l'interesse e non secondo il bene o il male.

Il principe dunque può e deve essere anche "non buono" e limitarsi nella sua crudeltà solo quando può ritorcersi contro di lui e il suo Stato. La violenza fonda uno Stato, ma, per conservarlo, essa non deve essere perpetuata; il principe deve anzi arginare la casualità degli avvenimenti ed esercitare quella "virtù" che si rifà piuttosto alla *virtus* pagana del buon cittadino che a quella salvifica cristiana, la quale anzi avrebbe degenerato e indebolito l'uomo attuale rispetto agli antichi.

Machiavelli corregge in senso pessimistico quel naturalismo tipico del Rinascimento quando propone una concezione della "natura" dell'uomo come sostanzialmente immobile e non migliorabile. Ciò che spinge gli uomini all'azione è l'avidità di guadagno e di potere. In campo morale e politico poi non vi sono dei valori stabili e determinabili in assoluto, già per il fatto che le vicende umane sono segnate da quel ritorno ciclico che trasforma la virtù in quiete, la quiete in ozio, l'ozio in disordine, il disordine in rovina e questa di nuovo in ordine e poi in virtù, e così via.

4.1. Machiavelli: *Il Principe* e la fondazione dei principati

"Tutti gli stati, tutti e' dominii che hanno avuto e hanno imperio sopra gli uomini, sono stati e sono o repubbliche o principati. E' principati sono, o ereditarii, de' quali el sangue del loro signore ne sia suto lungo tempo principe, o e' sono nuovi. E' nuovi, o sono nuovi tutti, come fu Milano a Francesco Sforza, o sono come membri aggiunti allo stato ereditario del principe che li acquista, come è el regno di Napoli al re di Spagna. Sono questi così acquistati, o consueti a vivere sotto uno principe, o usi ad essere liberi; e acquistansi o con le armi d'altri o con le proprie, o per fortuna o per virtù".

[Machiavelli, *Il Principe*, in *Il principe e altri scritti*, introduzione e commento di G. Sasso, La Nuova Italia, Firenze, 1963., pp.7-10]

Nel 1513 Machiavelli compone il suo opuscolo *de principatibus*, mentre a Firenze stanno tornando i Medici, dopo diciotto anni di esilio.

L'allontanamento forzato dal suo ufficio e dalla sua vita abituale, immersa negli affari politici della città, lo porta però a mettere in ordine quella "scienza" politica che proprio con lui si appresta a nascere. Il *Principe* perciò non può semplicemente essere considerato come il frutto di una riflessione personale, su vicende certo politiche, ma che coinvolgono radicalmente la vita privata dell'autore; piuttosto si presenta come un vero e proprio trattato politico, denso di teoria, di studi e letture intraprese non certo a caso, sebbene scritto probabilmente di getto.

"La cognizione delle azioni degli uomini grandi, imparata da me con una lunga esperienza delle cose moderne e una continua lezione delle antiche; le quali avendo io con gran diligenza lungamente escogitate ed esaminate, e ora in uno piccolo volume ridotte, mando alla Magnificenza Vostra."

[Machiavelli, *Il Principe*, cit., pp.4-5]

Il *Principe* si compone di ventisei capitoli, ciascuno concentrato su di un tema particolare, tutti però tesi a riscattare la decadenza politica fiorentina e italiana, ricercandone le ragioni e soprattutto i rimedi pratici ed efficaci.

"Ma sendo l'intento mio scrivere cosa utile a chi la intende, mi è parso più conveniente andare dietro alla verità effettuale della cosa, che alla imaginazione di essa. [...] Onde è necessario a uno principe, volendosi mantenere, imparare a potere essere non buono, e usarlo e non l'usare secondo necessità."

[Machiavelli, *Il Principe*, cit., pp.136-137]

Il tema centrale proposto dall'autore - se cioè sia possibile razionalizzare il molteplice delle vicende umane e politiche dominandolo con la virtù - si intreccia con la funzione perturbatrice e irriducibile assegnata alla fortuna proprio in campo politico; l'antinomia che si viene a creare fra fortuna e virtù non viene risolta compiutamente dal Machiavelli, tuttavia trova nella figura storica del principe una possibile sintesi.

"Coloro e' quali solamente per fortuna diventano, di privati, principi, con poca fatica diventano, ma con assai si mantengono; [...]. Io voglio all'uno e all'altro di questi modi detti, circa il diventare principe per virtù o per fortuna, addurre dua esempi stati ne' di della memoria nostra: e questi sono Francesco Sforza e Cesare Borgia. Francesco, per li debiti mezzi e con una grande sua virtù, di privato diventò duca di Milano; e quello che con mille affanni aveva acquistato, con poca fatica mantenne. Dall'altra parte Cesare Borgia, chiamato dal vulgo duca Valentino, acquistò lo stato con la fortuna del padre, e con quella lo perdé [...] e se gli ordini suoi non li profittorono, non fu sua colpa, perché nacque da una straordinaria ed estrema malignità di fortuna."

[Machiavelli, *Il Principe*, cit., pp.63-66]

Tra la fortuna e la virtù si inserisce anche la forza, o meglio il raggiungimento a tutti i costi di un risultato utile politicamente, portato a termine da una personalità consapevole delle proprie capacità e della condizione oggettiva in cui opera. In questo senso, la vicenda di Cesare Borgia è paradigmatica poiché racchiude in sé tutti e tre i termini dell'agire politico: virtù (come capacità di intervenire adeguatamente sulle cose politiche), fortuna (come ineliminabile casualità propria della natura umana), forza (come capacità di usare senza incertezze il proprio potere).

Dunque l'origine dello Stato, secondo il Machiavelli, si presenta piuttosto come fondazione di un principato per opera di una forte e virtuosa personalità politica, la quale sappia conciliare la realtà effettuale con l'accidentalità delle vicende umane; e quindi sappia scegliere oculatamente i mezzi con i quali formare il principato.

Inoltre, nei *Discorsi* Machiavelli sembra preferire il regime repubblicano-democratico, in quanto la collegialità e l'alternanza al potere possono meglio garantire quella flessibilità e adattabilità alle circostanze che al singolo è negata.

"Quinci nasce che una repubblica ha maggiore vita ed ha più lungamente buona fortuna che uno principato, perché la può meglio accomodarsi alla diversità de' temporali, per la diversità de' cittadini che sono in quella, che non può uno principe."
[Machiavelli, *Discorsi sopra la prima Deca di Tito Livio*, III, 9]

Il primo capitolo del *Principe* ha un intento dichiarativo ed enunciativo della materia; il suo stile è in funzione proprio di questo intento. Machiavelli ha in effetti presente tutti i fondamentali motivi dell'opera che sta scrivendo.

Qui vengono distinti i vari tipi di principato, ereditario o nuovo, e quest'ultimo a sua volta o tutto nuovo o misto (cioè come membro in aggiunta a uno Stato ereditato dal principe che lo acquista). Del principato ereditario, la cui fondazione presenta minori difficoltà teoriche e pratiche, Machiavelli parlerà nel II capitolo, mentre dei principati nuovi, in cui "consistono le difficoltà", parlerà a partire dal III capitolo dedicato ai principati misti. I principati nuovi pongono dunque i seguenti problemi: c'è il caso di un "privato" che diventa padrone di un "dominio" (è il caso di Cesare Borgia e di Francesco Sforza), il caso di un "principe" o "re" il quale aggiunge un nuovo dominio al suo precedente regno o principato (è il caso di Ferdinando il Cattolico e il Regno di Napoli). La conquista di un dominio da parte di un privato oppure da parte di un principe o re, implica dei problemi se quel dominio non era originariamente "uso a vivere" sotto un principe ma in libertà. I mezzi per conquistare e mantenere una terra "usa" alla libertà sono differenti da quelli impiegati nei confronti di una terra abituata ad essere governata da un principe.

La conquista pone immediatamente il problema dei "mezzi politici", delle "armi proprie" o "altrui", della "virtù" e della "fortuna". Gli esempi precedentemente citati di Francesco Sforza e di Cesare Borgia, distinguono innanzitutto le capacità virtuose del principe - le quali, alla lunga, possono prevalere sulla sorte avversa e sulle oggettive difficoltà incontrate nel corso della conquista - dalle capacità meno virtuose ma favorite dalla fortuna, che, al dunque, si rivelano estremamente fragili e negative. Il tono di Machiavelli è evidentemente di consiglio nei confronti del principe, affinché mantenga nella stabilità il suo dominio; un consiglio però che si presenta 'altalenante' e non risolutivo, nella misura in cui non risolve fino in fondo l'antinomia posta fra *virtù* e *fortuna*, sebbene proponga una lettura politico-utilitaristica della fondazione e della conservazione dello Stato basata sulla *forza*, ovvero sul rapporto politico fra sudditi e principe personificato e controllato innanzitutto da quest'ultimo, dalla sua capacità virtuosa di dominio, costi quel che costi.

5. Hobbes, Rousseau, Locke: l'origine contrattualistica dello Stato

Scegliamo questi tre autori per esporre antologicamente la teoria politica del *contrattualismo* moderno, che ha in realtà origini precedenti a Hobbes, in ambiente calvinista e particolarmente in Germania con il giurista Altusio (1557-1638). La moderna e borghese concezione dello Stato come di un corpo politico fondato su di un contratto fra popolo e re, da cui deve dipendere l'autorità del sovrano, garantisce al suddito l'esercizio dei suoi diritti naturali di 'uomo', dai quali il diritto positivo, e cioè statale, non può discostarsi opprimendoli o cancellandoli.

Il diritto naturale costituisce l'oggetto proprio della teoria giuridica del *giusnaturalismo* (4), al quale diedero veste sistematica il polacco Grozio (1583-1645) e il tedesco Pufendorf (1632-1694). Nello stesso periodo in Francia si distinse la teoria politica di Jean Bodin (1529-1596) volta a sganciare lo Stato dai conflitti fra le diverse confessioni religiose e a dichiararne la sovranità assoluta sulla società civile.

In questo quadro si inserisce il pensiero e l'opera di Hobbes (1588-1679). Il suo intervento in ambito di teoria politica viene seguito da quello propriamente illuminista di Locke (1632-1704), anch'egli filosofo inglese, le cui opere principali furono pubblicate tutte dopo la Rivoluzione inglese del 1688-1689.

La figura di Rousseau (1712-1778) si inserisce invece nella Francia dei *philosophes*, ma il suo intervento si distaccherà polemicamente dalla concezione ottimistica di progresso sociale sostenuta dalla maggior parte degli illuministi francesi a lui contemporanei.

Sebbene i tre autori citati non siano gli unici a parlare di 'patto' o di 'contratto' (5) ' come origine dello Stato, li abbiamo scelti in quanto espongono in forma sistematica e complessa questa moderna concezione politica.

5.1. Hobbes: come e perché nasce lo Stato

La filosofia politica di Hobbes vuole avere carattere scientifico. La sua concezione filosofica della realtà può essere definita come un meccanicismo di stampo materialistico, che si basa sulla convinzione metodologica secondo la quale la scienza deve

avere per oggetto 'corpi' generati dall'uomo, i quali possono perciò essere indagati e conosciuti. Il 'calcolo' filosofico è il lavoro proprio della ragione che fornendo nomi adeguati alle cose ne conosce la causa e gli effetti reali. Gli oggetti propri della filosofia sono perciò *costruzioni* umane di cui va riconosciuto e ricostruito il processo genetico. Di Dio, che non è un nostro prodotto, non possiamo conoscere le cause, dunque non ne possiamo dare una corretta definizione.

La politica fa pienamente parte della filosofia. Lo Stato, il 'corpo politico' è appieno una nostra costruzione, dunque possiamo indagarlo e definirlo scientificamente. E' possibile perciò, per quanto riguarda l'indagine sociale, antropologica e politica l'applicazione del metodo *costruttivistico* proposto da Hobbes.

Lo Stato non è, come voleva Aristotele, un ente naturale, ma decisamente artificiale (come una macchina), costruito volutamente dagli uomini sulla base di una convenzione da essi liberamente stipulata, per ragioni che riguardano innanzitutto la necessità di autoconservarsi e mantenersi in vita.

Anche la politica, come le altre scienze, deve seguire un metodo rigidamente deduttivo e procedere secondo il principio di causa-effetto.

Nel 1651 esce a Londra il *Leviatano*, l'opera politica maggiore di Hobbes.

L'unità dello Stato e l'obbligo politico di obbedire alle leggi emanate dal sovrano sono i principi fondamentali su cui si costruisce il corpo politico.

L'assolutismo dello Stato hobbesiano si presenta come moderna tendenza all'unificazione e all'accentramento del potere politico di contro a quello feudale in cui convivevano numerosi organismi (corporazioni, ordini, assemblee degli ordini, etc.), che pretendevano di controllare e partecipare a pieno titolo alla sovranità.

Secondo Hobbes invece il potere sovrano e l'obbligo politico di obbedienza devono direttamente scaturire dalla volontà stessa degli individui, dal consenso che viene da loro espresso idealmente in un 'patto' che istituisce la forma politica di Stato. Non vi può essere "nessuna obbligazione per un uomo, la quale non derivi da un atto personale poiché tutti gli uomini sono egualmente liberi per natura" (*Leviatano*, XXI). Sebbene Hobbes sia consapevole che l'origine di uno Stato è determinata da violenza e conquista (*Leviatano* XX), l'obbligo politico si instaura solo se tra sovrano conquistatore e popolo sopravviene un patto : "non è dunque la vittoria a conferire il diritto di dominio sul vinto, ma il patto da costui concluso." Bisogna postulare dunque un patto, qualunque sia la reale origine di uno Stato. I rapporti tra potere sovrano e popolo devono essere regolati 'come se' il primo sia nato dal consenso dei secondi.

Lo Stato hobbesiano si presenta come un'istituzione fondata essenzialmente sul consenso dei sudditi e perciò moderna, in quanto lascia cadere ogni giustificazione divina o naturale della propria origine.

Il potere sovrano affidato consensualmente dai sudditi a un terzo (un individuo o un'assemblea) deve essere *assoluto*, cioè accentratore e irresistibile a qualsiasi opposizione o intervento esterno, poiché deve mantenere la pace fra gli uomini, i quali per natura sono tendenzialmente egoisti e incapaci di autoconservarsi in una condizione di pace stabile e duratura.

Il mondo naturale degli uomini è disgregato e in preda a costante competizione fra i singoli, i quali nel perseguimento del loro utile vengono in contrasto con quello degli altri, creando uno stato di guerra che impedisce una pacifica convivenza necessaria all'autoconservazione. La filosofia morale, e cioè la capacità umana di distinguere il bene dal male, e la capacità di accordarsi su ciò che è bene, può venire in aiuto di questa condizione fortemente instabile, ma non può risolvere definitivamente la naturale disposizione dell'uomo alla guerra competitiva e all'egoismo. Solo una costruzione *artificiale*, quale è lo Stato, può regolare i naturali rapporti umani. Se non ci fosse il 'corpo politico' l'uomo vivrebbe in uno stato di natura in tutto simile a uno stato di continuata *guerra civile*, nell'impossibilità di mantenersi in vita, sebbene per natura gli uomini abbiano diritto all'autoconservazione e alla realizzazione del proprio utile, e dunque siano naturalmente liberi e uguali. Queste *leggi di natura*, definite dalla filosofia morale, possono spingere l'uomo ad uscire da questa condizione naturale di guerra, ma non possono regolare i rapporti umani, poiché mancano di un consenso universalmente espresso e pattuito, solo dal quale può scaturire l'autorità del comando e l'obbligatorietà dell'ubbidienza alle *leggi*.

L'origine *artificiale* dello Stato attraverso il 'patto' ha ragioni antropologiche, che si fondano essenzialmente sulla modalità di vita dell'uomo in una condizione di naturalità, la quale però ha già caratteristiche civili e politiche, nella misura in cui produce da sé il suo stesso superamento. Lo *stato di natura* si presenta come una contraddizione irrisolta, nella misura in cui costringe l'uomo a una guerra che gli impedisce materialmente di perseguire lo scopo stesso del suo vivere naturale: il diritto ad autoconservarsi.

La nascita dello Stato viene così descritta da Hobbes nel suo *Leviatano*:

"La sola via per erigere un potere comune che possa essere in grado di difendere gli uomini dall'aggressione straniera e dalle ingiurie reciproche, e con ciò di assicurarli in modo tale che con la propria industria e con i frutti della terra possano nutrirsi e vivere soddisfatti, è quella di conferire tutti i loro poteri e tutta la loro forza ad un uomo o ad un'assemblea di uomini che possa ridurre tutte le loro volontà, per mezzo della pluralità delle voci, ad una volontà sola; ciò è come dire designare un uomo o un'assemblea di uomini a sostenere la parte della loro persona, e ognuno accettare e riconoscere se stesso come autore di tutto ciò che colui che sostiene la parte della loro persona, farà o di cui egli sarà causa, in quelle cose che concernono la pace e la sicurezza comuni, e sottomettere in ciò ogni loro volontà alla volontà di lui, ed ogni loro giudizio al giudizio di lui. Questo è più del consenso o della concordia; è un'unità reale di tutti loro in una sola e medesima persona fatta con il patto di ogni uomo con ogni altro, in maniera tale che, se ogni uomo dicesse ad ogni altro, io autorizzo e cedo il mio diritto di governare me stesso, a quest'uomo, o a questa assemblea di uomini a questa condizione, che tu gli ceda il tuo diritto, e autorizzi tutte le sue azioni in maniera simile. Fatto ciò, la moltitudine così unita in una persona viene chiamata uno STATO, in latino CIVITAS. Questa è la generazione di quel grande LEVIATANO, o piuttosto (per parlare con più riverenza) di quel dio mortale, al quale noi dobbiamo, sotto il Dio immortale, la nostra pace e la nostra difesa. Infatti, per mezzo di questa autorità datagli da ogni particolare nello stato, è tanta la potenza e tanta la forza che gli sono state conferite e di cui ha l'uso, che con il terrore di esse è in grado di informare le volontà di tutti alla pace interna e all'aiuto reciproco contro i nemici esterni. In esso consiste l'essenza dello stato che (se si vuole definirlo) è una persona dei cui atti ogni membro di una grande moltitudine, con patti reciproci, l'uno nei confronti dell'altro e viceversa, si è fatto autore, affinché essa possa usare la forza e i mezzi di tutti, come penserà sia vantaggioso per la loro pace e la comune difesa.

Chi regge la parte di questa persona viene chiamato SOVRANO e si dice che ha il potere sovrano; ogni altro è suo SUDDITO.

Si consegna questo potere sovrano in due modi. Il primo è dato dalla forza naturale, come quando un uomo fa sì che i suoi figli si sottomettano insieme con i loro figli al suo governo, in quanto è in grado di distruggerli se si rifiutano o come quando sottomette con la guerra i suoi nemici alla sua volontà, dando loro la vita a quella condizione. Si ha l'altro, quando gli uomini si accordano fra di loro per sottomettersi a qualche uomo o a qualche assemblea di uomini, volontariamente, confidando di essere così protetti contro tutti gli altri. Quest'ultimo può essere chiamato uno stato politico o stato per istituzione e il precedente uno stato per acquisizione."

[Hobbes, *Leviatano*, a cura di G. Micheli, La Nuova Italia, Firenze, 1976, pp.163-168]

"Si dice che uno stato è istituito, quando una moltitudine di uomini si accorda e pattuisce, ognuno con ogni altro, che qualunque sia l'uomo o l'assemblea di uomini cui sarà dato, dalla maggior parte, il diritto a rappresentare la persona di loro tutti (vale a dire, ad essere il loro rappresentante), ognuno, tanto chi ha votato a favore quanto chi ha votato contro, autorizzerà tutte le azioni e i giudizi di quell'uomo o di quell'assemblea di uomini, alla stessa maniera che se fossero propri, al fine di vivere in pace tra di loro e di esser protetti contro gli altri uomini. Da questa istituzione dello stato sono derivati tutti i diritti e le facoltà di colui o di coloro ai quali è conferito il potere sovrano dal consenso del popolo riunito in assemblea."

[Hobbes, *Leviatano*, cit., p.169]

La persona dello Stato è rappresentata dal *sovrano* (ossia dall'esercizio del potere sovrano) che può anche non essere un monarca, ma un'assemblea di tutti nella democrazia e di pochi nell'aristocrazia. La sovranità detiene in modo unitario e indivisibile tutti i diritti e i poteri dello Stato: diritto di fare le leggi e le norme obbligatorie per i singoli individui. Anche il diritto alla proprietà privata per il singolo, che secondo Hobbes nasce con lo Stato non essendo un diritto di natura, non esclude il potere sovrano, in quanto è la fonte primaria del suo mantenimento. La giustizia, la guerra, l'amministrazione, la decisione in campo religioso, etc., sono tutti ambiti in cui deve intervenire l'autorità del sovrano, al fine di evitare un ritorno allo *stato di natura*, ovvero una ricaduta del 'corpo politico' nella dannosa e lacerante *guerra civile*. Sebbene l'individuo sia libero privatamente di coltivare le sue convinzioni, anche la sua coscienza religiosa, lo Stato decide in materia di fede e in tutto il resto per quel che concerne la vita pubblica.

L'obbligo di obbedire al sovrano è incondizionato e semplice. Semplice perché l'obbedienza al potere è richiesta al momento stesso del patto, prima che la sovranità si dispieghi in leggi, norme particolari, etc. Incondizionato perché il sovrano non partecipa al patto, non è un'istituzione condizionata a sua volta dal patto, non c'è reciprocità di obblighi fra sudditi e sovrano. La sovranità sta solo dalla parte della *persona* dello Stato, questo è ciò che il patto stabilisce e che i sudditi esprimono volontariamente.

Dunque il patto di unione fra sudditi si determina piuttosto come patto di dominazione o patto a favore del sovrano. D'altra parte, l'obbligo unilaterale a cui i sudditi sottostanno, è *autorizzato* dalla loro espressa volontà. Il potere *assoluto* del sovrano non è perciò 'arbitrario', nella misura in cui è il risultato di un atto politico (il patto) universalmente consaputo e liberamente voluto.

5.2. Locke: lo Stato 'antiassolutista' o 'liberale', ovvero la *comunità politica*

Nel *Secondo Trattato sul Governo* (1690), non diversamente da Hobbes, Locke traccia la sua teoria contrattualistica del potere politico e dello Stato. Ciò che separa Locke dall'assolutismo hobbesiano è l'introduzione esplicita e argomentata, nella ricostruzione della formazione moderna dello Stato, della categoria di individuo libero e uguale sia nello stato di natura che in quello di diritto. Il rapporto Stato/individuo viene modificato da Locke in senso 'liberale': la sovranità non appartiene

unilateralmente alla *persona* dello Stato, ma innanzitutto a quella del suddito poiché "nulla può far diventare suddito un uomo se non l'associazione fatta in forma di un impegno positivo e di una esplicita promessa o contratto" (*Secondo Trattato*, §122). Al di fuori di questo meccanismo, cioè al di fuori del potere politico pattuito liberamente dai singoli individui, vi è uno stato di natura in cui essi vivono in rapporti di perfetta eguaglianza. Il rapporto politico di sudditanza o di sovranità a cui sottostanno, interviene proprio in virtù della naturale libertà con la quale i singoli decidono di unirsi a Stato. Lo stato di natura fonda così quella stessa libertà che deve permanere nello stato di diritto.

Lo stato di diritto interviene a riordinare ciò che illegittimamente è stato sovvertito, la legge di natura violata con la forza e con la guerra necessita di un'ulteriore ricomposizione, quella pienamente politica. La conflittualità naturale in realtà si presenta già regolata da norme giuridiche che distinguono l'aggressore dall'aggredito e spingono il conflitto a ricomporsi pacificamente a un livello giuridico più elevato. Il problema presentato consapevolmente da Locke è "quello di non far coincidere col "vuoto" storico che, di fatto, il concetto di stato di natura produce, un "vuoto" anche di ordine, bensì proprio un ordine "originario" che esclude, ad ogni livello dei meccanismi costitutivi del potere politico, la presenza di una volontà non sottoposta alla norma." (6)

Anche il sovrano perciò, così come il popolo, è sottoposto a precise norme che regolano la sua stessa istituzione e che permettono al popolo di resistergli qualora tentasse arbitrariamente di violarle. La *guerra civile* si presenta perciò come conflitto di *potere* e non come un disordinato e agiuridico stato naturale. L'uso della forza come reazione violenta ad un sopruso viene pienamente giustificato e preferito a una pace imposta come dall'alto:

"Una pace fatta di violenza e rapina che si deve mantenere solo a beneficio di briganti e oppressori [...] l'antro di Polifemo è un esempio perfetto d'una pace siffatta e d'un tal governo: Ulisse e i suoi compagni non dovevano far altro che lasciarsi tranquillamente divorare, e Ulisse, uomo arveduto, doveva predicare l'obbedienza passiva ed esortare gli altri ad una serena sottomissione, illustrando loro quanta importanza la cosa avesse per la pace dell'umanità e mostrando gli inconvenienti che avrebbero potuto prodursi, se si fossero proposti di resistere a Polifemo, che era il loro signore"
(Locke, *Secondo Trattato*, §228).

Il 'corpo politico' lockiano, nel quale si identifica il *popolo*, vive in costante mediazione con quel *Gouvernement*, al quale viene affidato il potere sovrano attraverso il patto originario e fondante lo Stato. E proprio il potere del governo deve essere continuamente verificato, anche e soprattutto attraverso la "rivoluzione", la quale deriva da una violazione del patto da parte dei governanti e si presenta come una necessaria restaurazione di un nuovo sistema di dominio.

Governo e popolo sono i soggetti reali dello Stato lockiano, i quali interagiscono a pari titolo e diritto, derivando anzi la possibilità del conflitto e della guerra più dall'arbitrio del primo che dal secondo. La comunità politica risulta quindi dal loro rapporto, anche conflittuale e problematico.

Ma vediamo come nasce e si configura lo Stato secondo Locke:

*"E' stato dimostrato che l'uomo nasce con pieno titolo a una perfetta libertà e all'illimitato godimento di tutti i diritti e privilegi della legge di natura, alla pari di qualsiasi altro individuo o gruppo di individui nel mondo. Egli ha dunque per natura il potere non solo di conservare la sua proprietà - cioè la vita, la libertà e i beni - contro le offese e gli attentati degli altri uomini, ma anche di giudicare e punire le altrui infrazioni a quella legge, con la pena ch'egli è convinto quel reato meriti, perfino con la morte nel caso di crimini la cui efferatezza, a parer suo, lo richieda. Ma, poiché nessuna società politica può darsi o sussistere se non ha in sé il potere di salvaguardare la proprietà e, in vista di ciò, punire le infrazioni commesse da tutti coloro che a quella società appartengono, la società politica si dà lì, e solo lì, dove ogni singolo ha rinunciato a quel naturale potere e lo ha affidato alla comunità in tutti i casi in cui non sia impedito dal chiedere protezione alle leggi da essa stabilite. Così, essendo escluso ogni privato giudizio di ciascun uomo particolare, la comunità diventa arbitra, in forza di norme stabili e determinate, imparziali ed eguali per tutti; e, attraverso uomini cui abbia conferito l'autorità per rendere esecutive quelle norme, la comunità decide di tutte le controversie che possano nascere tra membri di quella società in materia di diritto, e punisce le offese commesse da qualsiasi suo membro contro la società con le pene stabilite dalla legge. Da ciò è facile capire quali uomini siano, e quali no, fra loro uniti in una società politica. Coloro che son congiunti in un sol corpo e hanno una comune legge vigente e una sola magistratura cui appellarsi, dotata dell'autorità di giudicare le controversie fra loro insorte e di punire i trasgressori, sono reciprocamente uniti in una società civile; ma coloro che non dispongono di questo comune appello - sulla terra, intendo - sono ancora nello stato di natura, ciascuno essendo, in mancanza d'altri, di per se stesso giudice ed esecutore: il che costituisce, come ho mostrato sopra, il perfetto stato di natura." [Locke, *Secondo Trattato*, §87]*

"Ogni qualvolta dunque un certo numero di uomini si uniscono in un'associazione, rinunciando ciascuno al potere esecutivo della legge di natura e devolvendolo alla comunità, ivi e ivi soltanto si dà una società civile o politica. E questo avviene dovunque un certo numero di uomini, nello stato di natura, si associno a costituire un solo popolo, un solo corpo politico, sotto un solo supremo governo; oppure quando un individuo si associa e incorpora in un regime già esistente, autorizzando così la società o, che è lo stesso, il legislativo di essa, a legiferare in suo luogo secondo le esigenze de pubblico bene sociale; e alla esecuzione di quelle leggi egli deve contribuire come fossero decisioni prese da lui stesso. E ciò fa uscire gli uomini dallo stato di natura e li fa entrare in una società politica, [...]"
[Locke, *Secondo Trattato*, §89]

L'abbandono dello stato di natura da parte degli uomini è certamente motivato dalla necessità di evitare il conflitto e la *guerra civile*. L'istituzione di un giudice comune che dirima le controversie fra i singoli individui costituisce la *Society*, cioè una collettività in cui l'individuo sia volontariamente annullato a favore di una sola volontà e voce. Questa prende forma politica nel *Gouvernement*.

La *Political Society* si legittima perciò nel passaggio da uno stato di natura (e di diritto) in cui vengano violati i diritti fondamentali dell'individuo, a uno stato pienamente politico, in cui i diritti umani di libertà e indipendenza vengano formalmente garantiti da un istituto particolare e dal suo rapporto con il corpo politico in quanto tale. Il rapporto di sottomissione-dipendenza che si instaura fra individuo e potere politico viene mediato innanzitutto dal consenso espresso da ciascuno al momento del patto, ma soprattutto dall'istituto politico della *rappresentanza*, per cui ogni singola volontà è soggetta solo a se stessa quando si riconosce volontariamente nella totalità del corpo politico. La *Community* scaturisce così esclusivamente e automaticamente dal patto.

"Soprattutto due sono gli elementi da prendere in considerazione: in che consista l'atto del pattuire per il singolo e come la logica maggioritaria subentri automaticamente." (7)

La costituzione del 'corpo politico' tramite patto muove dalla volontà di ciascun individuo, considerato come *Free and Intelligent Agent*, dunque come individuo per natura razionale e capace di superare la sfera passionale vivendo in uno stato di natura perfetto, regolato già dal diritto (alla libertà, alla proprietà, etc.).

Una volta che il patto fra individui sia concluso e la comunità abbia sostituito il potere e il volere di ciascuno, il 'corpo politico' agisce *per lui* meccanicamente, cioè al suo posto, facendo le veci della sua naturale individualità. Siamo con ciò fuori dello stato di natura e all'interno di quella comunità politica che funziona secondo il meccanismo della rappresentanza e il "consenso della maggioranza".

Il 'corpo politico', artificio razionale a cui approda la volontà naturale dell'uomo-individuo, per superare le difficoltà insite in quello stato di natura in cui pure sussistono i diritti fondamentali di libertà e uguaglianza, deve presentarsi come un corpo compatto, un tutt'uno che procede in un'unica e certa direzione.

L'omogeneità della comunità politica le deriva dall'uguaglianza naturale dei singoli, i quali stringono il patto proprio perché la stessa venga difesa e garantita da un giudice comune che dirima i conflitti e le disuguaglianze provenienti da un eventuale stato di guerra. D'altra parte bisogna anche notare che "lo stato di natura contempla [...], per Locke, un importante fattore di diversificazione: la proprietà privata che crea fra gli individui disuguaglianza e rapporti di dipendenza sul piano della produzione." (8)

Allora, per concludere, si potrebbe dire che, sebbene lo stato di natura lockiano sia, a differenza di quello di Hobbes, già uno stato di diritto o stato di natura perfetto, anch'esso però è inficiato essenzialmente dalla possibilità della rottura violenta del diritto e della legge naturale. Il pericolo del conflitto fra individualità deriva proprio dalla parità con la quale queste si affrontano, in una condizione però divergente in quanto a *proprietà*.

La possibilità, in altri termini, della guerra e in particolar modo della *guerra civile*, sebbene sia inserita in un quadro pre-politico (e in Hobbes pre-giuridico), è la molla reale che innesca il meccanismo contrattualistico e che giustifica, nella teoria lockiana, il passaggio a una condizione di stabilità socio-politica, a un ordinamento sociale e politico fuori dal quale le moderne e ormai borghesi forze produttive, e i nuovi rapporti di proprietà sganciati da vincoli feudali, non riuscirebbero autonomamente e durevolmente a riprodursi.

5.3. Rousseau: lo Stato democratico

Le esperienze cui andò incontro nella vita, la sua personalità, le difficoltà sorte al momento della pubblicazione delle sue due maggiori opere - il *Contratto sociale* e l'*Emilio*, entrambe del 1762 -, la polemica con gli enciclopedisti a proposito del 'dispotismo legale', alcuni caratteri del suo pensiero, fanno di Rousseau un illuminista *sui generis*, estraneo al trionfalismo proprio dell'ideologia del progresso del 'partito filosofico' allora culturalmente imperante in Francia e in Europa.

Già nel suo *Discorso sulle scienze e sulle arti* (1750) sottolinea la funzione negativa che le scienze e le arti ufficiali esercitavano nella società, rovesciandone i valori originari e promuovendo egoistiche passioni private.

Nel *Discorso sull'origine e i fondamenti dell'ineguaglianza fra gli uomini* (1755) analizza l'inegual sviluppo della società civile: "Il primo che, cintato un terreno, pensò di affermare 'questo è mio' e trovò persone abbastanza ingenui da credergli fu il vero

fondatore della società civile." La polemica è tutta rivolta contro l'origine della società da un atto indebito di appropriazione privata della terra. La *proprietà privata* - a differenza di Locke che la considerava un diritto naturale da trasformare in diritto positivo - secondo Rousseau non è un diritto di natura ma frutto di un graduale processo di acculturazione, che subisce un'accelerazione quando vengono inventate le arti metallurgiche e agricole che richiedono la divisione del lavoro. Le leggi nascono dal riconoscimento della proprietà privata, e insieme ad esse nasce il potere del governo. Dunque la società civile e politica sorge da uno snaturamento della condizione umana, poiché con essa si instaura un'innaturale e convenzionale disuguaglianza che tradisce le esigenze primarie della maggioranza degli uomini: "è contro la legge di natura [...] che un bambino comandi a un vecchio, che un imbecille guidi un saggio, e che un pugno d'uomini rigurgiti di cose superflue mentre la moltitudine affamata manca del necessario".

Nel *Contratto sociale*, logica prosecuzione del secondo *Discorso*, Rousseau esordisce dicendo: "L'uomo è nato libero, e dovunque è in catene."

L'analisi condotta in questo scritto intende valutare attentamente i fondamenti del potere politico togliendo al dispotismo e all'ineguaglianza ogni ragione di legittimità.

La forza non può dar luogo al diritto né l'obbedienza incondizionata può costituire il dovere.

"Rinunziare alla libertà vuol dire rinunziare alla propria qualità di uomo, ai diritti dell'umanità, persino ai propri [...]. Una tale rinunzia è incompatibile con la natura dell'uomo: togliere ogni libertà alla sua volontà significa togliere ogni moralità alle sue azioni. Infine, una convenzione che stabilisce, da un lato, un'autorità assoluta e, dall'altro, un'obbedienza illimitata, risulta vana e contraddittoria"
(Rousseau, *Contratto sociale*, I/4).

Lo Stato 'secondo natura', rispettoso cioè dei diritti naturali dell'uomo, non può fondarsi sull'ineguaglianza tra chi comanda e chi è comandato, non può rendere convenzionalmente valido ciò che è in realtà incompatibile con la natura umana, cioè con il diritto alla libertà. L'ipocrisia della moderna società civile e del moderno Stato politico va smascherata con la critica proveniente proprio dai quei settori sociali che subiscono il rovesciamento di valori, a danno della loro stessa vita.

Il *patto sociale* dovrà coinvolgere allora il popolo nel suo insieme al fine di trovare una forma associativa che protegga la persona e i beni di ciascun associato in modo però da conservarlo nella sua piena libertà e uguaglianza con tutti gli altri. E' la formulazione del patto sociale che risolverà questo moderno problema: con esso ciascuno *aliena* completamente i suoi diritti a tutta la comunità, e non al *sovrano* o al *magistrato* piuttosto che al *governo*. Dunque l'alienazione che il singolo fa dei suoi diritti è totale, ma la controparte è la comunità intera (non un altro singolo o una parte dell'associazione); solo così, pur alienandoli, il singolo può contemporaneamente conservarli.

"Ciascuno dandosi a tutti non si dà a nessuno, e poiché su ogni associato, nessuno escluso, si acquista lo stesso diritto che gli si cede su noi stessi, si guadagna l'equivalente di ciò che si perde e un aumento di forza per conservare ciò che si ha [...]. Ciascuno di noi mette in comune la sua persona e tutto il suo potere sotto la suprema direzione della volontà generale; e noi, come corpo, riceviamo ciascun membro come parte indivisibile del tutto. Istantaneamente quest'atto di associazione produce, al posto delle persone private dei singoli contraenti, un corpo morale e collettivo, composto di tanti membri quanti sono i voti dell'assemblea, che trae dal medesimo atto la sua unità, il suoi 'io' comune, la sua vita e la sua volontà"
(Rousseau, *Contratto sociale*, I/6).

Come si può notare, la forma del patto proposta da Rousseau rinnova il concetto di sovranità popolare rispetto a Hobbes e Locke. Il potere sovrano non è più un 'terzo' rispetto agli associati, non è la controparte del popolo, esso è il popolo stesso, ovvero la comunità che come ente collettivo esprime ed esercita la sua sovranità - la *volontà generale* - nell'ambito delle assemblee. I governanti sono semplici funzionari (e non rappresentanti) del popolo sovrano, il loro mandato può essere in ogni momento revocato, poiché la decisione sovrana (indivisibile e inalienabile) spetta al popolo riunito in assemblea, cioè alla comunità stessa, che opera attraverso il principio maggioritario.

Questa sovranità popolare ricompone quella disuguaglianza civile che Rousseau aveva prospettato nel suo secondo *Discorso*. La *volontà generale* realizza la volontà della comunità e del popolo nel suo insieme, dunque non può che essere 'una' volontà, uguale e compatta in se stessa ottenuta tramite quel patto fondamentale che

"invece di distruggere l'uguaglianza naturale, sostituisce, al contrario, un'uguaglianza morale e legittima a quel tanto di disuguaglianza fisica che la natura ha potuto mettere tra gli uomini i quali, potendo per natura trovarsi ad essere disuguali per forza o per ingegno, diventano tutti uguali per convenzione e di diritto" (Rousseau, *Contratto sociale*, I/9).

Ecco adesso l'*incipit* del trattato:

"L'uomo è nato libero, e dovunque è in catene. C'è chi si crede padrone di altri, ma è più schiavo di loro. Come è avvenuto questo cambiamento? Lo ignoro. Che cosa può renderlo legittimo? Ritengo di poter risolvere questo problema.

Se non considerassi che la forza e l'effetto che ne deriva, direi: "Finché un popolo è costretto ad obbedire ed obbedisce, fa bene; non appena può scuotere il giogo e lo scuote, fa ancor meglio; perché, ricuperando la sua libertà con lo stesso diritto con cui gli è stata tolta, o è giusto che egli la riprenda, o non era nemmeno giusto che altri gliela togliesse". Ma l'ordine sociale è un diritto sacro che serve di base a tutti gli altri. Tuttavia questo diritto non viene dalla natura; è dunque fondato su delle convenzioni. Si tratta di sapere quali siano. Ma prima di arrivare a ciò, devo dimostrare quanto ho ora affermato."

[Rousseau, *Il Contratto sociale*, I]

Ecco il testo in cui è descritta la nascita del patto.

"Immagino ora che gli uomini siano arrivati al punto in cui gli ostacoli che nuocciono alla loro conservazione nello stato di natura prevalgono con la loro resistenza sulle forze di cui ciascun individuo può disporre per mantenersi in quello stato. Tale stato primitivo non può più sussistere in questa fase e il genere umano perirebbe, se non cambiasse le condizioni della sua esistenza.

Ora, siccome gli uomini non possono creare nuove forze, ma soltanto unire e dirigere quelle che esistono, essi non hanno altro mezzo per conservarsi che quello di formare per aggregazione una somma di forze che possa prevalere sulla resistenza, mettendole in moto per mezzo di un unico impulso e facendole così agire di concerto.

Questa somma di forze non può nascere che dal concorso di più uomini; ma, essendo la forza e la libertà di ciascun uomo i primi strumenti per la sua conservazione, come potrà impegnarli senza danneggiarsi e senza trascurare ciò che deve a se stesso? Questa difficoltà, ricondotta al mio argomento, si può enunciare in questi termini:

"Trovare una forma di associazione che difenda e protegga con tutta la forza comune la persona e i beni di ciascun associato, e per la quale ciascuno, unendosi a tutti, non obbedisca tuttavia che a se stesso, e resti libero come prima". Questo è il problema fondamentale di cui il contratto sociale dà la soluzione.

Le clausole di questo contratto sono determinate in tal modo dalla natura dell'atto che la minima modifica le renderebbe vane e di nessun effetto; in modo che, sebbene forse non siano mai state formalmente enunciate, esse sono dovunque le stesse, dovunque tacitamente ammesse e riconosciute, almeno fino a quando non venga violato il patto sociale, perché ciascuno allora rientra nei suoi originari diritti, e riprende la sua libertà naturale, perdendo la libertà convenzionale in cambio della quale aveva rinunciato alla prima.

Queste clausole, bene intese, si riducono tutte a una sola: cioè l'alienazione totale di ciascun associato con tutti i suoi diritti a tutta la comunità. Infatti, innanzitutto, poiché ciascuno si dà tutto intero, la condizione è uguale per tutti, ed, essendo la condizione uguale per tutti, nessuno ha interesse a renderla onerosa per gli altri.

Inoltre, essendo l'alienazione fatta senza riserve, l'unione è la più perfetta possibile, e non resta ad alcun associato niente da rivendicare; infatti, se restasse qualche diritto ai singoli, non essendovi nessun superiore comune che possa far da arbitro tra loro e la collettività, ciascuno, essendo in qualche caso il proprio giudice, pretenderebbe ben presto di esserlo sempre; lo stato di natura si perpetuerebbe, e l'associazione diverrebbe necessariamente tirannica o vana.

Infine, chi si dà a tutti non si dà a nessuno; e siccome non vi è associato sul quale ciascuno non acquisti un diritto pari a quello che gli cede su di sé, tutti guadagnano l'equivalente di quello che perdono, e una maggiore forza per conservare quello che hanno.

Se dunque si esclude dal patto sociale ciò che non gli è essenziale, si troverà che esso si riduce ai termini seguenti: Ciascuno di noi mette in comune la sua persona e ogni suo potere sotto la suprema direzione della volontà generale; e riceviamo in quanto corpo ciascun membro come parte indivisibile del tutto.

Al posto della persona singola di ciascun contraente, quest'atto di associazione produce subito un corpo morale e collettivo composto di tanti membri quanti sono i voti dell'assemblea; da questo atto tale corpo morale riceve la sua unità, il suo io comune, la sua vita e la sua volontà. Questa persona pubblica, che si forma così dall'unione di tutte le altre, prendeva una volta il nome di città (9), e adesso quello di repubblica o di corpo politico, il quale a sua volta è chiamato dai suoi membri Stato quando è passivo, corpo sovrano quando è attivo, potenza in relazione agli altri corpi politici. Gli associati poi prendono collettivamente il nome di popolo, e singolarmente si chiamano cittadini in quanto partecipi dell'autorità sovrana, e sudditi in quanto sottoposti alle leggi dello Stato. Ma questi termini si confondono spesso e si prendono l'uno per l'altro; basta saperli distinguere quando sono impiegati in tutta la loro precisione."

[Rousseau, *Il Contratto sociale*, VI]

6. Hegel e Marx

Proponiamo qui un percorso antologico sull'origine dello Stato moderno che unisce insieme la visione filosofica hegeliana della politica a quella fortemente critica di Marx. Il 1821 e il 1843 sono le date che segnano l'una la pubblicazione dei *Lineamenti* di Hegel e l'altra la stesura del manoscritto marxiano di critica alla filosofia hegeliana del diritto pubblico. I due testi non possono non essere messi a confronto già per il fatto che quello marxiano si presenta come una dettagliata analisi di una parte importante dei *Lineamenti*, quella che concerne proprio il passaggio dalla *società civile* allo *Stato politico*, considerato da Hegel e anche da Marx come il nodo storico-filosofico da cui la configurazione statale moderna ha preso necessariamente le mosse.

La filosofia del diritto è per Hegel una parte importante del suo sistema che compare all'interno dell'*Enciclopedia*, nell'ambito dello Spirito oggettivo, e che si presenta come vera e propria scienza del diritto e dello Stato. E' un percorso filosofico che

dalle categorie più astratte (persona, contratto, volontà soggettiva) giunge a quelle più concrete e comprensive (famiglia, società civile, Stato); dalla sfera del Diritto e da quella della Moralità si arriva alla sfera dell'Eticità, nella quale le precedenti tappe del lungo e complesso cammino filosofico sono conservate e superate al tempo stesso.

I *Lineamenti* hegeliani e più in generale la *Filosofia del diritto* di Hegel, così come si presenta anche nell'*Enciclopedia*, hanno lo scopo di ricostruire 'per la coscienza' (e cioè per l'uomo moderno ormai capace di pensare liberamente se stesso e il suo tempo) la forma oggettiva del suo vivere sociale, la forma politica dei rapporti umani, lo Stato.

L'uomo è, secondo Hegel, capace di scienza; l'età moderna si caratterizza proprio per l'uscita definitiva dell'uomo da ogni condizione di minorità e di asservimento anche teorico a elementi esterni al proprio pensiero. Questa precisa condizione di *libertà* permette all'uomo di pensare concettualmente. Lo Stato è lo "spirito che sa e vuole se stesso", è l'uomo (il *genere* umano in quanto *popolo*, cioè storicamente e socialmente determinato) che realizza oggettivamente, in una realtà storica universale, il pieno possesso della sua libertà.

Di fronte a questa ricostruzione hegeliana dell'*idea* di Stato, dello Stato moderno, si pone polemicamente Marx, nelle vesti di giovane hegeliano, di filosofo critico, che aspira a *rovesciare* (seguendo anche l'umanesimo feuerbachiano) il metodo speculativo hegeliano e il suo peculiare "modo di dire", cioè la sua logica e la sua tecnica argomentativa che, secondo Marx, non coglie "la logica specifica dell'oggetto specifico", ma rimane astratta e lontana da una realtà, quella dello Stato moderno appunto, che è fortemente contraddittoria e irrazionale.

Secondo il giovane Marx, schierato politicamente nel 1843 ancora con le posizioni democratico-radicali e a un passo dal *comunismo*, lo Stato moderno aliena ed estranea l'uomo più che realizzarlo e riprodurlo nella sua consapevolezza etica di *genere*. La riproduzione del genere umano, e del *popolo* come specificazione storica di esso, non costituisce il fine consapevole della configurazione politica dello Stato moderno. L'origine moderna dello Stato, in altri termini, rivela chiaramente la sua profonda mancanza etica: il passaggio hegeliano dalla *società civile* allo *Stato politico* sarebbe piuttosto un mancato passaggio, un superamento etico della sfera civile in quella pubblica che lascia dietro di sé un residuo, non tesaurizzando pienamente (nel senso dell'*aufheben*) la vita stessa del popolo (vita familiare e civile) e lasciando insoluto e aperto il problema squisitamente moderno della *plebe*, ossia di quel 'popolo massa' costantemente riprodotto nella sua miseria.

L'approdo della critica marxiana ai *Lineamenti* hegeliani è certamente aporetico (a detta dello stesso Marx), ma la sua concezione critica e complessa dello Stato ricomparirà esplicitamente, sotto tutt'altra forma, nella sua opera maggiore, *Il capitale*, e precisamente nel 24° capitolo del primo libro, dove lo Stato moderno viene fatto nascere contemporaneamente e in stretta connessione al nuovo rapporto di produzione; il capitalismo presentandosi proprio come nesso economico-politico fra la sovrastruttura statale (il potere legislativo e governativo dello Stato moderno) e il capitale complessivo nazionale gestito e conservato nella Banca centrale in forma esclusivamente monetaria.

6.1. Hegel

"b) *La società civile*

§ 523. *La sostanza, che, in quanto spirito, si particolarizza astrattamente in molte persone (la famiglia è una sola persona), in famiglie o individui, i quali sono per sé in libertà indipendente e come esseri particolari, - perde il suo carattere etico; giacché queste persone in quanto tali non hanno nella loro coscienza e per loro scopo l'unità assoluta, ma la loro propria particolarità e il loro essere per sé: donde nasce il sistema dell'atomistica. La sostanza diventa per questa guisa nient'altro che una connessione universale e mediatrice di estremi indipendenti e dei loro interessi particolari; la totalità sviluppata in sé di questa connessione è lo Stato, come società civile, o come Stato esterno."*

[Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche*, Laterza, Roma-Bari, 1994, p. 494].

Ci troviamo all'interno della seconda sezione dello *Spirito Oggettivo*, nella sfera dell'Eticità. Hegel ha appena introdotto la suddivisione dell'Eticità nelle tre differenti sfere della *famiglia* della *società civile* e dello *Stato*.

La "sostanza etica" è definita e spiegata da Hegel come la consapevole e voluta riproduzione dello spirito di un *popolo*, il quale si dirime e si articola in individualità distinte, in particolari interessi, in *persone* e totalità parziali, le quali al contempo sanno e vogliono se stesse solo in quanto all'interno della sostanza, come vitali articolazioni della sostanza etica.

La *famiglia* costituisce il momento dell'immediatezza e della naturale riproduzione *generica* dell'uomo; riproduzione che si fa essenzialmente etica all'interno dell'istituzione del matrimonio. Ma la famiglia è anche *proprietà*, nella quale i membri familiari si riconoscono come un'unica *persona*. La dissoluzione dell'unità familiare discende necessariamente da un lato dall'educazione della prole volta al raggiungimento della massima autonomia da parte dei figli nei confronti della famiglia originaria, dall'altra dalla necessaria connessione del patrimonio e dello spirito familiare con le altre famiglie.

Il passaggio dalla *famiglia* alla *società civile* risiede proprio nella particolarizzazione della sostanza etica in "molte *persone*" (famiglie o individui veri e propri) le quali sanno di essere giuridicamente ed eticamente indipendenti l'una dall'altra, come "esseri *particolari*", liberi di perseguire il loro particolare interesse.

Lo spirito etico (ossia la stessa sostanza etica intesa da Hegel come soggetto consapevole) in questa sorta di necessaria frantumazione "perde il suo carattere etico", ossia perde la compattezza e la 'volontà' di riprodursi come "unità assoluta". Quello che le "molte *persone*" sanno e vogliono è il perseguimento del loro particolare interesse; la riproduzione di sé come di una particolarità che giuridicamente è ben distinta dalle altre. Eppure, dice Hegel, l'atomistica a cui si riduce inevitabilmente la sostanza etica (l'eticità come riproduzione consapevole di una totalità organica, qui della *famiglia*) si presenta precisamente in forma *sistematica*.

E' il "sistema dell'atomistica" la prima definizione che Hegel dà della *società civile*, come sfera etica nella quale certo l'interesse del particolare è ciò che subito risalta agli occhi, ciò che viene innanzitutto realizzato, ma non come qualcosa di disperso e distaccato o come qualcosa di disorganico; viceversa, la riproduzione dell'interesse particolare di ciascuno si fonda sistematicamente sulla riproduzione dell'interesse altrui. Non è d'altra parte casuale che ciascuno sia connesso 'interessatamente' all'altro, anzi è necessario che questa connessione sia stabile e duratura.

Per capire questo intervento hegeliano dobbiamo pensare alla società civile e al mondo della ricchezza smithiani o al *mondo dell'utile* descritto da Hegel nel VI capitolo della *Fenomenologia dello spirito*.

"Sebbene la ricchezza sia il passivo o il nullo essa è nondimeno universale essenza spirituale; è il risultato, che incessantemente diviene, del lavoro e del fare di tutti, che poi si risolve a sua volta nel godimento di tutti. [...] In questo momento ogni singolo ritiene sì di agire egoisticamente; si tratta infatti di quel momento in cui il singolo si dà la coscienza di esser per sé, momento ch'egli non prende quindi per qualcosa di spirituale; ma anche considerato soltanto dal di fuori, questo momento appare siffatto, che nel suo godimento ciascuno dà da godere a tutti e, similmente, che nel suo lavoro ciascuno lavora per tutti e per sé, e tutti per lui. Il suo essere-per-sé è perciò in sé universale, e l'egoismo è solo un alcunchè di opinato che non può giungere a rendere effettuale ciò ch'esso opina, vale a dire a far qualcosa che non torni a vantaggio di tutti."

[Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, Firenze, La Nuova Italia, 1988, p. 52]

"Come all'uomo tutto è utile, così lo è anch'egli egualmente, e la sua determinazione e destinazione è quindi di rendersi utile e universalmente utilizzabile membro della società. Di quanto egli ha cura di sé, proprio di altrettanto egli deve anche prodigarsi per altri; tanto si prodiga, altrettanto provvede agli affari suoi: una mano lava l'altra. Ma dovunque egli si trovi, vi si trova a proposito; è utile agli altri e viene utilizzato."

[Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, cit, p.107]

Vi è in questo mondo il consapevole perseguimento del proprio utile, vige in esso un 'sano' egoismo, grazie al quale la società produce e riproduce se stessa anche nel suo insieme. La *mano invisibile* di Smith è proprio quel principio non strettamente etico, secondo Hegel, con il quale l'economia politica classica ha tuttavia spiegato in che modo e in virtù di che cosa l'*atomistica* della società civile moderna non si riduce a una mera disarticolazione di singoli interessi, a uno scontro fra unilateralità, a una *guerra di tutti contro tutti*, ma, al contrario, a una organizzazione sistematica di particolari egoismi.

La *mano invisibile* però non ci spiega il modo in cui l'organismo civile si rende consapevole di essere quest'unità; il meccanismo con il quale l'*atomistica* civile si *sistema* a totalità organica e persegue un unico interesse generale, pur diversificandosi al proprio interno in individualità, è un puro meccanismo privo di autocoscienza, di consapevolezza. La *mano invisibile* è un duro automatismo che manca di fluidità concettuale: prende atto cioè della conversione del particolare nell'universale, ma non attribuisce all'universale capacità di consapevole e voluta autoriproduzione. Insomma, l'universale interesse non è *soggetto*, ma prodotto di particolari soggetti distinti fra loro, i quali condividono estrinsecamente ciò che è in comune, nella misura in cui non lo sanno e non lo vogliono come scopo ultimo della loro attività. Ciò che vogliono è solo il proprio, privato interesse e la connessione con gli altri è utilizzata come strumento per meglio perseguirlo e stabilmente realizzarlo.

La 'durezza' del *mondo della ricchezza* smithiano, il suo essere impermeabile nei confronti di una spiegazione concettuale (che attribuisce soggettività all'oggetto spiegato), coincide con la sua mancanza etica, cioè con la sua estrinsecità, con la sua incapacità di rendersi *autocosciente*, cioè consapevole di essere un'unità connessa di articolazioni, le quali solamente in essa possono vivere e riprodursi come tali. La consapevolezza del 'bene comune' e la volontà di perseguirlo da parte dei singoli, può generarsi solo da una comprensione concettuale della società civile, del suo modo di riprodursi, della sua eticità.

La *sostanza* etica - come sistema dell'atomistica - non si fa *soggetto*, e cioè manca di spiritualità, di consapevolezza e volontà diretta verso la propria realizzazione. D'altra parte, questa stessa sostanza, che è la società civile, è già Stato, sebbene come *Stato esterno*.

Quando Hegel dice che è "in sé" Stato, intende che la società civile è certamente lo Stato per chi espone la scienza del diritto (cioè per chi comprende concettualmente il cammino dello spirito etico, per il filosofo e non per l'economista politico), e

cioè che questa "connessione universale e mediatrice di estremi indipendenti" è proprio lo Stato, quello Stato che ancora deve comparire nella sua piena e intrinseca eticità; ma che qui, nell'esposizione filosofica del diritto, tuttavia già compare, sebbene compaia come *Stato esterno*, non ancora consapevole di essere tale.

Dunque, secondo Hegel, la *società civile* si genera dalla riproduzione e dissoluzione in essa dell'unità familiare; questa particolarizzazione della sostanza etica, questo "sistema dell'atomistica" si presenta in forma oggettiva e inconsapevole, tuttavia si presenta come "connessione universale", la quale, come si vedrà nel prosieguo dell'esposizione - intende Hegel -, è già lo Stato. Tuttavia, a questo punto dell'esposizione non è ancora lo Stato vero e proprio. Hegel lo chiama perciò *Stato esterno*, attribuendogli anche quell'estraneità propria del *mondo della ricchezza* che, sebbene riproduca se stesso come sostanza etica (fondata sull'etica del lavoro, dell'utile e sulla *mano invisibile*), lo fa però inconsapevolmente, quasi alla cieca.

Allora l'origine dello Stato, secondo Hegel, non può che discendere dalla stessa società civile, se, così come viene spiegato nella citazione, essa è già Stato, sebbene *non ancora* consapevole di esserlo.

Questo arricchimento della società civile in termini di eticità e di consapevolezza non le proviene dall'esterno, ma dalla sua stessa interna articolazione che (dato il passaggio alla *polizia* o politica economica civile) unisce le individualità e gli 'atomi' che la compongono in *totalità parziali*, come Hegel chiama le corporazioni, nelle quali i singoli identificano il loro proprio interesse con l'interesse comune o corporativo.

Un ulteriore passaggio dal particolare privato all'universale pubblico è rappresentato, nell'ambito dello Stato hegeliano (la monarchia costituzionale), dalla mediazione politica degli *ordini* (il ceto rurale, il ceto cittadino-corporativo, il ceto burocratico) all'interno dell'assemblea legislativa; ossia la mediazione che l'elemento politico di *ordine* attua fra interessi propriamente civili e interessi politici.

"§ 302 I ceti come organo di mediazione tra governo e popolo, ovvero tra monarca e popolo

Considerati come organo di mediazione, i ceti [Stände] stanno fra il governo in generale e il popolo disseminato in individui e in sfere particolari. La destinazione dei ceti comporta in essi il senso e la predisposizione tanto per lo Stato e il governo, quanto per gli interessi delle cerchie particolari e dei singoli.

Al tempo stesso, questa collocazione ha il significato di una mediazione comune insieme al potere governativo organizzato. E questo affinché il potere sovrano non appaia come estremo isolato - e perciò non come mero potere di dominio e come arbitrio - ; affinché non si isolino gli interessi particolari delle comunità, delle corporazioni e degli individui, e, infine, affinché i singoli non giungano a rappresentare una moltitudine e una turba, e non pervengano quindi a opinioni e volontà disorganiche trasformandosi in mero potere della massa contro lo Stato organico."

[Hegel, *Lineamenti della filosofia del diritto*, a cura di V. Cicero, Rusconi, Milano, 1996, p. 513]

Siamo nel cuore dello Stato hegeliano, ossia all'interno dell'assemblea legislativa. La monarchia costituzionale descritta da Hegel si fonda sui tre differenti poteri della costituzione: il potere sovrano, il potere governativo e il potere legislativo.

Quest'ultimo garantisce che le differenze interne alla costituzione possano trovare un termine di mediazione, cosicché i tre poteri siano organicamente connessi tra loro e ciascuno di loro con la *società civile*.

I soggetti politici che effettivamente mediano gli interessi civili (delle corporazioni, delle cerchie, degli individui e del popolo in generale) con gli interessi dello Stato, sono gli *ordini* o ceti (l'ordine universale o dei funzionari governativi, l'ordine sostanziale o del possesso fondiario, l'ordine dei bisogni particolari e del lavoro, o ordine corporativo-cittadino), i quali rappresentano una suddivisione della società civile che risponde non solo a interessi corporativi o privati, ma contemporaneamente a interessi eminentemente pubblici. I ceti sono la stessa società civile così come compare nell'assemblea legislativa e nell'esercizio del potere legislativo. Essi si trovano, nella loro funzione legislativa di rappresentanza e deputazione degli interessi civili, tra il potere del governo (esecutivo e giudiziario) e il popolo diviso in cerchie e singole individualità. Il loro potere è quello non solo di fare le leggi e conservare la costituzione, ma di farle per l'interesse sia dello Stato che della società civile; la mediazione che da loro si esige consiste precisamente nel rendere pubblici gli interessi privati, attraverso la legiferazione. D'altra parte il loro compito è quello di non permettere che l'elemento privato e disorganico si opponga senza mezzi termini all'interesse universale e organico dello Stato. Essi, dice Hegel, partecipano sia del *governo* (l'ordine universale) che dell'interesse particolare o corporativo (gli ordini privati: ceto sostanziale e ceto cittadino).

Questa loro doppia "collocazione" ha già la caratteristica di una mediazione, cioè di una connessione necessaria e organica fra Stato e società civile. La loro presenza al governo (attraverso nomina regia) fa sì che il potere del sovrano non appaia come un "estremo isolato", cioè come un opposto unilaterale, difronte al popolo. E d'altra parte fa sì che il popolo non si astenga dall'organizzarsi politicamente entro ambiti costituzionali.

La loro presenza evita che lo Stato si disgreghi, smetta di riprodursi e vada incontro alla propria rovina. Evita cioè che l'*identità mediata* fra Stato e società civile si trasformi in un'opposizione inconciliabile: da una parte l'arbitrio incontrollato del potere del sovrano e dall'altro il popolo come *massa* informe, cioè non distinta nell'organizzazione civile e politica attuale.

Secondo Hegel dunque, possiamo dire, lo *Stato* e la *società civile*, al culmine della loro organizzazione politico-costituzionale, non solo si identificano, ma non possono non identificarsi, pena la mancata riproduzione dell'intero organismo politico e civile. Certo, la loro identità non è immediatamente data e garantita, ma è piuttosto un processo di distinzione e accordo fra i diversi poteri costituzionali, fra i diversi ambiti amministrativi (civili e governativi), fra i diversi particolari interessi, fra questi e lo Stato nel suo insieme.

Proprio quest'opera di mediazione, attuata consapevolmente e volutamente dagli *ordini* entro il potere e l'assemblea legislativa, rende l'identità fra la sfera civile e la sfera pubblica, un'identità fortemente organica e perciò sostanzialmente etica. Rende la *società civile* Stato e lo *Stato* società civile. Dà origine, in altri termini, all'organizzazione statale moderna (la monarchia costituzionale), che, secondo Hegel, fonda la sua eticità sulla consapevolezza di essere un tutt'uno organico e coeso.

L'origine dello Stato moderno perciò, secondo la visione hegeliana, si presenta come un processo di mediazione costantemente in atto, che si autoriproduce, e che si mantiene in equilibrio grazie all'elemento politico degli *ordini*, i quali fanno passare l'interesse civile nell'interesse pubblico e statale.

Lo Stato hegeliano non ha perciò certamente un'origine contrattualistica - contro la quale anzi Hegel si scaglia ripetutamente - ma a stretto rigore nemmeno un'origine solo *ideale*, come se lo Stato fosse il termine ultimo o un 'modello' a cui deve rifarsi, tacendo, l'interesse civile e privato. Viceversa, come appare dai passi citati, lo Stato per Hegel è la stessa società civile, nella misura in cui questa si riproduce come un'unità organica e mediata di interessi particolari, consapevolmente connessi l'uno all'altro e portatori di un'unica istanza etica sostanziale. Qualora la mediazione venisse interrotta e "[...] l'opposizione [...] non concernesse meramente la superficie ma divenisse un'opposizione sostanziale, allora lo Stato andrebbe incontro al suo declino" (Hegel, *Lineamenti*, cit., p. 513). L'inevitabilità del declino dello Stato, qualora i suoi legami con la società civile venissero recisi, ci conferma che l'origine di esso non è da cercarsi altrimenti che nel suo rapporto con quella: data l'*identità mediata* dei due, è data la riproduzione dello Stato nel suo insieme. L'uno e l'altra sono, in altri termini, lo stesso identico organismo.

6.2. Marx

Nel manoscritto di critica a Hegel la forma politica di Stato, secondo Marx, deriva certamente dalla struttura stessa della società civile, nella quale si realizza la vita e la volontà del *popolo*. Questo principio etico unitario perde però la sua essenziale compattezza proprio nel "passaggio" alla forma politico-statale. Lo Stato moderno perciò, secondo Marx, tradisce l'essenza etica su cui pure poggia; il *popolo* non viene accolto all'interno della costituzione politica, al suo posto intervenendo la *mediazione* attuale, la volontà del sovrano, il potere burocratico del governo, etc.

La vera realizzazione della volontà del *genere*, dell'uomo-popolo marxiano (il *Volke-Gattung*), si ha solo con la *democrazia*, ossia con un'identificazione politica immediata (grazie all'istituto del suffragio universale attivo e passivo) fra *popolo* e *Stato*. D'altra parte, questa *immediatezza* dissolve l'opposizione che pure sussiste nella realtà moderna, fra società civile e Stato politico, fra Stato e popolo, fra "vita del popolo" e costituzione "per *ordini*". La democrazia si presenta perciò come superamento pratico e teorico di ogni mediazione politica, ma anche di ogni reale opposizione fra principi etico-generici e principi politici. La forma politica della moderna società, in un quadro democratico, si presenta superflua, nella misura in cui, secondo Marx, semplicemente si dissolve insieme all'opposizione stessa.

La critica che il giovane Marx rivolge allo Stato hegeliano si presenta dunque molto complessa, analitica. Può certamente essere considerata come il primo affondo filosofico che viene duramente portato contro la scienza del diritto hegeliana e soprattutto contro la connessione istituita da Hegel fra *società civile* e *Stato*.

"L'identità, che Hegel ha costruito tra società civile e Stato, è l'identità di due eserciti nemici, dove ogni soldato ha la "possibilità" di divenire attraverso "diserzione" membro dell'esercito "nemico", e certamente con ciò Hegel descrive correttamente la situazione empirica presente." [Marx, *Critica del diritto statale hegeliano*, a cura di Finelli-Trincia, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1973, p. 115]

La critica marxiana allo Stato hegeliano e alla speculazione, nel manoscritto si presenta come una critica dettagliata ai paragrafi 261-313 dei *Lineamenti di filosofia del diritto* hegeliani; è una critica non solo al passaggio dalla società civile allo Stato, una critica alla forma 'solo' politica di Stato, allo Stato moderno-hegeliano (la monarchia costituzionale e la costituzione "per

ordini"), ma più precisamente al *sistema* statale concepito da Hegel, all'orizzonte etico e categoriale in cui viene a configurarsi l'*idea* di Stato, lo "Spirito che si sa e si vuole", e infine al "modo [hegeliano] di dire" lo Stato, contraddittorio e paradossale, oltretutto acritico e dissimulatorio nei confronti della moderna realtà.

"Negli Stati moderni, come nella Filosofia del diritto di Hegel, la consapevole, la vera realtà dell'affare universale è solo formale o solo il formale è il reale affare universale. Hegel non è da criticare perché descrive l'essenza dello Stato moderno, come essa è, ma perché egli presenta ciò che è, per l'essenza dello Stato. Il fatto che il razionale è reale, ha la sua prova proprio nella contraddizione dell'irrazionale realtà che in ogni luogo è l'opposto di ciò che essa asserisce ed asserisce l'opposto di ciò che essa è"

[Marx, *Critica del diritto statale hegeliano*, cit., p. 136]

Nello Stato hegeliano si concentra la complessità dell'estraneazione della moderna società civile, nello Stato hegeliano si realizza al contempo la società civile. D'altronde il passaggio dall'una all'altro, dice Marx, è l'estraneazione stessa che, inconciliabile, non può riguardarsi come risultato teoreticamente ed eticamente valido.

"Lo Stato è un astratto. Unicamente il popolo è concreto. Ed è degno di nota che Hegel, che ascrive senza esitare una qualità vivente all'astratto, ascriva al concreto una qualità vivente, come quella della sovranità, solo con esitazione e riserve"

[Marx, *Critica del diritto statale hegeliano*, cit., p. 77]

"Il potere legislativo ha fatto la Rivoluzione Francese; esso, dove è apparso nella sua particolarità come il dominante, ha fatto in generale le grandi, organiche, rivoluzioni universali[...] proprio perché il potere legislativo era il rappresentante del popolo, della volontà del genere [Gattungswillens]"

[Marx, *Critica del diritto statale hegeliano*, cit., p. 127] (10)

L'uomo-popolo-genere sarebbe il vero principio unitario, solo a partire dal quale lo Stato si configurerebbe come una totalità razionale, organica e spirituale insieme. L'organismo politico, che è lo Stato, sarebbe, senza mediazione, popolo, e viceversa. Lo Stato-popolo rifletterebbe l'essenza *generica* dell'uomo, in sé già sociale, politico e etico insieme.

Le mediazioni politiche hegeliane (la funzione degli *ordini* nell'assemblea legislativa) verrebbero così annullate dall'immediata identità d'essenza che, secondo Marx, deve riguardare *Stato* e *popolo*.

"La democrazia è la verità della monarchia, la monarchia non è la verità della democrazia[...]: nella democrazia la costituzione stessa appare solo come una determinazione e precisamente autodeterminazione del popolo. Nella monarchia noi abbiamo il popolo della costituzione: nella democrazia la costituzione del popolo. La democrazia è l'enigma risolto di tutte le costituzioni"

[Marx, *Critica del diritto statale hegeliano*, cit., p. 79]

E' qui che il piano filosofico-politico prende il sopravvento; la modernità della società civile e dello Stato hegeliano viene messa alla prova dalla nozione marxiana di *democrazia* e dalla connessa critica al principio della deputazione-rappresentanza attuale. A questo proposito bisogna sottolineare che non si può comunque attribuire al Marx della *Critica* un disegno categoriale di carattere specificamente teorico-politico. E cioè lo stesso *Volk* non vale solo e tanto come principio di superamento pratico della scissione moderna del civile dal politico, piuttosto come orizzonte etico e metafisico - è l'essenza *generica* che si svolge a Stato - di quello che, per Marx, è lo Stato reale, la società come totalità concreta, che organicamente e consapevolmente mantiene e conserva se stessa nella razionalità del suo essere presso di sé.

Nel manoscritto, la configurazione politica dello Stato marxiano, seppure altra rispetto a quella hegeliana, ha in comune con questa l'orizzonte etico: l'unità consapevolmente realizzata di *particolare* e *universale*, la realizzazione cioè della *libertà* dell'uomo moderno, non come arbitrio del singolo, dell'interesse privato, dell'uomo economico (del *bourgeois*), piuttosto come l'autodeterminazione dell'interesse universale, del cittadino dello Stato (del *citoyen*), dell'intiero.

E' perciò che la "dissoluzione" dello Stato politico e della società civile presi insieme, la dissoluzione della loro estraneazione, prospettata da Marx a conclusione della sua critica, più che configurare una teoria statale altra rispetto a quella di Hegel, può essere considerata come la conseguenza diretta dell'immediata identità d'essenza fra Stato e popolo, posta da Marx in sede etico-filosofica.

"Nell'elezione illimitata, sia attiva che passiva, la società civile è in primo luogo sollevata realmente all'astrazione da se stessa, all'esistenza politica come sua vera, universale, essenziale esistenza. Ma il completamento di questa astrazione è contemporaneamente il superamento dell'astrazione. [...] La riforma elettorale è dunque la richiesta, all'interno dello Stato politico astratto, della dissoluzione di questo Stato, ma nello stesso tempo della dissoluzione della società civile"

[Marx, *Critica del diritto statale hegeliano*, cit., p. 224-225]

La proposta del suffragio universale configura lo Stato marxiano come totalità non scissa; uno Stato identico immediatamente col *Volk*, e perciò etico e democratico, uno Stato che, solo in questa immediatezza, ricomponde realmente l'estraneazione.

Lo Stato-popolo marxiano unisce in sé, senza mediazione, il piano teorico e quello pratico della sua eticità; e il suo orizzonte etico, se lacerato, non ammette ricomposizioni di sorta, le quali, per altro, cadrebbero fuori della sua stessa essenza. Allora, l'estraneazione reale dell'eticità moderna potrebbe risolversi solamente nella dissoluzione reciproca degli opposti, come dissoluzione dello Stato 'solo' politico e della società 'solo' civile; una dissoluzione, altrettanto immediata quanto la loro perdita identità.

E' certamente forte la critica di Marx alla forma prussiana di Stato; contemporaneamente però si deve rilevare come in questo manoscritto vi sia un atteggiamento politico di Marx teso fortemente a fissare la nozione di conflitto, di ostile opposizione, di *guerra civile*. Se infatti il popolo dovrebbe essere la vera essenza dello Stato moderno, la realtà tuttavia si impone scissa e inconciliabile. Non solo non c'è identità, nella realtà, fra società civile e società politica, fra Stato e popolo, ma non c'è neppure, secondo Marx, la loro organica e mediata ricomposizione.

In questo senso, sebbene nella *Critica* non vi sia un disegno politico di Marx ben definito, né teorico né pratico, vi è tuttavia una forte tendenza da parte sua a considerare la nozione di *guerra civile* - conflitto fra civile e politico, fra potere del popolo e potere dello Stato, etc. - come una categoria esplicativa e risolutiva delle moderne contraddizioni che si presentano nella società, nello Stato e fra di essi.

"Qui si fa avanti tutta l'assurdità di questi estremi, che scambievolmente ora giocano il ruolo dell'estremo, ora quello del medio. [...] Si vede che è una società, che è battaglia nel cuore, ma teme troppo i lividi per darsene realmente [...]. E' sorprendente che Hegel, che riduce questa assurdità della mediazione alla sua astratta, logica, quindi falsificata, irriducibile espressione, la qualifica contemporaneamente come mistero speculativo [...], sillogismo"

[Marx, *Critica del diritto statale hegeliano*, cit., p. 115]

La dissoluzione cui giungerebbe l'opposizione di civile e politico, di Stato e popolo, la dissoluzione di entrambi i termini, sarebbe, secondo Marx, l'unico risultato da attendersi dal loro inevitabile e aperto conflitto, portato alle estreme conseguenze proprio dalla forma democratica di Stato, nella quale, tramite elezione illimitata attiva e passiva, il popolo sarebbe rappresentato al meglio nell'ambito della società politica. Tuttavia, dice Marx, anche lo Stato democratico, superamento positivo della limitata e retrograda organicità della monarchia costituzionale e della costituzione "per ordini", non riuscirebbe nel suo intento etico, cioè in quello di mantenere intatta la vita *generica* dell'uomo-popolo. Il conflitto dissolverebbe perciò, più che risolvere, il dualismo e l'estraneazione etico-politica presente nella moderna società civile e "negli Stati moderni come nella Filosofia del diritto di Hegel"; ma insieme dissolverebbe la stessa forma politica di Stato, mostrandone i limiti e le contraddizioni interne alla sua stessa essenza.

Facciamo adesso un salto di vent'anni e andiamo a vedere con quale tono e atteggiamento Marx tratta e spiega l'origine dello Stato moderno nel *Capitale* (1867).

Nel primo libro del *Capitale* Marx abbandona decisamente la critica a Hegel e si accinge a stendere una critica serrata all'economia politica classica (Smith, Ricardo, etc.). Nel 24° capitolo, intitolato *La cosiddetta accumulazione originaria*, viene ricostruita la genesi storica del capitalismo. Esso nasce in Inghilterra (dalla fine del XIV secolo in poi) con il processo di espropriazione della popolazione rurale (*yeomanry*) da parte dei grandi proprietari terrieri (*landlords*), che trasformavano via via i campi coltivati in pascoli da pecore. La lana, da esportare verso le manifatture fiamminghe, era la merce che i proprietari di terra e gli affittuari miravano a produrre in vista dei grandi profitti, che si profilavano a causa dell'aumento del suo prezzo di mercato.

Il 1662 segna la definitiva legalizzazione dell'espropriazione attuata nei secoli precedenti dai *landlords*. Il potere legislativo dello Stato riconosce le recinzioni delle terre comuni e la proprietà privata capitalistica della terra.

"La borghesia, al suo sorgere, ha bisogno del potere dello Stato, e ne fa uso, per "regolare" il salario, cioè per costringerlo entro limiti convenienti a chi vuol fare del plusvalore, per prolungare la giornata lavorativa e per mantenere l'operaio stesso a un grado normale di dipendenza. E' questo un momento essenziale della cosiddetta accumulazione originaria"

[Marx, *Il capitale. Critica dell'economia politica*, a cura di D. Cantimori, Roma, Editori Riuniti, libro I, (1964) 1989, pp. 800-801]

I soggetti della moderna società descritta da Marx nella *Critica*, qui sono totalmente cambiati. La struttura materiale della società borghese, il rapporto di produzione capitalistico, la polarizzazione sociale fra proprietari di terra e capitale da una parte e proprietari di forza-lavoro dall'altra, costituiscono il quadro complesso su cui si incentra l'analisi marxiana.

Il problema dell'origine dello Stato borghese-capitalistico si inserisce all'interno di una problematica più vasta: l'origine del capitalismo in quanto tale.

In questo senso Marx individua un lungo processo storico di connessione fra la *struttura* economica della nascente società borghese e la *sovrastruttura* politica rappresentata innanzitutto dal *potere* dello Stato moderno.

La formazione della classe borghese e la formazione contemporanea della classe degli operai salariati, non avviene 'da sé', cioè in modo automatico e spontaneo; viceversa, l'intervento essenziale del potere legislativo dello Stato, fa sì che le due figure sociali possano inserirsi all'interno di un rapporto di produzione consolidato ed esteso legalmente su tutto il territorio nazionale (l'Inghilterra dei secoli XVII e oltre). Secondo Marx il capitale è innanzitutto un rapporto di produzione e un rapporto di sfruttamento dell'operaio salariato da parte del proprietario dei mezzi di lavoro, che nasce dalla dissoluzione della società feudale. Nasce in modo essenzialmente violento (l'espropriazione coatta della *yeomanry*, la sua espulsione dalle terre e la sua trasformazione in *proletariato eslege*), ma, al dunque, una volta che il potere dello Stato si sia reso garante dello *status quo* raggiunto all'indomani della trasformazione economica della società - la scomparsa della figura sociale del piccolo contadino proprietario dei suoi mezzi di produzione e la comparsa del grande proprietario fondiario-capitalista da un lato e del 'libero' lavoratore dall'altro -, la violenza originaria cede il passo alla *regolamentazione* del *salario* dell'operaio, della *giornata lavorativa* e della forma di stabile dipendenza della classe proletaria dai proprietari di terra e capitale.

Lo Stato moderno in quanto tale, secondo Marx, nasce contemporaneamente alla moderna società borghese, coprendo un lungo spazio di tempo e un'area geografica estesa oltre la stessa Inghilterra. Ciò che qui va segnalato è proprio il nesso *originario* che unisce e tiene stabilmente insieme lo Stato e il capitale, il piano economico-strutturale e il piano politico-sovrastrutturale. La cosiddetta *accumulazione originaria* non segna solo l'origine di una nuova forma economica di società, ma, insieme a questa, l'origine della forma borghese di Stato, lo Stato moderno-capitalistico.

"I vari momenti dell'accumulazione originaria si distribuiscono ora, più o meno in successione cronologica, specialmente fra Spagna, Portogallo, Olanda, Francia e Inghilterra. Alla fine del secolo XVII quei vari momenti vengono combinati sistematicamente in Inghilterra in sistema coloniale, sistema del debito pubblico, sistema tributario e protezionistico moderni. I metodi poggiano in parte sulla violenza più brutale, come p. es. il sistema coloniale. Ma tutti si servono del potere dello Stato, violenza concentrata e organizzata della società, per fomentare artificialmente il processo di trasformazione del modo di produzione feudale in modo di produzione capitalistico e per accorciare i passaggi. La violenza è la levatrice di ogni vecchia società, gravida di una società nuova. E' essa stessa una potenza economica"
[Marx, *Il capitale*, cit. pp. 813-814].

L'azione sistematica del potere dello Stato si concentra e organizza in modo tale da 'limitare' la violenza dell'espropriazione; questa violenza sociale "concentrata e organizzata" dal potere dello Stato trasforma definitivamente la società feudale, i rapporti feudali di proprietà della terra in società capitalistica. La legalità deve imporsi e si impone come stabile risultato economico-politico raggiunto dal potere dello Stato, il quale, di fronte alla violenza espropriatrice dei *landlords* nei confronti della classe piccolo-contadina, risponde con il riconoscimento politico dell'espropriazione stessa, riconoscendone al contempo tutte le conseguenze di carattere economico e facendosi in prima persona portatore della nuova sistemazione sociale dei rapporti di produzione.

Dunque l'origine dello Stato borghese ha una sua precisa e complessa storia, la quale si identifica con la genesi stessa del capitalismo, che Marx ricostruisce in questo lungo e decisivo capitolo del primo libro del *Capitale*.

Se la violenza espropriatrice viene sistemata in un sol colpo su tutto il territorio nazionale dal potere legislativo dello Stato (Inghilterra 1662), la riproduzione della sovrastruttura statale, spiega Marx, riceve la sua garanzia dal nesso economico-politico che, sempre in Inghilterra nel 1694, viene istituito fra capitale monetario produttivo d'interesse e potere del governo. E' la nascita della Banca centrale (la Banca d'Inghilterra) che permette allo Stato di riprodurre se stesso e il suo ordinamento politico-sociale, ossia di riprodurre la 'spesa pubblica' come *sistema del debito pubblico*.

"Il sistema del credito pubblico, cioè dei debiti dello Stato, [...] s'impossessò di tutta l'Europa durante il periodo della manifattura [...]. Il debito pubblico, ossia l'alienazione dello Stato - dispotico, costituzionale o repubblicano che sia - imprime il suo marchio all'era capitalistica."
[Marx, *Il capitale*, cit. pp. 817].

Lo Stato "aliena" materialmente se stesso nel nuovo e stabile rapporto di produzione, ricevendo dal credito pubblico (cioè dal capitale monetario nazionale gestito dall'istituto bancario centrale) la garanzia della propria sopravvivenza.

E' questo un livello superiore, del nesso Stato-capitale, rispetto a quello che si è in precedenza visto, ma, come sottolinea Marx, imprescindibile qualora si voglia tracciare la storia originaria dell'*era capitalistica*.

Il 24° capitolo del primo libro del *Capitale* analizza e connette tutti i livelli, non semplificando né tralasciandone alcuno. Qui, in conclusione, basti segnalare l'atteggiamento storico-materialistico di Marx, volto alla ricostruzione della *genesì* capitalistica dello Stato moderno-borghese.

La *critica dell'economia politica* (sottotitolo del *Capitale*) si presenta perciò anche come critica di chi tende a separare l'origine economico-strutturale della società borghese dall'origine politico-sovrastutturale dello Stato moderno. Stato e capitale nascono insieme e insieme, secondo Marx, vanno indagati.

Bibliografia: i testi utilizzati

Platone

- Platone, *La Repubblica*, Opere complete, 6, traduz. di Franco Sartori, Laterza, Roma-Bari, 1988.
- G. Glotz, *La città greca*, Torino, Einaudi, 1948 (più volte rist.).
- W. Jaeger, *Paideia. La formazione dell'uomo greco*, 3 voll., Firenze, La Nuova Italia, 1967.
- A. E. Taylor, *Platone. L'uomo e l'opera*, Firenze, La Nuova Italia, 1968.
- Francesco Valentini (a cura di), *Politica*, 2 voll., Storia antologica dei problemi filosofici diretta da U. Spirito, G.C. Sansoni Editrice, 1969.
- E.A. Havelock, *Dike. La nascita della coscienza*, Roma-Bari, Laterza, 1981.
- Pierre Hadot, *Che cos'è la filosofia antica?*, Einaudi, Torino, (1995) 1998.

Aristotele

- Aristotele, *Politica in Opere*, traduzione italiana a cura di Renato Laurenti, Laterza, Roma-Bari, vol.IX, (1973) 1993.
- Renato Laurenti, *Genesis e formazione della "Politica" di Aristotele*, Cedam, Padova, 1965.
- Guido Calogero, *I fondamenti della logica aristotelica*, Firenze, La nuova Italia, 1968 (1927)
- Francesco Valentini (a cura di), *Politica*, 2 voll., Storia antologica dei problemi filosofici diretta da U. Spirito, G.C. Sansoni Editrice, 1969.
- G. Reale, *Introduzione ad Aristotele*, Roma-Bari, Laterza, 1974.
- AAVV, *L'origine dello Stato nella Grecia antica*, a cura di F. Codino, Roma, Editori Riuniti, 1975.

Agostino

- Agostino, *De civitate Dei* (413-426 d.C.): *La città di Dio*, a cura di D. Pesce, La Nuova Italia, Firenze, 1954.
- V. Giorgianni, *Il concetto del diritto e dello Stato in Sant'Agostino*, Padova, 1951
- P. Brezzi, *Analisi e interpretazione del "De civitate Dei" di S. Agostino*, Tolentino, Ediz. Agostiniane, 1960
- S. Cotta, *La città politica di Sant'Agostino*, Milano, Edizioni Comunità, 1960
- Francesco Valentini (a cura di), *Politica*, 2 voll., Storia antologica dei problemi filosofici diretta da U. Spirito, G.C. Sansoni Editrice, 1969.

Machiavelli

- Machiavelli, *Il principe e altri scritti*, introduzione e commento di G. Sasso, La Nuova Italia, Firenze, 1963.
- L. Russo, *Niccolò Machiavelli*, Bari, Laterza, 1957
- G. Sasso, *Niccolò Machiavelli. Storia del suo pensiero politico*, Napoli, Istituto ital. per gli Studi Storici, 1958
- F. Chabod, *Scritti su Machiavelli*, Torino, Einaudi, 1964
- Francesco Valentini (a cura di), *Politica*, 2 voll., Storia antologica dei problemi filosofici diretta da U. Spirito, G.C. Sansoni Editrice, 1969.
- F. Gilbert, *Machiavelli e il suo tempo*, Bologna, Il Mulino, 1977

Hobbes, Locke, Rousseau

- Hobbes: *Leviatano*, a cura di G. Micheli, La Nuova Italia, Firenze, 1976.
- Locke: *Secondo Trattato sul Governo*, a cura di L. Formigari, Roma, Editori Riuniti, 1974.
- Rousseau: *Il contratto sociale*, Einaudi, Torino, 1966 (1954)
- C.A. Viano, *John Locke. Dal razionalismo all'illuminismo*, Torino, Einaudi, 1960
- A. Pacchi, *Introduzione a Hobbes*, Bari, Laterza, 1971
- P. Casini, *Introduzione a Rousseau*, Bari, Laterza, 1974.
- A. Warrender, *Il pensiero politico di Hobbes*, Bari, Laterza, 1974
- W. Euchner, *La filosofia politica di Locke*, Bari, Laterza, 1976
- Mario Reale, *Le ragioni della politica (J.-J Rousseau dal "Discorso sull'ineguaglianza" al "Contratto")*, Edizioni dell'Ateneo, Roma, 1983
- W. von Leyden, *Hobbes e Locke. Libertà e obbligazione politica*, Bologna, Il Mulino, 1984 (parte seconda)
- AAVV, *Il contratto sociale nella filosofia politica moderna*, a cura di Giuseppe Duso, il Mulino, Bologna, 1987
- AAVV, *Storia delle Filosofie*, 2, *Le idee filosofiche nell'epoca della borghesia*, diretta da Nicolao Merker, Giunti Marzocco, Firenze, 1988

Hegel e Marx

- G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, 2, Firenze, La Nuova Italia, 1988.
- G.W.F. Hegel *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, Laterza, Roma-Bari, 1994
- G.W.F. Hegel *Lineamenti di filosofia del diritto*, a cura di V. Cicero, Rusconi, Milano, 1996.
- Karl Marx, *Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico*, Introduzione di U. Cerroni, Editori Riuniti, 1983
- Karl Marx, *Il capitale. Critica dell'economia politica*, a cura di D. Cantimori, *Introduzione* di M. Dobb, Roma, Editori Riuniti, libro I, 1989
- Francesco Valentini, *Aspetti della 'società civile' hegeliana*, "Giornale critico della filosofia italiana", Gennaio-Marzo 1968, Fascicolo I, Firenze, Sansoni, p.92-112
- Francesco Valentini (a cura di), *Politica*, I-II, Sansoni, Firenze 1969.
- Mario Rossi, *Da Hegel a Marx*, Milano, Feltrinelli, 1970
- Roberto Guastini, *Lessico giuridico marxiano 1842-1851*, Bologna, Il Mulino, 1974
- Suzanne De Brunhoff, *Stato e capitale*, Milano, Feltrinelli, 1979
- Karl Marx-Friedrich Engels, *La concezione materialistica della storia*, a cura di Nicolao Merker, Roma, Editori Riuniti, 1986
- Francesco Valentini, *Hegel e il mondo della ricchezza*, "Annali della facoltà di lettere e filosofia dell'università di Cagliari", nuova serie X (XLVII), 1989, pp. 397- 418
- AA.VV., *Individuo e modernità. Saggi sulla filosofia di Hegel*, a cura di M. D'Abbiero e P. Vinci, Milano, Guerini e Associati, 1995
- Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Il dominio della politica*, a cura di N. Merker, Roma, Editori Riuniti, (1980) 1997

Note

(1) E' questo un Socrate autentico e 'platonico' allo stesso momento. La vicenda socratica, l'accusa e la condanna di Socrate da parte della *polis* democratica, fa sì che le parole da lui qui pronunciate, contro la visione della giustizia da parte di Trasimaco, acquistino una concretezza in atto, viva e precisa. Il Bene comune è ciò che ha spinto Socrate al dialogo con i suoi concittadini ma anche all'accettazione, ferma e irremovibile, della condanna a morte. L'interesse personale del singolo individuo si inabissa di fronte alla necessità che l'universale interesse della *polis* venga attuato e conservato. La visione platonica della *Politéia* (e cioè non di una *polis* qualunque ma della *polis* perfetta) ha innanzitutto lo scopo di conservare l'equilibrio generale di un'articolazione viva e in se stessa differenziata quale è quella politica: l'equilibrio tra le parti, che si identifica proprio con quella giustizia che, sola, è in grado di realizzare il Bene universale.

(2) Le traduzioni dei testi di Platone e di Aristotele sono nostre.

(3) L'etimologia del termine 'teoretico' va fatta risalire al verbo greco *theoréo* che vuol dire proprio guardare. Dunque la ricerca proposta da Socrate, intorno a che cosa sia giustizia, ha un carattere squisitamente *teoretico*, ossia, letteralmente 'visivo' e 'osservativo'. L'oggetto da definire è tanto meglio conosciuto e riconosciuto quanto più è visibile. L'*idea* (la forma, la visione, etc.) del più piccolo viene spiegata attraverso l'osservazione di ciò che le somiglia, ma in scala di grandezza maggiore. Come si sa, anche la radice greca di *idéa* rimanda all'atto stesso del vedere.

Sull'origine 'visiva' della speculazione greca antica rimandiamo ai seguenti testi di Guido Calogero: *Storia della Logica antica*, vol.I, *L'età arcaica*, Bari, Laterza, 1967 e *Studi sull'eleatismo*, Firenze, La Nuova Italia, 1977.

(4) La dottrina del diritto naturale o *giusnaturalismo* si fonda sulla moderna teoria secondo cui in ogni uomo sono insiti e a lui connaturati per nascita diritti e valori che nessuna autorità esterna e nessuna codificazione giuridica istituzionale - nessun *diritto positivo* - può disconoscere o annullare. Viceversa, è proprio il diritto positivo che ad essi deve essenzialmente adeguarsi. La teoria del 'contratto' o del 'patto' sociale, muove proprio da questo assunto giusnaturalistico, tale per cui il corpo politico (lo Stato) prende le mosse da un consapevole riconoscimento dei diritti naturali dell'uomo. Il contratto garantisce perciò al suddito l'esercizio della *libertà* (nella sfera privata), il diritto alla vita e alla sicurezza della proprietà, libertà di religione, di pensiero, e così via.

(5) "Sulla differenza fra contratto (*Contract*) e patto (*Pact*) si veda Th. Hobbes, [...] *Leviatano*, Firenze, la Nuova Italia, 1976, XIV, p.128: mentre il primo comporta il trasferimento della cosa oltre alla traslazione del diritto, e dunque una situazione di scambio, il secondo comporta una cessione del diritto attendendo l'adempimento nel tempo futuro [...]" (AAVV, *Il contratto sociale nella filosofia politica moderna*, a cura di G. Duso, Il Mulino, Bologna, 1987, p.10n). Quello dei contrattualisti, e di Hobbes innanzitutto, è certamente da intendersi propriamente come 'patto'.

(6) AAVV, *Il contratto sociale nella filosofia politica moderna*, a cura di G. Duso, Il Mulino, Bologna 1987 p. 151.

(7) *Ib.*, cit., p.164.

(8) *Ib.*, p.166.

(9) "Il vero senso di questa parola si è quasi completamente cancellato presso i moderni: la maggior parte scambia la città, materialmente considerata (*ville*) per la "città" come entità politica (*citè*), e un abitante di città per un cittadino. Non sanno che le case fanno la prima, ma solo i cittadini fanno la seconda. Questo stesso errore costò caro in passato ai Cartaginesi. Non ricordo di aver letto che il titolo *civis* sia stato mai dato ai sudditi di nessun principe; neanche anticamente ai macedoni, né, ai giorni nostri, agli Inglesi quantunque più di tutti gli altri siano vicini alla libertà. I solo Francesi prendono molto familiarmente questo nome di "cittadini", perché non ne hanno un'idea esatta, come si può vedere dai loro vocabolari; incorrerebbero, altrimenti usurpandolo, nel delitto di lesa maestà: per loro invece questo nome esprime una virtù, e non un diritto. Quando Bodin ha voluto parlare dei nostri cittadini ed abitanti di città, ha fatto un grosso sbaglio, scambiando gli uni per gli altri. Monsieur d'Alembert invece non ha sbagliato, ed ha ben distinto, nella voce *Ginevra*, i quattro ordini di uomini (anzi cinque, comprendendovi i semplici stranieri) che sono nella nostra città, e di cui soltanto due compongono la repubblica. Nessun altro autore francese, che io sappia, ha compreso il vero significato della parola "cittadino" [Nota di Rousseau].

(10) Della Volpe traduce "volontà generale" invece di "volontà del genere" (Marx, *Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico*, in Marx-Engels, *Opere*, v. III, Editori Riuniti, Roma 1976, p. 69). Ciò sta a significare la differente interpretazione data da Finelli-Trincia al rapporto Marx-Rousseau. Secondo gli autori la *democrazia* marxiana è molto più vicina alla concezione etica dello Stato hegeliano che alla *democrazia diretta* rousseauiana. Evidentemente, secondo Della Volpe, è vero piuttosto il contrario. Ma su tutto questo rimandiamo il lettore al commentario Finelli-Trincia sopra citato.

FONTE: www.ilgiardinodeipensieri.eu