Quaderni

3

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI TRENTO
Dipartimento di Lettere e Filosofia

Collana Quaderni n. 3
Direttore: Andrea Giorgi
Segreteria di redazione: Lia Coen
© Dipartimento di Lettere e Filosofia
Via Tommaso Gar 14 - 38122 TRENTO
Tel. 0461-281729 Fax 0461 281751

http://www.unitn.it/dfsbc/pubblicazioni
e-mail: editoria@lett.unitn.it

ISBN 978-88-8443-480-7

Finito di stampare nel mese di maggio 2013
presso la Tipografia Editrice TEMI (TN)

Ripensare i paradigmi del pensiero politico: gli antichi, i moderni e l'incertezza del presente

a cura di Fulvia de Luise

Università degli Studi di Trento
Dipartimento di Lettere e Filosofia

COMITATO SCIENTIFICO

Andrea Giorgi (coordinatore)

Giuseppe Albertoni

Fulvia de Luise

Sandra Pietrini

Il presente volume è stato sottoposto a procedimento di *peer review*.

SOMMARIO

Prefazione di Fulvia de Luise
Ripensare i paradigmi del pensiero politico 7

MARIO VEGETTI, Il paradigma in cielo e la critica alla democrazia 13

FULVIA DE LUISE, Sul paradigma platonico e le sue regole d'uso 27

LUCIO BERTELLI, Aristotele di fronte alla *metabolé* dei regimi politici 35

ENRICO BERTI, L'influenza del paradigma politico di Aristotele e gli effetti della *Rehabilitierung* nel pensiero politico contemporaneo 49

FRANCESCO GHIA, La riabilitazione della filosofia pratica e l'oggettivazione della libertà. *In limine* alla relazione di Enrico Berti 59

MICHELANGELO BOVERO, Paradigmi e modelli politici nell'età moderna 65

ERMANNO VITALE, Il modello hobbesiano e i suoi nemici 89

LUIGI FERRAJOLI, Lo Stato costituzionale e il suo futuro 107

Note bio-bibliografiche 133

PREFAZIONE

RIPENSARE I PARADIGMI DEL PENSIERO POLITICO

Il volume raccoglie i risultati della Giornata di Studio *Ripensare i paradigmi del pensiero politico. Gli antichi, i moderni e l'incertezza del presente*, realizzata a Trento nell'ottobre 2011, sotto l'egida della Scuola di Dottorato in Studi umanistici (FSBC) e della Facoltà di Lettere e Filosofia.

Il progetto era stato accolto nell'ambito delle attività formative interdisciplinari 2010-11, previste per i dottorandi come occasione di incontro e di dialogo con studiosi impegnati in ambiti di ricerca differenti. L'incontro si proponeva quindi eminentemente come momento di intreccio tra didattica e ricerca, guardando al più alto livello della formazione; ma si rivolgeva anche, per la rilevanza e l'attualità del tema, alla sensibilità etica, politica, civile di un pubblico colto più ampio.

L'idea di riunire studiosi con diverse specificità per ripensare i paradigmi del pensiero politico era nata nell'ambito di alcuni incontri dedicati ai grandi classici della filosofia politica antica e alla loro presenza nell'attualità. Discutendo con Lucio Bertelli e con Ermanno Vitale, poi con Mario Vegetti e Michelangelo Bovero, coinvolgendo infine Enrico Berti e Luigi Ferrajoli, si era giunti a focalizzare l'attenzione sull'esigenza di riaprire il confronto con la tradizione del pensiero filosofico antico e moderno, così ricco di riflessioni sulle forme della convivenza civile e dell'esercizio del potere di governo. Un'esigenza tanto più sentita di fronte a una sorta di opacità del presente politico e alla difficoltà a reperire nel dibattito contemporaneo strumenti interpretativi capaci di presa sulla realtà, di fronte al difficile problema di valutare le tendenze (forse progressive, ma almeno apparentemente degenerative) che si possono cogliere nei processi di trasformazione dei sistemi politici afferenti al paradigma democratico.

È maturata così l'idea di un dibattito articolato su tre momenti di analisi: i grandi paradigmi antichi, quelli moderni, e i loro effetti sul modo in cui oggi si può pensare al modello della democrazia, contrastando, se possibile, il suo apparente declino. L'intenzione era, da un lato, quella di rimettere in gioco la tradizione, ponendo a confronto le idee forti e dense di conflitti del pensiero politico occidentale (a partire dal «paradigma in cielo» platonico, con la sua immane pretesa di uniformare la realtà a una norma della ragione, attraversando linee di divisione che passano tra Platone e Aristotele, Hobbes e Hegel, Kant e Hegel, Kelsen e Gramsci, coinvolgendo complesse questioni di diritto e di forza); dall'altro, quella di far sì che dalla discussione analitica scaturisse un'apertura chiarificatrice sull'intensa problematicità del presente politico, sulle ombre che investono le certezze ideali della democrazia.

La continua rivisitazione e reinvenzione dei classici, la loro presenza nel dibattito contemporaneo, incoraggiava a procedere in questa direzione. Intrecciata alla discussione sui paradigmi, come un secondo filo tematico, si è posta quindi l'invenzione e la reinvenzione dei 'classici', fenomeno che percorre la modernità e la contemporaneità. Da questa angolatura, si è riproposta la domanda sulla 'attualità' dei modelli, che spinge a interrogarsi sulla variazione nel tempo e sul conflitto dei criteri interpretativi, usati per riconoscere o negare valore ai grandi filosofi della politica. Basti pensare al 'caso' Platone, usato come emblema di quasi ogni idea di stato emersa dagli scenari drammatici del Novecento, e anche della sua negazione.

Ringrazio vivamente gli studiosi che hanno accettato di dare vita a questo progetto, mettendo le loro competenze in dialogo per ripensare i paradigmi della teoria politica e ragionare insieme sul futuro della democrazia. L'originalità delle riflessioni da loro svolte sui temi assegnati, la vivacità e la franchezza del confronto che ne è seguito permettono di considerare pienamente realizzato il fine di avviare una riflessione su quel che resta della grande tradizione del pensiero politico occidentale. Ma, come si diceva a conclusione dell'incontro, l'esito più importante di questo seminario è stato verificare la disponibilità a proseguire il discorso, per far interagire al più alto livello la diversità delle competenze e dei linguaggi, per farla confluire in un progetto di studio che suscita in noi un forte interesse etico, non solo scientifico. La speranza di poter dare continuità alla riflessione sull'uso dei paradigmi politici per pensare il presente è il principale motivo della raccolta di testi

qui presentata, che mette a disposizione relazioni e interventi (in parte già rivisitati in rapporto alla discussione), come materiali di lavoro per una ripresa più mirata del dialogo cominciato a Trento.

Ringrazio ancora i promotori interni, Elvira Migliario, Maurizio Giangiulio, Michele Nicoletti, Massimo Giuliani, Francesco Ghia, che con il loro appoggio hanno reso possibile la realizzazione di questa Giornata di Studio, partecipando attivamente ai lavori del seminario. Ringrazio inoltre Andrea Giorgi per aver accolto nella Collana da lui diretta questo volume.

Trento, 18 febbraio 2013

FULVIA DE LUISE

IL SALUTO DEL PROF. MASSIMO GIULIANI

È un onore per me, come nuovo presidente del Cad di filosofia, portare un saluto e un augurio di buona ricerca all'inizio dei lavori di queste due importanti giornate di studio, promosse dalla collega Fulvia de Luise, a cui contribuiranno molti colleghi del Cad e della Facoltà, a partire del nostro preside. Non posso fare a meno di considerare che queste giornate inaugurano una nutrita serie di appuntamenti scientifici e didattici previsti per questo semestre (già la prossima settimana si terrà un convegno su Maria Zambrano) e che il tema (Ripensare i paradigmi politici dall'antichità ai giorni nostri) si inserisce in un filone di ricerca particolarmente significativo per il nostro *team* di filosofi, che si esprime attraverso i periodici seminari di teologia politica, la pubblicazione della rivista/annuario «Politica e Religione» e – per citare due altri importante eventi delle prossime settimane – la nostra attiva partecipazione alla ventunesima conferenza Aisna (di studi nord-americani) sul tema *Democracy and Difference* (26-29 ottobre) e al convegno nazionale dei filosofi della religione (10-11 novembre) ancora sulla teologia politica.

Ripensare i paradigmi del passato può suonare come un mantra scontato, che ossessiona l'auto-coscienza del mondo occidentale da almeno tre secoli. E tuttavia solo negli ultimi decenni questo lavoro di ripensamento è stato percepito ed interpretato come mezzo non solo per il raggiungimento della felicità individuale ma anche per una più profonda comprensione della condizione umana e dunque come un compito politico per il miglioramento degli standard di vita dell'umanità. Sono le visioni, le utopie, l'ingegneria delle idee – abbinate al coraggio di pensare fuori dal consueto, senza rassegnarsi al già detto o al già fatto, e abbinate forse a un'insana curiosità – ciò che ci spinge a forgiare nuovi strumenti euristici e nuovo sapere. Le eredità del passato, i classici delle civilizzazioni antiche, nonché tutte le tradizioni – culturali, religiose, politico-filosofiche – sono foriere di questa curiosità e di questa carica visio-

naria: saperle re-interpretare alla luce delle emergenza di oggi (incluse le crisi finanziarie, ecologiche e umanitarie) non è compito, non è solo compito di studiosi specialistici ma è dovere e sfida anche per i filosofi e per chiunque assume su di sé – come ci ha insegnato Paul Ricoeur – la «responsabilità del pensare». Per assumersi questa responsabilità occorre oggi continuare a compulsare quel passato, quei classici, quelle tradizioni ma tenendo orecchi e occhi aperti ai messaggi dei nuovi Leonardo da Vinci che ci arrivano, in molteplici linguaggi, dai più diversi villaggi del mondo globalizzato. Per questo vi auguro dunque anch'io, almeno per i prossimi due giorni, *stay hungry, stay foolish*!

Grazie.

MASSIMO GIULIANI
PRESIDENTE DEL CAD DI FILOSOFIA

MARIO VEGETTI

IL PARADIGMA IN CIELO E LA CRITICA ALLA DEMOCRAZIA

1. Per entrare nella discussione del "modello platonico" – ma qui parlerò soprattutto del modello della *Repubblica* – credo sia conveniente fare una distinzione, magari grossolana, tra la sua forma e il suo contenuto. Non sono sicuro che si tratti di una distinzione legittima, ma mi sento autorizzato a farla da due precedenti illustri come Kant, che ne ha considerato solo l'aspetto formale, e Hegel, che ne ha presentato il contenuto (o almeno quello che lui considerava tale).

Quanto allora alla forma, Platone designa a più riprese quello che è venuto tracciando nelle pagine della *Repubblica*, come un modello, un *paradigma in cielo* (cioè nel dominio della teoria). Proprio in quanto tale, esso ha due caratteristiche principali: da un lato, non si può pretendere di trasferirlo integralmente nella dimensione della variabilità spazio-temporale; dall'altro, esso vale da orientamento, da punto di riferimento della *praxis* etico-politica, che dovrebbe tendere ad approssimarvisi. Dice Socrate nel V libro della *Repubblica*: «non costringermi a mostrare ciò che abbiamo descritto nel discorso (*logos*) come interamente realizzato anche nei fatti (*ergon*); se poi saremo capaci di scoprire come una città possa venir dotata di una forma di governo che si approssima al massimo (*engytata*) a quella di cui abbiamo parlato, dovrai ammettere che noi abbiamo trovato quella possibilità di realizzazione che tu esigi» (473a5ss.). Il paradigma va dunque 'tenuto di mira' nell'azione politica (IX 592b), per «tentare di trasporre nei costumi pubblici e privati degli uomini quell'ordine che [il filosofo] vede lassù» (VI 500d5ss.).

Intorno a questa delineazione del ruolo del paradigma, Platone poteva contare sull'approvazione incondizionata di Kant. L'ideale platonico (*respublica noumenon*) svolge un ruolo regolativo, come criterio del giudizio di valore e come fine o *telos* della prassi; nes-

sun oggetto empirico potrà mai essere perfettamente adeguato alla regola né realizzare (*kongruieren*) compiutamente quella finalità, ma quell'ideale costituisce «la norma eterna di ogni civile costituzione in generale». Ad esso Kant oppone la cosiddetta «politica pratica», che considera l'ordine costituito come il bene supremo: il suo governo costituisce in realtà «il peggiore dispotismo che si possa immaginare». Reagendo alla lunga tradizione di critiche all'ideale platonico, dall'*atopia* di Aristotele alla *Chimera* di Brücker, Kant scrive con severità che è «estremamente riprovevole desumere le leggi di ciò che io devo fare (*Ich tun soll*) da ciò che viene fatto (*getan wird*), determinando il primo in base al secondo».[1]

Kant riconosce dunque in Platone il padre del 'trascendentalismo normativo', e nel suo paradigma in cielo un ideale della ragione non saturabile nella realtà ma progressivamente approssimabile come orientamento della prassi etico-politica, in contrasto con la rassegnazione al dispotismo dell'esistente.

Questa valutazione kantiana del paradigma di Platone è sicuramente un punto fermo nella tradizione esegetica, a dispetto della scarsa o nulla conoscenza che il filosofo di Königsberg aveva dei suoi testi, e sarebbe stata ripresa da grandi interpreti come Natorp e Pöhlmann. Essa però non esaurisce la complessità anche formale del modello platonico, che presenta una più articolata pluralità di aspetti.

C'è in primo luogo nella *Repubblica* una dimensione spiccatamente e dichiaratamente utopica. Uno dei caratteri salienti dell'utopia è la rappresentazione in forma narrativa di aspetti ed episodi della vita della nuova società, come se essa fosse un oggetto di descrizione e non di progettazione. Questo carattere di *fiction* utopica è a più riprese segnalato nella stessa *Repubblica.* Il discorso sull'educazione del ceto dirigente è introdotto con le parole «come se raccontassimo una favola, *hosper en mythoi mythologountes*» (II 376d); la nuova costituzione è stata «favoleggiata nel discorso, *mythologoumen logoi*» (VI 501e); e all'inizio del *Timeo*, riferendosi alla *Repubblica* che Socrate avrebbe esposta il giorno prima, si parla «dei cittadini e della città che ci raccontavi ieri come in un mito, *hos en mythoi dieeistha sy*» (26c). Il paradigma

[1] Citazioni da *Se il genere umano sia in costante progresso verso il meglio*, in *Scritti politici*, UTET, Torino 1955; *Critica della ragion pura*, pp. B 370-5, B 595-9 ediz. 1787, trad. P. Chiodi, UTET, Torino 1967.

platonico è dunque *anche* un gesto di potente immaginazione filosofica, come ha sottolineato Burnyeat,[2] capace di mettere in crisi la soggezione passiva al presente e di fornire sostanza e persuasione alla speranza di un mondo migliore, perché, scrive Schofield,[3] una speranza senza proiezione utopica è troppo poco ambiziosa per costituire una vera alternativa alla realtà dell'ordine costituito, a quella «politica pratica» di cui parlava Kant.

Nel paradigma ci sono poi, oltre alla prospettiva utopica, i lineamenti di una teoria normativa (del resto è possibile che per Platone questi due aspetti non fossero così nettamente distinti come appaiono a noi). Essa è fondata su una rigorosa definizione dell'idea di giustizia, e su un più problematico riferimento a quella del buono; ci sono inoltre precisi criteri di validazione, come la conformità all'ordine noetico-ideale, alla natura, alla struttura condizionale dell'argomentazione (*se* certi scopi, come la felicità pubblica, appaiono desiderabili, *allora* occorre prevedere le misure dimostrabilmente necessarie per la loro realizzazione).

E il paradigma include infine, come ha mostrato Federico Zuolo,[4] una teoria dell'efficacia, cioè delle condizioni di realizzabilità del disegno normativo (si tratta, essenzialmente, di un cambiamento ai vertici del potere e delle sue condizioni di possibilità, invero assai difficilmente prevedibili). Platone insiste a più riprese sul 'ridicolo' in cui incorrerebbe un progetto di riforma sociale per principio inattuabile, che consistesse dunque soltanto in vane *euchai*, pii desideri o, per dirla con Antonio Gramsci,[5] «sogni ad occhi aperti» (V 450d, VI 499c): deve allora essere pensabile una qualche forma di fattibilità del progetto, benché difficile, poco probabile, e comunque imperfetta (VI 499d, 502c, 504d).

Occorre essere chiari sul fatto che una teoria dell'efficacia del modello normativo non costituisce comunque un programma politico, perché questo appartiene alla pratica, l'altra alla teoria. Può essere il fondamento di un programma di azione politica, e questo

---

[2] M. Burnyeat, *Utopia and Fantasy*, *The Practicability of Plato's Ideally Just City*, in *Psychoanalysis, Mind and Art*, a cura di J. Hopkins, A. Savile, Oxford University Press, Oxford 1992, pp. 175-187 (poi in G. Fine (ed.), *Plato 2*, Oxford University Presss, Oxford 2000, pp. 297-308).

[3] M. Schofield, *Plato. Political Philosophy*, Oxford University Press, Oxford 2006, pp. 199ss.

[4] F. Zuolo, *Platone e l'efficacia. Realizzabilità della teoria normativa*, Academia, Sankt Augustin 2009.

[5] Cfr. *Quaderni dal carcere*, vol. II, Einaudi, Torino 1977, p. 1131.

forse è accaduto se prendiamo sul serio la testimonianza (o autotestimonianza) della *Lettera VII*. Può anche evocare prospettive inquietanti, come vedremo fra poco.

Quello che però appare certo è che l'insieme di utopia – che a questo punto possiamo considerare di tipo progettuale, secondo la proposta di Finley[6] –, teoria normativa e teoria dell'efficacia produce le coordinate di un pensiero della *grande politica*, un 'sapere regale' in grado di orientare la vita sociale nella sua complessità morale, economica, militare, all'opposto della kantiana «politica pratica», cioè dell'amministrazione dell'esistente che delega ad attori extrapolitici le decisioni strategiche e le direttive morali. Questo pensiero poggia su un nesso indissolubile fra potere e sapere da un lato, politica, virtù ed educazione dall'altro: le sue estreme eredità sono probabilmente da riconoscere nell'illuminismo, per il primo aspetto, e nel pensiero di Rousseau e dei giacobini per il secondo. Tornerò alla fine sugli sviluppi, o sulle derive, cui un tale pensiero della grande politica va probabilmente incontro.

Per ora vorrei passare all'altro aspetto del modello platonico, quello contenutistico.

2. Al centro sta l'idea della costruzione (o ri-costruzione) della comunità politica,[7] *koinonia politiké*, come luogo di formazione dell'identità primaria del cittadino, al di là delle appartenenze di *genos*, di censo e di ceto: una comunità che è appunto politica, e perciò non si identifica – malgrado la forzata lettura hegeliana – né con il 'popolo' (*Volk*) né con lo Stato. Si tratta in fondo di quella società della *polis*, che aveva costituito il progetto di civiltà dei Greci, ma nel quale secondo Platone essi avevano fallito, perché la città era restata il teatro e la posta in palio di un conflitto fra interessi privati e di parte. Reagendo a questo fallimento, Platone pensa che si debba costruire la comunità come una entità compatta,

---

[6] M.I. Finley, *Utopie antiche e moderne*, in *Uso e abuso della storia*, trad. ital. Einaudi, Torino 1981, pp. 267-289.

[7] Enrico Berti suggerisce (a proposito di Aristotele) di rendere *koinonia politiké* come 'società politica'. Si tratta di un'interpretazione senz'altro accettabile, e che presenta tra l'altro il vantaggio di evitare un riferimento non appropriato al comunitarismo contemporaneo. Questo riferimento è del resto già escluso dall'aggettivo: si tratta dunque di una comunità *politica*, cioè tenuta insieme da vincoli deliberati e revocabili di cittadinanza e di governo, non dall'appartenenza ereditaria, dalla tradizione locale, dall'etnia.

una sorta di macrofamiglia o addirittura di macroindividuo, che con qualche ragione Aristotele avrebbe criticato per l'eccesso di unificazione perseguito, e che nella modernità sarebbe incorsa nell'accusa di organicismo sociale.

Su questo 'organicismo' è opportuna qualche riflessione. Platone mira di certo a una società fortemente unitaria, ma non c'è nulla di 'naturalistico' – alla maniera aristotelica – in questa società. La natura non ci consegna un organismo sociale ma piuttosto il teatro dei conflitti di sopraffazione e di prevaricazione reciproca (*pleonexia*).[8] Anche nel libro II della *Repubblica*, dove si sperimenta l'ipotesi di una sociogenesi collaborativa e non *pleonektica*, si tratta comunque di un patto stipulato fra produttori nel comune interesse. La società unificata è dunque in Platone un artefatto che deve essere fabbricato da figure demiurgiche come il filosofo, il politico, come vedremo lo stesso tiranno: esattamente come l'animale-mondo è il prodotto dell'opera di un super-artigiano, il demiurgo divino. È anche il caso di notare che entrambi questi artefatti sono imposti a un ambiente riottoso, la società storica in un caso, la *chora* nell'altro, e che per la loro parziale realizzazione l'artefice deve ricorrere a persuasione e coercizione, *peithò* e *bia*. Proprio nel quadro di questo artificialismo si pone del resto in modo acuto, come vedremo, la questione della forza necessaria al demiurgo politico per imporre il suo disegno alla resistenza dell'ambiente storico-sociale. Ed è anche il caso di aggiungere che la comunità 'organica', come manufatto demiurgico, a differenza dei prodotti naturali richiede un'assidua manutenzione da parte dei «custodi della costituzione» e ha limitate possibilità di riproduzione: sappiamo anzi dal libro VIII della *Repubblica* che la *kallipolis*, una volta realizzata, è destinata nel tempo a una decadenza inevitabile, sotto la pressione delle pulsioni disordinate che sono inestirpabili dalla natura umana. Tutto ciò rende evidente in Platone un aspetto artificialistico, del tutto estraneo ad Aristotele, e fa del suo organicismo più un obiettivo di riforma etico-politica che un assunto paradigmatico.

Solo in questo ambiente però, agli occhi di Platone, era possibile realizzare quella saldatura di politica, giustizia ed educazione che egli concepiva come l'unica garanzia possibile di una buona vita

---

[8] Rinvio per questo aspetto al mio *Anthropologies of Pleonexia in Plato*, in *Plato Ethicus*, a cura di M. Migliori *et al.*, Academia Verlag, Sankt Augustin 2004, pp. 315-327.

collettiva. Come è noto, la via regia per cementare l'unità non conflittuale della comunità politica consisteva per Platone, come egli avrebbe scritto nelle *Leggi*, nello «sradicare dalla vita tutto ciò che è privato» (V 739c), cioè sia la privatezza dei patrimoni sia quella dei legami familiari, trasformando così il significato del fatale pronome 'mio' nel collettivo 'nostro'. Sopprimere la dimensione del 'mio' (la mia casa, la mia terra, mia moglie, mio figlio) significava estirpare le radici sia del conflitto fra interessi all'interno del gruppo di governo, sia del conflitto di interessi fra governanti e cittadini. Non è qui il caso di discutere dei limiti sociali entro i quali deve venire pensata questa soppressione del privato. Nella *Repubblica* essa è esplicitamente confinata al gruppo dirigente, ma molti accenni sia nella *Repubblica* sia soprattutto nello sguardo retrospettivo su questo dialogo formulato da Platone nel libro V delle *Leggi* sembrano alludere a una eventuale universalizzazione dell'integrazione comunitaria e collettivistica. Essa sembra tuttavia improbabile, perché il sacrificio pulsionale richiesto pare difficilmente estensibile – visto il pessimismo platonico sulla qualità morale del genere umano – al di fuori di un gruppo ristretto e pazientemente selezionato. A dire il vero, secondo Aristotele un tale sacrificio è impensabile per chiunque, perché confligge con gli strati più profondi della natura umana, e non sono mancate nel XX secolo conferme a questa sua obiezione (anche se una qualche forma di rinuncia agli interessi privati sembra essere un requisito ragionevole per qualsiasi gruppo dirigente, e in particolare in un regime democratico).

In ogni caso, il problema non sembra preoccupare più di tanto Platone, convinto assertore dell'assioma politologico secondo il quale la concordia e la coesione del gruppo dirigente sono garanzia sufficiente per quelle dell'intera comunità.

Emerge però a questo punto un aspetto del 'modello platonico' che a noi può sembrare contraddittorio, o almeno problematico. Il pensiero della comunità vi convive con un assetto fortemente gerarchico, che esclude buona parte dei cittadini dalla funzione di governo e da quella militare[9] (anzi Platone individua nella gerarchia funzionale e condivisa del corpo sociale, basata sulla selezione delle doti e delle attitudini, la natura stessa della giustizia

[9] C. Arruzza parla in proposito di «differential citizenship»: *Private and Common in Plato's 'Republic'*, «History of Political Thought», 32 (2011) pp. 215-233.

politica). Questo assetto gerarchico comporta l'assegnazione della funzione di governo a una *élite* intellettuale e morale (i «filosofi»), la cui capacità di governo è fondata sul sapere che essa possiede, e la cui dedizione al bene comune è garantita dalla rinuncia alla privatezza patrimoniale e affettiva. Quanto questo disegno alla lontana illuministico del governo di una *élite* del sapere e del servizio sia compatibile con un pensiero forte della comunità politica, è un problema forse non insuperabile ma certo di non semplice soluzione.

Ma è chiaro che esso ci porta subito a una questione strettamente connessa. Il governo di *élite* è implicato, e reso necessario, dal rifiuto platonico della democrazia. Su questa questione, credo che i lavori recenti di Bertelli e Pradeau[10] abbiano messo le cose sufficientemente in chiaro, malgrado il *wishful thinking* di qualche interprete americano che ha cercato di salvare Platone limitando la sua critica alla democrazia all'ambito ateniese, senza alcuna implicazione più generale, e anzi attribuendogli qualche simpatia democratica. L'impressione è che questi studiosi non abbiano compreso bene Platone, o forse non abbiano uno sguardo abbastanza lucido sulla democrazia in generale. Certo, quella ateniese era una democrazia prevalentemente assembleare, con marginale ricorso alla rappresentanza, dove pesava molto quel frastuono (*thorybos*) delle voci della massa così temuto da Platone e in generale dagli intellettuali.

Ma gli elementi centrali della critica platonica della democrazia non sono riguardano soltanto questi aspetti 'clamorosi' della democrazia diretta. In primo luogo, Platone rifiutava in modo drastico il presupposto antropologico, implicito o esplicito, della democrazia, cioè la disponibilità naturale a tutti gli uomini della dotazione intellettuale e morale necessaria alla politica. Questo presupposto appariva a Platone assurdo alla luce dell'esperienza sociale quotidiana nonché di quella storicamente depositata. Abbiamo tutti un'anima, questo è vero, ma secondo Platone nell'anima della gran parte degli uomini prevalgono in modo evidente le componenti violentemente irrazionali, il desiderio aggressivo di autoaffermazione e la dedizione ai piaceri della corporeità (nella

---

[10] Cfr. L. Bertelli, *Platone contro la democrazia (e l'oligarchia)*, in *Repubblica. Libri VIII-IX*, commento a cura di M. Vegetti, Bibliopolis, Napoli 2005, vol. VI, pp. 295-396; J.-F. Pradeau, *Platon, les démocrates et la démocratie*, Bibliopolis, Napoli 2005.

grande immagine del libro IX, il primo è rappresentato dal leone, la seconda dal mostro policefalo dei desideri, che convivono dentro lo stesso involucro epidermico con l'*homunculus* razionale, 588c-589a).

Platone parlava bensì della sua *kallipolis* come di una società di «fratelli» (III 415a), di «uomini liberi e amici» (VIII 547c), ma si tratta di una società che può forse venire costruita, con grandi difficoltà dovute proprio alla difformità qualitativa del materiale umano su cui si lavora, ad opera di un governo ispirato dalla ragione; essa non è in alcun modo il prodotto spontaneo di una naturale distribuzione egualitaria di intelligenza e virtù fra gli uomini. Nel libro IX della *Repubblica* Platone descriveva, in un modo che può apparire urtante, la sola forma di eguaglianza possibile in attesa di quella costruzione sociale. Gli uomini migliori, quindi capaci di governare la comunità, sono quelli la cui condotta è governata dalla ragione. Gli altri, nei quali la ragione è impotente, devono essere assoggettati ai primi, come i bambini devono subire la guida di padri e maestri finché divengano adulti. In questo modo, tutti saranno ugualmente soggetti al comando della ragione, interiore e diretto negli uni, esterno e mediato negli altri (590c-d).

Questa assegnazione dei ruoli di comando secondo i gradi di razionalità non esiste nella democrazia, dove il potere è almeno formalmente nelle mani delle maggioranze di uomini razionalmente minorenni. Questi uomini-bambini saranno dunque esposti inevitabilmente alla manipolazione demagogica – dove la demagogia risulta uno strumento di asservimento a doppia uscita, perché essa espone le masse alle lusinghe dei demagoghi che ne sollecitano gli istinti peggiori, e obbliga i demagoghi stessi a subire la pressione di questi istinti.

La situazione è illustrata in modo molto efficace da un celebre apologo del *Gorgia*. Se si presentassero di fronte a una giuria di bambini un pasticcere che promette loro dolciumi nocivi, e un medico che propone dieta e purganti, il primo conseguirebbe facilmente il trionfo (464d-e). E nel libro VI della *Repubblica* il demagogo è paragonato allo stalliere di «un grande e vigoroso animale» che conosce i modi di compiacerlo e ammansirlo, e ne fa la sua tecnica 'politica': una tecnica incapace però di distinguere ciò che è necessario ai fini della manipolazione dell'animale da ciò che è davvero buono, anzi «chiama giusto e bello quel che è necessario» (493a-c).

Un effetto collaterale ma decisivo della demagogia è il conformismo, come Platone mostra in una straordinaria analisi nel libro VI della *Repubblica*. Come potrà un giovane resistere alla formidabile pressione dell'opinione pubblica (che qui si esprime nel fragore delle lodi e dei biasimi)? Finirà per «lasciarsi trasportare dove porta la corrente», «dirà che sono belle e brutte le stesse cose che pensa la folla, si darà allo stesso modo di vita, diventando uno dei loro» (492a). Se qualcuno è costretto a chiedere l'approvazione della 'folla' «per un poema, un'altra opera d'arte o un programma politico (*polei diakonia*)», sarà costretto a fare tutto ciò che essa approverà: che poi questo sia davvero buono e bello, viene giustificato in modo ridicolo (493d).

Laddove la persuasione non riesce, il conformismo democratico non esita a ricorrere a mezzi coercitivi: «privazione dei diritti, confische, condanne a morte» (492d). Platone sembra qui esagerare descrivendo la durezza repressiva della democrazia ateniese, ma è chiaro che egli ha in mente la condanna di Socrate (e forse anche l'ostracismo inflitto al grande avversario di Pericle, Tucidide di Melesia). Ma più della coercizione violenta, quello che conta, è il caso di ripeterlo, è la pressione del consenso, l'imposizione di modi di vita e di pensiero universalmente condivisi, rispetto ai quali i critici sono considerati nel migliore dei casi bizzarri ed eccentrici, nel peggiore pericolosi criminali. Certo il conformismo democratico consente anche una grande varietà di opinioni e di condotte, come chiarisce la brillante analisi del sistema condotta nel libro VIII – ma si tratta in ogni caso di dissensi entro la democrazia, non contro la democrazia.

Alla demagogia e al conformismo si aggiunge il terzo male del regime democratico, l'anarchia, cioè il rifiuto di qualsiasi forma di autorità, morale o politica, che non sia quella del demagogo 'capo del popolo'. L'anarchia democratica, il rifiuto di assoggettarsi a leggi e norme che vengono immediatamente percepite come lesive della libertà, porta inevitabilmente secondo Platone alla tirannide, che riempie il vuoto di potere prodotto dall'anarchia, atteggiandosi appunto a protettrice della libertà popolare. Paul Friedländer[11] ha letto in queste magnifiche pagine platoniche una sorta di anticipazione del destino della repubblica di Weimar: ma, come ogni testo classico, esse sono al tempo stesso lontane da ogni attualità eppure

[11] Cfr. P. Friedlaender, *Plato*, trad. ingl. Harper, New York 1969, vol. II, pp. 138ss.

ricche di suggestioni sempre presenti. E come non pensare in questo senso alla descrizione del tiranno asservito alle sue stesse ossessioni erotiche?

Ma torniamo alla democrazia. È vero che nel libro VIII della *Repubblica* essa viene descritta come il più piacevole dei regimi, in cui si possono liberamente scegliere diversi tipi di vita e di soddisfazioni dei desideri. È anche vero, come ha osservato qualche interprete, che un dialogo come la *Repubblica* avrebbe potuto venir scritto solo in un regime democratico. Non c'è dubbio che democrazia e filosofia, e segnatamente la filosofia dei socratici, siano nate sorelle, figlie entrambe della società della *polis*. Ma sorelle rivali, e nel IV secolo opposte dalla vicenda tragica di Socrate. Platone aveva dunque pensato la sua filosofia in primo luogo come una terapia dei mali che affliggevano la città democratica: l'anarchia valoriale, la consegna del potere decisionale all'arbitrio di maggioranze incompetenti e di demagoghi irresponsabili, il predominio dell'interesse privato sul bene pubblico. Del resto, lo smascheramento della democrazia demagogica e 'minorenne' potrebbe anche venir letto come un contributo alla definizione delle condizioni di possibilità di un regime democratico maturo e capace di autogoverno.

Se in ogni caso la filosofia si assumeva questo ruolo terapeutico, che cosa ne sarebbe stato dopo l'eventuale guarigione della città? La costruzione di una comunità organica gerarchicamente ordinata avrebbe comportato la fine del pensiero critico? Le *Leggi* sono lì a suggerire una possibile risposta a questi interrogativi: al posto del dialogo socratico, un sapere sapienziale, magari una teologia astrale, e al posto dei filosofi della *Repubblica* un Consiglio notturno nel quale già Cornford[12] vedeva una sinistra anticipazione della Santa Inquisizione... La *Repubblica* sembra però suggerire una prospettiva diversa e meno tenebrosa. Nella nuova comunità, i filosofi continueranno ad essere impegnati da un lato nell'inchiesta dialettica sul bene, che si può concepire come un orizzonte teorico aperto e non saturabile; dall'altro, nella guida della comunità, che può continuare ad essere tema di riflessione critica proprio alla luce degli sviluppi di quell'indagine (e proprio in questo può consistere il loro futuro ruolo di garanti del «senso della costituzione», *logos tes politeias*, più che di governanti, *archontes*, in VI 497c).

---

[12] F.M. Cornford, *Plato's Commonwealth*, in *The Unwritten Philosophy and Other Essays*, Cambridge University Press, Cambridge 1950, pp. 47-67.

Il Consiglio notturno, dunque, la sua teologia astrale, la messa a morte degli atei non rieducabili, fanno senza dubbio parte del pensiero platonico, ma non costituiscono forse l'unica uscita possibile della critica filosofica alla democrazia.

3. Formulato almeno questo auspicio, possiamo tentare qualche conclusione, avendo ora sott'occhio sia l'aspetto formale sia i contenuti del 'modello platonico'.

Si può dire che vi coesistano, in un dialogo problematico ma proprio per questo filosoficamente rilevante, due prospettive divergenti. La prima è quella della costruzione dell'unità e della giustizia attraverso un permanente lavoro di autoeducazione della comunità politica; questo lavoro implica, in un circolo virtuoso, lo sforzo di ogni suo membro per assicurare il governo del principio di razionalità sulla propria condotta, con l'aiuto del sistematico impegno educativo della collettività. Ma il lavoro di educazione e di autoeducazione, quella *Sozialpädagogik* su cui puntava, all'inizio del Novecento, il socialismo kantiano e platonico di Paul Natorp,[13] si scontra con resistenze formidabili, di cui Platone era certamente più consapevole dello stesso Natorp: resistenze di ordine non solo e non tanto politico quanto antropologico, che rischiano di renderne il successo impossibile oppure dilazionato in tempi imprevedibili.

Esse consistono in quella 'natura umana' che risulta dalla sedimentazione nel tempo di forme di vita e di concezioni del mondo, e oltre ad essa dallo stesso materiale pulsionale che caratterizza l'essere umano storicamente dato, il suo nucleo duro di ambizioni e desideri (è tutto questo, in fondo, che agli occhi di Aristotele rendeva 'impossibile' e anche indesiderabile il progetto platonico).

La tenacia di questa resistenza confligge con l'ambizione della 'grande politica' platonica di una trasformazione demiurgica del mondo morale e sociale – un'opera d'arte di cui il filosofo-politico è l'artefice, un «pittore di costituzioni», come scriveva Platone, capace di rendere la vita umana per quanto è possibile simile a quella degli dèi (501b-c). Si pone allora la questione della *forza* necessaria a vincere almeno inizialmente questa resistenza, per poter avviare il processo della rieducazione individuale e collettiva. Platone aveva detto del resto che il «pittore di costituzioni» deve an-

[13] Cfr. P. Natorp, *Plato's Staat und die Idee der Sozialpaedagogik*, Carl Heimmans Verlag, Berlin 1895.

zitutto ripulire la sua tela dai costumi e dalle leggi che vi sono incrostati (*Resp.* VI 501a), e più brutalmente nel *Politico* aveva evocato la necessità di 'purgare' la città, uccidendo o esiliando parte dei suoi cittadini (293d-e). Si rischiava così di vedere nella coercizione l'unica risposta efficace, e magari indefinitamente 'transitoria', alle difficoltà del progetto di educazione sociale.

Dove reperire, comunque, la forza necessaria? La risposta a questo problema, che già George Grote[14] aveva considerato centrale in Platone, viene gradualmente precisandosi. Nella *Repubblica* era stata evocata, come alternativa alla diretta regalità filosofica, la figura piuttosto vaga di un 'potente' (*dynastes*), o di un suo figlio, disponibile a convertirsi alla buona filosofia. Nel libro IV delle *Leggi*, forse retrospettivamente,[15] questa figura assume un volto preciso. Dice il legislatore-filosofo: «datemi una città retta da un tiranno», s'intende un buon tiranno giovane, intelligente e disposto ad accettare la sua guida. Questo tiranno guiderà la città «nel modo più rapido e migliore possibile» verso la buona costituzione: «non c'è né vi sarà mai modo più rapido ed efficace (*thatton*/*ameinon*) di questo per allestire una costituzione» (709e-710b). E aggiunge con decisione: «un tiranno che intenda trasformare i costumi di una città non ha affatto bisogno di grandi sforzi né di moltissimo tempo...Nessuna potrà convincerci che una città possa mutare le sue leggi in modo più rapido e più semplice che grazie al comando di chi detiene il potere, né che ora questo avvenga in altro modo, né che mai accadrà in futuro» (711b-c).

Come questo 'buon tiranno' possa conciliarsi con il tiranno sanguinario ed erotomane descritto nel libro VIII della *Repubblica* è questione che qui possiamo trascurare (salvo avanzare l'ipotesi che possa trattarsi del figlio incorrotto di quel terribile padre). Che si tratti di un paradosso evocato da Platone solo per mostrarne l'impossibilità è invece certamente da escludere, anche se non vogliamo seguire Alexandre Kojève con la sua dinastia di tiranni di ispirazione filosofica e capaci di far progredire la storia: Alessan-

---

[14] Cfr. G. Grote, *Plato, and the Other Companions os Socrates*, Aberdeen University Press, London 1888[3], IV vol., pp. 190 sg.

[15] Retrospettivamente, perché questa digressione sembra incongrua nel contesto delle *Leggi*, dove non si tratta (a differenza che nella *Repubblica*) di trasformare una città esistente, ma di fondarne una nuova, dove l'efficacia tirannica sembra inutile.

dro Magno, Cesare, Robespierre, Napoleone, e forse, da ultimo, Stalin.[16]

Per riassumere, quindi. C'è un paradigma normativo, al quale la *fiction* utopica conferisce l'alone estetico della perfezione dell'opera d'arte. C'è la deduzione condizionale dei mezzi necessari alla sua realizzazione (nella forma: *se* x è desiderabile, *allora* occorre fare y, z...). C'è infine l'esigenza di un potere efficace, della forza necessaria per condurre a termine il progetto. Credo che nessuno si scandalizzerà se ravviso qui i tratti di quella che Karl Popper ha definito «l'ingegneria sociale utopica» propria di Platone, nelle pagine più accettabili del suo libro.[17] Lo stesso Popper, che pure manifesta la sua preferenza per una ingegneria sociale riformistica (*piece-meal*) che lavori non *per* il bene ultimo, ma *contro* i mali presenti, e che denuncia i rischi tremendi insiti in questa ingegneria dell'utopia, non ne nasconde del resto il fascino intellettuale.

Mi pare alla fine che si possano dire due cose. La prima è che non c'è, e non ci può essere, un neoplatonismo politico. I cattivi amici di Platone nei primi trent'anni del Novecento hanno finito per farne un profeta del nazional-socialismo, e i suoi nemici, come Russell[18] e Popper, gli hanno attribuito sia questa profezia sia quella del bolscevismo. Il neoaristotelismo ha certamente avuto contorni meno inquietanti, più accettabili in un panorama culturale in via di normalizzazione liberal-democratica.

La seconda cosa è che tuttavia Platone risulta in qualche modo ancora indispensabile per pensare la politica. Lo è proprio per i rischi intellettuali che ha accettato di correre: i rischi della grande politica, dell'utopia, del bisogno di forza e di efficacia, della critica della demagogia. Sappiamo che essi sono troppo grandi, ma sappiamo anche che evitarli comporta l'altro rischio di appiattire il pensiero della politica sull'amministrazione del quotidiano.

Mi rendo conto che si tratta di cose che possono apparire contraddittorie. Ma chiunque abbia esperienza del pensiero di Platone, sa che se lo si studia senza finalità edificanti evitare le contraddi-

---

[16] Cfr. A. Kojève, *Tirannide e saggezza*, trad. ital. in *Il silenzio della tirannide*, Adelphi, Milano 2004, pp. 63-65; inoltre A. Kojève, C. Schmitt, *Carteggio*, trad. ital. in «Filosofia politica», 17/2 (2003), p. 189.

[17] K. Popper, *The Open Society and its Enemies*, vol. I, *The Spell of Plato*, Routledge & Kegan Paul, London 1966[5], trad. it. Armando, Roma 1973, pp. 221ss.

[18] Cfr. B. Russell, *Philosophy and Politics*, in *Unpopolar Essays*, Allen & Unwin, London 1950, pp. 9-34.

zioni è quasi impossibile, e forse qui sta in parte la ricchezza del suo lascito intellettuale.[19]

[19] Questa versione tiene conto della discussione al colloquio di Trento, e in particolare degli interventi di Enrico Berti, Michelangelo Bovero e Fulvia de Luise.

FULVIA DE LUISE

SUL PARADIGMA PLATONICO E LE SUE REGOLE D'USO

Partiamo da Platone, pietra dello scandalo della coscienza politica dell'Occidente, focalizzando l'attenzione sulle questioni chiave sollevate dalla relazione di Vegetti.

Paradeigma Innanzitutto quella che riguarda la forma, o la forza operativa, della formula «paradigma in cielo» (*paradeigma en ourano*), esplicitamente proposta dal testo platonico alla fine del libro IX della *Repubblica*, nel luogo in cui si conclude il lavoro di costruzione della città ideale (592b). Qui il personaggio Socrate invita i suoi interlocutori Glaucone e Adimanto, che considera e qualifica come «fondatori» insieme a lui del modello di città scaturito dai discorsi, ad assumere per sé in un certo modo il risultato della costruzione, cosicché esso abbia un effetto sulla loro vita e, presumibilmente, sul loro comportamento futuro. In che senso esso è dunque un *paradeigma*? Quale nesso il Socrate platonico suggerisce tra la validità, o la coerenza interna, della costruzione teorica e la sua ricaduta sulla vita pratica, che i «fondatori» dovranno affrontare, pur rimanendo inevitabilmente a distanza dal «cielo» della elaborazione intellettuale pura? Vegetti ritiene adeguato alle intenzioni platoniche, così come espresse dal testo della *Repubblica*, considerare il «paradigma in cielo» un modello normativo, in un senso che Kant avrebbe potuto condividere (e che di fatto lesse nella proposta platonica),[1] riconoscendo alla *kallipolis*, insieme alla validità formale in ambito teorico, il ruolo «regolativo» in ambito pratico che spetta alle idee della ragione.

[1] Per questa tesi, a proposito di Kant come interprete del pensiero politico di Platone in chiave idealistico-normativa (divergente rispetto alla lettura in chiave storico-realistica di Hegel), cfr. M. Vegetti, *«Un paradigma in cielo». Platone politico da Aristotele al Novecento*, Carocci, Roma 2009, pp. 40-44 .

Procedendo in questa ipotesi, la domanda che possiamo porre, indagando le intenzioni del dialogo platonico, si precisa: come si configurano le regole d'uso di un paradigma come questo, se vogliamo sfruttarne il valore normativo? Le istruzioni di Socrate si muovono tra la prescrizione di «tenerlo di mira» con lo sguardo (*horan*) e quella contenuta nelle parole *heauton katoikizein*: un'espressione, quest'ultima, che sta all'origine di interpretazioni divergenti del senso e delle intenzioni del testo platonico. Se intendiamo che essa significhi «insediarvi se stesso», secondo la traduzione di Vegetti, la prescrizione di comportamento in essa contenuta è di andarci ad abitare, colonizzarlo: trasferirsi lì, per agire da subito in vista degli affari politici di questa (sola) città. In questo senso la pratica politica consegue immediatamente dalla teoria, come impegno ad agire nel mondo reale come se si fosse già parte di un mondo ideale. E, se è così, una volta acquisito questo punto di vista, si può comprendere che il filosofo dica a proposito della città: «non fa alcuna differenza se essa esista da qualche parte o esisterà in futuro: egli potrebbe agire solo in vista della politica di questa città e di nessun'altra» (*Repubblica* IX 592b). Ben diverse sono le implicazioni se intendiamo che l'espressione significhi «fondare in se stessi una città» (come intende la traduzione classica di Adam, «found a city in himself»)[2]: questa lettura sta all'origine di una tradizione interpretativa che attribuisce al filosofo una mera intenzione morale, sottacendo l'intenzionalità politica dell'opera platonica nella meno inquietante prospettiva di fondare una 're-pubblica dell'anima'.[3]

Nella lettura di Vegetti la prescrizione resta eminentemente politica, per essere fino in fondo etico-pratica: dunque, guardare al cielo per guardare altrove, a un luogo più alto e intangibile rispetto a ciò che esiste sulla terra; ma anche andare a viverci dentro, occuparlo come una colonia, farlo diventare terra propria, casa propria. Perché è solo lì che vivono e agiscono politicamente i filosofi, insieme a quelli capaci di alzare lo sguardo alla città edificata a parole (*en logois*).

---

[2] La discussione del passo (*Repubblica* IX, 592a-b) e della traduzione di J. Adam *ad loc*. si trova in Vegetti, *«Un paradigma in cielo»*..., pp. 150-52.

[3] Sul senso e le implicazioni di questa tendenza interpretativa, molto attiva soprattutto in ambito anglosassone e spesso intrecciata con una connotazione *liberal* degli interpreti, cfr. Vegetti, *«Un paradigma in cielo»*..., pp. 145-150.

Ma che cosa vuol dire «insediare se stessi» in un paradigma, prima ancora di domandarsi se ha le condizioni per esistere realmente? L'analisi di Vegetti esclude dalle intenzioni platoniche l'uso debole dell'utopia come sogno, come rifugio e fuga dalla realtà che fa male. In rapporto a questo, respinge come fuorviante la depoliticizzazione del paradigma platonico, inteso come modello di giustizia per l'anima, *politeia* (solo) interiore. E indica di conseguenza la possibilità che un uso «progettuale» del paradigma (alla Finley)[4] si faccia strada attraverso la *fiction* della città ideale, usando la forza mimetica del mito per liberare la fantasia e indirizzare la proiezione utopica. Mantenendo attiva questa ipotesi di fondo, la sua lettura affronta invece direttamente le obiezioni degli interpreti che, a partire da Popper, avvertono nell'idea di *kallipolis* la minaccia di un paradigma fin troppo forte di azione politica normativa.

A questo proposito, Vegetti fa un'importante ammissione, che è però una precisazione: c'è una struttura condizionale, del tipo «se…allora…» nella ricerca della giustizia rappresentata nella *Repubblica* (se vuoi una città ben governata, allora devi volere dei sapienti al governo, se vuoi una buona difesa, allora devi selezionare uomini che legano il proprio orgoglio al bene della città … se vuoi dirigenti disinteressati, allora devi abolire per loro la famiglia e la proprietà). Era questo il punto d'appoggio principale, trasformato in capo d'accusa, della lettura popperiana di Platone,[5] come teorico di una «ingegneria sociale utopica» marcatamente costrittiva, in cui i fini, posti dal filosofo come pilastri eidetici del paradigma, non possono essere messi in discussione. Ma se consideriamo la struttura logica che presiede alla costruzione del paradigma normativo di Platone, la sua cogenza non sembra soggetta a un vincolo precostituito (radice di ogni autoritarismo illiberale). Essa configura piuttosto lo spazio di una scelta ragionata dei fini e dei mezzi: spazio dell'argomentazione e del confronto razionale tra i soggetti coinvolti nella costruzione. Ed è importante notare che essi non appaiono 'cervelli in una vasca', ma soggetti che hanno esperienza civile e si attendono risultati dalla progettazione. Que-

[4] Confronta su questo punto il testo citato nella relazione di Vegetti: M.I. Finley, *Utopie antiche e moderne*, in *Uso e abuso della storia*, trad. ital. Einaudi, Torino 1981, pp. 267-89.

[5] Il riferimento è naturalmente a K. Popper, *The Open Society and its Enemies*, vol. I, *The Spell of Plato*, Routledge & Kegan Paul, London 1966[5], trad. it. Armando, Roma 1973.

sto aspetto della *fiction* platonica, di cui Vegetti sottolinea il carattere solo apparentemente descrittivo, è a mio parere di grande importanza per capire le regole d'uso del paradigma:

- da un lato la *fiction* fa vedere come reale la costruzione della città, offrendo tutta la potenza della buona e riuscita *mimesis* del filosofo alla fantasia utopica dei lettori (fa da sfondo a questa operazione la preventiva critica alla cattiva *mimesis* dei poeti, che mette invece sotto gli occhi la logica dilagante della *pleonexia*, perpetuando e enfatizzando, con i miti di dèi e eroi in competizione tra loro, il cattivo esempio della sopraffazione);
- dall'altro fa scaturire le ragioni della progettazione da un'esperienza sociale negativa e sofferta, chiaramente esposta nel dialogo tra Socrate e i suoi amici ben motivati.

Così, prima di diventare un *mantra* da ripetere,[6] la città *en logois* appare costruzione concordata, con interlocutori che dissentono e si dissociano dal corso ordinario delle cose, trovando nel guardare altrove la via d'uscita da una condizione di dissoluzione civile. Ed è forse qui che dovremmo cercare le indicazioni più concrete sul piano dell'efficacia del paradigma: tutto resterebbe comunque un «pio desiderio» (svalutando come velleitaria anche l'insistenza platonica sulla necessità di cogliere il *kairos*, il momento buono per agire), se l'immaginazione del filosofo non incrociasse la crisi nello stato di cose esistente e il disagio dei soggetti che ne sono coinvolti. Il gioco finzionale dei «fondatori» parte dall'esperienza reale del conflitto che oppone governanti e governati, ricchi e poveri, ciascuno contro tutti, generando ovunque sofferenza. Intercettare questa sofferenza è forse la principale regola del gioco politico rappresentato da Platone.

<u>*Koinonia*</u> Passando dal piano della forma a quello dei contenuti, la più alta pretesa del paradigma platonico è quella della *koinonia*, che occupa indubbiamente la posizione di fine ultimo nella costruzione della città ideale, opponendosi al privatismo e al conflitto di interessi imperanti nella città reale (*kallipolis* come *antipolis*). Qui

[6] Nel libro X della *Repubblica* Socrate sottolinea la necessità di ripetersi continuamente il *logos* costruito insieme, il paradigma capace di contrastare gli effetti della poesia: «la ascolteremo continuando a cantarci, come per proteggerci con un incantesimo (*epode*), questo discorso che veniamo facendo» (608a).

la rappresentazione della divisione interna della *polis* come sfondo del dialogo dei «fondatori» ha buon gioco nel favorire la scelta di un modello radicale di unità politica (che non è la compattezza di uno Stato o di un Popolo, suggerita dal lessico hegeliano – sottolinea Vegetti – ma pur sempre un modello così estremo nelle sue pretese da suscitare la critica aristotelica di riduzione della città a famiglia e della famiglia a un sol uomo e da suggerire una forma di organicismo castale o tribale, se non un anticipato sogno totalitario).

Ma è davvero impensabile la riforma dei sentimenti civili prospettata nel V libro della *Repubblica*? Il pessimismo antropologico di Platone sarebbe forse troppo ottimista nel ritenere che la logica privatistica del «mio» possa essere scalzata da un sentire comune del bene pubblico? Bisogna certo ricordare che la pretesa di imporre la rinuncia agli interessi e agli affetti privati è esercitata in modo mirato nei confronti di una classe dirigente selezionata, incaricata per questo di curare le regole per la buona vita della città; e che il trasferimento del sentimento di comunanza agli uomini intinti in modo più blando, e non indelebile,[7] di cultura civile si può immaginare affidato all'esempio (la *mimesis*) dei migliori, quelli «più forti di se stessi», proprio perché i più deboli sono soggetti a tentazioni. Il sentimento del bene comune avanza (o si corrompe) insieme al mito del governante incorruttibile, al di sopra degli interessi privati. Ma – dobbiamo pensare – il sacrificio pulsionale (in senso freudiano) dei propri interessi ristretti è innaturale per un politico come per il cittadino comune? La «nobile menzogna» degli uomini d'oro sarebbe allora una favola per cittadini-sudditi eterni minorenni e non potrebbe mai avere nella realtà il potere educativo, e anche emancipatorio, che Platone le attribuisce. Ma, se ridiamo del mito, che cosa pensiamo seriamente della rappresentanza democratica? Perché indignarsi se i governanti sono corrotti?

<u>*Demokratia*</u> L'idea stessa di un'*élite* intellettuale e morale alla guida della città espone d'altra parte il progetto platonico all'ac-

[7] Con la metafora della tintura viene caratterizzato nel IV libro della *Repubblica* (429a-430b) il coraggio dei difensori della *kallipolis*: indelebile dedizione alla città alle sue leggi, che non si può pretendere da tutti, in quanto virtù specifica e eminente di pochi.

cusa di violare le regole del paradigma liberal-democratico, le sole riconosciute come valide garanzie contro il dispotismo politico.

Inutile minimizzare: come Bertelli[8] e Pradeau[9] dimostrano, la critica platonica addita difetti strutturali del sistema democratico (non solo quelli di una democrazia diretta radicale come l'Atene periclea); attacca il presupposto antropologico ottimista dell'ideologo Protagora (convinto che la virtù politica sia una capacità diffusa)[10] e conseguentemente pone una mozione di sfiducia pregiudiziale sulla validità delle decisioni prese secondo la regola della maggioranza (cardine procedurale della democrazia). Forse, piuttosto che vietare di discuterne, in nome dell'intoccabilità formale del modello politico in cui viviamo, occorre prendere sul serio le ragioni della critica, che colpiscono la parte rassicurante del mito democratico (con i suoi corollari: uguaglianza dei cittadini, potere popolare, concorso di tutti alle decisioni politiche, libero consenso), permettendo di metterne bene a fuoco il carattere fittizio e ingannevole, qualora non si diano le (altissime) condizioni di possibilità della cittadinanza democratica. Per legittimare un'*élite* di governo, secondo Platone basta il consenso di tutti sull'unica questione che conti: chi siano i migliori, cui confidare (anche solo) un potere costituente di cura del bene pubblico. Per un sincero democratico la richiesta di garanzie si allarga, ovviamente, a tutto quanto incide sulla qualità delle forme politiche partecipative, a partire dalle garanzie di effettiva uguaglianza dei cittadini: educazione politica, trasparenza delle informazioni e delle decisioni, identificazione dei beni pubblici, garanzie proprie del cittadino in quanto tale e in quanto partecipe a diversi livelli del sistema sociale.

Philosophia Lasciando alla discussione che seguirà l'approfondimento dei caratteri di fragilità del paradigma democratico, concluderei con un'annotazione sul nesso filosofia – democrazia,

---

[8] Cfr. L. Bertelli, *Platone contro la democrazia (e l'oligarchia)*, in *Repubblica. Libri VIII-IX*, commento a cura di M. Vegetti, Bibliopolis, Napoli 2005, vol. VI, pp. 295-396.

[9] Cfr. J.-F. Pradeau, *Platon, les démocrates et la démocratie*, Bibliopolis, Napoli 2005.

[10] Il grande sofista è rappresentato nel dialogo platonico che porta il suo nome come autore di una rivisitazione del mito di Prometeo, in cui il genere umano riceve da Zeus, allo scopo di evitare la sua estinzione, il dono della «virtù politica». Il fatto che questo dono sia distribuito a tutti gli uomini (secondo il racconto) fa di Protagora l'inventore del mito fondativo della democrazia.

enunciato da Vegetti sullo sfondo di una polemica con i 'difensori' liberal-democratici di Platone.[11] Basterà il fatto che la filosofia nasca sul terreno della democrazia (facendo uso di quella libertà di parola pubblica impensabile nelle forme di potere castali, tradizionali o dispotiche) per sostenere un implicito coinvolgimento (gli *entanglements* di Susan Monoson)[12] di Platone nelle sue regole e dichiarare la *philosophia*, figlia della *polis*, sorella inseparabile della democrazia? Inseparabile, certo, essa appare nella rappresentazione platonica, ma come rivale e terapeuta del suo disordine, antidoto ai demagoghi e alla pressione del consenso popolare. Che cosa accadrebbe, però, sotto l'auspicato governo dei filosofi? L'inchiesta dialettica sul bene non potrebbe aver fine – dice Vegetti – dichiarando «non saturabile» il paradigma della città buona e giusta, per la ricorrente necessità di vincere le resistenze della natura antropologica e far valere l'artificio dell'educazione alla politica. Forse Platone sarebbe stato d'accordo con questa lettura in cui pessimismo antropologico e ottimismo progettuale si alleano per fare dell'idealismo una forza attiva, un modello pratico permanente. In ogni caso, questa 'regola d'uso' aggiuntiva rende ragione della potenza del paradigma platonico, capace di scuotere autorevolmente il sogno letargico della coscienza liberal-democratica. Ciò non fa di Platone un democratico *malgré lui*, ma un critico intelligente delle illusioni della democrazia, che inventa la filosofia come funzione critica inseparabile dalla *polis*, affidandole il compito di pensare e agire, ricorrentemente, per costruire le condizioni di una buona forma di vita comune. Ed è difficile immaginare che i filosofi possano stare e far bene al governo se non filosofa anche la società civile.

---

[11] Cfr. sull'argomento Vegetti *«Un paradigma in cielo»…*, pp. 121-44.

[12] Cfr. S. Monoson, *Plato's Democratic Entenglements: Athenian Politics and the Practice of Philosophy*, Princeton University Press, Princeton 2000.

LUCIO BERTELLI

ARISTOTELE DI FRONTE ALLA *METABOLÉ* DEI REGIMI POLITICI

Se volessimo indicare una costante nel pensiero politico greco, credo che non sbaglieremmo a individuarla nell'alternativa tra realtà della *stasis*/conflitto politico e aspirazione all'*homonoia*/concordia. L'esperienza del conflitto è endemica nel panorama greco ed è oggetto di riflessione fin dalle origini della sua letteratura: l'esecrazione del *polemos epidemios* di Omero (*Il.* IX, 63s.), la 'nave dello stato' in balia della *stasis* di Alceo (fr. 326 Lobel-Page), la descrizione della rovinosa *stasis emphulos* di Solone (fr. 4 West) ne sono testimonianza. L'idea di una *polis* solidaristica con piena coincidenza degli interessi privati con quelli pubblici è solo la proiezione dell'idea di città platonica fatta da Hegel sulla storia della città greca,[1] ereditata da qualche contemporaneo.[2] Come l'aspirazione alla *homonoia*/concordia è una costante sempre invocata, ma mai pienamente realizzata, così la *stasis*/conflitto in forme più o meno violente non è l'eccezione, ma la realtà costante, episodicamente composta, ma mai del tutto eliminata: talmente presente che secondo una buona tradizione a Solone, che pure con tutta la sua opera ricerca la pacificazione del conflitto, è attribuita una curiosa[3] legge secondo la quale «chi, in caso di lotta civile, non prendesse le armi per nessuna delle due parti, fosse colpito dalla perdita dei diritti politici e non facesse più parte della città».[4] In fondo Platone sapeva quel che diceva quando definiva le

---

[1] Vd. G.W.F. Hegel, *Lezioni sulla filosofia della storia*, trad. it di G. Calogero e C. Fatta, La Nuova Italia, Firenze 1963, vol. III, pp. 88ss..

[2] In part. vd. Ch. Meier, *Introduction à l'anthropologie politique de l'antiquité classique*, Presses Universitaires de France, Paris 1984; per una diversa prospettiva M.I. Finley, *La politica nel mondo antico*, trad. it. di E. Lo Cascio, Laterza, Roma-Bari 1985.

[3] Plutarco, *Vita di Solone*, 20,1 la definiva *paradoxos*.

[4] Aristotele, *Costituzione degli Ateniesi*, VIII, 5 = Frr. 38 a-g Ruschenbusch.

costituzioni esistenti non *politeiai*, ma *stasioteiai*, regimi di partito, imposti e conservati con la forza (*Leggi*, IV, 704a; VIII, 832c).

Conseguenza dell'esperienza del conflitto è la consapevolezza dell'instabilità degli assetti politici da cui derivano due stimoli fondamentali per l'evoluzione del pensiero politico: 1) la necessità di definire le caratteristiche di ogni regime in un reticolo classificatorio di valori contrapposti e con criteri variabili secondo il punto di vista dell'osservatore;[5] 2) ricerca di regole per il superamento del conflitto in vista o della stabilità del regime in atto o di un'alternativa radicale che possa sottrarsi alla logica del conflitto stesso. Senza contare le rare e teoricamente marginali costruzioni di un'alternativa ideale espresse in progetti utopici, almeno fino a Tucidide, la regola d'oro per la distribuzione del potere – centro motore della *stasis* – è che domina chi è più forte con o senza la giustificazione del diritto o della giustizia: è la legge di Trasimaco[6] che si può applicare indifferentemente ad ogni assetto politico, fatta salva la variabile del giudizio che verrà dato sulla conformità del regime agli interessi della collettività.

È solo con la crisi di credibilità da una parte della democrazia radicale per l'insuccesso nella Guerra del Peloponneso, dall'altra dell'oligarchia al di fuori di Sparta (e di Tebe) per gli esperimenti fallimentari del 411 e del 404, che si diffonde la ricerca di modelli alternativi capaci di frenare il conflitto e la ricorrente *metabolé* costituzionale: è come se il pensiero greco tirasse le somme dalle passate esperienze tutte segnate dall'instabilità e dalla mutazione dei regimi e si proponesse di suggerire soluzioni definitive – e nelle intenzioni applicabili nel concreto della politica – alla catena esiziale di *stasis*/*metabolé*. È la disposizione mentale che possiamo cogliere nelle parole di esordio della *Ciropedia* di Senofonte:

> Ci accadde un giorno di riflettere come molti governi democratici furono abbattuti da persone, che preferivano altri regimi a quello; e come un regime monarchico od oligarchico fu spesso spazzato via dalle rivolte popolari; e come coloro che ottennero il governo assoluto di uno Stato lo perdettero quasi subito, o, se vi si mantennero per qualche tempo, destano ammirazione quali uomini accorti e assistiti dalla fortuna,

[5] *Locus classicus* Erodoto, III, 80-82, il cosiddetto *logos tripolitikos*.
[6] Vd. Platone, *Repubblica* I, 343b-44c.

con la ben nota pessimistica conclusione «che chi nasce uomo riesce più facilmente a guidare tutte le altre creature, che non quelle simili a lui».[7]

Come ha ben messo in evidenza Schütrumpf nel suo saggio del 1995 sui 'modelli di riforma' nel IV sec. a.C.,[8] alcuni di questi modelli hanno lo scopo dichiarato di riformare la democrazia in un momento di crisi come quello dopo la sconfitta per la seconda volta della politica imperialistica ateniese (355 a.C.): tali sono la proposta di un ritorno alla 'costituzione dei padri' (*patrios politeia*) dell'*Areopagitico* di Isocrate – proposta che per la sua fumosa evocazione di una costituzione avita mai esistita nei termini in cui il retore la descrive ha più un valore ideologico-propagandistico di critica all'attuale democrazia che progetto di riforma attuabile – e i *Poroi* ('Entrate') di Senofonte, che al contrario nel loro pragmatismo economico cercano di dare una risposta all'endemico problema di garantire una sufficiente sussistenza (*trophé*) alle classi meno abbienti, e quindi al funzionamento effettivo della democrazia, senza dover sempre ricorrere ad arrischiate avventure militari per trovare i mezzi necessari, col vantaggio della stabilità interna del sistema e all'esterno di rapporti pacifici con le città concorrenti nella gara per l'egemonia. In un caso e nell'altro si tratta di tentativi di 'razionalizzare' la condizione esistente della democrazia senza metterne in discussione i principi fondamentali.

La svolta radicale è rappresentata da Platone, come ci ha magistralmente illustrato Mario Vegetti: svolta che non si limita alla forma e al contenuto del progetto, ma anche e soprattutto alla sua premessa: vale a dire la richiesta di Platone alla politica corrente di riflettere sulla mancanza di fondamenti razionali della sua prassi quotidiana e sulla insussistenza dei fini in ordine allo sviluppo armonico di una società non conflittuale. L'alterità radicale di Platone non riguarda solo il modello di stato proposto – o più precisamente di stati (la *kallipolis* della *Repubblica* e il progetto realizzabile delle *Leggi*) –, ma anche lo stile e le condizioni di una tecnica politica non riducibile a routine aleatoria dipendente dagli impulsi momentanei di una maggioranza – o minoranza, non fa differenza – del tutto inesperta delle vere finalità di una politica 'tera-

[7] Senofonte, *Ciropedia* I.

[8] E. Schütrumpf, *Politische Reformmodelle im vierten Jahrundert. Grundsätzliche Annahmen politischer Theorie und Versuche konkreter Lösungen*, in W. Eder (Hg.), *Die athenische Demokratie im 4. Jahrhundert v.Chr.*, Franz Steiner, Stuttgart 1995, pp. 271-300.

peutica' a livello sia individuale sia collettivo. La regola della competenza – o il 'fare ciascuno le cose proprie', cioè quelle che conosce – è l'architrave sia della struttura statale sia della tecnica messa in atto per costruirla. Ne consegue inevitabilmente che, se misurati su questi criteri sia la classe politica passata e presente sia i regimi politici esistenti – tutti i regimi, nessuno escluso –, non hanno nessuna possibilità di scampo da un giudizio negativo senza riserve: l'ipotesi di un 'salvataggio' dei regimi esistenti attraverso riforme legislative coerenti con la prassi politica corrente non è neppure presa in considerazione da Platone. O meglio è presa in considerazione nel *Politico*, ma al solo fine di dimostrare che qualsiasi 'riforma' di un sistema costituzionale anche fondato su un apparato legislativo scrupolosamente rispettato avrebbe come esito la sconfitta e l'eliminazione del supposto 'riformatore' che non riuscirebbe a superare la resistenza opposta dalla rigidità del sistema stesso. La storia di Socrate insegna. Insomma per Platone una *metabolé* in meglio dei regimi attuali è impossibile, l'unica *metabolé* possibile è la conversione della politica nella filosofia proposta nella celebre sintesi della *Lettera* VII: qui poco importa se le parole siano proprio di Platone o di un suo interprete, è comunque un'interpretazione attendibile del suo pensiero.

È ormai un'opinione consolidata che la *Politica* di Aristotele sia costruita su una doppia prospettiva, da una parte il disegno di una città «auspicabile» (*kat'euchen*) organizzata secondo i criteri della costituzione migliore (*ariste politeia*), dall'altra l'analisi dei regimi esistenti al fine di proporre o forme di organizzazione più stabile o nel caso peggiore rimedi per la sopravvivenza anche delle costituzioni a rischio: quindi non una diagnosi puramente avalutativa, ma una diagnosi in vista della 'cura' delle malattie della *polis*. Per dirla con le parole di Christopher Rowe in un suo celebre articolo,

> Aristotele tacitamente attribuisce almeno due del tutto distinte finalità pratiche alla scienza politica: in primo luogo, la creazione di una città virtuosa, o l'approssimazione più vicina ad essa; in secondo luogo, il raggiungimento della stabilità e dell'ordine politici. La prima di queste finalità è implicita nei libri VII-VIII, mentre è la seconda che predomina nei libri IV-VI – anche se la prima non scompare mai interamente.[9]

[9] C.J. Rowe, *Aims and Methods in Aristotle's Politics*, «Classical Quarterly», n.s. 27 (1977), p. 168: «My claim, then is that Aristotle tacitly attributes at least two quite distinct practical aims to πολιτική: firstly, the creation of a σπουδαία πόλις, or the closest approximation to such a πόλις; and secondly,

E, come molti altri, cita il caso della conversione del tiranno da cattivo in semi-buono – o almeno non completamente cattivo – come esempio di questa persistenza della finalità moralizzatrice anche nelle peggiori condizioni. Non concorderei col giudizio di Rowe solo sul fatto che la duplice finalità della politica, intesa come *techne politiké*, sia una 'tacita' ammissione di Aristotele: in realtà Aristotele lo dichiara esplicitamente – e polemicamente nei confronti di Platone, anche se ne tace il nome – nell'introduzione del IV libro (1, 1288b21-89 a7) dove definisce gli ambiti della "scienza politica", un passo cruciale per l'interpretazione sia dell'opera, come dimostra la polemica tra "genetisti" e "unitaristi" da Jaeger in poi, sia più in generale degli obiettivi che Aristotele si proponeva nello scriverla. In queste righe Aristotele dichiara esplicitamente quale sia la gerarchia dei fini della politica secondo la sua prospettiva: a) al primo posto la *theoria* (cioè indagine) della «costituzione migliore», quella cioè 'auspicabile' in presenza delle condizioni più favorevoli, realizzabile tuttavia in pochi casi, b) in subordine, il «buon legislatore e il vero politico» devono anche indagare la costituzione che meglio si adatta a ciascuna città «in base alle condizioni date» (*ek ton hypokeimenon*), c) al terzo posto lo studio della «costituzione fondata su un principio» (*ex hypotheseos*) che si trovi in uno stato peggiore di quanto permetterebbero le condizioni date, e in questo caso il legislatore/politico deve indagarne l'origine (*arché*) e i modi per assicurarne la stabilità, d) infine al quarto posto – ma logicamente dovrebbe stare al secondo, dopo la «costituzione migliore» – la «più facile da realizzare e la più comune», cioè quella che si adatta meglio a tutte le città. La chiarezza di questa classificazione dei fini della politica è notevolmente offuscata dall'intrusione di incisi polemici: 1) contro gli scrittori politici che propongono solo «la costituzione assolutamente migliore» (leggi Platone), 2) contro quelli che alla ricerca della «costituzione più comune», eliminano quelle esistenti e propongono come modello quella di Sparta o altre (leggi i 'filolaconici', di cui parla in *Polit*. II 6, 1265 b33ss.). Ma è la conclusione finale sui compiti del politico che rivela l'orientamento decisamente anti-platonico nell'opposizione tra progetto di fondazione *ex-novo* di una costituzione (*kataskeuazein ex archês*) e «corre-

---

the achievement of political stability and order. The first of these aims is implicit in Books VII-VIII, whereas it is the second that predominates in Books IV-VI – although the first never disappears entirely».

zione/miglioramento» (*epanorthosai*) di una già esistente (1289 a1-7):

> Ma il legislatore deve introdurre un ordinamento di tale natura che i destinatari, fondandosi sulle costituzioni vigenti, siano indotti e possano facilmente accettare, perché correggere una costituzione non è impresa minore del costruirla dapprincipio, come non lo è il riapprendere una scienza di fronte all'apprenderla per la prima volta. Per questo, oltre ciò che si è detto, il politico deve essere in grado di sostenere le costituzioni vigenti.[10]

Anche se Aristotele non può rinunciare alla tradizione 'fondativa' platonica e pre-platonica orientata all'*ariste politeia* – della quale egli stesso ci fornisce la dossografia sintetica in *Polit*. II –, riconosce tuttavia non minore dignità e impegno alla prospettiva 'riformista' della salvezza delle costituzioni esistenti affiancata dalla ricerca «sulla base delle condizioni date» delle forme di costituzione più adattabili alla maggioranza delle situazioni politiche concrete. A Platone non sarebbe mai venuto in mente di suggerire al 'vero politico', cioè a quello dotato della scienza politica, di trovare i mezzi per riformare una democrazia o un'oligarchia: e anche là dove disegna le linee per una futura costituzione da applicarsi a una popolazione già esistente (nelle *Leggi*), l'apparato legislativo ed educativo è rivolto proprio ad eliminare tutti i principi e le caratteristiche tipici delle costituzioni esistenti.

La disposizione riformatrice nei confronti delle costituzioni esistenti tuttavia non implica da parte di Aristotele né un 'machiavellismo' *ante-litteram* – come sembra pensare per esempio George Sabine[11] – né una sia pur larvata assoluzione dei regimi esistenti più o meno degenerati: il fine della politica resta sempre quello stabilito in *Etica Nicomachea* (I 1) e ribadito in *Politica*, quello cioè di procurare l'*eudaimonia* o l'*eu zen* (felicità) alla città e ai cittadini, e i regimi esistenti in quanto applicano forme di giustizia o parziale o decisamente deviata rispetto ai principi della giustizia proporzionale, appartengono senza eccezioni chi più chi meno alla categoria delle «costituzioni deviate» (*parekbaseis*) o «scorrette»

---

[10] 1288 a1-8: tr. Laurenti con qualche modifica.

[11] G.H. Sabine, *Storia delle dottrine politiche*, trad. it. di L. De Col, Edizioni di Comunità, Milano 1959, p. 73: «Il complesso della scienza politica, secondo la nuova idea (*di Aristotele*), abbracciava la conoscenza sia del bene politico, così relativo come assoluto, sia dei meccanismi politici adoprati forse per un fine inferiore o persino cattivo. Questo ampliamento della definizione di filosofia politica è la concezione più caratteristica di Aristotele».

(*hemartemenai*). Tuttavia rispetto alla classificazione delle costituzioni di *Polit*. III 6 dove il criterio era quello assoluto della giustizia secondo il merito rivolta al bene comune, nei cosiddetti "libri empirici" (IV-VI), e soprattutto in IV e V, fatto salvo il principio su cui si reggeva la classificazione di *Polit.* III (vd. *Polit*. IV 2), data l'inevitabilità del cambiamento/degenerazione delle costituzioni 'deviate' – cioè quelle storiche – per l'applicazione scorretta del principio di giustizia, il punto di vista di Aristotele si concentra sul problema della *metabolé*, sulle sue cause e i rimedi:

> Dare una costituzione secondo l'una o l'altra forma di eguaglianza in modo assoluto sotto ogni rispetto è una sciocchezza. Lo si vede da quel che succede, e, cioè, nessuna di tali costituzioni è stabile. Ed eccone il motivo: è impossibile che non ci si trascini dietro fino alla fine un male derivante da un errore iniziale, commesso al principio. Perciò bisogna in taluni casi far appello all'eguaglianza numerica, in altri all'eguaglianza in rapporto al merito (*Polit*. V 1, 1302 a2-8).

Qui è chiaramente prevalente l'obiettivo della stabilità/ordine, come riconosceva giustamente Rowe.

L'atteggiamento di Aristotele nei confronti del mutamento/*metabolé in politicis* non condivide l'equazione platonica *metabolé* = corruzione o deviazione da un archetipo positivo: nell'ambito delle *politeiai* che derogano dai principi ottimali della giustizia distributiva correttamente applicata e non si pongono – o se le pongono parzialmente – come finalità l'*areté* e l'*eudaimonia* per tutti i cittadini – e sono quindi le costituzioni esistenti, in quanto le eccezioni (monarchia dell'uomo dotato di virtù incomparabile e aristocrazia perfetta) si propongono come *tele*, fini, da realizzare o come modelli di giudizio, ma non esistono nella realtà – la dimensione della *metabolé* è la condizione naturale; ma, come insegna la teoria del mutamento nella *Metafisica* (p.e. IV 7, 1011 b33) e nella *Fisica* (V 1-2), la mutazione può avvenire sia in senso negativo (dal buono al non-buono) sia in senso positivo (dal non-buono al buono). Quindi se è vero che tutte le *politeiai* fondate su un principio di giustizia scorretto sono destinate alla corruzione o alla rovina (*phthorà*), è anche vero che per le stesse si possono prevedere e applicare rimedi in vista della loro salvezza (*soteria*): e infatti il "libro delle rivoluzioni" della *Politica* (V) dedica i primi otto capitoli alle cause della *phthorà* delle varie costituzioni, e gli ultimi quattro alla 'salvezza' delle medesime, sulla base dell'assioma che «i contrari producono i contrari e la distruzione è l'opposto della

conservazione», per cui «se conosciamo ciò per cui le costituzioni si distruggono, conosciamo anche ciò per cui si conservano» in base al principio che la conoscenza dei contrari appartiene ad un'unica scienza (*Polit*. V 8, 1307b 27-30). Sulla scorta di queste premesse e in polemica col Platone della *Repubblica* nel finale di *Polit*. V (12, 1316 a 1ss.) Aristotele stabilisce i principi generali della teoria del mutamento costituzionale: 1) le *metabolai* avvengono per lo più tra tipi contrari, 2) le cause dei diversi mutamenti sono diverse in coerenza con ciascun tipo di costituzione (cause specifiche) e non esiste un 'processo' degenerativo né lineare né circolare da una forma all'altra. La prevedibilità dei mutamenti si gioca all'interno della natura di ogni singola costituzione e delle cause particolari di crisi e di trasformazione in base agli elementi che la costituiscono.

Data la pluralità delle costituzioni dovuta alla molteplicità delle parti – o funzioni – che compongono la città (*Polit*. IV 3), la conoscenza delle singole peculiarità di ogni costituzione è la condizione per una legiferazione che si adatti al meglio alla natura di ogni singola *politeia*: questo principio, già fissato in sede di retorica politica tra le finalità di una deliberazione corretta (*Rhet*. I 4, 8), è ribadito in *Polit*. IV 1 (1289 a10-15) tra gli impegni del legislatore/politico:

> Quindi [il legislatore] non deve ignorare le varie forme delle costituzioni, quante sono, in quanti modi si combinino: e proprio con l'aiuto di questa conoscenza deve considerare le leggi migliori e quelle che si adattano a ciascuna costituzione, giacché si devono fare le leggi conformi alla costituzione – e così in effetti le fanno tutti –, non la costituzione conforme alle leggi.

Il Platone delle *Leggi* avrebbe trovato sorprendenti queste affermazioni, lui che criticava l'opinione di quelli che sostenevano che «ci sono tante specie di leggi quanti sono i tipi di costituzione», ponendo come fine della legge «il vantaggio della costituzione vigente» (*Leggi* IV 714 b-c). E il tema del mutamento delle leggi è il primo incontro con la problematica della *metabolé* nella *Politica* (*Polit*. II 8): una questione che Aristotele non poteva evitare di affrontare in quanto era uno dei temi centrali del *Politico* di Platone (294 a-301 a) ed era un problema ben presente anche nella contemporanea pubblicistica ateniese (vd. Demostene, *Contro Timocrate* e *Contro Leptine*), come riconosce lo stesso Aristotele introducendola come 'aporia' già trattata da «certuni» (Pitagorici?

Platone?). La discussione è un perfetto esempio di argomentazione dialettica *in utramque partem*: se la politica – e la legislazione, come sappiamo, ne è parte essenziale – è un'arte, anche per essa dovrà valere la regola del progresso del sapere e i fatti possono dimostrarlo. Sarebbe assurdo infatti mantenere in vita prescrizioni tradizionali valide per condizioni sociali e politiche ormai superate; inoltre le leggi scritte, in quanto 'determinazioni generali', andranno adattate alle situazioni particolari, quindi implicano la possibilità di cambiamento. D'altra parte il parallelo con le tecniche non si adatta al caso delle leggi: infatti a differenza delle tecniche, l'efficacia della legge si realizza attraverso la consuetudine all'obbedienza nell'*ethos*, quindi il cambiamento della legge si può approvare solo se il danno derivato «dall'abitudine di disobbedire ai magistrati» sarà inferiore al vantaggio arrecato dal cambiamento, e in ogni caso, «quando l'utile è minimo», è più vantaggioso tollerare qualche errore della legge. La cautela quindi è d'obbligo. Inoltre sarebbe necessario determinare in che misura rispetto alla costituzione vanno mutate le leggi e soprattutto da chi (e qui il riferimento alla problematica del *Politico* di Platone è evidente), problemi che Aristotele si riserva di trattare altrove, una delle tante promesse non mantenute. Ma probabilmente Aristotele non giudicò rilevante una trattazione separata del mutamento della legge in quanto esso era solo un epifenomeno del problema più generale della *metabolè politeion*: ed è infatti su questo argomento che si concentra l'attenzione di *Polit*. V.

Lo sforzo di ridurre entro uno schema concettuale unitario e ordinato la varia ed eterogenea fenomenologia della *stasis*/*metabolé* è evidente nel 'libro delle rivoluzioni', ma il risultato è piuttosto deludente. Da un punto di vista generale le 'origini e fonti' delle rivoluzioni e delle conseguenti *metabolai* nascono da contrastanti percezioni della giustizia nella distribuzione del potere e delle risorse tra le parti costitutive della città, e in questo caso le due parti sono quelle più diffusamente rappresentate, cioè i ricchi e i poveri:

> Per questo – dice Aristotele – sono essenzialmente due le forme di costituzione, la democrazia e l'oligarchia: nobiltà di nascita e virtù si trovano in pochi, mentre le qualità su cui si fondano queste due costituzioni, in molti: in nessun luogo ci sono cento nobili e buoni, ma di agiati e di disagiati ce ne sono molti in molti luoghi. (*Polit.* V 1, 1301 b 40 - 1302 a3).

Ciò che fa scatenare la *stasis* è la ricerca dell'eguaglianza, nel caso del *demos*/*aporoi*, della diseguaglianza, nel caso degli *oligoi*/*euporoi*. Le finalità dell'atto rivoluzionario sono indicate nel *kerdos* (guadagno) e nella timé (onori e privilegi), cioè in una diversa distribuzione, vantaggiosa per ciascuna delle due parti in causa, dei vantaggi materiali e del potere (infatti *timé* = *archai*). Distinte la 'disposizione' (*pos echontes*) e le finalità (*tinon heneken*) dell'atto rivoluzionario, Aristotele cerca di ridurre a sistema le 'cause e le origini' del fenomeno, indicandone in termini generali, cioè indipendente dai regimi politici di riferimento, sette; la dinamica del mutamento costituzionale prevede varie soluzioni: cambiamento totale di costituzione di solito nel suo contrario, trasformazione progressiva dei criteri di distribuzione del potere per rilassamento (*anienai*) o irrigidimento (*epiteinein*) delle istituzioni (vd. già *Rhet*. I 4), trasformazione del potere di un'*arché* in base a circostanze fortuite o per mutazioni sociali all'interno della città (proporzione ricchi/poveri): insomma la dilatazione delle modalità del mutamento cerca quasi ossessivamente di inseguire il maggior numero di casi attestati di *stasis*/*metabolé*, finché Aristotele decide di organizzarli secondo lo schema consueto dei 'libri empirici', quello cioè delle rispettive forme costituzionali: per cui dopo i casi di *stasis*/*metabolé* – o di *metabolé* senza *stasis* – nella democrazia, alla quale riconosce il merito di essere più stabile dell'oligarchia in quanto questa presenta due possibilità di ribellione – all'interno del gruppo di potere (motivo già tucidideo) e contro il popolo – mentre quella ha motivo di ribellarsi solo contro i ricchi, e nell'oligarchia, passa a quelli che coinvolgono i regimi 'misti' – *politeia*, aristocrazia – e infine monarchia e tirannide. I mezzi per 'salvare' le costituzioni sono simmetrici e contrari rispetto a quelli che le portano alla rovina in base al principio già enunciato della conoscenza dei contrari. I criteri generali della salvezza delle città – i cui destinatari sono ovviamente i legislatori e politici (1309 b35ss.) – si possono ricondurre fondamentalmente a due: 1) i requisiti richiesti a chi detiene le cariche più alte (fedeltà/*philia* verso la costituzione, capacità/*dynamis* nei compiti della carica, virtù e giustizia adeguate al regime (1309 a 33-7); 2) regola del giusto mezzo (1309 b18-35): l'eccesso nei due sensi di qualsiasi elemento della costituzione o del sistema sociale – e questo principio vale soprattutto per democrazie e oligarchie – tende alla soppressione stessa della costituzione; l'abilità del legislatore nel salvare questi regimi imperfetti consisterà in una sapiente combinazione di elementi dei

due tipi costituzionali opposti, per cui alla fine questa operazione di compensazione e di equilibrio tra poteri e aspirazioni contrarie si configurerà come una 'costituzione mista' la cui stabilità tuttavia non sarà assicurata tanto dall'abilità del legislatore nel 'mescolare' gli elementi, quanto nell'«educazione nello spirito della costituzione» (1310 a 12-36): vivere in conformità dello spirito della costituzione significa per Aristotele accettare e sottomettersi alle leggi proprie di ciascun regime (1310 a 34-6). Il rapporto negativo per Platone tra *ethe* e *politeia* nel campo della 'politica reale' è rovesciato da Aristotele in senso positivo come strumento di *soteria* delle costituzioni esistenti. L'apparato pedagogico è funzionale non alla radicale trasformazione della città reale nella città secondo un modello razionale, ma alla sopravvivenza della città reale nelle sue concrete forme costituzionali, ancorché degenerate: è ovvio che l'«istruzione secondo la costituzione» (*pepaideumenoi en te politeia*) non ha nessuna pretesa teorica, ma è un puro adeguamento pratico dell'individuo al sistema per mettere sotto controllo qualsiasi tentazione 'novatrice' (*neoterizein*).

Ma secondo Aristotele come si esce dal circuito perverso di *stasis*/*metabolé* al di là degli accoppiamenti giudiziosi suggeriti nella rubrica *soteria politeion* la cui efficacia è affidata in fondo soltanto alla labile speranza della fedeltà verso la costituzione di magistrati e cittadini, ma non incidono sulla struttura sociale della città che resta sempre divisa tra le due componenti antagoniste di poveri e ricchi? In *Polit*. V (1302 a14s., 1304 b1s.) troviamo solo due rapidi cenni alla soluzione: nel primo si dichiara che la «costituzione fondata sui cittadini medi» (*mesoi*) è più stabile sia della democrazia sia dell'oligarchia, nel secondo si constata che nelle città in cui le parti opposte – il *demos* e i ricchi – si eguagliano e «in mezzo ad essi non c'è niente o ben poco» – cioè non c'è una consistente 'classe media' – le costituzioni sono soggette a mutamenti. Entrambi sono ovvii rinvii a quell'elogio della *politeia ek ton meson* di *Polit*. IV 11 definita come la «costituzione migliore (*ariste politeia*) col miglior genere di vita per la maggior parte degli stati e per la maggior parte degli uomini», prescindendo dalla *politeia kat'euchen*: il che significa che Aristotele *rispetto* agli Stati esistenti generalmente più o meno deviati non propone come alternativa la costituzione che richiede «disposizioni naturali e risorse eccezionali», cioè quella di *Polit*. VII-VIII, ma una costituzione compatibile con le condizioni di fatto della maggior parte delle città – anzi lui dice in «tutte le città» (1295 b1) –, cioè l'esistenza

di tre classi, i 'molto ricchi', i 'molto poveri' e i 'medi'; la città dove la presenza dei 'medi' è rilevante o perlomeno sufficiente ad assicurare l'equilibrio tra le 'fazioni' opposte, è l'unica ad essere *astasiastos*, senza conflitti politici, e pertanto anche l'unica che si sottrae alla legge del mutamento. Aristotele dà anche una giustificazione etica a queste asserzioni richiamandosi ovviamente alla teoria della virtù come 'giusto mezzo' di *Etica Nicomachea*, ma è più interessante sottolineare il fatto che nella classificazione delle 'parti' della città faccia la sua comparsa come elemento stabile una categoria di cittadini, i *mesoi*, che in realtà avevano avuto una presenza instabile e incerta nelle vicende e nel pensiero politico del V sec. (dove a me risulta che solo Tucidide 3.82.8 si sia accorto che esistevano anche dei *mesoi politai*, ma a Corcira): un'eredità probabilmente terameniana, se dobbiamo interpretare la misteriosa allusione di 1296 a39-40 al solo uomo che in passato aveva tentato di instaurare una *mese politeia* come riferita appunto a Teramene e alla sua costituzione degli *hopla parechomenoi* (cittadini che portavano le armi). Quanto alle condizioni di realizzabilità della *mese politeia*, queste sono condizionate ovviamente dalla presenza di un 'ceto medio' che secondo Aristotele sarà minima nelle oligarchie e nelle piccole città «dove tutto si divide in due», mentre sarà massima nelle grandi città e nelle democrazie, che pertanto saranno più stabili delle oligarchie (1296 a10-17); dal che pare si possa dedurre l'equazione 'grandi stati = democrazie' che Aristotele aveva già ammesso esplicitamente in *Polit*. III 15 (1286 b20-21). Tuttavia anche se realizzabile e compatibile con la maggior parte delle città, anche la *mese politeia* resta nell'ordine delle realtà desiderabili rispetto all'orizzonte della politica reale, dove ogni regime è il premio di una vittoria (*athlon nikes*) sulla parte avversa, ed Aristotele deve ammettere che «non ci fu mai una forma media di costituzione o raramente e presso pochi» (1296 a37-8), e anche l'esempio di «quell'unico» anonimo che sarebbe riuscito a realizzarla non contribuisce molto a provare l'attuabilità della *mese politeia* nei termini in cui Aristotele la propone, cioè come un regime stabile rispetto all'instabilità delle altre costituzioni. Infatti se l'interpretazione terameniana del passo è legittima, anche nel caso della 'costituzione dei 5000' si trattò più di un progetto che di una realizzazione duratura.

Di fronte al quadro generale di una politica reale sottomessa all'antagonismo delle classi e alle loro rispettive richieste illegittime la via d'uscita per Aristotele sembra essere l'appello a una

'normalità' fondata sull'etica della virtù come giusto mezzo, nella doppia versione della 'città secondo i voti' possibile da costruire, ma difficilmente realizzabile, o della *mese politeia*, anch'essa raramente realizzata, ma con un tasso maggiore di possibilità in quanto i cittadini *mesoi* sono per Aristotele una presenza reale nella maggioranza degli Stati: questa tensione avvertibile nel pensiero di Aristotele deriva secondo Vegetti «dal suo sforzo di padroneggiare l'eredità platonica in un contesto concettuale radicalmente mutato, e nell'ambito di esigenze politico-morali del tutto diverse».[12] Io aggiungerei che c'è un altro fattore di tensione che Aristotele non riesce a risolvere: per Platone è chiaro che la democrazia è il regno della follia, anticamera della tirannide, anche per Aristotele la democrazia in ogni sua forma si iscrive nella serie dei regimi deviati, ma è curioso che quando deve pensare a un regime alternativo all'*hyperhoché* (supremazia eccessiva) di una minoranza – sia essa oligarchica o anche aristocratica – non legittimata dal possesso esclusivo della virtù, immagini sempre dei regimi affidati a una maggioranza qualificata in cui siano garantite eguaglianza e libertà per tutti: tale è la 'democrazia dei cittadini proprietari ben educati' di *Polit*. III 11 e la *mese politeia* di *Polit*. IV 11. Queste non sono evidentemente democrazie secondo i modelli che l'esperienza storica suggeriva, sembrano piuttosto inviti alla democrazia moderata ateniese dopo Cheronea, quella amministrata da Licurgo, ad adeguarsi a *standard* di una politica virtuosa che, rinunciando alla tradizionale contrapposizione *demos*/*oligoi*, poveri/ricchi, scegliesse di perseguire il fine di una *eudaimonia* compatibile con le condizioni contingenti in un orizzonte politico di *homonoia* e di *koinonia*.

[12] M. Vegetti, *Etica degli Antichi*, Laterza, Roma-Bari 1989, p. 202.

ENRICO BERTI

L'INFLUENZA DEL PARADIGMA POLITICO DI ARISTOTELE E GLI EFFETTI DELLA *REHABILITIERUNG* NEL PENSIERO POLITICO CONTEMPORANEO

1. *Il paradigma politico di Aristotele*

Il cosiddetto paradigma politico di Aristotele è stato illustrato in modo esemplare, col nome di «modello aristotelico», nel classico studio di Norberto Bobbio e Michelangelo Bovero su *Società e Stato nella filosofia politica moderna.*[1] Tema del volume sono, come è noto, i due modelli tipicamente moderni, cioè quello giusnaturalistico, illustrato da Bobbio, e quello hegelo-marxiano, illustrato da Bovero. Ma Bobbio, per mettere in luce l'originalità del modello giusnaturalistico di Hobbes, Locke, Pufendorf, Rousseau e Kant, lo confronta con quello che egli chiama il «modello aristotelico», che avrebbe dominato il pensiero politico occidentale nell'antichità, nel medioevo e in buona parte dell'età moderna. Questo consisterebbe nel presentare «l'evoluzione della società umana come un passaggio graduale da una società più piccola a una più vasta, risultante dall'unione di tante società immediatamente inferiori», cioè in un passaggio dalla città alla provincia, dalla provincia al regno, dal regno all'impero.[2] A illustrazione di tale modello Bobbio cita l'inizio degli *Aforismi politici* di Campanella, passi del trattato *De la république* di Bodin e della *Politica* di Althusius.

Caratteristica del modello aristotelico è quindi il concepire anche lo Stato come società naturale, in quanto risultante dall'unione di precedenti società naturali, quali la famiglia, e pertanto come espressione della natura sociale dell'uomo. Lo Stato viene raffigurato come una famiglia in grande, conservando i rapporti di disu-

[1] Il Saggiatore, Milano 1979.
[2] *Ibidem*, p. 41.

guaglianza caratteristici di questa, cioè il rapporto tra marito e moglie, padre e figli, padrone e servi. Pertanto il modello aristotelico viene a giustificare la concezione paternalistica del potere politico, propria di scrittori 'reazionari', cioè ostili ai grandi rivolgimenti economici e politici di cui è stata protagonista la borghesia, quali Robert Filmer, autore del *Patriarcha or the Natural Power of Kings* (1680), in cui si difende la restaurazione monarchica dopo la rivoluzione inglese, e Carl Ludwig von Haller, autore della *Restauration der Staats-Wissenschaft* (1816-1820), in cui si difende la Restaurazione dopo la rivoluzione francese.[3]

L'origine del 'modello aristotelico', come mi è accaduto di vedere, è tuttavia precedente e si colloca non tanto nell'antichità, dove la *Politica* di Aristotele rimase pressoché sconosciuta, quanto nel medioevo, dove il musulmano Al-Farabi (IX-X secolo) nelle *Idee degli abitanti della città virtuosa* propose la successione famiglia-villaggio-città-nazione-umanità, difendendo in tal modo le aspirazioni universalistiche del califfato abbasside recentemente costituito a Bagdad; il cristiano Tommaso d'Aquino (XIII secolo), commentando i primi tre libri della *Politica* di Aristotele recentemente tradotta in latino (1265), ripropose la successione *familia-civitas-regnum*, che di fatto giustificava il regno del santo re di Francia Luigi IX; e il 'laico' Marsilio da Padova (XIV secolo) nel *Defensor pacis* esaltava la legittimità dell'impero di Ludovico il Bavaro come conclusione del medesimo processo.[4] Il modello aristotelico pertanto risulta essere l'adattamento della spiegazione dell'origine della *polis* dall'unione di più famiglie e di più villaggi, proposta da Aristotele in *Politica* I 2, a una situazione politico-sociale in cui il posto dell'antica *polis* è stato occupato prima dall'Impero (romano nell'antichità, cristiano o musulmano nel medioevo) e poi dallo Stato moderno.

---

[3] *Ibidem*, pp. 41-48.

[4] Per un'illustrazione di tali vicende mi permetto di rinviare ai miei articoli su *L'idée aristotélicienne de société politique dans les traditions musulmane et juive*, in Th. Zarcone (éd.), *Individu et société. L'influence d'Aristote dans le monde méditerranéen*, Isis, Istanbul-Paris-Rome 1988, pp. 99-116 (ristampato in E. Berti, *Nuovi studi aristotelici*, IV/1, *L'influenza di Aristotele. Antichità, Medioevo e Rinascimento*, Morcelliana, Brescia 2009, pp. 107-124); *Il "regnum" di Marsilio tra la "polis" aristotelica e lo "Stato" moderno*, «Medioevo», 5 (1979), pp. 165-181 (ristampato in Id., *Nuovi studi aristotelici*, IV/1, pp. 193-208).

Vale la pena tuttavia di ricordare come l'estensione della struttura familiare alla società politica non solo non sia di origine aristotelica, ma anzi sia l'esatto contrario di ciò che Aristotele nelle prime battute della *Politica* afferma, quasi sicuramente in polemica con Platone. Subito dopo avere definito la *polis* come la società che tende al bene più importante e che pertanto è la società più importante e comprendente tutte le altre, Aristotele aggiunge:

> Non dicono bene quanti pensano che il governante di città (*politikos*), il re (*basilikos*), il capofamiglia (*oikonomikos*) e il padrone (*despotikos*) siano lo stesso. Essi ritengono infatti che ciascuno di questi differisca solo per moltitudine e pochezza, e non per specie: per esempio, se è di pochi, sia padrone, se di più, capofamiglia, se di ancor più, governante di città o re, come se non ci fosse differenza tra una grande famiglia e una piccola città […]. Ma ciò non è vero, come risulterà chiaro a quanti indagheranno col metodo qui proposto.[5]

La differenza tra famiglia e città è che la famiglia è una società di disuguali, che sono non tanto il marito e la moglie, quanto i genitori e i figli e soprattutto il padrone e gli schiavi, mentre la città, come Aristotele dice sovente, è una società di uguali, di «liberi ed uguali», anche se tale condizione, come è noto, vale solo per i cittadini *pleno iure*, cioè in pratica per i capifamiglia. Si legga infatti il seguente brano:

> Anche da queste considerazioni risulta chiaro che il governo del padrone (*despoteia*) e quello del governante di città (*politikê arkhê*) non sono la stessa cosa, e che non tutte le forme di governo sono identiche le une alle altre, come alcuni dicono. L'una infatti si esercita su uomini liberi per natura e l'altra su schiavi, e il governo della famiglia (*oikonomikê*) è monarchico (ogni famiglia infatti è retta monarchicamente), mentre il governo della città si esercita su liberi ed uguali.[6]

---

[5] Aristot. *Pol.* I 1, 1252 a 7-18 (seguo in parte la traduzione di C. A. Viano, RCS Libri, Milano 2002, che rende troppo debolmente, come «uso linguistico non appropriato», ciò che il testo dichiara invece più nettamente come «non vero»).

[6] *Ibidem* I 7, 1255 b 16-20. Anche a questo proposito mi permetto di citare il mio studio su *Storicità ed attualità della concezione aristotelica dello Stato*, «Verifiche», 7 (1978), pp. 305-358 (ristampato in E. Berti, *Nuovi studi aristotelici*, III, *Filosofia pratica*, Morcelliana, Brescia 2008, pp. 165-210), nonché il volume antologico da me curato su *Il pensiero politico di Aristotele*, Laterza, Roma-Bari 1997.

Tutti i commentatori concordano nel ritenere che il bersaglio di questa critica («alcuni») sia Platone, che secondo Aristotele nella *Repubblica*, proponendo l'abolizione della famiglia, avrebbe trasformato la città in una grande famiglia, cioè in una società di disuguali. Il cosiddetto modello aristotelico è dunque, in realtà, un modello platonico, esplicitamente rifiutato e criticato da Aristotele.

2. *La* Rehabilitierung

La cosiddetta *Rehabilitierung der praktischen Philosophie* – espressione leggermente denigratoria, introdotta da un critico di essa, Manfred Riedel[7] – ha riguardato solo marginalmente il paradigma politico aristotelico (quello vero, non quello inventato dal medioevo e dall'età moderna). Essa è consistita infatti soprattutto in una riabilitazione della *praxis* come agire politico, ad opera di Hannah Arendt in *Vita activa*,[8] in una riabilitazione della *phronêsis* come 'sapere pratico' ad opera di Hans-Georg Gadamer in *Verità e metodo*,[9] e in una riabilitazione dell'*êthos* inteso come la hegeliana 'eticità' (*Sittlichkeit*) ad opera di Joachim Ritter in *Metafisica e politica.*[10] Allievi di Gadamer come Rüdiger Bubner hanno ripreso l'identificazione della filosofia pratica con la *phronêsis*,[11] mentre allievi di Ritter come Günther Bien hanno rivendicato ad Aristotele la fondazione della filosofia politica.[12] Il libro di Wilhelm Hennis,

---

[7] M. Riedel (Hrsg.), *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, 2 voll., Rombach, Freiburg i. B. 1972-1974.

[8] H. Arendt, *The Human Condition*, The University of Chicago, Chicago 1958, trad. it. col titolo *Vita activa* (come nell'edizione tedesca), Bompiani Milano 1994.

[9] H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Mohr, Tübingen 1960, trad. it. di G. Vattimo, Fabbri, Milano 1972.

[10] J. Ritter, *Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1969, trad. it. di R. Garaventa e G. Cunico, Marietti, Casale Monferrato 1983.

[11] R. Bubner, *Handlung, Sprache, Vernunft. Grundbegriffe praktischer Philosophie*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1976, trad. it. Il Mulino, Bologna 1985 (traduzione molto discutibile).

[12] G. Bien, *Die Grundlegung der politischen Philosophie bei Aristoteles*, Alber, Freiburg-München 1973, trad. it. col titolo riduttivo *La filosofia politica di Aristotele*, Il Mulino, Bologna 1985.

Politik und praktische Philosophie,[13] malgrado il titolo promettente, tratta quasi soltanto del metodo della filosofia pratica aristotelica, identificandolo col metodo dialettico teorizzato da Aristotele nei *Topici*. Per tutti questi motivi la *Rehabilitierung,* presentata come una forma di neoaristotelismo, è stata accusata da Habermas e Schnädelbach di conservatorismo.[14]

L'attenzione maggiore al contenuto della *Politica* di Aristotele, quindi al paradigma politico di Aristotele, è stata portata significativamente non da un fautore della *Rehabilitierung,* ma da un critico di essa, colui che l'ha così chiamata, cioè Manfred Riedel, il quale in *Metafisica e metapolitica* ha denunciato la presenza nel pensiero politico di Aristotele di tre aporie: 1) la tesi che del mondo della prassi non si dà una vera e propria scienza, la quale ha impedito per secoli la nascita di una vera e propria scienza politica, 2) la svalutazione della *poiêsis*, e quindi del lavoro, rispetto alla *praxis*, 3) la mancanza di una legittimazione delle istituzioni, e quindi del potere, che invece è stata introdotta dal pensiero politico moderno mediante l'idea di contratto.[15] Alle critiche di Riedel ha poi risposto un allievo di Bien, Andreas Kamp, rivendicando i fondamenti metafisici della filosofia politica di Aristotele,[16] in una direzione dunque che andava contro la tendenza della *Rehabilitierung.*[17]

Nell'ambiente filosofico-politico americano, dominato a partire dagli anni Settanta dal dibattito sulla *Teoria della giustizia* di John Rawls, il pensiero di Aristotele, più il pensiero etico che quello propriamente politico, è stato usato soprattutto dai *communitarians*

---

[13] W. Hennis, *Politik und praktische Philosophie. Eine Studie zur Rekonstruktion der politischen Wissenschaft*, Luchterhand, Neuwied a. R. 1963.

[14] J. Habermas, *Über Moralität und Sittlichkeit. Was macht ein Lebensform "rational"*, in H. Schnädelbach (Hrsg.), *Rationalität*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1984, pp. 218-233; H. Schnädelbach, *Was ist Neuaristotelismus*, «Information Philosophie», 1986, fasc. I, pp. 6-25.

[15] M. Riedel, *Metaphysik und Metapolitik. Studien zu Aristoteles und zur politischen Sprache der neuzeitlichen Philosophie*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1975, trad. it. parziale di F. Longato, con introduzione di F. Volpi, Il Mulino, Bologna 1990.

[16] A. Kamp, *Die politische Philosophie des Aristoteles und ihre metaphysische Grundlagen*, Alber, Freiburg-München 1985.

[17] Naturalmente sulla *Rehabilitierung* si vedano il saggio, pionieristico per l'Italia, di F. Volpi, *La rinascita della filosofia pratica in Germania*, in C. Pacchiani (a cura), *Filosofia pratica e scienza politica*, Francisci, Abano Terme 1980, pp. 11-97, nonché il mio *Aristotele nel Novecento*, Laterza, Roma-Bari 1992 (II ed. con una nuova introduzione, ivi, 2008), pp. 186-245.

contro il neocontrattualismo di Rawls. Emblematico, a questo proposito, è stato il libro di Alasdair MacIntyre, *Dopo la virtù*, che ha presentato Aristotele come unica alternativa possibile, per la sopravvivenza dell'etica, alla negazione della stessa compiuta da Nietzsche e alla sua dissoluzione operata dall'«emotivismo».[18] Anche qui dunque la 'riabilitazione' di Aristotele si è connotata in senso sostanzialmente conservatore, suscitando la reazione di una filosofa aristotelica *liberal* come Martha C. Nussbaum,[19] la quale ha ricondotto ad Aristotele persino le teorie economiche progressiste di Amartya K. Sen (il *capabilities approach*),[20] ottenendo il consenso del loro autore.[21]

3. Polis *e Stato moderno*

La ripresa più valida, a mio avviso, del pensiero politico di Aristotele (o la ripresa degli aspetti più validi di questo pensiero) è stata compiuta, paradossalmente, da un autore che vi si è richiamato solo indirettamente, e del tutto al di fuori dalla *Rehabilitierung*, cioè il tomista Jacques Maritain, che nel suo periodo 'americano' ha evidenziato le differenze tra lo Stato moderno, istituzione contrapposta alla 'società civile' e caratterizzata dalla prerogativa contraddittoria della 'sovranità', e la *polis* aristotelica, società politica 'autosufficiente' (*autarkes*), comprendente tutti i cittadini e finalizzata al 'vivere bene'.

Maritain, convertitosi dal positivismo prima al tomismo della destra cattolica vicina all'*Action française* e poi, dopo la condanna pontificia di questo movimento (1926), al cattolicesimo democratico, aveva preso posizione contro il colpo di stato del generale Franco in Spagna, attirandosi in tal modo le critiche feroci dei cat-

---

[18] A. MacIntyre, *After Virtue. A Study in Moral Theory*, University of Notre Dame Press, Notre Dame (Indiana) 1981, trad. it. Feltrinelli, Milano 1988.

[19] M.C. Nussbaum, *Virtue Revived. Habit, Passion, Reflection in the Aristotelian Tradition*, «The Times Literary Supplement», July 3 (1992).

[20] M.C. Nussbaum, *Nature, Function and Capability: Aristotle and Political Distribution*, in G. Patzig (Hrsg.), *Aristoteles' "Politik". Akten des XI. Symposium Aristotelicum*, Vandenhoek & Ruprecht, Göttingen 1990, pp. 152-186.

[21] Si veda l'intervista ad Armando Massarenti in «Il Sole/24 ore» del 2 settembre 1990, ristampata in A. Massarenti, A. Da Re, *L'etica da applicare. Una morale per prendere decisioni*, Il sole/24 ore Libri, Milano 1991, pp. 56-59.

tolici di destra. Emigrato negli Stati Uniti durante l'occupazione tedesca della Francia, vi era ritornato dopo un breve periodo trascorso a Roma come ambasciatore della Repubblica francese presso la Santa Sede, ed aveva partecipato con la delegazione francese alla stesura della Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo approvata dalle Nazioni Unite nel 1948. Rimasto negli Stati Uniti, tenne nel 1949 una serie di conferenze a Chicago, pubblicate nel 1951 col titolo *L'uomo e lo Stato*, nelle quali lascia cadere, a mio avviso, la proposta di una 'nuova cristianità', contenuta nel suo più famoso *Umanesimo integrale* del 1936, per proporre una nuova «società politica», che è il risultato della riscoperta del concetto aristotelico di *polis*, sia pure filtrato attraverso il concetto tommasiano di *civitas*, che di quello è una semplice ripetizione.[22]

Anzitutto Maritain, richiamandosi alla distinzione tra 'comunità' e 'società' introdotta da Ferdinand Tönnies,[23] mostra che la *polis* di cui parla Aristotele, malgrado sia indicata dal termine *koinônia*, che viene spontaneo tradurre con 'comunità', non è una comunità, cioè un insieme di individui aventi in comune qualcosa che li precede, come il sangue, la lingua, la storia, le tradizioni, ma è invece una società, cioè un insieme di individui aventi in comune un fine da realizzare, il quale è un oggetto scelto liberamente dall'intelligenza e dalla volontà. La gerarchia di valori stabilita da Tönnies, che privilegiava la comunità in quanto naturale, rispetto alla società in quanto artificiale, è qui capovolta, perché la società è considerata l'espressione più genuina della natura sociale dell'uomo, che non è un mero dato biologico, ma è la sua differenza specifica dagli altri animali, cioè la parola (*logos*), l'intelligenza e la volontà, ossia è, come dice chiaramente Aristotele, il fine (*telos*), cioè il compimento, la perfezione[24] (oggi diremmo la civiltà, o la 'cultura'). La *polis*, cioè la 'società politica', in quanto insieme di tutti i cittadini che collaborano alla realizzazione di un fine comune, il 'vivere bene', non è dunque né la 'nazione', la quale è una comunità, né lo Stato, il quale è un'istituzione storica – nata all'inizio dell'età moderna –, cioè l'istituzione che detiene, secondo la cele-

---

[22] J. Maritain, *Man and the State*, The University of Chicago Press, Chicago 1951, trad. it. Vita e pensiero, Milano 1982.

[23] F. Tönnies, *Gemeinschaft und Gesellschaft. Grundbegriffe der reinen Soziologie*, Curtius, Berlin 1922 (V edizione), trad. it. Edizioni di Comunità, Milano 1979.

[24] Aristot. *Pol.* I 2, 1253 b 32.

bre definizione di Max Weber, il monopolio dell'uso legittimo della forza.

Naturalmente le dimensioni della *polis*, intesa come concetto, non come realtà storica, variano nel tempo, perché si estendono sino al limite necessario a garantire l'autosufficienza. Ma questo non significa che la *polis* si identifichi, in età moderna, con lo Stato, perché essa resta l'insieme di tutti i cittadini, cioè il tutto, quello che i moderni chiamano il 'corpo politico', mentre lo Stato è soltanto una parte, quella parte che esercita il potere supremo, cioè appunto l'uso legittimo della forza. Ciò è dimostrato anche dal fatto che lo Stato si può costituire come parte in una vertenza giudiziaria promossa da un cittadino o da un gruppo di cittadini, che in tal caso sono la controparte dello Stato. Il carattere di parte proprio dello Stato moderno è confermato anche dal sorgere, in età moderna, della cosiddetta 'società civile' (chiamata da Hegel *bürgerliche Gesellschaft*, dove il *Bürger* non è il *citoyen*, ma il *bourgeois*), che non è la società politica, bensì l'insieme dei 'privati', cioè dei cittadini che sono stati 'privati' del potere nel momento in cui è nato lo Stato e la totalità del potere è stata trasferita allo Stato col nome di 'sovranità'. Quest'ultimo termine nasce nel medioevo per esprimere la superiorità di un principio trascendente (*superanus*), che non riconosce nulla di superiore a sé, e quindi è un attributo proprio esclusivamente di Dio. Nel momento in cui essa è stata applicata allo Stato, la sovranità è divenuta un concetto contraddittorio, perché lo Stato non è trascendente rispetto alla società politica, né questa può essere superiore a se stessa.

In tal modo la *polis* non solo non riceve dalla famiglia la sua struttura, ma nemmeno la trasmette allo Stato, quindi l'autentico concetto aristotelico di *polis* non ha alcun riscontro nel cosiddetto modello aristotelico medievale e moderno. Anzi Maritain, avendo partecipato al "gruppo di Chicago" incaricato di preparare un progetto di costituzione mondiale, del quale fecero parte Mortimer Adler, Stringfellow Barr, Robert Hutchins, Charles H. McIlwain, John U. Nef, l'italiano Giuseppe Antonio Borgese e altri, tende a vedere la *polis* del futuro in una società politica di dimensioni mondiali, l'unica che può essere veramente autosufficiente, la quale non potrà essere né uno Stato né una federazione di Stati, ma dovrà trovare nuove forme di organizzazione del potere, cioè nuove forme di governo. Ciò significa che lo Stato, nato in età moderna come Stato nazionale sovrano, è destinato a scomparire, come tutto ciò che è nato nella storia, avendo perduto la sua auto-

sufficienza, sia al proprio interno, per lo sviluppo crescente delle autonomie locali, sia al proprio esterno, per la mondializzazione dell'economia. Altrettanto non si può dire della *polis*, che non è un'istituzione storica, ma è l'espressione della natura umana, intesa non nel senso moderno di stato di natura, cioè primitivo, pre-politico, ma nel senso aristotelico di civiltà, cioè di cultura.

A conclusioni simili sono giunti altri pensatori politici contemporanei, per vie del tutto diverse e indipendenti rispetto a quelle di Maritain. Per esempio N. Bobbio ha osservato che ormai la categoria della politica ricopre un'area maggiore di quella dello Stato e si allarga oltre lo Stato-istituzione. Nasce così una nuova forma di Stato, lo «Stato poliarchico», a cui non si contrappone più la società civile e che viene a coincidere con quella che il pensiero politico antico chiamava la "società politica".[25] Anche Nicola Matteucci descrive il declino dello Stato moderno, cioè il progresso verso lo "Stato post-moderno", in termini di perdita dell'autosufficienza e di venir meno di un principio unitario, giungendo alla conclusione che oggi, più che di Stato, bisognerebbe parlare di sistema, un sistema di interdipendenze, senza alcun potere sovrano né un comune punto di riferimento.[26] L'idea di *polis* come società politica perfetta, cioè autosufficiente, naturale, nel senso aristotelico e non nel senso moderno del termine, avente per fine il 'vivere bene', mi sembra essere l'aspetto più interessante del pensiero politico di Aristotele, del tutto trascurato dalla *Rehabilitierung* e invece presente in pensatori che nemmeno si richiamano direttamente ad Aristotele. Esso va liberato, ovviamente, dalle limitazioni di tipo maschilistico, nazionalistico e schiavistico, derivanti – come ben vide Marx – dalle condizioni economico-sociali della società antica.

Un altro aspetto che meriterebbe di essere approfondito, in quanto caratteristico della concezione aristotelica della *polis* e distintivo rispetto alla concezione moderna dello Stato, è la concezione del fine della *polis* non come semplice 'vivere', cioè sopravvivere, ma come 'vivere bene'. Al semplice vivere, cioè alla soddisfazione dei bisogni quotidiani, comprendenti il nutrimento, le vesti, l'abitazione, secondo Aristotele provvede la famiglia, intesa nel

---

[25] N. Bobbio, *Per una mappa della filosofia politica*, in D. Fiorot (a cura), *La filosofia politica, oggi*, Giappichelli, Torino 1990.

[26] N. Matteucci, *Alla ricerca dell'ordine politico. Da Machiavelli a Tocqueville*, Il Mulino, Bologna 1984.

senso antico di 'casa' (quella che Otto Brunner chiama *das ganze Haus*), comprendente figli, servi, animali, proprietà;[27] alla soddisfazione dei bisogni non quotidiani, quali l'ordine pubblico e la difesa dai nemici, secondo Aristotele provvede il villaggio, unione di più famiglie. La *polis* invece serve ad assicurare il vivere bene, cioè la felicità, intesa come piena realizzazione delle potenzialità umane, e vi provvede mediante l'educazione pubblica, cioè la formazione alla ginnastica, alla musica, alla poesia, e mediante l'organizzazione degli spettacoli teatrali, con la «purificazione delle passioni» che questi procurano, e cose simili.[28] Lo Stato moderno, invece, nasce come istituzione necessaria essenzialmente a garantire la pace, cioè l'ordine pubblico e la difesa dai nemici, nella versione assolutistica, o la proprietà e i diritti civili, nella versione liberale. Solo l'idea dello 'Stato sociale', introdotta dalla cultura democratica, di ispirazione cristiana o socialista, recupera in parte l'idea aristotelica di 'vivere bene'.

---

[27] O. Brunner, *Per una nuova storia costituzionale e sociale*, a cura di P. Schiera, Vita e pensiero, Milano 1970.

[28] Da questa idea aristotelica deriva il famoso diritto al «perseguimento della felicità» (*pursuit of happiness*), inserito da Thomas Jefferson prima nella Costituzione della Virginia, poi nella Dichirazione di Indipendenza degli Stati Uniti d'America e infine nella Costituzione americana, come è stato dimostrato da A. Stella, *Influssi dell'aristotelismo veneto nella genesi del socinianesimo*, in L. Olivieri (a cura di), *Aristotelismo veneto e scienza moderna*, Antenore, Padova 1983, pp. 993-1007; Id., *Influssi sociniani nella genesi della Costituzione americana. Joseph Priestley e Thomas Jefferson*, Accademia Nazionale dei Lincei, «Rendiconti della classe di scienze morali», s. VIII, vol. 38/5-6 (1983), pp. 231-249.

FRANCESCO GHIA

LA RIABILITAZIONE DELLA FILOSOFIA PRATICA E L'OGGETTIVAZIONE DELLA LIBERTÀ *IN LIMINE* ALLA RELAZIONE DI ENRICO BERTI

In questo mio breve intervento non ho certo l'intenzione, non essendo da ciò le mie penne, di fare un contrappunto a quanto Enrico Berti ha così chiaramente e limpidamente esposto. Del resto, a compensare e 'consolare' la mia inadeguatezza sta il fatto che tale contrappunto neppure è necessario, tanto esaustiva e profonda è stata la ricostruzione, ovvero la *philosophische Rundschau* – per usare il sintagma caro a Hans-Georg Gadamer –, offerta da Berti nel suo intervento.

Mi limiterò qui, lasciando ad altri più competenti di me la discussione di punti pure decisivi della relazione, come per esempio l'accenno alla diagnosi maritainiana sul 'declino dello Stato moderno' a prefigurazione di diagnosi quali quelle dello Stato poliarchico o post-moderne, ad alcune considerazioni *in limine* circa la *Rehabilitierung der praktischen Philosophie* evocata da Berti con riferimento alla celebre omonima opera di Manfred Riedel.

Ora, a me pare che, per inquadrare opportunamente il senso e la portata di questa *Rehabilitierung*, possa essere utile una fugace *Vergegenwärtigung* di alcuni dibattiti che percorrono la filosofia tedesca 'dello Stato e del diritto' (*Staats- und Rechtslehre*) nel decennio che va, indicativamente, dalla seconda metà degli anni Sessanta alla prima metà degli anni settanta del Novecento. Poiché su tale contesti ha opportunamente ed esaustivamente richiamato di recente l'attenzione Omar Brino in un suo importante saggio,

posso qui procedere per sommi capi, rimandando al citato saggio gli opportuni e ulteriori approfondimenti.[1]

I nomi dei protagonisti principali di questi dibattiti sono già emersi dalla relazione di Enrico Berti (da Wilhelm Hennis a Günther Bien, da Manfried Riedel a Herbert Schnädelbach), ma possono essere adeguatamente, sia per affinità, sia per contrasto, sussunti sotto il nume tutelare di Joachim Ritter.

Ritter, vecchia conoscenza di chi si occupa di filosofia non foss'altro che per essere stato lo *spiritus rector*, insieme con Karlfried Gründer, di quell'opera lessicografica di fondamentale consultazione che è lo *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, va qui evocato soprattutto per il suo lavoro del 1968 intitolato *Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel.*[2] In quello studio Ritter si proponeva il compito di *rehabilitieren* in un sol colpo da un lato Aristotele e la sua idea del politico (ai suoi occhi dimidiata da una eccessiva preminenza accordata a Platone, come documenterebbero paradigmaticamente gli studi platonici di Gadamer), e dall'altro lato Hegel e la rilevanza da questi accordata al tema del diritto pubblico, a sua volta dimidiato dalla debordanza assunta nella cultura tedesca novecentesca dalle impostazioni neokantiane e dall'enfasi da queste poste sullo *ius publicum* come sistema di diritti individuali e soggettivi (si pensi per esempio a Georg Jellinek).

In sostanza, sulla scorta della ripresa significativa, per opera soprattutto di Riedel,[3] del pensiero di un hegeliano della prima ora, Eduard Gans, e della critica di questi alla scuola storica del diritto (segnatamente a Savigny), l'urgenza di un 'ritorno' a Hegel (e ad Aristotele) risiederebbe nella imprescindibilità dello Stato come unica forma in grado di difendere, con garanzie etiche definitive, lo spazio del privato. In questa prospettiva, la filosofia politica e del diritto diventerebbero le forme supreme di realizzazione della filosofia morale in quanto, sono parole di Gans, «costruzione del mondo del diritto e dello Stato mediante il concetto della libertà e

---

[1] Cfr. O. Brino, *L'interpretazione liberale di Hegel e il diritto statuale della 'Bundesrepublik'. Da Joachim Ritter ad Ernst-Wolfgang Böckenförde*, «Filosofia politica», 26, n° 2 (agosto 2012), pp. 267-289.

[2] Cfr. J. Ritter, *Metafisica e politica*, trad. it. di G. Cunico e R. Garaventa, Marietti, Genova 1983.

[3] Cfr. M. Riedel, *Hegel und Gans*, in H. Braun, M. Riedel (hrsg.), *Natur und Geschichte. Karl Löwith zum 70. Geburtstag*, Kolhammer, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 1967, pp. 257-273.

della volontà. […] Libertà e diritto sono la medesima cosa. Il diritto è la realizzazione della libertà».[4]

Chi abbia in mente certe pagine delle *Grundlinien*, non faticherà di certo a riconoscere la genuina ispirazione hegeliana di queste espressioni. È proprio Hegel infatti a consentire il superamento del 'ritiro romantico nella interiorità' cagionato dalla fondazione kantiana dell'etica sul principio della moralità individuale (e quindi privata), nonché dalla distinzione tra la sfera della moralità e quella della legalità.

Il rimando ad Aristotele consente poi un più saldo basamento metafisico del nesso tra etica e politica. La *polis* e il giusto politico sono 'di natura' in quanto l'uomo libero ha nella *polis* costituita e strutturata in ordinamenti il suo essere uomo in atto e quindi la natura umana trova qui la propria realtà ontologica e il proprio compimento.

Alle spalle di questa idea sta la concezione che l'uomo, al pari di ogni altro essere esistente, abbia una naturale destinazione finale (*entelechia*). Tale destinazione è finalizzata a sviluppare tutte le specificità e le attitudini del suo carattere e del suo spirito in vista di una vita buona (*eudaimonia*). L'uomo non è un ente singolo, ma neppure soltanto un ente sociale che necessiti della comunione della famiglia (della casa) e – per un controllo della vita esteriore basata sulla divisione del lavoro – del villaggio, bensì un ente orientato alla *polis*, uno *zoon politikon.* L'uomo, che per Aristotele è caratterizzato dalla partecipazione a tutti gli ambiti del suo essere, da quello biologico-vegetativo a quello emotivo e a quello spirituale-razionale, perviene nella *polis*, ossia in questa comunità organizzata come controllo autarchico della vita, a una finalità ben precisa, che è la finalità sua propria e quindi un bene in sé.

Di conseguenza, il giusto conforme alla natura non è sganciato dalla *polis*, precedendola, ma è il giusto che appunto sta e cade con la *polis* stessa e che costituisce il fondamento della sua struttura etico-istituzionale. Il giusto naturale (*physei dikaion*) vive nell'ordinamento sussistente, ancorché non sia una mera funzione di tale ordinamento.[5]

---

[4] E. Ganz, *Naturrecht*, in id., *Philosophische Schriften*, hrsg. v. H. Schröder, Akademie, Berlin 1971, p. 70.

[5] Per una discussione sul punto, in costante colloquio critico con le tesi ritteriane, cfr. E-W. Böckenförde, *Geschichte der Rechts- und Staatsphilosophie. Antike und Mittelalter*, Mohr, Tübingen 2006[2], § 5.

Nel nome della *Rehabilitierung* della filosofia pratica e politica aristotelica ne va dunque anche del tentativo di una storia meditata e (un tempo si sarebbe detto) militante della nozione di libertà che, sulla scorta della ricostruzione offertane dalla *Geschichtsphilosophie* hegeliana, avrebbe i suoi capisaldi nella *polis* greca, nel cristianesimo della Riforma e nella Rivoluzione francese. In sede critica, ci si può però chiedere se il prezzo da pagare per questa *Rehabilitierung* non sia un po' troppo alto: non si rischia cioè il progressivo venir meno della dimensione soggettiva e individuale della libertà che, prima ancora di concretizzarsi nelle forme storiche delle istituzioni pubbliche, permane come uno spazio intangibile (ovvero 'indisponibile') della coscienza del singolo?

L'oggettivazione della libertà nelle forme del diritto non ne snatura troppo la sua essenza apriorica?

Aut Hegel, *aut* Kant, *tertium non datur*?

Ora, a ben vedere, è forse la nozione aristotelica di *proairesis* la più idonea per aiutare a uscire dall'*impasse*, e probabilmente non è un caso che questa nozione sia la grande assente nel dibattito innescato su fronti dialettici opposti da Ritter e da Riedel. Nella storia dell'etica sociale, vi è stato chi ha tentato di rileggere e reinterpretare la filosofia pratica aristotelica alla luce di una forte enfasi posta sulla dimensione proairetica: costui risponde al nome di Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher.[6]

In effetti, il grande filologo e storico della filosofia antica Herrmann Diels, nel suo discorso inaugurale per l'ammissione alla Accademia prussiana delle scienze di Berlino, ascriveva proprio a Schleiermacher, «nonostante la sua inclinazione individuale potesse sentirsi maggiormente attratta verso la natura di Platone, a lui così affine», il merito di aver rimarcato come «soltanto Aristotele abbia il diritto di venir considerato il centro della scienza antica, nella quale tutti i raggi si raccolgono e dal quale si diffondono in maniera uniforme».[7]

Insomma, come si vede, il plesso di problemi che la riflessione sulla *Rehabilitierung der praktischen Philosophie* dischiude è, per

---

[6] Cfr. G. Scholtz, *Ethik und Hermeneutik. Schleiermachers Grundlegung der* Geisteswissenschaften, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995. Si veda anche G. Moretto, *Filosofia e religione nell'età di Goethe*, Morcelliana, Brescia 1997, spec. pp. 43-90.

[7] Citato da A. v. Harnack, *Geschichte der königlich preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin*, Reprogr. Nachdruck der Auflage Berlin 1900, Olms, Hildesheim-New York 1970, p. 676.

richiamare un *Lieblingswort* di Theodor Fontane, un *weites Feld.* Bisogna essere grati a Enrico Berti per averci richiamato l'urgenza di continuare ancor oggi a dissodare questo campo.

MICHELANGELO BOVERO

PARADIGMI E MODELLI POLITICI NELL'ETÀ MODERNA

1. *Metateoria. Paradigmi e modelli*

Il vocabolo 'paradigma' è ambiguo. Alla voce *paradeigma* Rocci traduce, come primo significato, «modello, esemplare, esempio», aggiungendo «per artisti»; e indica come luoghi canonici la *Repubblica* e il *Timeo* di Platone. Anche Motanari traduce «modello», aggiungendo «da riprodurre», ed «esempio», aggiungendo «da imitare». Senonché, è opportuno distinguere due accezioni *diverse,* e per almeno un aspetto *opposte,* del termine 'modello'. Nel nostro parlare corrente il termine oscilla ambiguamente tra due significati: il primo prevalentemente prescrittivo, in base al quale per modello si intende ciò che si deve imitare, e che pertanto si propone come regola o *canone* per una classe di enti o di comportamenti; il secondo prevalentemente descrittivo (e affine all'uso scientifico, per esempio nell'espressione 'modello matematico'), in base al quale per modello si intende al contrario ciò che risulta da un'imitazione, e che pertanto si mostra come riproduzione più o meno adeguata di un qualche ente o classe di enti. Modello prescrittivo – o meglio: modello pratico, per l'agire, con funzione direttiva e prescrittiva – e modello descrittivo – o meglio: modello teorico, per il conoscere, con funzione descrittiva ed esplicativa – si contrappongono in quanto, nel primo caso, 'modello' è l'*originale* o l'*archetipo*, letteralmente un principio che pretende ad una validità normativa; nel secondo caso, 'modello' è al contrario una *copia*, un *ektypon*, il cui valore è definito dal grado di fedeltà all'originale – si pensi al modellismo – e/o dal potenziale esplicativo dei fenomeni di cui pretende di essere il 'modello'.

Qualcosa di simile a questa ambigua polarità di significati si trova, nella nostra lingua, negli usi del termine 'esemplare' rispettivamente come sostantivo e come aggettivo: un 'esemplare di li-

bro' non è senz'altro un 'libro esemplare'. La somiglianza tra gli usi correnti di 'modello' e di 'esemplare', tuttavia, non è perfetta: un semplice *esemplare* di un genere non può essere considerato in quanto tale come *modello* di quel genere in senso *descrittivo* ed *esplicativo.* Dalla nozione di modello in entrambe le accezioni, e non soltanto in quella omologa ad 'archetipo', è ineliminabile la connotazione di 'tipo'. In altre parole, per valere come tale a fronte di un certo ordine di realtà o classe di fenomeni, un modello deve contenere imprescindibilmente, e indipendentemente dal significato prescrittivo o descrittivo, il riferimento a rilievi essenziali, di cui presenta la forma, o meglio lo *schema* fondamentale, e la contestura in un insieme coerente. Solo che il tipo-archetipo *precede*, mentre il tipo-ectipo *segue,* ciò di cui rispettivamente vogliono essere modello. In questo senso, lungo versanti di significato opposti sono 'modelli' del mondo reale tanto l'idea di *cosmo* cui il demiurgo nel *Timeo* platonico ispira la propria opera di *costruzione*, quanto la *ricostruzione* affidata ad una carta geografica o ad un mappamondo. Si può dire piuttosto che negli usi di 'modello' con significato descrittivo risulta più evidente, rispetto a quelli di 'modello' con significato prescrittivo, il momento del richiamo all'essenziale, spesso mediante analogie, e della semplificazione, mediante riduzione di complessità e/o variazione di scala. Esempi importanti (per non dire ambiguamente 'modelli') di descrizione mediante semplificazione e analogia possono essere il modello dell'atomo «a sistema planetario» di Bohr, o il modello del DNA «a doppia elica» di Watson e Crick.

Nel campo delle teorie politiche, dove il discorso prescrittivo tende costantemente ad insinuarsi nel discorso descrittivo e viceversa, generando confusioni, non deve sfuggire l'importanza di tener ferma, almeno in linea di principio, la distinzione analitica tra modelli-*ricette* e modelli-*interpretazioni*, tra modelli *pratici* o modelli per l'agire, e modelli *teorici* o modelli per il conoscere. Ma non ne deve seguire in ogni caso un giudizio di sterilità pratica per i modelli teorici o descrittivi: proprio per il naturale *clinamen* del discorso teorico-politico alla traduzione in progetti praticabili, il ruolo del modello descrittivo risulta essenziale. Non già che da un modello teorico *derivi* immediatamente la prescrizione; ne deriva bensì quel che si può chiamare un orientamento: nello stesso modo in cui la direzione indicata dall'ago magnetico non è senz'altro la direzione da prendere, o l'uso di una bussola e di una carta geografica non prescrive da sé alcuna meta, ma permette appunto di

orientarsi.

In questa sede mi occuperò di paradigmi e modelli *teorici*, piuttosto che di paradigmi e modelli *pratici*. Introduco però una distinzione stipulativa nell'uso dei termini 'paradigma' e 'modello': chiamerò 'paradigmi' le grandi visioni generali, tra loro alternative, del mondo (politico, o sociale in senso lato), o meglio le «metafisiche influenti», i caratteri mentali, i codici categoriali entro cui vengono pensate e per così dire trascritte, costruite e ricostruite le varie e molteplici rappresentazioni del mondo reale, o meglio dei mondi possibili; chiamerò 'modelli' queste stesse rappresentazioni, o meglio gli schemi concettuali, tra loro specificamente differenti anche quando accomunati da una medesima visione generale, attraverso cui i diversi pensatori o le varie correnti di pensiero offrono le proprie particolari rappresentazioni dei mondi possibili e del mondo reale. In questo senso, ad esempio, il modello aristotelico e il modello tomistico, ma anche il modello platonico, sono riconducibili al paradigma che chiamerò organicistico; il modello epicureo-lucreziano e il modello hobbesiano, ma anche il modello spinoziano, sono riconducibili al paradigma che chiamerò meccanicistico.

Aggiungo che le teorie di alcuni filosofi possono considerarsi in modo eminente rappresentative dell'uno o dell'altro dei grandi paradigmi, tanto che i loro modelli teorici, ossia gli schemi concettuali che di queste teorie costituiscono la struttura fondamentale, hanno acquisito nel corso della storia del pensiero politico anche il ruolo 'esemplare' di modelli 'da imitare': li chiamerò «modelli paradigmatici». Tali sono, nella prospettiva del mio discorso, il modello aristotelico e il modello hobbesiano.

2. *Organicismo e meccanicismo*

I grandi paradigmi ai quali possono essere ricondotte, senza troppe forzature, le visioni del mondo sociale e politico elaborate nella storia della cultura occidentale sono due e solo due: organicismo e meccanicismo. S'intende che ogni paradigma è declinato in una ricchissima serie di modelli teorici specificamente differenti.

I grandi paradigmi organicistico e meccanicistico risultano entrambi da costrutti analogici: nell'un caso viene istituita un'analogia tra società e organismo, nell'altro tra società e meccanismo, perché si suppone che le relazioni tra gli elementi fondamentali

dell'universo sociale, il suo schema essenziale e la sua logica interna siano illustrabili e risultino comprensibili se espressi nei termini che si ritengono adeguati allo schema e alla logica dell'organismo, nel primo caso, oppure allo schema e alla logica del meccanismo nel secondo caso. Naturalmente, ciò sposta soltanto il problema al livello di queste ultime nozioni: tutto dipende dal modo in cui si interpreta l'organismo e rispettivamente il meccanismo, ossia dalle caratteristiche che si ritengono essenziali per definire l'uno e l'altro. Ma esaminando le caratteristiche dell'organismo e del meccanismo messe in evidenza dai classici del pensiero politico di ogni tempo si scopre che le divergenze di interpretazione, nella sostanza, non sono poi molte.

Considerata come schema analogico di costruzioni teorico-politiche – paradigmatica quella di Aristotele nel libro I della *Politica* – la nozione di organismo è quella di un sistema, un insieme di elementi interconnessi, un tutto di parti tale che le parti esistono veramente solo nel tutto e in funzione del tutto: i membri, o organi, dipendono dal tutto organico in quanto, staccati da esso, sono privi di vita, perdono il proprio significato, la loro ragion d'essere, che coincide con la loro funzione all'interno del tutto. Ne consegue il primato logico dell'intero: le parti non precedono il tutto, anzi il tutto esercita per così dire una sorta di «dominio» sulle parti, che gli sono subordinate in virtù di un ordine finalistico, di un finalismo «interno» per dirla con Kant; per cui l'unità, la conservazione, il benessere, il bene dell'intero organismo è il fine immanente di ciascuna delle parti o membri. E il fine non può essere raggiunto, l'ordine finalistico proprio dell'organismo non può essere realizzato, se non mediante la differenziazione delle parti, ciascuna delle quali deriva la propria struttura dalla funzione che svolge nel tutto; perciò la natura di ciascuna parte è predeterminata dall'ordine complessivo. Generalmente, alla differenziazione funzionale si sovrappone una gerarchizzazione delle funzioni sotto una funzione centrale di controllo, la funzione-guida o funzione direttiva (di volta in volta assegnata allo spirito, all'anima o alla mente, al cervello o al cuore, ecc.).

Per contro, considerata anch'essa come schema analogico di costruzioni teorico-politiche – paradigmatica quella di Hobbes – la nozione di meccanismo è quella di un sistema, di un tutto di parti tale che il tutto esiste soltanto per somma, aggregazione, composizione e interazione delle parti, e dipende da esse. Ne risulta il primato logico delle parti sul tutto: non si può concepire né rappre-

sentare l'intero se non a partire dai singoli elementi che lo andranno a comporre, che ne saranno le parti, ossia a partire dagli individui singoli, non (necessariamente) differenziati e non gerarchizzati, le cui interazioni non sono guidate né orientate da alcun ordine finalistico presupposto. Ciascuna parte, in quanto (e fintantoché) precede l'intero, è definibile per sé e non in funzione del tutto: ha, per così dire, natura e valore proprio. Ne consegue che un ordine complessivo, l'intero, può risultare soltanto da un artificio, da un piano di aggregazione, e che la forma di quest'ordine artificiale, ossia la 'costituzione' da cui è governata la disposizione e l'interazione delle parti, non essendo in alcun modo predeterminata dalla natura o dalla storia, può essere stabilita dall'accordo o consenso razionale delle parti sulle regole della loro stessa interazione.

Nei differenti usi dell'uno e dell'altro paradigma rinvenibili nella storia delle teorie politiche varia l'accentuazione di questo o quell'aspetto dell'analogia con l'organismo e rispettivamente di quella con il meccanismo: in alcuni casi viene sottolineato l'aspetto del rapporto parti-tutto, in altri quello del processo di costituzione dell'intero. In generale si può dire che il paradigma organicistico è insieme *olistico*, per il primato strutturale del tutto sulle parti, e *naturalistico* per il processo costitutivo dell'intero (anche quando alla Natura come principio e fondamento delle realtà collettive si sostituisce la Storia, intesa come insieme delle leggi oggettive del divenire); il paradigma meccanicistico, al contrario, è *individualistico* quanto alla struttura e *artificialistico* quanto al processo di costituzione dell'intero. Ma non è difficile trovare casi ibridi, anche se ciò pone notevoli problemi di coerenza teorica. Inoltre, il valore assegnato ai paradigmi può essere in alcuni casi ontologico, in altri semplicemente metodologico o euristico; e ancora, l'adeguatezza interpretativa dell'uno e dell'altro può essere relativizzata a determinati contesti: per esempio, anche all'interno di teorie la cui struttura concettuale complessiva risponda al (ad una qualche variante del) paradigma organicistico, lo schema meccanicistico può essere ritenuto adeguato a decifrare la natura della dimensione più specificamente moderna della vita sociale. È il caso di Hegel, come vedremo, per il quale la «società civile» è una «creazione del mondo moderno», ed è interpretata anzitutto come un sistema meccanico: il «sistema dell'atomistica», il cui primo principio è la «persona concreta» che svolge da sé, sulla base dei propri bisogni, interessi e credenze individuali, una trama di relazioni sociali di coordinazione e di scambio.

3. *Il paradigma meccanicistico e il modello politico moderno: Hobbes*

Tra le immagini del mondo fisico e le immagini del mondo sociale e politico corre un rapporto assai stretto lungo tutta la storia del pensiero occidentale. La rivoluzione moderna nel campo della teoria politica, la rivoluzione hobbesiana che ha inaugurato un modo nuovo di pensare l'universo delle relazioni umane e i suoi problemi, non è semplicemente coeva della grande rivoluzione scientifica, la rivoluzione galileiana che ha trasformato radicalmente il modo di rappresentare e interpretare la natura. L'una e l'altra avevano come primo obiettivo polemico quello di infrangere l'autorità di Aristotele, o meglio dei modi aristotelizzanti di pensare il mondo, rispettivamente il mondo naturale e il mondo politico. E l'una ha prodotto un'immagine del mondo fisico simile a quella che l'altra ha prodotto del mondo politico: l'immagine di un grande meccanismo da studiare con metodo geometrico-matematico. Di più: meccanismo politico e meccanismo fisico, meccanicismo in «filosofia civile» e meccanicismo in «filosofia naturale», si tengono e si implicano reciprocamente nella stessa concezione di Hobbes.

Il nuovo paradigma hobbesiano, individualistico e artificialistico, si contrapponeva frontalmente a, e sarebbe riuscito a soppiantare, il tradizionale paradigma organicistico, che nella sua versione più comprensiva si esprimeva nella credenza in un ordine gerarchico universale, struttura ontologica e principio normativo valido *ex natura* nel mondo fisico come nel mondo sociale. Per semplificare, si può dire che questa idea fosse già contenuta in nuce nella nozione classica di *kosmos* come ordine «buono e bello». Secondo Koyré, se ci si attiene al significato prevalente del termine nei secoli, parlare di 'cosmo' equivale ad esprimere l'immagine di un mondo finito, conchiuso, e disomogeneo, ossia scandito da differenze qualitative: proprio l'immagine che la fisica moderna avrebbe dovuto cancellare sostituendovi quella di un universo infinito, aperto, indeterminato (addirittura 'in espansione'), e omogeneo, ossia governato da leggi universali di carattere quantitativo.[1]

---

[1] A. Koyré, *Galileo e Platone*, in Ph. P. Wiener, A. Noland (a cura di), *Le radici del pensiero scientifico*, Feltrinelli, Milano 1971, pp. 156-182; più in generale, cfr. Id., *From the Closed World to the Infinite Universe*, The John Hopkins University Press, New York 1957.

In età post-classica l'idea tradizionale si era andata modificando lungo complicati percorsi – attraverso il neoplatonismo pagano e cristiano, la dottrina sociale trinitaria di Agostino e di Gregorio Magno, la nozione di gerarchia del *corpus dionysianum* – fino a precisarsi, durante l'età di mezzo, nella figura di un ordine onnicomprensivo composto di 'ordini', o ranghi, gerarchicamente ordinati e scanditi per triadi. Così riformulata, questa idea fu la vera matrice dell'immagine plurisecolare dei 'ceti' o 'stati sociali' concepiti come condizioni essenziali della società umana *ab aeterno*. Georges Dumézil ha mostrato come lo schema generale di divisione della società in tre 'ordini', sacerdoti, guerrieri e produttori, sia antichissima e diffusa in tutte le culture indoeuropee;[2] ma nella forma di gerarchia, cioè di ordine come subordinazione sacra, questo schema paradigmatico conosce il suo sviluppo in Europa a partire dal secolo IX,[3] per entrare in crisi insieme con l'*ancien régime*, seguendone i destini.

Ma come non occorre aspettare la rivoluzione francese per vedere avviata al tramonto (provvisorio) questa concezione del mondo, allo stesso modo la rivoluzione teorica hobbesiana è stata per così dire predisposta e favorita dall'opera di molte diverse (ed anche contrastanti) correnti della cultura umanistico-rinascimentale. Se, come credo, a proposito di Hobbes – allo stesso modo di Galileo – è appropriato parlare di una rivoluzione scientifica nel senso kuhniano, ossia di un cambio di paradigma,[4] allora è opportuno considerare l'ipotesi che questa rivoluzione sia stata in qualche modo preparata da un processo molteplice di sgretolamento del vecchio paradigma. Mi riferisco alla diffusione, tra Quattrocento e Cinquecento, di certi sistemi di idee e di certe forme di rappresentazione del mondo umano che sembrano porre le premesse, o meglio alcune condizioni, per la formulazione del paradigma hobbesiano nella sua dimensione specificamente artificialistica, anche se questi sistemi di idee si fondano ancora su assunzioni in contrasto

---

[2] Cfr. G. Dumézil, *Jupiter, Mars, Quirinus* (1955), trad. it. Boringhieri, Torino 1955; tra le rivisitazioni del motivo trinitario-sociale nell'opera di Dumézil, v. in particolare Id., *Les dieux souverains des Indo-Européens* (1977), trad. it. Einaudi, Torino 1985.

[3] Cfr. G. Duby, *Les trois ordres ou l'imaginaire du féodalisme* (1978), trad. it. *Lo specchio del feudalesimo. Sacerdoti, guerrieri e lavoratori*, Laterza, Roma-Bari 1998.

[4] Alludo naturalmente a Th. S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions* (1962), trad. it. Einaudi, Torino 1978.

con quelli che saranno i capisaldi della filosofia naturale e dell'antropologia di Hobbes.

La cultura umanistica non porta all'abbandono della visione premoderna del mondo, come sistema chiuso scandito a gradi qualitativi;[5] tuttavia riesce a suo modo a dare un notevole contributo alla formazione di un codice concettuale, di caratteri mentali nuovi entro cui sarà possibile elaborare la dimensione artificialistica del paradigma moderno. Le condizioni di un concetto moderno di artificio, in certa misura codificate nella cultura umanistica, possono essere riassunte in tre punti, come segue. In primo luogo, l'uomo non è tanto un'opera compiuta del divino artefice, quanto è egli stesso un artefice divino-terreno, un dio terreno e mortale. La similitudine fondamentale tra uomo e Dio è quella che li rivela entrambi artefici creatori: se la forza creatrice di Dio è «l'arte assoluta», come diceva Nicola Cusano, l'uomo è immagine di Dio non nel suo essere ma nel suo agire, ovvero nell'essere *artifex*; e l'arte dell'uomo imita la «fabbrica» naturale.[6] In secondo luogo, l'artefatto, ossia il prodotto dell'arte umana, è propriamente l'uomo stesso e il mondo 'umano': creazione dell'uomo è il suo mondo, il mondo della cultura. In terzo luogo, dunque, il mondo umano non è già dato, passivo ed eteronomo, subordinato alle leggi immutabili che governano l'ordine naturale dell'universo, ma è frutto dell'autonomia umana, dell'applicazione della sapienza dell'uomo a se stesso, dell'attività intelligente che riordina il mondo fuori e al di là dell'ordine naturale. Il mondo (propriamente) umano non è uno «stato di natura», ma una creazione civile.

Sembra a questo punto che gli elementi fondamentali, i caratteri mentali nuovi in cui è pensata la posizione e la destinazione dell'uomo nel mondo, non abbiano bisogno che di un architetto, o di un orologiaio, insomma di un compositore che dia loro senso unitario. L'architetto, naturalmente, è Hobbes, ma per quel che attiene al puro lato artificialistico del suo modello. La chiave sembra racchiusa già nella prima frase del *Leviatano*: «La natura (l'arte con la quale Dio ha fatto e governa il mondo) è imitata dall'arte

---

[5] Esemplare l'immagine contenuta nella celebre orazione di Giovanni Pico della Mirandola, *De hominis dignitate* (1486): rinvio alla classica ediz. a cura di E. Garin, La Nuova Italia, Firenze 1942, pp. 105-7.

[6] Cfr. E. Cassirer, *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*, G.B. Teubner, Leipzig 1927, trad. it. La Nuova Italia, Firenze 1977.

dell'uomo, come in molte altre cose, così anche in questo, nel poter fare un animale artificiale».[7]

Chiediamoci anzitutto: che cosa significa che l'uomo imita la natura? Che cosa viene imitato? Si può semplicemente intendere per «natura» l'insieme delle *res* (*extensae*) presenti e osservabili, più o meno conoscibili e comprensibili: allora l'uomo 'imita' la natura nel senso che riproduce in altro esemplare le cose della natura – e questo non è che il concetto più semplice e classico di arte umana. Ma la natura è qui definita «arte di Dio», e ciò suggerisce di interpretare il passo di Hobbes in modo ellittico: l'uomo vuol riprodurre un certo tipo di ente naturale, l'ente animato o animale; per farlo, per imitare l'animale naturale, deve imitare il modo di procedere, il progetto dell'artefice dell'animale naturale, il piano del creatore, cioè di Dio. In questo caso, «natura» e «arte di Dio» sono termini distinti, come l'artefatto e l'artificio, il prodotto e la procedura per produrlo, anche se sono equiparati come termini di riferimento dell'imitazione umana. Ma si può anche, in modo non meno classico, intendere «natura» come «arte di Dio» nel senso di *virtus* divina, potenza creatrice, che consiste nel «*poter* fare» l'animale: in questo caso «natura» sarebbe da intendersi come *natura naturans*, *vis formativa* o *creativa*, che Cusano chiamava appunto «arte assoluta» e attribuiva a Dio creatore della vita.

Ma il vero punto è che Hobbes parla di «vita artificiale», la quale per un verso assomiglia alla vita naturale, nel senso che ne è l'analogo, per altro verso ne è l'opposto, nel senso (ovvio) che in quanto artificiale non è 'per natura'. Si può sostenere che a nessun pensatore il quale adottasse una qualsiasi versione del paradigma classico organicistico, cioè della concezione del mondo prevalente in età premoderna, sarebbe mai venuto in mente, se non per paradosso, di parlare di una vita artificiale, di attribuire, come fa Hobbes, la categoria di *vita* a un orologio. Ma è proprio l'invenzione e la diffusione di *automata*, di congegni complicati come gli orologi meccanici della prima modernità, i quali una volta avviati sembrano dotati di vita propria, che rende possibile nel pensiero riflesso (di Hobbes come di Cartesio[8]) la mutazione del concetto di

[7] Th. Hobbes, *Leviathan* (1651), trad. it. Di G. Micheli, La Nuova Italia, Firenze 1976, p. 5.

[8] Si ricordi il celebre esordio de *L'homme*, opera biologica di Cartesio composta tra il 1632 e il 1633: «Suppongo che il corpo non sia altro che una statua o *macchina* di terra che Dio forma espressamente per renderla il più possibile simile a noi: per modo che non solo dia ad essa all'esterno il colore e la figura

vita e la sua disgiungibilità da quello di natura – tanto da rendere concepibile qualcosa come una 'vita artificiale'. Non solo, ma per converso la medesima vita naturale viene intesa e reinterpretata, per ipotesi esplicativa,[9] allo stesso modo di quella artificiale: come puro e semplice movimento governato da leggi matematiche e geometriche. In questo modo si determina un mutamento di paradigma, e in esso si esprime la nuova visione globale del mondo: ad una visione organicistica secondo cui il mondo e il suo ordine si presentano in analogia con i caratteri dell'ordine proprio dell'organismo naturale vivente – basti pensare al «grande animale» di Platone – si sostituisce la visione secondo la quale il mondo si presenta come un grande meccanismo, o meglio come campo di connessioni meccaniche potenzialmente infinite, governato da leggi uniformi. In questa visione del mondo (che nella sua purezza fu forse soltanto di Hobbes, il quale respingeva il dualismo cartesiano) l'uomo è rappresentato come quella macchina che possiede la straordinaria facoltà di calcolare e progettare, in virtù della quale è in grado di costruire il proprio mondo, di ordinare la propria vita di relazione – di creare un «cosmo politico» artificiale. Anzi, di creare un dio, anch'esso macchina, quel dio mortale che è il grande Leviatano, il massimo artificio.

4. *Il contrattualismo, filosofia politica della modernità*

Il modo di costruzione del grande artificio è il contratto sociale: Hobbes lo chiama «patto di unione». Il contrattualismo fu la teoria politica del razionalismo moderno. Tutti o quasi i filosofi raziona-

---

di tutte le nostre membra, ma vi metta anche all'interno tutti i pezzi (*pièces*) che si richiedono per fare sì che cammini, mangi, respiri e imiti infine tutte quelle nostre funzioni che si può immaginare procedano dalla materia e non dipendano che dalla disposizione degli organi. Vediamo orologi, fontane artificiali, mulini e altre *macchine simili* le quali, pur non essendo fatte che da uomini, non di meno hanno la forza di *muoversi da sé* in parecchie maniere diverse; mi sembra che non saprei immaginare tante specie di movimenti in questa che suppongo essere fatta dalle mani di Dio, né attribuire ad essa tanto *artificio* che non abbiate motivo di pensare che ve ne possano essere ancora di più». Cito da R. Descartes, *Opere scientifiche*, a cura di G. Micheli, vol. I, *La biologia*, Utet, Torino 1986, pp. 57-58; i corsivi sono miei.

[9] Questa è l'originaria impostazione metodologica di Cartesio. Vedi anche l'edizione de *Il mondo ovvero Trattato della luce e L'uomo*, curata e introdotta da M. Mamaiani, Theoria, Roma 1983.

listi dei secoli XVII e XVIII, al di là dei contrasti, controversie e polemiche a volte aspre che li divisero, ebbero in comune quella che si può chiamare una generale *forma mentis* politica, una medesima visione teorica del mondo della pratica e della vita di relazione. Questa visione comune, chiaramente meccanicistica, è per noi riscontrabile nell'uso di un identico *modello teorico-politico* da parte dei maggiori filosofi da Hobbes a Kant, quasi un codice universale di interpretazione della realtà pratica, costituito da tre elementi semplici: stato di natura, contratto sociale, società politica o stato.

L'idea essenziale che governa questo modello e in esso si esprime è l'idea che l'universo 'politico' – in cui rientra tutto ciò che attiene all'ordinamento della convivenza mediante norme imperative emanate da un potere abitualmente obbedito – è una costruzione umana, è risultato di un artificio. In altre parole, è l'idea che non esiste alcun ordine naturale spontaneo nel mondo delle relazioni umane, che lo stato naturale è il disordine, che l'ordine deve, e può soltanto, essere costruito dagli uomini stessi; e che, ovviamente, può essere costruito in molti modi, con maggiore o minore perizia. Ciò implica che non esiste alcuna autorità naturale legittima, che nessuno deve obbedienza ad alcuno per natura; dunque, tutti gli uomini per natura sono indipendenti, liberi da obbligazioni reciproche; e viceversa, qualsiasi obbligo e qualsiasi (legittimo) potere non può che essere istituito, 'costituito', dal consenso degli uomini che vi si sottopongono. Se si assume ciò, allora diventa anzitutto possibile immaginare, *per ipotesi*, una situazione generale di completa assenza di vincoli, un mondo senza politica, senza potere, leggi, istituzioni, senza ordine: un mondo privo di ordinamento della convivenza. Questa è l'ipotesi dello «stato di natura», cioè di una condizione di indipendenza naturale di ciascuno da ogni altro; un'ipotesi costruita per indagare da che cosa e perché gli uomini siano spinti a cercare la convivenza, a istituire rapporti reciproci, quali problemi incontrino nell'istituirli, come possano essere risolti questi problemi, vale a dire come possano e debbano essere regolate le loro relazioni. E si vedrà che lo possono soltanto mediante norme, poteri, doveri, diritti: gli elementi o per così dire gli ingredienti dell'universo politico. Ma *come* e *da chi* debbono essere disposti, dosati, ordinati questi elementi? Come dev'essere articolata l'architettura dell'insieme? A queste domande risponde il contratto sociale, che può essere considerato come il progetto di soluzione razionale (migliore) del problema della con-

vivenza tra individui per natura liberi ed eguali: un *piano di costruzione* dell'ordine umano, di regolazione delle relazioni intersoggettive, che deve essere elaborato e mandato ad effetto dagli individui stessi attraverso patti volontari.

Per i grandi contrattualisti classici l'idea di contratto sociale aveva valore di ipotesi razionale: qualcosa di assimilabile a una verità di ragione piuttosto che a una verità di fatto. E tuttavia i loro critici classici — gli utilitaristi, gli storicisti e i padri della sociologia – credettero di confutare l'idea, e l'intero modello teorico da essa sorretto, con l'argomento della sua evidente inverosimiglianza: non c'è alcun patto all'origine storica degli Stati. L'argomento è fallace: i teorici del contratto sociale intendevano non tanto fornire una ricostruzione plausibile della genesi effettiva delle società politiche, quanto rintracciare per esse un principio di legittimazione, e lo individuavano nel consenso dei cittadini. Essi intendevano sostenere che un ordinamento politico è di per sé necessario alla convivenza, ma nessun ordinamento può durare a lungo se non è in via di principio accettato e riconosciuto legittimo, e che può essere riconosciuto legittimo soltanto se non lede ma al contrario protegge i diritti fondamentali e gli interessi vitali degli individui. La 'finzione' di un contratto sociale, come espressione generale e manifesta del consenso a un determinato ordinamento politico, ha appunto la funzione di indicare le condizioni fondamentali alle quali un ordinamento può e deve essere ritenuto legittimo da individui razionali, per natura liberi ed eguali. Va da sé che le versioni del modello contrattualistico fornite dai vari autori si differenziano proprio sul tentativo di precisare quelle condizioni fondamentali, ossia le clausole del patto sociale.

L'idea classica di contratto sociale evoca anzitutto, per analogia, l'immagine di una assemblea costituente: un'assemblea universale nella quale tutti coloro su cui il potere politico si eserciterà decidono le regole secondo cui il potere sarà attribuito e i limiti entro cui dovrà essere esercitato. Ebbene: un'assemblea costituente, ancorché non diretta e universale, non appartiene soltanto al mondo delle idee, è un fatto nella storia di molti Stati contemporanei. Non solo: il contratto sociale, secondo il modello classico-moderno, è anche l'atto che istituisce il rapporto di potere designandone il soggetto attivo, e per questo aspetto esso svolge una funzione legittimante analoga a quella del principio elettorale nelle democrazie rappresentative. Per il medesimo aspetto, si potrebbe addirittura vedere nel contratto sociale una sorta di archetipo del principio

democratico, in virtù del quale il potere non si istituisce da sé, non si impone e non procede dall'alto verso il basso, ma viene istituito dal basso.

Insomma, l'idea di contratto sociale contiene *in nuce* il disegno di un costituirsi 'democratico' della sfera politica, della convivenza politicamente ordinata. Anche il sistema di Hobbes, nonostante le preferenze autocratiche dell'autore, racchiude in sé un'anima democratica, appunto perché 'democratico', almeno nell'impulso iniziale, può essere considerato il processo contrattuale di costituzione dello stesso Leviatano: i futuri subordinati al potere comune partecipano tutti, a egual titolo e con egual peso, alla sua istituzione. In questa prospettiva, credo si possa rintracciare nella nozione di contratto sociale l'originario fondamento teorico della democrazia dei moderni: il grande artificio della convivenza tra individui liberi ed eguali, reso *concepibile* dal mutamento di paradigma, cioè dalla rivoluzione teorica meccanicistica, e avviato a *realizzazione* dalle rivoluzioni 'pratiche', i grandi mutamenti storici che hanno travolto l'ordine delle società tradizionali modellato sul paradigma organicistico.

Ma questa costruzione non è priva di difficoltà. Il problema teorico di fondo – radice di molti classici problemi filosofici – del modello politico artificialistico inaugurato da Hobbes è formulabile in questi termini: come è *possibile* l'artificio in una natura concepita secondo il paradigma meccanicistico e *perciò* governata dalla necessità? E questa possibilità deve essere duplice: per un verso, dev'essere oggettiva, nel senso che la struttura stessa della necessità naturale deve poter nondimeno consentire la sua propria manomissione, cioè l'artificio; per l'altro verso, dev'essere soggettiva, nel senso che deve essere concepibile un soggetto in grado di compiere artifici – cioè di sfruttare la possibilità oggettiva, la modificabilità della natura – senza per questo rivelarsi un'eccezione nell'universale ordine meccanico delle cose (come era un'eccezione, un'anomalia, la natura indeterminata dell'uomo «artefice di sé e del suo mondo» all'interno del cosmo organico degli umanisti). Ma per quale soggetto è possibile l'artificio, se l'uomo è esso stesso determinato e necessitato a fare quel che fa, essendo meccanismo nel meccanismo universale? E come è oggettivamente possibile l'artificio nell'universale determinismo meccanico? Per fondare lo stesso artificialismo politico, sembra inevitabile introdurre una incoerenza nel quadro generale meccanicistico. Occorrerà tornare, in un certo senso, ad una qualche forma di dualismo

metafisico, quale era stato quello di Cartesio. Occorre giungere alla «causalità per libertà» di Kant, presupporre la libertà noumenica del soggetto pratico (morale e politico) e la capacità di questo di avviare nel mondo fenomenico processi causali meccanici.

5. *Un grande tentativo di sintesi: Hegel*

Tra le grandi teorie politiche della modernità un posto eminente spetta certamente a Kant. Kant è un grande innovatore, la sua influenza sulla *forma mentis* della cultura occidentale, ed anche specificamente sulla cultura politica degli ultimi due secoli è stata decisiva. E tuttavia il modello politico kantiano non è *paradigmaticamente* nuovo: si inscrive alla perfezione nel paradigma meccanicistico moderno inaugurato dal modello hobbesiano. Costituisce anzi il culmine e insieme l'esaurimento della sua stagione di massima fioritura. Dopo la quale torna a riprendersi l'egemonia, anche nel campo della teoria politica, il paradigma organicistico.[10] Figura dominante, Hegel. E tuttavia, a ben vedere, il modello politico hegeliano non introduce un vero e proprio mutamento di paradigma.

Anche Hegel è un grande innovatore: a lui dobbiamo la distinzione e contrapposizione, divenuta schema condiviso, tra società civile e Stato. Prima di Hegel, le nozioni corrispondenti a quelle che oggi consideriamo, rispettivamente, la dimensione 'sociale' (o 'civile') e la dimensione 'politica' (o 'statale') della vita pratica erano in certo senso confuse e sovrapposte, risolte nell'unica nozione di 'società civile'. Sino a Kant – e ai molti kantiani minori nelle cui opere si è consumata l'ultima stagione del giusnaturalismo moderno, nato con Hobbes un secolo e mezzo prima – nel vocabolario dotto della filosofia politica *societas civilis* conservava ancora il significato principale di 'società *politica*', ovvero 'società

[10] Già nell'opera tarda di Kant, in una nota della terza *Critica*, compare una rappresentazione schiettamente organicistica del cosmo politico: «trattandosi dell'impresa di una totale trasformazione di un grande popolo in uno Stato, si è adoperata spesso e molto opportunamente la parola organizzazione per designare l'assettamento delle magistrature, etc., e perfino di tutto il corpo dello Stato. Perché in un tutto come questo ogni membro dev'essere non soltanto mezzo, ma anche scopo; e, mentre concorre alla possibilità del tutto, è determinato a sua volta dall'idea del tutto, relativamente al suo posto e alla sua funzione». Cito da I. Kant, *Critica del giudizio*, II, I, § 65, trad. it. Laterza, Bari 1970, p. 243, n. 1.

dei cittadini': indicava cioè, in questa accezione, il *vincolo* che tiene uniti i membri della *civitas* – termine latino tradizionale, reso equivalente a quello moderno di Stato –, oppure (o anche) la totalità degli stessi come soggetto collettivo politico, continuando in tal modo a riprodurre non solo la forma, ma anche il significato più generale dell'espressione greca *koinonía politiké*, con la quale duemila anni prima, entro il quadro concettuale di una teoria completamente diversa, Aristotele aveva designato la *polis*, la città-Stato. La più influente ed incisiva innovazione concettuale introdotta da Hegel nella cultura politica occidentale è consistita appunto nella distinzione dei significati di 'società civile' e di 'Stato politico' e nel loro uso come nomi (e nozioni) di due dimensioni, differenti e contrapposte, della vita pratica. Nella coppia hegeliana «società civile» e «Stato politico» – matrice originaria della distinzione tra società e Stato, divenuta poi di uso comune attraverso molte mediazioni e interpretazioni differenti, di cui la più rilevante è stata certamente quella di Marx – si può riconoscere un vero e proprio modello teorico,[11] utilmente confrontabile con i due grandi modelli paradigmatici che lo hanno preceduto nella storia della filosofia politica, il modello aristotelico e il modello hobbesiano o giusnaturalistico. Quel che mi preme sottolineare è che il *modello* hegeliano, come ho anticipato, non inaugura un *paradigma* nuovo – e perciò la sua fortuna non coincide con un vero cambio di paradigma, con l'affermarsi di una visione del mondo di nuovo conio –, ma neppure si inscrive compiutamente in uno dei due paradigmi espressi e incarnati in modo esemplare dai modelli aristotelico e hobbesiano; bensì costituisce un tentativo di sintesi, o di combinazione, tra essi.

L'elaborazione del modello hegeliano è stata lunga e faticosa. Negli scritti giovanili di Hegel campeggia il contrasto tra la civiltà greca classica, che Hegel interpreta secondo un'immagine idealizzata, molto diffusa nella cultura del suo tempo, e il mondo cristiano moderno. Alla felice e «bella» armonia, propria delle repubbliche antiche, tra l'individuo e l'organismo politico-spirituale del suo popolo – là dove gli uomini, cittadini veramente liberi e «virtuosi», riconoscevano se stessi, la propria identità autentica (anzi, dice Hegel, la propria «anima») nello spirito della comunità, nella

[11] Rinvio al mio saggio su *Il modello hegelo-marxiano*, in N. Bobbio, M. Bovero, *Società e Stato nella filosofia politica moderna*, il Saggiatore, Milano 1979.

costellazione dei principi e valori di questa, e per essa erano pronti a sacrificare la vita –, è contrapposta la disgregazione che caratterizza il mondo moderno, la sua costitutiva 'scissione' tra il singolo e la collettività. La concezione politica del giovane Hegel era dunque, almeno inizialmente, ispirata a un ideale affine a quello che oggi si chiamerebbe 'repubblicanesimo civico', nettamente ostile nei confronti dei particolarismi e degli egoismi privati che apparivano, già allora, dominare la società moderna. È una concezione che già esprime, pur se in forme immature e ben presto superate, un'idea di fondo a cui Hegel si può dire sia rimasto sempre fedele: la superiorità del tutto sulle parti, il primato del collettivo sull'individuo. Insomma, il principio dell'organicismo: per questo, fin dalle origini, il pensiero politico hegeliano rivela non soltanto una generica somiglianza, ma una stretta parentela ideale con quello di Aristotele.

Tuttavia, Hegel non tarda a riconoscere che la bella armonia politica e culturale delle comunità antiche deve essere considerata irrimediabilmente perduta, e dunque non ha senso attardarsi a rimpiangerla o a vagheggiarne un impossibile recupero. E a partire di qui comincia ad elaborare l'idea che l'adesione immediata e irriflessa del singolo a quel tipo di comunità rappresenta un grado di sviluppo dello spirito umano non solo anteriore, ma inferiore a quello affacciatosi al mondo con il cristianesimo, che si fonda sul principio della «libertà soggettiva»: è il principio che attribuisce all'individuo come tale il diritto di sviluppare propri criteri di giudizio e convincimento morale e di soddisfare bisogni e interessi personali. La maturazione di quest'idea è tormentata e difficile, perché va a collidere con l'originaria e mai abbandonata visione generale della società e della politica, di tipo organicistico. Hegel non deflette dalla convinzione che la libertà soggettiva, di per sé, è un principio disgregatore e antisociale: nessun ordinamento politico può fondarsi sul mutevole e capriccioso gioco delle opinioni individuali e degli interessi particolari. Colonna portante della filosofia politica hegeliana è il concetto di *Sittlichkeit*, «eticità» (da *Sitte*, 'costume', che Hegel fa corrispondere al greco *ethos*): è il concetto che Hegel ritiene adeguato a comprendere la natura delle forme essenziali della convivenza umana, le quali non derivano dall'aggregazione di singoli individui, al contrario sono originarie rispetto ad essi. Di qui il rifiuto hegeliano del modello meccanicistico e contrattualistico elaborato dal giusnaturalismo moderno. Ma nel proprio opposto modello concettuale, di stampo organicistico e

classicheggiante, Hegel tenta di ricomprendere anche la dimensione più propriamente moderna della vita sociale, dominata dal principio individualistico. La riflessione di Hegel, nei lunghi anni della formazione del suo pensiero politico, è orientata dalla ricerca di una risposta soddisfacente a questo problema: come sia possibile concepire una conciliazione tra il principio della coesione oggettiva della comunità, ricavato dai modelli della filosofia politica classica, e il principio della libera personalità soggettiva, ispirato soprattutto alla filosofia morale kantiana ma rivelatogli anche dallo studio della nuova scienza sociale moderna, l'economia politica.

Ciò che Hegel vuole evitare, in questa ricerca, è l'approdo ad un «ateismo del mondo etico»: così chiama l'atteggiamento, piuttosto diffuso, di chi ritiene sì che la natura sia «entro di sé razionale», e che il sapere debba comprendere questa ragione reale in essa immanente, ma considera il mondo umano, il mondo etico e politico, come se fosse «abbandonato da Dio», lasciato in balia dell'arbitrio soggettivo degli individui.[12] La quintessenza del pensiero di Hegel è racchiusa nell'affermazione che la ragione opera nel mondo – «ciò che è razionale è reale, ciò che è reale è razionale» –, e nel mondo dello spirito come ed anzi più che in quello della natura: dunque bisogna ricercare nel mondo storico la manifestazione della ragione, le forme in cui lo spirito si traduce sempre di nuovo, al di là delle contingenze e delle accidentalità superficiali, in realtà effettiva. Le forme della razionalità reale nella sfera delle attività pratiche, delle istituzioni sociali e politiche, debbono essere riconosciute e comprese dalla filosofia come opera dello *spirito* che si è dato *oggettività*, che ha fatto di se stesso un «mondo esistente», una «seconda natura».

6. *Società meccanica e Stato organico*

Nel sistema dello «spirito oggettivo», elaborato negli anni della maturità, Hegel affronta il problema cruciale di identificare e ricostruire, interpretando il senso delle grandi mutazioni sopravvenute sulla scena del mondo dopo la Rivoluzione francese, le forme razionali di una eticità nuova, «moderna», capace di tenere uniti gli «estremi» (così li chiama Hegel) dell'individuo e della comunità.

[12] È il tema dominante della *Prefazione* ai *Lineamenti di filosofia del diritto*. Rinvio alla trad. it. a cura di G. Marini, Laterza, Roma-Bari 2001, p. 7.

Da un lato, deve essere riconosciuto e affermato come valore il principio della «libertà soggettiva», della capacità dell'individuo di autodeterminarsi emancipandosi da condizioni di subordinazione passiva, e ciò comporta il rifiuto del principio di autorità. È questa, per Hegel, la «libertà dei moderni», fiorita nell'alveo della cultura europea:

> Questa libertà soggettiva o morale è soprattutto quella che si chiama, nel significato europeo, libertà. A causa del diritto alla libertà, l'uomo deve possedere propriamente una conoscenza della differenza del bene e del male in genere: le determinazioni etiche, come le religiose, non debbono esigere di essere seguite da lui solo come leggi esterne e precetti di un'autorità; ma debbono aver adesione, riconoscimento o anche fondamento nel suo cuore, nella sua disposizione d'animo, nella sua coscienza e intelligenza.[13]

Il principio moderno della libertà conferisce al soggetto il diritto di definire da sé gli scopi della sua vita e di perseguire il proprio benessere: «Il diritto della particolarità del soggetto, di trovarsi appagato, ovvero, il che è lo stesso, il diritto della libertà soggettiva, costituisce il punto nodale e centrale nella differenza tra l'antichità e l'età moderna. Questo diritto nella sua infinità è stato nel cristianesimo enunciato e reso universale principio reale di una nuova forma del mondo».[14]

Dall'altro lato, questa nuova forma del mondo, per essere effettiva, non può non essere «etica», coesa, *organica*. Ma come può dar luogo a un sistema coeso, organico, l'interazione tra individui liberi, mossi da inclinazioni differenti e potenzialmente confliggenti? Hegel riconosce che la prima forma di comunità etica, la famiglia, base della vita collettiva, ha perso il ruolo tradizionale di cellula fondamentale dell'organizzazione sociale: l'economia moderna non solo travalica i confini della famiglia, ma rompe questo vincolo solidale, allontana i suoi componenti l'uno dall'altro facendoli agire come persone autonome, soggetti concreti di bisogni e interessi individuali. Le «persone concrete» si connettono in un vasto tessuto di relazioni che muove dalle esigenze di ciascuno ed è finalizzato all'appagamento di ognuno. Questo tessuto sociale che vincola gli individui moderni, sul piano della loro esistenza privata, in un sistema articolato e complesso è ciò che Hegel

---

[13] G.W.F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche*, § 503. Cito dalla trad. it. di B. Croce, Laterza, Bari 1967.

[14] Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, § 124.

chiama «società civile»: la sua struttura si compone di una base economica – il «sistema dei bisogni», che produce la divisione del lavoro e la formazione dei «ceti» sociali (*Stände*) – e di un duplice apparato giuridico-amministrativo necessario al suo funzionamento – l'«amministrazione della giustizia» e la «polizia», nome arcaico, quest'ultimo, che indica organi e funzioni della pubblica amministrazione.

Posto a confronto con le nozioni sedimentate nel nostro linguaggio corrente, il concetto hegeliano di società civile ci appare come una sorta di ibrido, una mescolanza di 'società', risultante dall'intreccio delle relazioni economiche, e di 'Stato': ma per l'aspetto nel quale essa abbraccia istituti che noi chiameremmo senz'altro pubblici – i tribunali, le ramificazioni inferiori del potere esecutivo –, la società civile di Hegel risolve in sé una *dimensione particolare* dello Stato: si tratta del complesso degli apparati preposti alla tutela dei diritti individuali, quei diritti che il giusnaturalismo post-hobbesiano, in particolare Locke, aveva identificato come 'naturali', ossia la vita, la libertà e la proprietà. A questa dimensione dello Stato-apparato, designato come «Stato esterno», Hegel contrappone quello che chiama «Stato politico», o anche «Stato propriamente politico», ovvero lo Stato come comunità etica, che non può essere semplicemente concepito come un mezzo per la protezione degli individui, ma anzi si presenta agli individui stessi come il vero fine, come la destinazione e il compimento sostanziale della loro vita. Lo Stato come «realtà dell'idea etica» è il bene comune vivente, al quale i singoli possono essere chiamati addirittura a sacrificare se stessi; è insomma un soggetto collettivo *organico*, capace di fini storici, che trova la sua unità e necessaria articolazione nell'ordinamento dei poteri costituzionali.

La forma di governo che esprime adeguatamente il concetto razionale dello Stato organico è secondo Hegel la monarchia costituzionale: essa prevede al vertice il «potere del principe», personificazione dell'unità dello Stato e della decisione ultima, le cui funzioni sono però limitate; assegna peso preponderante al «potere di governo», che deve curare i «grandi interessi universali», e al quale sono subordinate l'amministrazione della giustizia e la pubblica amministrazione, le istituzioni «pubbliche» della società dei privati, cioè della società civile; ma al governo affianca e contrappone il «potere legislativo» del parlamento, composto di due camere nelle quali si distribuisce la rappresentanza dei ceti della società civile. Secondo questo disegno costituzionale, in una direzione –

per così dire, verso il basso – lo Stato si ramifica nella società civile mediante i tribunali e la «polizia», nell'altra direzione – verso l'alto – la società civile si innerva nello Stato mediante la rappresentanza parlamentare cetuale. Il rapporto tra società civile e Stato politico si presenta dunque complesso. In primo luogo, è un rapporto di distinzione: consapevole della novità concettuale che propone, Hegel ribadisce più volte in modo esplicito che non bisogna confondere lo Stato con la società civile; in secondo luogo, questa distinzione si presenta nella forma della contrapposizione tra il mondo della vita privata, la società civile, e l'universo della vita pubblica, lo Stato politico; ma è anche, in terzo luogo, un rapporto di integrazione e compenetrazione reciproca.

La coppia concettuale «società civile» - «Stato politico» costituisce il vero e proprio modello teorico della filosofia politica hegeliana: un modello sorprendentemente dicotomico, che tuttavia emerge come tale dalla fitta tessitura delle «triadi dialettiche». Con una drastica semplificazione, ma senza forzature eccessive, potremmo rappresentarlo come un modello organico che include e risolve in sé una dimensione meccanica. Da un lato, per Hegel la collettività organica non solo si colloca su un livello 'superiore', in senso logico e ontologico, rispetto al mondo fluido delle relazioni meccaniche tra gli individui, ma le ricomprende ed anzi le rende possibili. Dall'altro lato, Hegel riconosce che in età moderna la comunità famigliare non è più il primo principio e la radice organica della vita collettiva, o almeno che il suo ruolo è divenuto di secondaria importanza. Se il primo punto segna l'opposizione del modello hegeliano al modello hobbesiano, di cui rovescia la prospettiva individualistica, il secondo punto segna la distanza del modello hegeliano rispetto al modello aristotelico: è proprio la formazione della società civile, fenomeno esclusivamente moderno, che 'ridimensiona' la famiglia e al contempo impedisce di concepire lo sviluppo dell'eticità, secondo il paradigma classico, come un processo linearmente ascendente e coerentemente organico, dalla casa-famiglia alla città-Stato.

7. *Vera conciliazione o precario equilibrio?*

Nella dicotomia tra società civile e Stato Hegel articola quello che considera il problema politico della modernità: il problema

della conciliazione tra la libertà dei singoli e la coesione organica dell'intero. Ma la conciliazione è riuscita?

Principio e fine della società civile – come sistema complesso di relazioni economiche e di istituzioni giuridiche e amministrative – è l'individuo definito da bisogni e interessi esclusivi. Per questo essa non deve essere confusa con lo Stato vero e proprio, lo «Stato propriamente politico», che è la suprema forma di comunità, «l'organizzazione dell'intero», della vita di un popolo: in quanto tale, lo Stato non può essere concepito come un mezzo per gli scopi degli individui che ne sono membri; al contrario, è lo Stato stesso il fine supremo degli individui, la cui destinazione ultima è quella di «condurre una vita universale», al di là della preoccupazione per i propri diritti e interessi particolari. Ciò significa immediatamente che lo Stato non dipende dagli individui – come vorrebbero i contrattualisti, che lo fondano su un preteso «patto sociale» –, ma sono invece gli individui che dipendono dallo Stato, tant'è vero che questo, in caso di guerra, può chiedere ad essi anche il sacrificio della vita, come un organismo può amputare un proprio arto. Non per questo gli individui possono essere concepiti, a loro volta, come semplici mezzi per un fine che li trascende, negando di nuovo il valore della conquista della modernità, il principio della libertà soggettiva. Nelle *Lezioni sulla filosofia della storia* Hegel chiarisce quale sia il modo adeguato di considerare la relazione tra i singoli e lo Stato:

> Lo Stato non esiste *per* i cittadini: si potrebbe dire che esso è il fine, e quelli sono i suoi strumenti. Peraltro tale rapporto generale di fine a mezzo non è in questo caso adeguato. Lo Stato non è infatti una realtà astratta che si contrapponga ai cittadini: bensì essi sono momenti come nella vita organica, in cui nessun membro è fine e nessuno è mezzo.[15]

Lo Stato è la «cosa pubblica», ovvero (che è lo stesso) la sua natura è di perseguire il bene comune; ma questo, se non è la semplice somma o aggregazione dei fini privati, non può neppure porsi in contrasto con essi. Nella conduzione politica degli affari pubblici i singoli debbono poter vedere che il loro interesse è 'contenuto' nell'interesse generale: ciò favorisce, o rafforza, il senso di appartenenza, l'intima adesione dei cittadini allo Stato-comunità,

---

[15] G.W.F. Hegel, *Lezioni sulla filosofia della storia*, I, *La razionalità nella storia*, trad. it. di G. Calogero e C. Fatta, La Nuova Italia, Firenze 1967, pp. 105-106.

consente che essi riconoscano nello Stato e nelle leggi la loro propria 'sostanza', e attingano in tal modo la più vera e compiuta *libertà* – che Hegel concepisce in generale, al modo di Rousseau, come obbedienza ad una volontà non estranea, non arbitrariamente imposta; ma che, contro Rousseau, non intende affatto come autodeterminazione democratica dei cittadini.

Nella forma di costituzione più sviluppata, che Hegel chiama «razionale» o anche «costituzione oggettiva», i governati non debbono essere soltanto sudditi passivi, altrimenti la loro obbedienza non potrebbe conciliarsi con il principio del mondo moderno, che esclude la semplice imposizione autoritaria delle leggi. Tuttavia, il principio moderno della libertà soggettiva, che deve trovare il suo spazio vitale e il suo sviluppo adeguato nella società civile, secondo Hegel non può trasformarsi in un principio immediatamente politico, come vorrebbe il «liberalismo» (così Hegel chiama i movimenti che si rifanno in qualche modo all'errata, secondo lui, interpretazione roussoviana dell'idea di «volontà generale»): affidato all'arbitrio mutevole degli individui, lo Stato perderebbe ogni configurazione razionale, cesserebbe di essere un organismo. La costituzione deve bensì dare voce e ruolo politico attivo ai cittadini, ma nel far ciò, nell'istituire il parlamento rappresentativo dei ceti sociali a cui è conferito il potere legislativo – una «rappresentanza degli interessi», quella delineata da Hegel: i proprietari terrieri nella camera alta, e i deputati del «ceto formale», più propriamente civile-cittadino, nella camera bassa –, non deve comunque mettere a repentaglio la coesione organica dell'intero. Ebbene: Hegel non perde occasione per manifestare la sua diffidenza nei confronti dell'agire dei ceti in parlamento, che spesso si trasforma in un tentativo di prevaricazione degli interessi privati a scapito dell'interesse pubblico. Il vero fulcro della vita politica, per Hegel, risiede nel governo: con una reminiscenza aristotelica, Hegel indica nei ministri e negli alti funzionari dello Stato «la parte principale del *ceto medio* nel quale risiede l'intelligenza educata e la coscienza giuridica della massa di un popolo»,[16] dunque il senso dello Stato e la capacità di curare i grandi interessi universali. Funzione essenziale del parlamento, secondo Hegel, è invece la «mediazione» tra il vertice dello Stato, il monarca e il suo governo, e il mondo degli interessi particolari che si sviluppano nella società civile, «in modo tale che né il potere del principe appaia come un estremo isolato, e

[16] Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, § 297.

perciò come mero potere di un dominatore e arbitrio, né che gli interessi particolari delle comunità, delle corporazioni e degli individui si isolino».[17] Ma la tensione tra il senso dello Stato e del bene pubblico, da un lato, e le spinte all'interesse privato, dall'altro, rimane irrisolta. Si potrebbe dire che, in definitiva, Hegel si limita a «descrivere come razionale» – cioè, in realtà, a *prescrivere* – un'armonica integrazione tra la rappresentanza parlamentare e l'attività di governo. Ma questa armonia non è affatto garantita. L'energia meccanica dell'individualismo moderno minaccia costantemente di scompaginare la coesione del grande organismo etico che, nel disegno di Hegel, la contiene, la ingloba e dovrebbe neutralizzarne il potenziale distruttivo.

Diciamo meglio: Hegel credeva di scorgere sullo scenario europeo, dopo le conquiste e gli eccessi della Rivoluzione francese e dopo il tramonto della potenza napoleonica, un processo graduale di riassestamento delle istituzioni politiche e sociali verso forme di integrazione organica ed equilibrata riconducibili a quelle delineate nel suo modello teorico. Senonché, i moti politici che nel 1821 – per curiosa coincidenza, l'anno di pubblicazione che i *Lineamenti di filosofia del diritto* recano sul frontespizio – avevano ricominciato ad attraversare l'Europa, rivelavano che la storia si sarebbe mossa in altre direzioni, sospinta proprio da quelle tendenze liberal-democratiche da lui tanto temute. Ma è celebre anche il detto hegeliano secondo cui «il filosofo non si intende di profezie».

[17] Ivi, § 302.

ERMANNO VITALE

IL MODELLO HOBBESIANO E I SUOI NEMICI

1. *Epici duelli fra modelli*

Le relazioni precedenti, e segnatamente quella di Michelangelo Bovero, si sono già soffermate sul tema dei tre grandi modelli della filosofia politica occidentale. Vorrei tuttavia riprendere schematicamente la lezione bobbiana sul tema, richiamandone gli elementi essenziali e magari orientandola ai fini della mia argomentazione. Mi propongo infatti di sostenere quanto segue: 1) che il grande duello filosofico interno all'età moderna tra individualismo e olismo – o se preferite tra illuminismo e romanticismo, tra Kant e Hegel – si è riproposto nella filosofia politica contemporanea (soprattutto nello spropositato lavoro di commento a Rawls) non solo ad un livello piuttosto scadente, per non dire in farsa, o nella forma di una batracomiomachia, ma anche stravolgendo in buona misura, quasi rovesciandoli, i termini della questione; 2) che l'esaurirsi o l'affievolirsi di questo dibattito (di questa scolastica) non ha scoraggiato i nemici più o meno consapevoli dell'individualismo etico e dell'illuminismo, anzi che le sirene dell'olismo e dell'organicismo fanno sentire forte il loro canto rischiando di far perdere il senno – cioè un plausibile fondamento teorico che non regredisca al premoderno – alle più interessanti prospettive teoriche della più recente riflessione filosofico-giuridica.

Secondo Bobbio, la svolta radicale – la 'rivoluzione copernicana' – che sta alla base della filosofia politica dei moderni consiste innanzitutto nell'affermarsi di una visione del mondo e della società individualistica (altrimenti definibile come atomistica, meccanicistica, artificialistica) sulla visione del mondo opposta, e largamente prevalente nell'antichità e nel medioevo, ossia su un'idea della vita collettiva comunitaria, olistica, organicistica e naturalistica. In estrema sintesi, e con qualche schematica appros-

simazione, si potrebbe dire che la rivoluzione copernicana – il rovesciamento della prospettiva mediante cui guardare il fenomeno 'politica' – consiste nel ritenere che le parti, i singoli membri, non debbano più esistere e vivere in funzione della comunità intesa come un tutto, una comunità verso la quale i membri hanno soprattutto doveri, innanzitutto il dovere di obbedienza e di sacrificio di sé in vista del fine supremo della sopravvivenza della comunità nel suo insieme, ma al contrario che la collettività politica si formi e si legittimi in funzione delle parti, dei singoli individui, ossia in quanto *conditio sine qua non* della realizzabilità dei 'piani di vita' di ciascun singolo essere umano considerato innanzitutto come titolare di diritti fondamentali.[1]

Insomma, per gli antichi il tutto viene descrittivamente e normativamente (assiologicamente) prima delle parti che lo compongono, per cui la vita collettiva è paragonata, con metafore biologiche e mediche, ad un grande animale (ancor oggi si usa abitualmente l'espressione 'il corpo politico') la cui salute deve essere assicurata dall'azione congiunta di tutte le sue molecole o membra (ricordate l'apologo di Menenio Agrippa?), mentre per i moderni il tutto è al servizio delle parti che lo compongono, e le parti che sono le unità semplici indifferenziate (atomi) non preordinate a costituire un corpo politico, ma tutt'al più disponibili ad associarsi volontariamente a determinate condizioni che giudicano utili e/o moralmente preferibili rispetto ad una situazione prepolitica. La società politica è dunque un artificio, che va costruito e al quale meglio si attagliano le metafore meccanicistiche offerte dalla fisica galileiana che le analogie con il corpo vivente tratte dalla zoologia e dalla medicina.

In Hobbes – e precisamente all'inizio del *De cive* (I, 2) – questo radicale e assolutamente consapevole cambiamento di prospettiva è il punto di partenza di tutta la sua riflessione politica:

> 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 *zoon politikòn*, animale politico) […] Ma questo assioma è falso, benché accettato dai più […] Se l'uomo amasse il suo simile per natura, cioè proprio in quanto è un uomo, non vi sarebbe alcuna ragione perché ciascuno non amasse indifferentemente tutti gli altri […] e dovesse invece frequentare piuttosto quelli la cui amicizia conferisce a lui, a preferenza di altri, un qualche

[1] N. Bobbio, *Teoria generale della politica*, Einaudi, Torino 1999, pp. 431-440.

onore o una qualche utilità. Noi non cerchiamo quindi, per natura, amici, ma ci avviciniamo a persone da cui ci venga onore e vantaggio.[2]

Il bersaglio polemico è senza dubbio alcuno Aristotele, non in quanto tale ma in quanto padre del modello olistico ed organicistico condiviso da tutti – o quasi: facevano eccezione appunto gli atomisti, Democrito, Epicuro, Lucrezio – gli «antichi scrittori» ed espresso nella paradigmatica concezione dell'uomo come «animale sociale» per natura, quale emerge a tutto tondo nel primo libro della *Politica* aristotelica (1253a):

Per natura lo stato è anteriore alla famiglia e a ciascuno di noi perché il tutto deve essere necessariamente anteriore alla parte: infatti soppresso il tutto non ci sarà più né piede né mano se non per analogia verbale […] ora tutte le cose sono definite dalla loro funzione e capacità, sicché, quando non sono più tali, non si deve dire che sono le stesse, bensì che hanno il medesimo nome. È evidente dunque e che lo stato esiste per natura e che è anteriore a ciascun individuo: difatti, se non è autosufficiente, ogni individuo separato sarà nella stessa condizione delle parti rispetto al tutto, e quindi chi non è in grado di entrare nella comunità, o per la sua autosufficienza non ne sente il bisogno, non è parte dello stato, e di conseguenza è bestia o è dio.[3]

Fuori della *polis*, della comunità, l'uomo non è dunque nulla. Una mano è una mano solo in relazione ad un corpo, diversamente non è neppure pensabile. Chi vive fuori dalla *polis* sta sotto o sopra il livello proprio dell'essere uomo: o è bestia o è dio. Aristotele non potrebbe essere più esplicito. Vale la pena insistere ancora un momento sulla persistenza del modello aristotelico nella storia del pensiero politico, perché offre una chiave per intendere almeno *prima facie* la differenza tra il giusnaturalismo antico e medievale e il giusnaturalismo moderno. Il primo è centrato sull'idea di legge naturale, che riproduce e rispecchia nel mondo umano l'ordine che la divinità ha dato all'universo, e consiste in fondo in una serie di *comandi e divieti* (di cui i dieci comandamenti sono una delle espressioni a noi familiari) che il reggitore politico ha il dovere di osservare e di tradurre in più specifiche norme positive; il secondo è centrato sull'idea di diritto soggettivo, ovvero sulla *libertà* naturale di ciascun individuo di agire, con i mezzi che si ritengono adeguati, al fine di meglio garantire la propria conservazione e il proprio benessere. Questo diritto soggettivo può essere oggetto di

[2] T. Hobbes, *Sul cittadino*, Utet, Torino 1959, p. 80.
[3] Aristotele, *Politica*, Laterza, Roma-Bari 1973, p. 7.

cessione e trasferimento, ma solo dietro consenso di ciascun individuo che ne sia titolare. E l'unica vera *lex*, la legge positiva, trova nella sovranità artificialmente derivata dalla cessione reciproca e consensuale del proprio *ius naturale* da parte degli individui il suo unico solido fondamento.

Anche a questo proposito due citazioni, rispettivamente di San Tommaso e di Hobbes, sono utili a chiarire la differenza essenziale tra i due giusnaturalismi:

> La creatura razionale soggiace in qualche modo superiore alla divina provvidenza, in quanto essa stessa diviene partecipe della provvidenza, provvedendo a se stessa e agli altri. Dal che anch'essa è partecipe della *ratio aeterna*, in forza della quale ha la naturale inclinazione *ad debitum actum et finem*. E tale partecipazione della legge eterna nella creatura razionale è detta legge naturale.[4]

Questa specifica modalità di partecipazione consapevole ma orientata al medesimo fine della *lex naturalis* alla *lex aeterna* si riproduce nella relazione tra *lex naturalis* e *lex humana* (diritto positivo), al punto che «si vero in aliquo a lege naturali [lex humana] discordat, iam non erit lex sed corruptio legis»![5] In Hobbes invece *ius* e *lex* sono addirittura concetti opposti:

> il diritto è appunto la libertà naturale, non contemplata dalle leggi e quindi non regolata. Se non ci fossero le leggi, la libertà sarebbe completa […] vi è dunque una grande differenza tra legge e diritto: la legge è un vincolo, il diritto è una libertà, e i due termini sono addirittura antitetici.[6]

Abbiamo a questo punto messo in evidenza alcuni elementi concettuali di fondo che ci permettono di procedere – sulla falsariga bobbiana – a una comparazione termine a termine del modello hobbesiano con quello aristotelico. Molto schematicamente:

a) nel modello hobbesiano, l'analisi dell'origine e del fondamento di legittimità dello stato ha il suo punto di partenza in uno stato non-politico – concepito in ogni caso come un esperimento mentale, seppur con gradi minori o maggiori di verosimiglianza

---

[4] Tommaso, *Summa teologiae*, XCI, 2 (*Utrum sit in nobis aliqua lex naturalis*).

[5] Ivi, XCV, I-ii, 2 (*Utrum omnis lex humanitus posita a lege naturali derivetur*).

[6] Hobbes, *Sul cittadino*, pp. 267-268 (XIV, 3).

storica – in cui agiscono attori individuali presupposti liberi ed eguali gli uni rispetto agli altri, di norma definito *stato di natura* o «condizione naturale», mentre nel modello aristotelico il punto di partenza dell'analisi è una società naturale originaria ma al tempo stesso storicamente ben determinata e gerarchicamente organizzata, la *famiglia*;

b) nel modello hobbesiano, tra lo stato di natura e lo stato politico (società civile) c'è contrapposizione netta o comunque rapporto di alternativa ineludibile: gli individui decidono di uscire dallo stato di natura perché quest'ultimo è una condizione di guerra interindividuale insostenibile o in ogni caso è una situazione fortemente difettosa e inadeguata in quanto teatro delle vite individuali, mentre lo stato politico o società civile è costruito per garantire agli individui (che associandosi intendano diventarne cittadini) un certo livello di pace e sicurezza. Nel modello aristotelico, invece, lo stato politico è la naturale evoluzione – attraverso un numero di passaggi intermedi maggiore o minore, ma in ogni caso *finalisticamente* orientati allo stato politico – del momento iniziale della famiglia, senza che sia mai necessario un atto di consenso fondativo dello stato politico da parte dei suoi membri;

c) nel modello hobbesiano, dunque, il passaggio dallo stato di natura alla società civile avviene tramite *uno o più patti o contratti* tra gli individui liberi ed eguali che su tale base intendono appunto associarsi: lo stato è concettualmente un *artificio* che trova il suo fondamento di legittimità nel consenso di tutti gli associati. Nel modello aristotelico, invece, il problema del consenso si pone solo tra i pari che stanno al vertice della piramide di una collettività (per esempio, i maschi adulti liberi) che considera non solo ineluttabile ma anche funzionale un insieme di diseguaglianze e differenze che si esprimono in gerarchie e sottomissioni naturali o storicamente consolidate al punto di poter essere pensate come una seconda natura (padrone-schiavo, uomo-donna, padre-figli).

Prima di passare a presentare la versione che lo stesso Hobbes dà del modello che porta il suo nome, una breve considerazione sul terzo modello, quello hegeliano o hegelo-marxiano. L'interpretazione ricorrente afferma che il modello hegeliano rappresenta una sintesi e un superamento dei due modelli precedenti, quello aristotelico (olistico) e quello hobbesiano (individualistico), caratteriz-

zato dall'emersione e dalla centralità di una sfera distinta – la *società civile* – sia dallo stato di natura sia dallo Stato. Il modello costruito intorno alla società civile – che non corrisponde più *sic et simpliciter* alla Stato, com'era per Hobbes e Locke – sarebbe proprio di una seconda modernità. Prendendo in esame le pagine hegeliane dei *Lineamenti di filosofia del diritto* o della stessa *Enciclopedia* dedicate allo «spirito oggettivo», ossia alla politica, ci si potrebbe chiedere *se* la mossa decisiva consista nell'innestare sul tronco organicistico-armonicistico – recuperandoli ma depotenziandoli – alcuni elementi di individualismo conflittuale (il «sistema dell'atomistica»), collocati nel momento prevalentemente economico e 'antitetico' della società civile che supera l'unità indistinta della famiglia ma si ricompone in quella figura di sintesi più ricca e articolata che è lo Stato nella sua capacità di superiore decisione politica e nella concretezza etica delle sue istituzioni; *o se* non sia vero il contrario, e cioè che si tratta di un recupero di elementi organicistici, in chiave storico-culturale anziché naturalistica, indispensabili a evitare lo svuotamento stesso del ruolo direttivo della politica prodotto dal tralignamento economicista (mercatista) dell'illuminismo e del liberalismo, ma in un quadro di pluralismo economico, sociale e morale ormai irreversibile.

Insomma, se sia stato un modo di salvare il salvabile dell'astratta modernità illuminista, ancorandola alla concretezza degli statinazione, o se invece sia stato un modo di riproporre una forma di olismo più adeguato alle trasformazioni socio-economiche di quanto fosse quello di matrice aristotelica. Quale che sia risposta più corretta, resta a mio avviso difficilmente superabile l'obiezione per la quale *tertium non datur*. Il minimo cedimento sul fronte dell'individualismo etico (della persona come *prius* assiologico, come titolare di diritti fondamentali) non può non tradursi in un rovesciamento di visione del mondo, per quanto abilmente mascherato o edulcorato. Basti ricordare come Hegel, dopo aver descritto da par suo la fitta trama degli interessi distinti e contrapposti nella società civile, definisca lo Stato come unità sostanziale che è «assoluto immobile fine in se stesso, nel quale la libertà perviene al suo supremo diritto, così come questo fine ultimo ha il supremo diritto di fronte agli individui, il cui *supremo dovere* è d'essere membri dello stato».[7]

---

[7] Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, Laterza, Roma-Bari 1987, p. 195 (§ 258).

In ultima istanza, sopra la società civile come terreno del pluralismo conflittuale regolato dal diritto tra individui e associazioni parziali si erge la maestà dello stato che, per un verso, ricompone l'unità interna superando le divisioni particolari e, per l'altro, agisce all'esterno come soggetto della storia universale. Negli stati-nazione che di volta in volta incarnano lo spirito del mondo e dominano la scena internazionale si esprime il progresso della ragione umana universale, che appunto si realizza nelle modalità socio-economiche e politico-istituzionali che di tale superiorità sono la spiegazione.

2. *Batracomiomachie?*

Nella teoria politica contemporanea, l'opera che riporta esplicitamente al centro della discussione il modello contrattualistico è *Una teoria della giustizia* di Rawls. Il ruolo primario e centrale della «giustizia come equità» nell'interazione tra gli individui che si riuniscono in società è affermato in opposizione proprio a quella forma di olismo mascherato contenuto nella fino ad allora dominante tradizione dell'utilitarismo. Il punto di partenza, o meglio, il criterio su cui misurare la giustizia delle istituzioni sociali non è principalmente la loro efficienza, la loro capacità di garantire la sicurezza e il benessere della società nel suo insieme, bensì la dignità e inviolabilità delle persone, che costituiscono il presupposto e il fine di una società giusta: «Ogni persona possiede un'inviolabilità fondata sulla giustizia su cui neppure il benessere della società nel suo complesso può prevalere. Per questa ragione la giustizia nega che la perdita della libertà per qualcuno possa essere giustificata da maggiori benefici goduti da altri».[8] Di conseguenza, in una società giusta «sono date per scontate uguali libertà di cittadinanza». Tali diritti fondamentali della persona, precisa Rawls, «non possono essere oggetto né della contrattazione politica né del calcolo degli interessi sociali».[9]

Il bersaglio polemico esplicito di *Una teoria della giustizia* è dunque l'utilitarismo in quanto dottrina filosofica ed economico-sociale dominante nel mondo anglosassone, esplicitamente presente o implicitamente soggiacente in tutte le forme di liberalismo

[8] J. Rawls, *Una teoria della giustizia*, Feltrinelli Milano 1982, p. 21.
[9] *Ibidem.*

del mercato – di liberismo –, forme che appunto fanno tendenzialmente coincidere il buon funzionamento della società con il buon funzionamento del mercato. In fondo, il mercato verrebbe ad assumere un ruolo olistico e direttivo simile a quello attribuito da Hegel allo stato: realizzare una presunta armonia collettiva selezionando le forme organizzative e gli individui più adatti alla competizione locale, regionale o globale.

A giudizio di Rawls, per quanto notevolmente elaborate rispetto all'originale formulazione proposta da Bentham, le versioni contemporanee dell'utilitarismo non sono riuscite a risolvere il paradosso originario della dottrina: pur partendo da premesse individualistiche – ciascuno è il miglior giudice del proprio interesse –, gli utilitaristi finiscono per proporre una filosofia sociale olistica, cioè antindividualistica, in cui la considerazione del benessere della società nel suo complesso prevale su quella degli individui che la compongono. Se, per esempio, la ricchezza di una società aumenta, si è massimizzato l'utile complessivo, e poco importa come tale ricchezza sia distribuita tra le persone. Questo avviene perché, osserva Rawls, l'utilitarismo estende alla collettività il principio di scelta proprio di un solo uomo – massimizzare la propria felicità, il proprio utile –, considerando questa stessa collettività come se fosse un solo individuo: insomma, «l'utilitarismo non prende sul serio la distinzione tra persone».[10] Di conseguenza, pur non negandoli esplicitamente, l'utilitarismo e il criterio principe della decisione sociale efficiente che ne deriva ritengono di fatto secondari i diritti fondamentali della persona e le costituzioni che li enunciano. In vista della massimizzazione dell'utilità sociale, tutto diventa negoziabile.

L'alternativa proposta da Rawls per costruire una società giusta recupera dichiaratamente le teorie settecentesche del contratto sociale, in particolare quelle di Locke, Rousseau e Kant. Tuttavia, a differenza del contrattualismo sei-settecentesco, il neo-contrattualismo rawlsiano ha come scopo non tanto la diretta giustificazione dell'obbligo politico – cioè a quali condizioni uomini considerati per natura liberi e eguali si sottopongono volontariamente al potere politico, alla relazione di comando e obbedienza –, quanto quello di ricavare, ad un più alto grado di astrazione, i principi che dovrebbero ispirare gli ordinamenti giuridici e politici di una società giusta.

---

[10] Ivi, p. 40.

Secondo Rawls, nella posizione originaria individui razionali all'oscuro della loro futura collocazione nella piramide sociale sceglierebbero i due seguenti principi di giustizia: i) «ogni persona ha un eguale diritto alla più estesa libertà fondamentale compatibilmente con una simile libertà per gli altri», ii) «le ineguaglianze sociali ed economiche devono essere combinate in modo da essere a) ragionevolmente previste a vantaggio di ciascuno, b) collegate a cariche e posizioni aperte a tutti».[11] Mentre il primo principio di Rawls riprende apertamente le formule della tradizione liberale, il secondo afferma non solo che va salvaguardata l'eguaglianza delle opportunità – le cariche e posizioni economicamente più vantaggiose e prestigiose debbono essere disponibili a tutti –, ma anche che le diseguaglianze sociali sono giustificate solo a condizione di essere «per il più grande beneficio dei meno avvantaggiati». L'interpretazione corretta di questo secondo principio è stata oggetto di infinite discussioni, su cui ora non è opportuno soffermarsi.[12]

In ogni caso, questi due principi di giustizia, secondo Rawls, sarebbero i termini dell'accordo fondativo della società che persone razionali all'oscuro del proprio futuro status sociale dovrebbero scegliere. Sarebbe irrazionale o almeno molto imprudente per un individuo scegliere una società fondata sul principio della discriminazione tra gruppi etnici, non sapendo se apparterrà al gruppo più forte o al più debole, o su logiche puramente economicistiche, non sapendo di quali risorse e abilità potrà disporre. Per queste ragioni Bobbio ha considerato *Una teoria della giustizia* come una cauta riproposizione del tema delle garanzie dei diritti di libertà e della giustizia sociale che già aveva ispirato il liberalismo socialista della prima metà del secolo scorso.[13]

Tuttavia, le critiche maggiori al pensiero di Rawls non sono venute da economisti di formazione utilitarista e non hanno riguardato questioni di giustizia sociale ma il problema della definizione dell''io', dell'attore razionale nella posizione originaria. Negli anni Ottanta l'attacco a Rawls e al suo liberalismo è insomma venuto soprattutto da filosofi morali sensibili al richiamo della comunità – tra gli altri, Alasdair MacIntyre, Michael Sandel, Charles Taylor e

---

[11] Ivi, p. 66.

[12] Per una utile ricostruzione di questi temi cfr. V. Ottonelli (a cura di), *Leggere Rawls*, il Mulino, Bologna 2010.

[13] N. Bobbio, *Contratto e contrattualismo nel dibattitto attuale*, in *Il futuro della democrazia*, Einaudi, Torino 1984, pp. 125-147.

Michael Walzer.[14] Secondo questi autori l'astratto individualismo universalista di matrice contrattualistica distrugge anziché costruire l'identità personale e i legami dell'autentica solidarietà sociale, che non possono prescindere da una consapevole e riconosciuta appartenenza degli individui a specifiche comunità culturali e nazionali. Sorto in antitesi al liberalismo, per il quale la libertà negativa degli individui è il valore prioritario, il comunitarismo, cui questi autori in misura maggiore o minore aderiscono, è l'ideologia che rivendica la priorità etica della comunità, poiché soltanto nel complesso delle tradizioni che la definiscono (lingua, religione, costumi) l'individuo trova la sua identità culturale ed esistenziale. Certo, in astratto la vita comunitaria restringe il numero delle infinite possibilità di scelta di un individuo ma in concreto stabilisce il suo imprescindibile orizzonte morale e il suo effettivo contesto di scelta.

Da questo punto di vista strettamente filosofico la critica più dura alla concezione rawlsiana dell' io nella posizione originaria è formulata nel 1982 da Sandel in *Il liberalismo e i limiti della giustizia.*[15] L'io ipotizzato da Rawls nella posizione originaria è un io vuoto (*unencumbered self*), privo di consistenza esistenziale e specificità storico-sociale, e come tale non è propriamente un io che si distingue dagli altri: la prima conseguenza è il paradosso di un io che perde la sua identità, essendo in tutto eguale agli altri io. La seconda conseguenza è che la pluralità degli io è una falsa pluralità: la molteplicità è costituita da replicanti, da soggetti privati di caratteristiche individualizzanti. La terza conseguenza è che anche le procedure razionali mediante le quali tali presunti molteplici io si accordano sui principi di giustizia risultano prive di reale significato: l'accordo unanime sui principi è l'accordo non tra una pluralità di parti distinte ma tra una finta pluralità di individui identici. Pertanto, conclude Sandel, tutta la teoria della giustizia rawlsiana è inficiata da questo presupposto logicamente contraddittorio e empiricamente inaccettabile.

Ma alla discussione puramente teoretica il dibattito tra liberali e comunitari, che va ben presto oltre la critica alle tesi rawlsiane, aggiunge anche una dimensione più propriamente politica. Per quanto sul piano logico le critiche di Sandel a Rawls siano perti-

---

[14] A. Ferrara (a cura di), *Comunitarimo e liberialismo*, Editori Riuniti, Roma 1992.

[15] M. Sandel, *Il liberalismo e i limiti della giustizia*, Fentrinelli, Milano 1994.

nenti ed acute, in termini politici il risultato è che il modello di convivenza sociale privilegiato dal comunitarismo è un ritorno alla concezione organica della società che dominava nella filosofia politica antica. È un modello pensato per analogia e/o come riproduzione su più larga scala dei vincoli familiari e amicali, ovvero di piccoli gruppi nei quali ciascun membro si impegna spontaneamente ma doverosamente secondo le proprie capacità per il benessere comune anziché 'contrattare' le proprie prestazioni a favore della collettività in vista di un interesse prevalentemente individuale.

Tuttavia, dai comunitari il liberalismo come dottrina dei diritti di libertà degli individui e quindi dei limiti del potere politico non viene respinto *in toto*: si afferma piuttosto la necessità di sganciarlo dall'universalismo e dall'astratto cosmopolitismo per renderlo, con le parole di Taylor (*Multiculturalism*, 1992), più «ospitale» nei confronti delle differenze culturali e linguistiche di cui in tutto il mondo le diverse comunità nazionali e locali sono portatrici.[16] In questo senso con 'multiculturalismo' non si vuole semplicemente descrivere il fatto della pluralità delle comunità culturali presenti in ciascuno stato o che attraversano i confini degli stati. Con 'multiculturalismo' si definisce la teoria normativa o l'ideologia secondo cui a ciascun 'popolo' – a ciascuna comunità culturale territorialmente ben definita – va riconosciuta l'indipendenza politica (il diritto ad un proprio stato) o quantomeno un'amplissima autonomia giuridico-politica. Per non fare che qualche esempio, le rivendicazioni di sempre maggiore autonomia giuridica e politica, quando non di secessione, dei francocanadesi, dei catalani, degli scozzesi, dei belgi fiamminghi o degli indigeni o aborigeni americani e australiani, pur diversissime tra loro, sono il referente storico delle posizioni teoriche del comunitarismo e del multiculturalismo.

In altri termini, di fronte allo strapotere delle culture dominanti, per salvare dal rischio di estinzione le comunità culturali a vario titolo minoritarie e consentire ai loro membri di non perdere le radici, ovvero un solido ancoraggio storico ed esistenziale, e con esso la stessa capacità di scelta responsabile così cara all'individuo liberale, gli autori comunitari affermano la necessità di porre limiti ai diritti di libertà individuali, imponendo attraverso la forza della legge misure a tutela della lingua, degli usi e dei costumi di tali comunità. Dalla prospettiva liberale si è replicato che in diversi

[16] C. Taylor, *Multiculturalismo*, Feltrinelli, Milano 1998.

casi questi usi e costumi tradizionali contengono palesi violazioni dei diritti umani (ad es., processi sommari, pene corporali o degradanti) e gravi discriminazioni (ad es., tra i generi) incompatibili con qualsiasi forma di liberalismo;[17] inoltre, e più in generale, che la scomparsa di questa o quella comunità o complesso di tradizioni appartiene alla fisiologia del mutamento storico – di moltissime fiorenti civiltà antiche non resta quasi nulla –, per cui è intollerabile limitare i diritti degli individui concretamente esistenti per conservare con interventi artificiali e speciali risorse la presunta autenticità di 'forme di vita' (comunità, lingue e costumi) che spontaneamente declinerebbero o si trasformerebbero sensibilmente proprio perché nella forma che si suppone originaria o autentica hanno esaurito o stanno esaurendo la loro funzione e vitalità storica.[18]

Quanto a riconoscere il diritto di ogni popolo inteso come comunità culturale a farsi stato, si obietta che l'omogeneità culturale è un miraggio pericoloso. In ogni stato, a meno che non siano discriminate e represse, ma questo significherebbe rinunciare a pensare in termini di diritti di libertà e di democrazia, si formano continuamente minoranze culturali che potrebbero rivendicare, in coerenza con le posizioni multiculturaliste, l'indipendenza politica. Dunque, c'è il rischio che questo processo di frammentazione continui all'infinito, rendendo così piccoli e deboli gli stati da renderli incapaci di svolgere anche le loro funzioni essenziali (per esempio, garantire la sicurezza dei cittadini).

In una seconda fase del suo pensiero che culmina in *Liberalismo politico* (1993), Rawls ha rivisto la sua teoria finendo per accogliere alcuni punti del pensiero comunitarista e multiculturalista.[19] Pur senza rinnegare il neocontrattualismo di *Una teoria della giustizia*, e in particolare l'esperimento mentale che conduce alla definizione della posizione originaria e della scelta sotto il velo d'ignoranza degli individui, al centro di *Liberalismo politico* si colloca il concetto di *overlapping consensus* (consenso per intersezione o sovrapposizione), che richiama piuttosto l'idea antica del *consensus gentium* o *consensus humani generis* come criterio per

---

[17] Cfr. E. Vitale, *Liberalismo e multiculturalismo. Una sfida per il pensiero democratico*, Laterza, Roma-Bari 2000.

[18] J. Habermas, *Lotte per il riconoscimento nello stato democratico di diritto* in Taylor, *Multiculturalismo.*

[19] J. Rawls, *Liberalismo politico*, Comunità, Milano 1994.

definire quei principi morali che si ritiene siano comunemente accettati presso tutti i popoli e che di conseguenza si possono considerare 'legge naturale'. Siccome le società democratiche moderne sono caratterizzate dal pluralismo religioso e culturale, occorre – una volta escluse le forme di integralismo e fanatismo (definite da Rawls dottrine comprensive incompatibili e irragionevoli) – trovare i punti di accordo, il terreno comune tra religioni e culture certamente molto diverse e non riducibili le une alle altre, ma disponibili al dialogo e al confronto (cioè, nei termini rawlsiani, tra le dottrine comprensive incompatibili ma ragionevoli). Il «consenso per intersezione» tra religioni, sistemi di pensiero e comunità culturali incompatibili ma ragionevoli, che intendono cioè dialogare e trovare nella tolleranza e nel rispetto reciproco le condizioni della convivenza pacifica, si esprime e si realizza nei principi che ispirano le carte costituzionali degli stati democratici di diritto. Rawls sintetizza questa concezione con l'espressione «liberalismo politico»: così concepito, infatti, il liberalismo non è più una 'metafisica' – una visione del mondo che pretende di essere universalmente valida e rischia così di essere intollerante nei confronti di altre dottrine morali, politiche e religiose – ma soltanto un metodo 'politico' che consente di risolvere pacificamente il problema fattuale dell'esistenza, nelle società moderne, di una pluralità di visioni del mondo incompatibili, irriducibili le une alle altre.

L'auto-revisionismo rawlsiano pone grosso modo termine al non entusiasmante dibattito tra liberali (individualisti) e comunitari (olisti) e in fondo ne esprime la cifra filosofica. Il sospetto che si sia trattata di una sorta di 'batracomiomachia' si fa acuto quando, al di là della qualità degli argomenti e della loro esposizione, si osservi che tale dibattito si è sostanzialmente concluso con contraddittori tentativi di 'terze vie' intrapresi da ambo le parti, con sincretismi ed eclettismi che pretendono di coniugare – si badi bene: nella teoria, non nella pratica – due visioni del mondo opposte, sovrapponendo in larga misura il lavoro argomentativo del filosofo della politica con quello negoziale del politico pratico. Un negoziato al quale la teoria politica dovrebbe servire da stella polare, anziché prestarsi a tradurne gli esiti raggiunti o desiderati in formule 'filosofiche' di dubbia consistenza analitica.

Ma non è questo l'aspetto che a mio avviso più colpisce nel *revival* contemporaneo della contrapposizione tra individualismo e olismo che attraversa la filosofia politica occidentale. È piuttosto l'elogio del particolarismo e della frammentazione politica, la pre-

scrizione di una spasmodica moltiplicazione di processi di *nation-building* su base *volkisch* che rimanda a pretesti più o meno storicamente credibili ma in ogni caso resta ossessiva, compulsiva e annichilatrice della persona. La modernità, anche nella versione 'olistica' che ad essa diede Hegel, intendeva invece superare il particolarismo feudale e il falso mito delle piccole patrie, dando respiro universalistico e ruolo nella storia del mondo allo stesso *Volkgeist*, alla stessa equazione identitaria «un popolo, una cultura, una comunità, uno stato». Certo non era la *Weltrepublik*, la realizzazione del cosmopolitismo auspicato da Kant nel terzo articolo definitivo della *Pace perpetua* a coronamento della riproposizione del modello contrattualistico come soluzione dei conflitti internazionali. Ma, seppur nella forma cruda del realismo politico, la contaminazione culturale e la trama delle molteplici dipendenze reciproche tra popoli e stati che avvolge il mondo moderno era ben presente a Hegel come sua ineludibile caratteristica.

Il rischio del comunitarismo e del multiculturalismo contemporanei è che non proponga soltanto un'interpretazione della modernità che riconosce più importanza al collettivo che all'individuo, ma un vero e proprio ribaltamento della modernità stessa, un nuovo regresso in quel premoderno di frammenti politico-culturali omogenei al loro interno e chiusi all'esterno dal quale Hobbes aveva iniziato a teorizzare l'emancipazione.

3. *Suggestioni premoderne nella riflessione sui 'beni comuni'*

Ma la seduzione delle teorie comunitarie non è terminata con l'affievolirsi del dibattito anglosassone che le opponeva al liberalismo, né si limita a costituire il supporto ideologico più o meno consapevole delle molteplici rivendicazioni autonomistiche e secessionistiche che scuotono gli stati nazionali. Sembra contagiare anche i tentativi più radicali e coraggiosi di opporsi – indicando altre soluzioni possibili – alla con-fusione dei poteri pubblici e privati, alla privatizzazione del mondo cui oggi assistiamo, al ritorno degli stati patrimoniali, insomma a quell'individualismo distorto che è l'individualismo proprietario. Penso, a titolo di esempio (ma di esempio rilevante), alla riflessione in corso sul tema dei cosiddetti 'beni comuni'.

Prendo come principale riferimento il volume collettaneo *La società dei beni comuni* proprio per il suo carattere di elaborazione

comune della riflessione. In particolare, mi riferisco al testo di apertura – una sorta di documento-manifesto – firmato Officina delle idee di Rete@Sinistra. Che il perimetro dei beni comuni sia sfuggente lo riconoscono anche questi suoi fautori più intransigenti: «poiché ogni cosa – alla fine – è connessa ad altre e tutto si sostiene a vicenda (vivente e non vivente, materiale e spirituale, passato e futuro) ogni cosa può essere giustamente definita bene comune».[20] E qui il rischio non è solo quello di avere una visione «astratta e idealizzata del mondo», ma di cadere nella visione esattamente opposta a quella della privatizzazione del mondo, facendo questa volta sparire il privato in una dimensione onnivora del pubblico.

Delle tragedie del comunismo realizzato – su qualsiasi scala, anche micro – non vale la pena neppure parlare. Prima ancora, il rischio è quello di costruire una nozione inutile, proprio perché non capace di operare distinzioni analitiche. E si fa il gioco del realismo politico quando si ripropongono come liste di beni comuni le velleitarie liste delle «capacità essenziali» di Martha Nussbaum, dove ai classici diritti della persona – vita, salute, integrità fisica, educazione – vengono mescolate aspirazioni nobilissime quanto vaghe, difficili da tradurre in norme di diritto positivo più precise di quelle che già ci sono: per esempio, «non vedere il proprio sviluppo emotivo distrutto da ansie o paure eccessive», o «essere in grado di vivere con gli altri animali, le piante o il mondo della natura», «poter ridere, giocare e godere di attività ricreative…».[21]

Ma, si afferma, tale rischio di astrattezza si può superare «praticando temi concreti di azioni collettive collegate alle urgenze sociali e alle emergenze ambientali». In particolare,

> la ripubblicizzazione dell'acqua, la lotta alle emissioni in atmosfera (gas climalteranti e polveri sottili inalabili), la fuoriuscita dall'era dei combustibili fossili (risparmio energetico e fonti rinnovabili), la difesa della terra (biodiversità, sovranità alimentare, lotta al consumo di suolo, alla deforestazione, alla desertificazione), il libero accesso ai saperi, ad internet, ai software… Infine, la liberazione del tempo dal lavoro necessitato (il diritto ad un'esistenza dignitosa) e la garanzia di un reddito di cittadinanza.[22]

---

[20] P. Cacciari (a cura di), *La società dei beni comuni*, Ediesse, Roma 2010, p. 21.

[21] Fa suoi questi pensieri della Nussbaum L. Lombardi Vallauri, *Beni comuni e beni non esclusivi*, in Cacciari (a cura di), *La società dei beni comuni*, pp. 45-46.

[22] Ivi, pp. 21-22.

Mi sembra tuttavia che anche questo elenco non sfugga all'obiezione di mescolare obiettivi diversi, alcuni dei quali raggiungibili anche senza il ricorso ad una teoria dei beni comuni (non c'è forse un fiorente mercato delle fonti rinnovabili?), altri invece non meno astratti di quelli tratti dalle liste delle capacità appena ricordate, come il diritto ad un'esistenza dignitosa. Inoltre, per ammissione stessa degli estensori, si tratterebbe di pratiche connesse a urgenze sociali e emergenze ambientali, senza che si capisca bene verso quale modello di 'nuova società' si vorrebbe andare. A questo proposito, la risposta che emerge, seppur confusamente, è quella comunitaria. Si guarda con ammirazione alle carte costituzionali latinoamericane di recente conio, come quella ecuadoriana, che riconoscono *diritti fondamentali* ad una natura spiritualizzata, che tutto può essere o divenire, pensando, contro ogni evidenza storica, antropologica e teorica, che una vita comunitaria custode della Natura (o *Pachamama*, come recita la costituzione ecuadoriana) sia facilmente armonizzabile con, anzi sia la precondizione di, «una democrazia radicale nel rispetto delle libertà».[23]

Ora, che la comunità organica, e in particolare le comunità latinoamericane di origine preispanica, sia il luogo in cui cercare modelli di «democrazia radicale nel rispetto delle libertà» è semplicemente mitologico. Se vogliamo procedere su quella falsariga dobbiamo essere consapevoli che intendiamo buttare nel cestino proprio quella che Bobbio chiamava l'età dei diritti. La comunità organica – lo ribadisco – è il luogo d'elezione della dominazione e della discriminazione, della legge del taglione, delle interminabili faide e delle punizioni collettive, dell'annichilazione delle persone più deboli. Sono contesti in cui a nessuno di questi intellettuali da 'tristi tropici' annoiati dell'Occidente piacerebbe vivere davvero.

Tuttavia, nonostante questi scivolamenti comunitari al tempo stesso ingenui e pericolosi, la riflessione e la lotta che hanno come obiettivo evitare la privatizzazione del mondo sono oggi cruciali. Al livello della riflessione, ciò che forse ci manca non è l'elaborazione di modelli solo all'apparenza rivoluzionari, ma la capacità di ripensare ed emendare (ancora una volta, certo) quello che Bobbio ha definito come modello hobbesiano. Una teoria capace di farsi carico di queste esigenze rimanendo nell'alveo illuministico dell'età dei diritti e sfuggendo alle sirene del comunitarismo è quella sviluppata in *Principia iuris* di Luigi Ferrajoli.

---

[23] Ivi, p. 32.

In questo quadro teorico, sul quale ora non mi soffermo nel dettaglio, occorre secondo Ferrajoli concepire limiti interni, cui corrispondono «garanzie *del* mercato» e limiti esterni, cui corrispondono «garanzie *dal* mercato». Fra questi limiti esterni si trova la «garanzia della sottrazione al mercato dei beni fondamentali in quanto beni indisponibili». Si possono infatti distinguere i beni in due classi: «i beni patrimoniali e i beni fondamentali, a seconda che formino oggetto di diritti patrimoniali e siano perciò insieme a questi disponibili, o lo siano invece di diritti fondamentali, e ne sia vietata la lesione e la disposizione». Tra questi ultimi si possono individuare tre sottoclassi: «i beni *personalissimi*, come gli organi vitali del corpo umano; i beni *comuni*, ossia le *res communes omnium*, come l'aria, l'ambiente in cui viviamo e tutti i beni del patrimonio ecologico dell'umanità; i beni *sociali*, come i farmaci, l'acqua potabile e l'alimentazione di base».[24]

Si tratta, aggiunge Ferrajoli, di beni comunque vitali «che ben possiamo chiamare 'universali' dovendo essere il loro godimento garantito a tutti in quanto oggetto di diritti fondamentali, fuori delle logiche di mercato». Ma ciò non esime dalla chiarezza analitica e dal rigore argomentativo:

> Precisamente, i beni personalissimi sono universali nel senso che tutti ne sono egualmente titolari e tuttavia ciascuno lo è con totale esclusione degli altri; i beni comuni lo sono nel senso opposto che, non diversamente dai diritti di cui sono oggetto, appartengono a tutti *pro indiviso*; i beni sociali, infine, lo sono nel senso che formano oggetto di diritti sociali e perciò di prestazioni spettanti a tutti quanto meno nella misura dei minimi vitali.[25]

In conclusione, per comprendere e contrastare i rischi della privatizzazione del mondo e magari provare a costruire una 'società dei diritti fondamentali' dotata anche di un costituzionalismo di diritto privato pare più opportuno affiancare all'entusiasmo e alle parole d'ordine una solida teoria giuridica e adeguate politiche economiche, capaci di reggere alle obiezioni del realismo politico,

---

[24] L. Ferrajoli, *Principia iuris. Teoria del diritto e della democrazia*, Laterza, Roma-Bari 2007, vol. II, p. 263.

[25] *Ibidem.*

pur senza piegarsi alla sua logica, ossia alla sacralizzazione del diritto del più forte.

LUIGI FERRAJOLI

LO STATO COSTUZIONALE E IL SUO FUTURO*

1. *La crisi odierna dello Stato. Due novità rispetto alle crisi del passato*

Della crisi dello stato si parla da più di un secolo.[1] Nella letteratura ad essa dedicata, la crisi è stata caratterizzata, di volta in volta, sotto innumerevoli aspetti, quanti sono i connotati comunemente associati al termine 'Stato': come crisi dello Stato liberale, come crisi dello Stato sociale, come crisi dello Stato rappresentativo, come crisi dello Stato di diritto, come crisi dello Stato nazionale, come crisi dello Stato sovrano. Sembra che la 'crisi', in contrasto con il significato stesso della parola, sia sempre stata una sorta di connotato dello Stato.

Ci sono tuttavia due novità nella crisi odierna che fanno di essa una crisi senza precedenti. La prima novità consiste nel fatto che essa investe simultaneamente – sicuramente in Italia, ma non solo in Italia – tutti i connotati dello Stato più sopra elencati. Di qui la sua profondità, ben maggiore di qualunque altra crisi del passato. La crisi, infatti, si manifesta oggi, simultaneamente, *a*) come crisi dello Stato nazionale; *b*) come crisi dello Stato sovrano e del primato delle sue decisioni politiche; *c*) come crisi dello Stato di diritto, cioè del principio di legalità, in entrambe le sue dimensioni, quella della legalità ordinaria e quella della legalità costituzionale; *d*) come crisi dello Stato sociale; *e*) come crisi, infine, dello Stato

---

* Il presente articolo è apparso nel volume a cura di Francesco Viola, *Lo Stato costituzionale di diritto e le insidie del pluralismo*, Il Mulino, Bologna 2012, pp. 309-336.

[1] È d'obbligo il richiamo del celebre saggio di Santi Romano, *Lo Stato moderno e la sua crisi* (1909), in Id. *Scritti minori*, a cura di G. Zanobini, vol. I, *Diritto costituzionale*, Giuffrè, Milano 1950, pp. 311-325.

rappresentativo per i pericoli di vanificazione ai quali è esposta la rappresentatività delle istituzioni politiche.

La seconda novità consiste nel fatto che la crisi odierna si manifesta altresì come crisi della democrazia. Essa è avvenuta infatti in coincidenza con l'aumento delle promesse costituzionali generate dalle tante carte dei diritti, sia statali che sovrastatali e, per altro verso, con la crescita della complessità dei problemi e delle interdipendenze determinata dalla globalizzazione. Alla crescita delle promesse costituzionali e, insieme, della complessità sociale, hanno fatto in questi anni riscontro, paradossalmente, anziché una più complessa articolazione istituzionale e garantista della sfera pubblica, una sua riduzione e semplificazione: la verticalizzazione e la personalizzazione dei sistemi politici, le loro derive populistiche, la crescente concentrazione e confusione tra poteri politici e poteri economici, l'insofferenza e il rifiuto da parte degli uni e degli altri per le regole, i limiti e i controlli propri dello stato di diritto, gli svariati conflitti di interesse, lo sviluppo infine, nell'assenza di una sfera pubblica sovranazionale, di poteri economici e finanziari extra-statali, liberi da qualunque regola o vincolo giuridico.

A sostegno di tutti questi aspetti della crisi c'è stato lo sviluppo, in quella che è stata chiamata l'età della fine delle ideologie, di una potente ideologia antistatalista e anticostituzionale. È un'ideologia che si richiama ai valori della libertà e della democrazia, ridefiniti e piegati in favore dell'affermazione di poteri sregolati: dei poteri economici privati, dei quali viene rivendicata la mancanza di limiti perché concepiti come libertà; e dei poteri politici, dei quali viene parimenti rivendicata la mancanza di limiti perché identificati con la rappresentanza popolare concepita come la sola e autentica espressione della democrazia.

L'ipotesi di lavoro che intendo avanzare è che questa crisi, in tutti i suoi aspetti sopra elencati, si manifesta in una sorta di regressione premoderna di tutti i paradigmi della modernità politica e giuridica. C'è infatti un tratto comune a tutti questi aspetti, dalla perdita della sovranità degli Stati alle derive populiste e al sopravvento degli interessi economici privati: la restrizione e il declino della sfera pubblica e lo sviluppo di poteri selvaggi, sia economici che politici, conseguenti alla svalutazione dei limiti e dei vincoli giuridici ad essi imposti dai mutamenti di paradigma che hanno contrassegnato le tappe storiche della modernità. Sono questi mutamenti di paradigma, corrispondenti ad altrettante trasformazioni

della struttura normativa del diritto e delle istituzioni politiche, che conviene, preliminarmente, ricordare.

2. *La crisi dello Stato come crisi della democrazia e dei paradigmi della modernità giuridica*

Possiamo distinguere, schematicamente, tre modelli o paradigmi di diritto, corrispondenti ad altrettante esperienze storiche sviluppatesi negli ultimi secoli nel continente europeo: il paradigma del diritto giurisprudenziale, il paradigma dello Stato legislativo di diritto e il paradigma dello Stato costituzionale di diritto.[2] Si tratta, è bene precisare, di tre paradigmi teorici, non descrittivi di nessun ordinamento storico reale, consistendo in modelli concettuali, che delle corrispondenti esperienze storiche identificano solo le norme di riconoscimento e con esse i tratti distintivi prevalenti e caratterizzanti.[3]

Il primo è quello del *diritto giurisprudenziale* premoderno. Secondo questo paradigma, che riflette l'esperienza storica del diritto romano e del diritto comune fino all'età delle codificazioni, il diritto consiste essenzialmente in un patrimonio di massime, di categorie e di principi tramandato dalla cultura e dalla pratica giurisprudenziale e dottrinaria. Esso è perciò un sistema normativo che, secondo la terminologia kelseniana, può ben essere caratterizzato come tendenzialmente *nomostatico*. Esistevano ovviamente, anche nel diritto premoderno, leggi, decreti, ordinanze e statuti. Tuttavia queste norme venivano ad inserirsi e ad amalgamarsi entro il *corpus iuris* tramandato dalla tradizione, soggiacendo al principio dell'interna coerenza e completezza. Le norme, in altre parole, esistevano perché dedotte, ben più che perché prodotte. La logica, infatti, era interna e non esterna al sistema giuridico. *Veritas non auctoritas facit legem*: è la verità, cioè l'intrinseca giustizia o ra-

---

[2] Per un'analisi di questi tre paradigmi, rinvio a *Principia iuris. Teoria del diritto e della democrazia*, 3 voll., Laterza, Roma-Bari 2007, vol. II, *Teoria della democrazia*, §§ 13.5-13.8, pp. 24-45 (d'ora in poi, PI, I; PI, II; PI, III).

[3] È quanto ho più ampiamente precisato in *Intorno a "Principia iuris". Questioni epistemologiche e questioni teoriche*, in P. Di Lucia (a cura di), *Assiomatica del normativo. Filosofia critica del diritto in Luigi Ferrajoli*, LED, Milano 2011, § 14.1.2, pp. 236-239, in risposta alle osservazioni critiche di I. Birocchi, *Una lettura storica* (A proposito di Luigi Ferrajoli, *Principia iuris*), ivi, §§ 2.3-2.4, pp. 42-52.

zionalità, la norma di riconoscimento delle norme giuridiche secondo tale modello. Di qui la confusione tra diritto e morale, ovvero tra validità e giustizia. Una massima di Gaio, per esempio, prevaleva in giudizio su una massima di Ulpiano, o viceversa, perché ritenuta, nel caso concreto, più giusta o comunque più appropriata. Per questo il *giusnaturalismo* era la filosofia del diritto che rifletteva questa esperienza. Del resto non si spiegherebbe il predominio millenario di questa dottrina senza questo suo ancoraggio storico all'esperienza pratica del diritto.

Il secondo paradigma è quello *paleo-giuspositivista* dello *stato legislativo di diritto*, affermatosi con quella prima rivoluzione istituzionale che è stata la nascita dello Stato moderno quale monopolio della produzione giuridica. In base a tale modello, la cui norma di riconoscimento è il principio di legalità, le norme esistono perché prodotte e non già perché dedotte. Si tratta infatti di sistemi normativi caratterizzabili, secondo il lessico kelseniano, come *nomodinamici*. L'esistenza e la validità delle norme sono infatti in essi riconoscibili sulla base della loro forma di produzione, e non già sulla base dei loro contenuti. *Auctoritas non veritas facit legem*:[4] è non già l'autorevolezza dei dottori, cioè l'intrinseca giustizia, o razionalità o coerenza delle norme, bensì l'autorità delle loro fonti che fonda l'appartenenza di una norma giuridica a un dato ordinamento. Di qui la separazione tra diritto e morale, ovvero tra validità e giustizia, che è un corollario del principio di legalità: se l'esistenza delle norme dipende unicamente dalla loro positività, possono ben darsi norme positive ingiuste e tuttavia esistenti e norme giuste e tuttavia non positive e perciò inesistenti. La possibile ingiustizia delle norme è il prezzo che viene pagato ai valori della certezza del diritto, dell'uguaglianza davanti alla legge, della libertà contro l'arbitrio e della soggezione dei giudici al diritto. Si capisce che il *giuspositivismo* è la filosofia del diritto che si afferma in corrispondenza con questa esperienza. Il punto di vista della giustizia si autonomizza conseguentemente dalla scienza giuridica quale punto di vista politico e assiologico esterno al diritto.

---

[4] È la classica massima hobbesiana, opposta a quella giusnaturalistica più sopra enunciata: «Doctrinae quidem verae esse possunt; sed authoritas non veritas facit legem» (T. Hobbes, *Leviathan, sive de Materia, Forma et Potestate Civitatis ecclesiasticae et civilis*, trad. latina, in *Leviatano*, con testo inglese del 1651 a fronte e testo latino del 1668, a cura di R. Santi, Bompiani, Milano 2001, cap. XXVI, § 21, p. 448).

Infine, il terzo paradigma è quello *neo-giuspositivista* o *gius-costituzionalista* che si afferma con una seconda rivoluzione istituzionale: la subordinazione al diritto della stessa legislazione, e perciò il completamento dello stato di diritto quale *stato costituzionale di diritto* grazie alla diffusione in Europa, all'indomani della Seconda guerra mondiale, delle costituzioni rigide quali norme di riconoscimento del diritto valido, nonché del controllo di costituzionalità sulle leggi ordinarie. In base a tale modello, mentre l'esistenza o vigore delle norme continua a dipendere dalla loro *forma* di produzione, la loro validità è riconoscibile sulla base della loro *sostanza* o contenuto, cioè della loro coerenza con le norme costituzionali. Alla separazione e divaricazione esterna tra giustizia e validità, si aggiunge così la divaricazione interna tra validità ed esistenza: possono ben esistere, negli ordinamenti costituzionali odierni, norme esistenti perché prodotte in conformità con le norme formali sulla produzione e tuttavia invalide perché in contrasto con la costituzione. Viene infatti stipulata, quale solenne 'mai più' agli orrori dei totalitarismi, quella che ho chiamato la *sfera del non decidibile* nella forma dei diritti fondamentali: ciò che nessuna maggioranza può decidere, in violazione dei diritti di libertà, e ciò che nessuna maggioranza può non decidere in violazione dei diritti sociali, gli uni e gli altri costituzionalmente stabiliti. L'ordinamento resta un sistema *nomodinamico*, nel quale le norme vengono ad esistenza se prodotte nelle forme in esso stabilite; e tuttavia viene in esso innestata anche una dimensione *nomostatica*, in forza della quale le norme indebitamente prodotte o non prodotte in contrasto con la costituzione si configurano come vizi, cioè come antinomie o lacune che richiedono di essere rimosse. I principi logici della coerenza e della completezza, identificandosi con il dover essere della produzione legislativa, tornano ad assumere valenza normativa: come principi esterni, però, e non interni al sistema normativo – *iuris tantum*, come li ho chiamati, e non anche *in iure*.[5] Di qui il ruolo critico della scienza giuridica nei confronti del diritto illegittimo promosso dal *giuscostituzionalismo*, divenuto oggi la filosofia del diritto più diffusa perché sviluppatasi

[5] In PI, I, Introduzione, §§ 6-8, pp. 26-41; § 1.3, pp. 114-118; § 2.7, pp. 172-173; § 3.6, pp. 198-201; § 10.20, pp. 691-695. Sulle nozioni di 'sfera del non decidibile' e di 'sfera del decidibile', cfr. PI, I, § 11.18, pp. 819-824 e cap. XII e PI, II, cap. XIII.

con riferimento alle odierne democrazie costituzionali.

Possiamo quindi affermare che con il primo giuspositivismo, corrispondente alla formazione dello Stato sovrano quale detentore del monopolio della produzione legislativa, nasce la politica moderna come fonte primaria del diritto e, insieme, una sfera pubblica separata dalla sfera dell'economia e a questa sopraordinata quale insieme di norme eteronome. Con il secondo giuspositivismo costituzionale, che positivizza il dover essere della produzione legislativa, il rapporto tra politica e diritto si complica: il diritto continua ad essere un prodotto e uno strumento della politica, ma la politica si subordina al diritto, e precisamente alla sfera del non decidibile stipulata nelle costituzioni. Nella concezione del primo stato legislativo di diritto, non dotato di costituzioni rigide ma al più di costituzioni flessibili, il fondamento dello Stato veniva espresso con formule di tipo organicistico e vagamente metafisico: il corpo politico, la nazione, la volontà generale, il *demos*, il popolo sovrano, lo spirito del popolo e simili.[6] Il costituzionalismo rigido e democratico, affermatosi in Europa non a caso all'indomani della liberazione dai vari fascismi, spazza via tutto questo oscuro sottofondo ideologico positivizzando esplicitamente, nel patto costituzionale, i fondamenti e la ragion d'essere dell'artificio statale: le forme rappresentative della democrazia politica, la separazione dei poteri e i diritti fondamentali imposti alle decisioni politiche quali limiti e vincoli di sostanza.

Ebbene, la crisi odierna dello Stato può ben essere letta come una crisi di entrambi i suddetti paradigmi del positivismo giuridico e perciò come una crisi della democrazia che per il loro tramite si è storicamente modellata. Esiste infatti un nesso strumentale, generalmente trascurato, tra positivismo giuridico e democrazia. La positivizzazione delle regole, formali e sostanziali, sulla produzione giuridica si è rivelata come la tecnica che ha reso possibile la democratizzazione sia delle forme che dei contenuti del diritto. È questa una tesi teorica puramente descrittiva, al di là delle opzioni filosofiche di tipo giuscostituzionalista o giuspositivista o giusnaturalista. Ovviamente né il costituzionalismo né il positivismo giu-

[6] Si vedano i saggi di P. Costa, *Lo stato immaginario. Metafore e paradigmi nella cultura giuridica italiana fra Ottocento e Novecento*, Giuffrè, Milano 1986; M. Fioravanti, *Stato: b) Storia*, in *Enciclopedia del diritto*, vol. XLIII, Giuffrè, Milano 1990, pp. 708-758.

ridico implicano o sono implicati dalla democrazia. È tuttavia innegabile che la positivizzazione delle norme formali sulle forme della produzione giuridica, operata con il primo giuspositivismo dello stato legislativo di diritto, ha permesso di stipulare, quali norme di diritto positivo, le regole della *democrazia formale* o *politica*, dal suffragio universale alla rappresentanza politica, dal principio di maggioranza e alla separazione dei poteri. Per altro verso, la positivizzazione delle norme sostanziali sui contenuti della produzione legislativa, operata con il secondo giuspositivismo dello stato costituzionale di diritto, ha permesso di stipulare, quali norme positive di rango sopraordinato a qualunque altra, le regole della *democrazia sostanziale* o *costituzionale*, e cioè i limiti e i vincoli imposti alle maggioranze dai diritti fondamentali da esse stabiliti.[7]

Il vecchio dilemma e contrasto tra ragione e volontà, tra legge della ragione e legge della volontà, tra diritto naturale e diritto positivo, tra Antigone e Creonte, che attraversa l'intera filosofia giuridica e politica dall'antichità al secolo XX e corrisponde all'antico e parimenti ricorrente contrasto tra il governo delle leggi e il governo degli uomini, è stato così in gran parte risolto, dalle odierne costituzioni rigide, con la positivizzazione della 'legge della ragione', sia pure storicamente determinata e contingente, nella forma dei principi e dei diritti fondamentali in esse stipulati quali limiti e vincoli alla 'legge della volontà', che in democrazia è la legge del numero espressa dal principio di maggioranza. Il costituzionalismo si configura così come un completamento del positivismo giuridico, consistendo nella positivizzazione non più solo

[7] Questa tesi è stata criticata – nella discussione svoltasi sul mio *Costituzionalismo principialista e costituzionalismo garantista*, in «Giurisprudenza costituzionale», 55 (2010), fasc. 3, pp. 2771-2816, trad. sp. in «Doxa», n° 34, pp. 15-54 – da J. Aguiló Regla, *El constitucionalismo imposible de Luigi Ferrajoli*, ivi, pp. 55-71; da F. Laporta, *Sobre Luigi Ferrajoli y el constitucionalismo*, ivi, pp. 167-182 e da G. Pino, *Principios, ponderación y la separación entre derecho y moral. Sobre el neoconstiutucionalismo y sus críticos*, ivi, pp. 201-228. È chiaro che la positivizzazione e la stessa costituzionalizzazione delle norme sulla produzione non sono condizioni sufficienti e neppure necessarie della democrazia e dello stato di diritto, dato che sia il positivismo che il costituzionalismo sono compatibili con qualunque sistema politico, anche il più antidemocratico e illiberale. Semplicemente, la rigida formulazione positiva di tali norme ne consente la democratizzazione. Sulla questione, si veda la mia replica *El constitucionalismo garantista entre tra paleo-juspositivismo y neo-iusnaturalismo*, «Doxa», n° 34, pp. 311-360.

dell''essere' ma anche del 'dover essere' del diritto; non solo delle sue forme di produzione ma anche delle scelte che la sua produzione deve rispettare ed attuare. E tuttavia esso non contraddice la separazione tra diritto e morale che del positivismo giuridico forma il tratto distintivo. Antigone conserva la sua autonomia, quale portatrice del punto di vista politico e morale irriducibilmente esterno, critico e progettuale nei confronti del diritto vigente, incluso il suo attuale dover essere costituzionale. Certamente, con la trasformazione delle sue leggi di ragione in norme costituzionali di diritto positivo, la divaricazione tra giustizia e diritto si è ridotta. Ma il divario è destinato a riaprirsi con l'emergere di nuove istanze di giustizia, e di nuovo a ridursi con la conquista di nuovi diritti e perciò con il progresso storico del costituzionalismo.

Ebbene, la crisi dello Stato è oggi tutt'uno con la crisi della democrazia in entrambe le sue dimensioni – quella formale e quella sostanziale – positivizzate dai due paradigmi ora illustrati della modernità giuridica. Entrambe queste dimensioni stanno oggi capovolgendosi. Da un lato le forme politiche e rappresentative della democrazia vengono svuotate dalla perdita di sovranità degli Stati, dalla crescente subalternità della politica all'economia e dai processi di confusione e subordinazione dei poteri pubblici rispetto ai poteri economici. Dall'altro, all'impotenza della politica nei confronti dell'economia fa riscontro una rinnovata onnipotenza della politica, sempre più insofferente dei limiti e dei vincoli espressi dai diritti fondamentali costituzionalmente stabiliti, nei confronti delle persone che di questi sono titolari.

Sono questi due processi che saranno illustrati sommariamente nei due paragrafi che seguono: in primo luogo il progressivo svuotamento del ruolo di governo della politica, e perciò delle forme della rappresentanza democratica, determinato dalla crisi dello stato nazionale e dal sopravvento sui poteri politici del potere dei mercati; in secondo luogo la progressiva decostituzionalizzazione dei sistemi politici, e perciò l'erosione della dimensione sostanziale della democrazia che ho chiamato la sfera del non decidibile, determinata dalle vocazioni decisionistiche, populistiche e tendenzialmente assolutistiche e anticostituzionali dei poteri politici.

3. *La crisi dello stato nazionale e del ruolo di governo della politica*

Il processo di svuotamento della politica e delle forme rappresentative della democrazia si manifesta, in primo luogo, nella crisi dello *Stato nazionale sovrano* determinata dai processi di globalizzazione. La democrazia rappresentativa e lo stato di diritto sono nati e si sono sviluppati all'interno degli Stati e dei territori nazionali e sulla base di una sostanziale identificazione del diritto con il diritto statale. Sia l'una che l'altro sono perciò messi in crisi dallo sviluppo di poteri economici transnazionali che si sottraggono sia al controllo dei governi nazionali, sia ai vincoli legali apprestati dagli ordinamenti statali, così rompendo il duplice nesso tra democrazia e popolo e tra potere e diritto tradizionalmente mediato dalla rappresentanza politica e dal primato della legge votata dalle istituzioni rappresentative. Il principale effetto della crisi dei vecchi stati nazionali è perciò un *vuoto di diritto pubblico*, ossia la mancanza di regole, di limiti e vincoli a garanzia dei diritti umani nei confronti dei nuovi poteri transnazionali che hanno spodestato i vecchi poteri statali o si sono sottratti al loro ruolo di governo e di controllo. Alla crisi degli Stati, e perciò del ruolo garantista delle costituzioni e delle sfere pubbliche nazionali, non ha corrisposto, infatti, la costruzione di una sfera pubblica all'altezza dei processi di globalizzazione in atto. La Carta dell'Onu, la Dichiarazione universale del 1948, i Patti del 1966 e le tante carte regionali dei diritti, che nel loro insieme formano una specie di costituzione embrionale del mondo, promettono pace, sicurezza, garanzia delle libertà fondamentali e dei diritti sociali per tutti gli abitanti del pianeta. Ma mancano totalmente quelle che possiamo chiamare le loro leggi di attuazione, ossia le garanzie internazionali dei diritti proclamati. Ne è seguita una regressione neo-assolutistica dei poteri economici, che in mancanza di una sfera pubblica eteronoma alla loro altezza hanno di fatto assunto il sopravvento sui poteri politici.

La crisi si è manifestata dapprima nei Paesi più poveri, afflitti dal debito estero, dove si è risolta in un rovesciamento del rapporto tra Stato e mercato. Grazie alla cosiddetta 'concorrenza tra ordinamenti', non è più lo Stato che in questi Paesi garantisce la concorrenza tra imprese, ma sono le grandi imprese che mettono in concorrenza gli Stati privilegiando, per i loro investimenti, i Paesi nei quali i diritti dei lavoratori sono meno garantiti, maggiore è la possibilità di sfruttare il lavoro, minori sono le garanzie dell'am-

biente e maggiore è la possibilità di corrompere le forze di governo. L'assenza di garanzie sovranazionali dei diritti pur proclamati in tante carte internazioni è d'altro canto responsabile della crescita della disuguaglianza globale: della miseria, della fame e delle malattie che ogni anno provocano nei Paesi più poveri la morte di milioni di esseri umani. Gli esseri umani, benché sul piano giuridico siano oggi, grazie a quelle carte, più uguali che in qualunque altra epoca del passato, sono diventati, di fatto, enormemente più disuguali in concreto. L'«età dei diritti», come l'ha chiamata Norberto Bobbio,[8] è anche l'età della loro più massiccia violazione e della più profonda disuguaglianza.

Ma la crisi ha ormai investito anche le grandi democrazie occidentali, dagli Stati Uniti ai Paesi dell'Unione Europea. Essa si manifesta, quanto alle sue cause e quanto alle risposte con le quali viene fronteggiata, in una crisi dello Stato, oltre che della democrazia: nel venir meno del primato della politica e delle sue istituzioni democratiche – governi, parlamenti e partiti – spodestato da un primato sempre più incontrastato dei poteri sregolati della finanzia speculativa che stanno imponendo la distruzione del Welfare, lo smantellamento del diritto del lavoro, la crescita delle disuguaglianze e della povertà e la devastazione dei beni comuni. Assistiamo così a un paradosso. Dopo aver provocato la crisi economica ed essere stati salvati dagli Stati, questi mercati hanno aggredito gli Stati stessi che li avevano salvati, minacciandone il fallimento e perciò imponendo ad essi politiche antisociali, contro il lavoro e i diritti sociali. È accaduto dapprima negli Stati Uniti e sta oggi accadendo in Europa: mentre i debiti delle banche vengono ripianati dagli Stati per evitarne il fallimento, le medesime banche pretendono il pagamento dei debiti degli Stati anche a costo del loro fallimento. Non solo. Il mercato senza regole, dopo essere stato la causa della crisi – in assenza di politiche capaci di governarlo – si propone oggi come la terapia: una terapia distruttiva, anche sul piano economico, dato che non solo impedisce la crescita, ma aggrava le cause stesse della crisi a cominciare dalla maggiore povertà e dalle restrizioni del potere d'acquisto e dei diritti sociali, dando vita a una spirale recessiva incontrollata.

Si è insomma invertito il rapporto tra pubblico e privato. Non abbiamo più il governo dei poteri privati da parte dei poteri pubblici, ma il governo dei poteri pubblici da parte dei poteri privati. E

[8] N. Bobbio, *L'età dei diritti*, Einaudi, Torino 1986.

si è capovolto il rapporto tra politica ed economia. Non sono più gli Stati, con le loro politiche, che controllano i mercati e il mondo degli affari, imponendo loro regole, limiti e vincoli, ma sono i mercati che controllano e governano gli Stati. Non sono più i governi e i parlamenti democraticamente eletti che regolano la vita economica e sociale in funzione degli interessi pubblici e generali, ma sono le potenze incontrollate dei mercati che impongono agli Stati politiche antidemocratiche e antisociali, a vantaggio degli interessi privati della massimizzazione dei profitti e delle speculazioni finanziarie. È questa la crisi sistemica che sta investendo gran parte delle democrazie occidentali: la sostituzione al governo politico e democratico dell'economia del governo economico e ovviamente non democratico della politica. Di qui, da questo capovolgimento e dall'abdicazione al suo ruolo di governo in favore dell'economia, consegue l'inevitabile discredito della politica, avvertita come impotente, priva di autorevolezza, sempre più lontana – per incapacità, o per subalternità ideologica o connivenza con il mondo degli affari – dai bisogni e dai problemi dei Paesi che sarebbe chiamata a governare: un discredito che si manifesta nel qualunquismo anti-politico o nelle rivolte di masse soprattutto giovanili contro tutti i governi, dagli Stati Uniti alla Grecia e alla Spagna, dal Cile alla Francia e all'Italia.

A questa subordinazione dei poteri di governo ai poteri economici e finanziari e alla regressione della sfera pubblica in favore degli interessi privati contribuisce peraltro la crescente confusione tra le due classi di poteri e i conseguenti conflitti di interesse. La separazione tra società civile e Stato, tra economia e politica, è stata un tratto caratteristico della modernità giuridica. Non a caso lo Stato moderno nasce insieme al capitalismo, come istituzione politica separata dalla società e come necessaria sfera eteronoma rispetto ai poteri economici, per loro natura incapaci di regolarsi autonomamente. Questo ruolo dello Stato e questa sua separazione dal mondo dell'economia stanno in questi anni venendo meno, a causa della crescente dipendenza della politica dal denaro: per finanziare le campagne elettorali, per mantenere le burocrazie di partito, per ottenere il favore o peggio il controllo dei media. Ne consegue uno scambio perverso tra il mondo della politica e il mondo degli affari che, mentre esclude dalla competizione politica le formazioni nuove o minori o comunque non disposte alle collusioni con i gruppi di interesse privati, espone le forze maggiori alle molteplici forme di corruzione, all'azione delle *lobbies* e agli sva-

riati conflitti di interessi. È chiaro che questo condizionamento dell'azione di governo da parte dei tanti gruppi di pressione viola il principio costitutivo della democrazia rappresentativa: quello della rappresentanza politica quale rappresentanza degli interessi generali e perciò il divieto del mandato imperativo, affermato fin dalla Costituzione francese del 1791 e stabilito, nella Costituzione italiana, dall'art. 67, secondo il quale «ogni membro del Parlamento rappresenta la Nazione ed esercita le sue funzioni senza vincolo di mandato».[9]

La forma estrema di questo fenomeno è stata raggiunta in Italia con la specifica anomalia che ha pesato sul sistema politico fino a quasi tutto il 2011: il conflitto costante e sistematico e, di fatto, il sopravvento sugli interessi generali degli interessi personali del capo dell'esecutivo e della maggioranza, provocato dalla concentrazione nelle sue mani, oltre che del massimo dei poteri politici, di un enorme sistema di poteri e interessi economici, inclusi i poteri mediatici assicurati dal quasi monopolio dell'informazione televisiva privata. A causa di questo conflitto è venuta meno, anche sul piano formale e istituzionale, la separazione tra sfera politica e sfera economica che fa parte del costituzionalismo profondo dello Stato moderno, in opposizione alla loro confusione nello stato patrimoniale dell'*ancien regime*. Ne è risultata una deformazione del sistema politico non paragonabile alla degenerazione della sfera pubblica prodotta dal fenomeno della corruzione emerso nei primi anni Novanta, quando la politica, benché corrotta e subordinata agli interessi economici privati, restava pur sempre da questi distinta e separata. Con il vistoso conflitto di interessi verificatosi in Italia, il potere economico ha invece assunto esso stesso, senza più mediazioni rappresentative, il potere politico e lo ha gestito direttamente a suo vantaggio; sicché gli interessi privati e particolari si sono confusi e sovrapposti agli interessi pubblici e generali, annullando la separazione tra corruttore e corrotto, tra potere economico e potere politico. Ne è seguita una crisi della 'rappresentanza' in entrambi i sensi della parola: la crisi, in primo luogo, della *rappresentanza legale* dell'istituzione statale, la quale non ammette, secondo un principio generale formulato in tutti i codici civili (nel

[9] Bobbio parla, in proposito, di una mutazione in senso neo-corporativo del sistema sociale all'insegna della trasformazione della rappresentanza politica in rappresentanza degli interessi (N. Bobbio, *Il futuro della democrazia. Una difesa delle regole del gioco*, Einaudi, Torino 1984, p. 12).

codice italiano dagli articoli 1394 e 2391 cpv), conflitti di interessi tra rappresentanti e rappresentati nell'esercizio delle funzioni rappresentative; ma anche, in secondo luogo, la crisi della *rappresentanza politica*, che è tale solo se è rappresentanza degli interessi pubblici e generali – della 'Nazione', come dice il già ricordato articolo 67 della Costituzione italiana – mentre non lo è se degrada a rappresentanza degli interessi privati e personali del leader o se da questi interessi è comunque orientata e condizionata.

4. *Il processo di decostituzionalizzazione. La crisi dello stato di diritto e dello stato sociale*

C'è poi un secondo aspetto della crisi dello Stato, non meno grave di quello conseguente alla crisi della politica, della rappresentanza democratica e della sfera pubblica quale sfera separata ed eteronoma rispetto all'economia. Esso riguarda il paradigma dello *Stato di diritto*, cioè la subordinazione al diritto dei pubblici poteri, messo in crisi da quello che possiamo chiamare processo di decostituzionalizzazione. La crisi, sotto questo secondo aspetto, investe sia la legalità ordinaria che la legalità costituzionale, sia lo stato liberale che lo stato sociale di diritto. E si manifesta nella tendenza anche dei poteri politici, in aggiunta a quelli economici, a liberarsi dei limiti e dei vincoli giuridici e a legittimarsi sulla sola base della loro investitura democratica. All'impotenza della politica rispetto ai poteri selvaggi dei mercati fa così riscontro la rivendicazione dell'onnipotenza della politica e dei poteri di governo a danno degli altri poteri dello Stato e dei diritti fondamentali dei cittadini.

Ho già parlato dell'aggressione allo stato sociale, in contrasto con le promesse costituzionali, imposta dai mercati alle odierne politiche di governo per far fronte alla crisi economica. Queste politiche vengono di solito giustificate e sono state rese possibili dall'affermazione di un nuovo modello di 'governabilità', che richiederebbe la necessaria riduzione delle promesse eccessive della democrazia e una verticalizzazione e semplificazione dei sistemi politici. È quanto è accaduto in quasi tutte le democrazie occidentali, nelle quali si è verificato in questi anni un rafforzamento degli esecutivi e dei capi degli esecutivi e un correlativo esautoramento dei parlamenti. Grazie alla diffusione del modello presidenziale o di sistemi elettorali di tipo maggioritario, in quasi tutti i Paesi di democrazia avanzata – in Francia, in Inghilterra, in Spagna, in Ita-

lia oltre che, ovviamente, negli Stati Uniti e nei Paesi dell'America Latina – la rappresentanza politica tende sempre più a identificarsi con la persona del capo dello Stato o del governo.[10] Questa personalizzazione del potere politico è stata indubbiamente uno dei fattori del processo decostituente, che ha investito sia la dimensione sostanziale della democrazia disegnata dai diritti costituzionalmente stabiliti, sia la sua stessa dimensione formale, cioè la rappresentanza politica quale tramite della sovranità popolare. In Italia, in particolare, sono stati aggrediti entrambi i valori indicati dall'art. 1 della nostra Costituzione come fondamenti della Repubblica: il lavoro e la sovranità popolare, i diritti sociali e dei lavoratori e le forme rappresentative della democrazia parlamentare. Si tratta, del resto, dei due fondamenti corrispondenti alle due dimensioni, entrambe in crisi – quella sostanziale e quella formale o politica – delle odierne democrazie costituzionali.

Innanzitutto il lavoro. Il vecchio diritto del lavoro, con i suoi diritti e le sue garanzie conquistate in decenni di lotte, è stato dissolto da una serie di controriforme: la sostituzione della contrattazione collettiva con la contrattazione individuale, l'abbandono del vecchio modello del rapporto di lavoro a tempo indeterminato in favore di una molteplicità di rapporti di lavoro individuali, atipici, flessibili, saltuari, precari e perciò privi di garanzie (se ne contano ben 46); la svalorizzazione del lavoro e dei lavoratori, ridotti, come nell'Ottocento, a merci in competizione tra loro; la neutralizzazione del conflitto sociale e la divisione del mondo del lavoro e dei sindacati mediante l'imposizione ai lavoratori, come è avvenuto negli stabilimenti Fiat, della rinuncia ai loro diritti sotto il ricatto dei licenziamenti. Parole come 'classe operaia' e 'movimento operaio' sono non a caso fuori uso, essendo venute meno – con la generale precarietà dei nuovi rapporti di lavoro, ormai quasi tutti di carattere individuale e a tempo determinato – la vecchia solidarietà di classe e la stessa soggettività politica dei lavoratori, fondate l'una e l'altra sull'uguaglianza nelle condizioni di lavoro e nelle garanzie dei diritti e perciò sull'auto-rappresentazione dei lavoratori come appartenenti a una comunità di uguali. Si aggiungano il progetto di abrogare il primo articolo della Costituzione, che stabi-

[10] Sulla personalizzazione della politica e dei partiti, si veda, da ultimo, M. Calise, *I partiti e lo Stato democratico*, in A. Pizzorno (a cura di), *La democrazia di fronte allo Stato. Una discussione sulle difficoltà della politica moderna*, Feltrinelli, Milano 2010, § 7, pp. 315ss.

lisce che «l'Italia è una Repubblica democratica fondata sul lavoro»; il disegno di riforma dell'art. 41, secondo il quale la libera iniziativa economica «non può svolgersi in contrasto con l'utilità sociale o in modo da recare danno alla sicurezza, alla libertà, alla dignità umana»; infine l'approvazione di una norma – l'art. 8 della legge n.148 del 14.9.2011 – nella quale si prevede che la contrattazione aziendale potrà derogare, in materia di condizioni di lavoro, alle leggi ordinarie, e così si azzera, con un tratto di penna, l'intero diritto del lavoro conquistato in decenni di lotta. Misure di questo genere, presentate come finalizzate alla crescita, hanno in realtà il solo effetto di umiliare i lavoratori, di accrescerne e drammatizzarne l'insicurezza e la paura per il futuro, di dissipare talenti e competenze e di aggravare le tensioni tra lavoro e imprese. Equivalgono quindi ad altrettanti fattori di frustrazione e depressione sociale, e perciò ad altrettanti freni allo sviluppo e alla produzione della ricchezza.

Ma il processo di decostituzionalizzazione si è manifestato, in Italia, non soltanto in politiche contrarie ai principi della carta costituzionale: dagli attacchi al lavoro alle innumerevoli leggi *ad personam* in favore dell'ex presidente del Consiglio, dal quasi monopolio e al controllo politico dell'informazione e dei media ai tagli alla spesa pubblica nella scuola e nella sanità che formano la sostanza dello stato sociale. L'attacco, ben più che alla carta costituzionale del 1948, è stato al costituzionalismo in quanto tale, cioè quale sistema di limiti e vincoli ai poteri politici di maggioranza. Ancor prima che violata, la Costituzione è stata in questi anni ignorata e rimossa dall'orizzonte dell'agire politico. Il processo decostituente si è manifestato infatti nell'aperta rivendicazione dell'onnipotenza della maggioranza e nella progressiva deformazione dell'attuale democrazia parlamentare in una sorta di democrazia plebiscitaria, basata sul primato del potere esecutivo e sulla contestazione di quel sistema complesso di limiti e controlli, di separazione e contrappesi, di garanzie e di funzioni e istituzioni di garanzia che forma la sostanza della democrazia costituzionale.

Si è infatti prodotta, nei primi tre anni dell'attuale legislatura, una mutazione in senso populistico del sistema politico italiano grazie a tre fattori, certamente non venuti meno con il cambiamento del governo. Il primo fattore è di carattere istituzionale. Il bipolarismo coatto introdotto dalle varie leggi elettorali di tipo maggioritario varate in questi anni, e soprattutto dalla legge vigente, ha trasformato le elezioni nell'investitura popolare di un

capo e la nostra democrazia parlamentare in un sistema di fatto presidenziale. Il mutamento è a tal punto profondo e consumato che nei dibattiti televisivi è stato chiamato 'golpe', 'ribaltone', 'attacco alla democrazia' o 'tradimento degli elettori' qualsiasi possibile crisi parlamentare generata da un voto di sfiducia. Sono stati così travolti tutti i connotati della nostra democrazia parlamentare: il permanente rapporto di fiducia tra parlamento e governo, il divieto del mandato imperativo contenuto nell'art. 67 e di fatto leso dal mandato dall'alto che vincola tutti i parlamentari di maggioranza alla fedeltà al capo; l'art. 92 sulla nomina del Presidente del Consiglio da parte del Presidente della Repubblica, vanificato di fatto dalla previsione del nome del candidato sulle liste delle coalizioni elettorali; l'uguaglianza del voto, dato che la legge attualmente in vigore conferisce, alla maggiore minoranza, il 55% dei seggi della Camera ed esclude, con alte soglie di sbarramento, le forze politiche minori, di solito d'opposizione.

Il secondo fattore è di carattere sociale. Consiste nella mancanza, in Italia, di un presupposto essenziale perché un sistema bipolare, al di là dei suoi limiti intrinseci quale sistema rappresentativo, possa funzionare democraticamente: la condivisione, da parte di tutti gli schieramenti politici e della maggioranza dei cittadini, di valori morali e politici comuni, quali quelli incorporati nelle nostre costituzioni: dalla separazione dei poteri all'intangibilità dei diritti e al valore della legalità. Questo comune senso civico – a cominciare dalla banale percezione della legalità e del divieto del malaffare come principi vincolanti – certamente presente in un Paese di antica democrazia come l'Inghilterra, si sono rivelati assenti in Italia. Il sistema bipolare, a causa della mancanza di valori comuni, ha perciò deformato sostanzialmente – e messo a repentaglio anche formalmente, con le tante riforme costituzionali tentate – i principi della nostra democrazia parlamentare e costituzionale: verticalizzando la rappresentanza, irrigidendo i rapporti tra le forze politiche nelle forme dello scontro all'insegna della logica dell'amico/nemico, anziché del confronto e della mediazione, e favorendo, con la personalizzazione del sistema politico, la deriva populista e la concentrazione e confusione dei poteri.

Il terzo fattore è di carattere ideologico e culturale. Consiste essenzialmente in due idee elementari, l'una anti-costituzionale e l'altra anti-rappresentativa. La prima è la convinzione che il consenso popolare è la sola fonte di legittimazione di un sistema politico e varrebbe non solo a delegittimare la separazione dei poteri,

ma anche i limiti e i vincoli imposti dai principi costituzionali. La seconda è l'idea che la democrazia politica consiste non già nella rappresentanza parlamentare del pluralismo politico e dei diversi interessi sociali, ma nella scelta elettorale di una maggioranza e con essa del suo capo, identificato e celebrato come espressione diretta ed organica della volontà popolare. Il rapporto di fiducia che secondo la Costituzione dovrebbe legare il governo al parlamento si è così capovolto: non è il capo che deve avere la fiducia dei parlamentari di maggioranza, ma sono costoro che non devono tradire la fiducia del capo, all'insegna di una sorta di scambio feudale tra fedeltà e protezione. Solo così si spiega lo spettacolo avvilente offerto per anni dal nostro Parlamento, costretto a votare nel pieno di una gravissima crisi economica e sociale assurdi conflitti di potere con la magistratura, impegnato al completo nella sola emergenza della difesa del presidente del consiglio dai processi penali a suo carico e, per di più, trasformato in un mercato nel quale si compravano voti in cambio di posti di governo o di altri benefici. Anche sotto questo aspetto il principio costituzionale del divieto del mandato imperativo, sul quale si fonda la democrazia rappresentativa, è stato così rovesciato e sostituito da un rigido mandato dall'alto. Ne è risultato un connubio perverso tra populismo e primato degli interessi privati, tra onnipotenza della maggioranza e concentrazione dei poteri, tra verticalizzazione del potere politico e sviluppo della corruzione e dei mandati lobbistici: in breve, una forma di patrimonialismo populista o di populismo patrimoniale che si è manifestata in una sorta di appropriazione privata della sfera pubblica che ha minato alle radici l'intero edificio della democrazia costituzionale.

5. *Il futuro dello stato di diritto e del costituzionalismo*

Non è possibile prevedere se tutti questi aspetti della crisi dello Stato saranno superati. Sappiamo solo che l'esito della crisi dipenderà, come sempre, dal ruolo che saranno capaci di svolgere la politica e la ragione giuridica. Il futuro della democrazia e dello stato di diritto dipenderà o dalla rifondazione, o dall'ulteriore dissoluzione della legalità – ordinaria e costituzionale, statale e sovrastatale – di fronte alle sfide rivolte dai due aspetti della crisi illustrati nei due paragrafi che precedono.

Certamente non potranno essere ripristinati né lo Stato nazionale né lo Stato sovrano, la cui crisi è irreversibile, dato che i mercati non rientreranno mai più all'interno dei confini statali. E d'altro canto problemi globali richiedono risposte globali. La domanda cui allora dobbiamo rispondere è se, al di là dello Stato nazionale e delle forme ad esso connesse della rappresentanza popolare e del primato della legge statale, sia o meno prefigurabile un futuro della democrazia e dello stato di diritto; se, in altre parole, possano essere salvaguardati, pur nella crisi dello Stato, i due paradigmi della modernità, quello dello stato di diritto e quello della democrazia costituzionale, ricordati nel secondo paragrafo. La tesi che sosterrò è che entrambi questi paradigmi potranno essere salvati solo se saranno rafforzati e soprattutto allargati, a livello sovranazionale, ai poteri extra-statali che oggi si sottraggono al potere e al diritto degli Stati. Si tratta di una prospettiva difficile e forse improbabile, ma dalla quale dipende il futuro sia dello stato di diritto che della democrazia: da un lato la costruzione di una sfera pubblica sovranazionale – quanto meno europea, ma anche internazionale – e la riabilitazione del ruolo di governo della politica all'altezza dei nuovi poteri economici globali attualmente sregolati e selvaggi; dall'altro la garanzia dell'effettività dei suoi limiti e dei suoi vincoli costituzionali, attraverso una rifondazione delle forme della rappresentanza politica e l'introduzione di rigidi sistemi di incompatibilità in grado di impedire i conflitti di interesse e di garantire il divieto del mandato imperativo.

5.1. Il futuro dello stato di diritto

La prima prospettiva richiede lo sviluppo delle forme dello stato di diritto a livello internazionale e, insieme, nei confronti dei poteri economici privati. Il paradigma dello 'stato di diritto', come dice questa stessa espressione, si è sviluppato nei confronti soltanto dello Stato, cioè dei poteri statali. Non ha investito né i poteri sovrastatali, essendo stato il diritto positivo identificato per lungo tempo con il solo diritto statale, né i poteri economici privati, a loro volta ideologicamente concepiti, dalla tradizione liberale, anziché come poteri, come diritti di libertà.[11] Di fronte alla crisi della

[11] Sulla distinzione strutturale tra diritti reali di proprietà, diritti fondamentali di autonomia e diritti fondamentali di libertà – i primi consistenti in diritti singolari *excludendi alios*, i secondi in diritti universali consistenti in poteri e i

sovranità dello Stato e, insieme, ai processi di assoggettamento della politica all'economia illustrati nel § 3, la sola alternativa al tramonto dello stato di diritto è perciò la promozione di un'integrazione giuridica e istituzionale, in aggiunta all'ormai irreversibile integrazione economica, e lo sviluppo di uno stato di diritto senza Stato allargato ai poteri economici privati e all'altezza dei nuovi luoghi, non più statali ma extra- o sovra-statali, nei quali si sono spostati il potere e le decisioni.

In questa prospettiva la costruzione di uno stato di diritto sovrastatale – a livello europeo, e più ancora a livello internazionale – richiede un percorso inverso a quello compiuto dagli Stati nazionali: non già il costituzionalismo quale completamento del paradigma giuspositivistico dello stato legislativo di diritto, ma al contrario la costruzione dello stato legislativo di diritto quale attuazione delle promesse costituzionali espresse dai diritti fondamentali. Il diritto sovra-statale, infatti, dispone già di innumerevoli carte e dichiarazioni dei diritti, regionali e internazionali. Il vuoto di un diritto pubblico sovra-statale al quale ho più sopra accennato è soprattutto un vuoto di garanzie di tali diritti, che richiede norme di attuazione in grado di colmare le loro lacune.

Proprio la crisi economica in atto potrebbe peraltro rappresentare un'occasione, a causa della necessità e dell'urgenza di provvedimenti pubblici sovrastatali in grado di fronteggiarla, per far compiere un passo in avanti al processo di integrazione, sia europeo che internazionale. Mai come oggi, di fronte alla gravità della crisi, si è rivelata la mancanza drammatica di un governo politico sovranazionale dell'economia, in grado di imporre regole, limiti e controlli alla finanza onde impedirne gli attacchi speculativi. I rimedi da più parti prospettati a una simile carenza, taluni a livello euro-

---

terzi in diritti universali consistenti in mere immunità e/o facoltà – e sull'associazione ai primi e ai secondi, da parte della tradizione liberale, del medesimo valore e della stessa mancanza di limiti associati ai terzi, ho insistito ripetutamente: cfr. *Teoria assiomatizzata del diritto. Parte generale*, Giuffrè, Milano 1970, cap.II, § 5.2. pp.99-105; *Diritto e ragione. Teoria del garantismo penale* (1989), Laterza, Roma-Bari 2008[9], § 60, pp. 950-957; *Diritti fondamentali. Un dibattito teorico* (2001), Laterza, Roma-Bari 2008[3], I, pp. 12-18 e II, pp. 134-145; *Proprietà e libertà*, «Parolechiave», n° 30 (2003), pp. 13-29; *Per un costituzionalismo di diritto privato*, «Rivista critica del diritto privato», 22, n° 1 (marzo 2004), pp.11-24; *Diritto civile e principio di legalità* in AA.VV., *Il diritto civile oggi. Compiti scientifici e didattici del civilista*, ESI, Napoli 2006, pp. 81-91 e, soprattutto, PI, I, §§ 11.6-11.8, pp. 752-772.

peo, altri a livello internazionale, sono molteplici ed eterogenei, tanto necessari e urgenti quanto, purtroppo, nei tempi brevi improbabili: anzitutto una fiscalità europea e magari internazionale, a cominciare da un'adeguata tassazione delle transazioni finanziarie – come la ben nota *Tobin Tax* – diretta non solo al prelievo di risorse pubbliche ma anche, e soprattutto, a ridurre drasticamente, se non a impedire, le operazioni di pura speculazione; in secondo luogo, un passo in avanti in direzione della costruzione di un'Europa federale e al tempo stesso sociale, dotata di un bilancio comune e di comuni politiche economiche e sociali; in terzo luogo l'attribuzione delle valutazioni delle finanze degli Stati, oggi affidate ad agenzie private, alla competenza di autorità internazionali pubbliche e indipendenti; in quarto luogo la sottrazione al mercato e all'appropriazione privata, ma anche alla disponibilità politica, di beni vitali e/o comuni come l'aria, l'acqua, gli equilibri climatici, il patrimonio ambientale, le risorse minerarie dei fondi oceanici, attraverso la loro costituzionalizzazione, quali beni fondamentali, nelle costituzioni statali e nei trattati internazionali; in quinto luogo la tendenziale e graduale unificazione del diritto del lavoro e delle sue garanzie, dapprima a livello europeo e poi a livello mondiale; infine una riforma in senso effettivamente rappresentativo delle attuali istituzioni economiche – il Fondo Monetario Internazionale, la Banca Mondiale e l'Organizzazione mondiale del commercio – oggi controllate dai Paesi più ricchi, onde restituirle alle originarie funzioni statutarie quali furono disegnate da John Maynard Keynes: la stabilità finanziaria, l'aiuto allo sviluppo dei Paesi poveri, la promozione dell'occupazione e la riduzione degli squilibri e delle disuguaglianze, cioè esattamente l'opposto delle loro prestazioni odierne, consistenti invece nell'imposizione agli Stati di politiche pesantemente antisociali.

Per altro verso, la necessità di restaurare, anche al livello statale delle democrazie nazionali, la separazione moderna della sfera pubblica dalla sfera economica e il primato della prima sulla seconda, e perciò di impedire concentrazioni di poteri e conflitti di interessi, richiede l'introduzione di rigide incompatibilità tra poteri politici e poteri economici privati: non solo le garanzie primarie, peraltro già presenti in molti Paesi e perfino in Italia, dell'ineleggibilità alle cariche pubbliche di quanti sono titolari di rilevanti interessi e poteri privati, ma anche le garanzie secondarie consistenti nel controllo di tali incompatibilità affidato ad organi

terzi e imparziali.[12] È la vecchia ricetta montesquieviana della separazione dei poteri, che nelle odierne democrazie complesse dovrebbe investire, anzitutto, il rapporto tra poteri pubblici e poteri privati o sociali: non solo, aggiungo, tra la sfera della politica e quella dell'economia, ma anche tra le istituzioni statali e i partiti, oggi sostanzialmente statalizzati, che dovrebbero essere restituiti al loro ruolo di organi della società e di strumenti della partecipazione dei cittadini alla vita politica – quali soggetti rappresentati, anziché rappresentanti, deputati alla formulazione dei programmi, alla scelta dei candidati e alla responsabilizzazione degli eletti – attraverso la previsione dell'incompatibilità tra cariche di partito e cariche elettive istituzionali.[13]

5.2. Il futuro della democrazia costituzionale

Ma la classica ricetta della separazione è oggi essenziale anche ai fini della rifondazione della legalità costituzionale, cioè del secondo paradigma della modernità più sopra illustrato. In questa seconda prospettiva, è proprio il modello del costituzionalismo democratico che suggerisce un ripensamento della sfera pubblica, sia a livello internazionale che a livello statale. Di fronte allo sviluppo delle funzioni pubbliche generato dalla garanzia dei diritti fondamentali imposta dalle carte costituzionali, nazionali e internazio-

---

[12] Si ricordi l'articolo 10 della legge elettorale italiana n° 361 del 30.3.1957, che dispone l'ineleggibilità di «coloro che in proprio o in qualità di rappresentanti legali di società o di imprese private risultino vincolati con lo Stato... per concessioni o autorizzazioni amministrative di notevole entità economica», quali quelle richieste alle imprese televisive. Ciò che manca in Italia contro simili conflitti di interessi sono le garanzie secondarie o giurisdizionali, essendo i controlli sull'eleggibilità affidati, quali *interna corporis*, alle stesse assemblee elettive, in tal modo chiamate a giudicare in causa propria e perciò investite esse stesse da un ulteriore conflitto di interessi. Sulle istituzioni elettorali di garanzia indipendenti – come sono, per esempio in Messico, il Tribunal Electoral del Poder Judicial e l'Instituto Federal Electoral, istituiti nel 1996 – si vedano J. Orozco Henríquez, *El Contencioso electoral*, in D. Nohlen, S. Picado, D. Zovatto (a cura di), *Tratado de derecho electoral comparado de América Latina*, Ife, Ciudad de México 1998, pp. 708-807 e R. Becerra, P. Salazar, H. Woldenberg, *La mecánica del cambio político en México. Elecciones, partidos y reformas*, Cal y Arena, México 2000.

[13] Rinvio, su questa proposta, a PI, II, § 14.8, pp. 190-193 e a *Poteri selvaggi. La crisi della democrazia italiana*, Laterza, Roma-Bari 2011, § 4.2, pp. 68-69.

nali, ciò che si richiede è un aggiornamento della separazione montesquieviana dei pubblici poteri, che dovrebbe essere estesa ben al di là della separazione settecentesca del potere giudiziario dal potere legislativo e da quello esecutivo. Ripropongo qui la distinzione, che ho più volte operato, tra *istituzioni di governo* e *istituzioni di garanzia*: le prime investite delle funzioni politiche di scelta e di innovazione in ordine a quella che ho chiamato la 'sfera del decidibile', e perciò legittimate dalla rappresentanza popolare; le seconde deputate alla garanzia dei diritti fondamentali, cioè di quella che ho chiamato la 'sfera del non decidibile', e perciò legittimate dall'applicazione della legge, sia ordinaria che costituzionale. Rientrano tra le istituzioni e le funzioni di governo sia il potere legislativo che il potere esecutivo, quest'ultimo non più affidato al sovrano ma espressione, in democrazia, della rappresentanza politica al pari del legislativo, dal quale non è separato ma al contrario vincolato, nei sistemi parlamentari, dal rapporto di fiducia. Rientrano invece tra le istituzioni e le funzioni di garanzia non più soltanto le funzioni giurisdizionali, ma anche le funzioni amministrative di garanzia, deputate alla soddisfazione in via primaria dei diritti sociali – come le istituzioni scolastiche, quelle sanitarie e quelle previdenziali – ovviamente non previste nel modello montesquieviano.[14]

Questa riformulazione della separazione tra i pubblici poteri è particolarmente feconda ai fini di una fondazione costituzionale della sfera pubblica sovrastatale; la quale richiede – ben più che lo sviluppo delle funzioni di governo in vista di un super-Stato sul modello, improbabile e neppure auspicabile, dello Stato rappresentativo nazionale – il rafforzamento e l'introduzione di funzioni e di istituzioni di garanzia dei diritti fondamentali stipulati nelle tante carte internazionali. Mentre infatti le funzioni di governo, essendo legittimate dalla rappresentanza politica, è bene che rimangano quanto più possibile di competenza degli Stati nazionali, le funzioni di garanzia, essendo legittimate dalla soggezione alla legge e all'universalità dei diritti fondamentali, non solo possono, ma in molti casi devono – in materia di tutela dell'ambiente e di

[14] Sulla distinzione tra funzioni e istituzioni di governo e funzioni e istituzioni di garanzia, e di queste ultime in funzioni e istituzioni di garanzia primaria e funzioni e istituzioni di garanzia secondaria, mi limito a ricordare PI, I, §§ 10.16-10.18, pp.668-684 e 12.5-12.8, pp.862-879; PI, II, §§ 14.10-14.12, pp. 200-218 e *Poteri selvaggi*, § 4.2, pp. 70-72.

beni ecologici comuni, di difesa dalla criminalità internazionale e di riduzione delle disuguaglianze e della povertà – essere istituite a livello internazionale. È la mancanza o l'inefficacia di queste istituzioni e funzioni di garanzia dei diritti, pur stipulati in tante carte e dichiarazioni, la vistosa lacuna dell'attuale diritto internazionale equivalente alla sua violazione strutturale. Talune di queste istituzioni, come quelle economiche più sopra ricordate e, per altro verso, la FAO, l'Organizzazione mondiale della sanità e la Corte penale internazionale esistono da tempo, e si tratterebbe di riformarle, di rafforzarle e di dotarle dei mezzi e dei poteri necessari all'esercizio delle loro funzioni di garanzia. Altre – in tema di ambiente, di sicurezza e di altre emergenze al tempo stesso vitali e globali – dovrebbero invece essere istituite. È poi evidente che ai fini del loro finanziamento si richiederebbe una fiscalità mondiale: oltre alla già ricordata *Tobin tax* sulle transazioni finanziarie, la tassazione dell'uso, dello sfruttamento e talora del danneggiamento di molti beni comuni – come le orbite satellitari, le bande dell'etere e gli spazi atmosferici – oggi utilizzati dai Paesi più ricchi come *res nullius*.

La medesima separazione tra funzioni e istituzioni di governo e funzioni e istituzioni di garanzia è d'altro canto essenziale anche ai fini della rifondazione della democrazia costituzionale a livello statale. La struttura della sfera pubblica dello Stato, tuttora modellata sul vecchio schema della tripartizione e della separazione montesquieviana dei pubblici poteri, ha infatti incanalato l'intero sviluppo dello Stato sociale e delle sue prestazioni entro gli apparati burocratici del potere esecutivo. Le funzioni di garanzia primaria dei diritti sociali – come i diritti alla salute, all'istruzione, alla previdenza e alla sussistenza – non potendo ovviamente essere organizzate entro il potere legislativo o il potere giudiziario, si sono tutte collocate entro quel grande e indistinto contenitore che è la Pubblica Amministrazione, alle dipendenze del potere esecutivo o di governo. Di qui la pratica dello *spoils system*, delle lottizzazioni partitiche e dei condizionamenti politici delle funzioni e delle istituzioni di garanzia – la sanità pubblica, la scuola, gli istituti di previdenza e di assistenza – la cui legittimazione politica, al contrario, risiede non certo nel consenso delle contingenti maggioranze, bensì nell'applicazione della legge a garanzia dei diritti di tutti. È in forza di questa diversa fonte di legittimazione, non maggioritaria ma garantista, che la separazione e l'indipendenza di queste istituzioni e funzioni di garanzia, che ho chiamato 'primarie' perché de-

putate alla soddisfazione in via primaria dei correlativi diritti sociali, sono altrettanto necessarie, nel modello della democrazia costituzionale, quanto la separazione e l'indipendenza delle istituzioni e delle funzioni giurisdizionali, che ho chiamato 'secondarie' perché intervengono in caso di violazione delle garanzie primarie. Solo in questo modo, attraverso l'attuazione uguale e imparziale, ad opera di istituzioni indipendenti, delle garanzie corrispondenti ai diritti fondamentali, è possibile la trasformazione dell'odierno stato sociale burocratico, con tutte le sue inefficienze, in uno stato sociale e costituzionale di diritto. È chiaro che alle funzioni politiche di governo resterebbero affidate, oltre alle funzioni amministrative di governo – in materia di politica economica, di ordine pubblico, di politica estera e simili – l'organizzazione e il finanziamento delle istituzioni amministrative di garanzia, come oggi avviene in Italia con le competenze del ministero della giustizia rispetto all'istituzione giudiziaria. Ma sarebbe necessario, a garanzia del completamento dell'apparato garantista contro le inadempienze legislative e governative, l'obbligo, introdotto per esempio dalla Costituzione brasiliana, di rispettare precisi vincoli di bilancio, imposti dalla stipulazione costituzionale di quote minime della spesa pubblica riservate alla soddisfazione dei diversi diritti sociali.[15]

[15] I vincoli di bilancio rappresentano l'innovazione forse più rilevante e originale della Costituzione brasiliana. L'art. 212, in materia di istruzione, stabilisce direttamente che «l'Unione applicherà annualmente mai meno del 18% e gli Stati, il Distretto federale e i Municipi mai meno del 25% del ricavato delle imposte… al mantenimento e allo sviluppo dell'insegnamento». L'art. 198, §§ 2 e 3, in materia di salute, stabilisce invece che «l'Unione, gli Stati, il Distretto Federale e i Municipi utilizzeranno annualmente, per le azioni e i servizi sanitari pubblici, risorse minime derivanti dall'applicazione di percentuali calcolate, nel caso dell'Unione nella forma definita ai sensi della legge complementare prevista nel § 3» cioè di una legge «che sarà rivista almeno ogni cinque anni» e che «stabilirà», oltre alle percentuali suddette, «i criteri di rateizzazione delle risorse dell'Unione vincolate alla salute e destinate agli Stati, al Distretto Federale e ai Municipi». In assenza di tale legge, l'art. 77, § 4 delle Disposizioni transitorie, prevedendo l'eventuale lacuna delle leggi complementari, stabilisce che «si applicherà all'Unione, al Distretto Federale e ai Comuni quanto disposto» nei paragrafi precedenti, e cioè la destinazione delle risorse minime utilizzate nell'esercizio finanziario dell'anno precedente «aumentato come minimo del 5%» per quanto riguarda l'Unione, «del 12% per quanto riguarda gli Stati e il Distretto Federale» e «del 15% per quanti riguarda i Municipi». Inoltre l'art. 34, VII, lett. e) stabilisce che «l'Unione non interverrà nelle politiche di spesa degli Stati o del Distretto Federale» se non per

È poi evidente che tutte le separazioni sopra elencate – tra i poteri economici e i poteri politici, tra il potere sociale dei partiti e il potere politico delle istituzioni rappresentative di governo, tra le funzioni e istituzioni di governo e le funzioni e istituzioni di garanzia – varrebbero a contrastare quell'onnipotenza delle maggioranze che come si è visto sta oggi minacciando la tenuta delle nostre democrazie costituzionali. «È un dato di esperienza eterna», scrisse Montesquieu, che qualunque potere, in assenza di limiti, degenera in potere assoluto e selvaggio; di qui, «perché non si possa abusare del potere, bisogna che, per la disposizione delle cose, il potere freni il potere»:[16] che il potere pubblico, in altre parole, sia frammentato e separato e che i poteri e le funzioni di garanzia frenino i poteri di governo, in attuazione dei limiti e dei vincoli ad essi imposti dai diritti costituzionalmente stipulati.

Per altro verso, l'impedimento dell'onnipotenza delle maggioranze e delle derive populistiche richiede altresì la riabilitazione del ruolo dei parlamenti e l'ancoraggio alla loro fiducia del potere esecutivo. E questo, come l'esperienza italiana insegna, è possibile solo ristabilendo la mediazione rappresentativa tra il governo e l'elettorato e il divieto del mandato imperativo, l'una e l'altro favoriti dal sistema elettorale proporzionale e vanificati invece dalla riduzione delle elezioni, assecondata dai sistemi variamente bipolari e maggioritari, alla investitura popolare di una maggioranza e del suo capo. Naturalmente i processi degenerativi qui illustrati non consentono nessun ottimismo. Tuttavia dobbiamo essere consapevoli che in tali processi non c'è nulla di naturale; e che la democrazia, nelle sue diverse e complesse forme, dimensioni e livelli, è una costruzione artificiale, che dipende dalla politica, dalle

---

«assicurare l'osservanza» del principio dell'«applicazione del minimo richiesto delle entrate risultanti da imposte statali […] per la conservazione e lo sviluppo dell'insegnamento e per le prestazioni e i servizi pubblici sanitari». A garanzia secondaria di tali vincoli, infine, l'art. 129 prevede l'azione del Pubblico Ministero contro l'Unione o lo Stato o il Municipio che abbiano destinato alla soddisfazione dei suddetti diritti sociali meno delle percentuali costituzionalmente stabilite. Sui vincoli di bilancio, cfr. anche PI, II, § 13.19, p.98 e § 15.18, pp. 402-403.

[16] C. Montesquieu, *De l'Esprit des lois* (1748), Garnier-Flammarion, Paris 1978, vol, I, liv. XI, ch. 4, p. 293: «C'est une expérience éternelle que tout homme qui a du pouvoir est porté à en abuser; il va jusqu'à ce qu'il trouve des limites. Qui le dirait! la vertu même a besoin de limites. Pour qu'on ne puisse abuser du pouvoir, il faut que, par la disposition des choses, le pouvoir arrête le pouvoir».

lotte sociali a suo sostegno ed anche dal ruolo critico e progettuale della scienza giuridica e politica. Per questo, del futuro dello stato di diritto e della democrazia costituzionale siamo tutti, in varia misura, responsabili.

NOTE BIO-BIBLIOGRAFICHE

LUCIO BERTELLI è professore ordinario di Filologia Classica presso la Facoltà di Lettere di Torino (2002-2008), attualmente in pensione, ha insegnato a lungo Storia del Pensiero Politico Classico prima nella Facoltà di Scienze politiche di Torino, poi in quella di Lettere della stessa Università. I suoi principali interessi di ricerca vertono sulla storia del pensiero politico greco (Utopisti greci, Aristotele, Platone, *stasis*, modelli politici), sui rapporti tra Commedia greca antica e l'ideologia politica, sull'origine della storiografia greca. Attualmente dirige in collaborazione col prof. Mauro Moggi (Storia Greca - Siena) la traduzione commentata della *Politica* di Aristotele edita dall'Erma di Bretschneider, della quale sono già stati pubblicati il primo e secondo volume (2011, 2012) e il terzo è in preparazione. Una raccolta di saggi in collaborazione con Gian Franco Gianotti (*Tra storia e utopia. Studi sulla storiografia e sul pensiero politico antico*) è appena stata pubblicata presso le Edizioni dell'Orso (Alessandria, 2012).

ENRICO BERTI (n. 1935) è professore emerito dell'Università di Padova e Doctor honoris causa dell'Università Nazionale di Atene. Ha insegnato filosofia nelle università di Perugia, di Padova, di Ginevra, di Bruxelles e di Lugano È stato presidente nazionale della Società Filosofica italiana, vicepresidente della Fédération Internationale des Sociétés de Philosophie ed è attualmente presidente dell'Institut International de Philosophie (Parigi). È socio nazionale dell'Accademia dei Lincei e membro della Pontificia Accademia delle Scienze. Le sue ultime pubblicazioni sono: *Introduzione alla metafisica*, Utet Università, Torino 2007; *In principio era la meraviglia*, Laterza, Roma-Bari 2007; *Aristotele nel Novecento*, Laterza, Roma-Bari 2008; *Nuovi studi aristotelici*, 4 voll., Morcelliana, Brescia 2004-2010; *Sumphilosophein. La vita nell'Accademia di Platone*, Laterza, Roma-Bari 2010; *Invito alla filosofia*, La Scuola, Brescia 2011; *Aristotele e la metafisica* clas-

sica, Il ramo, Rapallo 2012; *Studi aristotelici*, nuova edizione riveduta e ampliata, Morcelliana, Brescia 2012; *Profilo di Aristotele*, nuova edizione riveduta, Studium, Roma 2012.

MICHELANGELO BOVERO ha compiuto gli studi sotto la guida di Norberto Bobbio all'Università di Torino. Presso la medesima Università è attualmente professore ordinario di Filosofia politica. Nel suo itinerario scientifico ha coniugato lo studio della filosofia politica antica e moderna con la discussione delle teorie politiche e giuridiche contemporanee, dedicandosi in particolare ai temi della democrazia e dei diritti fondamentali. Dirige la rivista «Teoria politica» e la «Scuola per la buona politica di Torino». Tra le sue pubblicazioni *Società e stato nella filosofia politica moderna* (con N. Bobbio, Il Saggiatore, Milano 1979), *Hegel e il problema politico moderno* (Angeli, Milano 1985), *Contro il governo dei peggiori. Una grammatica della democrazia* (Laterza, Roma-Bari 2000), *Il futuro di Norberto Bobbio* (Laterza, Roma-Bari 2011).

FULVIA DE LUISE insegna Storia della Filosofia Antica presso il Dipartimento di Lettere e Filosofia dell'Università di Trento. I suoi interessi scientifici si concentrano sulla problematica etico-politica della tradizione filosofica di matrice socratica, con un'espansione in ambito moderno alle strategie di ricerca del bene e ai modelli di costruzione di sé. In collaborazione con Giuseppe Farinetti ha pubblicato due monografie (*Felicità socratica*, Hildesheim 1997 e *Storia della felicità. Gli Antichi e i moderni*, Torino 2001). Ha dedicato numerosi studi all'interpretazione della scrittura platonica, con particolare riferimento alla *Repubblica*, al *Fedro* e al *Simposio*. Tra gli ultimi lavori: *La politica dei piaceri. Tutti gli uomini della kallipolis* (2011); *Il sapere di Diotima e la coscienza di Socrate. Note sul ritratto del filosofo da giovane* (2012); *Writing and Communicating Philosophy. Consonances between Plato and Wittgenstein* (2013, con Silvana Borutti).

LUIGI FERRAJOLI è professore, dal 1970, di Teoria generale del diritto e di Filosofia del diritto, insegna nell'Università di Roma Tre. Ha ricevuto lauree *honoris causa* dalle Università di Buenos Aires (1997), La Plata (2005), Lomas de Zamora (2005), Rosario (2007), Montevideo (2008), Toledo (2009), Città del Messico (2010), Santa Fé (2010), Valparaíso (2011), Cordoba (2012), Tucuman (2012). Profesor *ad honorem* dell'Itam del Mexico (2007),

dell'Universidad Simón Bolívar di Quito (2011), della Escuela Judicial del Messico (2012). Premio "Hector Fix-Zamudio", México (2007). Tra i suoi libri recenti, quasi tutti tradotti in più lingue: *Diritto e ragione. Teoria del garantismo penale*, Laterza, Roma-Bari 2008[9]; *La sovranità nel mondo moderno*, Laterza, Roma-Bari 2006[2]; *La cultura giuridica nell'Italia del Novecento*, Laterza, Roma-Bari 1999; *Derechos y garantías. La ley del más debil*, Trotta, Madrid 2006[5]; *Diritti fondamentali,* Laterza, Roma-Bari 2008[3]; *Razones jurídicas del pacifismo*, Trotta, Madrid 2004; *Principia iuris. Teoria del diritto e della democrazia*, 3 voll., Laterza, Roma-Bari 2007; *Democracia y garantismo*, Trotta, Madrid 2008; *Poteri selvaggi. La crisi della democrazia italiana*, Laterza, Roma-Bari 2011; *Sobre el constitucionalismo. Una conversación*, con J. Ruiz Manero, Trotta, Madrid 2012.

FRANCESCO GHIA (Asti, 1970) ha studiato presso le Università di Genova e Bochum. Attualmente è ricercatore a tempo determinato presso il Dipartimento di Lettere e Filosofia dell'Università di Trento. Ha al suo attivo una cinquantina di saggi, tre monografie (*L'arte come professione. L'estetica di Max Weber*, Dell'Orso, Alessandria 2004; *Max Weber und die Kunst. Versuch einer Rekonstruktion der Weberschen Ästhetik*, Dr. Kovač, Hamburg 2004; *Ascesi e gabbia d'acciaio. La teologia politica di Max Weber*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2010) e l'edizione di testi di Ernst Troeltsch (*L'autonomia della religione*, Loffredo, Napoli 1996; *Scritti scelti*, Utet [Classici della filosofia], Torino 2005), Wilhelm von Humboldt (*Scritti sulla Bhagavadgîtâ*, Morcelliana, Brescia 2008) e Max Weber (*Il politeismo dei valori*, Morcelliana, Brescia 2010). Insieme con Guido Ghia ha curato testi di Hans Küng (*La mia battaglia per la libertà*, Diabasis, Reggio Emilia 2008) ed Eugen Bleuler (*La psicanalisi di Freud*, La Scuola, Brescia 2011).

MARIO VEGETTI è nato a Milano nel 1937. Fino all'ottobre 2005 è stato professore ordinario di Storia della filosofia antica presso l'Università di Pavia e Direttore del Dipartimento di Filosofia; è ora professore emerito presso la stessa Università. È membro effettivo dell'Istituto Lombardo - Accademia di scienze e lettere, e dell'Accademia napoletana di scienze morali. Attualmente insegna presso l'Istituto universitario di studi superiori di Pavia.

Ha dedicato i suoi studi prevalentemente agli aspetti scientifico-epistemologici ed etico-politici del pensiero antico. Ha tradotto e

commentato opere di Ippocrate e Galeno, e gli scritti biologici di Aristotele. Tra le sue opere più importanti vanno ricordate *Il coltello e lo stilo* (Il Saggiatore, Milano 1996[2]); *L'etica degli antichi* (Laterza, Roma 1996[2]); *Quindici lezioni su Platone* (Einaudi, Torino 2003); *Dialoghi con gli antichi* (Academia Verlag, Sankt Augustin 2007); *Un paradigma in cielo. Platone politico da Aristotele al Novecento* (Carocci, Roma 2009). Ha curato la traduzione e il commento della *Repubblica* di Platone in sette volumi (Bibliopolis, Napoli 1998-2007), e della stessa opera presso la BUR (Milano 2007) .

ERMANNO VITALE insegna Filosofia politica e Storia delle dottrine politiche presso l'Università della Valle d'Aosta. Ha pubblicato monografie e saggi, molti dei quali tradotti in spagnolo, inglese e portoghese. Dopo aver studiato i classici del pensiero politico, in particolare Hobbes, si è occupato di filosofia politica contemporanea. È autore di *Liberalismo e multiculturalismo. Una sfida per il pensiero democratico* (2000), *Ius Migrandi* (2004), *Difendersi dal potere. Per una resistenza costituzionale* (2010) e *Contro i beni comuni. Una critica illuminista* (2013). Ha curato *Diritti fondamentali. Un dibattito teorico* (di Luigi Ferrajoli, con altri Autori, 2008[3]).