

SCUOLA DI SPECIALIZZAZIONE PER L'INSEGNAMENTO SECONDARIO
SEDE FIRENZE
I° anno

Area disciplinare:
FILOSOFIA

RELAZIONE:

*Natura umana e ordinamento politico:
alcuni modelli nella filosofia politica moderna*

Prof: Giancarlo Garfagnini

Candidata:
Dott.ssa Rosaria Parri

Anno accademico 2008-2009

Premessa:

Nella vicenda culturale dell'Occidente l'idea della filosofia politica come ricerca sulla natura delle cose politiche e sul fondamento dell'ordine politico è stata predominante – pur assumendo forme e articolazioni differenti – in un secolare arco storico che da Platone e Aristotele arriva fino almeno alla modernità. E non è un caso che Thomas Hobbes – il filosofo che introduce elementi di frattura radicale rispetto alla tradizione – interpreti ancora nel '600 il suo compito richiamandosi a Platone.

Nel percorso proposto, anche per circoscrivere la riflessione, mi soffermerò in particolare sullo studio di alcuni filosofi che affrontano il rapporto tra natura umana e ordinamento politico. Ogni filosofia politica implica, infatti, come sua parte integrante un'antropologia filosofica, cioè una concezione dell'uomo che, più o meno elaborata e più o meno esplicitata, la indirizza nella ricerca dei caratteri dell'ordinamento politico. Infatti, come afferma C. Schmitt non esiste «nessuna antropologia che non sia rilevante politicamente» (Schmitt 1932, pg. 144).

Partendo da alcuni importanti riferimenti della filosofia antica greca, il percorso didattico si svilupperà nello studio di alcuni filosofi moderni, da Macchiavelli a Locke che conducono la filosofia politica alla frattura con la precedente tradizione aristotelico-tolemaica e la spingono ad affrontare un passaggio di complessa ridiscussione del suo stesso statuto.

Questo percorso permetterà agli alunni di riflettere su alcune importanti categorie della filosofia quali: natura umana (la natura com'è e come dovrebbe essere), società e ordinamento politico.

Ciò del resto viene incontro a quanto prescritto dai programmi ministeriali, sia quelli ancora in vigore dal 1974 sia quelli recenti di carattere sperimentale, che portano il nome della Commissione Brocca. Alla riflessione filosofica viene richiesto, oltre che la prospettiva storica, intesa come prospettiva che dall'interrogativo presente si dirige alla profondità del passato e da questa, circolarmente, ritorna al presente, anche un contributo alla formazione dei giovani studenti in quanto futuri cittadini chiamati ad esercitare un pensiero critico, problematico, aperto alle trasformazioni del mondo sociale-politico contemporaneo.

Natura umana e potere: due nodi problematici

- Nell'età moderna la riflessione sulla politica si costituisce come scienza autonoma dalla morale e dalla religione
- L'età moderna delinea la sfera dell'individuo come contrapposta a quella dei poteri e i pensatori ricercano i fondamenti di entrambe le sfere e delle loro relazioni

Per uno sguardo d'insieme

Per provare ad offrire una prima e parziale o provvisoria definizione, potremmo osservare che la filosofia politica è una forma di sapere che ha come oggetto un aspetto fondamentale dell'esperienza umana: essa si occupa infatti delle interazioni tra gli uomini in società. Interazioni che si configurano come relazioni di potere e danno luogo a discussione, confronto, conflitto circa il modo in cui il potere è organizzato.

La riflessione sulla filosofia politica moderna è un continuo richiamo ad alcuni filosofi dell'epoca della Grecia classica. A partire dalla *Repubblica* di Platone (428/427-348/347 a.C), la filosofia politica si pone la questione di quale sia l'organizzazione politica più giusta che possa rendere felici gli uomini. In questo ambito, caratterizzato da una filosofia politica normativamente orientata, il tema della politica viene messo a fuoco nella prospettiva del *dover essere*. L'obiettivo primario non è quello di indagare i fatti politici così come sono nella loro natura o nella loro struttura ma quello di giungere a delineare l'ordine politico come "dovrebbe essere", per potersi definire buono, giusto, legittimo. La versione fornita da Platone sull'origine della società politica è contenuta nel libro II della *Repubblica*: la *polis* nasce dall'insufficienza dei singoli a provvedere ai molteplici bisogni. Poiché i bisogni sono estremamente differenziati e nessun individuo è in grado di soddisfarli da solo ne deriva la necessità di una coabitazione politicamente organizzata. Il punto di partenza antropologico, quindi, è il carattere limitato e imperfetto dell'uomo. Il criterio del giusto per l'individuo è lo stesso che per la *polis*: un uomo è giusto se ciascuno dei suoi elementi (le parti dell'anima: razionale, animosa, appetitiva) adempie i suoi compiti così come si ha giustizia, e quindi ordine, quando c'è armonia tra le parti della Città.

Mentre Platone fa della politica una scienza fondata sulla conoscenza ontologica del bene, Aristotele (384/383-322/321 a.C) scinde nettamente metafisica e politica. "Filosofia delle cose umane", la politica non progetta costituzioni ideali, ma spiega e - quando è possibile e necessario - contribuisce a riformulare quelle realmente esistenti; studia, in altri termini, ciò che *può* e non ciò che *deve* essere, il contingente e non il necessario. La divergenza con Platone è anzitutto di metodo. Non si tratta di scegliere il modello ideale in assoluto migliore, ma il migliore possibile in condizioni determinate, il più idoneo a un dato popolo. Politico, per Aristotele è l'ordine delle relazioni cui gli uomini danno luogo, partendo dall'embrionale unione tra maschio e femmina, passando all'aggregazione delle famiglie in villaggi e arrivando alla fine a costituire una comunità. La destinazione dell'essere umano alla politica è data quindi dalla convinzione antropologica che l'uomo è un "animale politico", un essere per natura socievole che solo nella comunità perviene alla realizzazione piena delle sue potenzialità. Non basta quindi, come emergeva in Platone, che gli uomini si uniscano per la preservazione della propria vita, perché si possa parlare di *polis*; per Aristotele la *polis* non è una somma di molecole o un aggregato artificiale, bensì una piramide naturale, spontanea e autosufficiente di consorzi umani, reciprocamente interdipendenti. La convivenza non nega o limita l'individualità ma anzi l'afferma e la esalta.

La filosofia politica aristotelica contiene una concezione complessiva dell'uomo e della società che prolungherà per secoli la sua influenza, tanto da poter essere considerata la "filosofia socio-politica normale dell'Europa pre-rivoluzionaria" (Bien, 2000, pg. 339). E non sembra un'affermazione azzardata se si considera l'impatto che il modello aristotelico ha avuto su autori come Tommaso D'Aquino, Marsilio da Padova, sul complesso e variegato dibattito tra Umanesimo e Rinascimento.

Questo lavoro, che si soffermerà ad affrontare alcuni modelli della filosofia politica moderna, inizierà con Niccolò Machiavelli (1469-1527), che incarna già alle soglie della modernità un percorso che condurrà alla frattura con la precedente tradizione aristotelico-tomistica. Con il maestro fiorentino la filosofia politica si occupa del potere, del conflitto per il potere, della sua conquista e del suo mantenimento. Che il pensiero politico debba occuparsi dello stato come "deve essere" è proprio la tesi alla quale si contrappone il testo più classico ed emblematico del realismo politico, *Il Principe* di Machiavelli. Piuttosto che interrogarsi sullo stato come dovrebbe essere, il

realismo politico si pone come una riflessione sull'agire politico così come esso è, nella sua aspra realtà effettuale. Anche in questo caso diventa fondamentale analizzare l'idea machiavelliana di natura umana. Se la tradizione aristotelica pone il fondamento della società politica nella socievolezza, per Machiavelli la natura ha creato gli uomini in modo che possono desiderare ogni cosa ma non possono conseguirla. Perciò desiderando di avere di più e temendo di perderlo si arriva alle inimicizie e alle guerre. L'ambizione, come motivo di movimento, è una costante, come tutte le passioni umane. Ogni generazione ha il dovere di ripensare la convivenza a partire da questo identico orizzonte antropologico, che interagisce, con la mutevole situazione esterna, storica, con la fortuna. Emerge un'antropologia filosofica, pur non sistematica né elaborata rigorosamente, che anticipa i tratti dell'*homo homini lupus* hobbesiano e che fornisce il contesto interpretativo necessario per comprendere il pensiero politico machiavelliano.

Con Thomas Hobbes (1588-1679) si pone per la prima volta in modo sistematico le basi della politica come forma di sapere rigoroso ricalcato sul metodo della scienza geometrica. È colui che sviluppa nel modo più radicale la critica all'idea di socievolezza aristotelica, cercando di mostrare la naturale ed invincibile conflittualità tra gli uomini, che trova il suo fondamento nelle passioni della rivalità, della diffidenza e dell'orgoglio e che si manifesta in un desiderio continuo di acquistare un potere dopo un altro. Si presenta dunque un'antropologia del desiderio, dell'impossibilità di bloccare il desiderio, radice del movimento e del conflitto. La nascita dello stato, quindi, non è naturale ma viene da un atto creativo, dai patti e dalle convinzioni. E lo stesso Hobbes, nel solco del proprio meccanicismo, metaforizza, nel *De cive* e in apertura del *Leviatano*, lo Stato come corpo meccanico, come orologio, come automa il quale viene autorizzato, mediante un patto, a garantire, usando "il timore della spada", l'ordine, la pace e la sicurezza.

John Locke (1632-1704) attua la frattura rispetto alla tradizione aristotelica in maniera meno accentuata ma ugualmente profonda. Nel *Secondo trattato sul governo*, sembra prendere le distanze da Hobbes, affermando che la condizione naturale degli uomini è di relativa "pace, benevolenza, assistenza e conservazione reciproca". In realtà afferma anche che la società politica si rende indispensabile per gli inconvenienti connessi allo stato di natura, quando non esiste né un potere in grado di reprimere gli eventuali abusi, né un giudice deputato a gestire le controversie, né una legge scritta. Quindi, alla fine, anche se con uno spirito più moderato rispetto ad Hobbes, Locke non crede in una società autodisciplinata e autogovernata. Il popolo non sapendo esercitare un autonomo, "uso pubblico della ragione", non può elevarsi a soggetto razionale della sovranità: la concordia politica, sociale e religiosa può venire solo dall'alto. La società politica viene quindi creata per motivi strettamente utilitaristici, cioè per garantire il godimento di quei diritti (vita, libertà e soprattutto proprietà) che potrebbero essere messi in discussione. La versione lockeana dell'individualismo è certamente diversa da quella hobbesiana, soprattutto perché tende a ridimensionare il carattere distruttivo del conflitto. Ma rimane anche la distanza dall'uomo aristotelico come "animale politico" in quanto l'uomo lockeano diventa l'egoista razionale, che per perseguire meglio il proprio interesse organizza politicamente la sua esistenza.

Niccolò Machiavelli:

L'antropologia del desiderio radice del movimento e del conflitto

Il quadro storico all'interno del quale s'inserisce la figura di Machiavelli è segnato da una sfera dell'agire politico caratterizzata da centri di forza in conflitto che combattono per il potere. Attraverso lo studio di testi storici e di riflessioni sulla storia, sull'esserci e sul dover essere, Machiavelli cerca di capire il suo tempo e di rendersi conto di come è fatto l'uomo. Sono testi mediante i quali Machiavelli si rende conto delle vicende della storia tra quattrocento e cinquecento, e del perché delle fazioni in lotta. «Tenta di comprendere e di far comprendere le contraddizioni della vita umana, la dilacerazione tra l'uomo qual è, per natura, nella sua "effettualità" (*Principe*, XV), particolare e privato, e l'uomo "pubblico" che realizza sé in quanto cittadino, in quanto costruisce una *res-publica*, in senso platonico»(Adorno 1998, pg. 29).

Diventa dunque indispensabile ricordare, per poter introdurre il pensiero di Machiavelli, le tensioni che nella prima metà del Trecento turbano la convivenza umana. Discordie nate dalle pretese dei pontefici di presentarsi come detentori della pienezza del potere, rivendicando la propria superiorità nei confronti dei sovrani terreni.

Su queste controversie riguardanti il rapporto tra il potere temporale e il potere ecclesiastico, era già intervenuto Marsilio da Padova con il trattato *Defensor Pacis*.

Riferendosi alla lezione metodologica di Aristotele, Marsilio ritiene necessario risalire alle cause prime e agli elementi costitutivi della convivenza politica. È evidente che il modello naturalistico aristotelico caratterizza la metaforizzazione del *Defensor pacis*, che ci fa assistere ad una vera e propria genesi della comunità politica. Lo stato viene definito una specie di “essere vivente” la cui “salute” consiste nella partecipazione e nell’opera di ciascuna delle sue parti. Quindi l’anima del potere politico è l’*universitas civium*, non il governo, e neppure il potere spirituale, che invece viene considerato come una parte tra le altre, con funzioni di insegnamento e di edificazione dei cittadini, ma privo di un potere coercitivo. In questo modo viene neutralizzata la rivendicazione papale di una pienezza del potere spirituale e l’autorità che fonda lo Stato – ma che non governa direttamente – viene fatta risiedere nell’anima stessa della comunità politica, la generalità dei cittadini.

È chiaro quindi che «l’influenza di un pensatore come Marsilio da Padova sia nell’ambito europeo sia in quello italiano e fiorentino, non va sottovalutata, soprattutto se guardiamo a Machiavelli e vogliamo coglierne differenze e distanze. Marsilio è un teorico del potere, della sua legittimazione e delle modalità del suo esercizio, sente la consistenza teorica di una definizione scientifica della giurisdizione ed ipotizza un modello di società che possa “durare” nella quiete e nella pace» (Garfagnini 1998, pag. 71).

La portata innovativa della concezione di Machiavelli, rispetto all’intera tradizione che lo precede, si trova proprio nella demistificazione del concetto di potere. Egli riprende qui, certo, e radicalizza la secolarizzazione dell’autorità operata dal filosofo di Padova ma la rottura investe adesso il nucleo essenziale della filosofia politica occidentale: la subordinazione aristotelica della politica all’etica. Il codice della politica e quello della morale si dissociano nettamente. La politica non riceve più il suo senso dall’esterno, dalla missione di realizzare “la vita buona”. Al contrario la sua specifica consiste nell’operare una delimitazione e organizzazione della sfera della “potenza”.

Machiavelli non è un teorico, inteso a costruire freddamente una teoria politica per così dire “in laboratorio”: le sue concezioni scaturiscono dal rapporto diretto con la realtà storica, in cui egli è impegnato in prima persona e grazie agli incarichi che ricopre nella Repubblica Fiorentina. Si dedicò, come funzionario, all’analisi accurata e appassionata di ciò che veniva fatto nell’agire politico e di quello che si poteva prevedere, traendo i materiali di riflessione dalla “perenne lezione” della storia e dalla “lunga esperienza delle cose moderne”.

A questo proposito è interessante ricordare, anche se con pochi cenni, come tra le tante letture di Machiavelli sicuramente ci fu anche l’opera del frate Girolamo Savonarola, *Trattato circa il reggimento e governo della città di Firenze*, il quale fu guida, ispiratore e consigliere del “governo libero” da poco ricostituito dopo la caduta della tirannia medicea.

Per Girolamo Savonarola «la creazione dello “stato nuovo” dopo la caduta della tirannia medicea aveva avuto origine, di per sé, da un vero e proprio miracolo, da un intervento divino nella storia di Firenze cui i cittadini potevano e dovevano collaborare, con spirito di giustizia e carità: l’una per assicurare il miglior funzionamento del governo di tutti, l’altra, per assicurarsi la vita eterna» (Garfagnini 1998, pg. 74). Al di là del fatto che probabilmente le innovazioni scaturite dall’azione del Savonarola possono aver colpito, segnato, forse influenzato il pensiero di Machiavelli, occorre però specificare la distanza dall’operato del frate.

Per Savonarola l’uomo è nato per la società, e della società, dello Stato, ha bisogno per poter vivere e realizzare se stesso. Di conseguenza è opportuno placare qualsiasi lotta tra parti o fazioni ed esortare i cittadini alla concordia. Per Machiavelli, invece, il male non deriva dai conflitti e dalle lotte, che conducono poi alla decadenza, quanto dalla mancanza di regole da tutti accettate. E in

questa prospettiva, non esistono difensori della pace, a voler parafrasare Marsilio da Padova, o amanti di uno statico e addirittura dannoso unanimità civico.

Il contrasto civile da Machiavelli è dunque considerato positivamente purché regolato da una dimensione pubblica legale.

«E però non è cosa che faccia tanto stabile e ferma una repubblica, quanto ordinare quella in modo che l'alterazione di quegli omori che l'agitano abbia una via da sfogarsi, ordinata dalle leggi»
(1999, I, VII, pg. 467).

Si presente dunque un'antropologia del desiderio, dell'impossibilità di bloccare il desiderio, che è la radice dello scontro, del conflitto. Infatti "la natura ha creati gli uomini in modo che possono desiderare ogni cosa e non possono conseguire ogni cosa". La caratteristica umana quindi non è il vivere bene e tranquillamente in società ma una strutturale ambizione, che può essere strumento di libertà e grandezza, ma anche di rovina dei popoli, province, individui. L'ambizione è come uno dei motori della storia. Nel *Capitolo dell'Ambizione* Machiavelli sostiene che questa passione è considerata la causa del fatto che l'uno "scende" e l'altro "sale".

Emerge da qui con chiarezza come gli uomini, fin dall'inizio, abbiano bisogno di difendersi. Ma da che cosa si devono difendere? In primo luogo è opportuno ricordare che il rapporto uomo-natura non è retto da un ordine provvidenziale, finalistico, che trova nell'uomo il suo centro. Già nella situazione originaria, naturale, che precede il vivere civile, c'è una dura lotta per l'esistenza. Il limite umano, infatti, che assume la forma della *insecuritas*, spinge l'uomo a reagire e a cercare la conservazione della propria vita. La potenza si mostra, allora, come l'unico strumento sicuro per assicurare la propria sopravvivenza. Ma è solo questa la causa della violenza tra gli uomini? Precisa Machiavelli che se prima gli uomini combattono per necessità, combattono poi per acquistare sempre più potere. Questo perché la natura umana soffre di una profonda lacerazione, in quanto l'uomo, che è limitato, ha la coscienza del proprio limite e, insieme, il desiderio di superarlo. Si tratta della contraddizione che costringendo l'uomo ad una lotta senza fine, è causa della sua infelicità; ed è questa struttura che definisce l'accadere storico.

È chiaro, quindi, perché l'uomo diventi una minaccia per l'uomo. Ciò accade non perché egli sia malvagio ma perché la sua struttura passionale è tale da renderlo un potenziale nemico.

Questa antropologia sottende sia il *Principe* che i *Discorsi sulla prima Deca di Tito Livio*, quindi la teoria del «principato» non meno di quella della «repubblica»:

«come ne è piena di esempli ogni istoria, è necessario, a chi dispone una repubblica e ordina leggi in quella, presupporre tutti gli uomini rei, e che li abbiano sempre a usare la malignità dello animo loro»
(1999, I, III, pg. 30).

Spetta alla legge o a una maggiore forza tenere a freno ciò a cui ci conduce l'istinto naturale. Così la forza delle passioni viene ad essere la struttura fondamentale che la politica è destinata con una forza maggiore a fronteggiare. In questo senso il principe è mezzo uomo e mezzo bestia e deve "sapere usare l'una e l'altra natura". Quindi un principe pur di tenere i suoi sudditi uniti e fedeli non deve preoccuparsi assolutamente di essere considerato crudele.

«[...] La risposta è che si vorrebbe essere l'una e l'altra cosa, ma poiché è difficile mettere insieme le due cose, risulta molto più sicuro, dovendo scegliere, essere temuti piuttosto che amati. Degli uomini in generale, difatti, si può dire questo: che sono ingrati, volubili, simulatori e dissimulatori, timorosi dei pericoli, avidi dei guadagni. Finché fai i loro interessi e non hai bisogno di loro stanno tutti dalla parte tua; ti offrono il sangue, i beni, la vita e i figlioli. Non appena cominci ad aver bisogno di loro ti si rivoltano contro»
(1991, pg. 165).

Una linea sottile divide, da un lato, la costruzione umana, la legge, e dall'altro il comportamento animale, la forza. Si tratta, allora, di delineare uno spazio di azione, di costruire una possibilità d'intervento costruttivo, sebbene instabile, e quindi sempre da ripensare, che porta al proprio

interno anche il male, il fraudolento, l'animale, cioè il reale così come esso è. E il processo degenerativo è sempre in agguato ed è anche molto veloce. Da questo Machiavelli trae una regola generale:

«[...] dove la materia non è corrotta, i tumulti et altri scandoli non nucono; dove la è corrotta, le leggi bene ordinate non giovano se già le non sono mosse da uno che con estrema forza le faccia osservare, tanto che la materia diventi buona»

(1999, I, XVII, p. 530).

Neppure la virtù di un'individualità eccezionale può risolvere il problema della città corrotta. Può però innescare un processo d'inversione della dinamica corruttiva, tenendo sempre presente come gli ordinamenti debbano essere periodicamente riadeguati alla sensibilità della città a cui si applicano. Ordini buoni sono inefficienti in un contesto ormai cambiato.

Il corso degli eventi non dipende dall'uomo, ma dipende dall'uomo e dalla sua virtù (il latino *virus* viene da *vir*, che significa uomo), il saper controllare la propria sorte (o fortuna) e adattare il proprio modo di agire alla realtà.

Il ruolo delle leggi, dei costumi e delle istituzioni non è più quello – a differenza di quanto accadeva nella tradizione aristotelica – di portare a compimento il fine interno dell'uomo, cioè la vita secondo ragione e virtù. Diventa piuttosto quello di correggere, attraverso accorte strategie miranti a utilizzare gli ineliminabili moventi egoistici degli uomini, gli “effetti degli appetiti umani insaziabili”. Si tratterà allora di agire su tali moventi egoistici e acquisitivi per utilizzarli in modo che si mostrino almeno in apparenza conformi a virtù, ma che non potranno mai essere intrinsecamente virtuosi così come lo erano nel modello aristotelico.

La prima alternativa consiste nel tenere gli uomini «frenati» attraverso la podestà dello «stato regio» (*Il Principe*), mentre la seconda consiste nel predisporre ordinamenti che siano in grado, come accade nello «stato popolare» di preservarli corretti dalle loro inclinazioni naturali (*Discorsi*), inclinazioni che li portano a essere più disposti al male che al bene. In realtà principato e repubblica, al di là delle loro ovvie differenze e prescindendo anche dalle circostanze storiche che possono rendere preferibile il primo rispetto alla seconda (o viceversa), hanno in comune la scissione, già chiaramente presente in Machiavelli e che verrà poi sistematizzata a livello filosofico da Hobbes, tra natura e politica: mentre la prima dispone gli uomini all'insocievolezza e al conflitto, la seconda deve creare le condizioni per un ordine che, dopo l'abbandono dell'idea dell'uomo come *zoon politikon* non può che essere un ordine artificiale, cioè un ordine creato, non dato, e sempre sottoposto alla trasformazione.

Stato-individuo, ceti-umori, leggi-passioni sono le dicotomie che non portano mai ad una pacificazione stabile ma a linee di equilibrio soggette a mutamento. In questo modo le metafore machiavelliane dello Stato e dell'individuo possono essere poste su un ideale punto medio tra le analisi marsiliane e quelle successive di Hobbes. Al centro del sistema c'è di fatto l'individuo, non neutro elemento costitutivo dello Stato, incardinabile in una costruzione perenne, ma resistente, la cui azione può convergere con il bene collettivo ma «non si può deviare da quello ad che la natura lo inclina» (Machiavelli 1999, XXV, pg. 380).

Non si può dunque “difendere la pace” né pensando di imbrigliare la natura in un organismo statale statico o in una corretta disposizione di parti, né pensando – e sarà la prima risposta hobbesiana – di costruire un corpo che elimina il conflitto al suo interno.

L'irriducibilità degli individui è avvertita in Machiavelli come il limite più invalicabile, perché sfugge a un controllo razionale e propone all'infinito il problema - etico - delle possibilità di trasformazione della realtà da parte dell'uomo, la consapevolezza della dimensione temporale e distruttiva dell'umano, che impedisce una soluzione definitiva al problema della convivenza.

Thomas Hobbes

Dalla paura alla rappresentanza

Il programma di Hobbes (1588-1679) svolge proprio l'ordito della comunità, disaggrega e ripercorre la trama della convivenza, in certo modo indaga la materia.

«L'uomo non è solo un *corpo naturale*, ma è anche una parte di uno Stato, cioè (per così dire) di un *corpo politico*. Per cui andava considerato sia in quanto uomo che in quanto cittadino»
(Hobbes 1970, pg. 33).

E infatti questa è la direzione della ricerca del progetto di Hobbes che si ritrova in *De corpore*, *De homine*, *De cive*. Il corpo, l'uomo, il cittadino sono le tappe filosofiche successive di ricostituzione dello Stato.

Ma quali sono le caratteristiche del corpo politico? Il corpo politico è creazione dell'uomo. L'arte dell'uomo, quindi, imita l'arte di Dio, cioè la natura, costruendo lo Stato. Ma il rapporto tra l'artefice e la sua arte in Hobbes diventa estremamente interessante, in quanto soltanto ciò che si fa, che si costruisce, si può compiutamente conoscere. In questo modo la filosofia politica di Hobbes acquista carattere scientifico. Il corpo politico è appieno una nostra costruzione, dunque possiamo indagarlo e definirlo scientificamente. È perciò possibile, per quanto riguarda l'indagine sociale, antropologica e politica l'applicazione del metodo costruttivistico. L'impresa teorica di Hobbes poggia proprio su questo fondamento: una scienza politica *a priori* trasparente a se stessa, decostruttiva nella ricerca dei propri assunti di base, ricostruttiva nel ricomporre un corpo statale che garantisca la convivenza. Lo Stato non è, come voleva Aristotele, un ente naturale, ma decisamente artificiale, come una «macchina semovente per mezzo di molle e ruote, come un orologio» (Hobbes 1989, pg. 5).

Con questa metafora si entra subito in un contesto meccanicistico, che permette di condurre l'analisi dello Stato nei termini di una preliminare scomposizione nei suoi costituenti, in modo da poterne ricostruire, in modo corretto e razionale, il meccanismo.

Questa dissoluzione metaforica permette di indagare la natura degli uomini, che rappresentano la materia del corpo politico e a immaginarli in uno stato di natura che è uno stato di guerra, cioè in una condizione d'individualismo precedente ogni aggregazione politica.

Quindi con la messa in opera del metodo della scienza politica si punta a far giustizia dell'antropologia antica che pone come paradigma basilare la metafora dell'armonia delle passioni per il raggiungimento della felicità. Per Hobbes la felicità è una meta irraggiungibile e la realtà dell'uomo deve piuttosto essere visto secondo una metafora economica, un codice economicistico che pone sul piatto le perdite e i profitti.

«La maggior parte degli scrittori politici suppongono o pretendono o postulano che l'uomo sia un animale già atto sin dalla nascita a consociarsi (i Greci dicono *Zóon politicón*, animale politico) e su questa base costruiscono le loro teorie politiche come se non vi fosse bisogno per conservare la pace e l'ordine di tutto il genere umano, di null'altro che di una concorde osservanza, da parte degli uomini, di determinati patti e condizioni che essi stessi chiamano senz'altro leggi. Ma questo assioma è falso, benché accettato dai più; e l'errore proviene da un esame troppo superficiale della natura umana. [...] Se l'uomo, infatti, amasse il suo simile per natura, cioè proprio in quanto è un uomo, non vi sarebbe nessuna ragione perché ciascuno non amasse indifferentemente tutti gli altri nella stessa misura, proprio perché si tratta allo stesso uomo di uomini; e dovesse invece frequentare piuttosto quelli la cui amicizia conferisce a lui, a preferenza di altri, un qualche onore o una qualche utilità. Noi non cerchiamo quindi, per natura, amici, ma ci avviciniamo a persone da cui ci venga onore e vantaggio: questo cerchiamo in primo luogo, e quelli solo secondariamente»
(Hobbes, 1971, pg. 82)

Togliendo il problema della felicità dall'orizzonte della vita politica, Hobbes opera una ristrutturazione della stessa antropologia che viene pensata nel senso di un'economia pulsionale, secondo la quale l'uomo agisce come una sorta di "ragioniere" che redige un bilancio fra "entrate" e "uscite" calcolate in base a un patrimonio di pulsioni, passioni e appetiti che vanno soddisfatti nella maniera meno costosa possibile per l'individuo. In questo mutato paradigma, cambia soprattutto la

concezione della natura umana. La filosofia hobbesiana si pone preliminarmente come una demistificazione dell'uomo giusto, eccellente e probo che tende alla felicità, ereditato dalla filosofia antica.

«Quel che gli uomini fanno dopo essersi consociati, ci rivela gli intendimenti secondo i quali gli uomini si riuniscono in società. Se si accordano, infatti, per commerciare, ciascuno si interessa non del socio, ma del proprio avere. Se si trovano a contatto per dovere d'ufficio, nasce una amicizia puramente formale, che ha più del timore reciproco che dell'affetto: onde può sorgere eventualmente una fazione, ma giammai una vera simpatia. Se si accostano l'uno all'altro per diletto o a scopo di divertimento, di solito ciascuno finisce per compiacersi nei confronti degli altri di quel che può eccitare il riso, perché gli resti la sensazione (così è la natura del ridicolo), confrontando colle proprie le deformazioni morali e fisiche altrui, di essere, in sé, molto migliore»
(Hobbes, 1971, pg. 83).

Osservando la vita civile dilaniata da guerre di religione, da conflitti insanabili sia a livello politico che a livello individuale, Hobbes ne deduce l'impossibilità, l'improponibilità di un'armonia, di un'educazione delle passioni. Sarebbe vano pretendere che la ragione abbia un potere formativo; non vi è differenza fra amore di sé e amor proprio dato che ogni passione è egoistica e tende ad affermare se stessa, senza alcun riguardo per altre passioni o per gli altri uomini. Tutt'al più la ragione può spingere a costruire un potere più forte delle passioni in conflitto e fare leva sulla passione della paura per arginare le spinte distruttive di individui che sono naturalmente antagonisti.

All'inizio degli *Elementi di filosofia*, Hobbes prende quindi le distanze dal sapere dogmatico degli antichi attorno alla natura umana, denunciando la sterilità di questo stesso sapere. L'inizio del *De Cive* si contrappone alla tesi aristotelica della natura sociale dell'essere umano e nell'inizio del *Leviatano*, riformula in modo radicale e completo il concetto tradizionale di natura, ponendo l'uguaglianza delle passioni come caratteristica della natura umana.

«Gli uomini che vivono nello stato di natura si abbandonano ai propri impulsi senza regola, nello sforzo di salvaguardare la propria sopravvivenza. Ma il modo disordinato e istintivo con cui cercano di difendersi dai pericoli e di conquistare posizioni di forza non permette loro di valutare adeguatamente, nel lungo periodo, le conseguenze del proprio agire, al di là degli effetti immediati»
(Hobbes, 2001, I, 14).

L'uomo non è più pensato come un "animale" politico o sociale per natura, com'era invece per l'antropologia classica e anche per quella medioevale - in relazione all'ordine cosmocentrico e teocentrico - bensì viene concepito essenzialmente come un atomo, un'entità non più ulteriormente divisibile, messo in movimento dalle passioni.

Le passioni della superbia, dell'orgoglio e della vanità, che soltanto la paura della morte è in grado di frenare, pongono gli uomini in competizione, in quanto la prima fa combattere gli uomini per il guadagno, la seconda per la salvezza e la terza, causa maggiore della conflittualità, per la competizione.

Hobbes descrive queste passioni come un dato costitutivo della natura umana, quindi l'uomo è determinato necessariamente da esse. E se è vero che si trova nel pensiero hobbesiano una condanna di queste passioni, in particolare della vanità, è anche vero che questa condanna non esclude mai una giustificazione. Del resto, infatti, a più riprese emerge chiaramente come la vanità mostri anche un lato positivo, quello di mostrarsi come «strumento necessario della natura per conservare la specie umana; il che metterà in evidenza non tanto il pessimismo di Hobbes sulle qualità morali dell'uomo, quanto piuttosto la sua visione tragica sulla natura umana» (Vinceri 2003, pg. 53).

Come si capisce l'uomo non può smettere di cercare il potere perché esso è sempre finalizzato oltre che alla vita presente, a quella futura. Gli uomini si presentano come nuclei in movimento, spinti da un desiderio illimitato, punti in continuo dal desiderio di salvare la vita. In questo consiste la loro uguaglianza, in questo la loro natura e la legge di natura, ed è, a partire da questo, che il

corpo politico va costruito. Infatti quando le passioni non sono regolate tendono sempre al male e nei loro eccessi sono gradi di follia, sorgente prima del *bellum omnium contra omnes*.

La capacità creatrice dell'arte umana dev'essere quindi in grado d'istituire correttamente l'orologio a partire dai suoi elementi.

Negli *Elements* Hobbes mostra come la cosiddetta "recta ratio" debba essere considerata un prodotto artificiale, politico, capace di diventare criterio di controversie e conflitti solo a patto di collocarla nel suo giusto luogo, il potere statale.

«Questa misura comune, alcuni dicono, è la retta ragione: coi quali io consentirei, se fosse dato di trovare e conoscere una cosa del genere in *rerum natura*. Ma solitamente coloro che invocano la retta ragione per decidere qualche controversia, intendono la propria. Questo è certo, poiché la retta ragione non esiste, la ragione di un uomo, o di alcuni uomini, ne deve prendere il posto; e quell'uomo o quegli uomini, sono coloro che detengono il potere sovrano [...] di conseguenza le leggi civili sono per tutti i sudditi la misura delle loro azioni, per determinare se siano giuste o sbagliate, vantaggiose o svantaggiose, virtuose o viziose; e grazie ad esse, l'uso e la definizione di tutti i nomi sui quali non vi sia accordo, e che conducono alla controversia, saranno fissati»

(Hobbes, 1989, pg. 261- 262)

È un passo noto di Hobbes che ci riconduce all'artificialità del giusto e dell'ingiusto, del virtuoso e del vizioso. La volontà di vivere si manifesta, infatti, nell'uomo in modo consapevole nel giudizio; e, come non c'è vita senza passione e desiderio, così non c'è vita senza il giudizio. Ma ogni giudizio, quando non parte da definizioni accettate da tutti è sempre individuale, dipendente da un volere, non si distingue dal volere, e come tale è sempre figlio dell'orgoglio. «[...] così come si suol dire, tante teste, tanti pensieri, si può anche dire, tanti uomini, tanti diversi criteri della virtù e del vizio [...] non si trova un criterio comune delle virtù e dei vizi, se non nella vita civile; e per tale motivo, questo criterio non può essere costituito che dalle leggi di ciascuno Stato» (Hobbes, 1970, pg. 171).

Quindi la virtù e il giusto non sono considerate un elemento di disuguaglianza, di differenziazione naturale degli esseri umani e delle loro azioni, perché questo significherebbe fare resistenza alla costruzione statale. In questo modo si chiarisce che la retta ragione, non potendo essere un criterio attingibile individualmente, né tantomeno una scoperta collettiva prepolitica o apolitica, è una definizione, una regola geometrica stabilita dal sovrano, chiunque esso sia, una misura data dallo Stato, un suo prodotto. In questo modo, con questo principio, si possono plasmare le volontà. Allora l'uguaglianza logica degli uomini dev'essere postulata e non messa in discussione, perché su di essa può operare l'opera costruttrice autonoma dello stato.

Così possiamo vedere come il naturalismo dell'opera di Marsilio da Padova venga completamente rovesciato e anche la dialettica di Machiavelli tra leggi e costumi, tra ordini e processi corruttivi, venga squilibrata a favore di un meccanismo artificialmente determinato, potremmo dire atemporale, che sfida anche la possibile qualità della materia che lo costituisce, cioè gli individui.

Il meccanismo costruito dall'uomo produce uno scarto, cambia gli uomini, ne plasma le volontà in funzione della propria esistenza. È la vita associata, quindi, che impone il suo progetto educativo.

Per questo motivo lo Stato deve sorgere, come il Leviatano della famosa immagine, come produttore di storia e di ideologia, che sono sue funzioni, deve porsi non solo come garante della sicurezza, ma come seconda natura per gli individui che lo costituiscono. Deve plasmarne i desideri e le volontà; dopo essersi sostituito alla natura come una seconda natura, deve porsi come creatore e custode anche di questa seconda natura, proprio come un dio.

In questo senso, la grande metafora hobbesiana occulta la tradizione metaforica precedente e per un verso sembra preludere al sorgere dei molti Leviatani che hanno presidiato la storia umana fino ai tempi recenti.

John Locke

L'individualismo tra connotazione pubblica e politica

John Locke (1632-1704) attua una frattura rispetto alla tradizione dell'antropologia aristotelica in maniera meno accentuata ma ugualmente profonda. Considerato il "padre del liberalismo", Locke non nasce liberale. La prima fase della sua attività rivela uno spirito moderato, che come Hobbes, non crede in una società autodisciplinata e autogovernata. Non sapendo esercitare un autonomo, autoregolato, «uso pubblico della ragione», il popolo non può elevarsi a soggetto razionale della sovranità. L'auspicio lockeano di una restaurazione del potere monarchico non ha motivazioni legittimistiche o autoritarie: il sovrano è piuttosto il *conservator pacis*, l'insostituibile autorità che deve garantire alla convivenza civile il necessario conforto della legalità, dell'ordine, della sicurezza.

Con l'ammissione alla Royal Society e l'incontro a Londra con alcuni esponenti di spicco del Partito *whig*, l'orizzonte di Locke si allontana da Hobbes e si avvicina alle idee liberali dei *whig*. Dapprima Locke insiste sui limiti imposti alla sovranità dal diritto naturale; quindi alla ripresa dei contrasti tra il re e il parlamento, cessa di identificare la monarchia assoluta con il *conservator pacis*. Il riconoscimento dell'ambivalenza dell'autorità politica in quanto insieme salvaguarda e minaccia i diritti, lo induce a cercare, per l'attuazione della legge naturale, non più unicamente le garanzie *del* potere, ma anche e soprattutto le garanzie *dal* potere.

Con i *Due trattati sul governo* (1680) giunge alla piena maturità politica. La critica alle posizioni del *Patriarcha (o il potere naturale dei re)* di Robert Filmer, in cui veniva affermato i due principi del diritto divino e dell'obbedienza passiva al re, liquida i presunti titoli di legittimità della monarchia e pone sul tappeto il problema cruciale del *Secondo Trattato*, l'individuazione dei titoli di legittimità del potere politico, che non può essere posto, come fa Filmer, nel possesso di fatto, perché se è la forza il titolo di legittimità, un re è indistinguibile da un pirata.

Conclusa la decostruzione di questa tesi, Locke intraprende la sua costruzione a partire dal paradigma dello stato di natura. L'uomo che Locke descrive non è predisposto né alla più asociale solitudine né alla più socievole convivenza. La vita associata nasce da impulsi contraddittori, in cui prevalgono le ragioni ferree della necessità e quelle più sottili dell'utilità.

«Lo stato di natura è governato dalla legge di natura che è per tutti vincolante, e la ragione – che è quella legge stessa – insegna a tutti gli uomini, purché vogliano consultarla, che essendo tutti uguali e indipendenti, nessuno deve recar danno ad altri nella vita, nella salute, nella libertà e negli averi»
(Locke 2004, pg. 67).

Esiste dunque questo stato di natura che per Locke equivale a consultare la ragione. Se la ragione viene ascoltata, allora l'uomo vive nel suo stato naturale. In natura l'uomo non è dunque lupo per gli altri uomini (come sosteneva Hobbes) ma comprende di essere uguale agli altri e indipendente come loro, per cui "nessuno deve danneggiare l'altro" in ragione di questa parità di valore.

Quindi in questo modo Locke prende chiaramente le distanze da Hobbes affermando che l'uomo, nel suo stato di natura, non tende alla reciproca sopraffazione, ma alla naturale aggregazione sociale in vista di una reciproca collaborazione volta a garantire i suoi diritti civili: la vita, la libertà, l'integrità del corpo, l'assenza del dolore e la proprietà privata dei beni.

«E qui abbiamo la chiara differenza tra lo stato di natura e lo stato di guerra, che per quanto taluni abbiano confuso, sono ci distanti l'uno dall'altro quanto lo sono fra loro uno stato di pace, benevolenza, assistenza e conservazione reciproca e uno stato di inimicizia, malvagità, violenza e reciproca distruzione. Quando gli uomini vivono insieme secondo ragione, senza un superiore comune sulla terra, con l'autorità di giudicarsi tra loro si ha propriamente lo stato di natura »
(Locke 2004, pg. 85).

Tuttavia vi è la possibilità che l'uomo non ascolti la ragione e che si allontani dai suoi principi, in questo caso si cade nella condizione descritta da Hobbes, in quella condizione - innaturale per Locke - in cui l'unica legge che agisce tra gli uomini è il puro rapporto di forza. Per

uscire da questa condizione è necessario ascoltare la ragione (che per Locke è espressione dello stato di natura), quella ragione che conduce gli uomini alla formazione di una società civile che garantisce non tanto la forza necessaria per sopprimere le tendenze anarchiche dei bassi istinti umani (come è nello stato assolutista teorizzato da Hobbes), ma la garanzia della tutela dei diritti ugualitari di ciascun cittadino.

Data quest'antropologia basata sulla ragione naturale, la società politica si rende indispensabile per gli "inconvenienti" connessi allo "stato di natura", dovuti al fatto che non vi esistono né un potere in grado di reprimere gli eventuali abusi, né un giudice deputato a dirimere le controversie, né una legge scritta. «Congedo facilmente che il governo civile sia il rimedio adatto agli inconvenienti dello stato di natura, che debbono certamente essere gravi qualora gli uomini possono essere giudici nella propria causa» (Locke 2004, pg. 77). La società politica viene quindi creata per motivi strettamente utilitaristici, cioè per garantire stabilmente il godimento di quei diritti che tali inconvenienti rendono incerto.

A differenza di quanto avviene nella concezione aristotelica, la costituzione del corpo politico non è dunque finalizzata a consentire il raggiungimento di una perfezione umana in attingibile fuori di essa – non ha cioè come obiettivo la "vita buona" nel senso morale del termine -, quanto a garantire delle condizioni esterne della convivenza che permettono il godimento dei diritti.

Ecco perché lo stato teorizzato da Locke è in sostanza un'istituzione di garanzia liberale cui spetta il compito di vigilare sul rispetto del principio paritario che vige, secondo ragione, tra gli uomini. Il contratto sociale si configura come un libero patto fra tutti i membri della costituenda società a salvaguardia dei diritti di ciascuno; nella comunità politica il governo spetta alla maggioranza dei suoi membri. Ciò non comporta contrapposizione fra governanti e governati simile a quella fra padroni e schiavi, né tanto meno l'alienazione totale da parte dei cittadini dei diritti originari preesistenti al patto. Anzi la difesa di tali diritti naturali dagli inconvenienti dello stato di natura e il fine della costituzione della società e del governo.

«L'uomo in quanto nasce, come si è dimostrato, con titolo alla perfetta libertà e al godimento illimitato di tutti i diritti e privilegi della legge di natura, alla pari di qualsiasi altro uomo o gruppo di uomini al mondo, ha 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 di punire le violazioni altrui a quella legge, secondo quanto egli ritenga l'offesa meriti, perfino con la morte nel caso di crimini la cui atrocità, a suo parere, lo richieda. Ma poiché nessuna società politica può esistere o sussistere senza avere in sé il potere di salvaguardare la proprietà e, a questo fine, punire le infrazioni commesse da tutti coloro che a quella società appartengono, vi è una società politica soltanto laddove ciascuno dei membri ha rinunciato a quel potere naturale e lo ha rimesso nelle mani della comunità» (Locke 2004, pg. 173).

Per prevenire lo stato di guerra e ottenere una vita più sicura, tutti subordinano alle compatibilità sociali la libertà di provvedere alla propria conservazione, trasferiscono la loro forza alla comunità rinunciando a ricorrervi in privato per farsi esecutori della legge di natura, e si sottopongono ad una autorità consensualmente istituita. La libertà consiste ora nella sottomissione al potere legislativo fondato per comune consenso dello stato e alle leggi emanate da tale potere in conformità al mandato conferitogli. La circoscrizione della libertà al perimetro della legge non è però una sua effettiva limitazione, quanto l'unica condizione possibile per il suo concreto e stabile esercizio. In questo modo lo stato civile non sembra essere però una condizione del tutto artificiale, è semmai una ipotesi che suggella le leggi e i diritti naturali, dotandoli della protezione di cui sono privi di natura.

Locke, infatti, rimane il più strenuo fautore del moderno principio dell'autonomia, della supremazia e della sovranità della società civile rispetto all'autorità statale.

La società, quale comunità indipendente, è il sostrato su cui si fondano le istituzioni dello stato: esse rappresentano solo in astratto l'interesse e l'unità del corpo sociale, perché nelle società di fatto si hanno solo volontà parziali, anche quando ampie e omogenee. L'unità concerta è affidata invece alla regola della maggioranza: il consenso della maggioranza diviene l'azione della totalità.

Mediante questa regola l'individualismo viene riassorbito nella società civile, privato del suo potenziale antisociale, incanalato e trasformato ma non negato.

In senso assoluto, originario, il potere supremo appartiene alla comunità e tutti i poteri sono subordinati al popolo. Di fatto però la sovranità diretta di tutta la comunità non è esercitabile; pertanto l'istituzione del potere legislativo in una delle sue tre forme (democrazia, oligarchia o monarchia) è la prima legge fondamentale positiva, che assicura l'unione della società sotto la guida dell'autorità di persone a ciò preposte dal mandato popolare.

Con Locke si modifica quel principio dal quale era nata la cultura politica occidentale con la democrazia greca e del quale Filmer è uno degli ultimi difensori. Si rifiuta il "patriarca" e si fonda la politica su una sovranità collettiva. Il salto culturale – la sostituzione del "popolo" all'ereditarietà come base del potere – può essere considerato come una delle conseguenze di una società in cambiamento, che ha provocato una risposta elaborata e sofisticata, la rappresentanza, il contratto come base del nuovo potere.

Riferimenti bibliografici

Adorno F., *Il "bene comune" di contro al "bene privato"* in Aa.Vv., *Cultura e scrittura di Machiavelli*, Atti del Convegno di Firenze-Pisa 27-30 ottobre 1997, Salerno, Roma 1998.

Cassirer E., *Il problema Gian Giacomo Rousseau*, in *Tre letture di Rousseau*, Laterza, Roma-Bari 1994

Bien G., *La filosofia politica di Aristotele* (1973), tr.it. di B. Argenton, Il Mulino, Bologna 2000

Garfagnini G. C., *Machiavelli e la filosofia medioevale*, in Aa.Vv., *Cultura e scrittura di Machiavelli*, Atti del Convegno di Firenze-Pisa 27-30 ottobre 1997, Salerno, Roma 1998.

Hobbes Th., *De nomine, Sezione seconda degli elementi di filosofia, Lettera dedicatoria*, Laterza, Roma-Bari 1970

Hobbes Th., *Elementi filosofici sul cittadino*, in *Opere politiche di Thomas Hobbes*, a cura di Norberto Bobbio, Utet, Torino 1971

Hobbes Th., *De homine*, Laterza, Roma-Bari 1970

Hobbes Th., *Elementi di legge naturale e politica*, La Nuova Italia, Firenze 1989

Hobbes Th., *Leviatano*, Bompiani, Milano 2001

Locke J., *Il secondo trattato sul governo*, Bur, Milano 2004

Machiavelli N., *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio in Opere*, Utet, Torino 1999

Machiavelli N., *Il principe*, Rizzoli, Milano 1991

Rousseau J.J., *Sull'origine e i fondamenti della disuguaglianza fra gli uomini*, in *Scritti politici*, Editori Laterza, Roma-Bari 1994

Rousseau J.J., *Discorso sulle scienze e sulle arti*, in *Scritti politici*, Editori Laterza, Roma-Bari 1994a

Rousseau J.J., *Il contratto sociale*, Einaudi, Torino 1994b

Schmitt C., *Le categorie del "politico"*, (1932), trad.it. a cura di G. Miglio e P. Schiera, il Mulino, Bologna 2006

Vincieri P., *Natura umana e dominio*, Longo Editore, Ravenna 2003