



UNIVERSITÀ
DEGLI STUDI
DI PADOVA

Dipartimento di Storia e Filosofia del Diritto e Diritto Canonico

SCUOLA DI DOTTORATO DI RICERCA IN GIURISPRUDENZA

CICLO XXIII

AUTONOMIA COME PARTECIPAZIONE

Un'indagine sulla legge come causa dell'atto umano
ovvero sul problema del governo su uomini liberi e uguali

Direttore della Scuola: Ch.mo Prof. Roberto Kostoris

Supervisore: Ch.mo Prof. Mauro Ronco

Dottorando : Gonzalo Letelier Widow

Questa ricerca verte sulla natura dell'efficacia causale della legge, cioè sul modo in cui il comando giuridico viene comunicato dall'autorità ed è ricevuto da chi deve obbedirlo.

Nei termini della filosofia politica di tradizione aristotelica, si tratta del classico problema del "governo su uomini liberi e uguali", cioè, del problema di rendere compatibile il governo politico con la libertà dell'atto umano e i diritti politici.

Nei termini della filosofia pratica kantiana, il problema consiste nel rendere compatibili l'autonomia morale del singolo con l'eteronomia dell'ordinamento giuridico, cioè nel giustificare il dominio dell'uomo sull'uomo in modo tale che il cittadino obbedisca alle leggi senza sottomettersi ad una volontà estranea alla propria.

La questione richiede una particolare attenzione al problema della natura del vincolo politico, in quanto la comunicazione del comando giuridico si fonda necessariamente su ciò che i membri della società hanno in comune.

Il lavoro è diviso quindi in due parti.

Nella prima viene proposto un modello di filosofia pratica la cui struttura fondamentale è comune ai maggiori teorici politici della modernità: una "morale dell'obbligo" fondata sull'opposizione tra legge (dovere) e libertà (volere soggettivo), che trova le sue origini nel volontarismo nominalistico della scolastica. A partire da questa struttura, il nostro problema si presenta al modo di un dilemma: se la legge scaturisce dalla propria volontà (autonomia), risulta necessario spiegare come è possibile comandare su se stesso; se, d'altra parte, la legge scaturisce da una volontà diversa ed estranea (eteronomia), allora risulta necessario spiegare la sua differenza con la mera forza coattiva. In questo contesto, vengono quindi esaminate le teorie di Hobbes e di Rousseau in quanto costituiscono la matrice teorica della filosofia politica posteriore e in quanto rappresentano i due poli dialettici di questa opposizione. Le conclusioni relative a questi autori verranno applicate poi, rispettivamente, a Kelsen e a Kant.

Nella seconda parte, viene proposta una ricostruzione della posizione della filosofia classica riguardo a questo problema, intendendo per "filosofia classica" la tradizione iniziata con Platone, continuata con Aristotele e che raggiunge una nuova cima con San Tommaso d'Aquino. In questa seconda parte si presenta un modello "classico" di filosofia pratica inteso come "ordine di amori" che accomuna questi autori, per procedere poi a esporre due tesi fondamentali. La prima è che la legge è un ordine razionale comunicabile, la cui efficacia si fonda sulla partecipazione dell'atto d'"*imperium*" dell'autorità nell'"*imperium*" soggettivo del singolo sui propri atti. La seconda è che il principio di questa comunicazione consiste nella "concordia politica" intesa come amicizia utile relativa ai fini comuni di una società, e che la sua concreta realizzazione nell'anima del cittadino costituisce la virtù politica, la quale è analoga alla virtù dell'uomo buono con la stessa analogia platonica che intercorre tra l'anima dell'uomo e la città o lo Stato.

La presente es una investigación sobre la naturaleza de la eficacia causal de la ley, es decir, sobre el modo en que esta es comunicada por parte de la autoridad y recibida por aquel que debe obedecerla. En los términos de la filosofía política de tradición aristotélica, se trata del clásico problema del “gobierno sobre hombres libres e iguales”, es decir, de compatibilizar el gobierno político con la libertad del acto humano y con los derechos políticos.

En los términos de la filosofía práctica kantiana, el problema consiste en compatibilizar la autonomía moral del individuo con la heteronomía del ordenamiento jurídico, es decir, en justificar el dominio del hombre sobre el hombre de manera que el ciudadano obedezca las leyes sin someterse a una voluntad extraña a la suya.

La cuestión exige particular atención al problema del vínculo político, en cuanto la comunicación del precepto jurídico se funda necesariamente sobre aquello que los miembros de la sociedad tienen en común.

El trabajo está dividido en dos partes.

En la primera, se propone un modelo de filosofía práctica cuya estructura fundamental es común a los mayores teóricos políticos de la modernidad: una “moral de la obligación” fundada sobre la oposición entre ley (o deber) y libertad (o querer subjetivo), que se origina en el voluntarismo nominalista de la escolástica. A partir de esta estructura, nuestro problema se plantea al modo de un dilema: o la ley surge de la propia voluntad (autonomía) y entonces resulta necesario explicar cómo puede alguien mandar sobre sí mismo, o bien la ley surge de una voluntad diversa y extraña (heteronomía), y entonces resulta necesario explicar su diferencia con la mera fuerza coactiva. En este contexto, se examinan las teorías de Hobbes y de Rousseau en cuanto matriz teórica de la filosofía política posterior y en cuanto polos dialécticos más netos de esta oposición. Las conclusiones del estudio de estos autores son extendidas, respectivamente, a Kelsen y a Kant.

En la segunda parte, se propone una reconstrucción de la posición de la filosofía clásica respecto a este problema, entendiendo por “filosofía clásica” la tradición iniciada en Platón, continuada por Aristóteles y que alcanza una tercera cumbre en Santo Tomás de Aquino. En ella se comienza presentando un modelo “clásico” de filosofía práctica, entendida como orden de amores, que acomuna los autores citados, para proceder a exponer dos tesis fundamentales: la primera es que la ley es un orden racional comunicable, cuya eficacia se funda en la participación del acto de “*imperium*” de la autoridad en el “*imperium*” subjetivo del individuo sobre sus propios actos; la segunda, que el principio de esta comunicación es la “concordia política” entendida como amistad útil respecto de los fines comunes de una sociedad, y que su concreta realización en el alma de los ciudadanos constituye la virtud política, análoga a la virtud del hombre bueno con la misma analogía platónica que se puede establecer entre el alma del hombre y la ciudad o el Estado.

This work represents a research on the nature of the causal efficiency of law, i.e. on how the political command is communicated by authority and received by those who must obey it.

In the words of political philosophy of aristotelic tradition, it is the classical problem of the “government over free and equal men”, i.e., the problem of compatibility between political government and the freedom of human act and political rights.

In the words of kantian practical philosophy, the problem consists in the compatibility between individual’s moral autonomy and juridical system’s heteronomy, i.e. it consists in justifying the dominion of one man over another one, so that the citizen obeys the laws without any kind of submission to a will other than his own.

The question requires particular attention to the problem of the nature of political bonds, as communication of political command is necessarily founded on what is common to the members of political society.

The work is divided in two parts.

The first one proposes a model of practical philosophy whose fundamental structure is common to all major political thinkers of modern times. This model consists in a “moral of obligation” founded on the opposition between law (*must*) and freedom (*will*), originated on nominalistic scholastic voluntarism. Within this structure, the problem assumes the form of a dilemma: if law comes from our own will (autonomy), then it becomes necessary to explain how it is possible to command over oneself; if law comes from a will other than our own, then it becomes necessary to explain the difference between law and mere force. In this context, the theories of Hobbes and Rousseau are studied as the theoretical matrix of modern political philosophy and as the two dialectical poles of this opposition. The conclusions derived from the study of these two thinkers are then applied to Kelsen and Kant respectively.

The second part proposes a reconstruction of classical philosophy’s position about this problem, meaning by “classical” the tradition that begins with Plato, continues with Aristotle and reaches a new summit with Saint Thomas Aquinas. In this part of the work, a “classical” model of practical philosophy, common to these three authors, is presented. This model consists in an “order of loves”. Two fundamental theses are proposed. The first one is that law is a rational communicable order, whose efficacy is founded on participation of the act of “*imperium*” of authority in individual’s subjective “*imperium*” over his own acts. The second one is that the principle of this communication consists in “political concord”, i. e. a “useful friendship” about the ends of society, and that the concrete realization of this order in the citizen’s soul is political virtue, which is analogue to man’s virtue with the same platonic analogy that exists between man’s soul and the city or the State.

A Magda

Lex est in aliquo non solum sicut in regulante, sed etiam participative sicut in regulato. Et hoc modo unicuique sibi est lex, in quantum participat ordinem alicuius regulantis.
I-II, q.90, a.3, ad 1

Sed homines servi, vel quicumque subditi, ita aguntur ab aliis per praeceptum quod tamen agunt seipsos per liberum arbitrium. Et ideo requiritur in eis quaedam rectitudo regiminis per quam seipsos dirigant in obediendo principatibus.
II-II, q.50, a.2

Nos, que valemus tanto como vos, é que juntos valemus más que vos, os facemos Rey para que guardéis nuestros fueros é libertades, é si non, non.
Giuramento ai re di Aragón, XVI secolo

INTRODUZIONE

Il problema della legge

Non sembra che vi sia autore degno di menzione che non concepisca la legge come qualcosa che intende modificare la condotta di qualcuno, sia in quanto la diriga realmente sia perché la qualifichi in un certo modo; sia rispetto ad un bene sociale comune a tutti, sia semplicemente rispetto ai fini convenzionali per i quali si attua il controllo sociale.

Da questa prospettiva, una delle questioni fondamentali della filosofia del diritto, forse “il problema della legge” per antonomasia, è spiegare come possa un giudizio esterno all’uomo modificare i suoi atti. In altri termini: come agisca la legge sulla condotta dell’uomo.

La questione è così fondamentale, così coesistente al concetto stesso di legge, che risulta relativamente indifferente il modo in cui si concepisca l’azione umana che essa intende modificare. Basta che si conceda che il principio dei movimenti dell’uomo è sempre interno all’uomo stesso. Non è rilevante se questo accada per impulsi meccanici o per libera scelta; la cosa importante è che l’uomo agisce solo da se stesso e allora, per modificare la sua condotta dal di fuori, è necessario trovare un modo di agire sul principio interno dei suoi atti. Ma un giudizio imperativo altrui, in quanto tale, è assolutamente estrinseco a quel principio interno dell’azione e, di conseguenza, è incapace di modificarlo.

Spiegare l’efficacia della legge, allora, significa spiegare in che modo un giudizio imperativo dell’autorità diventi principio soggettivo della propria azione; significa spiegare *il modo in cui questo giudizio esterno si fa interno all’uomo*.

La domanda porta con sé altri due problemi classici della filosofia politica e giuridica. O, più precisamente, rimanda a due formulazioni classiche dello stesso problema. In effetti, quello che per i classici greci era il problema squisitamente politico del “*governo su uomini liberi e uguali*”, diventa nella modernità il problema antropologico di conciliare l’autonomia individuale con l’eteronomia del potere politico. Il titolo del lavoro vuole essere riflesso di questa doppia lettura di un unico problema.

In entrambi i casi, tuttavia, la questione di fondo è la stessa: è possibile rendere compatibili la coerenza della legge e la libertà individuale? Naturalmente, una risposta affermativa a questa domanda è condizione di possibilità della stessa filosofia giuridica e politica. La questione è determinare in che modo essa sia possibile.

In quanto chiamata a modificare la condotta degli uomini, la legge può essere considerata una specie di causa dei loro atti, e la causa del movimento di una cosa può trovarsi in essa stessa o in qualcos’altro. Questa causa, tuttavia, non può trovarsi semplicemente nello stesso soggetto che obbedisce alla legge, perché in questo modo sarebbe impossibile spiegare la coerenza del precetto legale. La propria volontà certamente muove, ma non obbliga. D’altra parte, però, questa causa non può essere neanche un altro soggetto in quanto tale, perché allora l’atto osservante non sarebbe più libero, ma coatto. La forza esterna certamente muove, ma non obbliga. La risposta, quindi, deve essere ricercata in qualcosa d’intermedio, che dipenda in parte dalla propria volontà soggettiva, in parte

dalla decisione di un'autorità. In altri termini, deve essere ricercata nella singolare relazione che vincola i membri della società tra loro e ai medesimi al loro governante. Il modo d'intendere questa relazione, a sua volta, dipenderà dal concetto di società e di uomo che si sostenga.

La nostra, pertanto, sarà anche una ricerca sulla natura del vincolo politico e, in ultima analisi, su ciò che vi è di comune e ciò che vi è di diverso nella molteplicità degli uomini che vivono in società, perché soltanto questa speciale comunità può spiegare la comunicazione del comando giuridico.

La struttura e il metodo

Il lavoro sarà diviso in due parti, relative ai due grandi ordini di risposte date al problema: quelle moderne e quella classica. La possibilità di una tale distinzione tra "classico" e "moderno" è senz'altro problematica e, insieme alla stessa idea di una fondamentale unità del moderno, costituisce una prima tesi che, anche se assunta in modo preliminare nella struttura del lavoro, verrà discussa lungo la ricerca.

Nella prima parte si studieranno le radici filosofiche delle risposte ancora vigenti e operanti nella dottrina e la legislazione contemporanee, le quali, come si tenterà di dimostrare, rispondono a un paradigma tipicamente moderno di filosofia pratica, presentato nei suoi tratti caratterizzanti nel capitolo 1. Questo paradigma può essere articolato intorno all'opposizione (tipicamente kantiana) tra eteronomia ed autonomia. A seconda della prevalenza di ciascuno di questi aspetti, sarà possibile identificare due grandi correnti nella filosofia politica della modernità, le cui radici e linee fondamentali di sviluppo verranno studiate nei due capitoli successivi, dedicati, rispettivamente, ai primi e principali esponenti di ognuna di esse: Thomas Hobbes e Jean-Jacques Rousseau. Questi due autori, in effetti, nella loro radicale opposizione, ma anche nella loro fondamentale concordanza, costituiscono la matrice teorica della filosofia politica moderna. Certamente non l'esauriscono; ma è ugualmente indubbio che, sia per conferma che per confutazione, costituiscono in punto di partenza e di paragone obbligato di ogni riflessione politica. Hobbes e Rousseau segnano una svolta radicale rispetto al pensiero giuridico e politico antico e moderno, e non è mancato chi consideri che soltanto con loro nasce la scienza della politica e del diritto.

Questa prima parte si chiuderà con un breve esame della dottrina politica e giuridica di Immanuel Kant, considerata però esclusivamente in funzione degli autori studiati in precedenza. Un esame accurato della filosofia pratica kantiana, vero paradigma del modello moderno di filosofia pratica presentato nel primo capitolo, supera ampiamente gli obiettivi di questa ricerca. La sua rilevanza è data semplicemente dal fatto che essa sembra essere un'istanza di "giuridicizzazione" storica delle tesi rigorosamente antropologiche e politiche di Hobbes e di Rousseau, e sarà soltanto in questo senso che verrà esaminata.

Nella misura del possibile, si tenterà di fare un cenno, seppur sempre breve ed elementare, ai successivi sviluppi delle tesi centrali di questi autori, in modo da dimostrare la loro fondamentale vigenza al di là dell'obsolescenza delle loro formulazioni e la fondamentale unità del pensiero politico e giuridico moderno fino ai nostri giorni.

Nella seconda parte si tenterà di presentare una visione del problema all'interno della filosofia classica, intendendo con questo termine la metafisica realistica di matrice greca sulla quale si fonda una filosofia pratica caratterizzata dall'apertura all'esperienza e dalla conseguente dialetticità del ragionamento, determinata dalla natura contingente e mutevole del proprio oggetto. Iniziata da Platone e Aristotele, continuata e sviluppata dalla filosofia cristiana, essa raggiunge una nuova cima con San Tommaso d'Aquino. Saranno appunto questi gli autori maggiormente considerati.

Il metodo di questa seconda parte del lavoro non sarà già quello della prima, proprio della storia della filosofia (eminentemente espositivo e critico) e proporzionato alla filosofia moderna (caratterizzata dall'aspirazione alla completezza, al rigore deduttivo ed alla coerenza sistematica), quanto piuttosto un metodo dialettico, proprio di una ricerca sulla realtà, intendendo qui la "dialettica" (in senso aristotelico) appunto come logica e metodologia generale della ricerca. Il problema, in effetti, non sarà già quello di presentare diacronicamente le radici delle posizioni di certi autori che, in quanto ancora vigenti, si assumono come più o meno note nei loro elementi fondamentali, per interrogarsi poi sulla loro sufficienza teorica e rendere conto delle loro (ormai evidenti) aporie. Lo scopo di questa seconda parte, invece, sarà quello di riprendere una visione da lungo tempo "superata" e interrogarsi di nuovo su quella realtà empirica del diritto e della politica metodologicamente esclusa dall'oggetto della filosofia moderna. Il metodo, pertanto, non potrà che essere dialettico, appunto perché si tratta di una ricerca sul reale e non già su certi autori fondamentali. L'ambizione di un tale scopo verrà sicuramente rispecchiata da una minore saldezza delle conclusioni; ma è proprio la crisi delle certezze assolute dei sistemi moderni a ricordarci il valore delle certezze parziali e della conoscenza incompleta.

Il lavoro di questa seconda parte muoverà dall'analisi di una definizione nominale di "legge", cioè da un'"opinione comune", applicata al classico parallelo tra la struttura dell'anima umana e la struttura della *polis*, tentando di risalire poi dalle immagini e le metafore verso le affermazioni rigorose della scienza filosofica.

Soltanto in sede conclusiva si riprenderà ancora un discorso eminentemente deduttivo a partire dalle tesi centrali stabilite lungo la ricerca.

Trattandosi di un problema pratico, il valore delle diverse posizioni si deve misurare attraverso la rispettiva capacità di rendere conto della vita concreta del diritto e attraverso le conseguenze di una loro applicazione agli ambiti più critici di essa. In particolare, si assumerà come istanza critica di ognuna delle posizioni studiate quell'ambito del diritto più immediatamente riferito ai beni e ai diritti più fondamentali della persona, ambito nel quale l'errore non è soltanto un errore, ma anche (e soprattutto) una gravissima ingiustizia: il concetto e la funzione della pena.

Status quaestionis e scelta degli autori.

Il problema qui presentato certamente non è nuovo né originale. In realtà, è così centrale che non è possibile fare filosofia giuridica senza prendere posizione rispetto ad esso. Anche gli autori che non lo trattano esplicitamente non possono che fondare la propria

dottrina su certe preve concezioni sulla natura della norma e della condotta umana. Forse l'esempio più significativo a questo riguardo è quello "negativo" del positivismo giuridico del XIX secolo, in particolare quello relativo al diritto pubblico, appunto in quanto considera che il problema non appartenga in assoluto alle scienze giuridiche e quindi, con la pretesa di non volere occuparsi di esso, sostiene implicitamente una posizione tendenzialmente naturalistica, fondata sulla coattività della norma.

Questa radicale universalità del problema richiama immediatamente la necessità di fornire un criterio di scelta degli autori da studiare. Nel nostro caso saranno, da una parte, Hobbes e Rousseau e in funzione di questi Kelsen e Kant, dall'altra, Platone, Aristotele e Tommaso d'Aquino

L'importanza storica di questi autori per il nostro argomento sembra fuori discussione; ma, certamente, questo fatto non costituisce ragione sufficiente per giustificare la scelta. O meglio, è sufficiente per spiegare la loro inclusione, ma non spiega l'esclusione di tanti altri autori ugualmente rilevanti. Per quelli della seconda parte, la questione sembrerebbe meno controversa, perché i tre autori menzionati rappresentano in qualche modo la sintesi del pensiero politico di matrice classica. Ma la questione risulta molto più discutibile nel caso degli autori moderni.

In sostanza, sono fondamentalmente due le esclusioni che meritano una spiegazione. In primo luogo, quella degli autori più recenti, o comunque più attuali. In questo caso, la risposta è abbastanza chiara: dal momento che una delle tesi fondamentali di questo lavoro è l'esistenza di un paradigma moderno di filosofia politica e giuridica, la questione si sposta immediatamente sugli autori dai quali questa impostazione è nata, a prescindere dai suoi successivi sviluppi.

La seconda è l'esclusione di tutta la tradizione del liberalismo, con la significativa eccezione di Kant. Il criterio di questa è consistito nel puntare sugli autori per i quali la questione risultasse più determinante. In effetti, il nostro problema, quello della comunicazione di un comando giuridico che viene assunto dal cittadino come principio soggettivo dell'azione, diventa veramente critico soltanto nei sistemi che escludono per principio la possibilità della ribellione, perché allora tutta la consistenza del sistema dipenderà dalla possibilità di un'identificazione della volontà del singolo con quella dello Stato. Se la ribellione è *giuridicamente* possibile, invece, questa identità diventa secondaria; è proprio il caso della maggior parte della tradizione liberale. Essa diverrà allora un problema intra-sistematico che ammette più risposte, ma che non fa riferimento esplicito e necessario alla stessa istituzione della società. In altri termini, sarà un problema eminentemente *politico*, non *giuridico*¹. Se il governo deve cercare (politicamente) di conquistare il consenso dei cittadini sarà appunto perché questo consenso non è (giuridicamente) scontato né necessario, perché non sarebbe affatto "antigiuridica" un'eventuale opposizione alle sue concrete scelte politiche. In altri termini, se c'è diritto al di là dello Stato, condotta "giusta" non sarà soltanto quella che adempie la norma positiva ma, eventualmente, anche quella che "*appella al cielo*"².

¹ I termini vengono utilizzati qui nel loro senso più ampio, secondo il quale il "politico" si riconduce fondamentalmente alla gestione del "potere" e il "giuridico" ad un ordinamento positivamente sancito.

² J. LOCKE, *Second Treatise on Civil Government*, XIV, § 168 (*The Works of John Locke in Nine Volumes*, Rivington, London, 1824, vol. 4, p.439).

Forse l'autore paradigmatico a questo riguardo è proprio Locke. Nel suo sistema, in effetti, non è affatto necessario che l'individuo faccia veramente propri i fini dell'ordinamento. Egli potrebbe farlo, e forse sarebbe perfino auspicabile che lo facesse; ma il sistema non dipende da questa identificazione soggettiva. La società s'istaura e la legge viene obbedita nella misura in cui esse risultino compatibili e tutelino i diritti naturali dell'individuo, non nella misura in cui incarnino la volontà dei membri della società. E nel momento in cui la legge attenti contro questi diritti, ci sarà sempre la possibilità della resistenza al potere pubblico. Volontà pubblica e volontà privata rimangono sempre realmente diverse, e quindi possono eventualmente divergere. In questo contesto, lo stesso rapporto tra l'individuo e lo Stato sarà in primo luogo "politico", e solo secondariamente "giuridico". Il problema consiste qui, in primo luogo, nel rendere compatibili due poteri reciprocamente indipendenti e ugualmente sovrani³. Il rapporto giuridico, invece, richiede l'unità del contesto normativo, cioè la dipendenza di entrambe le pretese rispetto a un identico principio che dovrà renderle compatibili. Di conseguenza, nel momento in cui una delle parti diviene fonte della stessa giuridicità, la possibilità del conflitto viene esclusa per ipotesi. Il problema fondamentale di una tale teoria sarà proprio il nostro: quello di spiegare l'identità di fondo di due volontà che sembrano opposte.

Gli autori selezionati sono appunto tra i maggiori teorici di una giuridicità che si definisce per l'obbedienza assoluta e incondizionata. Così Hobbes e Kelsen; così Rousseau e Kant. Il grado di successo da loro raggiunto costituisce un problema diverso; la questione centrale è che, in questa "famiglia" di autori, il problema dell'azione della legge sulla condotta dell'uomo è rigorosamente "giuridico" (forse con l'eccezione di Kelsen, la quale verrà opportunamente sviluppata), e quindi essa deve essere giustificata.

Per questi autori, infatti, l'esclusione del diritto di resistenza è un'esigenza logica delle premesse. Come indica Kant, ammettere il diritto di ribellione implicherebbe che la costituzione della società politica accoglie in se stessa il principio della propria dissoluzione⁴. Forse una simile tesi è perfettamente proponibile, e difatti non poche volte è stata proposta. Tuttavia, resta fermo il fatto che i diritti naturali dell'individuo, presi nella loro purezza concettuale, non sono compatibili con il principio di sovranità né con quello dell'unità delle fonti del diritto, due principi caratterizzanti la filosofia giuridica e

³ A questo proposito, risulta particolarmente interessante il problema della natura del diritto di resistenza nella teoria di Locke, sul quale, per evidenti ragioni di spazio ed opportunità, ci limitiamo a fare un breve cenno. In effetti, questo diritto non sembra essere "civile", perché non è prodotto dallo Stato e, d'altra parte, sarebbe contraddittorio che venisse tutelato da esso. Ma non può essere neanche naturale, perché, almeno rispetto alla sua efficacia, è posteriore all'instaurazione dello Stato mediante il patto, e poi i diritti naturali sono sempre "privati", invece questo è un diritto essenzialmente pubblico. D'altra parte, ammettendo che fosse naturale, certamente non è primario (la resistenza non è né libertà, né proprietà, né vita). Ma se fosse secondario, sarebbe l'unico diritto non ceduto allo Stato e, inoltre, verrebbe necessariamente identificato con il diritto (strettamente "privato") di autodifesa, tesi che lo stesso Locke non sembrerebbe disposto a concedere. La conclusione forzosa sarebbe che il diritto di resistenza non è più un diritto, ma un potere. Ringrazio Tommaso Opocher per avermi segnalato questo punto.

⁴ Per i passi fondamentali, ci permettiamo di rimandare al capitolo specificamente dedicato a questo problema in Kant.

politica moderna. Non a caso, Faguet ha potuto definire il liberalismo come la teoria politica che nega la sovranità⁵.

Per una ragione inversa, infine, si esclude anche lo studio della tradizione idealistica. In effetti, all'interno di essa l'identificazione tra la volontà del singolo e quella dello Stato è così radicale da escludere la stessa possibilità logica della ribellione, perché non sussiste affatto la dualità dei termini. Così come per il liberalismo la volontà statale è semplicemente un momento fittizio della volontà dei singoli, per l'idealismo la volontà del singolo è un aspetto particolare della volontà del tutto, la cui genuina realtà dipende precisamente dal suo adeguamento ad essa. La legge diventa semplice volontà, senza alcuna ulteriore determinazione particolare, e il nostro problema nemmeno si presenta: dove non c'è alterità di soggetti non esiste alcuna comunicazione⁶.

La posizione della filosofia classica, da parte sua, aspira a riunire in sé due elementi che nella filosofia moderna risultano incompatibili: un'identificazione reale della volontà del singolo con i fini dell'ordinamento, e la possibilità giuridica (e non soltanto politica) della resistenza. In effetti, per la filosofia classica quello della ribellione rimane sempre un problema strettamente giuridico. Né la volontà dello Stato né quella dell'individuo sono veramente sovrane, perché tanto l'una come l'altra debbono passare per un identico "test di giuridicità", consistente nella rispettiva proporzione ad un bene che appartiene ad entrambe e che non dipende da alcuna di esse.

In altri termini, la divergenza fra queste volontà costituisce non un conflitto d'interessi irriducibili tra di loro (cioè di due *poteri*), ma una controversia all'interno di un unico ordine (cioè di un unico *diritto*). La ribellione si giustifica appunto quando una delle parti ha reso impossibile lo stesso rapporto giuridico; cioè quando la pretesa del riconoscimento di un diritto ha lasciato il posto alla prepotenza del potere e la controversia è degenerata in conflitto.

Lo scopo della seconda parte di questo lavoro sarà precisamente studiare il modo in cui questa identità reale tra la volontà del singolo e la volontà del legislatore suppone e realizza pienamente la libertà individuale, perché consistente in una comunicazione razionale dell'ordine.

⁵ "L'idée libérale a été très lente à naître en Europe. Elle est essentiellement moderne; elle est d'hier. Elle consiste à croire qu'il n'y a pas de souveraineté; qu'il y a un aménagement social qui établit une autorité, laquelle n'est qu'une fonction sociale comme une autre, et qui, pour qu'elle ne soit qu'une fonction, doit être limitée, contrôlée, et divisée, toutes choses aussi difficiles, du reste, à réaliser, qu'elles sont nécessaires" (E. FAGUET, *Dix-huitième siècle. Études littéraires*, Société Française d'imprimerie et de librairie, Paris, 1890, p.405).

⁶ Valga per tutte una citazione di Giovanni GENTILE (*La riforma dell'educazione*, Sansoni, Firenze, 1955, pp.23-25) che non lascia spazio a dubbi: "Può la volontà onde ognuno è se stesso, essere la volontà sua, e nient'altro che sua?(...) Io sono cittadino del mio Stato, che ha una forza, una volontà; la quale a mio riguardo si manifesta come legge. (...) Io, dunque, cittadino del mio Stato, sono legato dalla sua legge per modo da sentire che, a volerla trasgredire, vorrei l'impossibile; sdruciolerei nelle vane velleità, in cui si dissipa e disperde, non si realizza, la personalità. (...) In conclusione, io, quel cittadino che sono, voglio quel che voglio io: ma quando se va a vedere, quel che voglio io coincide precisamente con ciò che vuole lo Stato (che io voglia). E la mia volontà è la volontà dello Stato". Ringrazio Magdalena Lamas per indicarmi questo passo.

Le fonti bibliografiche

Cercando di evitare di appesantire ancora la lettura, si è preferito riunire in un solo luogo i dati bibliografici delle fonti primarie (troppo ampi per essere consegnati man mano venissero citati) e la spiegazione delle abbreviazioni utilizzate nel lavoro (troppo lunga per essere inclusa nella prima nota di ogni capitolo).

Le citazioni dell'opera di Thomas Hobbes corrispondono all'ormai classica edizione Molesworth.

L'opera inglese (*The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury; Now First Collected and Edited by Sir William Molesworth*, John Bohn, London, 1839-45 in 11 volumi⁷), verrà citata con la sigla *EW* e il numero del volume, di capitolo e di pagina.

Nel caso dell'opera latina (*Thomae Hobbes Malmesburiensis Opera Philosophica quae Latine scripsit Omnia, in unum corpus nunc primum collecta studio et labore Gulielimi Molesworth*, Joannes Bohn – Longman, Brown, Green et Longman, Londinum, 1839-1845, in 5 volumi), verrà citata con la sigla *OL*.

Per il *Leviathan* (*EW*, III), tengo presente anche l'edizione di M. Oakeshott (T. HOBBS, *Leviathan*, Blackwell, Oxford, 1946), e la recente edizione trilingue della Bompiani, a cura di Raffaella Santi (T. HOBBS, *Leviatano*, testo inglese del 1651 a fronte, testo latino del 1668 in nota, Bompiani, Milano, 2001).

Per il *De Cive* (e in generale per le altre opere scritte in latino e inglese), si rimanda indistintamente all'edizione originale latina (di *OL*, II, *De Cive*) oppure alla versione inglese (leggermente diversa, corrispondente a *EW*, II, *Philosophical Rudiments concerning Government and society*). Tengo presente anche la traduzione (dal latino) a cura di Tito Magri (T. HOBBS, *De Cive. Elementi filosofici sul cittadino*, Editori Riuniti, Roma, 1979).

Per queste due opere maggiori (il *Leviathan* e il *De Cive*) ci limiteremo a indicare, rispettivamente, *EW*, III e *EW*, II oppure *OL*, II, senza precisare ulteriormente il titolo. Per tutte le altre, al numero del volume si aggiungerà anche il titolo dell'opera.

Corsivi e maiuscoli, molto frequenti in Hobbes, sono sempre tratti dall'originale.

Le citazioni degli scritti politici di Rousseau sono tratte dall'edizione di C. E. Vaughan, *The Political Writings of Jean-Jacques Rousseau*, Cambridge University Press, Cambridge, 1915, in 2 volumi, citati rispettivamente come *PW*, I e *PW*, II⁸.

Per le opere relative ad altre materie, e quindi non incluse nella raccolta di Vaughan, le citazioni saranno tratte dall'edizione curata da B. Gagnebin e M. Raymond, *Ouvres Complètes*, Gallimard, collana "La Pléiade", Paris, 1959, citata come *ROC*, e il numero del volume.

Le opere di Rousseau verranno citate con le seguenti abbreviazioni: *DI* per *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*; *CS* per *Contrat Social*; *MG* per *Manuscrit de Genève*; *EP* per *Économie politique*; *Em* per *Émile*; *LM* per *Lettres de la*

⁷ I cui volumi 6 e 8-10 si possono consultare sul sito della *Internet Library of Liberty* (oll.libertyfund.org).

⁸ Consultabile completa sul sito della *Internet Library of Liberty* (oll.libertyfund.org).

Montagne; EG per il frammento *État de guerre*; Conf per *Les Confessions*; RJJ-J per i dialoghi *Rousseau juge de Jean-Jacques*; NH per *Julie ou la Nouvelle Héloïse*.

Per il *Contrat Social* si è utilizzata anche la traduzione italiana con testo francese a fronte di Maria Garin, in Jean-Jacques ROUSSEAU, *Il contratto sociale*, Laterza, Bari, 1997 (con introduzione di Tito Magri); per le altre opere politiche (in particolare, i due *Discorsi*, l'articolo sull'*Economia politica* e le lettere relative a queste opere) si ha utilizzato il volume I di Jean-Jacques ROUSSEAU, *Scritti politici*, Laterza, Bari, 1994, tradotto da Maria Garin, con introduzione di Eugenio Garin.

In assenza di uno studio compiuto della lingua tedesca, le opere politiche di Immanuel Kant verranno citate in italiano dall'edizione curata da N. Bobbio, L. Firpo e V. Mathieu (I. KANT, *Scritti politici*, UTET, Torino, 1995, traduzione italiana di G. Solari e G. Vidari), dalla quale si citano *Idea di una storia universale dal punto di vista cosmopolitico (ISU)*, *Congetture sull'origine della storia (COS)*, *Sopra il detto comune: "questo può essere giusto in teoria, ma non vale per la pratica" (SDC)*, *Per la pace perpetua (PP)*, *Risposta alla domanda: che cosa è l'illuminismo (CCI)* e i *Principi metafisici della dottrina del diritto*, prima parte della *Metafisica dei Costumi* (citato semplicemente come *MC*). Per questa ultima opera si tiene presente anche l'edizione bilingue curata da G. Landolfi Petrone, I. KANT, *Metafisica dei Costumi*, Bompiani, Milano, 2006).

La *Fondazione della metafisica dei costumi (FMC)*, la *Critica della ragion pratica (CRP)* e l'*Antropologia dal punto di vista pragmatico* verranno citate dall'edizione curata da Pietro Chiodi, *Critica della ragion pratica e altri scritti morali*, UTET, Torino, 1970, tenendo presente le seguenti edizioni bilingui: I. KANT, *Critica della ragion pratica*, Bompiani, Milano, 2000, e I. KANT, *Fondazione della metafisica dei costumi*, Bompiani, Milano, 2003, entrambe a cura di V. Mathieu e appartenenti alla collana "Testi a fronte".

L'opera di Platone si cita (salvo precisa indicazione) da PLATONE, *Tutti gli scritti*, Bompiani, Milano, 2000, a cura di Giovanni Reale.

Per quella di Aristotele, si tengono presente le seguenti edizioni: *Le tre etiche*, Bompiani, Milano 2008, a cura di A. Fermani; *Etica Nicomachea*, Laterza, Bari, 1999, a cura di C. Natali; *Etica Nicomachea*, BUR, Milano, 1986, a cura di M. Zanatta; *Politica*, BUR, Milano, 2002, a cura di C.A. Viano; *L'anima*, Bompiani, 2001, a cura di G. Movia, tutte con testo greco a fronte; *Metafisica*, Bompiani, Milano, 2004, con traduzione e commentario di G. Reale.

Per l'*Organon*, si utilizza la traduzione di G. Colli (Laterza, Bari, 1970).

L'*Etica Nicomachea* si citerà semplicemente come *EN*.

Le opere di San Tommaso d'Aquino sono citate dall'*Opera Omnia* a cura di Enrique Alarcón sul sito www.corpusthomisticum.org, la quale riprende e sviluppa il capitale lavoro di Roberto Busa, S.I sull'edizione Leonina. La qualità di questo sito e la facilità di accesso ad esso esimono dalla necessità di citare un'edizione cartacea.

La *Summa Theologiae* verrà citata semplicemente per le rispettive parti (I; I-II, II-II e III); la *Summa contra Gentiles* verrà citata come *CG*.

Per la *Summa Theologiae*, si tiene presente la classica edizione bilingue spagnolo-latino della Biblioteca de Autores Cristianos (SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, BAC, Madrid, 1954-1957 in 16 volumi) e l'indispensabile edizione Leonina (SANCTI THOMAE AQUINATIS *Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII P. M. edita*, Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide, Roma, 1888-1906, volumi 4-12).

Le traduzioni dell'opera di San Tommaso sono mie. Per quelle della *Summa Theologiae*, si tiene presente anche *Somma Teologica*, ESD, Bologna, 1996-1997.

Nel caso di riferimenti a opere classiche facilmente reperibili⁹ ci limiteremo a indicare l'opera e il capitolo, citando i dati editoriali della traduzione utilizzata soltanto quando sia necessario.

Ringraziamenti

È un piacevole dovere di giustizia ringraziare pubblicamente coloro i quali hanno reso possibile quanto ci sia di meritorio in queste pagine.

E in primo luogo a Dio e a Sant'Antonio.

Subito dopo a Magdalena, senza la quale questo lavoro non ci sarebbe stato affatto. E poi a Santiago, a Tomás e a Teresa, senza i quali sarebbe stato molto meno divertente.

Al prof. Mauro Ronco, vera guida e modello (non soltanto) scientifico; al compianto prof. Francesco Gentile, vero maestro che solo adesso sa davvero quanto mi ha insegnato; a don Félix, secondo padre.

Se dovessi citare tutte le fonti di questo lavoro (purgato, certamente, dai suoi errori), esso porterebbe il loro nome in copertina.

A Gabriele, Carmelo, Elvio e Tommaso, per l'amicizia. E anche per avermi letto la tesi e avermi corretto "el italiano". Vanno pubblicamente ringraziati per il loro aiuto anche il prof. Danilo Castellano, Silvia Fanari, Tommaso Scandroglio, Andrea Favaro, Stefano Favaro, Regine Oexl, Alessio Musio, Gabriele de Anna e Alessandra Mazzei.

Gli errori rimasti non sono sfuggiti al loro impeccabile lavoro, ma inseriti ulteriormente dalla mia ostinata ignoranza.

Ai miei genitori, a Juan Antonio Widow, alla zia María Teresa, perché in fin dei conti tutto questo è colpa loro.

⁹ Ad esempio, il *Discours de la Méthode* di DESCARTES, *De iure belli ac pacis* di GROZIO oppure *The province of jurisprudence determined* di J. AUSTIN.

PARTE I

L'homme naturel est tout pour lui; il est l'unité numérique, l'entier absolu, qui n'a de rapport qu'à lui-même ou à son semblable.

Émile, I

CAPITOLO I: IL PROBLEMA DELLA LEGGE NEL PARADIGMA MODERNO DELLA FILOSOFIA PRATICA

1. L'impostazione moderna del problema: autonomia ed eteronomia

Per la filosofia giuridica della modernità, il problema dell'efficacia causale della legge sulla condotta degli uomini si è presentato come una opposizione di due modelli incomunicabili tra di loro, i quali, ciò nonostante, debbono essere conciliati nella pratica. Per la modernità la questione si presenta come un'alternativa teorica tra “autonomia” ed “eteronomia” del singolo davanti alla legge¹⁰.

La tesi “eteronomica”

La risposta più immediata – e storicamente prima – al problema dell'efficacia della legge è quella “eteronomica”. In effetti, la legge viene percepita in primo luogo come qualcosa di alieno, esterno ed estraneo all'individuo comune; qualcosa di imposto dal di fuori, da una volontà assolutamente diversa dalla propria, la quale, però, deve essere obbedita. Secondo l'efficace descrizione di Paolo Grossi, “[n]on ha torto l'uomo della strada anche dei nostri giorni (...) a diffidare del diritto: lo percepisce come qualcosa a lui completamente estraneo, che gli piove sul capo dall'alto come un tegolo dal tetto, confezionato nei misteri dei palazzi del potere ed evocante sempre gli spettri sgradevoli dell'autorità sanzionatoria, il giudice o il funzionario di polizia”¹¹.

¹⁰ I termini “autonomia” e “autonomos” sono di uso frequente nel greco classico. Il loro uso abituale, tuttavia, rimanda direttamente all'opposizione tipicamente kantiana tra “autonomia” e “eteronomia”, il cui criterio discriminante è l'origine della norma di condotta (cfr. soprattutto la “*Fondazione della metafisica dei costumi*”, passim). Il concetto verrà assunto poi come nozione fondamentale di tutta l'etica moderna e si costituirà come una possibile chiave interpretativa del suo sviluppo. Cfr., per esempio, J.B. SCHNEEWIND, *The invention of autonomy. A history of modern moral philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, 1998. È molto significativo il fatto che, secondo questo autore, l'autonomia non è stata “scoperta” ma “inventata” da Kant (p.3).

¹¹ E continua: “È stata questa la più grossa tragedia del diritto continentale moderno, di essere identificato in una dimensione patologica della convivenza civile, in un meccanismo legato alla violazione dell'ordine costituito. Ohimè, il diritto più crudamente e severamente sanzionatorio, quello penale, è sembrato assurgere a modello della giuridicità proprio per consistere nella piena espressione della potestà punitiva”. P. GROSSI, “Oltre le mitologie giuridiche”, Prolusione ufficiale per il Premio internazionale Duca di Amalfi del 1° settembre 2000, in *Mitologie giuridiche della modernità*, Giuffrè, Milano, 2001, p.51.

Secondo questa prospettiva, l'efficacia della legge (e quindi la sua obbligatorietà) si fonda genericamente sulla coattività, che è la sua proprietà essenziale, quell'attributo che contraddistingue la norma giuridica da qualsiasi altro tipo d'imperativo o abitudine sociale¹². Coattività che, in ultima analisi, significa la possibilità reale di porre in essere un atto altrui per mezzo della forza fisica. Così, la legge è obbedita e modifica veramente la condotta degli uomini perché è sostenuta dalla forza.

Sulla scorta di Hobbes, la tesi eteronomica si è vista costretta ad evitare lungo la sua storia un particolare esito teorico come se fosse una specie di trauma d'infanzia o l'incubo di una cattiva coscienza, se non addirittura quella necessaria (e scomoda) conclusione che vorrebbe occultare ad ogni costo dietro la maschera della ragione e della scienza: l'identificazione del diritto con la forza¹³. Secondo questa posizione l'enunciato generale e tipico di una condotta determinata si fa principio soggettivo della condotta solo perché la forza, presente o potenziale, reale o come pura minaccia, costringe il soggetto ad agire in quel modo. È sempre e soltanto la forza a trasformare il precetto in condotta.

Conclusione che, nonostante la sua chiarezza, nasconde un profondo paradosso: l'eteronomia, che è diventata la dottrina più intuitiva per spiegare il modo in cui agisce il diritto, e la cui reale capacità di modificare le condotte secondo un modello prefissato può essere difficilmente discussa, non spiega affatto la efficacia della legge stessa. Perché se la legge obbliga attraverso la minaccia dell'uso della forza, allora il giudizio in cui consiste la legge non è efficace per sé stesso, ma per quello che succede se essa non viene obbedita. La stessa condotta non si adegua ad un giudizio imperativo (“*fai questo*”), ma ad uno condizionale (“*oppure...*”). Così, l'efficacia direttiva appartiene alla forza conseguente, non alla legge. Il singolo cittadino fa veramente proprio il comando come principio della sua azione, ma non attraverso un ragionamento pratico (del tipo “*devo agire in questo modo*”), ma attraverso un ragionamento tecnico (del tipo “*date queste circostanze, mi conviene agire in questo modo per raggiungere questo fine che di fatto voglio, ma potrei non volere*”), e così l'obbligo giuridico viene di fatto sostituito dal calcolo d'interessi soggettivi¹⁴. Mancando lo stimolo sensibile della sanzione, mancheranno anche le ragioni per obbedire alla legge.

¹² Limitandoci soltanto ad alcuni degli autori contemporanei che hanno sostenuto questa tesi in modo più chiaro e aperto, si pensi a IHERING, KELSEN, i diversi esponenti della scuola realistica e, seppur con molte precisioni, lo stesso HART, nonché i cosiddetti “posmoderni” come VATTIMO o FOUCAULT, i quali hanno l'indubbio merito di dichiarare apertamente quelle conclusioni che, molte volte, si vorrebbero nascondere.

¹³ Dalle figure platoniche di Trasimaco (vid. *Repubblica*, libro I) e Callicle (vid. *Gorgia*, 482 C – 486 D) in poi, la questione costituisce un vero *topos* della filosofia politica e giuridica. Per una agevole introduzione al problema, la quale, tuttavia, non nasconde la sua simpatia per la filosofia kantiana, vid. M.A. CATTANEO, *Diritto e forza. Un delicato rapporto*, CEDAM, Padova, 2005.

¹⁴ La distinzione tra “pratico” e “tecnico” si intende qui nel senso aristotelico della distinzione tra prudenza (*φρόνησις*) e arte (*τέχνη*). Seppur con molte precisazioni, il carattere tecnico della norma giuridica è stato apertamente difeso da A. RAVÀ (*Il diritto come norma tecnica*, Dessì, Cagliari, 1911). D. INNERÁRITY (“Razón política y razón práctica” in *Persona y Derecho*, No. 10 (1983), pp. 153-176) ha svolto un illuminante confronto tra il ragionamento pratico e quello tecnico, che permette capire come l'assunzione di quest'ultimo sia conseguenza naturale dell'atteggiamento filosofico tipicamente moderno. In effetti, la tecnica è obiettiva, e quindi più certa, più efficace e più utile del ragionamento pratico. Le sue norme, sempre ipotetiche, sono univoche, universali e senza eccezioni, quindi certissime. Le regole prudenziali, invece, sono categoriche, ma analogiche, attente al caso singolare e piene di eccezioni, cioè dialettiche. La tentazione di sostituirle con le norme tecniche, tuttavia, è certamente rischiosa: “*Cuando la prudencia es sustituida con la técnica, se pierde necesariamente la conexión de la actividad con los principios generales*”

Sintomatico di questa impostazione è il fatto che la norma giuridica per antonomasia non sia già quella che prescrive la condotta, bensì quella che stabilisce la sanzione, concludendo così che il primo destinatario della legge non è l'uomo comune che la obbedisce, ma il funzionario pubblico che ha la forza per costringere all'obbedienza e sanzionare le deviazioni¹⁵.

La tesi "autonomica"

Una visione puramente eteronomica del diritto è insostenibile, perché suppone la totale identità tra diritto e forza. Questa è una conclusione che nessun giurista è disposto a sottoscrivere seriamente senza alcuna restrizione. Calicle e Trasimaco non sono ormai interlocutori validi nel dibattito giuridico, ma mere personificazioni del risultato sempre indesiderato di alcune teorie del diritto. E infatti, con diverso esito e successo, tutti gli autori moderni introducono nei loro sistemi una certa istanza di autonomia. Perfino Hobbes o Austin riconoscono un elemento soggettivo fondamentale – diverso dalla mera paura – nel processo mediante il quale la norma esteriore diventa effettivo principio dell'azione soggettiva, se non in senso strettamente psicologico almeno come istanza di legittimazione della norma, come fonte della sua obbligatorietà giuridica. Infatti, è proprio Hobbes a fare di quel principio autonomico secondo il quale non c'è obbligo senza consentimento (perché non c'è rapporto intersoggettivo senza contratto) un autentico dogma della filosofia giuridica moderna. La tesi centrale è che solo un atto della propria volontà può generare obblighi per un soggetto¹⁶. Sia che si ceda la propria volontà ad un altro, sia che si partecipi democraticamente alla sua formulazione, sia che la propria volontà venga identificata per ipotesi con la volontà dello Stato, la legge è legge solo perché si acconsente ad essa; tutto il resto è coazione.

Anche storicamente, questa seconda posizione si presenta come una correzione della prima. Lo conferma l'esplicito e costante riferimento a Hobbes del suo primo e principale esponente, Rousseau¹⁷. Infatti, per confutare la conclusione della prima posizione ("la legge è il comando della forza"), si assume il suo principio ("ogni legge è costrizione"). Per questa ragione, l'obiettivo delle posizioni autonomistiche non è che la norma cessi di essere costrizione – il che è impossibile per ipotesi –, ma che la costrizione medesima

de la razón teórica. Y así, esta pérdida impide el planteamiento acerca del buen o mal uso de la técnica que queda abandonada a su libre juego, absolutizando la eficacia como criterio que viene a reemplazar a la moral" (p. 172).

¹⁵ Sul problema del destinatario della norma, vid. P. PASQUALUCCI, "La norma senza destinatari", in *Riv. trim. di dir. e proc. civ.*, 1981, pp.1014-104; voce "destinatario della norma" in S. ROMANO, *Frammenti di un dizionario giuridico*, Giuffrè, Milano, 1947; N. BOBBIO, *Teoria della norma giuridica*, Giappichelli, Torino, 1958, il quale cita anche ALLORIO, "La pluralità degli ordinamenti giuridici e l'accertamento giudiziale", *Riv. dir. civ.*, I, 1955; E. ALLORIO, "Osservazioni critiche sulla sanzione", *Riv. dir. civ.*, 1956, pp.1-37; F. BENVENUTI, "Sul concetto di sanzione", *Jus*, 1955, p.223; MANDRIOLI, "Appunti sulla sanzione e sua attuazione giurisdizionale", *Jus*, 1956, p.86; F. CARNELUTTI, "Il valore della sanzione nel diritto", *Riv. dir. proc.*, 1955, I, p.237; G. BRUNETTI, *Norme e regole finali nel diritto*, Utet, Torino, 1913.

¹⁶ Per le diverse formulazioni di questo principio in Hobbes, Locke e Rousseau, rimandiamo ai successivi capitoli di questa prima parte.

¹⁷ La questione verrà studiata con detenzione nei primi titoli del capitolo 3 di questa prima parte.

venga giustificata rendendola interna allo stesso individuo. Nelle parole di Rousseau, il contratto sociale ci rende liberi sotto le catene della legge¹⁸.

Come hanno visto Platone, Hobbes e lo stesso Kant, il problema fondamentale di questa posizione è che la volontà individuale non può vincolare se stessa, perché così come si obbliga, potrebbe dopo “disobbligarsi”¹⁹. Se la concezione eteronomista rischiava di annullare l’individualità del singolo, schiacciato sotto il peso della volontà sovrana, da parte sua il principio di autonomia, portato alle sue ultime conseguenze, finirebbe per rendere superflua la stessa autorità del diritto. La conseguenza logica inevitabile è stata quella di dover trovare un modo per identificare la volontà individuale con quella dello Stato, processo del quale è esempio paradigmatico l’idealismo immediatamente posteriore a Kant, erede diretto di Rousseau. Il XX secolo ha abbondato in tragiche realizzazioni di questa tesi, che esige fisiologicamente la creazione di istanze di “autocritica” o “terapia ideologica” per i casi in cui la volontà singolare dell’individuo non è d’accordo con la sua volontà statale²⁰.

Il “problema” diventa “dilemma”. L’unità della risposta moderna

La storia del problema della legge nella filosofia giuridica moderna si può rappresentare schematicamente nei termini di un dilemma, le cui due alternative, tentando di risolvere le aporie della posizione opposta, riaprono le questioni che essa risolveva. Gli estremi assoluti del dilemma sono quelli di una legge ridotta a forza, che non obbliga perché esterna ed estranea alla coscienza, e una legge ridotta a decisione della volontà, che non obbliga perché interna e identica ai variabili giudizi della coscienza.

In sintesi, la sfida fondamentale sta nel riuscire a conciliare due tesi egualmente evidenti all’esperienza quotidiana, ma che sembrano escludersi a vicenda. Infatti, da una parte a) la legge è obbedita solo se viene fatta propria da chi la riceve. *Lex est quaedam rationis*, se non altro perché la legge può essere obbedita solo una volta conosciuta dal suo destinatario, il che costituisce il modo minimo di “internalizzarla”. D’altra parte, però, è anche vero che b) l’obbligo legale esiste solo se non dipende dal soggetto. Legiferare o governare, nella sua nozione più elementare, significa sempre far fare qualcosa a qualcun altro, anche (o forse soprattutto?) se non vuole.

A quanto pare, le correnti autonomistiche riuscirebbero a spiegare la condotta effettiva del singolo, ponendo l’origine dell’atto giuridico nella sua libera determinazione, ma a scapito dell’obbligo giuridico e dello stesso governo della società. Quelle eteronomistiche, invece, spiegherebbero la cogenza della norma e la sua reale

¹⁸ *Lettre a Cristophe de Beaumont, Archevêque de Paris*, in ROC, IV, frammento 10, p.1019.

¹⁹ Cfr. PLATONE, *Repubblica*, 430e – 431a; T. HOBBS, *De Cive* III, 14; XII, 4 e *Leviathan* XXVI. Cfr. un’altra formulazione del problema, questa volta con un’identificazione della sua radice appunto nella riduzione dell’efficacia della legge alla sua coercibilità, in I-II, q.96, a.5 ad 3: “*princeps dicitur esse solutus a lege, quantum ad vim coactivam legis, nullus enim proprie cogitur a seipso; lex autem non habet vim coactivam nisi ex principis potestate. Sic igitur princeps dicitur esse solutus a lege, quia nullus in ipsum potest iudicium condemnationis ferre, si contra legem agat*”.

²⁰ Il classico passo a questo riguardo è quello del *Contrat Social*, I, VII, PW, II, p.35: “*quiconque refusera d’obéir à la volonté générale y sera contraint par tout le Corps: ce qui ne signifie autre chose sinon qu’on le forcera d’être libre*”.

concrezione sociale, ma riducendo la sua efficacia ad un puro meccanismo psicologico, se non proprio fisico o meccanico. “A quanto pare”, diciamo, perché in realtà non riescono a spiegarli. In effetti, se si nega la presenza di ogni elemento esterno, la condotta del singolo non sarà più sociale né giuridica, e pertanto non ci sarà più niente da spiegare²¹. All’inverso, si può sempre ignorare, tacere o presupporre un certo consenso soggettivo del singolo all’ordinamento; ma se lo si nega espressamente sarà già impossibile spiegare precisamente quello che costituiva il pregio delle teorie sanzionatorie della legge, cioè la vigenza sociale del diritto.

In estrema sintesi, la forza coattiva, per definizione, è estranea al soggetto, e la scelta personale, per definizione, non obbliga.

È forse Rousseau l’autore moderno che più chiaramente vide questo fatto, e sicuramente il più definitivo nella dimostrazione della mutua esclusione tra obbligo e coazione, tra diritto e forza²².

A questa prima opposizione fenomenologica tra elemento interno ed esterno della legge corrisponde una seconda opposizione, anteriore ad essa, e più profonda e radicale: quella fra la *assoluta alterità tra suddito e sovrano*, postulato iniziale delle teorie eteronomiche²³, e *l’identità fondamentale tra legge e decisione soggettiva* di chi l’obbedisce, principio capitale di quelle autonome. Anche in questo caso è impossibile ignorare quel che c’è di vero nella tesi opposta, ragione per cui nessuno dei due estremi è stato mai proposto nel suo “stato puro”. L’esperienza concreta ci mostra che la dualità del comandare e dell’obbedire coesiste pacificamente con l’unità reale di legge e condotta. Così, per esempio, Hobbes si vide costretto a postulare un astratto ed ipotetico consenso del cittadino a tutte le decisioni del sovrano per non annullare la sua libertà²⁴; e Rousseau, da parte sua, metabolizzò l’alterità di suddito e sovrano nel suo sistema duplicando l’uomo, il quale diventò suddito e sovrano di se stesso²⁵.

Dietro la radicale opposizione fra queste due teorie, però, soggiace una fondamentale identità. Non solo perché storicamente ciascuna di esse ha dovuto fare grandi concessioni teoriche all’altra per essere proponibile in assoluto, ma soprattutto perché la filosofia giuridica moderna è complessivamente autonomista nella precisa misura in cui il suo concetto di legge è essenzialmente eteronomico. Infatti, la ragione per cui risulta necessario ricondurre la legge alla volontà soggettiva è precisamente che la legge in se stessa è qualcosa di assolutamente esterno. Proprio in questo aspetto, l’autonomia giuridica differisce profondamente da quella morale, perché non significa tanto “essere legge a se stesso”, cioè la piena libertà di chi possiede in se il principio della virtù, quanto

²¹ Cfr. F. GENTILE, *Politica aut/et statistica*, Giuffrè, Milano, 2003, gli articoli “Sullo ‘stato di natura’ ovvero dell’unico e gli altri” (pp.72-78) e “Sull’aporia dell’individualismo ovvero dell’alienazione dell’uomo dal mondo per la pretesa di dominarlo” (pp.178-181).

²² Cfr. CS, I, III.

²³ Per una critica al concetto moderno di sovranità in quanto implica una separazione radicale del superiore rispetto all’inferiore, vid. il cap.2 di J. MARITAIN, *Man and the State*, University of Chicago, Chicago, 1951 (trad. it. *L’uomo e lo Stato*, Marietti, Genova, 2003).

²⁴ Ancora una volta, ci permettiamo di rimandare al capitolo 2 di questa prima parte.

²⁵ Come si vedrà nella seconda parte di questo lavoro, la risposta classica è esattamente inversa: invece di duplicare l’uomo, essa unifica gli atti di comandare ed essere comandato in modo tale che l’uomo non sia già *sovrano*, ma *signore* o *padrone* di se stesso.

piuttosto “assumere” o “interiorizzare” la legge; nelle parole di Francesco Gentile, “*essere di fronte alla legge, con l’attitudine a stare sotto alla legge*”²⁶.

L’opposizione moderna tra eteronomia e autonomia, i cui poli dialettici sono ben rappresentati rispettivamente da Hobbes e Rousseau, implica allora un’identica premessa teorica sulla natura del diritto e dei rapporti sociali. Le due tesi sono opposte appunto perché sono in qualche misura uguali. Anche in questo caso, il diverso esiste solo perché prima c’è il comune.

2. Radici teoriche del dilemma della legge

Immersa in questo dilemma, assediata da due inevitabili aporie, la filosofia moderna non è riuscita a spiegare il fatto della legge secondo il modo in cui essa si presenta all’esperienza ordinaria. Una risposta valida dovrebbe essere in grado di conciliare questi due termini apparentemente antitetici: l’alterità del governo politico e la libertà personale, secondo quel principio che, da Aristotele in poi, è stato identificato come la funzione propria di ogni autorità politica: il governo su uomini liberi e uguali²⁷.

Per superare questa contrapposizione in una sintesi teorica valida, è necessario in primo luogo identificare le premesse metafisiche che stanno dietro questo dilemma, per procedere poi a constatare la validità e lo spessore teoretico degli ultimi esiti necessari di ciascuna delle posizioni nei suoi rispettivi esponenti storici, troppo semplificati e schematizzati in questa esposizione introduttiva. Procediamo allora con il primo punto.

Per la filosofia del diritto della modernità, abbiamo detto, il problema della comunicazione del comando giuridico si pone in partenza come una opposizione tra autonomia ed eteronomia. Fino a questo punto, ci siamo limitati alla semplice constatazione di un fatto, che si può presentare e spiegare, ma non dimostrare. Le ragioni ultime di questa opposizione, come in ogni opposizione, si trovano in quello che c’è di comune a entrambe le alternative: in questo caso, si tratta di un’identica struttura formale (la morale dell’obbligo) che scaturisce da un’identica origine teorica (naturalismo e nominalismo).

a) Una morale dell’obbligo

²⁶ F. GENTILE, *Filosofia del Diritto, le lezioni del quarantesimo anno raccolte dagli allievi*, Cedam, Padova, 2006, p.202. Il passo completo è il seguente: “*Cosa emerge, a questo punto? Che l’autonomia, nel senso preciso del termine, significa essere di fronte alla legge, con l’attitudine a stare sotto alla legge, il che significa non essere legge a se stesso. Ma sotto ad una legge in che senso? Stare in ascolto della legge vuol dire stare nella situazione di chi accetta la legge; autonomia, cioè, è la condizione di un soggetto che è legato da e a un νόμος cui è anche l’autore, nel senso che, in questo suo essere di fronte, ci mette del proprio senza essere costretto; in termini estrinseci, è dal di dentro, dall’intimo dell’uomo che la legge viene accettata, accolta, ascoltata, come norma che dell’uomo dirige l’azione, perché la sua azione, per essere veramente sua, dev’essere ordinata secondo un ordine naturale*”.

²⁷ ARISTOTELE, *Politica*, III, 1277b 5-10.

Secondo quanto spiega Servais Pinckaers in un breve ma importante articolo²⁸, il significato di concetti fondamentali della morale (e della filosofia pratica in generale) come *libertà*, *precepto*, *legge* e *virtù* dipende in buona misura dal rapporto che si stabilisce tra di loro e dalla struttura in cui vengono reciprocamente sistemati all'interno della scienza morale²⁹. In questo modo, afferma, è possibile identificare due tipi o modelli generali di filosofia pratica: una morale "dell'obbligo", moderna e d'ispirazione nominalistica, e una morale della virtù o "dell'aspirazione", d'ispirazione realistica e sviluppata soprattutto in epoca antica e medievale³⁰.

Questa distinzione di Pinckaers ci servirà come punto di partenza per uno studio delle proprietà comuni alle diverse filosofie morali della modernità. Anche se l'intenzione dell'autore è di proporre due modelli morali, non giuridici, e lo fa in funzione di un singolo autore (San Tommaso d'Aquino), risulta molto proficuo estendere le sue conclusioni al sapere giuridico, nella misura in cui questo sapere si fonda sugli stessi concetti fondamentali³¹. La liceità di questa "interpretazione estensiva" è ulteriormente

²⁸ Servais PINCKAERS, O.P., "Liberte et preceptes dans la morale de Saint Thomas", in AA.VV., *Lex et Libertas. Freedom and Law According to St. Thomas Aquinas. Proceedings of the Fourth Symposium on St. Thomas Aquinas' Philosophy. Rolduc, November 8 and 9, 1986*, Libreria editrice Vaticana, Città del Vaticano 1987, a cura di L.J. Elders e K. Hedwig, pp. 15-24. L'articolo sviluppa una delle tesi principali della sua più importante opera, *Les sources de la morale chrétienne. Sa méthode, son contenu, son histoire*, Academic Press, Fribourg - Éditions du Cerf, Paris (tr. it., *Le fonti della morale cristiana. Metodo, contenuto, storia*, Ares, Milano, 1992). La tesi è ulteriormente sviluppata in un altro articolo dello stesso autore: "Autonomie et hétéronomie en morale selon S. Thomas d'Aquin", AA.VV., *Autonomie. Dimensions Ethiques de la liberté*, Editions Universitaires, Fribourg - Editions du Cerf, Paris, 1978, a cura di C.J. Pinto de Oliveira e D. Mieth, pp.104-123.

²⁹ È interessante e significativo che Pinckaers (forse perché questa sua tesi è più storica che non filosofica) stabilisce una dipendenza del significato rispetto della posizione relativa al concetto, e non viceversa. Così, per esempio, la libertà dei moderni non si oppone alla legge per il suo intrinseco significato (che non ce l'ha), ma deve il suo significato al fatto che (prima) si contrappone per ipotesi alla legge.

³⁰ La tesi fondamentale dell'articolo è che dalla manualistica posteriore al concilio di Trento in poi, e fino ai nostri giorni, la morale di San Tommaso d'Aquino è stata letta come una morale dell'obbligo, e che questo fatto ha impedito una retta interpretazione della sua dottrina. Anche se simile in qualche aspetto, la distinzione qui proposta non è equivalente a quella tra "etica della legge" ed "etica della virtù", resa classica da G.E.M. ANSCOMBE ("Modern moral philosophy", *Philosophy*, vol. 33, No. 124 (January 1958), pp.1-19; tr. it. di P. Donatelli, "La filosofia morale moderna", in *Iride*, No. 1 (Aprile 2008), pp.47-70). Infatti, quella tomista non è una "morale dell'obbligo", ma certamente quello non la esclude dalle etiche "della legge", se non altro perché non esiste in San Tommaso nessuna dicotomia tra virtù e legge. Contro la tesi di G. ABBÀ (*Lex et virtus. Studi sull'evoluzione della dottrina morale di san Tommaso d'Aquino*, LAS, Roma, 1983), la categoria di "etica della virtù" restringe eccessivamente la trattazione tomista e, se mai, si potrebbe essere applicata solo a quella di Aristotele. Resta fermo, tuttavia, il merito (condiviso con tanti altri autori tomisti degli ultimi anni) di aver rilevato un importante errore interpretativo e rimesso al centro del dibattito morale il problema della virtù. Illustrativo (anche per il contesto) l'articolo di J.M. AUBERT, "La liberté du chrétien face aux normes éthiques", in *Tommaso d'Aquino nel suo settimo centenario. Congresso internazionale Tommaso d'Aquino nel suo settimo centenario (Roma-Napoli, 17-24 aprile 1974)*, Edizioni domenicane italiane, Napoli, 1975-1978, volume 5 "L'agire morale", pp.28-49.

La proposta di Pinckaers è sicuramente schematica, ma le sue tesi fondamentali, limitandosi a la constatazione dei fatti caratterizzanti due visioni globali della filosofia pratica, rimangono incontrovertibili. Rispetto alla presente ricerca, costituiscono uno schema o paradigma d'interpretazione, non un postulato assunto metodicamente né una tesi da verificare. Naturalmente, essendo il punto di partenza, verrà spesso citato, ma le conclusioni che proporremo a partire dalle sue riflessioni non saranno in assoluto di sua responsabilità.

³¹ H. HART, per esempio, identifica almeno tre elementi comuni che permettono ricondurre il diritto alla morale: la comunanza terminologica (dovere, obbligo, divieto, permesso), la comunanza di contenuto, o più precisamente, il fatto che le norme giuridiche riproducono contenuti morali (così il divieto dell'omicidio o del furto), e la comunanza della nozione di giustizia, che sembra fare di vincolo tra questi due ambiti (*The*

confermata dal fatto che gli autori veramente importanti sono sempre gli stessi, sia per la morale che per la filosofia del diritto.

b) Struttura della morale dell'obbligo

La morale dell'obbligo, e con essa la concezione moderna della filosofia pratica, si struttura sulla base di una dialettica di due poli contrapposti al modo di “*deux propriétaires qui se disputent le champ des actes humains*”³²: la legge e la libertà. Escludendosi a vicenda, quello che appartiene all'uno, per questa stessa ragione, è tolto all'altro. In questo schema, la funzione della legge è di disegnare chiaramente i limiti del comandato e del vietato, al di là dei quali il giudizio pratico, sia valutativo sia prescrittivo, viene sospeso: questo è l'ambito di un'assoluta libertà³³.

Il legislatore che stabilisce questi limiti può assumere le più svariate forme, ma è sempre una volontà “sovrana”, nel preciso senso di non essere vincolata da alcun principio anteriore a se stessa; *legibus soluta* perché *superiorem non recognoscens*. Nella sua versione “pura” e primigenia, propria del volontarismo scolastico del XIV secolo ben rappresentato in Ockham, “[e]n face de la liberté humaine se pose la volonté de Dieu absolument libre, c'est-à-dire indifférente et douée de la toute-puissance. S'appliquant à l'homme, comme à sa créature, la volonté de Dieu prend la forme de l'obligation”³⁴. D'allora in poi, “[l]'obligation (ou le devoir) constitue la centre morale: il y a dès qu'il y a et parce qu'il a obligation”³⁵. Com'è noto, in un primo momento questo sovrano venne identificato nella volontà di Dio; successivamente, con il continuo processo di secolarizzazione della filosofia europea, fu ritrovato nella natura, nello Stato e perfino nella coscienza individuale. In realtà, quale sia questo soggetto sovrano è indifferente, purché conservi le sue proprietà di autosufficienza e superiorità.

La tesi di fondo, anche se moderata di volta in volta, rimane profondamente volontaristica. Infatti, non soltanto le leggi, ma soprattutto e in primo luogo la libertà (anche se dichiarata naturale) provengono esclusivamente dalla sola volontà del legislatore. Così, la morale si costituisce in virtù della relazione tra due volontà libere e, in quanto tali, omogenee: quella di Dio e quella dell'uomo, confrontate in un conflitto di potere (che è l'unico aspetto reale in cui differiscono) il cui vincitore è già conosciuto, ma comunque subisce severe lesioni alla sua onnipotenza³⁶.

concept of law, with a postscript edited by Penelope A. Bulloch and Joseph Raz, Clarendon, Oxford, 1994; tr. it. di M.A. Cattaneo, *Il concetto di diritto*, Einaudi, Torino, 2002). Vid. A. SCHIAVELLO, *Perché obbedire al diritto? La risposta convenzionalista e i suoi limiti*, ETS, Pisa, 2010, pp.11; 58-59; 75, il quale rimanda alle pp.9-17; 98-108; 182-246 dell'edizione italiana.

³² S. PINCKAERS, “Liberte et preceptes dans la morale de Saint Thomas”, op. cit., p.16.

³³ Ibidem, p.17: “*lá où il y a une obligation fixée par la loi, nous sommes en morale ; au-delà, nous sommes en dehors de la morale proprement dite, et nous entrons dans le champ de la liberté*”.

³⁴ Idem. Esempio recente di questo schema in un autore d'ispirazione tomistica è V. CATHREIN, *Filosofia morale*, Libreria editrice fiorentina, Firenze, 1913-1920, in 2 volumi (parte generale e parte speciale).

³⁵ Idem.

³⁶ Interessanti in proposito le riflessioni di Francesco GENTILE sul rapporto tra i diritti individuali proclamati dalla modernità e il principio di sovranità dello Stato, secondo il quale lo Stato è simultaneamente fonte, garante, giudice, ma anche potenziale violatore degli stessi diritti (Cfr. *Filosofia del Diritto*, op. cit. pp. 116-123). È vero che la concezione dei diritti individuali come limiti del potere appartiene alla tradizione del costituzionalismo continentale, mentre per quella nordamericana questi diritti

Nonostante questo radicale volontarismo, la ragione non è in assoluto assente. Al contrario, la morale dell'obbligo è profondamente razionalistica³⁷: i precetti derivano l'uno dall'altro con geometrica coerenza e sistematicità, e ci sarebbero perfettamente noti se non fosse per i limiti della nostra ragione.

La differenza è che questa ragione è soltanto deduttiva, non direttiva; scopre e formula sempre nuovi precetti, ma non dirige l'azione. La ragione assume la forma di una coscienza che manifesta la legge, ma non la promulga né la determina nel caso concreto. La sua conoscenza morale non declina l'universale nel particolare né incarna l'astratto nel concreto, perché è sempre una derivazione razionale, diremmo "sillogistica", dall'generale al singolare rimanendo il precetto sempre astratto, invariato ed identico a se stesso. Non partecipazione analogica, ma univoca applicazione. Non è dubbio che questa riduzione delle funzioni della ragione fa di essa uno strumento molto più sicuro e affidabile. Nell'ambito del diritto, infatti, essa costituisce il fondamento dell'ideale di certezza giuridica; grazie ad essa, il significato della legge è chiaro e distinto e la sentenza del giudice è prevedibile, perché non esiste alcun elemento esterno all'ordinamento che intervenga nel transito del precetto generale alla decisione del caso singolare. Ma è anche indubbio che questa limitazione presenta un grave problema: il radicale distacco della conoscenza giuridica dalla realtà delle cose³⁸, la virtualità di un ordine giuridico imposto dal di fuori e dal di sopra alla complessità dell'esperienza giuridica³⁹.

Inoltre, una ragione così intesa non riesce a fondare l'obbligo né a partecipare dei motivi di esso, perché il solo fondamento sufficiente (anche se non sempre l'unico) è una volontà legislatrice irriducibile a ragioni: "*hoc volo, sic iubeo; sit pro ratione voluntas*"⁴⁰. In realtà, lo stesso problema della giustificazione del comando è per certi versi ozioso, perché chi non ha superiori si "giustifica" da solo e, d'altra parte, a due soggetti che si definiscono per la loro libertà può solo interessare il problema più rozzamente pragmatico: rispettivamente, cosa *posso effettivamente* comandare, e *fino a che punto* posso utilizzare quella libertà senza violare la legge e subire una sanzione.

In questo contesto, i problemi del fine, del bene, della virtù, della libertà e dello stesso obbligo morale, almeno nella loro dimensione giuridica, perdono ogni spessore teoretico, e vengono sostituiti dai problemi della legge, dell'autorità e della corretta derivazione dei

sono piuttosto istanze fondative dello stesso potere (cfr. G. ZAGREBELSKY, *Il diritto mite*, Einaudi, Torino, 1992, pp.64-74, 78-84, 107-109). Ma in realtà, una esperienza ormai secolare dimostra che il problema è sempre identico: come limitare il potere effettivo di chiunque lo detenga. La via di uscita non è, come sembra pensare Zagrebelsky, spostare il titolare dei diritti e la fonte del potere, perché la causa dell'aporia è proprio la riduzione del diritto e la politica al potere.

³⁷ In realtà, come succede normalmente fra tesi così contrapposte, anche il razionalismo è profondamente volontarista, come si può apprezzare nel suo primo e massimo esponente, Descartes (vid. soprattutto le sue *Meditazioni metafisiche*, in particolare la IV).

³⁸ Questo distacco della realtà è voluto e consapevole, dichiarato apertamente tanto da Hobbes quanto da Rousseau (come si vedrà nei rispettivi capitoli) in quanto costitutivo del proprio metodo, in una lineare trasposizione del metodo scientifico speculativo, caratterizzato dal non "*tentar l'essenza*" (impresa impossibile e vana, secondo l'espressione è di Galileo GALILEI (lettera del 1° dicembre 1612 a M. Welsler "Sulle macchie solari", in *Opere di G. Galilei*, Ed. Nazionale, Firenze, 1932, Vol. V, p.186 e ss.) e dal "*contentarci di venir in notizia d'alcune loro affezioni*", alla conoscenza pratica.

³⁹ Il punto costituisce la tesi fondamentale di F. GENTILE, *Ordinamento giuridico. Tra virtualità e realtà*, Cedam, Padova, 2005.

⁴⁰ La citazione, diventata un *topos* del volontarismo giuridico, è di GIOVENALE, *Satire VI*, 223; è citata da Hobbes in OL, II, *De Cive*, c.14, § 1, p.313.

precetti. Paradigmatico l'esempio della scuola moderna di diritto naturale, ma ancora più illustrativo quello dei moralisti cattolici che, dopo il concilio di Trento, assunsero questo schema interpretativo e lo applicarono alla teologia morale. In effetti, dai suoi manuali, dedicati soprattutto alla derivazione dei precetti da un Decalogo che esprime la volontà di Dio, sparisce la trattazione delle virtù teologali e morali, e tanto la libertà quanto l'obbligo vengono assunte come vere ipotesi o protocolli della scienza morale. Neanche i giusfilosofi della modernità hanno sentito il bisogno di giustificare il dovere o l'obbligo: "*ce sont per eux comme des faits primitifs; ces notions fonctionnent comme des évidences*"⁴¹. Questa concezione della morale si costruisce sul modello delle nascenti scienze empiriche, e secondo queste, "*ciò che è davvero fondamentale, per ciò stesso non può mai essere posto ma deve sempre essere presupposto*"⁴².

L'opposizione fra legge e libertà "ipotetizza" l'obbligo, il quale diventa l'unico elemento capace di stabilire un rapporto tra esse. In questo senso, quando Kant separa definitivamente l'ambito dell'essere da quello del dover essere, facendo di un dovere astratto e "formale" (cioè "privo di contenuto") l'oggetto proprio della scienza morale, non fa altro che esprimere con chiarezza e cristallizzare in un corpo teorico coerente un'intuizione che era già implicita nei primi volontarismi nominalistici della scolastica⁴³. All'infinita diversificazione del bene corrisponde specularmente l'assolutizzazione del dovere. La questione è paradigmatica in Kant. Dovuto diventa quel atto che, qualunque sia il suo contenuto, compie con un certa condizione formale. In questo modo, la rettitudine morale dipende esclusivamente dalla volontà e, di converso, non soltanto la volontà può essere buona. Ma nell'ambito giuridico la volontà soggettiva è indifferente rispetto della qualificazione dell'atto, e quindi il dovere assume un nuovo significato oppure sparisce assolutamente. Così, di fatto, si istaurano due sistemi paralleli di volontà: una volontà soggettiva e privata, nella quale risiede la moralità, e una volontà pubblica dello Stato, nella quale risiede il diritto, dal che risulta (parassodalmente) una potente affermazione dell'individuo accompagnata da una radicale sottomissione al potere statale.

Pinckaers constata come da questa "ockhamiana" semplificazione della struttura della morale provengono altre due assenze fondamentali⁴⁴: la beatitudine e la virtù. E se è anche vero che risulta strano sentir parlare di questi argomenti nelle nostre Facoltà di Giurisprudenza (cosa c'entra, infatti, la felicità con il diritto?), questa stessa perplessità non fa altro che confermare la misura in cui abbiamo assunto come normale e naturale (se non come l'unico possibile!) il modo moderno di concepire la scienza pratica. Mi si

⁴¹ Negato il fondamento metafisico del dovere (insieme alla stessa metafisica), l'unica alternativa diversa da una postulazione ipotetica dell'obbligo è semplicemente negare la sua esistenza (cfr. J. RAZ, *The authority of Law*, Clarendon Press, Oxford, 1979, cap. XII; M.B.E. SMITH, "Is there a prima facie obligation to obey the Law?", *The Yale Law Journal*, Vol. 82, No. 5, Apr., 1973, pp. 950-976).

⁴² G. ZAGREBELSKY, *Il diritto mite*, op. cit., p.3.

⁴³ È profondamente fuorviante e scientificamente scorretta, ma illustrativa del successo di questa impostazione, la diffusa tendenza a studiare anche l'etica d'impostazione classica con questo paradigma del dovere. Evitando far nomi, non sono rari, per esempio, gli studi sulla nozione di "dovere" nella filosofia morale di San Tommaso che non considerano affatto questa radicale differenza di paradigma. Cfr. T. URDANOZ, "Introducción a las cuestiones 16-17" della *Prima Secundae*, in TOMMASO D'AQUINO, *Suma Teológica*, BAC, Madrid, 1954, tomo IV, pp.426-435.

⁴⁴ S. PINCKAERS, "Liberte et preceptes dans la morale de Saint Thomas", op. cit., pp.18-19.

consenta allora un breve accenno a questi problemi, benché non si riesca ancora a vedere in che modo possano essere rilevanti.

Il primo grande assente nella morale moderna è il trattato della beatitudine. La questione principale della morale non è già la vera felicità “*comme chez les Pères et les philosophes anciens*”⁴⁵, ma gli obblighi, quello che si deve o non si deve fare di volta in volta. Il bene morale si sposta, e non si trova più nella beatitudine (bene è ciò che mi rende felice) ma nella legge e il dovere (bene è ciò che si deve assolutamente fare). Il riferimento a Kant sarebbe doveroso se non fosse troppo ovvio.

A differenza dell’obbligo, che traccia una rigorosa linea generale e astratta all’interno dell’agire morale, al di là della quale rimane soltanto la sovranità individuale e l’indifferenza morale, il fine ultimo della vita dell’uomo vuole essere un principio onnicomprensivo, che non solo determina e identifica l’atto cattivo e vietato, ma che (in primo luogo) disegna una visione complessiva di una vita buona e riuscita, e secondo questo ideale dirige l’atto buono e lo determina nelle circostanze concrete del caso. Si vede come, in questo schema classico, non basta compiere la legge per essere buono, perché la morale esige molto di più.

Ancora nei termini di Pinckaers, ormai “*nous n’avons plus affaire à une morale d’aspiration, mais à une morale d’obligation*”. Mentre l’aspirazione “*inspira*”, muove dall’interno come quello che si ama e non accetta un ossequio puramente esterno o formale, all’obbligo basta l’osservanza esteriore della sua lettera. E se, eventualmente, come in Kant, si occupasse delle intenzioni, in ogni caso sarà sempre indifferente agli affetti. La morale, in sintesi, è per noi moderni più una dettagliata carta di azioni lecite che non la guida per una vita piena; un limite utile e conveniente a certi fini, non una propedeutica della libertà.

Il secondo grande assente della morale dell’obbligo è la virtù. In effetti, tanto nelle opere dei filosofi moderni come nei manuali di teologia morale cattolica “*les commandements remplaceront les vertus pour diviser la morale spéciale*”. La ragione, secondo Pinckaers, è quello che lui chiama “*libertà d’indifferenza*”, la quale, “*étant pouvoir de choisir entre les contraires à chaque instant, produit l’atomisation de l’agir dans une multitude d’actes succesifs et séparés*”. In questo modo, “[n]ous aurons désormais à une morale des cas”, con il quale vengono meno nella riflessione morale tutti quegli aspetti che implicano durata o stabilità, come gli *habitus*, le virtù (che sono la forma perfetta dell’*habitus*) e infine, ciò che viene rettificato da queste virtù: le inclinazioni naturali⁴⁶.

c) Fondamenti metafisici della morale dell’obbligo: il nominalismo

Sempre secondo la tesi di Pinckaers, la libertà d’indifferenza, “*c’est-à-dire le pouvoir que possède la seule volonté de choisir, à chaque instant, entre des contraires, entre le oui et le non, à l’origine de chaque acte*”⁴⁷, è “*la conception de la liberté qui est sous-jacente à tout le système*”, e pertanto non solo spiega le citate assenze, ma è proprio la chiave dell’opposizione tra libertà e legge, fondamento della morale dell’obbligo.

⁴⁵ Ibidem, p.18.

⁴⁶ Ibidem, pp.18-19.

⁴⁷ Ibidem, pp.16-17.

Sembra possibile, nonostante ciò, andare ancora più in là nella ricerca delle radici teoriche di questo sistema morale. In effetti, la libertà d'indifferenza spiega il motivo per cui dove c'è legge non c'è più libertà, ma assume come un dato la condizione previa di questa opposizione, cioè l'assoluta disgiunzione dei termini, il fatto che la legge sia sempre estrinseca e contraria ad una volontà libera. La questione, in verità, non si riduce al un semplice fatto di intendere la legge come dichiarazione di una volontà sovrana, la quale è sempre e per definizione esterna a chi l'obbedisce, perché anche in questo caso la stessa definizione di legge diverrebbe un'ipotesi indimostrata, un dato assunto in modo ap problematico.

In realtà – e non poteva essere diversamente – la causa di questa opposizione è anteriore al problema strettamente morale del concetto di legge e al problema strettamente antropologico della libertà umana, e si trova appunto in quegli aspetti in cui la “morale dell'obbligo” si discosta di più dalla “morale della virtù”, cioè nelle sue premesse metafisiche, in un nominalismo inteso (largamente) come quella dottrina filosofica che nega realtà alle essenze universali⁴⁸. In effetti, “[l]e nominalisme a opéré une véritable révolution dans la structuration de la morale au XIV^e siècle, au point du creuser un réel fossé entre les siècles précédants et l'époque moderne”⁴⁹. La tesi richiede una spiegazione.

Secondo la prospettiva classica, la volontà è libera perché e nella misura in cui è ordinata ad un bene, lo stesso bene indicato e comandato dalla legge. Di conseguenza, la stessa legge, lungi dall'essere contraria alla libertà, è costitutiva di essa, in quanto anch'essa è una “*ordinatio ad bonum*”⁵⁰. Legge e libertà sono solo due modi diversi di ordine al medesimo bene. La legge è obbligatoria solo nella misura in cui quello che comanda corrisponde e si integra organicamente in quel bene assoluto amato per natura dalla volontà, bene unico e perfetto che comunica la sua bontà ad ogni bene e la sua obbligatorietà ad ogni precetto⁵¹.

Nella morale dell'obbligo, invece, la legge è obbligatoria in virtù di una qualità del soggetto che l'emana, sia perché quel soggetto è più forte, sia perché è stato riconosciuto come sovrano, sia infine perché s'identifica in qualche maniera con lo stesso soggetto che si “auto-legisla”. In ogni caso, la sua obbligatorietà non si radica in un bene da amare o in

⁴⁸ In senso rigoroso, si dovrebbe definire il nominalismo (posizione semantica prima che metafisica) come “la tesi per cui non ci sarebbero intermediari semantici tra un nome e il suo riferimento”. Tuttavia, almeno storicamente, questa tesi è parallela e coestensiva a quella che nega ogni tipo d'esistenza reale alle essenze al di fuori della mente che le concepisce. È molto plausibile che queste due tesi addirittura si implicino a vicenda. In ogni caso, il problema rimane sempre quello del Cratilo: “nessuna conoscenza coglie il suo oggetto, se questo non sta assolutamente fermo” (PLATONE, *Cratilo*, 440 A, p.182). La questione, in fondo, e se questa “fermezza” sia reale o convenzionale. Ringrazio Gabriele De Anna per le sue preziose indicazioni sul punto. L'argomento è studiato con maggiore attenzione in un suo saggio sul “Nominalismo analitico” di prossima pubblicazione in Argentina.

⁴⁹ S. PINCKAERS, “*Autonomie et hétéronomie en morale selon S. Thomas d'Aquin*”, op. cit., p.104. Anche Villey identifica nel nominalismo (più precisamente, in Ockham) le radici del concetto moderno di diritto. Cfr. M. VILLEY, *La formation de la pensée juridique moderne*, PUF, Paris, 2006. La tesi è stata ampiamente dimostrata da M. BASTIT, *Naissance de la loi moderne*, Presses universitaires de France, Paris, 1990, opera nella quale si descrive l'evoluzione del concetto di legge da Scoto fino a Suárez attraverso Ockham.

⁵⁰ Interessanti riflessioni su questo punto in F. DI BLASI, *Dio e la legge naturale*, ETS, Pisa, 1999, pp.177-194.

⁵¹ Cfr. I, qq.82-83; I-II, qq.1-2; 8-10.

un male da evitare, e allora il fondamento di questa obbligatorietà risulta necessariamente estraneo ed esterno alla volontà di chi obbedisce. La bontà intrinseca della cosa, amata e comandata perché buona in se stessa, che costituiva il punto di contatto tra volontà e legge, viene sistematicamente negata (o almeno ignorata), e quindi rimane una pura opposizione. L'obbligo morale diviene indifferente al contenuto del comando, il quale diventerà buono o cattivo solo dopo essere stato comandato o vietato, mai prima. Negata la realtà degli universali, "bene" significa "comandato", "male" significa "vietato".

È questa, a nostro parere, la radice dell'opposizione tra legge e libertà: la negazione del universale *bonum*. Infatti questa nuova libertà è veramente indifferenza perché e nella misura in cui le diverse alternative non sono buone o desiderabili per natura, nella misura in cui sono, appunto, indifferenti. Ma questa indifferenza finirà nel momento in cui ci sia un motivo per il quale una di quelle alternative acquisti qualche proprietà che la faccia preferibile rispetto alle altre. E dal momento che non ci sono beni per natura, perché non ci sono essenze, l'unica ragione per la quale una cosa qualsiasi potrebbe acquistare una proprietà di questo genere è il fatto di essere stata comandata o vietata da qualcuno che ha il potere di farlo. Così, il suddito è indifferente nella misura in cui non riceve comandi; la cosa stessa è indifferente nella misura in cui non viene comandata, e il legislatore è indifferente nella misura in cui non sceglie di comandare. In tutti i casi, la nozione di bene è vuota di significato, puramente formale e, osiamo dire, essenzialmente superflua. E in tutti i casi, l'indifferenza – e con essa la libertà – sussiste mentre non c'è la legge.

In questo contesto, libertà e legge sono essenzialmente contraddittorie, e non solo contrarie, perché non comunicano in nulla; sono, rispettivamente, l'incondizionato e la condizione. Nella prospettiva classica, invece, la libertà significava possesso e dominio della propria azione nella sua direzione al bene, e la legge era precisamente il principio di quella ordinazione.

Questo è, infine, il fondamento del dilemma della legge: negata l'esistenza di un *bonum universalis*, qual'è il motivo per obbedire alla legge? Qualunque sia la risposta, non è difficile capire che si è prodotto un radicale spostamento della causa dell'obbedienza, dal fine dell'azione (un bene riconosciuto come tale) verso il suo motore o "causa efficiente", sia questa la decisione soggettiva o una forza coattiva.

In effetti, la tesi della libertà d'indifferenza suppone una nuova antropologia con una sua peculiare teoria dell'azione. In estrema sintesi, l'atto libero e l'elezione non hanno altra motivazione che la spontanea inclinazione della volontà; la ragione si limita a presentare l'oggetto di elezione⁵² e le passioni, da parte loro, semplicemente renderanno più facile o difficile l'azione, più pura o più egoistica ed interessata l'intenzione. È questa un'antropologia "disgiuntiva"⁵³, in quanto dissocia la volontà dalle altre facoltà trasformandola in fonte esclusiva della scelta, causa totale della condotta. L'alternativa all'atto volontario, mosso da motivi imperscrutabili, imprevedibili e incontrollabili dall'autorità, è la pura coazione della forza. Autonomia ed eteronomia si presentano allora come uniche alternative contrapposte per spiegare l'azione. *Tertium non datur*, perché

⁵² A questo riguardo, sono molto utili le schematiche riflessioni sui principali esponenti del volontarismo scolastico di T.E. DAVITT, *The nature of law*, Herder, London, 1953.

⁵³ S. PINCKAERS, "Liberte et preceptes dans la morale de Saint Thomas", op. cit., p.21.

implicherebbe riconoscere un elemento che sia comune tanto alla forza coattiva quanto alla volontà individuale.

C'è anche un secondo aspetto fondamentale della posizione nominalistica. Se, da parte dell'oggetto, la negazione del universale *bonum* implica l'opposizione tra volontà e legge, da parte del soggetto essa suppone la negazione dell'appetito naturale verso il bene, cioè di un'inclinazione scaturita immediatamente dalla natura verso qualcosa che, per la sua intrinseca e necessaria bontà, è sempre e spontaneamente amata da tutti. Una volta che l'universale diventa pura convenzione, non esiste un bene assoluto da amare né una natura capace di farlo.

Questo tesi comporta almeno due conseguenze centrali per la filosofia pratica.

In primo luogo, essa sancisce una fondamentale irriducibilità delle volizioni soggettive tra di loro. Così, anche se si accettasse il principio secondo il quale tutti cercano la propria felicità, esso diventerebbe inoperante perché ogni felicità sarebbe diversa da quella altrui. Ma se non esiste alcuna cosa concreta attualmente voluta da tutti e quindi inequivocamente "buona", non potrà neanche esistere una cosa esigibile a tutti indistintamente, perché ogni (vero) dovere si fonda su un volere previo.

D'altra parte, però, questa equivocità del bene implica anche una riduzione dell'atto volontario alla mera scelta; ogni atto, relazione o vincolo tra gli uomini sarà prodotto da un atto formale e perfettamente cosciente della volontà. La stessa cosa vale per il dovere, il cui unico fondamento possibile sarà una scelta o promessa, cioè un contratto.

Quando Rousseau afferma, all'inizio del *Contrat Social*, che il vincolo politico non può avere la sua origine in qualcosa di esterno all'uomo, afferma una tesi perfettamente classica. In effetti, la società degli uomini esiste in virtù di ciò che gli uomini di fatto vogliono. Ma, negata una natura specifica e la sue inclinazioni stabili, e negato anche un bene concreto comune a tutti (non semplicemente "generale"), questa volizione non può essere intesa che come una libera scelta di associazione.

Un ultimo aspetto rilevante di questi sistemi morali è il posto da essi assegnato al peccato, il quale diventa elemento centrale della definizione di libertà e della stessa definizione di moralità. Come afferma Pinckaers, "*La liberté d'indifférence, en effet, consistant dans la choix entre les contraires, comporte, dans sa définition même, le pouvoir du choisir le contraire de ce qui est prescrit, c'est-à-dire de pécher. Le péché devient ainsi l'alternative directe du précepte*". Se solo il precetto fonda l'obbligo, la libertà consiste essenzialmente in un'alternativa tra obbedienza e peccato. Queste due opzioni differiscono nel loro valore morale, ma siccome questo valore è estrinseco ad esse perché dipendente solo dalla norma del sovrano, saranno sempre indistinte in quanto opzioni. In questo modo, "*d'une part, la possibilité de pécher est constitutive de la liberté d'indifférence, et, d'autre part, s'il n'y a pas de précepte, il n'y a pas d'obligation, ni donc de péché. Le précepte est donc la condition du surgissement du péché*", e quest'ultimo, a sua volta, è (paradossale) condizione della stessa libertà. Se la legge è il centro della moralità, perché "*c'è morale nel momento in cui e perché c'è obbligo*", risulta allora che "*la possibilité du pécher est ainsi placée au centre de la moralité, au*

*point de recontre du précepte et de la liberté*⁵⁴. Ancora una volta, questo aspetto apparentemente marginale e secondario si rivelerà determinante nel contesto della filosofia del diritto.

3. L'analogia con il diritto moderno

Con le necessarie distinzioni, la struttura della filosofia giuridica moderna corrisponde perfettamente a quella della morale dell'obbligo. Così come ci si presenta da Hobbes fino ai nostri giorni, essa consiste in una riflessione sui modi in cui un'autorità che possiede il potere sovrano è capace d'imporre ai sudditi la sua volontà sotto forma di legge in un modo che permetta la pacifica coesistenza delle libertà, secondo la classica formulazione di Kant. Questi tre elementi: sovrano, legge e libertà, hanno all'interno della filosofia del diritto un rapporto identico a quello che avevano nella morale volontarista del nominalismo: "*les rapports entre la liberté et les préceptes (...) sont donc déterminés par la confrontation entre deux volontés dotées de la liberté d'indifférence, la volonté de l'homme [del cittadino, diremmo noi] et la volonté de Dieu [del sovrano o dello Stato] qui l'impose la loi morale [giuridica] sous la forme de l'obligation*". Anche qui è giuridicamente dovuto ed esigibile solo quello che definisce e determina colui che possiede il potere di farlo, e perché possiede quel potere. E anche qui il dovere (giuridico) è un'ipotesi indimostrata, assunta aproblematicamente come punto di partenza e condizione indispensabile dell'ordine giuridico nel suo complesso. Lo sostiene Olivecrona quando, pur riconoscendo la sua importanza nel sistema giuridico, gli attribuisce un carattere immaginario⁵⁵, ma risulta chiaro anche in Kelsen allorché si considera che tutte le formulazioni della sua *Grundnorm* includono un dovere che, secondo lo stesso concetto della *Grundnorm*, non è posto ma presupposto.

Stabilita questa analogia fondamentale, è possibile applicare alla filosofia giuridica moderna punto per punto tutto quanto è stato detto sulla morale dell'obbligo. È necessario soltanto fermarsi su alcuni punti, già indicati prima, che vengono solitamente considerati come estranei al discorso giuridico, e che, di conseguenza, esigono certe precisazioni.

In primo luogo, rispetto ai grandi assenti. La questione è centrale perché, anche se non contribuisce direttamente a risolvere la questione dell'origini teoriche del dilemma della legge, manifesta con tutta chiarezza l'aspetto semplificatorio, diremmo anche depauperante, di questo modo d'intendere la realtà del diritto.

Così come nella morale spariva il problema della beatitudine, in modo progressivo, a volte impercettibile, ma egualmente radicale, spariva dai trattati di filosofia giuridica e politica il tema del bene comune sociale⁵⁶. Le ragioni del processo sono svariate e

⁵⁴ Ibidem, p.23.

⁵⁵ K. OLIVECRONA, *Law as fact*, Einard Munksgaard - Oxford university press, Copenhagen - London, 1939.

⁵⁶ Si pensi, ad esempio, all'intervento di Joseph DELOS al I *Convegno dell'Unione dei giuristi cattolici italiani*, nel quale riaffermava la necessità di recuperare il tema. Due aspetti del suo intervento risultano particolarmente significativi: il contesto, cioè a un auditorio dal quale si poteva aspettare una maggiore attenzione al problema, e il momento, cioè il fatto che fosse stato soltanto un intervento conclusivo a richiamare l'attenzione sulla totale assenza del concetto durante tutto il convegno. Cfr. AA.VV., *Diritto naturale vigente*, Studium, Roma, 1951.

fuoriescono dai limiti di questa ricerca, ma si possono ridurre ancora una volta alla negazione di un livello di realtà diverso e superiore a quello della percezione sensoriale (naturalismo o immanentismo), alla negazione di un bene universale e quindi partecipabile (nominalismo). L'assenza è molto più radicale nel ambito del diritto che non in quello della filosofia politica. In effetti, se la *“morale pourra donc poser ses fondaments et se développer sans faire intervenir la considération du bonheur”*, così anche il diritto potrà articolarsi senza nessun tipo di riferimento al bene comune. E se l'assenza del tema della beatitudine di tutto l'uomo ha come conseguenza una perdita dell'unità delle sue facoltà e la dissoluzione della complessità dell'atto libero nella pura spontaneità della volontà, così l'assenza del bene comune implica la disintegrazione del corpo sociale in un puro sistema di coesistenza di interessi individuali senza comunicazione, di diverse libertà che si relazionano tra di loro solo attraverso un ordinamento estrinseco e sovrapposto, virtuale⁵⁷, e sempre grazie all'onnipresente mediazione e beneplacito dello Stato. Forse l'esempio più icastico sia quello del consenso statale come requisito per la validità dei contratti.

In questa prospettiva, continuando l'analogia, *“tout le travail du moraliste (noi diremmo “del giurista”) sera de montrer l'obligation, de décrire aussi exactement que possible sa portée et ses limites forment la frontière entre la loi et la liberté”*⁵⁸. Il giurista assume all'interno del sistema la stessa funzione della ragione per l'agente morale: è un organo di coscienza, un lettore ed applicatore di precetti, ma non un vero attore della vita pratica, perché in essa l'unico vero agente, morale o giuridico, è il legislatore, la volontà.

Altrettanto si può dire rispetto al secondo grande assente della morale dell'obbligo: la virtù. Il suo equivalente giuridico e politico, ormai teoricamente irrilevante, è l'ideale classico del buon cittadino, il quale non s'identifica completamente con l'uomo virtuoso, ma si relaziona con esso in modo del tutto proporzionale al rapporto tra diritto e morale⁵⁹. Virtù e vizio appartengono per noi ad un ambito esclusivamente privato, il quale si definisce precisamente per essere refrattario a qualsiasi intervento del potere pubblico e del diritto⁶⁰. La distanza tra queste due visioni dell'esperienza giuridica può facilmente apprezzarsi se si considera la rilevanza politica del tema dell'amicizia nei classici⁶¹ e la sua assoluta assenza nei moderni⁶².

⁵⁷ Per questo punto, vid. Francesco GENTILE, *Ordinamento giuridico*, op. cit.

⁵⁸ S. PINCKAERS, “Liberte et preceptes dans la morale de Saint Thomas”, op. cit., p.18

⁵⁹ Per questo punto, tutto da studiare, il testo fondamentale è quello di ARISTOTELE, *Politica*, III, 1276b 15-1277b 30. Vid. anche il rispettivo commento di TOMMASO D'AQUINO in *Sententia libri politicorum, liber III, lectio 3*.

⁶⁰ Cfr. F. GENTILE, *Intelligenza politica e Ragion di Stato*, Giuffré, Milano, 1984, pp.9-14.

⁶¹ Si pensi, per esempio, al *Simposio*, alla *Repubblica* e alle *Leggi* di PLATONE; ai libri VIII e IX dell'*Etica Nicomachea* di ARISTOTELE, nonché all'*Etica Eudemia* e la stessa *Politica*; al *De amicitia* de CICERONE, limitandoci agli esempi più salienti. Valga per tutte la citazione del bellissimo principio aristotelico secondo il quale *“l'amicizia tiene unite le città, e i legislatori si preoccupano di essa più che della giustizia”* (*EN*, VIII, 1155a 20). Profondamente rappresentativo dalla nostra mentalità moderna è la sovrabbondanza di letteratura sull'amicizia affettiva simultanea ad una notoria mancanza di bibliografia specifica sull'amicizia politica e sull'*homonoia* aristotelica. Si tornerà su questo nel titolo dedicato specificamente alla concordia politica.

⁶² In termini schematici:

<u>legge morale</u>	=	<u>virtuoso</u>	=	<u>beatitudine</u>
norma giuridica		buon cittadino		bene comune

Nonostante questo, è curioso constatare come entrambi i temi, quello del bene comune e quello della virtù, sopravvivono malamente all'interno di alcune elaborazioni teoriche moderne, sempre contro le loro premesse scientifiche, ma risorgendo ogni volta che il rigore geometrico lascia qualche spazio ad una considerazione aperta e ricettiva dell'esperienza. Paradigmatica in questo senso è la frequente constatazione del bisogno di un effettivo consenso sociale per la sussistenza dei regimi⁶³.

Assenti il bene comune e l'ideale del buon cittadino, anche nel diritto si "ipotetizza" un obbligo indimostrabile, il cui fondamento si presentò sempre problematico e, infine, fu metodologicamente ignorato dalla filosofia giuridica, ma la cui esistenza e necessità, in ogni modo, non può che essere confermata dai fatti. In effetti, come abbiamo visto, in questo processo di esclusione dell'obbligo dalla riflessione sul diritto, il passo previo alla sua espressa negazione è stata la sua riduzione ad un fatto psicologico che il diritto riconosce ma non può spiegare.

Senonché nell'ambito del diritto la riduzione dell'obbligo a protocollo ipotetico acquista una dimensione nuova e diversa rispetto al problema strettamente morale. Perché nel diritto l'obbligo sussiste nella relazione ed in virtù di essa⁶⁴; l'atto giuridico è dovuto non semplicemente per l'esigenza assoluta di un imperativo categorico, ma prima e soprattutto perché qualcuno ha diritto ad esso. Se l'obbligo giuridico diventa una proprietà astratta che appartiene alla legge per ipotesi, allora il rapporto giuridico non sarà più un rapporto tra due persone, ma un rapporto tra il singolo e la legge, il singolo e lo Stato oppure, al massimo, *duobus per respectum ad aliquod tertium*, il rapporto mediato ed indiretto tra due singoli per un comune rapporto con la legge e con lo Stato. Sintomatico di questo atteggiamento è la profonda indifferenza dei nostri ordinamenti e delle più diffuse prassi processuali rispetto alle persone concrete veramente implicate nelle cause, come se il reato fosse sempre ed esclusivamente contro lo Stato, e come se la controversia fosse semplicemente una questione di ordine pubblico. La questione è che, di fatto, la legge moderna non regola rapporti tra persone.

Non a caso, la prima premessa della filosofia giuridica e politica moderna è lo stato di natura. In esso, il rapporto sociale viene sistematicamente negato e, quando si fa presente perché inevitabile, si esprime come una lotta di poteri opposti per acquistare ancora più potere. In questo schema, l'autorità politica è semplice potere⁶⁵, "*non giustificato, perché ingiustificabile, da parte di chi l'impone; non compreso, perché incomprendibile, da parte di chi lo subisce*"⁶⁶, e ogni obbedienza è sottomissione. Così lo stabiliva una volta per tutte il primo e più illustre dei suoi iniziatori, Thomas Hobbes, non come conclusione di una dimostrazione⁶⁷ e, per certi versi, nemmeno come premessa di un ragionamento,

⁶³ Un recente e informativa monografia sull'argomento è quella di L. MORI, *Il consenso*, ETS, Pisa, 2010.

⁶⁴ II-II, q.57, a.1; q.58, a.2. Cfr. F. GENTILE, *Filosofia del diritto*, op. cit. pp.169-178. Bisogna, tuttavia, distinguere accuratamente l'obbligo morale, che non implica questo tipo di relazione.

⁶⁵ Cfr. per esempio, la voce "Potere y Legittimità" in N.BOBBIO, N. MATTEUCCI, G. PASQUINO, *Il dizionario di politica*, UTET, Torino, 2004.

⁶⁶ F. GENTILE, *Intelligenza politica*, op. cit., pp.20, 51.

⁶⁷ Come si vedrà nei rispettivi capitoli, lo stato di natura è indimostrabile precisamente in quanto ipotetico. Tanto Hobbes quanto Rousseau consideravano un pregio delle loro rispettive teorie il fatto di prescindere metodicamente dell'esperienza.

ma direttamente come l'elemento essenziale del suo metodo⁶⁸. Il paradosso più profondo è che, anche se costituisce un punto di partenza scelto e non scoperto, o forse precisamente per questa ragione, il principio dello stato di natura diventerà il fantasma teorico di tutte le moderne "geometrie legali", quasi una genealogia che tutti i discendenti di Hobbes, da Rousseau fino a Kelsen, passando per Locke, Kant, Austin, Ross e Olivecrona, tra tanti altri, vorrebbero evitare e superare.

Un'ultima questione centrale ci permetterà di dilucidare ancora meglio le origini teoriche della struttura della "morale dell'obbligo" e la necessità logica e storica di una sua estensione all'ambito della filosofia del diritto: la profonda analogia che intercorre tra la funzione sistematica del delitto o della negazione del diritto, e la questione del peccato.

Ancora una volta, l'esempio più chiaro dell'importanza di questo punto particolare è quello di Hans Kelsen, secondo il quale la negazione del diritto è un elemento essenziale della sua stessa definizione, fino al punto di non potersi parlare di attività giuridica o vigenza di una norma se non considerando il momento della sanzione⁶⁹.

V'è, nonostante ciò, un'importante differenza tra la funzione del peccato in morale e quella del torto nel diritto: se per la filosofia del diritto della modernità queste funzioni sono identiche, nella concezione classica del diritto, invece, il delitto possiede una centralità che non possiede il peccato in morale. La ragione è duplice.

Da una parte, la norma giuridica è causa della punibilità dell'atto, e di conseguenza, è causa del delitto in quanto tale, in quanto disordine giuridico punibile (*nullum crimen, nulla poena sine praevia lege*). La norma morale, invece, è semplicemente dichiarativa di una qualità assiologica previa, intrinseca all'atto. Così, il delitto è prodotto dalla attività del giurista, il quale non può non considerarlo al momento di mettere ordine nell'esperienza giuridica; il peccato, invece, non è prodotto dall'attività del moralista, il quale deve prescindere rigorosamente da esso al momento di ordinare l'azione. Questo fatto, a sua volta, si spiega per una seconda ragione.

Nell'esperienza morale, l'esistenza del male dipende esclusivamente dall'agente, perché esso risiede nella sua volontà. Nell'esperienza giuridica, invece, il male sociale costituisce un fatto previo che al legislatore non è possibile evitare od ignorare. Semplicemente deve fare i conti con esso. Così, per un'esigenza dell'esperienza, il fine della norma giuridica non è tutto il bene umano, come quello della norma morale. Infatti, la legge non comanda tutto il bene né vieta tutto il male. In realtà, più di comandare gli atti buoni e virtuosi, la sua funzione immediata consiste nell'evitare gli atti cattivi in modo tale da assicurare il minimo di giustizia e concordia indispensabile per il suo fine ultimo⁷⁰, che è rendere buoni gli uomini⁷¹. Ma questo implica che la sua funzione propria non basta per raggiungere lo scopo finale. È questa la ragione per la quale l'ordine delle relazioni sociali esige assolutamente l'intervento del singolo su se stesso, la sua "giusta

⁶⁸ In realtà, lo stato di natura non è una tesi da difendere ma un metodo. Una volta che ha compiuto la sua funzione, esso viene superato e perfino contraddetto con piena libertà.

⁶⁹ H. KELSEN, *Lineamenti di dottrina pura del diritto*, Einaudi, Torino, 2000 (trad. it. di Renato Treves da H. KELSEN, *Reine Rechtslehre. Einleitung in die Rechtswissenschaftliche Problematik*, F. Deuticke, Leipzig-Wien, 1934), pp.66-68.

⁷⁰ Cfr. F.A. LAMAS, "La concordia política", sul sito www.viadialectica.com.

⁷¹ I-II, q.92, a.1.

autonomia⁷². Per adesso, basti indicare come, all'inverso della norma giuridica, la norma morale del virtuoso è sostanzialmente indicativa di un unico bene, e se vieta anche i diversi mali, sarà semplicemente in quanto opposti al bene assoluto che essa comanda⁷³. Così, in concreto, è perfettamente possibile sviluppare un'etica centrata esclusivamente sulla virtù, senza considerare i precetti negativi o proibitivi se non in modo indiretto e accidentale, come fece Aristotele⁷⁴. Una simile operazione è impensabile rispetto ad un ordine giuridico per il quale il male non è in primo luogo una possibilità da evitare, ma un dato dell'esperienza da correggere nella (limitata) misura del possibile.

Con queste premesse, si capisce perché la teoria del delitto sia così centrale nella riflessione giuridica classica e così secondaria in quella morale.

In una filosofia giuridica "dell'aspirazione", la centralità della considerazione pratica del delitto risponde ad un'esigenza dell'esperienza; in una filosofia giuridica dell'obbligo, invece, risponde ad un'esigenza logica delle premesse; in particolare, alla citata opposizione tra legge e libertà. Infatti, in virtù di questa opposizione, la riflessione moderna sulla libertà tende a considerare la legge come l'ostacolo da eliminare; e all'inverso, la filosofia del diritto finisce per assumere metodologicamente la libertà individuale come l'ambito della più funesta anarchia, l'ambito nel quale non esiste ordine e quindi esso deve essere imposto dal di fuori mediante la forza.

In realtà, è molto probabile che l'analogia tra la morale dell'obbligo e la filosofia giuridica moderna corrisponda ad un processo storico inverso all'ordine logico del ragionamento qui proposto; cioè un processo storico che estende e traspone la struttura della riflessione giuridica all'interno della morale, e non viceversa. In altri termini, non sembra impossibile proporre che questa generica mentalità dell'obbligo trovi le sue origini in una trasposizione della struttura fenomenica tipica dell'esperienza giuridica e politica come essa si prefigurava già nell'epoca della sua nascita – un legislatore determina più o meno arbitrariamente certe norme di condotta e le impone a suoi subordinati a prescindere dal loro consenso – all'ambito teologico e morale, trasformando il Dio provvidente e ragionevole del realismo scolastico nel Dio dispotico e imperscrutabile (anche se benevolente) del volontarismo nominalista e, poco dopo, della riforma protestante.

Il processo secolarizzante che attraversa e caratterizza la modernità supponeva una divinizzazione dell'umano, che tentava di appropriarsi degli attributi essenziali di Dio, a

⁷² Soprattutto a partire dalla enciclica *Veritatis Splendor*, nn.36-41, la quale, a sua volta, rimanda alla costituzione conciliare *Gaudium et Spes*, n. 41, si ha cominciato a chiamare "giusta autonomia" a questa capacità di autoregolazione secondo il comando del superiore. Un interessante sviluppo in contesto giusfilosofico in F. GENTILE, *Politica aut/et Statistica*, op. cit., pp.229-242; *Ordinamento Giuridico, tra virtualità e realtà*, op. cit., pp.34-47; *Filosofia del Diritto*, op. cit., pp.199-205.

Fondamentale per il concetto di autonomia, anche se molto discusso e criticato, M. RHONHEIMER, *Natur als Grundlage der Moral*, Tyrolia-Verlag, Innsbruck-Wien 1987 (tr..it., *Legge naturale e ragione pratica*, Armando, Roma, 2001, libro nel quale discute le tesi fondamentali della scuole tedesca della "autonome Morale" (in particolare Böckle e Auer).

⁷³ Nella morale tomista, i primi principi della legge naturale sono gli unici precetti affermativi che obbligano *semper et pro semper*; gli altri sono tutti negativi (II-II, q.33, a.2). Siccome "*bonum ex integra causa, malum ex quocumque defectum*", è possibile enunciare universalmente il male (basta indicare un disordine), ma non il bene, perché sarebbe necessario enunciare tutte le sue circostanze singolari. In ultima analisi, la causa di questa distinzione è la relatività del male rispetto al bene.

⁷⁴ È la tesi della E. ANSCOMBE (cfr. "*Modern moral philosophy*", op. cit.) e della "*virtue ethics*" in generale.

cominciare dalla sovranità. Ma per poterlo fare in assoluto, doveva anche umanizzare il divino, cioè impoverirlo e limitarlo fino al punto in cui potesse venire ragionevolmente attribuito all'uomo⁷⁵. Non a caso, il processo di secolarizzazione fu simultaneo e parallelo a quel razionalismo che negava realtà a tutto quanto la mente umana non riuscisse a concepire, il che, nei fatti, significava mutilare sistematicamente la realtà fino a quando non ci stesse nelle nostre limitate intelligenze.

4. Fondamento nominalista del dilemma della legge

Dopo queste considerazioni, risulta più agevole identificare le radici teoriche del moderno dilemma della legge nella comunità di premesse e identità di fondo di entrambe le alternative. Basta infatti applicare le riflessioni svolte sull'origine teorica della morale dell'obbligo al problema della legge.

Come si accennava prima, la negazione di un bene universalmente riconoscibile relega il problema della bontà delle alternative concrete all'interno della coscienza soggettiva. La questione risulta fondamentale, perché il bene in quanto tale non sarà già causa delle condotte, perché non sarà più intrinsecamente fine. Il bene non è "*quod omnia appetunt*", o almeno questo "*omnia*" non possiede adesso il suo classico senso collettivo (bene è quella cosa che tutti appetiscono sempre), il quale viene sostituito con un senso rigorosamente distributivo (bene è per ciascuno soltanto quello che ciascuno appetisce). Il che significa che il bene non è causa dell'azione, non è ciò che muove il soggetto; al massimo, ogni singolo bene potrebbe essere la ragione che rende comprensibile un atto ugualmente singolare. È la fine della causa finale, anche nell'ambito di ciò che le appartiene in modo più proprio: l'azione. Il suo posto lo prende, invece, una generica causa motrice.

Ancora una volta, le ragioni teoriche di fondo risalgono alle tesi centrali del nominalismo. In particolare, risulta proficuo impostare il problema non già dalla negazione dell'universale, come abbiamo fatto poco sopra, ma dalla correlativa affermazione radicale dell'individuo.

In effetti, le cause del dilemma si ritrovano nell'assoluta exteriorità della legge dovuta all'assoluta alterità del sovrano. Alterità che, a sua volta, risponde all'assenza di comunità reale tra gli individui, all'assenza di un rapporto che trascenda quello fisico. Il legislatore diventa il "diverso" con il quale non c'è "comune", le leggi diventano semplici decisioni rispetto alle quali l'individuo è materia, e i fini di queste leggi, motivi imperscrutabili che se venissero a coincidere con il bene dell'individuo, sarebbe per caso e in modo accidentale. Non essendoci altro che individui non comunicanti tra di loro, il bene diventa molteplice quanto lo sono loro. L'esperienza della legge e della doverosità diventa puramente interna, e il suo unico contenuto sarà la sua forma. La stessa libertà diventa un postulato della legge, rispetto alla quale è logicamente posteriore e dipendente.

Così, la risposta alla domanda "perché obbedire alla legge" si sposta radicalmente dal fine, che spiega l'ordine della condotta nell'insieme più o meno coerente del

⁷⁵ Per questo doppio processo, vid. F. GENTILE, "Esperienza giuridica e secolarizzazione", in AA.VV (a cura di Danilo Castellano e Giovanni Cordini), *Esperienza giuridica e secolarizzazione, Atti dell'incontro di Pavia, 17, 18 e 19 settembre 1992*, Giuffrè, Milano, 1994.

comportamento della persona, al motore, che spiega la effettiva realtà di una condotta a prescindere delle sue intime motivazioni. In altri termini, a questo “perché” non si può rispondere indicando il bene che si ricerca, ma l’impulso che inizia il movimento. Questo fatto permette anche di separare definitivamente il problema dell’efficacia della legge da quello della sua valutazione: la legge, buona o cattiva, giusta od ingiusta, accettata o rifiutata dalla coscienza, agisce sempre allo stesso modo.

La questione della natura di questo “impulso”, *endeavour*, *elain*, o come si voglia chiamarlo, che spiega i movimenti del mondo sensibile è stato il rompicapo di ogni naturalismo. Il problema è del tutto indifferente per la nostra ricerca tranne che per un punto fondamentale: la esclusione tassativa di ogni rapporto reale tra due enti al di là di quello fisico. Secondo questa tesi, anche in ambito giuridico, essere causa può significare semplicemente muovere o creare dal nulla. Le legge moderna si attribuisce proprio queste due funzioni.

In primo luogo, la legge muove, è “causa” dell’agire, nel preciso senso di quello che genera il movimento degli uomini. Esistono soltanto due modi di generare l’azione di un uomo: dall’esterno, mediante la forza, oppure dall’interno, mediante la scelta individuale. Nel primo caso, la legge si riduce alla coazione e, come avremo occasione di vedere, finisce per identificarsi con la forza. Nel secondo caso, la legge viene ricondotta alla volontà individuale, ma siccome la propria volontà non obbliga, diventa necessario identificarla in modo più o meno fittizio con la volontà statale. Così, rispetto al nostro problema centrale, l’uomo adegua la sua condotta ai precetti del diritto in un modo sempre accidentale: “perché così l’ho voluto” oppure “perché sono stato costretto”, mai “perché è buono e la legge lo comanda”.

Ecco allora il dilemma della legge: l’atrofia naturalistica del principio di causalità, concepito come un puro meccanismo di azione e reazione, fa di ogni legge, anche di quella scaturita dalla propria volontà, una forma particolare della costrizione. Autonomia ed eteronomia si escludono a vicenda, ma solo in quanto modi di intendere la legge; considerati alla luce della loro origine teorica, si implicano mutuamente al punto che non si può concepire l’uno senza l’altro.

Ma la legge moderna non solo muove; crea anche dal nulla, ponendo giuridicità lì dove non c’era in assoluto. Più che fonte del diritto, la legge moderna è creatrice del giuridico. In effetti, per la filosofia giuridica moderna lo Stato non media, riconosce o tutela rapporti giuridici reali, ma li stabilisce; non accetta diritto o giuridicità anteriori a se stesso, ma li pone dove non c’erano in assoluto. “*Il potere legislativo è onnipotenza umana*”⁷⁶, disse Portalis ai legislatori francesi durante la rivoluzione.

La questione è grave, perché un potere veramente creatore basta a se stesso, e quindi non necessita di giustificazione. È, con tutto il rigore del termine, *sovrano*. Per questa ragione, se non si riesce ad identificare realmente questo potere con un bene universale e

⁷⁶ J. PORTALIS al *Corps Législatif*, 23 febbraio di 1803: “*Le pouvoir législatif est la toute-puissance humaine. La loi établit, conserve, change, modifie, perfectionne. Elle détruit ce qui est ; elle crée ce qui n’est pas encore. La tête d’un grand législateur est une espèce d’Olympe d’où par-tent ces idées vastes, ces conceptions heureuses, qui président au bon-heur des hommes et à la destinée des empires*” (J. Mavidal e E. Laurent (a cura di), *Archives Parlementaires, recueil complet des débats législatifs et politiques des chambres françaises 1800 à 1860, Tome IV, Première Partie : du 2 ventôse an XI (21 février 1803), au 28 ventôse an XI (19 mars 1803)*, Imprimerie e librairie Paul Dupont, Paris, 1864, p.14.

sussistente, resterà del tutto gratuito ed ingiustificato, le sue decisioni non saranno altro che puro arbitrio, e i suoi comandi non saranno altro che costrizione. La storia non ha conosciuto (ancora) momenti più oscuri di quelli nei quali il potere ha tentato di affermare questa identità. Ancora una volta, è tutto o nulla, senza termini medi, perché tra due cose diverse solo il comune è capace di mediare.

Visto il problema della legge così come si pone nella modernità, conviene adesso studiare la consistenza e gli esiti teorici delle due alternative del dilemma, cominciando dal modello eteronómico, storicamente primo e più prossimo all'esperienza comune, che trova la sua origine in Hobbes.

CAPITOLO II

DA HOBBS A KELSEN: L'ETERONOMIA DEL DIRITTO.

1. Premessa metodologica: i mille volti di Hobbes

L'idea secondo la quale il diritto è qualcosa imposto dal di fuori e dal di sopra dell'individuo comune è ormai parte integrale del modo in cui concepiamo il mondo. E tuttavia questa è una idea piuttosto nuova, dell'"altro ieri"⁷⁷, comunque estranea alla mentalità premoderna. Se dovessimo attribuirle un'origine chiaramente definita, questa si troverebbe senza dubbio in Thomas Hobbes, autore che anticipa e contiene in modo assai chiaro, e diremmo "profetico", gli elementi fondamentali delle nostre concezioni del diritto e della legge. Pochi autori sono così datati nelle loro conclusioni concrete, e così attuali nei loro principi generali e nei problemi che propongono.

Thomas Hobbes è un autore sul quale ormai risulta difficile affermare qualsiasi cosa. Pensatore complesso e paradossale, che in modo costante tradisce i suoi stessi principi di chiarezza, coerenza e deduzione imparziale; osservatore acuto, ma arbitrario e tendenzioso; razionalista estremo di argomenti profondamente passionali; temibile polemista, il cui modo di difendere le sue posizioni con gli argomenti dell'opponente risultava estremamente efficace⁷⁸, ma spesso finiva per oscurare le sue tesi di fondo.

I suoi scritti sono il riflesso di questa personalità complessa⁷⁹, e sono profondamente determinati dalle circostanze della sua vita, non solo per il suo linguaggio o mentalità, ma anche, e forse soprattutto, per l'intenzione con cui li scrisse⁸⁰. La domanda su ciò che

⁷⁷ Cfr. P. GROSSI, *Mitologie giuridiche della modernità*, op. cit.

⁷⁸ Cfr. N. BOBBIO, "Introduzione al De Cive", in *Thomas Hobbes*, Einaudi, Torino, 1989, p.92-93 (già in T. HOBBS, *Elementi filosofici sul cittadino*, Utet, Torino, 1948, pp.9-40): "Hobbes sa bene che il modo più sicuro per abbattere gli avversari e convincere gli esitanti è di ritorcere gli argomenti. Ora, la sua dottrina contrattualistica è un geniale e malizioso gioco di ritorsione, a cui oggi guardiamo con stupefazione (...) come ad un capolavoro di arte dimostrativa e dialettica".

⁷⁹ In un libro dedicato alla sua figura da una prospettiva psicologica (*Hobbes*, Penguin, Harmondsworth, 1956), R. PETERS lo presenta come "an insecure, angry and intellectually arrogant theoretician" (p.37); "a self-made man whose feeling of insecurity and desire of esteem expressed itself in the flattering delusion that men were taking note of him and planning his decease" (p.27); "a dogmatist who believed that most of his countrymen were either stupid or riddled with various brands of anarchic individualism or both" (p.37). Secondo OAKESHOTT, Hobbes era "arrogant (...), dogmatic, and when he speaks it is in a tone of confident finality: he knows everything except how his doctrines will be received. (...) [H]e often changed his views, but he rarely retracted an opinion. (...) Like Epicurus, he had an affectation for originality. He rarely mentions a writer to acknowledge a debt, and often seems oversensitive about his independence of the past in philosophy. Aristotle's philosophy is 'vain', and scholasticism is no more than a 'collection of absurdities'." (M. OAKESHOTT, "Introduction" a T. HOBBS, *Leviathan*, Blackwell, Oxford, 1946, pp.xiv-xv). La questione non è trascurabile, perché, come afferma lo stesso Oakeshott, "[t]he coherence of his philosophy, the system of it, lies not in an architectonic structure, but in a single 'passionate thought' that pervades its parts" (ibidem, p.xix).

⁸⁰ Anche se metodologicamente sterile per questa ricerca, non è affatto assurdo supporre che a volte Hobbes volesse ingannare i suoi lettori casuali attraverso un doppio discorso (così, per esempio, M.A. KAPLAN, "How Sovereign Is Hobbes' Sovereign?" *Political Research Quarterly*, (June 1956), Vol. 9 No.2, pp. 389-405, appunto rispetto al concetto di rappresentanza, centrale per il nostro problema). Anche OAKESHOTT ("The moral life in the writings of Thomas Hobbes", in M. OAKESHOTT, *Hobbes on Civil Association*, Oxford University Press, Oxford, 1975) propone la tesi di un doppio discorso, esoterico ed essoterico. Più vicina all'idea dell'insincerità, invece, è la posizione di L. STRAUSS ("On the spirit of Hobbes's political philosophy", in M.C. BROWN (a cura di), *Hobbes Studies*, Blackwell, Oxford, 1965, pp.1-29, p.27; ristampa del primo capitolo di *Natural right and history*, Chicago University Press, Chicago, 1953), rispetto al suo

veramente pensasse e volesse dire Hobbes nei propri scritti non ha una risposta unica, perché lo stesso Hobbes non la permette⁸¹. L'analisi, quindi, deve essere cauta. D'altra parte, quello che interessa qui non è raffigurare la sua posizione personale, ma piuttosto determinare la sua influenza ed eredità nella filosofia giuridica e politica. Ci occuperemo del fondatore del giusnaturalismo moderno e del positivismo giuridico⁸², più che del polemista assolutista *sui generis* del seicento inglese. Il nostro problema, infatti, è storico filosofico, non semplicemente storico.

Nonostante questa cautela, ogni interpretazione globale di Hobbes deve cominciare dall'assumere il problema delle antinomie, ambiguità e contraddizioni dell'opera

ateismo. Essendo parte implicata, i numerosi testi in cui Hobbes sostiene di essere un fedele credente perdono ogni valore. Come controparte, lo stesso Strauss invita a confrontare *EW*, II, *De Cive*, XV, 14 con *EW*, IV, *Of liberty and Necessity*, p.349. Tra tanti altri problemi, basti indicare come, secondo Hobbes, la parola "spirit" non è "a name of anything we conceive", perché "substance without dimension" sono "two words" che "flatly contradict one another" (*EW*, IV, *Human Nature*, c.11, § 3, p.61, il quale, insieme al *De Corpore Politico*, costituiva un'unica opera chiamata *Elements of Law Natural and Politic*, pubblicata per la prima volta da F. TÖNNIES solo in 1889). Dio è un "corporeal spirit" (*EW*, V, *An Answer to Bishop Bramhall's Book, called "The Catching of the Leviathan"*, p.306). Cfr. anche. *EW*, III, *Leviathan*, c.11, pp.92-93; c.12, pp.95-98. Finalmente, nel appendice dell'edizione latina del *Leviathan*, in cui risponde alle obiezioni alla sua opera, si trova questo dialogo: "A. *Deinde, capite 4 sub initium negat substantias ulla esse incorporeas. Quid alius est hoc quam negare Deum esse, vel affirmare Deum esse corpus? B. Affirmat quidem Deus esse corpus. (...) Quicquid corpus non est, non est ens*" (T. HOBBS, *Leviathan*, op. cit., p.1208). Il che equivale a dire che Dio non è Dio. Ovviamente, la questione rilevante qui non è l'eventuale ateismo di Hobbes, ma sua affidabilità, rispetto alla quale l'autodifesa svolta in questi testi risulta molto illustrativa.

Infine, l'ultima critica ha ribadito come, per comprendere l'opera di Hobbes, la sua inconfessata intenzione persuasiva è almeno così rilevante quanto potrebbero esserlo le sue proclamate pretese di scientificità. Cfr. T. SORELL, "Hobbes persuasive civil science", in *The Philosophical Quarterly*, Vol. 40, No. 160 (Jul., 1990), pp.342-351. Si tornerà su questo punto più avanti.

⁸¹ L'opera di Hobbes ammette e ha ricevuto un'enorme varietà d'interpretazioni. Per fare soltanto un esempio, in materia politica lo si è considerato: liberale (L. STRAUSS, op. cit. e M.A. CATTANEO, "Hobbes's theory of Punishment", in *Hobbes Studies*, op. cit., pp.275-298, già "La teoria della pena in Hobbes", in *Jus*, Vol. 11 (1960), pp.478-498 e *Il positivismo giuridico inglese. Hobbes, Bentham, Austin*, Giuffrè, Milano, 1962); borghese (C.B. MACPHERSON, *The political theory of possessive individualism*, Clarendon, Oxford, 1962 (trad. it. di Silvana Borutti, *Libertà e proprietà alle origini del pensiero borghese. La teoria dell'individualismo possessivo da Hobbes a Locke*, Mondadori, Milano, 1982, con introduzione di Antonio Negri) e "Hobbes's bourgeois man", in *Hobbes Studies*, op. cit., pp.169-184, già "Hobbes Today", in *Canadian Journal of Economics and Political Sciences*, Vol. 11 (Nov. 1945), pp.524-534); assolutista (A. PASSERIN D'ENTRÈVES, *La dottrina del diritto naturale*, Edizioni di Comunità, Milano, 1980 e N. BOBBIO, *Thomas Hobbes*, Einaudi, Torino, 1989) e totalitario (J. VIALATOUX, *La Cité totalitaire de Hobbes*, Gabalda - Lecoffre, Paris, 1935). Lo stesso succede rispetto ad ogni materia particolare: ateo, agnostico o credente in materia religiosa; giusnaturalista, giuspositivista (e padre di entrambi) o teonomista rispetto alla fondazione del diritto. Tutte opzioni plausibili e con importante supporto testuale.

Tra i numerosi studi di storia della critica, nei quali si può riscontrare una sintesi di queste posizioni e il loro rapporto, sono importanti, anche se un po' datate, A. PACCHI, *Introduzione a Hobbes*, Laterza, Roma, 1971 (attualizzata nell'edizione di 1995) e "Cinquant'anni di studi hobbesiani" in *Rivista di Filosofia*, Vol. 57 (1966), pp.306-335, e di N. BOBBIO, "Breve storia della storiografia hobbesiana", in N. BOBBIO, op. cit., pp.203-210, già in V. Mathieu (a cura di), *Questioni di storiografia filosofica. Dalle origini all'Ottocento*, La Scuola, Brescia, 1974, pp.324-328. Molto più recente e aggiornato è D.D. RAPHAEL, *Hobbes. Morals and Politics*, Routledge, London, 2004. Utile anche il saggio di F. VIOLA, "Hobbes tra moderno e posmoderno. Cinquant'anni di studi hobbesiani", in *Ragioni Critiche*, No.5-6 (1998), pp.6-21.

⁸² Cfr. N. BOBBIO, "Legge naturale e legge civile nella filosofia politica di Hobbes", in N. BOBBIO, op. cit., pp.111-145, già in *Studi in memoria di Gioele Solari*, Ramella, Torino, 1954, pp.61-101, e "Hobbes e il giusnaturalismo", in N. BOBBIO, op. cit., pp.147-168, già in *Rivista critica di storia della filosofia*, XVII (1962), pp.470-485. Della stessa opinione è, per esempio, E. OPOCHER, *Lezioni di Filosofia del Diritto*, Cedam, Padova, 1983, p.111.

hobbesiana, condizione indispensabile per poter disegnare una lettura non già “vera” o “autentica”, ma semplicemente consistente⁸³. È proprio la sua avversione per le sfumature, la sua inclinazione per le definizioni assolute e, paradossalmente, quella esigenza autoimposta di assoluta sistematicità geometrica a rendere particolarmente stridenti le ambiguità e i passaggi logici più deboli o inconsistenti. Così, Pennock ha potuto parlare della “*confusing clarity*”⁸⁴ di Hobbes, e Giuseppe Sorgi addirittura ha dedicato un libro allo studio del problema⁸⁵.

In questo contesto, il primo passo è quello di delimitare gli scopi teorici e definire un metodo. E considerando che gli obiettivi di questa ricerca sono propri della storia della filosofia, ci limiteremo ai soli testi di Hobbes (cioè, quello che hanno letto i suoi “discepoli”) letti secondo le interpretazioni più diffuse e tradizionali. Per questa ragione, la nostra fonte fondamentale sarà il *Leviathan*, testo che, anche se presenta in modo oscuro aspetti esposti in modo più chiaro in altre opere, costituisce l’ultima e definitiva esposizione della sua teoria politica⁸⁶. Dal momento che lo si può leggere in modi così diversi, si tenterà di dimostrare le validità delle conclusioni raggiunte anche nel “peggiore dei casi”, cioè all’interno delle interpretazioni apparentemente più opposte ad esse.

Fatte queste precisazioni del caso, si può entrare in materia. Il problema dal quale muove questa ricerca è il modo in cui opera la legge civile secondo Hobbes e la sua “discendenza”, cioè il modo in cui il precetto giuridico modifica la condotta degli uomini. Questa modificazione implica che la norma diventi in qualche maniera principio interno dell’azione e trascenda quindi il livello della pura forza. È questo il “tema” che ci permetterà di collegare la riflessione hobbesiana con la mentalità moderna in quello che essa possiede di costante ed unitario.

Per affrontare il tema, sarà necessario studiare la teoria hobbesiana dell’azione libera, da una parte, e il concetto di legge dall’altra, come i due poli dialettici che debbono diventare compatibili nella concreta esperienza giuridica. Da questa compatibilità, infatti, dipende che il patto sociale non venga ridotto a mera sofisticazione dello stato di natura, e sia capace di fondare una vera società politica, nella quale i rapporti di forza propri dello stato di natura siano sostituiti da relazioni intersoggettive ordinate mediante il diritto.

⁸³ H. WARRENDER, per esempio, dopo aver constatato che il pensiero di Hobbes è molto meno rigoroso e sistematico di quanto si suole credere (fatto che, ormai, è diventato *opinio communis* tra gli studiosi), procede a “*piece together Hobbes’s argument in so far as it may legitimately be done*” (H. WARRENDER, *The political philosophy of Hobbes. His theory of obligation*, Clarendon, Oxford, 1957, p.2; trad. it. di Anna Minerbi Belgrado, *Il pensiero politico di Hobbes. La teoria dell’obbligazione*, Laterza, Bari, 1974). Infatti, secondo la Pitkin (H. PITKIN, “Hobbes’s concept of representation, II”, in *The American Political Science Review*, Vol. 58, No. 4 (Dec., 1964), pp.902-918, p.907) Warrender si costruisce un Hobbes troppo coerente per essere credibile. La stessa accusa di ricostruire l’opera di Hobbes a partire dei loro propri concetti e intenzioni è stata rivolta a F. S. MCNEILLY, *The anatomy of Leviathan*, Macmillan, London, 1968, E.C. HOOD, *The Divine Politics of Thomas Hobbes*, Clarendon, Oxford, 1964 e, in misura minore, a A.E. TAYLOR, “The Ethical Doctrine of Hobbes”, in *Hobbes Studies*, op. cit., pp.35-56 (già in *Philosophy*, Vol. 13, No. 52 (Oct., 1938), pp.406-424), autori che sarebbero stati forzati a “correggerlo” negli aspetti non calzanti con la loro interpretazione.

⁸⁴ Cfr. J. R. PENNOCK, “Hobbes’s confusing ‘clarity’ – The case of ‘liberty’”, in *Hobbes Studies*, op. cit., p.101-116, già in *The American Political Science Review*, Vol. 54, No. 2 (1960), pp.428-436.

⁸⁵ G. SORGI, *Quale Hobbes? Dalla paura alla rappresentanza*, FrancoAngeli, Milano, 1989.

⁸⁶ Cfr. Q. SKINNER, “Hobbes’s Leviathan”, in *The Historical Journal*, Vol. 7, No. 2 (1964), pp.321-333, p.324.

Per fare questo, bisognerà prima stabilire certe premesse fondamentali sulla concezione hobbesiana della scienza in generale e della scienza politica in particolare, che sarà poi quella propria di tutta la modernità.

2. La filosofia politica come scienza ipotetica

Il problema della scientificità della riflessione giuridica costituisce uno degli assi portanti della storia della filosofia del diritto degli ultimi due secoli. Molto meno controverso risulta, invece, il carattere scientifico della riflessione sulla politica. L'idea di una "scienza politica" (ne senso moderno del termine scienza) è dovuta appunto a Hobbes, primo autore che ebbe il coraggio di estendere il metodo scientifico fondato da Galileo all'ambito della filosofia pratica così come Descartes lo aveva esteso alla filosofia teoretica⁸⁷.

Il punto di partenza per capire la dottrina politica di Hobbes e il modo in cui questa, pur con tutte le differenze, contiene e prefigura la filosofia politica e giuridica della modernità, è appunto questa pretesa di scientificità della *philosophia civilis*, e quindi la sua concezione di scienza⁸⁸.

Paradossalmente, la lotta secolare della giurisprudenza per veder riconosciuta la propria autonomia come scienza ha significato l'assunzione forzata di un metodo che, lungi dal liberarla, l'asservisce a saperi spuri, con la conseguente perdita della sua nobile autonomia come sapere prudenziale e dialettico, non scientifico. Questa contrapposizione inizia appunto con Hobbes. Non solo né in primo luogo perché Hobbes consideri la scienza politica come la maggiore tra le scienze, l'unica che si può designare propriamente con quel nome⁸⁹, ma soprattutto perché la sua scienza è conoscenza vera delle cause, ma non conoscenza della realtà in quanto tale. In modo tipicamente moderno, il primo problema filosofico non sono le cose conosciute, ma la stessa conoscenza⁹⁰.

⁸⁷ Passo questo che, molto probabilmente, sarebbe considerato invalido da questi autori. Il problema costituisce un interessante argomento di ricerca.

⁸⁸ Questa impostazione si può trovare in alcune esposizioni globali del pensiero hobbesiano, come T. SORELL, *Hobbes*, Routledge, London – New York, 1986, in AA.VV. (a cura di T. Sorell), *The Cambridge Companion to Hobbes*, Cambridge University Press, Cambridge, 1996 o in D.D. RAPHAEL, op. cit., ma è meno diffusa negli studi sulla sua dottrina politica.

⁸⁹ Così, per esempio, il *Praefatio* dell'edizione latina del *De Cive*: "*Sive igitur scientiarum dignitas ex dignitate eorum ad quos pertinent, sive ex numero eorum qui de ipsis scripserunt, sive ex iudicio sapientissimorum hominum sestimanda est, dignissima certe scientiarum haec ipsa est, quae ad principes pertinet, hominesque in regendo genere humano occupatos*" (*OL*, II, p.142). Scienza della quale, d'altra parte, lo stesso Hobbes si considera fondatore: infatti, "*antiquior non sit (dico lacessitus, utque sciant se parum profecisse obtretractores mei) libro quem De Cive ipse scripse*" (*OL*, I, *De Corpore*, "Epistola Dedicatoria", p.iii). Come si vede dalla citazione del *De Cive*, la ragione di questa superiorità è lo scopo e l'utilità, non l'oggetto come sarebbe in una prospettiva classica (cfr., per esempio, ARISTOTELE, *Metafisica* I, 1).

⁹⁰ Per GALILEI, come per DESCARTES, il primo problema della scienza è il metodo (non le cose) che garantisce certezza (più che verità). Cfr. le loro due opere fondamentali, *Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo* e il *Discours de la Méthode*, rispettivamente. Il punto, spesso ignorato, è in realtà centrale. Se ci atteniamo alle sue premesse, è chiaro che Hobbes non avrebbe mai preteso di spiegare la realtà effettiva delle cose (infatti, come afferma in *OL*, I, *De Corpore*, I, c.6, p.59: "*Principia itaque scientiae omnium prima, sunt phantasmata sensus et imaginationis, quae quidem cognoscimus naturaliter quod sunt*"; vid. anche il primo capitolo del *Leviathan*, *EW*, III, c.1, pp.1-3). I suoi riferimenti all'esperienza comune dovrebbero avere una funzione eminentemente persuasiva, non dimostrativa, e sarebbe

Secondo Hobbes, la scienza è conoscenza vera. E la verità si definisce come “*the right ordering of names in our affirmations*”⁹¹. Quindi la stessa scienza è conoscenza di nomi; infatti, la definisce come “*the knowledge of all the consequences of names appertaining to the subject in hand*”⁹². Ma in che modo può essere considerata scienza una conoscenza di nomi?

Con una curiosa manovra dialettica, spesso utilizzata nei suoi scritti⁹³, Hobbes fonda la propria tesi sugli argomenti della tesi contraria. In questo caso, si tratta di costruire una scienza a partire dal suo opposto: lo scetticismo radicale. L’inconoscibilità del reale, determinata dall’origine esclusivamente empirica della nostra conoscenza, non solo non impedisce la scienza ma addirittura la rende possibile.

Questa operazione implica modificare la definizione di termini come “scienza”, “verità” e “causa” a partire da ciò che Hobbes considera il significato comune delle parole⁹⁴, modificazione legittimata dal fatto che non esiste significazione reale al di là dei nomi, i quali non sono altro che artifici convenzionali. In altri termini, la verità scientifica è un artificio costruito dagli uomini; non un *datum*, ma un *factum*, un prodotto della ragione.

Chiuso ogni acceso alla realtà delle cose, possiamo conoscere soltanto quello che noi stessi abbiamo fatto. Secondo l’efficace immagine di Strauss, la scienza hobbesiana (e dopo di essa, tutta la scienza giuridica moderna, nella misura in cui il suo oggetto non sono le condotte umane e le loro relazioni, ma il sistema delle norme convenzionali), crea un’“*artificial island*” senza altri limiti che quelli dell’immaginazione e del calcolo, “*wholly unenigmatic because we are its sole cause and hence have perfect knowledge of its cause*”⁹⁵. In ultim’analisi, l’intelletto pone il suo oggetto, il quale sarà sempre

metodologicamente incorretto e scientificamente fuorviante attribuire valore reale alle sue conclusioni relative a le cose che trascendono l’esperienza sensibile. Ma lo stesso Hobbes non sembra di essere stato sempre fedele a queste premesse (come dimostrano gli esempi concreti dello stato di natura riportati in *EW*, III, c.13, 114-115, sui quali si tornerà più avanti). Questo semplice fatto permette di ridimensionare buona parte della discussione sull’eventuale fondazione dell’obbligatorietà della legge in Dio (cfr. l’ampio dibattito iniziato con TAYLOR, op. cit. e WARRENDER op. cit. e continuato poi, tra tanti altri, da W.B. GLOVER, “God and Thomas Hobbes”, in *Hobbes Studies*, pp.141-168 (già in *Church History*, Vol. 29, No.3 (1960), pp.275-297), F.C. HOOD, op. cit. e J.W.N. WATKINS, *Hobbes’s System of Ideas*, Gower, London, 1989), perché questo significherebbe dimostrare qualcosa che lo stesso Hobbes considerava indimostrabile. Tutto ciò che si dice su Dio è sempre detto da un’autorità umana (cfr. *EW*, III, c.32, p.361; c.43). Tentare di legittimare il potere politico in Dio si rivela un’operazione circolare.

⁹¹ *EW*, III, c.4, p.23.

⁹² *EW*, III, c.5, p.35.

⁹³ Bobbio cita un significativo esempio: Hobbes prende le tesi più radicali delle dottrine allora confrontate (dagli assolutisti, la sovranità assoluta, e dai contrattualisti, la convenzionalità dello stato), e procede poi a cancellare i loro limiti (l’origine divino e il diritto di ribellione, rispettivamente) introducendo in ciascuna di esse l’elemento più radicale della dottrina opposta. Così, risulta che il sovrano è assoluto appunto perché non esiste diritto divino, e il diritto di ribellione è contraddittorio appunto perché lo stato è convenzionale. Cfr. N. BOBBIO, “Introduzione al *De Cive*”, in op. cit., p.92-93.

⁹⁴ Cfr. H. PITKIN, “Hobbes’s concept of representation, I”, in *The American Political Science Review*, Vol. 58, No. 2 (Jun., 1964), pp.328-340. Bernard GERT fa notare che le definizioni hobbesiane spesso mancano del necessario rigore (cfr. “Hobbes’s Psychology”, in *The Cambridge Companion to Hobbes*, op. cit., pp.157-174, p.162), probabilmente perché condizionate dagli obiettivi particolari dello scritto in cui si trovano.

⁹⁵ L. STRAUSS, op. cit. p.6, il quale rimanda, tra altri testi, a OL, II, *De Homine* c.10, § 4-5, pp.92-94.

immanente al medesimo e la conoscenza verrà ridotta a introspezione⁹⁶. È superfluo richiamare le proiezioni e conseguenze di questo principio.

Negata l'intelligibilità degli enti naturali (ciò che noi non facciamo⁹⁷, che Kant chiamerà "noumeno"), risulta di converso che gli oggetti "posti" da noi sono pienamente conoscibili dalla ragione, che diventa così assolutamente illimitata. Nella scienza non ci sono misteri; anzi, la scienza stessa consiste nella totale assenza di misteri.

Hobbes distingue due tipi di scienza, e pone come criterio della distinzione precisamente la relazione tra l'oggetto e il potere dell'uomo⁹⁸: le scienze dimostrabili, che studiano gli oggetti creati dall'uomo, e quelle indimostrabili, che studiano le cose naturali, non create dall'uomo⁹⁹. Il modello delle prime è la geometria, non perché essa sia la *scientia prima*, ma perché è stata quella che ha avuto più successo¹⁰⁰.

L'artificialità del suo oggetto implica, in primo luogo, che la scienza è sempre ipotetica¹⁰¹. Il suo punto di partenza è un principio fittizio (non falso né arbitrario), la cui validità deve essere confermata mediante il ragionamento, cioè il calcolo¹⁰² (e non

⁹⁶ "He that is to govern a whole nation, must read in himself, not this or that particular man; but mankind: which though it be hard to do, harder than to learn any language or science; yet when I shall have set down my own reading orderly, and perspicuously, the pains left another, will be only to consider, if he also find not the same in himself. For this kind of doctrine admitteth no other demonstration" (EW, III, Introduction, p.xii). "Hobbes is quite clear that introspection and experience, not a materialistic philosophy, provide the key to understanding human behaviour" (B. GERT. op. cit., p.161).

⁹⁷ Spiega OAKESHOTT nella sua fondamentale introduzione al *Leviathan*: "Reasoning is concerned solely with causes and effects. It follows, therefore, that its activity must lie within a world composed of things that are causes or the effects of causes. If there is another way of conceiving this world, it is not within the power of reasoning to follow it; if there are things by definition causeless or ingenerable, they belong to a world other than that of philosophy. (...) He denies, not the existence of these things, but their rationality" ("Introduction" al *Leviathan*, op. cit., p.xx).

⁹⁸ Secondo lo stesso OAKESHOTT ("Introduction" al *Leviathan*, op. cit., p.xxi), "Hobbes's philosophy is, in all its parts, preeminently a philosophy of power precisely because philosophy is reasoning, reasoning the elucidation of mechanism, and mechanism essentially the combination, transfer, and resolution of forces. The end of philosophy itself is power — *scientia propter potentiam*. Man is a complex of powers; desire is the desire for power, pride is illusion about power, honour opinion about power, life the unremitting exercise of power, and death the absolute loss of power. And the civil order is conceived as a coherence of powers". Prova di questo fatto è l'intero cap. X del *Leviathan*, secondo il quale sono potere la ricchezza, la liberalità, la reputazione, la popolarità ed ogni buona qualità umana; il successo, l'affabilità, la reputazione di prudenza, la nobiltà, l'eloquenza e così via per i 54 paragrafi dell'edizione Molesworth.

⁹⁹ Per esempio EW, VII, *Six Lessons to he Savilian Professors of the Mahematics*, pp.183-184 e OL, II, *De Homine* c.10, § 4, p.92

¹⁰⁰ La geometria "is the only science that it hath pleased God hitherto to bestow on mankind" (EW, III, c.4, p.24), "whose conclusions have thereby been made indisputable" (EW, III, c.5, p.33). "And truly the Geometricians have very admirably performed their part. For whatsoever assistance doth accrew to the life of man, whether from the observation of the heavens, or from the description of the earth, from the notation of times, or from the remotest experiments of navigation; finally, whatsoever things they are in which this present age doth differ from the rude simpleness of antiquity, we must acknowledge to be a debt which we owe meerly to geometry" (EW, II, *Epistle Dedicatory del De Cive*, p.iv).

¹⁰¹ L. STRAUSS, op. cit., p.7.

¹⁰² EW, III, c.5, p.30: "Out of all which we may define, that is to say determine, what that is, which is meant by this word reason, when we reckon it amongst the faculties of the mind. For REASON, in this sense, is nothing but reckoning, that is adding and subtracting, of the consequences of general names agreed upon for the marking and signifying of our thoughts". Cfr. i cap. 4-5 del *Leviathan*, e tutta la *Pars Prima* del *De Corpore*, il cui titolo nell'edizione Molesworth è, appunto, "Logica sive computatio".

mediante l'esperienza), e le cui conclusioni più che "vere" o "false" in senso tradizionale, sono valide, coerenti e utili¹⁰³.

Una seconda conseguenza è che la intelligibilità delle cose scaturisce esclusivamente dai bisogni umani, i quali diventano così principio della conoscenza¹⁰⁴. La rinuncia alla conoscenza della natura costituisce il prezzo da pagare per dominarla: *scientia propter potentiam*¹⁰⁵.

È questa la spiegazione ultima dello statuto epistemologico della scienza politica. Come vide Aristotele, se il bene umano è il maggiore tra i beni, esso diventa primo principio pratico e la politica, il primo tra i saperi¹⁰⁶: "*Dignissima certe scientiarum haec ipsa est, quae ad Principes pertinet, hominesque in regendo genere humano occupatos*"¹⁰⁷. L'uomo diventa così misura del reale.

È sempre un intento operativo a determinare la scelta degli argomenti, il metodo della risposta, il tipo di argomento utilizzato e, infine, l'unità e coerenza di fondo della sua opera¹⁰⁸. Lo stesso Hobbes ripete spesso che fu portato a scrivere le sue opere fondamentali "*propter patriae praesentem calamitatem dolori justo*"¹⁰⁹.

¹⁰³ "[P]hilosophy is (...) conditional knowledge, knowledge of hypothetical generations and conclusions about the names of things, not about the nature of things. With these philosophy must be satisfied, though they are but fictions. Indeed, philosophy may be defined as the establishment by reasoning of true fictions" (OAKESHOTT, "Introduction" al *Leviathan*, op. cit., pp.xxvi-xxvii). L'identificazione del ragionamento pratico con il calcolo strategico è un principio ancora oggi fondamentale nelle scienze pratiche, soprattutto nell'ambito della filosofia analitica.

¹⁰⁴ L. STRAUSS, op. cit., 9-10.

¹⁰⁵ *OL*, I, *De Corpore*, c.1, p.6: "*Finis autem seu scopus philosophiae est, ut praevisis effectibus uti possimus ad commoda nostra, vel ut effectibus animo conceptis per corporum ad corpora applicationem, effectus similes, quatenus humana vis et rerum materia patietur, ad vitae humanae usus industria hominum producantur (...) Scientia propter potentiam; Theorema (quod apud Geometras proprietatis investigatio est) propter problemata, id est propter artem construendi; omnis denique speculatio, actionis vel operis alicujus gratia instituta est utiitas*". Anche se non sembra che l'abbia mai riconosciuto, Hobbes riceve una grande influenza dai suoi studi con Francis Bacon.

¹⁰⁶ *EN*, VI, 1141a 20-22. Il punto è rilevato da L. STRAUSS, op. cit., 9-10.

¹⁰⁷ *OL*, II, *Praefatio* al *De Cive*, p.142.

¹⁰⁸ La radicale dimensione operativa della scienza è una delle chiavi interpretative dell'opera di Hobbes ed uno dei problemi più fondamentali e controversi della scienza contemporanea. Hobbes, in effetti, non scrive per conoscere la verità delle cose, ma per risolvere problemi pratici, con una evidente subordinazione dell'argomentazione alle esigenze retoriche dei suoi scopi pratici, fatto che limita profondamente il suo rigore scientifico. Un autore come OAKESHOTT, al quale non si può accusare di disprezzare Hobbes ("*Leviathan is the greatest, perhaps the sole, masterpiece of political philosophy written in the English language. And the history of our civilization can provide only a few works of similar scope and achievement to set beside it*"; "Introduction" al *Leviathan*, op. cit., p.viii) conclude che è scientificamente scorretto pretendere coerenza in Hobbes. Scusando Hobbes per accusare i suoi critici, riconosce che "*there are inconsistencies in his doctrines, there is vagueness at critical points, there is misconception and even absurdity*", (ibidem, p.li), al punto che "*we have been exasperated by the ambiguity with which Hobbes uses certain important words (such as obligation, power, duty, forbid, command), and have gone on, in an attempt to understand his theory better than he understood it himself, to interpret it by extracting from his writings at least some consistent doctrine*". (ibidem, p.lviii).

Il punto è che Hobbes non è mai stato quel rigoroso "deduttore" di conclusioni necessarie a partire da premesse generali che egli stesso voleva presentare; il vero Hobbes argomentava con tutti gli strumenti disponibili, in tono francamente polemico, per convincere di una tesi già adottata in precedenza, per esporre una scienza già finita. Questo fa della dimensione retorica dell'opera di Hobbes un aspetto molto più rilevante di quanto lui stesso non volesse riconoscere e la critica non si fosse accorta (cfr. D. JOHNSTON, *The Rhetoric of Leviathan*, Princeton University Press, Princeton, 1986; T. SORELL, "Hobbes's persuasive civil science", op. cit. e "Hobbes's UnAristotelian political rhetoric" *Philosophy & Rhetoric*, Vol. 23, No. 2

In una efficace sintesi, Francesco Gentile riuniva questi due aspetti della scienza hobbesiana in ciò che denominava “caratteri fondamentali del sapere geometrico”: la convenzionalità (il sapere si fonda su un protocollo ipotetico dal quale si deducono le conclusioni) e la operatività (il sapere non è ricercato per se stesso ma è funzionale ad un obiettivo operativo prefissato)¹¹⁰.

La teoria hobbesiana della sovranità, centro e compendio della sua teoria politica, è già implicita in questa particolare visione delle scienze. Basterà semplicemente circoscrivere questo discorso epistemologico generale all’ambito pratico, cioè alla *civil science*. In effetti, per il nominalismo hobbesiano, radicalmente scettico, “*reason is omnipotent because it is impotent*”¹¹¹; può determinare convenzionalmente la realtà, appunto perché è incapace di conoscerla in se stessa. L’uomo è costretto a mettere ordine (ogni ordine) in cose che non ce l’hanno in assoluto, e deve farlo solo da se stesso¹¹². Il problema di un ordine naturale da rispettare o di una verità fattuale da riconoscere non si presenta nemmeno, perché anche se esistessero, non li si potrebbe conoscere. Per la medesima ragione, questo dominio assoluto sulle cose (e sugli uomini) manca di ogni connotazione di valore. Radicalmente neutro, è semplicemente il modo (l’unico modo) in cui possiamo stabilire un rapporto con le cose. Conoscere le cose è costituirle, e costituirle è sottometterle. Non c’è relazione diversa dall’imposizione del proprio potere sull’altro, e non c’è limite diverso da quello che gli stessi uomini si (auto)impongono. Questa è anche la teoria hobbesiana della sovranità.

È possibile trovare certe significative vicinanze tra queste tesi e la posizione di Kelsen, secondo il quale all’interno della scienza giuridica “*ci sono soltanto degli interessi e quindi dei conflitti di interessi la cui soluzione è data da un ordinamento degli interessi che, o soddisfa un interesse contro l’altro e a spese dell’altro, oppure stabilisce un accordo, un compromesso fra gli interessi contrastanti*”¹¹³.

(1990), pp.96-108 e V. SILVER, “Hobbes on rhetoric”, in *The Cambridge Companion to Hobbes*, op. cit., pp.329-345).

Il punto si rivela molto illuminante rispetto ad uno dei problemi più controversi degli studi hobbesiani degli ultimi cinquant’anni: l’unità del sistema hobbesiano. La discussione ebbe inizio con L. STRAUSS (*The Political Philosophy of Hobbes. Its Basis and Genesis*, Oxford University Press, Oxford, 1936), il quale dissocia l’etica e la politica dalla metafisica, continuando con TAYLOR (op. cit.), che gli attribuisce un’etica autonoma dalle altre scienze al modo kantiano, e WARRENDER (op. cit.), il quale fonda etica e politica direttamente sul comando divino. La risposta di OAKESHOTT è molto suggestiva: l’unità del sistema hobbesiano non è da trovarsi nel materialismo o il meccanicismo delle sue premesse “metafisiche”, ma appunto nel suo concetto di filosofia e di scienza, nella sua epistemologia: “*the system of Hobbes’s philosophy lies in his conception of the nature of philosophical knowledge, and not in any doctrine about the world*”, “Introduction” al *Leviathan*, op. cit. p.xxvii.

¹⁰⁹ Ibidem, p.154.

¹¹⁰ Cfr. F. GENTILE, op. cit., p.13-21. Pur nella sua semplicità didattica, lo schema risulta particolarmente illustrativo rispetto a Hobbes.

¹¹¹ L. STRAUSS, op. cit., p.29.

¹¹² Cfr. L. STRAUSS, op. cit., p.8.

¹¹³ H. KELSEN, *Lineamenti di dottrina pura del diritto*, op. cit., p.58. Il che non vuol dire che per il “cittadino” e l’“uomo” Kelsen (secondo la nota distinzione proposta da Treves per difenderlo dalle accuse di legittimare le peggiori aberrazioni giuridiche; cfr. la Prefazione del 1967, ibidem, p.14 e 19) non ci fossero rapporti intersoggettivi non conflittuali, ma che questi, se esistono in assoluto, sono irrilevanti per la scienza giuridica. Per lo stesso Hobbes, come per i giusnaturalisti moderni in generale, lo stato di natura non è altro che un protocollo ipotetico, una finzione “vera”.

Le conseguenze di questa impostazione per il problema in discussione sono immediate. A rigore, la legge non può essere ricevuta in nessun modo dal cittadino, perché prima che gli fosse imposta, costui nemmeno esisteva. Riceve la legge solo chi è stato dichiarato soggetto alla legge dalla stessa legge¹¹⁴. Così come è la scienza teoretica a costituire il suo oggetto, così è la legge a costituire il cittadino e ad attribuirgli i suoi diritti. E così come ogni limite naturale è sempre estrinseco all'atto di posizione dell'oggetto, così la potestà legislativa del sovrano è assoluta, e non riconosce un ordine anteriore a se stesso

Da una prospettiva esterna alla scienza, l'applicazione di una legge è pura forza. Ma qualificarla propriamente come forza supporrebbe un cittadino preesistente, un soggetto reale al quale questa legge viene imposta, una persona *naturalmente* giuridica. Tutto cambia dalla prospettiva propria della scienza giuridica, quella che Kelsen chiama "oggettiva"¹¹⁵. Così, per esempio, rispetto alla pietra, i colpi dello scalpello sono pura violenza, un'"aggressione" dello scultore; ma per la scultura, è quello che la costituisce come tale, quello che la fa possibile in assoluto. Il cittadino è un prodotto del contratto, un artificio. L'atto legislativo del sovrano non è una vera limitazione della sua libertà, perché in realtà non è mai stato libero:

For in the act of our *submission*, consisteth both our obligation, and our *liberty*; which must therefore be inferred by arguments taken from thence; there being no obligation on any man, which ariseth not from some act of his own; for all men equally, are by nature free¹¹⁶.

Nella versione hobbesiana del contratto non c'è vera dicotomia tra uomo e cittadino perché il patto, essendo unilaterale, costituisce soltanto il sovrano, e i sudditi si definiscono esclusivamente per il suo rapporto ad esso. Un vero e proprio cittadino (nozione, questa, che a differenza di "suddito" possiede un suo significato indipendente¹¹⁷) non c'è affatto. La mutazione prodotta dal contratto nell'individuo è solo accidentale, e di conseguenza, la legge si presenta ancora come un limite alla sua libertà. A rigore, lo stato civile è una mera continuazione dello stato di natura; e infatti, come si avrà opportunità di vedere, la nozione hobbesiana di legge conserva molto di quella imposizione arbitraria della volontà del più forte propria dello stato di natura, anche in una prospettiva intrasistemica. A differenza di Rousseau, Hobbes non riesce a distinguere chiaramente tra i due stati, perché questo implicherebbe stabilire una frattura radicale tra l'*homme* e il *citoyen*, appunto quella proposta da Rousseau. Non a caso, il sovrano non è mai uscito dallo stato di natura.

In sintesi, per Hobbes la scienza politica non ha come funzione propria la comprensione della società politica; la sua funzione è proprio stabilirla. Ma la si stabilisce utilizzando i materiali che c'erano prima di essa, senza alcun tipo di mutamento di sapore metafisico. Di conseguenza, è necessario supporre che questa materia con la quale si lavora sia la

¹¹⁴ La risposta di buona parte dell'imperativismo, ma anche quella di Kelsen, è sostanzialmente identica: i veri destinatari della norma giuridica non sono i cittadini ma i funzionari che, ancora una volta, sono costituiti come tali dalla stessa legge.

¹¹⁵ Cfr. H. KELSEN, op. cit., pp.49-52.

¹¹⁶ Cfr. EW, III, c.21, p.203.

¹¹⁷ Non esiste suddito se non c'è un signore; il termine "cittadino", invece, non designa una relazione di dipendenza.

peggiore pensabile. Da Hobbes in poi, una scienza politica valida dovrà essere efficace anche per una società di diavoli¹¹⁸. Lo stesso principio regge la sua teoria dell'azione.

3. I motivi dell'azione

Dopo questa imprescindibile parentesi sulla natura della scienza politica, è possibile riprendere adesso l'analisi del modo in cui la legge è principio dell'azione nella teoria politica hobbesiana, per procedere poi a disegnare le grandi linee dello sviluppo storico della sua risposta.

Secondo una nota distinzione della filosofia analitica, il diritto è una "ragione per l'azione" in due sensi diversi. In un primo senso, il diritto è una ragione esplicativa, una ragione cioè che spiega perché una qualche azione è stata realizzata, al modo in cui l'offesa recata dalla vittima spiega l'azione dell'omicida. In un secondo senso, che comprende anche il primo, il diritto è una ragione giustificativa, una ragione che non solo spiega perché qualcuno abbia agito in quel modo, ma che rende giusta o legittima questa sua azione¹¹⁹.

In Hobbes, questi due aspetti sono assolutamente diversi, perfino dissociati: una cosa è chiedere perché l'uomo comune obbedisca alla legge e in che modo questa si faccia obbedire, e un'altra cosa è chiedere che cosa renda legittima questa modificazione della condotta dei sudditi¹²⁰. La prima domanda troverà risposta nella sua teoria dell'azione; la seconda, nella sua teoria della legge, della sovranità e dello Stato, ma soprattutto con la sua teoria dell'autorizzazione¹²¹. Come vedremo, la stessa conclusione si applica, in modo più o meno radicale, a tutte le teorie che fondano la comunicazione del comando giuridico e l'efficacia delle norme sull'elemento coercitivo, cioè che si fondano su quello che, sulla scorta di Hart¹²², si può chiamare "il modello del bandito"¹²³.

Il *Leviathan* comincia con una definizione dello Stato come un uomo artificiale, rispetto al quale l'uomo naturale costituisce la sua materia e il suo artefice¹²⁴. Questa è la prima premessa di una deduzione che si svolgerà soprattutto mediante l'introspezione. L'opera di Hobbes è condizionata da questo punto di partenza: se l'individuo conosce solo se stesso, il problema politico consiste sostanzialmente nel riuscire a fondare dei rapporti

¹¹⁸ I. KANT, *Per la pace perpetua*, primo supplementi degli articoli definitivi (PP, p.312).

¹¹⁹ Vid. A. SCHIAVELLO, op. cit., pp.20-22, il quale rimanda a C.S. NINO, "Legal Norms and Reasons for Action", *Rechtstheorie*, Vol. 15 (1984), pp. 489-502, J. RAZ, *Practical Reason and Norms (with a new postscript)*, Oxford University Press, Oxford, 1990; Id., "Reasons: explanatory and normative", Oxford Legal Studies Research Paper No.13/2007 (disponibile nella sua pagina personale e sul sito papers.ssrn.com) e M. JORI, *Il formalismo giuridico*, Giuffrè, Milano, 1980.

¹²⁰ Secondo WARRENDER (op. cit.), in Hobbes ci sono due sistemi teorici paralleli e distinti: una teoria delle motivazioni, ed una teoria dell'obbligo ("The question of why the citizen should obey the civil law may be answered in two very different ways. One type of answer would describe what would be an adequate motive for the citizen in the performance of this obedience; the other would present the grounds of political obligation", p.200). La stessa distinzione è suggerita anche da TAYLOR (op. cit.).

¹²¹ Sempre secondo WARRENDER, il primo sistema (corrispondente a questa prima domanda) avrebbe come principio basilico la autoconservazione; la seconda, l'obbligo di obbedire la legge naturale comandata da Dio. L'autoconservazione sarebbe una condizione dell'obbligo, ma non il suo fondamento. Torneremo sull'argomento più avanti.

¹²² H.L.A. HART, op. cit., p.24.

¹²³ La questione è ampiamente studiata da A. SCHIAVELLO, op. cit.

¹²⁴ Cfr. EW, III, pp.ix-x.

intersoggettivi che siano diversi dalla violenza e la sopraffazione¹²⁵. La vita in comune è impossibile per ipotesi, e quindi dovremo accontentarci della coesistenza delle individualità¹²⁶. Questa sarà, appunto, la funzione quasi soteriologica dello Stato moderno¹²⁷.

Ragione, volontà e regole

Come per l'empirismo in generale, per Hobbes la conoscenza è un processo eminentemente passivo e recettivo. La conoscenza non è tanto un atto del soggetto, quanto una modificazione meccanica dei suoi sensi. Di conseguenza, l'azione umana dipende semplicemente dal desiderio. In questo schema, "*the thoughts are to the desires, as scouts; and spies, to range abroad, and find the way to the things desired*"¹²⁸. Il desiderio è la causa del "animal motion, otherwise called voluntary motion"¹²⁹. La sinonimia tra questi due termini è molto significativa. Hobbes non distingue tra un appetito animale ed un altro razionale; anzi, la stessa idea di un appetito razionale gli sembra assurda¹³⁰. La volontà, che è atto e non facoltà¹³¹, è "*the last appetite in deliberating*", e questa deliberazione, che consiste in una "*alternate succession of appetites, aversions, hopes and fears*", esiste "*no less in other living creatures than in man*"¹³². In sintesi, "[l]’uomo è un essere della natura, determinato da leggi meccaniche, dominato da passioni connaturate e prepotenti"¹³³. Questa riduzione della volontà a atto è determinante al momento di spiegare la coerenza e continuità della condotta dell'uomo. Questa non radica più in una inclinazione costante verso certi oggetti connaturata al soggetto, ma nella mutabile presenza di oggetti proporzionati alla contingente condizione del soggetto. In altri termini, essendo atto e non facoltà, la volontà non "si muove" ma "è mossa".

¹²⁵ In realtà, come ha insegnato Francesco Gentile, il primo problema non è la possibilità di fondare una città partendo da premesse individualistiche, ma la possibilità stessa di un individualismo che non sia contraddittorio. In estrema sintesi, è la medesima autosufficienza dell'individuo ad esigere strutturalmente un suo riconoscimento dagli altri. Questo problema intrinseco a tutte le "geometrie legali" costituisce ciò che Gentile chiamava "l'aporia dell'individualismo". Cfr. F. GENTILE, *Filosofia del Diritto*, op. cit., pp.135-142 e *Intelligenza politica e ragion di Stato*, Giuffrè, Milano, 1984, pp.223-229.

¹²⁶ È importante notare che questo problema non ha niente a che fare con la mitica "cattiveria" dell'uomo naturale hobbesiano. Le sue radici stanno invece nell'individualismo di stampo nominalistico, in virtù del quale la collettività si fonda su membri isolati e autosufficienti. Lo dimostra il fatto di presentarsi in identico modo in autori così lontani come Locke, Kant e perfino Rawls.

¹²⁷ La riflessione politica hobbesiana, in modo fortemente premonitorio, è segnata da una fortissima dimensione teologica, o meglio, escatologica. Come i classici, ma in un modo sovvertito, Hobbes attribuisce a la sapienza (cioè il primo dei saperi; per lui, la "*civil science*") la capacità di redimere all'uomo dalla sua condizione naturale. Su questo punto, cfr. OAKESHOTT, "Introduction" al *Leviathan*, op. cit., pp.liii-liv, il quale addirittura attribuisce a questa idea un'origine agostiniana, e F. GENTILE, "Esperienza giuridica e secolarizzazione", op. cit.

¹²⁸ EW, III, c.8, p.61.

¹²⁹ EW, III, c.6, pp.38-39.

¹³⁰ Perché implicherebbe che non potrebbe esserci un atto volontario contrario alla ragione. Cfr. EW, III, c.6, p.48.

¹³¹ EW, IV, *Of Liberty and Necessity*, p.266: "*as it is absurdly said, that to dance is an act allured, or drawn by fair means, out of the ability to dance; so is it absurdly said, that to will or choose, is an act drawn out of the power to will*". La questione, già accennata nel primo capitolo, si rivelerà fondamentale.

¹³² EW, III, c.6, pp.48-49.

¹³³ N. BOBBIO, "Introduzione al *De Cive*", op. cit., p.95.

In questo contesto, il bene dipende da appetiti e avversioni che sono sempre in movimento. Secondo Hobbes,

whatsoever is the object of any man's appetite or desire, that is it which he for his part calleth *good*: and the object of his hate and aversion, *evil*; and of his contempt, *vile* and *inconsiderable*. For these words of good, evil, and contemptible, are ever used with relation to the person that useth them: there being nothing simply and absolutely so; nor any common rule of good and evil, to be taken from the nature of the objects themselves; but from the person of the man, where there is no commonwealth; or, in a commonwealth, from the person that representeth it; or from an arbitrator or judge, whom men disagreeing shall by consent set up, and make his sentence the rule thereof¹³⁴.

Non esiste bene assoluto; bene e male non altro sono che nomi per designare quello che a ciascuno appare tale. Ma siccome la volontà non è libera (nel senso di capace di autodeterminarsi¹³⁵), il fatto che qualcosa ci si presenti come buono non dipende da noi. E allora, da cosa dipende? Non dalla natura delle cose, è indubbio; ma neanche solamente dalla “persona dell'uomo”, dei suoi appetiti e desideri, perché questi costituiscono una regola puramente individuale. Solo la legge può essere “regola comune” del bene e del male. In altri termini, l'azione umana dipende, indistintamente e allo stesso modo, dalle passioni soggettive e dalla legge, che sono regole individuali e comuni rispettivamente. Infatti,

The language of desire, and aversion, is *imperative*; as *do this, forbear that*; which when the party is obliged to do, or forbear, is *command*; otherwise *prayer*; or else *counsel*.¹³⁶

Secondo questa definizione di bene, le regole comuni (la legge) potranno influire sulla condotta solo attraverso le regole individuali (le passioni), cioè rendendo la cosa soggettivamente indesiderabile alla maggior parte degli uomini mediante l'introduzione di una passione più intensa di quella spontanea: la paura della sanzione. Così, Hobbes ci libera dalle regole morali oggettive per legarci, *ipso facto*, al determinismo degli appetiti e la coazione della legge.

Con Hobbes, l'atto di legiferare acquista un carattere amorale ed esclusivamente tecnico, il quale sarà profondamente modificato lungo la modernità, ma non sarà mai perso¹³⁷. La

¹³⁴ EW, III, c.6, p.41.

¹³⁵ Secondo Hobbes, atto “libero” è quello non prodotto da un impulso esterno, il che non significa che non sia necessitato. “Necessario” è il contrario di “contingente”, non di “libero”. Atti veramente “contingenti” non ce ne sono in assoluto. Il concetto è complesso perché prodotto da un tentativo di conciliare tesi profondamente opposte tra di loro. In realtà, queste opposizioni (e i luoghi in cui studia il tema) dimostrano che per Hobbes la libertà è un problema politico, non antropologico. Infatti, il suo unico vero contrario è la legge. Hobbes la studia come problema *a se stante* in due opere polemiche: *On liberty and necessity* (EW, IV, pp.229-278); trad. it. de Andrea Longega, *Libertà e Necessità*, Bompiani, Milano, 2000) e *Questions concerning Liberty, Necessity and Chance* (EW, V, trad. it. parziale nella stessa opera), ma lì il problema è metafisico e teologico. In rigore, la libertà è del tutto irrilevante per comprendere l'azione umana.

¹³⁶ EW, III, c.6, p.50.

¹³⁷ Come afferma T. NAGEL in un famoso articolo (“Hobbes's Concept of Obligation”, *Philosophical Review*, Vol. 68, No. 1 (1959), pp. 68-83, p.74) la tesi secondo la quale “no man can ever act voluntarily without having as an object his own personal good”, ammessa anche da chi, come Warrender e Taylor vorrebbe postulare un genuino obbligo morale in Hobbes, costituisce in realtà “the ruin of any attempt to put a truly moral construction on Hobbes's concept of obligation. It in a way excludes the meaningfulness of any talk about moral obligation. It deprives it of any room to work” In effetti, “[n]othing could be called a moral obligation which in principle never conflicted with self-interest”. HART addirittura considera “la

questione non è già come dirigere le azioni libere ad un bene sociale, ma come condizionare la condotta (esterna) degli uomini mediante le loro passioni per raggiungere un determinato scopo scelto dal sovrano.

Felicità, potere, paura

Seguendo il proprio concetto di scienza, Hobbes vuole spiegare i motivi dell'azione umana per poter modificarla. Questo suppone identificare quell'oggetto che i diversi appetiti non possono non desiderare, in virtù del quale si desidera ogni cosa e il cui possesso costituisce la vera felicità. Non essendoci un bene assoluto che assuma questa funzione di *finis ultimus* e *summum bonum*, quell'oggetto non potrà che essere formale, astratto e generico. Così, per Hobbes la felicità è

[c]ontinual success in obtaining those things which a man from time to time desireth
(...) For there is no such thing as perpetual tranquillity of mind, while we live here;
because life itself is but motion, and can never be without desire, nor without fear,
no more than without sense¹³⁸.

La conseguenza di questo concetto di felicità è la decomposizione del bene umano in una successione indefinita di beni¹³⁹:

(...) the object of man's desire, is not to enjoy once only, and for one instant of time;
but to assure for ever, the way of his future desire, and therefore the voluntary
actions, and inclinations of all men, tend, not only to the procuring, but also to the
assuring of a contented life¹⁴⁰.

Vista la fragilità della vita felice, la possibilità di ottenerla dipende soltanto dal potere, il quale consiste nei "*present means, to obtain some future apparent good*"¹⁴¹. Con queste premesse, Hobbes può concludere: "*I put for a general inclination of all mankind, a perpetual and restless desire of power after power, that ceaseth only in death*"¹⁴².

In altre parole, l'oggetto universale e necessario delle passioni dell'uomo è il potere¹⁴³. E questo desiderio si realizza in due inclinazioni fondamentali. Da una parte, nell'amore per la vita, la comodità e il piacere, che si riducono al desiderio della propria conservazione, desiderio primario e fondamentale, causa di tutti gli altri e fondamento del primo diritto naturale¹⁴⁴; "*the sole root of all justice an morality*"¹⁴⁵. In secondo luogo, questo desiderio di potere si realizza nelle avversioni ai rispettivi contrari, le quali si riducono alla paura della morte, in particolare della morte violenta a mani di un altro. Questa passione non è certamente la prima, ma è quella più intensa¹⁴⁶. In effetti, mentre la vita è

permanente possibilità di conflitto tra l'obbligo o dovere e l'interesse" come uno dei tratti identificatori dell'obbligo. Cfr., op. cit., p.104.

¹³⁸ EW, III, c.6, p.51.

¹³⁹ Cfr. S. PINCKAERS, O.P., "Liberte et preceptes dans la morale de Saint Thomas", op. cit.

¹⁴⁰ EW, III, c.11, p.85.

¹⁴¹ EW, III, c.10, p.74.

¹⁴² EW, III, c.11, p.86.

¹⁴³ Cfr. EW, III, c.10.

¹⁴⁴ EW, III, c.14, 116-117.

¹⁴⁵ L. STRAUSS, op. cit. p.13.

¹⁴⁶ Secondo Bobbio, "[s]olo una passione nell'uomo è più forte dell'amor proprio: ed è la paura di morire. Vanitoso ed egoista, l'uomo è anche vile" (N. BOBBIO, "Introduzione al *De Cive*", op. cit., p.96). Pur

solo un bene primario, ma non il sommo bene (che per Hobbes non esiste affatto), la morte invece, essendo contraria ad ogni bene, è il maggiore dei mali possibili. Così, paradossalmente, la morte si teme di più di quanto non si ami la vita.

La distinzione è importante perché spiega il fatto che, seppur ci sono certi beni che si amano più della vita stessa¹⁴⁷, solo la paura della morte costituisce il vero motore dell'azione umana. Con le parole di Strauss, “*death takes the place of the telos*”¹⁴⁸.

I motivi dell'azione e l'osservanza della legge

Hobbes dichiara espressamente di voler fondare la scienza politica sulle effettive inclinazioni dell'uomo¹⁴⁹. Di conseguenza, l'obbedienza soggettiva alla legge e l'osservanza di patti in generale si possono comprendere solo come il prodotto di un calcolo di convenienza individuale, secondo il quale il timore di una sanzione difficilmente evitabile risulta superiore alla speranza dei vantaggi che risulterebbero dalla trasgressione¹⁵⁰.

In una sola battuta, la teoria dell'azione di Hobbes e la politica fondata su essa si può sintetizzare dicendo che l'uomo “*can never perform any action unless he believes it to be in his own best interest*”¹⁵¹.

La tesi di Hobbes è indubbiamente attuale. Così enunciato, il principio risulta piuttosto vicino all'ipotesi metodologica che sta alla base della “teoria dei giochi” e del ragionamento pratico inteso come “calcolo strategico”. Sono cambiati forse i termini e lo scopo del calcolo (il massimo vantaggio individuale in un contesto cooperativo), ma l'ipotesi rimane identica: l'uomo si muove soltanto per interessi personali, o almeno

condividendo l'interpretazione, non sembra lecito un giudizio morale su questa condizione dell'uomo che, secondo Hobbes, è un puro fatto anteriore ad ogni moralità.

¹⁴⁷ Nonostante ciò, in OL, II, *De Homine* c.11, §6, p.98, Hobbes afferma che “*Bonorum autem prima est sua cuique conservatio*” (nella versione inglese, è “*the greatest of goods*”). Gli interpreti che seguono Warrender, utilizzano questa tesi dei beni superiori alla propria vita per confutare il cosiddetto “egoismo psicologico” hobbesiano. Secondo loro, nel *Leviathan*, Hobbes voleva soltanto dimostrare la validità delle sue tesi anche nei peggiori dei casi (cfr., per esempio, B. GERT, op. cit., pp.166-168, il quale rimanda a in primo luogo a *De Cive*, c.3, §12, e all'ottava legge naturale dello stesso *Leviathan* (EW, III, c.15, p.140); alle definizioni di *Leviathan* c.6, in particolare quella d'“indignazione”, e poi a *De Homine*, c.13, §9, a *De Cive*, *Prefazione*; c.2, §19; c.6, §5; c.3, §5; e infine *Leviathan*, cap.15). In realtà, anche questi passi possono leggersi come manifestazioni complesse dell'interesse proprio. Lo stesso Gert, d'altra parte, riconosce che Hobbes non prendeva le sue definizioni troppo sul serio, e si limitava a consegnare gli usi correnti utili alle sue teorie (B. GERT, op. cit., p.162). Come afferma Nagel, confutando precisamente Warrender, “*an egoistic theory of motivation permeates the entire book [il Leviathan]*” e “*the arguments are in no way hidden*”. Almeno due degli argomenti presentati sembrano definitivi: in primo luogo, il fatto che la giustificazione di ogni singola legge naturale è quella di evitare la guerra e salvare la propria vita; d'altra parte, la spiegazione di perché certi diritti, come ad esempio, il diritto di resistere sono inalienabili (NAGEL, op. cit. p.69). Infine, valgono come conferme, tra tanti altri passi, tutto il capitolo 10 del *Leviathan* sul potere, e il ragionamento sul odio che segue ai benefici ricevuti da uomini uguali (EW, III, c.11, p.87-88).

¹⁴⁸ STRAUSS, op. cit., p.13.

¹⁴⁹ EW, III, p.710: “*For I ground the civil right of sovereigns, and both the duty and liberty of subjects, upon the known natural inclinations of mankind, and upon the articles of the law of nature*”. In questo contesto, l'aggettivo “naturale” riferito alle inclinazioni designa la loro effettività, non la sua origine nella natura dell'uomo.

¹⁵⁰ Cfr., per esempio, E. VITALE, *Dal disordine al consenso*, FrancoAngeli, Milano, 1994, p.147.

¹⁵¹ NAGEL, op. cit., p.74.

bisogna pensare come se così fosse per convalidare i calcoli. Il che dimostra che, in ultim'analisi, si è accolta anche la sua psicologia egoistica.

In questo contesto, il suddito obbedisce sempre contro se stesso, contro la propria volontà attuale. Anche se avesse un'intenzione perfettamente altruista di compiere la parola data o di obbedire alla legge, la sua volontà non è libera, e quindi non si può compromettere per il futuro. Come si è detto prima, la volontà è un atto, non una facoltà; le sue volizioni non dipendono da un'inclinazione fondamentale verso certi fini conosciuti come buoni, ma dalla presenza ai sensi di certi oggetti piacevoli, e quindi la stessa idea di legarla ad una promessa diventa improponibile. Nelle sue parole, le volizioni "*proceed not from, but are the will; and the will is not voluntary: for a man can no more say he will will, than he will will will, and so make an infinite repetition of the word; which is absurd, and insignificant*"¹⁵². D'altra parte, anche se ci fosse una piena coincidenza tra quello che la legge comanda e quello che il suddito vuole, questo fatto non sarebbe altro che, appunto, una mera coincidenza teoricamente indifferente, perché volontà e legge rimangono opposte e irriducibili per ipotesi.

Ma allora, come è possibile il contratto che origina la società?

L'uomo può fissare la propria volontà soltanto dal di fuori, mettendo se stesso in circostanze tali da necessitare le proprie azioni future. In concreto, lo fa stabilendo un potere così severo che sia psicologicamente impossibile volere una cosa diversa da quella che esso comanda¹⁵³. In questo modo, in virtù di una scelta dello stesso suddito, "*he that is to command, may by the use of all their means and strength, be able by the terror thereof to frame the will of them all to unity and concord, amongst themselves*"¹⁵⁴.

Rinviamo ai prossimi paragrafi la questione del valore di questa scelta come vero principio di legittimità. Fin qui, la comunicazione ed efficacia del comando giuridico si spiegherebbero semplicemente attraverso la paura. Ma allora, *rebus sic stantibus*, il problema che ci occupa non si presenterebbe nemmeno: il diritto sarebbe pura e semplice forza, e non si capirebbe la necessità di fondare una società che non sarebbe diversa in niente dallo stato di natura.

Anche se questa tesi fosse vera, tutto sembra indicare che lo stesso Hobbes non sarebbe disposto ad accettarla, e, in ogni caso, non è l'unica lettura possibile della sua opera. Non c'è dubbio che Hobbes riconduce e riduce il diritto alla forza, ma questo non significa necessariamente ammettere una vera identità¹⁵⁵.

Come afferma Warrender, il fatto che la paura e il bisogno di autoconservazione spieghino le motivazioni della condotta effettiva significa che essi costituiscono una condizione dell'obbligo, ma non necessariamente che siano il fondamento ultimo di esso:

The laws of nature, that command the individual to seek peace, keep covenants, &c., are from one point of view rational maxims for self-preservation; and one answer to the question of why the citizen should obey the civil law, is that obedience constitutes the best means to his preservation (...) This answer, given in terms of self-

¹⁵² EW, IV, *Elements of Law, natural and civil*, p. 69.

¹⁵³ Cfr. H. PITKIN, "Hobbes's concept of representation, II", op. cit., p.903.

¹⁵⁴ EW, IV, p.122. È significativo che in questo contesto politico Hobbes parli di "terror" e non soltanto di "fear".

¹⁵⁵ Ringrazio Gabriele De Anna per questa precisazione.

*preservation, however, is concerned with motive and not with obligation. (...) this consideration does not ensure their obligatory character*¹⁵⁶.

È vero che “[f]ear of punishment is the cause of political obedience”¹⁵⁷; ma questo non implica che la paura sia anche *causa dell’obbligo politico*. In altri termini, sapere perché agisce l’uomo non significa aver compreso la natura della legge, appunto perché ci mancherebbe la giustificazione della sua obbligatorietà. In questo modo, Bisogna riprendere, pertanto, la distinzione enunciata prima: avendo studiato il primo dei due “poli dialettici” (la teoria dell’atto umano, le ragioni “esplicative”), dobbiamo entrare nel secondo: la legge come principio giuridico della condotta, il diritto come ragione giustificativa. Per fare ciò, si studieranno in primo luogo le condizioni della nascita della società politica, per soffermarci poi sui due elementi dello Stato hobbesiano che esigono una giustificazione: il sovrano e la legge.

4. Alle origini della legge. Stato di natura e patto sociale.

La vita sociale vuole essere l’opposto della vita naturale, sulla quale, tuttavia, essa si fonda. In altri termini, la società esiste perché pensare il contrario è assurdo, perché la coesistenza naturale degli individui è impossibile¹⁵⁸. Così, lo stato civile è prodotto da un esercizio intellettuale¹⁵⁹, è un *artificio* fondato su ciò che c’era prima e profondamente condizionato da esso.

Una vittima della propria natura

La prima caratteristica dello stato di natura è l’uguaglianza tra tutti gli uomini¹⁶⁰: tutti siamo ugualmente miserabili. Hobbes riconosce le differenze naturali, tanto intellettuali quanto fisiche, ma le considera irrilevanti: il fatto è che qualsiasi uomo, anche il più debole, ha la forza sufficiente per uccidere un altro uomo, anche il più forte¹⁶¹.

Questa uguaglianza naturale è causa dell’uguaglianza delle aspettative di potere, la quale, a sua volta, produce diffidenza e da questa, infine, nasce la guerra. Paradossalmente, ma sempre d’accordo con le premesse, questa guerra di tutti contro tutti non è una guerra per il potere, ma per la sopravvivenza. L’uomo dello stato di natura non si muove tanto per

¹⁵⁶ WARRENDER, op. cit., p.212. Secondo questo autore, “*it is only in their aspect of being commands of God that they are laws and hence oblige*” (p.213).

¹⁵⁷ PETERS, op. cit, p.207.

¹⁵⁸ Secondo Francesco GENTILE, l’argomento costituisce una *probatio per absurdum* (*Filosofia del Diritto*, op. cit. pp.185-188); in modo analogo, secondo M. GOLDSMITH, è una estensione politica del “*thought experiment*” della “*annihilatio mundi*” (*Hobbes’s science of politics*, Columbia University Press, New York, 1966). BOBBIO, infine, afferma che lo stato di natura “è rappresentato come assurdo” per contrasto antitetico con lo stato civile, che è esquisitamente razionale (“*Legge naturale e legge civile nella filosofia politica di Hobbes*”, in N. BOBBIO, *op. cit.*, p.88).

¹⁵⁹ Lo stato di natura hobbesiano è un’ipotesi, ma (e in questo si distingue da altri autori, come Locke, Rousseau o Kant) non una pura astrazione. Con intenzione persuasiva, e in realtà contro il suo metodo, Hobbes propone esempi empirici come prova della sua argomentazione: la vita dei selvaggi americani, la guerra civile e, in generale, i rapporti tra gli stati. Cfr. *EW*, III, c.13, 114-115.

¹⁶⁰ *EW*, III, c.13, p.110. Non lo è l’assenza della legge, né il diritto a tutto né la guerra di tutti contro tutti, che sono effetti derivati da questa uguaglianza naturale.

¹⁶¹ Idem. Vid anche *De Cive*, c.1, §3.

ambizione quanto per paura; domina, sì, ma per non essere dominato, ed uccide per non essere ucciso.

L'uomo naturale hobbesiano viene spesso rappresentato come uno che odia i suoi simili. L'atteggiamento naturale, invece, è piuttosto d'indifferenza, interesse egoistico e paura. Come afferma Nagel, “[h]e is susceptible only to selfish motivation, and is therefore incapable of any action which could be clearly labeled moral. He might, in fact, be best described as a man without a moral sense”¹⁶², il che è molto diverso da essere “immorale”. La questione è rilevante perché, come si vedrà più avanti, lo stato di natura di Rousseau è sostanzialmente identico a quello di Hobbes e, analizzato nel suo complesso, differisce da quest'ultimo molto meno di quanto la manualistica più diffusa ha ritenuto.

Il dramma dell'uomo hobbesiano è che la sua natura (individuale) si oppone alla sua condizione naturale (sociale): “*what the one urges with hope of achievement, the other makes impossible*”¹⁶³: il problema risiede, dunque, nella sua natura, non in una inesistente perversione morale. *Homo homini lupus*, certo, ma i lupi non sono moralmente cattivi, e attaccano solo quando non hanno alternativa. In effetti, Hobbes non solo riconosce la possibilità della virtù, ma a volte pare addirittura criticare un'obbedienza scaturita esclusivamente dal timore¹⁶⁴.

Non dal vizio, ma dalla natura scaturisce la discordia:

(...) in the nature of man, we find three principal causes of quarrel. First, competition; secondly, diffidence; thirdly, glory. The first, maketh men invade for gain; the second, for safety; and the third, for reputation. The first use violence, to make themselves masters of other men's persons, wives, children, and cattle; the second, to defend them; the third, for trifles, as a word, a smile, a different opinion, and any other sign of undervalue¹⁶⁵.

Per Hobbes il desiderio è sempre legato al dominio sugli altri. I tre motivi di discordia qui distinti non sono altro che i tre possibili oggetti di appetizione e tre forme di potere: possedere qualcosa, difendere ciò che si possiede, essere riconosciuto dagli altri come possessore.

La guerra totale di Hobbes è una semplice deduzione dalla lotta per il potere, la quale, a sua volta, è il prodotto inevitabile della ricerca di felicità¹⁶⁶. Infatti, la guerra non consiste

¹⁶² T. NAGEL, op. cit., p.74.

¹⁶³ M. OAKESHOTT, “Introduction” al *Leviathan*, op. cit., p xxxv; cfr. ibidem, p.lv.

¹⁶⁴ Cfr. EW, III, c.27, p.285: “*Of all passions, that which inclineth men least to break the laws is fear. Nay, excepting some generous natures, it is the only thing (when there is appearance of profit or pleasure by breaking the laws) that makes men keep them*”. In EW, II, *De Cive*, c.3, §5, pp.32-33 propone la seguente distinzione: “*to be just, signifies as much as to be delighted in just dealing, to study how to doe righteousness, or to indeavour in all things to doe that which is just (...) and he is properly said to be unjust who doth righteousness for fear of the punishment annex unto the Law, and unrighteousness by reason of the iniquity of his mind*”. Beninteso, tutto questo non confuta in assoluto l'egoismo psicologico, perché la virtù designa semplicemente il grado di previsione (EW, III, c.3, pp.14-16.).

In altri passi, sembra di sostenere che i cattivi sono minoranza. Così si potrebbe intendere, per esempio, il prologo inglese al *De Cive* (EW, II, p.xvi): “*though the wicked were fewer than the righteous, yet because we cannot distinguish them, there is a necessity of suspecting, heeding, anticipating, subjugating, self-defending, ever incident to the most honest and fairest conditioned*”. In ogni caso, tutto il resto della sua opera contraddice questa tesi.

¹⁶⁵ EW, III, c.13, p.112.

¹⁶⁶ M. OAKESHOTT, “Introduction” al *Leviathan*, op. cit., p.xxxiv.

in una situazione permanente di belligeranza, ma in una disposizione stabile ad una violenza puramente difensiva¹⁶⁷. Solo se si coglie la profonda razionalità dello stato di natura hobbesiano si riesce anche a cogliere quanto indesiderabile esso sia, e quanto vicino risulta a quella inconfessata idea di uomo sottostante le scienze giuridiche contemporanee.

Naturalmente, in queste condizioni

there is no place for industry; because the fruit thereof is uncertain: and consequently no culture of the earth; no navigation, nor use of the commodities that may be imported by sea; no commodious building; no instruments of moving, and removing, such things as require much force; no knowledge of the face of the earth; no account of time; no arts; no letters; no society; and which is worst of all, continual fear, and danger of violent death; and the life of man, solitary, poor, nasty, brutish, and short¹⁶⁸.

È difficile immaginare una condizione più pietosa. Ma, come afferma Oakeshott, “[t]he remedy of the disease is homeopathic”¹⁶⁹, perché “[t]he passions that incline men to peace” sono le stesse che cagionarono la guerra: “fear of death; desire of such things as are necessary to commodious living; and a hope by their industry to obtain them”¹⁷⁰. La paura genera prudenza, la prudenza muove il ragionamento e, mediante questo, l’uomo riesce a trovare un modo di superare la propria condizione. Il costo, però, è molto elevato: la rinuncia totale ad ogni altra passione o desiderio, perché “[a]nything less than total obedience is total destruction”¹⁷¹.

Il fatto che gli uomini siano disposti a sottoscrivere questo contratto ci dà la misura della paura hobbesiana. Infatti,

though of so unlimited a power, men may fancy many evil consequences, yet the consequences of the want of it, which is perpetual war of every man against his neighbour, are much worse. The condition of man in this life shall never be without inconveniences; but there happeneth in no commonwealth any great inconvenience, but what proceeds from the subject’s disobedience, and breach of those covenants, from which the commonwealth hath its being. And whosoever thinking sovereign power too great, will seek to make it less, must subject himself, to the power, that can limit it; that is to say, to a greater¹⁷².

Le schiaccianti attribuzioni del sovrano costituiscono per Hobbes una tesi capitale, ma sistematicamente secondaria e derivata. In realtà, è la sua antropologia individualistica, e non il concetto stesso di politica, a fargli concludere che la vita sociale può venire desiderata soltanto come un male minore¹⁷³. In altri termini, è per causa della natura

¹⁶⁷ EW, III, c.13, p.113. Hobbes definisce la pace mediante la guerra, e non viceversa.

¹⁶⁸ EW, III, c.13, p.113.

¹⁶⁹ M. OAKESHOTT, “Introduction” al *Leviathan*, op. cit., p. xxxvi.

¹⁷⁰ EW, III, c.13, p.116.

¹⁷¹ Q. SKINNER, “Hobbes’s *Leviathan*”, op. cit., p.329.

¹⁷² EW, III, c.20, p.195.

¹⁷³ Secondo BOBBIO, “[t]ranne che nel nome, lo stato di Hobbes non aveva, come fu osservato da Carl Schmitt, nulla di mostruoso: era pura e semplicemente, in una età dominata dalla concezione meccanicistica dell’universo, una grande macchina, la macchina *machinarum*” (“Legge naturale e legge civile nella filosofia politica di Hobbes”, in N. BOBBIO, op. cit., p.68). Nonostante il pretesto storicistico di Bobbio, la mostruosità del *Leviathan* si trova precisamente nel aver trasformato la società degli uomini in una macchina. Per le conseguenze giuridiche di questa visione (e per un profondo senso d’inquietudine di vederla seriamente considerata), vid. le riflessioni sulla *Machina machinarum* di N. IRTI, *Nichilismo giuridico*, Laterza, Roma – Bari, 2004.

dell'uomo che “*sovereign power [is] not so hurtful as the want of it*”¹⁷⁴. Lo dimostra l'ostinata sopravvivenza di questa tesi in autori che non sarebbero mai disposti a riconoscere ad un monarca i poteri che gli attribuisce Hobbes.

La paura non è solamente ciò che muove gli uomini ad associarsi, ma il motore sotterraneo di tutta la vita sociale, perché se è la paura a civilizzare, sarà la stessa paura a far funzionare la *civitas*¹⁷⁵. Secondo la stessa natura del contratto, nella città non si può trovare né altro né più di ciò che c'era prima.

Criticando la tesi di Taylor, Stuart Brown fa notare come la funzione del contratto sociale sia precisamente quella di collegare l'obbligo di obbedire alla legge con i desideri naturali dell'uomo per renderla efficace¹⁷⁶. In effetti, se non si riesce a vincolare il comando della legge ai principi dell'azione soggettiva (cioè agli amori del soggetto), risulta impossibile fondare un vero obbligo (diverso cioè dalla mera costrizione) e proporre un atto di obbedienza veramente ragionevole. Così, prosegue Brown, i doveri del cittadino presuppongono un obbligo e questo obbligo, a sua volta, suppone il contratto, il quale viene sottoscritto soltanto in virtù degli interessi soggettivi di chi partecipa ad esso¹⁷⁷. La domanda ultima, allora, è fino a che punto lo stesso Hobbes (ma non solo Hobbes) riesca a stabilire questo vincolo, visto che l'unica passione politicamente significativa è la paura, e non si capisce in che modo essa possa generare un obbligo genuino.

Secondo una lettura vigente e diffusa, Hobbes sarebbe il fondatore del liberalismo politico, il che implicherebbe un vincolo necessario tra i diritti dell'uomo e l'obbligo politico. La tesi è molto controversa, ma la si può benissimo concedere, perché in realtà non modifica il quadro fin qui descritto. Anche se il patto stabilisse una società pacifica, libera e perfino felice, resterebbe sempre fermo il fatto che il contratto non possa mai porre nell'uomo qualcosa che non esistesse prima nello stato di natura. In tale stato vi era soltanto paura e desiderio di potere; paura e desiderio saranno anche l'essenza della vita civile.

Una società di uomini “naturalisti”

Il patto sociale hobbesiano è una complessa equazione tra diritti naturali, inclinazioni, libertà e obbligo¹⁷⁸. Tutti questi elementi preesistono al contratto, ma tutti essi acquistano significato e cominciano ad essere efficaci solo mediante il contratto, e non senza aver subito prima una radicale mutazione nella loro natura. Cambiano questi elementi

¹⁷⁴ È il titolo dell'ultimo paragrafo del cap. 18 del *Leviathano* nell'edizione Molesworth. Cfr. *EW*, III, pp.169-170.

¹⁷⁵ Cfr., per esempio, R. BODEI. *Geometria delle passioni*, Feltrinelli, Milano, 1991, pp.89-90. Oakeshott interpreta la paura inanzitutto come un'ansia di dominare sugli altri e non essere dominato. Cfr. “The moral life in the writings of Thomas Hobbes”, in M. OAKESHOTT, op. cit., p.82.

¹⁷⁶ Cfr. S.M. BROWN, “The Taylor Thesis: some objections”, in *Hobbes Studies*, op. cit., pp.57-71 (già in *The Philosophical Review*, Vol. 68, No. 3, (1959), pp. 303-323). Taylor legge in Hobbes un'etica deontologica vicina a quella di Kant, nella quale le passioni sono irrilevanti per la fondazione della morale. Cfr. TAYLOR, op. cit., pp.35-55.

¹⁷⁷ S.M. BROWN, op. cit., p.60.

¹⁷⁸ *EW*, III, c.16, pp.116-117.

precisamente perché gli uomini non cambiano in assoluto¹⁷⁹. La riflessione di Piccinini sulla condizione umana può estendersi a tutti questi attributi: all'uomo hobbesiano “*non gli è propria né una vita isolata né una naturale vita comune. I componenti della multitudo hobbesiana non hanno letteralmente collocazione*”¹⁸⁰.

Questa struttura paradossale è intrinseca al patto hobbesiano, e si comunica a tutte le conseguenze del contratto, inclusa la sovranità e la legge, i nostri problemi centrali. Così, per esempio, l'individuo rinuncia ai suoi diritti per tutelarli e si sottomette senza condizioni per guadagnare libertà; il sovrano, da parte sua, può tutto nella misura in cui gli altri glielo hanno permesso. Lo stesso patto, infine, per garantire la pace e la sicurezza la città, l'abbandona all'arbitrio di un sovrano che non conosce vincoli¹⁸¹.

Hobbes non ha alcuna illusione che gli uomini cambino e diventino buoni e pacifici dopo il patto. Anzi, tutto il patto si spiega per il fatto che gli uomini sono sempre gli stessi, come lo sono anche i motivi delle loro azioni. In sintesi, Hobbes non intende fondare una società di amici per stabilire la pace, ma neutralizzare la paura dei nemici per fermare la guerra.

La società politica è un artificio, fondato non su una legge naturale relativa al bene umano¹⁸², ma sui diritti di un uomo che crea questa legge appunto per difenderli. Da Hobbes in poi, i diritti sono anteriori alla legge¹⁸³, e questo ordine di precedenza implica che la società è soltanto ciò che gli uomini hanno voluto che essa sia. Il problema è che, in realtà, non potevano volere altra cosa¹⁸⁴.

¹⁷⁹ In questo senso, come si vedrà, la mutazione che costituisce il patto è molto meno profonda di quella proposta da Rousseau: se per Hobbes cambiano soltanto i rapporti tra uomini che rimangono uguali a se stessi, per Rousseau cambia la stessa natura dell'uomo.

¹⁸⁰ M. PICCININI, “Potere comune e rappresentanza in Thomas Hobbes”, in G. DUSO (a cura di), *Il potere. Per una storia della filosofia politica moderna*, Roma, Carrocci, 1999, p.127. BOBBIO afferma rispetto alla legge naturale: “*la legge di natura non ha una propria sfera di applicazione: nello stato di natura non è ancora, nello stato civile non è più. Non esiste mai e in nessun luogo, per essa, il presente*” (“Legge naturale e legge civile nella filosofia politica di Hobbes”, op. cit., p.138).

¹⁸¹ Cfr. *EW*, III, c.14. È questo il paradosso che denuncia LOCKE: “*this is to think that men are so foolish that they take care to avoid what mischiefs may be done them by polecats or foxes, but are content, nay, think it safety, to be devoured by lions*” (*Second Treatise on Government*, VII, 93).

¹⁸² Secondo BOBBIO (“Legge naturale e legge civile nella filosofia politica di Hobbes”, op. cit.), la società e il patto si fondano sulla legge naturale che obbliga a ricercare la pace. L'interpretazione è senz'altro valida, ma resta il fatto che Hobbes enuncia questa legge in modo inseparabile dal primo diritto naturale (cfr. *EW*, III, c.13). Per il nostro problema, l'esistenza di un primo dovere che fonda doveri e diritti è relativamente indifferente, almeno fintantoché non si neghi la priorità dei diritti nella mentalità hobbesiana e moderna (vid. la citazione di STRAUSS nella prossima nota). Secondo Thomas NAGEL, op. cit., p.71, le definizioni di legge, libertà e diritto sono semplicemente contraddittorie: “*Hobbes's position (...) appears in fact to be self-contradictory. For on the first page of Chapter 14 [EW, III, p.116], Hobbes makes the following sequence of assertions: first, that the right of nature is the liberty that each man has to preserve his own life; second, that a law of nature is a precept by which a man is forbidden to do what is destructive of his life, or to omit that by which he thinks it may be preserved; third, that since right is the liberty to do or forbear, whereas law binds you to do one particular thing, law and right differ as much as obligation and liberty, which are in one and the same matter inconsistent*”.

¹⁸³ L. STRAUSS, op. cit., p.13: “*the fundamental moral fact is not a duty but a right (...) By nature, there exists only a perfect right and no perfect duty. The law of nature, which formulates man's natural duties, is not a law, properly speaking*”. In Hobbes, tuttavia, questa precedenza è puramente logica; solo con Locke la legge si subordinerà anche funzionalmente ai diritti.

¹⁸⁴ Questo punto è molto controverso, perché Hobbes risulta qui particolarmente ambiguo. Se la legge naturale è vera legge e non un puro consiglio prudenziale (contro *EW*, III, c.15, p.147) e il patto sociale è prodotto univoco di un ragionamento corretto, non dovremmo concludere che c'è un vero dovere di

Secondo la filosofia politica classica, lo scopo primario della legge era quello di manifestare un bene comune a tutti perché fosse scelto liberamente dai cittadini¹⁸⁵; adesso, invece, la legge stabilisce e determina il bene, presentandolo ai sudditi sotto minaccia di coazione. Non esiste *bene comune*, non solo perché non c'è un bene, ma soprattutto perché non c'è comunità, perché non esiste alcunché di veramente comune a molti. A partire da Hobbes, la causa dell'unità della società sono soltanto

the BONDS, by which men are bound, and obliged: bonds, that have their strength, not from their own nature, for nothing is more easily broken than a man's word, but from fear of some evil consequence upon the rupture¹⁸⁶.

Quello che spinge uomini che non condividono nulla a unirsi in società è il timore di tutti verso tutti; quello che li mantiene uniti, invece, è il terrore di tutti verso uno; con le parole di Bobbio, lo Stato “è la risposta della paura organizzata alla paura scatenata”¹⁸⁷. E infine, quello che caratterizza questo “uno” al punto di definirlo, è il suo illimitato potere. Come il singolo dello stato di natura, anche lo Stato per Hobbes si definisce per il potere¹⁸⁸. E così sarà per ogni teoria politica che condivida i suoi presupposti antropologici.

I rapporti tra uomini dissociati

Un ultimo punto si rivela particolarmente interessante e conferma quanto detto finora: quello dei rapporti sociali stabiliti dal contratto. Secondo Hobbes, nello stato di natura “[t]he notions of right and wrong, justice and injustice have there no place. Where there is no common power, there is no law: where no law, no injustice”. Al di là del suo radicale legalismo etico, questa affermazione esprime la natura dei rapporti intersoggettivi. Se il giusto e l'ingiusto dipendono esclusivamente da una legge¹⁸⁹, la quale, a sua volta, si definisce come comando di un potere comune, allora ci sarà giustizia ed ingiustizia soltanto rispetto al sovrano, perché solo con il sovrano esisteranno rapporti giuridicamente rilevanti.

sottoscriverlo? Ma questo metterebbe in crisi tutto il sistema hobbesiano. In modo salomonico, VITALE ritiene che il contratto è conclusione necessaria della scienza, ma solo consiglio opportuno della prudenza (op. cit., p.133). In ogni caso, il contratto è come minimo una esigenza di ragione (cfr. la seconda legge di natura, EW, III, c.15, p.118).

¹⁸⁵ È questa la tesi della seconda parte di questo lavoro.

¹⁸⁶ EW, III, c.14, p.119.

¹⁸⁷ N. BOBBIO, “Introduzione al *De Cive*”, op. cit., p.98-99.

¹⁸⁸ “Lo stato [consiste] in un potere superiore ai singoli individui, cioè in un potere dotato di forza sufficiente per impedire l'uso individuale della forza” (ibidem, p.88). Cfr. F. GENTILE, *Intelligenza politica e ragion di Stato*, op. cit.

¹⁸⁹ EW, II, *De Cive*, c.6, §16, p.85: “Theft, murder, adultery, and all injuries are forbid by the laws of nature; but what is to be called theft, what murder, what adultery, what injury in a citizen, this is not to be determined by the natural, but by the civil law: for not every taking away of the thing which another possesseth, but onely another mans goods is theft; but what is ours, and what anothers, is a question belonging to the civil law. In like manner, not every killing of a man is murder, but onely that which the civil law forbids; neither is all encounter with women adultery, but onely that which the civil law prohibits”. È vero, e probabilmente anche Hobbes pensava così, che questi atti sono contrari alla legge naturale perché si oppongono al bene altrui, ma la stessa legge naturale è vera legge solo nella misura in cui il sovrano la riconosca tale (cfr. EW, III, p.145).

“La natura non fa gli uomini isolati, li dissocia. L’uomo di Hobbes non è il solitario di Rousseau, come non è lo *zoon politikon* di Aristotele”¹⁹⁰. A differenza dell’“unico” rousseauiano, l’uomo di Hobbes stabilisce un certo tipo di relazioni reali con i suoi simili¹⁹¹; relazioni troppo reali, inevitabili e sempre conflittuali. Questa discordia, infatti, assunta per ipotesi come naturale, risulta necessariamente insuperabile. La condizione naturale dell’uomo è diventata non soltanto asociale, ma rigorosamente agiuridica, perché, come afferma Ronco, “la frattura del rapporto intersoggettivo, la separazione e la solitudine anomica, che costituiscono la profondità ontologica del delitto, non sono più vissute e concepite come colpa, bensì, al contrario, come lo statuto della natura dell’uomo”¹⁹².

La funzione del diritto positivo, allora, non potrà più essere quella di superare il conflitto mediante la ricomposizione della relazione interrotta, perché è la stessa relazione a costituire il conflitto e a stabilire la rottura. La sua funzione sarà invece quella di neutralizzare il conflitto, cioè, di sancire definitivamente la rottura per sovrapporre all’assenza oggettiva di ordine, attraverso la forza e sempre dal di fuori e dal di sopra, un ordine astratto, virtuale, disegnato dalla ragione sovrana e giustificato esclusivamente dalla sua volontà¹⁹³.

In questo senso, risulta straordinariamente efficace l’immagine dello Stato come meccanismo di assicurazione, secondo la quale il danno subito dal privato è costituito appunto dai rapporti con gli altri, non voluti e, in generale, indesiderabili¹⁹⁴. Questa struttura dello Stato mediatore e causa di tutti i rapporti giuridici costituisce un *topos* della dottrina contemporanea.

Lo Stato moderno è anteriore al diritto, e quindi anche anteriore ai rapporti giuridici. Rapporti che non vanno confusi con i concreti, reali e giuridicamente indifferenti rapporti interpersonali.

Alessandro Levi criticava questa tesi affermando che il “*concetto di rapporto giuridico (...) è il concetto fondamentale, centrale dell’ordinamento giuridico*”¹⁹⁵, perché “*la relazionalità non è più una qualità differenziale del diritto, ma è l’essenza stessa del diritto; il diritto non è relazionale, ma è relazione; il diritto non è norma relazionale, ma rapporto soggettivo*”¹⁹⁶. La sua posizione è enfaticamente contraddetta dal Cicala attraverso una sottile ma molto significativa distinzione: “*i giuristi*”, disse quest’ultimo, “*si sono fermati all’aspetto dirò così volgare: senza nemmeno domandarsi se esista per caso una relazione più profonda che costituisca appunto, il rapporto giuridico. Tale*

¹⁹⁰ M. PICCININI, op. cit., p.127.

¹⁹¹ Salva sempre la precisazione di WATKINS, secondo il quale “*for Hobbes, a person does not really meets other people anyway, but only experiences the effects they produce within his body*” (op. cit., p.70).

¹⁹² M. RONCO, *Il problema della pena. Alcuni profili relativi allo sviluppo della riflessione sulla pena*, Giappichelli, Torino, 1996, p.20.

¹⁹³ Per questa impostazione del problema, cfr. Francesco GENTILE, *Filosofia del Diritto*, op. cit. pp.179-228.

¹⁹⁴ Fondamentali i due articoli in cui F. GENTILE presenta e sviluppa questa analogia: “Sulla società come compagnia di assicurazione ovvero della falsa alternativa tra ‘stato di diritto’ e ‘stato sociale’” e “sull’ordinamento come meccanismo assicurativo ovvero dei diritti soggettivi e degli obblighi giuridici nell’*état providence*”, in *Politica aut/et Statistica*, op. cit., pp.89-95 e pp.95-106, rispettivamente.

¹⁹⁵ A. LEVI, *Teoria generale del Diritto*, Padova, Cedam 1953, p.27.

¹⁹⁶ A.G. CONTE, Rapporto (teoria generale del diritto come), in *Novissimo Digesto Italiano*, Vol. XIV, Torino, 1967, pp.785-787, p.785.

quesito, avrebbe senza dubbio condotto a mettere in chiaro una relazione ideale, necessaria e sufficiente, per l'esistenza di ogni rapporto giuridico: quella cioè tra il soggetto e l'ordinamento giuridico"¹⁹⁷. Per questa scienza giuridica, in sintesi, i rapporti tra soggetti non sono altro che epifenomeni dell'unico rapporto veramente rilevante: quello tra individuo e ordinamento giuridico, tra cittadino e Stato.

Tuttavia, risulta davvero difficoltoso fondare una genuina società politica se si comincia negando l'esistenza di rapporti pacifici e proficui tra le persone, e poi si tagliano tutti i ponti per stabilirli. Sotto questo punto di vista, Rousseau non differisce affatto da Hobbes: la società politica consiste appunto nel mettere ordine attraverso la cancellazione dei rapporti potenzialmente conflittuali, cioè di tutti i rapporti diversi da quello con lo Stato¹⁹⁸. L'individuo di Hobbes si trova così "trying to lift himself out of the state of nature by his bootstraps", tentando di stabilire rapporti di giustizia dove non c'è altro che rapporto di potere, rinchiuso – o diremmo meglio, isolato – in un cerchio vizioso secondo il quale "a valid obligation presupposes security, which presupposes an enforcing power, which must be constructed by the assumption of obligations"¹⁹⁹.

Lo stesso linguaggio, che Aristotele considerava fondamento della comunità perché paradigma e veicolo di ciò che è comune a molti, e quindi fonte e manifestazione della relazionalità²⁰⁰, viene interpretato da Hobbes in termini di potere: "to convince a man is not to enjoy a common understanding with him, but to displace his reason by yours"²⁰¹.

Negata non solo la socialità naturale, ma le stesse relazioni tra le persone, non c'è uscita possibile dallo stato di natura. Il patto si riduce ad una semplice riordinazione delle forze in conflitto, sostituendo la molteplicità di relazioni di contrasto tra gli individui con una unica relazione di sottomissione assoluta verso il potere sovrano. E a questo, poi, si attribuisce il nome di "diritto".

Lo Stato, chiamato a sostituire le relazioni conflittuali tra gli individui, non è capace di mutare la loro natura, e quindi rimane sempre omogeneo allo stato di natura. Sin dalla sua nascita, esso non è altro che forza incontrastabile²⁰². La questione fondamentale, allora, è comprendere se questa forza possa venire legittimata da un principio strettamente giuridico. Così, come abbiamo detto, diventa necessario studiare i due elementi essenziali

¹⁹⁷ F.B. CICALA: *Il rapporto giuridico*, Milano, Giuffrè, 1959, pp.16-17. Cfr. A. CATANIA, "Per una critica della teoria del rapporto giuridico" in *Riconoscimento e potere*, Edizioni Scientifiche italiane, Napoli, 1996, già voce "Rapporto giuridico (teoria generale)" in *Enciclopedia giuridica*, Treccani, Roma 1991, XXV.

¹⁹⁸ Per la posizione di Rousseau rispetto alle associazioni intermedie, ci permettiamo di rimandare al secondo capitolo di questo lavoro. Per la posizione di Hobbes, cfr. N. BOBBIO, "Hobbes e le società parziali", in op. cit., pp.169-191, già in *Filosofia*, XXXIII (1982), pp.375-394.

¹⁹⁹ H. PITKIN, "Hobbes's concept of representation, II", op. cit., p.910. Si tratta dello stesso problema che GENTILE ha chiamato "aporia della Grundnorm", secondo la quale, per funzionare in assoluto, le "geometrie legali" sono costrette a riconoscere proprio ciò che negavano nelle premesse: eticità naturale dell'uomo, senso del dovere, socievolezza. Cfr. GENTILE, *Filosofia del diritto*, op. cit., soprattutto, pp.126-135.

²⁰⁰ ARISTOTELE, *Politica*, I, 2, 1252b 10-20.

²⁰¹ M. OAKESHOTT, "Introduction" al *Leviathan*, op. cit., p.lvi, il quale rimanda a *EW*, III, c.5, p.31.

²⁰² "Forza organizzata", come dice CATANIA in difesa di Kelsen ("Il diritto come organizzazione della forza", *Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto*, No, 51, 1974, pp.371-397, ora in A. CATANIA, *Riconoscimento e potere*, Edizioni Scientifiche italiane, Napoli, 1996). Tuttavia, la determinazione accidentale non è capace di mutare la specie; se il diritto dello Stato è forza, il fatto della sua organizzazione servirà soltanto a renderla più efficiente e prevedibile, ma non a trasformarla in una cosa diversa dalla forza. Cfr. D. CASTELLANO, *La verità della politica*, Edizioni scientifiche italiane, Napoli, 2002, pp.19-28.

dello Stato, che sono anche le due concrezioni di quel “potere” che lo definisce: il sovrano e la legge.

5. Il sovrano e la sua legge

Identificare il diritto con il potere o con la forza è negare il diritto. Il problema non è etico né giuridico, ma semantico: se il diritto è forza, la stessa parola “diritto” diventa superflua. Hobbes lo sapeva, e il *Leviathan* costituisce il suo ultimo grande sforzo per evitare questa identità e *giustificare* (nel rigoroso senso di rendere giusto e quindi giuridico) il potere sovrano. Si trova qui la grande dicotomia della teoria politica hobbesiana: postulare una sovranità assoluta, alla quale si deve obbedienza incondizionata, il cui volere, tuttavia, non sia arbitrio, e la cui efficacia non sia puro potere di fatto. In altri termini, è il paradosso di affermare un potere che, bastando a se stesso, non ha bisogno di essere giustificato, ma che, nonostante ciò, sia giustificabile; un potere amorale che deve rendersi morale per diventare immorale.

Il sovrano di Hobbes possiede appunto questo potere assoluto. Non c'è niente che non possa comandare. Il suo potere è esclusivo ed escludente, e qualsiasi altro potere costituisce una minaccia alla pace e alla sicurezza. È irrevocabile, e anche se i membri della società volessero recuperare il diritto che hanno ceduto, avrebbero bisogno di un improbabile consenso di colui in favore del quale hanno rinunciato (farlo da se stessi sarebbe contraddittorio, appunto perché nella stessa cessione hanno perso ogni potere). La misura di questo potere si apprezza considerando appunto i limiti del suo esercizio, cioè, i “doveri” del sovrano.

La funzione del sovrano è lo stesso fine del patto: “*namely the procuration of the safety of the people*”, ma lui è obbligato soltanto “*by the law of nature, and to render an account thereof to God, the author of that law, and to none but him*”²⁰³. Leggi queste che, tuttavia, non saranno vere leggi fintantoché non siano comandate dallo stesso sovrano, il quale, comunque, non sarà obbligato da esse²⁰⁴:

*These dictates of reason, men used to call by the name of laws, but improperly: for they are but conclusions, or theorems concerning what conduceth to the conservation and defence of themselves; whereas law, properly, is the word of him, that by right hath command over others*²⁰⁵.

Ci restano allora soltanto le leggi di Dio. Ma anche a prescindere dal problema di un suo non impossibile ateismo, per Hobbes un eventuale dovere verso Dio risulta ugualmente inoperante, perché Dio è inconoscibile²⁰⁶ ed ogni notizia o dovere rispetto a Lui riconduce allo stesso sovrano, unico a poter definire i dogmi della religione²⁰⁷. D'altra parte, per

²⁰³ EW, III, c.30, p.322. Cfr. EW, II, c.13, §2, pp.166-167.

²⁰⁴ EW, III, c.26, p.252: “*The sovereign of a commonwealth, be it an assembly, or one man, is not subject to the civil laws*”.

²⁰⁵ EW, III, c.15, p.147.

²⁰⁶ EW, III, c.11, pp.92-93.

²⁰⁷ Cfr. EW, III, c.33, pp.377-378, e tutto il c.43, in particolare p.585: “*All that is NECESSARY to salvation, is contained in two virtues, faith in Christ, and obedience to laws . The latter of these, if it were perfect, were enough to us*”; e soprattutto p.600: “*And because he is a sovereign, he requireth obedience to all his own, that is, to all the civil laws; in which also are contained all the laws of nature, that is all the laws of God: for besides the laws of nature, and the laws of the Church, which are part of the civil law, (for the*

Hobbes un dovere che non è esigibile è come una legge senza legislatore: né l'uno né l'altra obbligano, nell'uno né l'altra esistono affatto.

In questo modo, il sovrano è libero di doveri perché è libero da ogni legge; il suo potere è illimitato. E tuttavia, la sovranità non può essere puro potere.

In realtà, il vero problema della legittimazione del potere sovrano consiste appunto nel suo carattere radicalmente superfluo. La pretesa di giustificarlo si può assimilare a “[t]he opinion that any monarch receiveth his power by covenant, that is to say, on condition”, la quale

proceedeth from want of understanding this easy truth, that covenant is being but words and breath, have no force to oblige, contain, constrain, or protect any man, but what it has from the public sword; that is, from the untied hands of that man, or assembly of men that hath the sovereignty, whose actions are avouched by them all, and performed by the strength of them all, in him united²⁰⁸.

E tuttavia, lo stesso Hobbes, nel preciso momento in cui nega ogni valore ed efficacia ai patti, si preoccupa d'individuare una fonte di legittimazione per questo potere assoluto, “whose actions are avouched by them all”. Identico problema si presenterà rispetto alla giustificazione della legge, la cui promulgazione è funzione propria del sovrano²⁰⁹.

In estrema sintesi, la legge è il comando del sovrano²¹⁰. Il comando, a sua volta, è “a precept in which the cause of my obedience depends on the will of the Commander”, cioè nel quale “the will stand for a Reason”²¹¹. Il comando legale contiene in se stesso la ragione della obbedienza, come succede con i comandi di Dio verso le sue creature, o con quello del magistrato rispetto ai suoi subordinati “and universally of all the powerfull in respect of them who cannot resist”²¹². Come il potere del sovrano, neanche la legge richiede giustificazione né conosce limiti.

Church that can make laws is the commonwealth), there be no other laws divine. Whosoever therefore obeyeth his Christian sovereign, is not thereby hindered, neither from believing, nor from obeying God. Vid. anche il capitolo 18 del *De Cive*. La questione è di fondamentale importanza, perché “every man, if he be in his wits, will in all things yield to that man an absolute obedience, by virtue of whose sentence he believes himself to be either saved or damned” (EW, II, c.18, §14, p.317).

²⁰⁸ EW, III, c.18, p.162. Come si vede, il passo è profondamente ambiguo. Questi uomini (“them all”) che “riconoscono” (avouch) gli atti del potere sovrano, sono i membri dell’assemblea che possiede la sovranità, i quali non hanno bisogno di riconoscere quello che hanno fatto loro stessi, oppure sono i sudditi che hanno sottoscritto il contratto, ai quali non si menziona affatto nel testo e la cui parola, attraverso la quale avrebbero riconosciuto questi atti, è stata appena dichiarata superflua e mancante di ogni valore?

²⁰⁹ EW, III, c.26, p.252.

²¹⁰ Cfr. EW, III, c.26, p.251: “And first it is manifest, that law in general, is not counsel, but command; nor a command of any man to any man; but only of him, whose command is addressed to one formerly obliged to obey him. And as for civil law, it addeth only the name of the person commanding, which is persona civitatis, the person of the commonwealth”.

²¹¹ EW, II, *De Cive*, c.14, §1, p.183. In latino, è il classico “stat pro ratione voluntas”. Come già indicato, la citazione è di GIOVENALE, *Satire* VI, 223.

²¹² Idem.

Una legge senza limiti; un'obbedienza senza condizioni

Hobbes è profondamente ambiguo nel fondare l'obbligatorietà della legge e nel definire il concetto di obbligo²¹³, ma estremamente chiaro nel sostenere la necessità dell'obbedienza. Sembra quasi indifferente determinare se la legge obbliga perché s'impone oppure s'impone perché obbliga; basta che sia obbedita. Per Hobbes, infatti

*“l'elemento basilare della società politica è l'obbedienza al sovrano. Che si deve obbedire al sovrano, qualunque cosa esso comandi, purché comandi, è il quod erat demonstrandum di questa ferrea catena di proposizioni logiche in cui consiste tutta la teoria di Hobbes”*²¹⁴.

Classici esempi di questa impostazione sono l'assoluta esclusione della ribellione come il maggiore dei mali²¹⁵, la negazione di ogni valore giuridico alla consuetudine²¹⁶ e la sua dottrina della interpretazione della legge²¹⁷. Ma forse l'esempio più pregnante sia quello della religione, tanto rispetto alla libertà di coscienza come rispetto alla sua relazione tra il potere temporale e quello spirituale.

Secondo Hobbes, è attribuzione e diritto esclusivo del sovrano “[t]hat he both judge what opinions and doctrines are enemies unto peace, and also that he forbid them to be taught”²¹⁸, e di converso, è “dovere” del sovrano “to cause the true elements of civil Doctrine to be written, and to command them to be taught in all the Colleges of their several Dominions”²¹⁹. Allo stesso modo, “it is reason's inquisition, and pertaines to temporal Right to define what is spiritual, and what temporal”²²⁰. Di conseguenza, “a City of Christian men, and a Church, is altogether the same thing, of the same men, termed by two names”, perché “that which is called a City, as it is made up of men, the same, as it consists of Christians, is styled a Church”²²¹. Il punto è particolarmente interessante perché, nella mentalità moderna, che è anche quella delle chiese riformate, l'appartenenza ad una chiesa non è una questione eminentemente giuridica (non è nemmeno concepibile un diritto canonico) ma un problema di coscienza. Quello della religione è precisamente l'ambito nel quale l'obbedienza alle norme si deve, se non esclusivamente, almeno in primo luogo, ad un assenso intimo e personale a ciò che esse comandano. In questo senso,

²¹³ Ci sono al meno tre possibilità di fondazione dell'obbligo in Hobbes, opposte ma combinabili tra di loro, alle quali si riducono tutte le altre: la forza o il potere irresistibile, il contratto o la parola data; la legge naturale. Ognuna di esse presenta i suoi problemi, e nessuna basta da sola per spiegare l'obbligatorietà della legge. Lo stesso comando divino può essere ricondotto a ciascuna di esse. Anche OAKESHOTT distingue tre tipi di obbligo (*physical, rational e moral*), rispetto ai quale l'obbligo politico sarebbe una combinazione (“Introduction” al *Leviathan*, op. cit.).

²¹⁴ N. BOBBIO, “Introduzione al *De Cive*”, op. cit., p.91.

²¹⁵ Tranne il caso del condannato a morte e, in generale, quando la legge è contraria alla propria conservazione, che è la ragione per cui si aveva sottoscritto il patto (*EW*, III, c.21, p.204-206). Anche se logicamente ineludibile, la conclusione è problematica, perché reintroduce nell'atto di obbedienza appunto quello che Hobbes voleva escludere: il giudizio soggettivo sulla giustizia del comando. Cfr. VITALE, op. cit., p.161, e nota 63 a p.175). STRAUSS indica anche il timore degli spiriti invisibili, che si risolve mediante la superazione della superstizione (op. cit., pp.26-27).

²¹⁶ “When long use obtaineth the authority of a law, it is not the Length of Time that maketh the Authority, but the Will of the Sovereign signified by his silence”. Cfr. *EW*, III, c.26, pp.252-253.

²¹⁷ *EW*, III, c.26, p.261-263.

²¹⁸ *De Cive*, c.6, §11.

²¹⁹ *EW*, II, *De Cive*, c.13, §9, p.172.

²²⁰ *EW*, II, *De Cive*, c.17, §14, 271.

²²¹ *EW*, II, *De Cive*, c.17, §21, p.278. Per tutto questo, vid. anche *EW*, III, c.42-43.

non avendo un'autorità visibile che "concorra" con il sovrano, le chiese riformate si presentano come l'incarnazione stessa del "privato". Ebbene, è proprio questa la chiesa che Hobbes assorbe nello Stato²²², in modo che non ci sia nella coscienza altra autorità che l'autorità statale né altra obbedienza che l'obbedienza al sovrano. È questo il modo in cui il suddito dovrebbe obbedire le leggi.

La posizione liberale di Locke su questo punto²²³ risulta molto pertinente, perché le ragioni che gli fecero confinare la religione all'ambito del privato sono le stesse ragioni per cui Hobbes la ricondusse nello Stato. In ultim'analisi, se è legge soltanto il comando dell'autorità che possiede la forza, delle due una: o la legge divina non è più esigibile e quindi non è più legge, come succede in Locke, oppure la legge non è più divina e diventa comando del sovrano, come in Hobbes.

Il sovrano hobbesiano non può entrare nelle coscienze dei sudditi; ma non perché non debba, ma perché è impossibile²²⁴, e quindi questo fatto non limita in alcun modo il suo potere. Colui il quale può definire quale legge è divina, acquista *ipso facto* un potere assoluto, "*for every man, if he be in his wits, will in all things yield to that man an absolute obedience, by virtue of whose sentence he believes himself to be either saved or damned*"²²⁵. E rimane comunque vero che "*il buon governo delle azioni degli uomini (...) consiste nel governo delle loro opinioni*"²²⁶.

Venendo meno l'ultimo rifugio che gli consentiva di sopravvivere, Hobbes ha dato il colpo di grazia all'elemento consensuale dell'obbedienza alla legge. E tuttavia, il consenso è imprescindibile, perché si trova all'origine del potere sovrano, se non come causa, almeno come condizione²²⁷. Tentando una risposta a questo problema, si è proposta una distinzione tra un "consenso d'origine", che istituisce il sovrano, e un "consenso di esercizio", che sostiene e legittima il medesimo²²⁸. Secondo questa lettura liberalizzante, un eventuale dissidente isolato manterrebbe il suo "consenso d'esercizio" soltanto per paura della sanzione, ma nel momento in cui tutti dissentissero, la sanzione non sarebbe più temibile o efficace, e in questo modo il sovrano perderebbe il suo potere. Pertanto, si conclude, il potere sovrano non è altro che la manifestazione del consenso sociale.

Il problema di questa lettura sta nel pensare che il suddito, in quanto suddito, possa formulare a se stesso la domanda sulla legittimità del sovrano²²⁹. La domanda, certo, non

²²² EW, III, c.31, p.350: "Again, there is a public, and a private worship. Public, is the worship that a commonwealth performeth, as one person. Private, is that which a private person exhibiteth. Public, in respect of the whole commonwealth, is free; but in respect of particular men, it is not so. Private, is in secret free; but in the sight of the multitude, it is never without some restraint, either from the laws, or from the opinion of men; which is contrary to the nature of liberty".

²²³ Cfr. le sue "Letters" e l'"Essay" sulla tolleranza. Si possono trovare riuniti e tradotti in J. LOCKE (a cura di D. Marconi), *Scritti sulla tolleranza di John Locke*, Utet, Torino, 1997.

²²⁴ EW, III, 462. Contro la lettura liberale, si può dire con PETERS: "[t]alk of our liberties seems out of place in cases where interference is either a matter of indifference or of impossibility" (op. cit., p.220). Se questo è vero, l'indicazione di A. PACCHI (*Introduzione a Hobbes*, op. cit. p.54), il quale limita il potere sovrano ai corpi, risulta superflua.

²²⁵ EW, II, c.18, §14, p.317.

²²⁶ PICCININI, op. cit., p.137.

²²⁷ Cfr. E. VITALE, op. cit., p.165-166; PICCININI op. cit., p.131.

²²⁸ È la tesi di E. VITALE, op. cit. I termini "consenso d'origine" e "consenso di esercizio", sono miei.

²²⁹ Come vedremo più avanti, Kant ha colto chiaramente questo punto.

è impossibile, ma chi la formuli non sarà il suddito in quanto tale, ma, se mai, quell'uomo che assuma il rischio di uscire dal contratto per tornare allo stato di natura. Non appena la formulasse, il suddito entrerebbe in conflitto con se stesso, perché contraddirebbe l'unico consenso che aveva dato: quello in virtù del quale istituiva il sovrano e impediva a se stesso di questionare la sua legittimità. Ciò che Vitale presenta come problema, è in realtà l'inizio di una risposta: "*il consenso cess[a] immediatamente di essere richiesto una volta costituito l'obbligo politico effettuale*", e quindi "*l'atto politico consensuale d'istituzione dello stato è contemporaneamente il primo e l'ultimo*"²³⁰.

Il consenso non è affatto necessario per l'obbedienza, la quale si spiega in modo sufficiente solo per la paura della sanzione²³¹. Come succedeva con il patto e, in ultim'analisi, con tutti i movimenti del mondo fisico, per Hobbes l'obbedienza è un puro fenomeno di forza. E tuttavia, esso è indispensabile per l'istituzione del sovrano, perché è il "*dispositivo logico di legittimazione dell'ordine civile*"²³². Dispositivo logico, non elemento dell'ordine. Il consenso legittima in modo definitivo ma astratto, precisamente perché è inoperante nell'atto singolare e concreto.

Secondo Taylor²³³, Hobbes distingue tra l'obbligo (*to be obliged*), che si basa sui contratti, e quello che si potrebbe tradurre come il "vincolo dell'obbligazione" (*to be tied being obliged*) che da efficacia all'obbligo, la cui radice è la paura della sanzione²³⁴; in altre parole, distingue tra *obbligo* e *coercizione* o "*compulsione*" penale. L'argomento è plausibile, anche se non implica che si debba leggere un'etica deontologica in Hobbes, come voleva Taylor. La questione importante è che ciò che dà efficacia alla legge, ciò che permette l'effettiva comunicazione del comando giuridico e lo rende effettivo principio dell'azione soggettiva, è solo il secondo elemento. Quella di Hobbes, infatti, è una teoria del diritto effettivo.

Finora, abbiamo ci siamo chiesti se sia possibile trovare una certa giuridicità intrinseca nell'azione soggettiva, nell'istituzione della sovranità o nel suo esercizio attraverso la legge.

La risposta, quindi, è stata sempre negativa: considerati in se stessi, tutti questi elementi si spiegano attraverso la forza. Eppure l'unico modo in cui potrebbe ancora avere un senso sostenere l'obbligatorietà della legge è riuscire a legittimare il potere sovrano, a distinguerlo dal puro potere. È questo il senso della teoria hobbesiana della rappresentanza.

²³⁰ Idem.

²³¹ EW, II, *De Cive* c.5, §1, p.63: "*It is of itself manifest, that the actions of men proceed from the will, and the will from hope, and fear, insomuch as when they shall see a greater good, or less evil, likely to happen to them by the breach, than observation of the Laws, they will wittingly violate them*".

²³² M. PICCININI, op. cit., p.136.

²³³ TAYLOR, op. cit., p.55.

²³⁴ Taylor considera questa distinzione come la prova definitiva della sua tesi. Il testo da lui citato, in realtà molto marginale, corrisponde a una nota a OL, II, *De Cive*, c.14, §2, p.314: "*Clarius ergo hoc dico. Pacto obligari hominem, idest propter promissionem praestare debere. Lege vero obligatum teneri, id est metu poena quae in Lege constituitur, ad praestationem cogi*", che nella traduzione inglese dice: "*Contracts oblige us. To be obliged, and to be tied being obliged, seems to some men to be one, and the same thing, and that therefore here seems to be some distinction in words, but none indeed. More clearly therefore, I say thus, That a man is obliged by his contracts, that is, that he ought to performe for his promise sake; but that the Law ties him being obliged, that is to say, it compells him to make good his promise, for fear of the punishment appointed by the Law*".

6. Legittimazione del potere e obbligatorietà della legge. Il meccanismo dell'autorizzazione.

La psicologia di Hobbes risponde in modo soddisfacente alla domanda “come agisce la legge”. Di converso, la legge si spiega come effettivo principio d'azione attraverso un meccanismo psicologico. Tuttavia, a Hobbes questo non basta. La vera domanda, quella strettamente giuridica, non è “come agisce” la legge, ma “perché obbliga”. Domanda che, nel suo caso, trova un'ulteriore difficoltà nel fatto che la risposta non deve essere in alcun modo “metafisica”.

La questione allora è riuscire ad introdurre la giuridicità in una situazione che si definisce appunto per la sua mancanza; è riuscire a spiegare una (vera) transizione dallo stato di natura a quello civile, una transizione che sia qualcosa di più di una riordinazione dei rapporti di potere.

La risposta hobbesiana a questa seconda domanda (perché obbliga la legge) è praticamente opposta a quella della prima (come agisce): la legge obbliga perché il suo autore è colui che l'obbedisce. La tesi muove da due principi fondamentali. Da una parte, non c'è obbligo senza consenso, “*there being no obligation on any man, which ariseth not from some act of his own; for all men equally, are by nature free*”²³⁵. Ogni obbligo genuino deve provenire da un patto. Dall'altra, nessuno può obbligare se stesso, perché l'obbligo è vincolo, e chi può vincolare, può anche sciogliere il vincolo²³⁶. C'è obbligo soltanto verso un altro. Lo spazio di manovra è senza dubbio stretto: Hobbes deve proporre un concetto di obbligo che sia, simultaneamente, originato nel proprio consenso e indipendente dalla propria volontà.

In realtà, per una questione di metodo, Hobbes non sta affrontando qui un problema dell'esperienza, ma risolvendo un'equazione. Infatti, enuncia la sua risposta viene modificata nei suoi scritti politici fino al *Leviathan*, rifiutando altre risposte che certamente non erano meno consistenti (patto di obbedienza, rinuncia alla resistenza, cessione o rinuncia dei diritti²³⁷), ma non riuscivano ad evitare totalmente

²³⁵ EW, III, c.21, p.203. Lasciamo da parte in questa sede il problema dell'obbligatorietà della legge naturale, perché non è decisivo per questo problema e perché, molto probabilmente, non ha una risposta definitiva. In sintesi, la legge naturale non è prodotta da un patto e la sua sola ragionevolezza non basta a fondare un vero obbligo. Sembrerebbe che le uniche alternative possibili sono negarle il carattere di legge oppure fondare la sua obbligatorietà nel comando divino e l'autorità di questo comando nella onnipotenza divina, cioè nel potere. Ognuna di queste tesi possiede un supporto testuale sufficiente, e ognuna presenta gravi problemi teorici.

²³⁶ EW, III, c.26, p.252: “*The sovereign of a commonwealth, be it an assembly, or one man, is not subject to the civil Laws (...) For he is free, that can be free when he will: nor is it possible for any person to be bound to himself; because he that can bind, can release; and therefore he that is bound to himself only, is not bound*”; EW, II, *De Cive*, c.6, §14, p.83: “*nor can he be obliged to himself, for the same party being both the obliged, and the obliger, and the obliger having power to release the obliged, it were meerly in vain for a man to be obliged to himself, because he can release himself at his own pleasure; and he that can do this, is already actually free*”; ibidem, c.12, §4, pp.154-155: “*no man can be obliged except it be to another (...) no man is bound to himself*”. La questione è di capitale importanza perché implica che non esistono doveri puramente morali, ma soltanto doveri nel confronto di un altro. Così, la morale si riduce alla giustizia commutativa.

²³⁷ Nel *Leviathan* riprende la tesi della rinuncia ai diritti al momento di giustificare il “diritto a punire”; cfr. EW, III, c.28, pp.297-298.

l'identificazione del diritto con la forza e del governo politico con il terrore. Ragionando dalle conclusioni alle premesse, al modo di un ragionamento pratico che muove dai fini verso i mezzi, Hobbes cambia i suoi argomenti con lo scopo di mantenere immutabile la conclusione: l'affermazione di una sovranità assoluta che non si riduca a potere. Ma questa risposta del *Leviathan*, come vedremo subito, si è rivelata molto più problematica di quanto la critica pensasse fino a poco tempo fa.

Il concetto hobbesiano di rappresentanza

Progressivamente lungo la sua opera²³⁸, Hobbes configura questa sua ultima risposta: la rappresentanza mediante un atto di autorizzazione. In questo modo, tenta di risolvere i problemi fondamentali della transizione dallo stato di natura alla vita civile, che Pitkin sintetizza in quattro punti: 1) l'identificazione dei sudditi e del sovrano in un solo corpo, 2) il dovere d'obbedienza, 3) il trasferimento dei diritti e del potere e 4) i doveri del sovrano²³⁹. Problemi logici, non empirici, che Hobbes impone a se stesso quando tratteggia il proprio modello di stato di natura. Problemi la cui risposta, ancora una volta, deve consentire di ottenere il fine senza sacrificare i mezzi, affermando il potere assoluto senza cadere nella tirannide e affermando la rinuncia totale all'esercizio dei diritti senza cadere nell'alienazione totale.

Secondo Hobbes, l'autorizzazione è quell'atto mediante il quale una persona qualsiasi attribuisce ad un'altra il diritto di agire in nome suo (l'"autorità") come suo il suo "rappresentante". La parola "persona", a sua volta, designa colui al quale si attribuiscono certe parole o azioni; in termini kelseniani, si tratta di un centro d'imputazione di atti, obblighi e doveri²⁴⁰.

Queste definizioni sono il riflesso di un modo molto particolare di concepire il rapporto tra la persona e i suoi atti. Il senso comune tende a considerare la persona in assoluta continuità con le sue azioni, le quali le appartengono al modo di una estensione del proprio essere che lo manifesta agli altri. In termini classici, *operatio sequitur esse*. Per Hobbes, invece, la persona naturale possiede i suoi atti al modo di una *proprietà* e, di conseguenza, può alienarla, cederla o prestarla.

Il rappresentante, in questo schema, è uno che "possiede" una cosa che non "è sua", al modo in cui uno che legge un testo o che partecipa ad una rappresentazione teatrale si appropria di parole o di azioni che non gli appartengono, dissociando radicalmente così l'agente dal suo atto. In effetti, "*a person, is the same that an actor is, both on the stage and in common conversation; and to personate, is to act, or represent himself, or*

²³⁸ Per questa evoluzione, vid. H. PITKIN, "Hobbes's concept of representation, II", op. cit. La ricerca di questa studiosa è stata fondamentale per una riconsiderazione di tutto il capitolo 16 del *Leviathan*. Cfr. la sua opera più famosa, H.F. PITKIN, *The concept of representation*, University of California press, Berkeley CA, 1972. In ultim'analisi, questo capitolo può essere letto in due modi: come una svolta del pensiero hobbesiano che stravolge l'interpretazione classica sulla cessione o rinuncia di diritti verso un sovrano che rimane nello stato di natura, oppure come un ultimo sforzo per legittimare il potere anche a costo di compromettere profondamente la consistenza teorica del sistema. A nostro avviso risulta più convincente la seconda opzione. In ogni caso, la questione non sembra di modificare sostanzialmente le conclusioni di questa ricerca. Ringrazio il prof. Mauro Ronco per le sue indicazioni su questo problema.

²³⁹ H. PITKIN, "Hobbes's concept of representation, II", op. cit., p.902.

²⁴⁰ H. KELSEN, op. cit., pp.87-93.

another”²⁴¹. Agire è “rappresentare” o “personificare” se stesso. Non c’è alcuna differenza significativa tra la persona naturale e quella “artificiale”, perché la stessa attribuzione dell’atto manca di ogni sostrato reale²⁴²: “every act done, is the act of him, without whose consent it is invalid”²⁴³. Come spiega Pitkin, “Hobbes is thinking as if there were something which is to actions what ownership is to property, or authorship is to groups of words.(...) The analogous idea for actions is authority, which Hobbes defines as the right to perform the action”²⁴⁴. Attraverso l’autorizzazione gli atti del rappresentante vengono attribuiti al rappresentato, il quale ne diventa il vero “autore”²⁴⁵, allo stesso modo in cui si attribuiscono i propri atti alle persone naturali.

Con queste premesse, Hobbes sovverte la nozione comune di “rappresentanza”. Il rappresentante gode di tutti i diritti per agire, contrattare ed assumere obblighi in nome del rappresentato, e quest’ultimo, da parte sua, assume tutti i doveri derivanti da essi, rispondendo degli atti del rappresentante come se fossero i suoi.²⁴⁶ Ancora una volta, Hobbes non ammette sfumature: “when the actor maketh a covenant by authority, he bindeth thereby the author, no less than if he had made it himself; and no less subjecteth him to all the consequences of the same”²⁴⁷. È una rappresentanza totale, un’autorizzazione senza limiti, nella quale “[t]here is no way of determining (or even discussing) whether he has represented well; there is no such thing as representing well or badly”²⁴⁸.

La sua definizione di rappresentanza è costruita per giustificare la condizione di uno che agisce al posto di tutti ma non risponde nei confronti di nessuno. Un uomo che è *legibus solutus*, ma le cui decisioni sono vincolanti per tutti. Un sovrano assoluto che, almeno nominalmente, non è un tiranno. In questo modo, però, Hobbes modifica la definizione di rappresentanza in modo tale che le conseguenze giuridiche siano l’esatto opposto di quelle derivanti dal senso normale del termine²⁴⁹.

In realtà, come dimostra la Pitkin e l’uso che egli dà al termine, Hobbes sa bene che “[r]epresenting does not, in fact, mean merely acting with authority from another”. Ma allora, “why should Hobbes have supposed that that is what representation means? No doubt, one major reason why it tempted Hobbes is that it fits so beautifully into his political argument”²⁵⁰. È questa la ragione per cui, dice la Pitkin, “we read the Leviathan

²⁴¹ EW III, c.16, p.148.

²⁴² Secondo Hobbes, non conosciamo le cose ma la loro azione sui nostri sensi (cfr. EW, III, c.1, p.2-3). La cosa in se stessa è posteriore e contingente rispetto alla sensazione; è un soggetto convenzionale di attribuzione delle qualità sensate.

²⁴³ EW, III, c.42, p.538.

²⁴⁴ H. PITKIN, “Hobbes’s concept of representation, I”, op. cit., p.p.330.

²⁴⁵ EW, III, c.16, pp.147-148.

²⁴⁶ Cfr. H. PITKIN, “Hobbes’s concept of representation, I”, op. cit., p.331: “Hobbes’s definition places all the rights at the representative’s disposal and all the burdens on the represented”.

²⁴⁷ EW III, c.16, p.148.

²⁴⁸ H. PITKIN, “Hobbes’s concept of representation, I”, op. cit., p.338.

²⁴⁹ Per uno studio sulla nozione classica di rappresentanza, vid. José Pedro GALVÃO DE SOUSA, *La rappresentanza politica*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli, 2009 e la lunga introduzione di Giovanni TURCO.

²⁵⁰ H. PITKIN, *ibidem*, p.336 e nota 26.

and feel that somehow we have been tricked'. E tuttavia, l'influenza di questa definizione è stata enorme²⁵¹.

Attraverso questo meccanismo, è possibile far sì che molti individui che non avevano alcunché in comune costituiscano una sola persona artificiale con un'unica volontà. È questa, in ultim'analisi, la risposta di Hobbes al classico problema della filosofia politica: rendere compatibile il governo politico e la libertà individuale; oppure, in termini moderni, ridurre a unità una moltitudine di soggetti senza annullarli.

Mentre la tradizione classica poneva la fonte di questa unità di ordine nella comunità del fine di molti soggetti diversi, fine che costituiva un bene realmente comune a tutti, Hobbes, muovendo da premesse nominalistiche, tenta di unificare univocamente i soggetti in un tutto integrale fittizio. Così, il corpo sociale è uno non perché sia uno il fine, ma perché agisce "come se" fosse un solo soggetto, perché costituisce una "persona artificiale". Come indicato dallo stesso titolo del *Leviathan*²⁵², la causa efficiente (o comunque "motrice") ha sostituito la causa finale, la quale non è nemmeno nominata. Il fine, se esiste in assoluto, è molto generico ed ambiguo: si ridurrebbe a dare la possibilità ad ogni individuo di raggiungere i suoi fini privati²⁵³. Saranno i suoi successori a consolidare questo carattere puramente formale della scienza politica e giuridica, dal quale deriva un'assoluta indifferenza rispetto ai fini concreti degli stati e degli ordinamenti. I fini sono questione d'ideologia, non di scienza²⁵⁴.

Hobbes, il grande teorico della sovranità assoluta, inaugura in questo modo le vie dell'autonomismo politico, allo stesso modo in cui, come primo giusnaturalista moderno, inaugura il giuspositivismo. Il meccanismo dell'autorizzazione costituisce una vera rivoluzione nel modo d'intendere la società politica:

For it is the unity of the representer, not the unity of the represented, that maketh the person one. And it is the representer that beareth the person, and but one person: and unity, cannot otherwise be understood in multitude²⁵⁵.

²⁵¹ H. PITKIN, *Ibidem*, p.336 -337 riporta l'esempio di PUFENDORF, *De jure naturae et gentium*, Max WEBER, *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen: J. C. B. Mohr, 1956, I, 171); Karl LOEWENSTEIN, *Political Power and the Governmental Process* (University of Chicago Press, 1957), p. 38; Avery LEISERSON, "Problems of Representation in the Government of Private Groups," *Journal of Politics*, Vol. 11 (August 1949), p. 566; Edward MCCHESENEY SAIT, *Political Institutions* (New York, 1938) p.476; Sir Ernest BARKER, *Greek Political Theory*, p. 35, citato da John A. FAIRLIE, "The Nature of Political Representation", in *The American Political Science Review*, Vol. 34 (April, June 1940), p.459; Hans J. WOLFF, *Organshaft und Juristische Person*, vol. II, *Theorie der Vertretung*, Carl HEYMANNNS, Berlin, 1934, pp.17-18; Sir George CORNWALL LEWIS, *Remarks on the Use and Abuse of Some Political Terms*, James Thornton, Oxford, 1877, pp.97-104; John P. PLAMENATZ, *Consent, Freedom and Political Obligation*, Oxford, London, 1938, pp.4-20; Eric VOEGELIN, *The New Science of Politics*, University of Chicago Press, 1952, pp.32-75. In ogni caso, e al di là degli autori, basta la quotidiana esperienza della figura dello Stato che "ci rappresenta" per capire quanto vigente sia la definizione hobbesiana.

²⁵² "The matter, forme, & power of a Commonwealth ecclesiasticall and civil". Cfr. L. STRAUSS, *op. cit.* pp.10-11.

²⁵³ Secondo STRAUSS (*op. cit.*, p.20), è dovere dell'autorità "study, as much as by laws can be effected, to furnish the citizens abundantly with all good things... which are conducive to delectation". Il rimando in nota è a al *De Cive*, c.1, §2, 5 e 7; c.13, § 4-6; *Leviathan*, c.11 e c.13 e *De Corpore*, c.1, §6.

²⁵⁴ Cfr. F. GENTILE, "Kelsen et Hobbes. Elements pour une lecture croisee", in *Revue europeenne des sciences sociales*, Vol. 20, No. 61, 1982, pp. 380-392; *idem*, "L'obligation politique: Hobbes et Kelsen une lecture croisee", in *Legitimacy/Legitimite. Proceedings of the Conference held in Florence, June 3 and 4, 1982*, W. De Gruyter, Berlin - New York, 1986, pp.44-69.

²⁵⁵ *EW*, III, c.16, p.151.

Sovvertendo la concezione classica di rappresentanza, per Hobbes la società è una perché è uno colui che la rappresenta e che agisce al posto di essa, rispetto al quale tutti le parti sono ugualmente irrilevanti. L'unità sociale, quindi, non appartiene in nessun modo ai rappresentati. In altri termini, dal momento in cui hanno autorizzato, gli uomini (che non sono né "membri della società" né "cittadini") non partecipano più alla società se non come passivi recettori delle decisioni dell'autorità. Infatti, dopo il contratto, il popolo stesso si scioglie²⁵⁶.

È vero che c'è un consenso, e che questo consenso è, in qualche modo, principio di unità. Ma il consenso non si riferisce a qualcosa che accomuna, ma immediatamente all'unità politica. Diversamente da quello che si potrebbe aspettare, l'oggetto del patto non è la vita associata, ma il fatto stesso di essere considerati una sola cosa. Infatti, nessuna formulazione del patto include l'intenzione di vivere assieme, intenzione che è impossibile per ipotesi. Così, il vero principio di unità non è il consenso o la concordia²⁵⁷ (il classico riconoscimento del comune nel diverso), ma quel terzo (lo Stato) che, in virtù di un consenso, unifica artificialmente attraverso la cancellazione del diverso.

La società politica in quanto tale è un succedaneo involontario di un patto che gli uomini sottoscrivono soltanto in virtù di

the foresight of their own preservation, and of a more contented life thereby; that is to say, of getting themselves out from that miserable condition of war, which is necessarily consequent, (...) to the natural passions of men, when there is no visible power to keep them in awe, and tie them by fear of punishment to the performance of their covenants, and observation of those laws of nature²⁵⁸.

Una rappresentanza problematica

Nella mente di Hobbes, il procedimento dell'autorizzazione permette di soddisfare le due condizioni dell'obbligo giuridico indicate prima. In primo luogo, l'obbligo proviene esclusivamente dal proprio consenso, facendo così della ribellione del rappresentato una contraddizione in termini, perché si ribellerebbe solo contro se stesso. In secondo luogo, l'obbligo è stabilito da un altro che è diverso da (perché superiore a) tutte le parti, salvando così il principio della sovranità assoluta e illimitata.

*"Laddove c'è normazione, c'è (stata) rappresentanza"*²⁵⁹.

Tutto questo, sempre che si conceda ad Hobbes un passo logico cruciale ma quasi impercettibile: l'identificazione dell'autorità *per agire al posto dell'autore* con l'autorità *sull'autore*. Dalla capacità incondizionata di agire al posto del rappresentato e di far discendere su lui tutte le responsabilità (cioè il dovere di rispondere di quei atti), Hobbes deduce la capacità di far agire il rappresentato in un determinato modo, la capacità di

²⁵⁶ Cfr. OL, II, *De Cive*, VII, 7, p.240.

²⁵⁷ "Hobbes always begins with the distinction between a temporary accord of goals or desires among men (which he calls concord or consent), and a really lasting, permanent union". H. PITKIN, "Hobbes's concept of representation, II", op. cit., p.903. Il rimando è alle tre grandi opere politiche di Hobbes, praticamente identiche sotto questo aspetto (*EW*, II, *De Cive*, c.5, §4, p.65; §6, p.68; III, c.17, pp.154-157; IV, *De Corpore politico*, c.6, §3-6, pp.119-121).

²⁵⁸ *EW*, III, c.17, p.153.

²⁵⁹ PICCININI, op. cit., p.136.

comandarlo²⁶⁰. Questo passo, logicamente ambiguo, gli permette di trasformare la rinuncia in cui consisteva il patto²⁶¹ in un'appropriazione soggettiva degli atti del sovrano, senza che questo implichi limitare il suo potere: “[d]ans un cas on rèsigne sa volonté, dans l'autre on veut l'Autorité du représentant”²⁶².

Hobbes pensa di aver trovato nella rappresentanza un meccanismo attraverso il quale il suddito è assolutamente sottomesso senza che per questo, però, sia spogliato dalla sua volontà da parte di uno che vuole al suo posto; il suddito è rappresentato da uno che vuole con una volontà che lui stesso ha riconosciuto come propria²⁶³.

Con questa formula, secondo la Pitkin, non si rinuncia al diritto di governare se stesso, né si trasferisce il medesimo al sovrano. Adesso questo diritto è “shared”, cioè “condiviso” o “partecipato”²⁶⁴. Tutti gli atti del sovrano sono fatti in rappresentanza dei sudditi, ma non tutti gli atti del suddito sono rappresentati dal sovrano. In tutti gli ambiti in cui il sovrano non ha comandato nulla, l'individuo governa ancora i propri atti. La tesi è suggestiva se si considera che l'unico modo di partecipazione (politica, in questo caso) in una prospettiva materialistica come quella di Hobbes è, appunto, la “condivisione”, cioè la divisione e successiva distribuzione di ciò che è stato diviso. La rappresentanza politica costituisce così la versione (mutilata) dell'imprescindibile partecipazione politica.

Almeno due problemi lasciano in dubbio il successo di Hobbes. Il primo si riferisce innanzitutto alla coerenza interna del sistema: con l'autorizzazione, il sovrano, in quanto rappresentante, diventa parte del contratto, e non è più allo stato di natura, come voleva Hobbes. Mentre la rinuncia consisteva ancora in un obbligo autoimposto di astensione, che non vincolava al sovrano né gli dava alcun diritto che questi non possedesse prima²⁶⁵, adesso invece, come segnala Taylor, il sovrano rimane libero rispetto ai mezzi, ma viene

²⁶⁰ Nella sintesi di Pitkin: “*The Hobbesian account begins with the ascription of action itself; this seems to be what he means by an action being a person's 'own' or not his 'own'. But this notion is immediately interpreted in terms of authorization, which is to say that the ascription of actions is identified with three other ideas: the ascription of the normative consequences of action, the giving (and receiving) of the right to act (authority to act), and having authority in general, particularly having authority over someone else. But in fact these four ideas are neither identical nor coextensive*”. H. PITKIN, “Hobbes's concept of representation, I”, op. cit., p.339.

²⁶¹ In realtà, come indicato da TÖNNIES (*Thomas Hobbes*, Stuttgart, Fr. Frommans, 1925, p.303, citato da H. PITKIN, “Hobbes's concept of representation, II”, op. cit., p.908) la formula proposta da Hobbes non corrisponde più a quella di un contratto, cioè uno scambio bilaterale di diritti e doveri, ma ad un atto unilaterale (la volontà del beneficiario è indifferente e i “co-renunciari” non sono parti) di autorizzazione: “*I authorize and give up my right of governing myself, to this man, or to this assembly of men, on this condition, that thou give up thy right to him, and authorize all his actions in like manner*”. EW, III, c.17, p.158.

²⁶² L. JAUME, “Le vocabulaire de la représentation politique de Hobbes à Kant”, in Y. ZARKA (a cura di), *Hobbes et son vocabulaire*, Vrin, Paris, 1992, pp.231-257, p.238.

²⁶³ Secondo H. PITKIN, “Hobbes's concept of representation, II”, op. cit., pp.904-905, in questo modo il potere viene sostituito dalla volontà. Il problema di questa tesi è inverso a quello della tesi tradizionale, la quale non vede altro che potere: se così fosse, diverrebbe superflua la forza, e sarebbero incomprensibili i numerosi passi in cui Hobbes fonda l'efficacia della legge su di essa.

²⁶⁴ H. PITKIN, “Hobbes's concept of representation, II”, op. cit., p.913.

²⁶⁵ EW, III, c.14, p.118: “*To lay down a man's right to anything, is to divest himself of the liberty, of hindering another of the benefit of his own right to the same. For he that renounceth or passeth away his right giveth not to any other man a right which he had not before; because there is nothing to which every man had not right by nature: but only standeth out of his way, that he may enjoy his own original right, without hindrance from another*”.

vincolato rispetto ai fini della rappresentanza²⁶⁶. Ma soprattutto, mediante l'autorizzazione il sovrano riceve un diritto che non possedeva nello stato di natura: appunto la capacità di agire in nome di un altro²⁶⁷.

Il secondo problema è più profondo, perché si riferisce al concetto stesso di rappresentanza e alla legittimità del comando del sovrano. L'autorizzazione è un "movimento ascendente", un atto che proviene dal suddito e ascende verso il sovrano, ma la questione non è così chiara rispetto all'appropriazione degli atti del sovrano. In altre parole: gli atti del sovrano-rappresentante *sono attribuiti* al suddito dal di fuori e per costrizione, o costui li *fa propri*, dall'interno e liberamente? In entrambi i casi, la risposta è problematica.

Se il movimento è ascendente, se è il suddito a riconoscere come propri gli atti del sovrano, la rappresentanza diverrebbe un'istanza di legittimazione reale, ma farebbe superflua la costrizione penale oppure istituirebbe due meccanismi di effettività contrapposti, l'assenso e la forza, cosa che Hobbes non riconosce. Al contrario, se il movimento è discendente, se gli atti del sovrano si attribuiscono per forza al suddito in virtù di un generico e astratto consenso riferito a tutto quanto esso voglia fare, la legittimazione sarebbe puramente formale, uno strumento logico che non modifica in assoluto la prassi reale né si distingue veramente dalle prime versioni del contratto.

Considerando globalmente l'opera di Hobbes, risulta molto più plausibile una risposta del secondo tipo. A Hobbes non sembra interessare che i cittadini si appropriino realmente degli atti del sovrano, che li considerino soggettivamente propri. Infatti, la legge è, per definizione, l'opposto del volere soggettivo, il contrario della libertà²⁶⁸, ed una eventuale coincidenza sarebbe giuridicamente irrilevante. D'altra parte, il consenso soggettivo implicherebbe un atto di ragione che approvasse il comando, ma la ragione rimane fuori dal contratto, nello stato di natura, e niente ci si può aspettare da essa. Per Hobbes, il problema della rappresentanza consiste nel riuscire ad attribuire ai sudditi gli atti del sovrano in modo che la loro volontà non costituisca un limite alla sovranità, non in una identificazione soggettiva dalla parte con il tutto. Infatti, il nucleo della questione è sempre stato quello di definire cosa significhi essere rappresentante, per poter fondare il potere legittimo, e mai cosa significhi essere rappresentato, perché non interessa fondare la partecipazione. È vero che il risultato finale sembra essere molto simile: quello che ha fatto il sovrano, l'ho fatto io; ciò che mi comanda il sovrano, l'ho scelto io. Ma il suo potere non è mai potere mio. Questo è precisamente il punto che volle correggere Rousseau.

Secondo la Pitkin, introducendo la teoria della rappresentanza nel suo sistema, Hobbes compie una svolta radicale: "*Without ever abandoning it completely, he turns away from his own postulate that 'covenants without the sword are but words', and drifts toward acceptance of the fact that men do tend to perform those obligations they recognize as*

²⁶⁶ TAYLOR, op. cit., pp.47-48.

²⁶⁷ Cfr. H. PITKIN, "Hobbes's concept of representation, II", op. cit., pp.912-913.

²⁶⁸ Cfr., per esempio, EW, III, c.26, p.276: "*For right is liberty, namely that liberty which the civil law leaves us: but civil law is an obligation, and takes from us the liberty which the law of nature gave us. Nature gave a right to every man to secure himself by his own strength, and to invade a suspected neighbour, by way of prevention: but the civil law takes away that liberty, in all cases where the protection of the law may be safely stayed for. Inasmuch as lex and jus, are as different as obligation and liberty*".

*valid*²⁶⁹. Se veramente compiuta, questa svolta sarebbe, senza alcun dubbio, radicale. Ma rimane sempre incerto il grado di coscienza dello stesso Hobbes rispetto alle conseguenze di questa tesi. Perché risulta evidente che da essa non si sono tratte nemmeno le sue più immediate conseguenze politiche pratiche, le quali implicherebbero una totale modificazione del rapporto tra Stato e singolo. In altri termini, non si può dire con certezza se questo principio costituisce un “cambio di marcia” del pensiero di Hobbes, oppure se sia soltanto un elemento isolato ed estraneo rispetto alla sua teoria politica, complessivamente intesa.

È molto significativo, per esempio, il fatto che Hobbes, utilizzando l’argomento della rappresentanza per legittimare il potere, non l’utilizzi per fondare l’obbligo verso il sovrano (il quale corrisponde ad un “movimento ascendente”, mediante il quale il suddito troverebbe nel sovrano il principio del suo dovere), ma l’utilizzi, invece, per escludere la ribellione (con “movimento discendente”, mediante il quale gli atti del sovrano appartengono al suddito, che si ribellerebbe quindi contro se stesso). In realtà, l’unica sua intenzione, lungo tutta la sua opera, è stata sempre quella di assicurare l’obbedienza, e per fare questo basta la minaccia della forza; tutto il resto sembra essere secondario o indifferente.

Il caso critico: la pena secondo Hobbes

Forse il punto in cui si fa più evidente il radicale distacco della legge hobbesiana rispetto a colui che è chiamato ad obbedirla è precisamente quello relativo al tipo di legge che risulta più difficilmente ricondotto alla volontà del singolo. Perché se nel caso della legge civile si può ancora concepire un consenso attuale del singolo, il quale resta comunque sempre fittizio, nel caso della legge penale non si vede in che modo la norma possa essere veramente “voluta” da chi subisce la pena, e l’artificialità del procedimento di riconduzione alla volontà individuale non fa che accentuare questa perplessità.

La dissociazione è particolarmente stridente quando si considera lo scopo della pena. In effetti, secondo la settima legge di natura del Leviathan,

*in revenges, that is, retribution of evil for evil, men look not at the greatness of the evil past, but the greatness of the good to follow. Whereby we are forbidden to inflict punishment with any other design, than for correction of the offender, or direction of others*²⁷⁰.

Secondo questo principio, la pena non deve considerare in assoluto la personalità del malfattore né le circostanze della sua azione. Infatti, non deve considerare nemmeno la gravità intrinseca del male commesso. L’unica cosa da considerare sono gli eventuali effetti, benefici o dannosi, della sua applicazione. Il fatto che la pena sia effettivamente subita da qualcuno diventa un elemento superfluo, come risulta dalla stessa definizione di pena:

²⁶⁹ Ibidem, p.914.

²⁷⁰ EW, III, c.15, p.140.

A PUNISHMENT, is an evil inflicted by public authority, on him that hath done, or omitted that which is judged by the same authority to be a transgression of the law; to the end that the will of man may thereby the better be disposed to obedience²⁷¹.

Tre sono gli aspetti rilevati da Ronco in questa definizione, tutti e tre prettamente moderni e manifestativi della profonda divergenza tra la volontà effettiva dello Stato e la volontà dei singoli individui. In primo luogo, la strumentalizzazione del singolo: la pena si applica per raggiungere uno scopo prefissato (“*to the end that the will of man may thereby the better be disposed to obedience*”) rispetto al quale l’imputato è diventato un mezzo. In secondo luogo, il suo radicale positivismo legalista (“*which is judged by the same authority to be a transgression of the law*”), con una assoluta indifferenza rispetto ai valori sociali effettivamente condivisi dai cittadini. E finalmente, forse l’aspetto principale, il fatto che la pena sia un male (“*is an evil*”), aspetto che chiarisce ogni possibile dubbio che i primi due aspetti possano aver lasciato aperto rispetto al valore assegnato all’individuo, segnando “la totale chiusura dell’atto di punire all’orizzonte del bene”²⁷².

Il problema diventa critico allorché si consideri che il fondamento del “diritto di punire” dell’autorità statale deve per forza coincidere con il suo principio legittimante. In sostanza, il sovrano può punire (e questo atto di punire non è pura violenza) nella misura in cui certi atti gli sono veramente dovuti dai suoi sudditi, e può quindi regolare lecitamente le loro azioni. Ma la questione diventa veramente ardua, fino al paradosso, se il principio legittimante è il consenso. In effetti, facendo uno sforzo, si potrebbe forse capire che qualcuno ceda totalmente l’esercizio della propria capacità di autogoverno in quanto possiede la certezza di venire guidato in modo efficace al proprio bene; ma risulta molto meno chiaro perché mai qualcuno dovrebbe consentire che gli sia inflitto un male nel momento e per la ragioni che un altro giudichi opportuni. Hobbes addirittura “autorizza” i sudditi a fuggire dalle pene perché nessuno ha il dovere di subirle²⁷³.

Tuttavia, è lo stesso Hobbes a escludere questa possibilità, perché perfino nel caso di Dio il suo “*right of afflicting, is not always derived from men’s sin, but from God’s power*”²⁷⁴. Il “movimento ascendente” d’identificazione con la norma diventa impossibile proprio lì dove era indispensabile.

L’obbligo giuridico impossibile

Anche coloro che hanno difeso con maggior convinzione l’esistenza di un genuino dovere morale e giuridico in Hobbes, considerano improponibile questo “movimento ascendente” di legittimazione e suggeriscono vie diverse. Come afferma Warrender²⁷⁵, in linea con quanto abbiamo detto, non è possibile fondare alcun tipo di obbligo nello stato civile che non esistesse prima nello stato di natura. Appunto questa tesi lo porta a postulare un genuino obbligo morale fondato sulla volontà divina; il contrario implicherebbe che in

²⁷¹ EW, III, c.28, p.297.

²⁷² M. RONCO, op. cit. p.15.

²⁷³ Cfr. EW, III, c.21, pp.204-206.

²⁷⁴ EW, III, c.31, p.346.

²⁷⁵ H. WARRENDER, op. cit.

Hobbes non esista vero obbligo giuridico oppure che, come di fatto ci sembra che accada, che Hobbes utilizzi il termine “obbligo” per designare ragionamenti “prudenziali”, cioè calcoli soggettivi di convenienza individuale. In realtà, concludendo con Nagel, “*genuine moral obligation plays no part in Leviathan at all, but that what Hobbes calls moral obligation is based exclusively on considerations of rational self-interest*”²⁷⁶.

In conclusione, l’identificazione della volontà dell’individuo con quella del sovrano è un espediente logico di legittimazione del potere, che non deve essere interpretato come un’appropriazione soggettiva della legge²⁷⁷. Una cosa del genere implicherebbe una pericolosa partecipazione del suddito nelle decisioni del sovrano, che Hobbes sicuramente non sarebbe disposto a concedere.

7.- Tra partecipazione politica e terrore: i limiti della teoria hobbesiana della rappresentanza

Mediante il meccanismo dell’autorizzazione Hobbes considera riuscito il suo proposito di distinguere il diritto dalla forza. Almeno non sarebbe corretto accusarlo di identificare espressamente questi due concetti.

Ma, lasciando da parte il grado di successo raggiunto, il costo di questa operazione è stato estremamente elevato. La teoria della rappresentanza prende la propria forza precisamente da ciò che la rende estranea all’opera hobbesiana. Introducendo la rappresentanza, Hobbes tradisce le proprie premesse, ma appunto per questa ragione riesce a formulare una risposta relativamente solida. Il sistema politico fondato su una sovranità unica, assoluta ed indivisibile funziona e si legittima (cioè evita di ridursi a pura forza) nella squallida ma imprescindibile misura in cui il suddito è anche cittadino e partecipa della sovranità. In altri termini, come ogni geometria, anche il modello hobbesiano funziona in virtù di quello che possiede di non-geometrico. Per far funzionare il sistema, Hobbes è costretto a reintrodurre nelle conclusioni ciò che aveva negato nelle premesse: la naturale socievolezza umana, la tendenza alla collaborazione, il senso del bene e del male, l’obbligatorietà (categorica, non già ipotetica) della legge²⁷⁸. In altri termini, il diritto naturale, l’etica in senso classico.

Così, paradossalmente, per costruire il suo ordine artificiale, Hobbes deve negare un ordine naturale, ma per fare ciò, deve anche postularlo ipoteticamente. È vero che i principi di questo ordine ipotetico (le leggi naturali) sono convenzionali, non reali; ma è anche vero che essi compiono la funzione di una natura, il che si dimostra per il fatto che lo stesso Hobbes li chiama appunto “leggi” naturali, anche se non sono veri comandi. Il fatto è che, se non ci fosse un’aspirazione naturale alla pace e alla propria conservazione

²⁷⁶ NAGEL, op. cit., p.69. SKINNER è categorico: per Hobbes, “[o]bligation derives not from authority but from sanction” (“Hobbes’s Leviathan”, op. cit., p.238).

²⁷⁷ Anche se il punto è di capitale importanza, non sembra che sia stato approfondito come merita. Sembra suggerire la distinzione M. RHONHEIMER, *La filosofia politica di Thomas Hobbes. Coerenza e contraddizioni di un paradigma*, Armando, Roma, 1997, p.148, nota 2.

²⁷⁸ Cfr. F. GENTILE, *Filosofia del Diritto*, op. cit., pp.126-135; 164-170; 193-203. Secondo la PITKIN, la rappresentanza “reintroduces ‘by the back door’ a certain kind of obligation which Hobbes needed but had not built into his state of nature” H. PITKIN, “Hobbes’s concept of representation, II”, op. cit., p.909

e, soprattutto, un dovere naturale di obbedire razionalmente ai comandi di chi dirige la società, l'intero edificio teorico crollerebbe.

Il problema di determinare se esista in Hobbes un vero e proprio obbligo indipendente da una sanzione o dall'interesse egoistico risulta prescindibile in questo contesto, anche se, come abbiamo visto, è quasi sicuro che non ci sia. Ma perfino se Taylor, Warrender e la loro scuola avessero ragione e ci fosse in Hobbes un dovere morale assoluto e categorico di obbedire alle leggi, la questione fondamentale rimarrebbe identica ed immutata: per chi possa evitare la sanzione, è come se la legge non ci fosse, perché gli mancano assolutamente le ragioni per obbedirla. Lo stesso Hobbes intende la legge come un comando che contiene in sé le ragioni dell'obbedienza, e queste ragioni, se vogliono essere vere ragioni per l'azioni, non possono che ridursi al potere.

Taylor e Warrender avrebbero risposto che, in realtà, queste ragioni si riducono ad un primo obbligo verso i comandi di Dio. Può darsi che sia vero. Ma la questione rimane inalterata. In effetti, la stessa autorità di Dio non ha altro fondamento che il potere:

Whereas if there had been any man of power irresistible, there had been no reason why he should not by that power have ruled, and defended both himself and them according to his own discretion. To those therefore whose power is irresistible, the dominion of all men adhereth naturally by their excellence of power; and consequently it is from that power that the kingdom over men, and the right of afflicting men at his pleasure, belongeth naturally to God Almighty; not as creator, and gracious; but as omnipotent²⁷⁹.

Perfino il dovere di adorarlo, cioè il rapporto più "personale" con Dio, è fondato immediatamente sul suo potere e mediamente sull'interesse proprio, in nessun modo su qualche dovere morale assoluto:

By those rules of honour that reason dictateth to be done by the weak to the more potent men, in hope of benefit, for fear of damage, or in thank-fulness tor good already received from them²⁸⁰

Secondo lo stesso Warrender, questa interpretazione è compatibile con la teoria hobbesiana della motivazione, ma non fa giustizia al genuino "tono morale" di Hobbes. A questo punto, tuttavia, si potrebbe riprendere la domanda di Nagel e chiedere appunto se questo "*moral tone*" esista in assoluto²⁸¹. Se esiste, è certamente estraneo e perfino contraddittorio con quel "tono egoistico" tanto o più evidente della sua opera.

Per Hobbes, ogni struttura gerarchica, ogni rapporto di comando ed obbedienza si fonda sulla forza. Anche lo Stato, anche i diritti del sovrano, perfino gli eventuali diritti del suddito. La legge non deve soltanto la sua efficacia alla forza; in modo remoto (ma non troppo) deve ad essa anche la sua validità.

Diventa così centrale il problema dello "stolto", presentato da Hobbes nel capitolo 15 del *Leviathan*, discutendo la terza legge di natura, la quale comanda di rispettare i patti, cioè la pietra d'angolo di tutto il sistema degli obblighi strettamente politici e giuridici. Infatti, si chiede, perché dovrebbe obbedire al diritto uno che può utilizzare l'obbedienza degli altri in profitto proprio? E perché mai dovrebbe interessarci l'ingiustizia di un atto che

²⁷⁹ EW, III, c.31, p.346.

²⁸⁰ EW, III, c.31, p.350.

²⁸¹ Cfr. NAGEL, op. cit, p.79.

rimarrà impunito? O infine, con echi platonici, non sarebbe più ragionevole in assoluto essere ingiusto²⁸²?

Non diverso è il problema del *free rider* che ancora oggi occupa gli esperti di teoria dei giochi. La questione si rivela molto interessante dal momento che le ragioni proposte attraverso un calcolo strategico di convenienza, presuppongono le stesse premesse hobbesiane, e quindi sono condizionate da esse. Con questo genere di argomentazione, tuttavia, il soggetto può essere soltanto dissuasivo, mai persuasivo, e questa dissuasione sarà direttamente proporzionale al grado di presenza del potere dello Stato. In altri termini, sia lo stolto che diventa saggio, sia il *free rider* che assume un atteggiamento cooperativo, continueranno sempre (per ipotesi, appunto) a ragionare esclusivamente per interesse proprio, e non avranno dubbi di diventare ancora *stolto* o *free rider* quando questa scelta torni ad essere più conveniente per i loro interessi²⁸³.

Per Hobbes, la questione è addirittura strutturale. Come sostiene Vitale,

se non si riesce a dare una risposta allo Stolto, si è costretti a riproporre un contrattualismo classico fondato sulla fiducia in un ordine armonico dell'universo naturale, morale e civile (cui corrisponde un Hobbes alla Warrender). Oppure, come unica alternativa, si riconosce che lo stato di natura è irrimediabile e perpetuo, e che alleanze, coalizioni e stati non sono che strumenti per continuare più efficacemente la lotta, accettando nella sostanza l'interpretazione schmittiana di Hobbes²⁸⁴.

Alla fine, è vero, lo stolto non ha successo, ma il suo fallimento non è assoluto. Fallisce perché ragiona contro una legge astrattamente obbligatoria che, nel caso concreto, risulta soggettivamente inconveniente. Allora ha ragione a chiedersi: se riesco ad assicurarmi l'impunità, perché obbedire? Ma Hobbes pensa la legge in un modo esattamente inverso²⁸⁵. Quello che interessa non è l'obbligatorietà astratta, ma una concretissima efficacia fondata sull'interesse egoistico. Così, una retta ragione fa capire subito che la disobbedienza, anche quella che rimane impunita, è sempre un cattivo negozio a lungo termine. Fin qui, la risposta di Hobbes.

Il problema di questa risposta è che, per quel che possiamo constatare tutti i giorni, la disobbedienza potrebbe benissimo diventare un ottimo negozio. E anche se la

²⁸² Come è noto, questo è il problema centrale dei primi due libri della *Repubblica*. Il passo di HOBBS corrisponde a *EW*, III, c.15, pp.132-135.

²⁸³ Ringrazio Regine Oexl per le sue indicazioni su questo problema.

²⁸⁴ VITALE, op. cit., p.13.

²⁸⁵ Questa è, appunto, la risposta di Nagel a Warrender. L'interpretazione di quest'ultimo si fondava sul famoso passo in cui Hobbes nega la condizione di "leggi" alle leggi naturali, a meno che non siano considerate come comandi di Dio (*EW*, III, c.15, p.147, ma anche *Leviathan*, *EW*, III, c.26, p.251, *EW*, II, *De Cive*, c.3, §33, pp.49-50, *EW*, IV, *De corpore politico*, c.4, §12, p.109). Allora (interpretava Warrender) la legge naturale obbliga *semper et pro semper* perché (e solo perché) è un comando divino. Ma, come indica Nagel, "*Nowhere does Hobbes say that only the commands of an authority can be obligatory. All he says is that only the commands of an authority can be laws (...) I think it quite consistent with Hobbes's system to say that the laws of nature can be considered the commands and laws of God, but I do not think that saying they have this sort of obligation is in contradiction to the notion that Hobbes's primary ground of obligation is prudential*" (Nagel, op. cit., p.76). L'unico passo che potrebbe mettere in dubbio questa risposta è quello di *EW*, III, c.24, p.241, in cui Hobbes distingue la legge dal consiglio appunto perché il consiglio si dirige all'interesse proprio, invece la legge all'interesse altrui. Tuttavia questo non significa necessariamente che l'obbedienza alla legge non si riconduca al "*self interest*", ma soltanto che il suo scopo immediato è quello stabilito dal legislatore. Rispetto alle ragioni per obbedire, il passo è neutro; il problema si deve risolvere guardando tutto il resto dell'opera di Hobbes (cfr. *ibidem*, pp.76-77).

disobbedienza fosse sempre un cattivo negozio, anche se i cattivi non vincessero mai, il problema rimarrebbe aperto, perché la risposta non coglie il punto. Il fatto che disobbedire sia conveniente oppure inconveniente rimane sempre una questione di circostanze, e quindi l'argomento manca di ogni necessità.

Il virtuoso e lo stolto, in definitiva, non differiscono perché il primo è altruista e disinteressato (infatti, un uomo del genere è impensabile per ipotesi) mentre l'altro è egoista e calcolatore. Egoisti e calcolatori sono entrambi, perché questa è la condizione umana. La differenza si trova soltanto nel rispettivo grado di previsione. Differiscono, appunto, perché volendo entrambi la stessa cosa (il bene, il potere, la felicità) l'uno è saggio e sa come raggiungerla nel lungo termine, mentre l'altro è stolto, e pensa soltanto al momento presente.

Nel *Leviathan*, Hobbes non tenta di proporre una teoria dell'obbligo giuridico né di fondare un dovere politico universale, ma di spiegare in modo scientifico come sia possibile un ordine politico, una vita pacifica e sicura²⁸⁶.

Se non contraddittorio, Hobbes è almeno ambiguo, diviso tra il suo rifiuto a un senso morale trascendente le premesse meccanicistiche ed empiristiche, e la necessità di assicurare l'obbedienza anche nei casi di un potere non presente, il che equivale in meccanica a un movimento senza motore.

Due conclusioni su Hobbes

Con queste premesse, e a prescindere dalle intenzioni soggettive di Hobbes, è possibile enunciare con qualche certezza almeno due principi fondamentali rispetto al problema della comunicazione del comando giuridico.

In primo luogo, la società politica esiste a causa della paura. La vita sociale non è un bene, ma, se mai, un male minore, perché "l'altro" rimane sempre una minaccia. Hobbes non riesce a dare una spiegazione sufficiente della vita sociale, e finisce per trasformarla in un mostro. Parole queste che provengono da uno che non può essere accusato di non apprezzare Hobbes o di dissimulare la propria ammirazione verso lui. Bobbio constata, infatti, che:

il razionalista troppo conseguente ha finito per contrapporre ad uno stato mostruoso un altro stato mostruoso; e non si è accorto alla fine di aver saltato a piè pari niente meno che l'uomo, la persona umana.

E conclude con rammarico:

(...) l'uomo infine gli si era presentato come l'essere che ha paura, e alla paura non si può rispondere che con la paura. Ed ecco perché lo stato hobbesiano ha un volto così minaccioso: è la risposta della paura organizzata alla paura scatenata. Ma la paura è la sua essenza²⁸⁷.

In secondo luogo, in stretto rapporto con la prima conclusione, è indubbio che, se non la validità, almeno la vigenza della legge si fonda sulla forza. Anche se fossimo disposti ad accettare una totale identificazione della volontà dell'individuo con quella del sovrano,

²⁸⁶ Cfr. T. NAGEL, op. cit.

²⁸⁷ N. BOBBIO, "Introduzione al *De Cive*", op. cit., pp.98-99.

nella realtà dei fatti la legge è efficace perché è sostenuta dalla forza e solo nella misura in cui lo sia.

Per Hobbes, l'elemento consensuale vuole essere "istitutivo" della società e legittimante del sovrano. "Istitutivo" e non costitutivo, perché una volta istituita la società, il consenso diventa irrilevante. "Vuole esserlo", perché questa legittimazione rimane sempre superflua e inoperante. Così, anche ammettendo che il patto nasca da un consenso universale che legittimi il potere, "*it is no wonder if there be somewhat else required, besides covenant, to make their agreement constant and lasting; which is a common power, to keep them in awe, and to direct their actions to the common benefit*"²⁸⁸. In sintesi, ciò che si unisce per paura, si conserva solo con la forza.

L'esperienza giuridica, che è la vita concreta del diritto, si riduce in questo modo alla paura e alla forza. Nell'ordine pratico, operativo, che è quello che interessava a Hobbes, la legge è un atto di forza astrattamente legittimato, che agisce mediante la paura.

Dopo tutte le sue speculazioni, risulta che, nei fatti, alla domanda "perché obbedisce il cittadino alle leggi?", Hobbes non può rispondere dicendo "perché la volontà del sovrano è la sua", ma soltanto "perché ha paura".

Questa è la ragione ultima del fallimento di Hobbes. Ragione che egli vide e tentò di superare. Nel suo ammirevole sistema, il consenso è un espediente logico di legittimità astratta, non una causa reale di legittimità concreta. Il problema è che questa teoria puramente formale e astratta dello Stato è diventata terrificamente reale: "*Lo stato moderno è veramente questa potenza mostruosa e questa macchina smisurata che Hobbes descrisse e a cui diede un nome*"²⁸⁹.

La versione hobbesiana dell'eteronomia

Diceva Passerin D'Entreves che "*la teoria politica di Hobbes è la punta estrema del razionalismo e dell'individualismo – si potrebbe dire la reductio ad absurdum di entrambi*"²⁹⁰. È proprio questo individualismo anarchico dello stato di natura a determinare la natura assolutamente eteronomica del diritto. L'uomo naturale, unita a sé stante, può essere ricondotto all'ordine solo attraverso una totale alienazione.

Con le premesse di Hobbes, la risposta al problema della comunicazione del comando giuridico non si troverà mai nel valore intrinseco della legge (come voleva Rousseau), e ancora meno nella natura della società politica (come voleva la filosofia classica), ma soltanto nei motivi dell'azione umana. Il problema non è solo di Hobbes. Ancora oggi si tenta di giustificare la vita politica, l'obbedienza alla legge e il vincolo politico attraverso argomenti strettamente psicologici o sociologici. Ma allora il problema non è più giuridico

Il realismo giuridico scandinavo costituisce un esempio emblematico in questo senso. Il fatto che sia oggetto di studio da parte di tanti, ma che trovi adesioni molto limitate, fa capire come esso svolga la funzione di una specie di "coscienza morale" della filosofia giuridica moderna, una voce nascosta e scomoda che, esigendo assoluta coerenza e

²⁸⁸ EW, III, c.17, p.157.

²⁸⁹ N. BOBBIO, "Introduzione al *De Cive*", op. cit., Bobbio, p.99.

²⁹⁰ A. PASSERIN D'ENTRÈVES, op. cit., p.67.

integrità, e portando fino in fondo le conclusioni necessarie delle premesse scelte, denuncia apertamente i peccati mai riconosciuti di questa scienza. Una delle sue tesi capitali è appunto la riduzione del problema dell'obbligo e della legittimità a un semplice fatto di coscienza; a un problema psicologico, privo di valore giuridico. E la ragione è che, con le premesse della filosofia pratica moderna, analizzate nel primo capitolo, vera *polis* non c'è.

8. Hans Kelsen e Hobbes dopo Thomas Hobbes

Il sistema hobbesiano, nonostante le forti opposizioni che ha subito, o forse anche a causa di esse, è stato determinante nella storia del pensiero politico e giuridico moderno. Non c'è sistema giuridico che non abbia subito il suo influsso. Al modo di uno spartiacque, l'opera di Hobbes contiene le premesse e le tesi centrali dei più disparati sistemi teorici della modernità. Ma questo non significa che esso appartenga al passato. A volte, infatti, sfugge alla riflessione storica la sua enorme attualità. Se non le sue conclusioni, almeno il suo atteggiamento teorico fondamentale è ancora il nostro e, soprattutto, quei problemi che Hobbes non riuscì a risolvere sono gli stessi che, ancora oggi, tolgono il sonno ai nostri filosofi politici.

Rispetto al problema che ci riguarda, sembra fuori dubbio che il sistema hobbesiano è radicalmente eteronomico. E tuttavia, come abbiamo visto, è assolutamente centrale la sua preoccupazione di a) legittimare il sovrano mediante il consenso degli individui e di b) rendere obbligatoria la legge, il che significa ricondurla alla volontà individuale.

Questi sono, infatti, i due "limiti autonomistici" della sua teoria politica. Limiti perché gli impediscono di svilupparla fino in fondo, perché sono estranei alla sua impostazione fondamentale. Limiti, infine e soprattutto, perché introducono l'autonomia in una elaborazione teorica sostanzialmente eteronomica, inaugurando così tutta una tradizione di pensiero.

In qualche modo, la storia di questi problemi è anche la storia del pensiero politico moderno fino ai nostri giorni. In effetti, denunciando il carattere superfluo di questo bisogno di giustificazione dell'ordinamento giuridico, che denomina "l'ideologia della legittimazione"²⁹¹, Hans Kelsen svolge una dura critica a queste due tesi.

a) La risposta (hobbesiana) di Kelsen alla legittimazione del sovrano

In primo luogo, Kelsen critica l'idea di sovranità (cioè la personificazione dello Stato come "*macroanthropos*") e la distinzione tra stato e diritto, conseguenza necessaria dell'origine consensuale del potere politico²⁹². Per Kelsen, altro è la natura del diritto e

²⁹¹ Cfr. H. KELSEN, op. cit., p.148. In principio, Kelsen non nega che l'ordinamento giuridico possa essere legittimato o che debba essere morale e buono (ibidem, p.56), ma ritiene che non è compito della scienza giuridica farlo, perché "*giustificazione significa giudizio di valore, e i giudizi di valore, per il loro carattere soggettivo, spettano all'etica e alla politica, non già alla conoscenza oggettiva*". Ma ciò significa affermare che non c'è giustificazione possibile.

²⁹² Per la critica della distinzione e l'identificazione di Stato, diritto e ordinamento giuridico, vid. H. KELSEN, op. cit., c.VIII.

del potere politico, altro l'ideologia della sua giustificazione, e i due aspetti non vanno confusi²⁹³.

Tentando di evitare uno scomodo (perché ingiustificabile) dominio dell'uomo sull'uomo, Hobbes aveva proposto la tesi dello Stato come "uomo artificiale", il quale non è nessuno ed è tutti allo stesso tempo. Al di là del modo preciso in cui si svolga il contratto, questo "uomo artificiale" trovava le sue origini nel consenso degli individui, perché solo l'individuo può (legittimamente) governare se stesso. Da Hobbes in poi, il sovrano si giustifica soltanto se è in qualche modo "io", appunto perché solo io sono padrone dei miei atti. Se qualcun altro lo diventa, non potrà che farlo in virtù del mio consenso. È evidente, tuttavia, che lo Stato è "io" in un modo fittizio e generico, perché allo stesso tempo è anche "tutti noi". È, se mi si permette l'espressione, una "persona anonima".

Quando Kelsen afferma che in realtà vero sovrano non c'è, perché il sovrano è semplicemente lo Stato, cioè l'ordinamento giuridico, cioè il diritto, non fa altro che continuare fino in fondo questo processo di spersonalizzazione iniziato da Hobbes²⁹⁴. Processo che lo stesso Hobbes non riuscì a concludere, condizionato da un bisogno di giustificazione che si può comprendere per il suo contesto storico, ma che non è compatibile con le sue premesse teoriche. In effetti, Kelsen sostituisce a questo dominio dell'uomo sull'uomo, il dominio della norma, cioè di un ente assolutamente impersonale assimilabile, se mai, ad un fatto della natura.

Così, Kelsen risolve in modo assolutamente hobbesiano il primo problema qui analizzato: quello della legittimazione del sovrano. E la sua risposta consiste nel cancellare il problema.

b) La risposta (hobbesiana) di Kelsen alla legittimazione della legge

La stessa critica dell'ideologia della legittimazione si può estendere all'idea della legge come manifestazione di volontà, cioè come comando²⁹⁵.

Secondo Kelsen, il diritto è una "*norma priva di contenuto psicologico*", "*depsychologized*", e "*l'affermazione di Austin che le regole giuridiche costituiscono comandi è una finzione superflua e pericolosa della volontà del 'legislatore' o dello Stato*". In questo modo, la critica di Kelsen viene ricondotta a quella della personificazione dello Stato: lo Stato non ha una volontà, e quindi non vuole né comanda. Ma c'è anche un secondo aspetto implicito, che è quello che ci interessa qui: secondo questa tesi, non è né necessario né possibile legittimare la legge, perché è diventato superfluo il principio autonomistico secondo il quale non esiste "*obligation on any man, which ariseth not from some act of his own*"²⁹⁶. L'obbligatorietà della legge è indipendente dal consenso del suddito, e quindi si giustifica da sé, perché la legge stessa

²⁹³ Cfr., per esempio, § 9: "La tendenza antideologica della dottrina pura del diritto".

²⁹⁴ Più eloquente di qualsiasi ragionamento è il fatto che Kelsen considerasse il concetto di persona come qualcosa che doveva essere "dissolto", compito al quale dedica il paragrafo 25 della sua prima *Dottrina pura del diritto* (cfr. H. KELSEN, op. cit., pp.87-93).

²⁹⁵ Cfr. H. KELSEN, op. cit., p.63, e "La dottrina pura del diritto e la giurisprudenza analitica", ibidem, pp.173-206, alle pp.186-189.

²⁹⁶ EW, III, c.21, p.203.

non si presenta più come un'imposizione altrui in quanto non è stata voluta da nessuno, e quindi non c'è bisogno di giustificarla.

La legge, secondo Kelsen, è la semplice dichiarazione di un rapporto di fatto analoga al rapporto di causalità. In altri termini, quello che dice la legge all'individuo non è "devi fare questo", almeno non nel senso classico del termine "devi", termine al quale, in effetti, Kelsen assegna un nuovo significato. La legge dichiara semplicemente che alla condotta A segue la conseguenza B; all'atto qualificato come delitto segue tale pena, all'atto qualificato come illecito, tale sanzione. È questo il nuovo significato che Kelsen attribuisce all'obbligo giuridico, che vero obbligo non è. L'affermazione "X deve far A" significa semplicemente "se X non fa A, allora subirà B".

L'aspetto centrale di questo nuovo senso e significato di tutto il campo semantico del "dovere" e dell'"obbligo" è la sua radicale estraneità alla coscienza dell'individuo²⁹⁷. Ancora una volta, Kelsen è riuscito ad enunciare chiaramente quella conclusione che Hobbes deve occultare dietro i veli di un ragionamento morale. E cioè, che l'obbedienza è prodotta da un ragionamento puramente tecnico, non etico; che il dovere di obbedienza si riduce, in realtà, ad un calcolo di convenienza. Che, nell'ambito del diritto, dovere in senso classico non c'è.

In questo modo, Kelsen risolve in modo perfettamente hobbesiano il nostro secondo grande problema, esemplificato nel dilemma dello stolto: quello dell'obbligo giuridico. E ancora una volta, la risposta consiste nel cancellare il problema, non perché esso non esista, ma perché non appartiene alla scienza giuridica. È importante notare, tuttavia, che questo "esilio" del problema non consiste in un "esilio" dell'obbligo dalla riflessione giuridica, ma in un processo inverso. Kelsen modifica il significato di "obbligo" non per cancellarlo, ma per strapparne dall'ambito della coscienza, alla quale apparteneva anche per i moderni. L'obbligo diventa un problema scientifico appunto nella misura in cui non è più un problema morale.

Il "kelsenismo" di Hobbes

Rispetto a questi due problemi fondamentali, Kelsen non ha fatto altro che portare la pretesa hobbesiana di scientificità alle sue ultime conseguenze, completando il processo di formalizzazione iniziato da Hobbes.

Lo stesso Hobbes, a ben vedere, non era troppo lontano da queste tesi kelseniane. Infatti, rispetto al primo punto, quello della legittimazione del potere politico, si può constatare come la stessa figura del sovrano, così centrale nella teoria hobbesiana, compia una funzione assolutamente analoga a quella del principio formale di validità delle norme, il

²⁹⁷ Cfr. KELSEN, op. cit., pp.63-64; 72-75. Se per Hobbes dovere significava presenza di sanzione, e la sua dichiarazione legale voleva "provocare negli uomini determinate rappresentazioni per la cui forza motivante essi vengono indotti a un comportamento adeguato" (p.72), il che già era una riduzione del suo senso classico, Kelsen finisce questo processo di formalizzazione spogliando "il dover essere del diritto positivo del suo carattere di valore metafisico assoluto", e lo riduce "soltanto all'espressione del rapporto tra la condizione e la conseguenza nella proposizione giuridica" (p.74). In effetti, la nozione hobbesiana supponeva ancora qualcosa voluta sempre e da tutti (il proprio bene), cioè un "appetitus naturalis" di vago sapore metafisico. Così inteso, invece, il dovere non ha esistenza reale, ma soltanto logica.

quale, come riconosce lo stesso Kelsen, può realizzarsi (materialmente) in molti modi diversi²⁹⁸.

La tesi di Hobbes secondo la quale la legge è la volontà del sovrano può essere letta come una mera enunciazione contingente, una delle concrezioni storiche possibili della norma fondamentale. E, di fatto, le ragioni che indussero a Hobbes a scegliere questo principio e non altro si spiegano semplicemente per il suo particolare scopo operativo: la sicurezza. Ma se si ricorda la radicale indifferenza per il contenuto delle norme, e poi, con lo stesso Kelsen, ci si accorge che per la scienza giuridica è assolutamente irrilevante quale sia lo scopo sociale di un determinato ordinamento (anche se sempre deve essercene uno)²⁹⁹, si capirà subito come, con questo principio, Hobbes non facesse altro che enunciare un requisito formale di validità delle norme³⁰⁰.

D'altra parte, rispetto al nostro secondo problema, abbiamo visto che la riconduzione della legge alla volontà del singolo che obbedisce ad essa svolge in Hobbes una funzione di legittimazione astratta che non è riscontrata nell'esperienza ordinaria dell'obbedienza al potere, la quale che si spiega in modo sufficiente ed esclusivo attraverso il fenomeno psicologico della paura. La risposta hobbesiana era condizionata dal pregiudizio morale secondo il quale è necessario giustificare il potere, necessità che, tuttavia, non si deduce in alcun modo dalle sue premesse. In realtà, tanto per Hobbes (in modo velato ed implicito) come per Kelsen (in modo aperto ed esplicito), il diritto non va legittimato. Il diritto è diritto e basta³⁰¹.

Ma questo diritto, come spiega Kelsen, è la stessa cosa che lo Stato. E lo Stato, a sua volta, è ordinamento giuridico, la cui proprietà essenziale è la coazione. Kelsen non afferma che questo *debba* essere così, ma semplicemente che non può essere altrimenti. Non vuole essere una tesi propositiva, ma una constatazione di fatto. Ed è questo il punto in cui riesce a superare Hobbes proprio a partire dal pensiero di Hobbes. Per Kelsen, l'autonomia, o meglio l'autonomismo, è semplicemente una ideologia. Forse anche una delle più belle, ma la questione importante è che non è diritto. Se il diritto è scienza, si deve interessare esclusivamente alle "ragioni esplicative" e non a quelle "giustificative",

²⁹⁸ Cfr. H. KELSEN, op. cit., pp.96-101, e il *Prologo* di Renato Treves all'edizione del 1952, ibidem, p.28.

²⁹⁹ Ibidem, p.72.

³⁰⁰ Non altro afferma Bobbio, con la differenza che, secondo lui, "norma fondamentale" del sistema hobbesiano è la prima legge naturale che comanda la propria conservazione. Tuttavia, non è chiaro che questa sia una legge in assoluto, è poi si tratta di una norma strettamente morale, che solo remotamente è capace di fondare l'ordinamento giuridico. Sembra, infatti, che il requisito più prossimo e, allo stesso tempo, più universale della validità delle norme sia appunto l'obbligo di obbedire al sovrano oppure quello di rispettare i patti. La questione non è indifferente perché, secondo Bobbio, la teoria di Hobbes è assolutamente formalista tranne che in un punto, nel quale è giusnaturalista: appunto questo secondo il quale non è valida la norma contraria alla propria conservazione.

Resta fermo, in ogni caso, il fatto che c'è una norma che funge da principio di validità di ogni altra norma. Il problema sarebbe soltanto determinare il suo contenuto, o meglio, il suo non-contenuto, il suo grado di formalizzazione. Così, secondo Bobbio, "*il positivista moderno, attribuendo alla norma suprema dell'ordinamento il carattere ipotetico, considera quel particolare ordinamento giuridico (...) come uno degli ordinamenti possibili; Hobbes, attribuendo alla norma base dell'ordinamento il carattere di legge naturale, considera l'ordinamento da lui descritto come l'unico ordinamento possibile*". La causa di questa differenza permette capire fino a che punto questa sia accidentale: "*dietro il giurista positivo c'è la concezione relativistica della scienza contemporanea, dietro Hobbes c'è la concezione assolutistica della scienza propria del razionalismo seicentesco*"³⁰⁰. Per tutto questo, cfr. BOBBIO, "Legge naturale e legge civile nella filosofia politica di Hobbes", op. cit., p.140.

³⁰¹ Cfr. H. KELSEN, op. cit., pp.147-148: "*è impossibile giustificare il diritto a mezzo del diritto*".

perché giustificare non è scientifico. Così, Kelsen è riuscito a fare del diritto una scienza rigorosa in senso hobbesiano³⁰².

La (non)giuridicità delle ragioni per obbedire al diritto

L'immagine di Hobbes presentata da Warrender e i suoi successori era condizionata da uno scopo molto preciso: liberare Hobbes dallo stigma di aver fondato l'obbligo politico su interessi egoistici³⁰³. Warrender vedeva con chiarezza che se questo tentativo non fosse riuscito, allora l'obbedienza si sarebbe fondata sulla forza, e la partecipazione politica dei singoli, il cui primo elemento sono le ragioni e il modo della loro obbedienza, sarebbe stata esclusa dell'ambito della scienza giuridica, divenendo scientificamente insignificante, ipoteticamente inesistente.

Ma forse lo stesso Hobbes non voleva esserne liberato. Anche Nagel si era accorto di questa alternativa, ma non ebbe dubbi a continuare nella stessa linea di Hobbes:

I myself do not feel that there is anything strange about basing a system of political theory on considerations of self-interest and justifying various governmental institutions and practices by Hobbes's methods. (...) [I]f one wishes to construct a system of social and political behavior which it is hoped all men may find it feasible to adopt, it seems natural to appeal to the sort of far-seeing, rational self-interest on which Hobbes bases his system³⁰⁴.

Il punto può diventare, infatti, un valido criterio divisorio delle teorie politiche.

Forse la conclusione fondamentale di questo percorso, prefigurata in Hobbes in forma di aporia, e poi chiaramente sviluppata in Kelsen, è proprio questa: le ragioni per obbedire al diritto non sono un problema giuridico³⁰⁵.

Già il realismo giuridico aveva rilevato come l'obbedienza alle norme e il senso del dovere sono in realtà un problema psicologico e sociologico. Ma il difetto di questi autori, secondo lo stesso Kelsen³⁰⁶, era che scambiavano queste scienze (che studiano l'essere reale) per la scienza giuridica (che studia il dover essere giuridico). Appunto perché sono un problema psicologico o sociologico, dice Kelsen, non sono un problema giuridico.

Una significativa prova di questo fatto si può ritrovare nell'ormai secolare riflessione del diritto costituzionale sulla aporia del potere costituente. Il problema consiste, appunto, nel riuscire a trovare una valida origine della giuridicità nei fatti bruti della natura, cioè nel non-giuridico. In estrema sintesi, questo significa che il fatto rivoluzionario, appunto in quanto negazione del giuridico, s'introduce nella scienza giuridica e diventa fonte di giuridicità. Un fenomeno molto analogo di "esclusione inclusiva"³⁰⁷ si trova nello stesso

³⁰² "Anzitutto, il mio scopo è stato quello di elevare la giurisprudenza (...) all'altezza di una scienza autentica" (H. KELSEN, op. cit., p.41, prefazione dell'autore). Forse non è superfluo rilevare ancora che la giurisprudenza deve essere "elevata all'altezza di", e non semplicemente "trasformata in" scienza.

³⁰³ Cfr. NAGEL, op. cit., p.82.

³⁰⁴ Idem.

³⁰⁵ H. KELSEN, op. cit., pp.71-72.

³⁰⁶ H. KELSEN, "La dottrina pura del diritto e la giurisprudenza analitica", ibidem, p.183 e p.191.

³⁰⁷ Utilizzo qui più o meno liberamente la distinzione di Giorgio AGAMBEN (*Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Einaudi, Torino, 1995), il quale si basa sulla definizione schmittiana di sovrano come "chi decide sullo stato d'eccezione" (C. SCHMITT, "Politische Theologie" di 1934, tr. it. a cura di G. Miglio e P. Schiera, "Teologia Politica", in *Le categorie del 'politico'*, Il Mulino, Bologna, 1972, p.33) e sulla nozione

Kelsen quando studia il problematico rapporto tra efficacia (che non è problema della scienza giuridica) e validità (problema scientifico come pochi altri) della norma³⁰⁸.

Incorporando i contrari nel suo oggetto proprio, la scienza giuridica si vede costretta a tenere conto del non-giuridico, il quale, tuttavia, non diventa propriamente giuridico. Il potere costituente è un vero “*monstrum*”³⁰⁹ che non è diritto ma non è neanche non-diritto.

È vero che, secondo la nozione classica di scienza, *scientia est contrariorum*, ma appunto dei contrari in quanto sono contrari. Come s’indicava nel primo capitolo, il diritto studia il suo opposto, cioè l’illecito, ma non come oggetto proprio. L’illecito si studia solo in quanto opposto del diritto, cioè in funzione del “lecito” che lo fa intelligibile in assoluto. Il non-giuridico, invece, rimane sempre escluso dall’oggetto della riflessione giuridica. *Scientia non est contradictoriorum*.

Se si considera, invece, l’antigiuridico come oggetto proprio del diritto³¹⁰, allora sparisce ogni criterio (giuridico) per distinguerli, e si deve ricorrere, per forza, ad un criterio non-giuridico di distinzione: l’ideologia oppure il fatto compiuto. E siccome Kelsen vuole escludere ad ogni costo l’ideologia dalla scienza giuridica, non gli rimane che l’elevazione del fatto compiuto (l’efficacia della norma) a condizione empirica di validità. In termini paradossali, le ragioni per obbedire il diritto possono essere indifferenti allo scienziato solo a condizione che non siano veramente indifferenti al diritto reale, cioè a condizione che questo diritto venga effettivamente obbedito. Per la scienza giuridica

di legge di W. BENJAMIN, “Per la critica della violenza”, in *Angelus Novus*, Einaudi, Torino, 1981, pp.5-30. Una efficace introduzione si può trovare in L. QUINTANA, “El poder soberano y la política por venir: una aproximación al pensamiento de Giorgio Agamben”, ne *L’Ircocervo*, No.2 (2010), sul sito www.filosofiadeldiritto.it. Non è affatto casuale questo rapporto di Kelsen con il pensiero postmoderno. Anche se la cosa più probabile è che lui personalmente li avessi rifiutato, gli sbocchi nichilistici del normativismo kelseniano sono ormai diffusamente confermati. Valga come introduzione un confronto con N. IRTI, *Nichilismo giuridico*, op. cit.

³⁰⁸ Il problema è presente in tutta l’opera di KELSEN; cfr. in particolare op. cit., §30, pp.99-104.

³⁰⁹ Per due visioni classiche del problema, rappresentative dei rispettivi momenti storici, vid S. ROMANO “L’istaurazione di fatto di un ordinamento costituzionale e la sua legittimazione”, in *Scritti minori I*, Giuffrè, Milano 1950; *Lo Stato moderno e la sua crisi*, Giuffrè, Milano, 1969 e la voce “Rivoluzione e diritto” nel suo *Frammenti di un dizionario giuridico*, op. cit., e C. MORTATI (“La costituente. La teoria, la storia, il problema italiano” e “Appunti sul problema della fonte del potere costituente”, ora in *Raccolta di Scritti I, Studi sul potere costituente e sulla riforma costituzionale dello Stato*, Giuffrè, Milano, 1972). Un illustrativo studio sulla problematicità del concetto in P.G. GRASSO, Pietro Giuseppe, *Il potere costituente*, Giappichelli Torino, 2006, il quale include anche la sua voce “Potere costituente” dell’*Enciclopedia del Diritto*, XXXIV, Giuffrè, Milano, 1984, pp. 642-670. Vid anche G. SILVESTRI, “Il potere costituente come problema teorico-giuridico”, in *Anuario Iberoamericano de Justicia Constitucional*, No. 8, 2004; M. DOGLIANI, *Potere costituente. Seminario di diritto costituzionale, aa. 1985-1986*, Giappichelli, Torino, 1986; G. PALOMBELLA, *Costituzione e sovranità*, Dedalo, Bari, 1997 e AA.VV., *Potere costituente e riforme costituzionali*, Il Mulino, Bologna, 1992, a cura di P. Pombeni.

³¹⁰ Ma non senza avergli negato prima il suo carattere di anti-giuridicità, subendo così “*un essenziale cambiamento di significato*”. Ancora una volta, come fece Hobbes, KELSEN modifica il senso tradizionale dei termini, velando il senso delle sue tesi. In effetti, “*l’illecito, da negazione del diritto (...) diventa condizione specifica del diritto*”, e “*assume una posizione intrasistematica*”. Con l’illecito, allora, l’uomo non infrange il diritto, non viola la norma, ma pone invece la condizione della sua validità (op. cit., pp.66-68). In realtà, l’operazione proposta da Kelsen non consiste veramente nell’escludere l’illecito dal campo del anti-giuridico, ma nell’includere l’anti-giuridico nel oggetto del diritto. La prova sta nel fatto che, se diamo ragione a Kelsen, il termine “anti-giuridico” risulta assolutamente privo di significato, perché la negazione del diritto diventa semplicemente il non-giuridico, cancellando in questo modo ogni distinzione tra l’opposizione di contrarietà e quella di contraddizione, così fondamentale per la scienza.

moderna, queste ragioni sono soggettivamente psicologiche e collettivamente sociologiche, mai giuridiche, perché l'efficacia della norma è questione di fatto, mentre il diritto è questione di norme valide³¹¹. E tuttavia, nei fatti concreti, la scienza non può non considerare queste ragioni.

Volontà, scienza del diritto e diritto. Sul totalitarismo di Hobbes e di Kelsen

Il grande merito e contributo di Kelsen, che riesce così a completare l'opera scientifica di Hobbes movendo dalle sue stesse premesse, è di essere finalmente riuscito a *scollegare la scienza del diritto dalla volontà*, cioè dall'ideologia. Sia dalla volontà del sovrano, perché la legge non è più un comando, che dalla volontà del singolo, perché il diritto non ha più bisogno di essere legittimato.

Ma questo al prezzo di confinare ogni giudizio di valore all'ambito della non-scienza, addirittura della irrazionalità³¹². E facendo ciò, di fatto e forse contro le sue intenzioni, ha anche *identificato il diritto reale, ciò che il diritto effettivamente comanda, con la pura volontà*, o meglio, con la forza. E questo, in un modo più raffinato, ma più perfetto e radicale di quanto potesse auspicare lo stesso Hobbes³¹³.

In effetti, lo Stato di Kelsen è uno Stato che non ha regole in assoluto e che determina da se stesso i limiti della sua immissione nella vita dei singoli. Questa preminenza assoluta della volontà è proprio la definizione di uno Stato totalitario. Il che, nonostante tutto, non è un giudizio di valore, ma un semplice giudizio di fatto.

Esiste una curiosa somiglianza tra l'argomentazione di coloro i quali hanno difeso Hobbes dall'accusa di totalitarismo e l'autodifesa di Kelsen rispetto ai suoi critici più radicali. In entrambi i casi, la questione si incentra sulla estraneità della riflessione giuridica rispetto alla valutazione morale delle sue eventuali applicazioni, nell'assenza di una necessità teorica degli sbocchi repressivi e, soprattutto, sulla constatazione di fatto di una fortissima (ma sempre soggettiva) adesione dell'autore in questione a certi principi morali o giuridici di difesa della persona e dei suoi diritti, essenzialmente opposti al totalitarismo³¹⁴. È grave, certamente, l'errore di una critica che identifica l'indifferenza morale di una dottrina giuridica con una perversione soggettiva del suo autore. Ma è un errore inverso, e ugualmente grave, quello di una difesa che tenta di scusare la teoria attraverso le virtù soggettive dello stesso autore.

Se è lecito stabilire una differenza semantica tra Stato totalitario e Stato repressivo, allora tanto la teoria di Hobbes quanto quella di Kelsen saranno essenzialmente totalitarie ma non essenzialmente repressive³¹⁵. La vera questione è se a questa differenza semantica possa corrispondere un'effettiva dissociazione nella realtà. Secondo Kelsen, sì.

³¹¹ "La dottrina pura del diritto e la giurisprudenza analitica", *ibidem*, p.184.

³¹² "*La giustizia è un ideale irrazionale*". *Ibidem*, p.179.

³¹³ Questo punto costituisce lo sfondo di verità della spietata critica del famoso (e contestato) articolo di G. CAPOGRASSI, "Impressioni su Kelsen tradotto", in *Rivista trimestrale di diritto pubblico*, Vol. 2, No.4 (1952), pp. 767-815, ora in *Opere V*, Giuffrè, Milano, 1959, pp.311-356.

³¹⁴ R. TREVES, Prefazione all'edizione di 1967, in H. Kelsen, *op. cit.*, pp.18-19.

³¹⁵ Certamente, il problema dipende in buona misura dal concetto di totalitarismo utilizzato. Secondo H. ARENDT, per esempio, il totalitarismo si troverebbe alle antipode del positivismo relativistico, perché implica l'imposizione di una visione antropologica patologicamente forte (vid. *Le origini del totalitarismo*,

In ogni caso, da queste premesse risulta che l'“autolimitazione” dello Stato, soprattutto nella forma dell'ormai mitico “Stato di diritto”³¹⁶, è spiegabile solo mediante un'ideologia, forse auspicabile ma sempre estranea al diritto, che fa scegliere allo Stato di non esercitare tutte le attribuzioni che le sono proprie e fingere davanti a se stesso l'esistenza di diritti (naturali, per forza) dei suoi membri³¹⁷. Così, lo Stato di diritto, liberale o democratico che esso sia, resta sempre forza organizzata che subisce uno strano “complesso di giustificabilità”.

Eteronomia od autonomia?

Quella di Kelsen, sulla scia di Hobbes, costituisce la più radicale forma di eteronomismo. Tesi questa che forse lo stesso Kelsen non avrebbe rifiutato. Assoluta eteronomia non perché si debba sottostare alla volontà altrui, ma appunto perché non c'è nessuno che comandi. La tesi richiede una spiegazione.

Per eteronomia si suole intendere la necessità di regolare la propria condotta secondo la volontà di un superiore, e pertanto non essere più principio dei propri atti. Cioè essere regolato senza regolarsi. Paradossalmente, tuttavia, una perfetta eteronomia si realizza solo quando l'altro non c'è in assoluto. In effetti, un comando altrui può agire sulla mia condotta solo nella misura in cui io stesso lo faccio principio soggettivo della mia azione, cioè nella misura in cui lo scelga. L'eteronomia assoluta, invece, è quella nella quale la legge non è in alcun modo propria di colui il quale l'obbedisce, perché non è nemmeno appropriabile; una situazione nella quale la legge diventa quasi un fatto della natura, appunto ciò che propone Kelsen e vedremo presente anche in Rousseau.

Kelsen attribuisce molta importanza all'analogia tra leggi della condotta e leggi naturali, ma ne inverte il senso. Nella mentalità classica, le leggi naturali potevano essere chiamate “leggi” per somiglianza con le leggi di condotta, in quanto nelle cose si può ritrovare un principio che “le fa” agire sempre in un determinato modo, come se le governasse. La differenza fondamentale con la “vera legge”, quella che ordina le condotte, è che le cose “obbediscono” sempre e non possono non obbedire. Il concetto centrale della legge, quindi, è quello di comando o “*imperium*”. Per Kelsen, invece, sono le leggi di condotta che si chiamano “leggi” per analogia con quelle naturali, in quanto ad una determinata azione segue sempre e necessariamente una conseguenza più o meno prevedibile³¹⁸. La

Edizioni di comunità, Milano, Torino, 1999). A parte il fatto che lo stesso relativismo è una tesi morale estremamente “forte”, si usa qui il termine totalitarismo in senso molto più largo, come una dottrina che compie almeno due requisiti: il “bene” è identico alla volontà statale e lo Stato è arbitro della giuridicità, cioè soltanto lo Stato determina cosa può regolare lo stesso Stato, il che significa che regola virtualmente tutto. Ringrazio Alessio Musio per queste indicazioni. Un approfondimento sulla questione si può trovare in A. MUSIO, “Sulla concezione autonoma della morale e dell'antropologia in Hans Kelsen”, in *L'Ircocervo*, No.2, 2010 (www.filosofiadeldiritto.it), e “Davanti alla legge. Kelsen, Schmitt e i lasciti novecenteschi del diritto naturale”, *Communio*, 225, lug-sett. 2010, pp.51-69.

³¹⁶ Superfluo ricordare come per Kelsen “ogni stato è necessariamente uno stato di diritto” (ibidem, p.147).

³¹⁷ Questo aspetto della dottrina kelseniana risulta prossimo alla tesi del diritto come finzione magica propria di A. ROSS. Cfr. per esempio, di questo autore, “Tû – tû”, in *Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto*, No.47, 1970, pp.435-467.

³¹⁸ “Come la legge naturale connette un determinato fatto come causa a un altro come effetto, così la legge giuridica connette la condizione con la conseguenza del diritto”, cioè dell'illecito (H. KELSEN, op. cit.,

differenza fondamentale con la “vera legge”, che è quella dei fenomeni naturali, è che la conseguenza non accade già per causalità, ma per imputazione. Il concetto centrale della legge, quindi, è quello di regolarità.

Ebbene: la più assoluta eteronomia risulta essere quella delle leggi naturali, nelle quali c'è assoluta regolarità e nessuna possibilità di regolarsi³¹⁹. Nella misura della loro somiglianza, sarà anche eteronomia l'essere regolato da un diritto impersonale, non comandato da nessuno, per evitare le sanzioni al modo di chi evita un evento della natura. Nemmeno i realisti scandinavi raggiunsero livelli simili di eteronomicità, perché il fatto stesso che la legge debba la sua efficacia a finzioni, a miti o a pensieri magici, non fa altro che indicare i diversi modi in cui i soggetti si appropriano dei comandi di una volontà occulta e li trasformano in principi dell'azione. In questo contesto, il diritto deve ingannarci appunto perché l'uomo non obbedisce che a se stesso. Eteronomia perfetta, invece, è quella della norma spersonalizzata che non viene da nessuno, il cui perfetto adempimento non dipende da noi, perché non comanda condotte lecite, ma stabilisce conseguenze inevitabili. Eteronomia significa, così, una legge che regola la condotta in modo assolutamente necessario; una legge che si compie sempre, per la quale la volontà soggettiva potrebbe benissimo non esistere.

Al di là delle intenzioni soggettive, l'obbedienza ideale del modello eteronomico del diritto consiste in essere costretto come per natura da una convenzione umana.

Ma questo stesso modello giuridico comporta un modello inverso in ambito morale: assoluta autonomia perché non si obbedisce a nessuno e non esiste alcun obbligo di obbedire al diritto. Si fa ciò che si vuole e si assumono le conseguenze come fatti della natura. Chi esce con la pioggia si ammala, ma non è detto che non ci si “debba” ammalare; la stessa cosa vale qui per il furto o l'evasione fiscale o perfino l'omicidio.

Ci troviamo, così, davanti al dilemma tipicamente rousseauiano secondo il quale la legge diventa compatibile con la volontà soggettiva, ma non risulta chiaro se questo capita perché essa sia come un fatto della natura, oppure perché sia manifestazione della propria volontà. Dilemma che, sotto un'altra forma, riappare anche in Kant, per il quale la volontà legifera ma non è autrice della legge.

E allora, cos'è la vera autonomia? Fare ciò che si vuole o non volere ciò che contraddice un fare inevitabile? Il problema non può essere risolto a partire da Hobbes. Diamo la parola a Rousseau.

p.63). È da notare che la legge “connette” i due fatti (che in realtà sono proposizioni), non enuncia la loro “connessione” naturale. La legge sussiste nella conoscenza, non nelle cose.

³¹⁹ Non a caso, l'ultima sfida del pensiero autonomista (penso, per esempio, a Sloterdijk) è quella di valicare i limiti della stessa natura umana, eliminando assolutamente la casualità del nostro origine. In altri termini, non si tratta già di *fare*, ma di *essere* ciò che si vuole. Per questo argomento, cfr. l'Introduzione di A. MUSIO, *L'autonomia come dipendenza*, Vita e Pensiero, Milano, 2006, pp.3-21.

CAPITOLO III

ROUSSEAU E LA POLITICA DELL'AUTONOMIA

1. Premessa: Rousseau tra classico e moderno

“L'autonomia è l'antitesi della sovranità”³²⁰.

Hobbes è il teorico della sovranità. L'affermazione della sovranità assoluta costituisce il suo scopo fondamentale, e non c'è conclusione troppo pesante né conseguenza troppo grave al confronto di esso. Hobbes è pienamente disposto ad accettare gli esiti teorici della sottomissione del singolo allo Stato, di una alienazione totale dell'individuo al sovrano. Alienazione che ha come unica eccezione i casi in cui il sovrano metta a rischio la vita del suddito. Questa eccezione, tuttavia, è un'esigenza logica del sistema, che non deve essere intesa come una giustificazione della ribellione, ma soltanto come un ritorno allo stato di natura. In effetti, riconoscere diritti e giuridicità al di là dello Stato comporterebbe la fine dello Stato medesimo. Opporsi al sovrano significa uscire dalla vita associata, perché dove c'è lo Stato, non esiste più l'individuo.

Se è pur vero che queste tesi implicano un rischio certo di riduzione del diritto alla forza, Hobbes sembra accontentarsi distinguendoli sul piano astratto, attraverso l'espedito logico dell'autorizzazione. Questo meccanismo, tuttavia, sia sottoforma di appropriazione soggettiva, sia sottoforma di imputazione autoritativa, consiste sempre nell'attribuire al singolo qualcosa di sostanzialmente estraneo ed alieno alla sua individualità. Rimane sempre, in altri termini, l'imposizione eteronoma di una volontà diversa dalla propria; e rispetto a questo punto, è del tutto indifferente il fatto che quella volontà venga riconosciuta. Per Hobbes, come per quasi tutti gli autori della scuola moderna del diritto naturale, la sovranità è essenzialmente terza rispetto ai sudditi. Fino a Jean-Jacques Rousseau.

Certamente Rousseau non è stato il primo pensatore a tentare di superare le conclusioni più scomode delle teorie di Hobbes. In un processo storico tanto frequente e rilevante quanto difficile da cogliere in tutta la sua portata, i maggiori critici moderni di Hobbes sono profondamente influenzati dal suo pensiero. Lo stesso Pufendorf, nemico dichiarato di Hobbes, è per questa stessa ragione profondamente hobbesiano³²¹. E più questi autori tentavano di confutarlo, più erano influenzati dalle sue premesse. In effetti, l'alternativa era soltanto una critica esterna, la quale, tuttavia, per il fatto stesso di non condividere le premesse, non riuscì a stabilire un dialogo e si costituì in una tradizione di pensiero parallela. Precisamente questo accadde alla scuola classica, che conobbe la sua ultima grande fioritura nella seconda scolastica spagnola. Così, il grande movimento del giusnaturalismo moderno è in qualche misura un commento e un tentativo di correzione di Hobbes.

³²⁰ F. GENTILE, *Filosofia del Diritto*, op. cit., p.203.

³²¹ La tesi è stata ampiamente dimostrata da F. PALLADINI, *Samuel Pufendorf discepolo di Hobbes. Per una reinterpretazione del giusnaturalismo moderno*, op. cit. Con tutte le differenze del caso, è possibile apprezzare un fenomeno del tutto analogo nelle critiche d'Aristotele a Platone, oppure quelle di Hegel a Kant.

In questo contesto, diventa profondamente significativa la tesi secondo la quale Rousseau sarebbe “l’interprete più importante delle idee di Hobbes”³²², perché lo stesso Rousseau è anche il primo autore che riuscì veramente a superare Hobbes, segnando così un secondo punto fermo nella filosofia politica moderna al quale, d’allora in poi, non si potrà non far riferimento.

Rousseau è il teorico dell’autonomia. Ma è anche un discepolo di Hobbes.

Rousseau hobbesiano

Il confronto dialettico con Hobbes è un aspetto non trascurabile della dottrina politica di Rousseau³²³. In effetti, esso costituisce la chiave per spiegare come mai Rousseau sia uno dei maggiori critici della sovranità e, allo stesso tempo, attribuisca al sovrano poteri illimitati come nessun altro autore prima di lui, incluso lo stesso Hobbes, aveva fatto.

Abbiamo visto come, rispetto al nostro problema, la posizione di Hobbes potesse essere sintetizzata attraverso due fondamentali distinzioni problematiche.

La prima, quella tra motivi dell’azione (o “ragioni esplicative”) e principi di legittimazione del potere (“ragioni giustificative”). La seconda, interna alle “ragioni esplicative”, corrispondeva alle due manifestazioni concrete di questo potere che bisognava legittimare: l’autorità sovrana e la cogenza della legge civile, entrambe assolute, entrambe senza eccezioni.

Rispetto alle due distinzioni, Rousseau accoglie come valido il problema, l’approfondisce e, con una retorica singolarmente efficace, ci fa capire tutta la sua rilevanza teorica. In effetti, è soprattutto Rousseau a porre con tutta la sua forza la necessità di rendere compatibile l’obbedienza incondizionata e la libertà. Ma poi stravolge gli elementi della risposta hobbesiana e, aggiungendo qualche piccola precisazione fondamentale, tenta di riunificare quello che Hobbes aveva distinto: motivi dell’azione e la loro giustificazione,

³²² Così, per esempio, l’introduzione di Tito MAGRI a T. HOBBS, *De Cive. Elementi filosofici sul cittadino*, Editori Riuniti, Roma, 1979, p.30.

³²³ Vid. G. DAVY, *Thomas Hobbes and Jean-Jacques Rousseau*, Clarendon, Oxford, 1953 e R. DERATHÉ, *Rousseau e la scienza politica del suo tempo (Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps)*, Vrin, Paris, 1988, tr.it. Roberta Ferrara, Il Mulino, Bologna, 1993). H. PITKIN (“Hobbes’s concept of representation”, II, op. cit., pp.904-905) rimanda anche a R. GADAVE, *Thomas Hobbes*, Ch. Marques, Toulouse, 1907, pp. 100-101; R. POLIN, *Politique et Philosophie chez Thomas Hobbes*, PUF, Paris, 1953, p. 233; F. TÖNNIES, *Thomas Hobbes*, Fr. Frommans, Stuttgart, 1925, p. 214; O. VON GIERKE, *Johannes Althusius*, M. und H. Marcus, Breslau, 1913, pp. 116, 202, 300.

L’idea di Rousseau come un “anti Hobbes” era canonica già ai tempi dello stesso Rousseau, come lo dimostra l’articolo “Hobbisme” di DIDEROT nella *Encyclopédie ou dictionnaire raisonne des sciences, des arts et des métiers*, tome VIII, pp.241-242: “La philosophie de M. Rousseau de Genève est presque l’inverse de celle de Hobbes. L’un croit l’homme de la nature bon, et l’autre le croit méchant. Selon le philosophe de Genève, l’état de nature est un état de paix; selon le philosophe de Malmesbury, c’est un état de guerre. Ce sont les lois et la formation de la société qui ont rendu l’homme meilleur, si l’on en croit Hobbes; et qui l’ont dépravé, si l’on en croit M. Rousseau. L’un était né au milieu du tumulte et des factions; l’autre vivait dans le monde, et parmi les savants. Autres temps, autres circonstances, autre philosophie. M. Rousseau est éloquent et pathétique; Hobbes sec, austère et vigoureux. Celui-ci voyait le trône ébranlé, ses citoyens armés les uns contre les autres, et sa patrie inondée de sang par les fureurs du fanatisme presbytérien, et il avait pris en aversion le dieu, le ministre et les autels. Celui-là voyait des hommes versés dans toutes les connaissances se déchirer, se haïr, se livrer à leurs passions, ambitionner la considération, la richesse, les dignités, et se conduire d’une manière peu conforme aux lumières qu’ils avaient acquises, et il méprisait la science et les savants. Ils furent outrés tous les deux”.

legge e sovrano, alienazione assoluta e libertà. Questo è, secondo Rousseau, l'unico modo per confutare Hobbes: correggerlo, portare alla luce le vere conseguenze delle sue premesse, e capire finalmente che il vero *Leviathan* ha un rostro umano, appunto quello dei cittadini che lo costituiscono. Eppure esso resta sempre *Leviathan*.

La critica di Rousseau ai giureconsulti e ai classici della scuola moderna di diritto naturale (Grozio, Pufendorf, Burlamaqui, Barbeyrac, Locke³²⁴) puntava sempre sull'inconsistenza teorica, sulle contraddizioni sistematiche, sui quei punti che non hanno saputo oppure non hanno voluto capire, e a causa dei quali hanno sbagliato. A Hobbes, invece, Rousseau critica soprattutto gli esiti concreti, l'"hobbismo" appunto, e tenta d'identificare i punti critici che l'hanno condotto irrimediabilmente ad essi. Secondo Rousseau, se Hobbes è perverso³²⁵ è precisamente perché ha ragione³²⁶. *Corruptio optimi, pessima*.

La questione, allora, è se da queste premesse sia possibile arrivare a conclusioni veramente diverse.

Rousseau classico

Così come Hobbes lo era della sovranità, Rousseau è il teorico dell'autonomia. Ma sempre con le premesse hobbesiane. Il suo scopo non è quello di negare la sovranità assoluta. Anzi, rispetto alla misura della sovranità, Rousseau è forse il più hobbesiano degli autori politici della modernità. Il suo scopo sarebbe piuttosto quello di fondare un'autonomia del singolo che sia compatibile con questa sovranità, che sia appunto la sua

³²⁴ Per questo punto è indispensabile il completissimo studio di R. DERATHÉ, *op. cit.* La dipendenza di Rousseau da questi autori, e in particolare da Hobbes, radica precisamente nella sua opposizione a loro. Secondo lo stesso DERATHÉ (*op. cit.*, p.68), "[e]gli deve molto ai giuristi della scuola del diritto naturale, ma (...) più per quelle parti del loro insegnamento che contesta che per quelle che accetta" (Cfr. *ibidem*, pp.72; 80). Secondo VAUGHAN ("Introduction" al *Contrat Social*, PW, II, p.9) il suo debito verso Hobbes e Grozio, forse i due autori da lui più duramente criticati, è "at least as much of rejection as acceptance". Cfr. anche J. MOREL, "Recherches sur les sources du *Discours sur l'Inégalité*", *Annales de la société J.-J. Rousseau*, No.5, (1909), pp.119-198, p.160. Tuttavia, Rousseau considerava se stesso originale al punto da rinnegare ogni debito teorico. Così, per esempio, nella lettera a Cristophe de Beaumont, arcivescovo di Parigi (ROC, IV, p.967): "*J'ai cherché la vérité dans les livres; je n'y ai trouvé que le mensonge et l'erreur. J'ai consulté les Auteurs; je n'ai trouvé que des charlatans qui se font un jeu de tromper les hommes, sans autre loi que leur intérêt, sans autre Dieu que leur réputation; (...) j'ai compris qu'ils n'osent ou ne veulent dire que ce qui convient à ceux qui commandent*".

³²⁵ Rousseau critica duramente Hobbes nella prima parte del *Discours sur l'inegalité*, in *Contrat Social*, I, IV e nel frammento sull'*État de guerre*, in quest'ultimo con tono direttamente offensivo. Quello di Hobbes è un "horrible système" (EG, PW, I, p.305), "aussi revoltant qu'absurde, qui a déjà cent fois été réfuté" (*ibidem*, p.294), e lo stesso Hobbes non è altro che un sofista (*ibidem*, p.293 e 306). Ma allo stesso tempo e secondo la stessa opera (perfino nello stesso paragrafo della prima citazione), Hobbes è "un [des plus grands philosophes et] des plus beaux génies qui aient existé" (*ibidem*, p.305).

³²⁶ Secondo DERATHÉ (*op. cit.*, p.127) Hobbes è stato il primo autore politico letto da Rousseau, anche se non lo cita mai esplicitamente, eccetto per una allusione alla prefazione del *De Cive* nell'*Émile* per confutarlo (ROC, IV, p.288; DERATHÉ, *op. cit.* p.130, nota 152; per errore, la nota indica *Émile*, II). L'influenza di Hobbes su Rousseau, comunque, è molto più profonda di quanto non possa sembrare ad una prima lettura. Sempre secondo Derathé, "*Hobbes è sicuramente, tra tutti i teorici politici, quello che per indole si avvicina di più a Rousseau. Hanno entrambi lo stesso orrore per i compromessi e optano sempre per le soluzioni radicali. Rousseau del resto non nasconde di preferire il suo assolutismo alle soluzioni ibride dei giureconsulti*" (*ibidem*, p.141). In effetti, "[b]asta mettere a confronto il *Contrat Social* e il *Discours sur l'inégalité per rendersi conto che, dopo essere stato avversario di Hobbes, Rousseau tende sempre più a diventare suo seguace*" (*ibidem*, p.410).

massima realizzazione, perché capace di fare di ogni singolo individuo un sovrano assoluto. Il problema è precisamente che “*autonomia e sovranità sono antitetice ed incompatibili*”³²⁷.

Quest’ansia di unità e di armonizzazione di tesi contrapposte fa di Rousseau un autore paradossalmente (come quasi tutto in lui) vicino ai classici. In qualche modo, sembrerebbe che Rousseau voglia ripristinare le tesi centrali della filosofia classica dando ad esse una lettura tipicamente moderna. Così, per esempio, sfogliando il *Contrat Social*, il parallelo tra l’interesse generale e il bene comune, in particolare rispetto all’identificazione di entrambi con l’autentico bene del singolo, oppure quello tra l’elemento consensuale della volontà generale e la concordia aristotelica, sorge in modo quasi spontaneo. E la stessa cosa si può dire sulla centralità della religione nello Stato, sulla figura mitica del legislatore o, infine, sulla rilevanza delle virtù civili, così dimenticate lungo la modernità. Rousseau non nasconde la propria ammirazione per Platone, e una delle chiavi di lettura della sua versione dello stato di natura potrebbe essere appunto l’idea che esso sia stato pensato e costruito come un mito sull’origine della società secondo il modello platonico³²⁸.

E tuttavia, le differenze sono profondissime: Hobbes aveva ridotto in modo definitivo la politica a potere, il governo e la legislazione ad esercizio della sovranità, l’autorità politica e le leggi a dominio dispotico e costrizione. “Redimendo” questi elementi senza negarli, Rousseau volle rispondere al problema classico enunciato da Aristotele: *il governo su uomini liberi e uguali*.

Due scopi contrapposti?

Se ci atteniamo alle interpretazioni più autorevoli, possiamo constatare dietro le radicali opposizioni tra critici e ammiratori e le asprissime divergenze sul carattere generale della sua opera, un accordo fondamentale sugli obiettivi ultimi della riflessione politica di Rousseau, sintetizzabili forse in due sue dichiarazioni d’intenzione.

La prima, quella più “ufficiale”, si trova nel *Contrat Social*, senza dubbio la sua opera principale da una prospettiva storica³²⁹, quella che lo ha reso imprescindibile per la storia del pensiero politico occidentale. Lì afferma che il suo scopo è:

Trouver une forme d’association qui défende et protège de toute la force commune la personne et les biens de chaque associé, et par laquelle chacun, s’unissant à tous, n’obéisse pourtant qu’à lui-même, et reste aussi libre qu’auparavant³³⁰.

³²⁷ F. GENTILE, *Politica aut/et statistica*, op. cit., p.241.

³²⁸ Se così fosse, questo fatto spiegherebbe le profonde differenze tra questa versione dello stato di natura e quelle dei suoi contemporanei, le quali sono determinate dal riduzionismo razionalistico che, rifiutando radicalmente il mito, diventa incapace di riconoscere un medio tra la pura fantasia, il fatto storico reale e l’ipotesi scientifica. Come indicava Derathé nel 1950, “*l’influsso di Platone su Rousseau non è stato ancora oggetto di uno studio completo*” (op. cit., p.38). Per quanto sappiamo, non sembra che la situazione sia molto cambiata da allora.

³²⁹ VAUGHAN (“Introduction” a *MG, PW, I*, pp. 434-445) considera più autentico e affidabile il *Manuscript* del *Contrat Social*, in quanto “*nearer to purging his theory of its alien elements – the state of nature and the social contract – than he was when, apparently at the last moment, he revised the whole treatise for its passage through the press*” (p.436).

³³⁰ *CS, I, VI, PW, II*, p.32.

L'obiettivo, allora, nella linea dei giusnaturalisti, sembra essere quello di assicurare i diritti dell'individuo e, allo stesso tempo, rendere compatibili la vita associata e la libertà. Libertà sotto la legge, il classico *topos* rousseauiano.

La seconda citazione, molto più intima, e forse più rivelatrice delle intenzioni soggettive che sono in misura non trascurabile distinte dagli esiti concreti della sua opera, è tratta dalla lettera al Marchese di Mirabeau:

Voici, dans mes vieilles idées, le grand problème en politique, que je compare à celui de la quadrature du cercle en géométrie, et à celui des longitudes en astronomie:
Trouver une forme de Gouvernement qui mette la Loi au-dessus de l'homme.

La legge al di sopra dell'uomo, perché non ci sia più dominio dell'uomo sull'uomo. Anche a costo di tutto quanto esso possiede, anche a costo della stessa libertà individuale.

Prezzo che dichiara di essere disposto a pagare quando afferma dopo un paragrafo:

Si malheureusement cette forme n'est pas trouvable, et j'avoue ingénument que je crois qu'elle ne l'est pas, mon avis est qu'il faut passer à l'autre extrémité, et mettre tout d'un coup l'homme autant au-dessus de la Loi qu'il peut l'être; par conséquent, établir le despotisme arbitraire, et le plus arbitraire qu'il est possible: je voudrais que le despote pût être Dieu. En un mot, je ne vois point de milieu supportable entre la plus austère démocratie et le hobbisme le plus parfait: car le conflit des hommes et des lois qui met dans l'État une guerre intestine continuelle, est le pire de tous les états politiques³³¹.

Lasciamo da parte l'amaro pessimismo di Rousseau sulla possibilità reale di raggiungere questo scopo e assumiamo metodologicamente che esso sia possibile. Il vero problema è quello di capire in che modo siano compatibili (se lo sono in assoluto) questi due obiettivi così come sono presentati nei due testi.

In altri termini, il problema della comunicazione del comando giuridico in Rousseau consiste nello spiegare in che modo il cittadino possa essere assolutamente sottomesso alle leggi e, tuttavia, resti libero come prima. È appunto quell'ideale che, nell'efficace sintesi di un frammento inedito della lettera a Cristophe de Beaumont³³², Rousseau afferma di aver raggiunto definitivamente:

J'ai pénétré le secret des gouvernemens, je l'ai révélé aux peuples non pas afin qu'ils scuassent le joug, ce qui ne leur est pas possible, mais afin qu'il redevinssent hommes dans leur esclavage (...) Quiconque ne reconnoit que les loix de la vertu et celles de la nécessité n'est plus asservi aux hommes. Celui-là sait être libre et bon dans les fers.

Il cittadino rousseauiano è libero pur se incatenato dalla legge perché, obbedendo sempre, non obbedisce a nessuno; in altri termini, perché è sovrano, perché è autonomo.

A differenza di quello che accadeva con Hobbes, il quale senza dubbio raggiunse gli obiettivi che si era prefissato, il problema adesso non è tanto quello di valutare il grado di successo e la natura complessiva del sistema di Rousseau, quanto di capire cosa volesse dire Rousseau in questi passi, cioè cosa sia per lui la legge e cosa la libertà, per determinare fino a che punto egli sia riuscito nel suo scopo di armonizzazione e fino a che punto la sua opera renda giustizia alle sue intenzioni.

³³¹ *Lettre à Mirabeau*, 26 luglio 1767, PW, II, pp.160-161.

³³² *Lettre a Cristophe de Beaumont, Archevêque de Paris*, in ROC, IV, frammento 10, p.1019. È merito di Francesco Gentile l'aver dato a questo passo, spesso ignorato, il rilievo che esso merita.

In realtà, sono queste le domande che dividono gli interpreti di Rousseau, i quali, con tutta la loro diversità di letture e posizioni, e in modo certamente schematico ma non per questo meno valido, possono essere raggruppati in due grandi fronti: quelli che leggono e hanno letto in Rousseau l'autore liberale, difensore (con o senza successo, non importa) dei diritti dell'individuo attraverso lo Stato³³³, e coloro che leggono e hanno letto in Rousseau il grande nemico della libertà e il padre di tutte le tirannidi³³⁴, oppure l'artefice dello Stato etico totalitario, il quale viene celebrato o respinto a seconda della posizione dell'interprete³³⁵.

Rispetto al nostro problema, quello dell'appropriazione soggettiva del comando giuridico che diventa così efficace principio dell'azione individuale, queste due posizioni portano a risultati antitetici. Per i primi, la volontà generale è vera espressione della volontà dei singoli individui, i quali si riconoscono effettivamente nei suoi comandi e partecipano attivamente alla sua formulazione positiva. Per i secondi, l'individuo viene assorbito nello Stato, il quale, sia che lo sottometta, sia che lo renda veramente libero, istituisce assolutamente la vita politica di un cittadino che non possiede esistenza propria. Entrambe le posizioni sono teoricamente valide³³⁶, entrambe possiedono un forte supporto testuale, e tuttavia entrambe presentano gravi problemi di consistenza, fatto che viene dimostrato dalla forza delle obiezioni mosse dal fronte opposto. Forse la questione fondamentale sta proprio lì, nella validità dell'opposizione in se stessa.

In altri termini: non si può pretendere di risolvere quello che lo stesso Rousseau non risolse. La dualità c'è, ma non soltanto negli interpreti e commentatori, ma proprio in Rousseau³³⁷. Non è scientificamente possibile schierarlo in modo univoco in uno dei due fronti; e se si vuole farlo, bisognerebbe almeno schierarlo allo stesso tempo in quello opposto. Questa dualità, in sintesi, non è solo un problema degli interpreti, ma un problema genuinamente rousseauiano. Quel che resta da fare è semplicemente prenderne atto e spiegare il modo in cui lo stesso Rousseau voleva superarla.

La vera sfida per la nostra ricerca, nel limitato ambito di questo argomento, è riuscire a formulare una risposta valida che tenga conto di questa ambiguità. Per quel che ci riguarda, entrambe le posizioni potrebbero essere vere, perché l'argomentazione di Rousseau, ambigua e sempre aperta, lo consente. Metodologicamente, ci proponiamo

³³³ Primo tra tutti, senza dubbio, Kant; nei nostri tempi, esempio, Cassirer, Derathé, Fetscher e Del Vecchio, tra tanti altri.

³³⁴ Includendo autori così distanti come Faguet, Duguit, Durkheim, Talmon, Crocker o Maritain. La questione del Rousseau totalitario o liberale suscitò un importante dibattito dopo la pubblicazione di J.L. TALMON, *The origins of totalitarian democracy*, Secker & Warburg, London, 1952. Una piccola bibliografia introduttoria al problema in R. DERATHÉ, op. cit. p.566.

³³⁵ I suoi primi grandi difensori sono Hegel, Marx e Engels.

³³⁶ "Egli viene presentato come il vero e proprio precursore del moderno individualismo, sorto a difesa dell'illimitata libertà del sentimento, del 'diritto del cuore' che egli concepisce con tanta ampiezza da smarrire per esso interamente il senso di ogni obbligazione etica e di ogni dovere obbiettivo. (...) Ma proprio il rimprovero opposto viene generalmente mosso, e con no minor diritto, a Rousseau. Si vede in lui il fondatore e il precursore del socialismo di Stato che sacrifica senz'altro l'individuo alla comunità; che costringe l'individuo entro una rigida forma statale, nella quale non esiste per esso né libertà d'azione, né perfino libertà di sentimento". E. CASSIRER, *Il problema Jean-Jacques Rousseau (Das problem Jean-Jacques Rousseau)*, tr. it. Maria Albanese, La Nuova Italia, Firenze, 1938), in E. CASSIRER, R. DARNTON e J. STAROBINSKI, *Tre letture di Rousseau*, Laterza, Bari, 1994, pp.3-91, p.6.

³³⁷ La tesi è analoga a quella proposta da W. EUCHNER rispetto a Locke (*La filosofia politica di Locke*, Laterza, Bari, 1995).

come chiave di lettura precisamente quell'ideale di unità prima enunciato. In questo modo, la dualità di letture sulla natura del comando giuridico non diventa superabile, il che sarebbe contrario alla stessa opera di Rousseau, ma spiegabile nel suo tentativo di ricondurre ad unità l'opposizione classica tra individuo e società, che è la stessa di quella tra libertà e autorità.

2. Rousseau, Jean-Jacques e il buon selvaggio. Lo stato di natura secondo Rousseau.

Teoria, biografia e biografismo

Jean-Jacques Rousseau non è stato un autore essenzialmente politico. Lo dimostra un breve esame della sua produzione letteraria, nella quale le opere politiche non rappresentano più di un terzo del totale. La politica rousseauiana, inseparabile dalla sua teoria dell'educazione, è in realtà una proiezione di una sua teoria sull'uomo, la quale, a sua volta, è il prodotto dell'introspezione e di una costante riflessione su sé stesso, in un complesso intreccio di rigore logico ed immaginazione³³⁸. Risulta da questo aspetto una conseguenza fondamentale: come ha dimostrato ampiamente Starobinski³³⁹, nello studio di Rousseau si deve attribuire la stessa importanza al suo pensiero e alla sua biografia, perché ciascuno dei due spiega l'altro. Tuttavia, questo fatto non può implicare una ricaduta negli eccessi denunciati da Cassirer, il quale fa notare come "*ci sono noti scritti di critica rousseauiana che in luogo dell'opera ci restituiscono pressoché solo l'uomo, e che lo descrivono solo nei suoi dissidi e conflitti, nelle sue intime contraddizioni*". In effetti, conclude lo stesso Cassirer, "[l]a storia delle idee (Ideengeschichte) rischia qui di risolversi interamente nel biografismo (Lebensgeschichte) e questo appare come pura anamnesi (Krankengeschichte)"³⁴⁰. L'esempio paradigmatico di corretta lettura, sempre secondo Cassirer, sarebbe invece quello di Kant. L'indicazione risulta interessante per far notare una tendenza, ugualmente frequente, inversa al biografismo: quella di considerare interpretazione genuina e fedele soltanto quella appartenente agli autori che hanno difeso

³³⁸ Questi due aspetti, logica ed immaginazione, sono secondo E. FAGUET (*Rousseau Penseur*, Société française d'imprimerie et de librairie, Paris, 1912, p.404) i due elementi caratteristici della riflessione di Rousseau, accomunati per il fatto di essere, in direzione opposta, ugualmente lontani dalla realtà.

³³⁹ J. STAROBINSKI, *La trasparenza et l'obstacle*, Gallimard, Paris, 1971 (tr. it. di Rosanna Albertini, *Jean-Jacques Rousseau. La trasparenza e l'ostacolo*, Il Mulino, Bologna, 1982) e "Jean-Jacques Rousseau et le péril de la réflexion", in *Annales de la Société Jean-Jacques Rousseau*, n°34 (1956-1958), pp.139-174, ristampato poi in *L'Oeil vivant*, Gallimard, Paris, 1961 ("Jean-Jacques Rousseau e il pericolo della riflessione", tr. it. Giuseppe Guglielmi, Einaudi, Torino, 1975, in E. CASSIRER, R. DARNTON e J. STAROBINSKI, *Tre letture di Rousseau*, Laterza, Bari, 1994, pp.93-190). Vid. anche "Rousseau et la recherche des origines", l'articolo in cui tematizza questo problema, in *La trasparenza et l'obstacle*, op. cit.

³⁴⁰ E. CASSIRER, "Kant e Rousseau", in *Rousseau, Kant e Goethe*, Donzelli, Roma, 1999, p.49. La stessa idea in E. CASSIRER, *Il problema Jean-Jacques Rousseau*, op. cit., p.8. Secondo questo autore, la dottrina di Rousseau non si può separare dalla sua personalità e dalla sua biografia, ma è anche vero che Rousseau appartiene di pieno diritto alla storia del pensiero politico. DERATHÉ (op. cit., p.14) riporta un chiaro esempio di quello che si vuole criticare come "biografismo": "[l]o stato di natura di Rousseau è solo la proiezione del suo temperamento sfrenato e dei suoi dominanti istinti verso il vuoto. Il suo programma si riduce in pratica all'arrendevolezza rispetto all'infinito e indeterminato desiderio, al vagabondare senza meta delle passioni, con l'immaginazione come loro aiutante e complice" (da I. BABBIT, *Rousseau and Romanticism*, Boston – New York, 1919, p.79).

o comunque apprezzato Rousseau. In effetti, senza togliere alcun merito alla lettura kantiana, è fatto difficilmente controvertibile che egli non avesse conosciuto *Les Confessions* e la abbondante letteratura autobiografica e autogiustificativa dell'ultimo Rousseau.

Un giusto termine medio è sicuramente difficile da trovare. Nel nostro caso, si è scelto di seguire tendenzialmente le tesi di Jean Starobinski, autore che, oltre a dare ampie garanzie scientifiche, studia direttamente la psicologia di Rousseau e solo secondariamente la sua dottrina politica, e quindi stabilisce un chiaro rapporto tra i due aspetti senza rischiare di ridurre le tesi politiche a motivi biografici o temperamentali del suo autore. Il rischio, semmai, sarebbe quello inverso (spiegare l'uomo mediante la sua dottrina politica), ma anche se fosse reale sarebbe comunque trascurabile in questa sede.

Il metodo di Rousseau: tra fatti e retorica, tra rigore logico ed immaginazione

Il metodo teoretico di Rousseau è parallelo a quello della sua introspezione. Vedremo che lo saranno anche i rispettivi risultati. E in quest'introspezione gioca un ruolo fondamentale l'immaginazione. Afferma egli stesso che “*ma vie entière n'a guère été qu'une longue rêverie divisée en chapitres par mes promenades de chaque jour*”³⁴¹. In modo analogo, un'opera essenzialmente speculativa e non biografica come il *Discours sur l'inégalité parmi les hommes*, si apre con questa dichiarazione programmatica: “*Commençons donc par écarter tous les faits; car ils ne touchent point à la question*”³⁴². Tanto nella sua riflessione su se stesso come nella ricerca dei principi giuridici di una società giusta, i fatti non c'entrano in assoluto (“*je cherche le droit et la raison, et ne dispute pas des faits*”³⁴³); anzi, sono appunto i fatti quello che bisogna superare, e di conseguenza, quello da cui bisogna prescindere sistematicamente.

La questione, tuttavia, si presta a non poche ambiguità. La prima delle quali è che in questa ricerca dell'*homme naturelle*, principio basilare della sua dottrina politica, Rousseau vuole determinare l'esatta natura di un oggetto “*qui n'existe plus, qui n'a peut-être point existé, qui probablement n'existera jamais*”, e del quale, tuttavia, “*il est pourtant nécessaire d'avoir des notions justes, pour bien juger de notre état présent*”³⁴⁴. La domanda, allora, è critica: come si fa a “*démêler ce qu'il y a d'originnaire et d'artificiel*

³⁴¹ Testo della prima carta da gioco, bozze delle *Rêveries du promeneur solitaire*, in “*Fragments autobiographiques, Ébauches des Rêveries*”, §1, in ROC, I, p. 1165.

³⁴² PW, I, p.141. Il testo continua: “*Il ne faut pas prendre les recherches, dans lesquelles on peut entrer sur ce sujet, pour des vérités historiques; mais seulement pour des raisonnements hypothétiques et conditionnels, plus propres à éclaircir la nature des choses qu'à en montrer la véritable origine, et semblables à ceux que font tous les jours nos physiciens sur la formation du monde*”. E forse prevedendo i problemi dell'eterodossia religiosa di questa tesi, chiarisce: “*La religion nous ordonne de croire que, Dieu lui-même ayant tiré les hommes de l'état de nature immédiatement après la création, ils sont inégaux parce qu'il a voulu qu'ils le fussent; mais elle ne nous défend pas de former des conjectures tirées de la seule nature de l'homme et des êtres qui l'environnent, sur ce qu'aurait pu devenir le genre humain, s'il fût resté abandonné à lui-même*”. L'indicazione è utile per sottolineare che l'ipotesi è molto di più di un ricorso letterario per evitare la censura. E tuttavia, Rousseau cerca di costruire un discorso storico verosimile. Cfr. J. DEHAUSSY, “La dialectique de la souveraine liberté dans le *Contrat Social*”, in *Études sur le Contrat Social*, op. cit., pp.119-141, p.122.

³⁴³ MG, I, V, PW, I, p.462.

³⁴⁴ DI, *Préface*, PW, I, 136.

*dans la nature actuelle de l'homme*³⁴⁵ se il criterio per determinarlo è apertamente irreal?

Ma c'è ancora una seconda domanda più fondamentale: come si fa a fondare una vera società politica su questa base fittizia? Nella modernità, lo stato di natura è diventato teoricamente rilevante nel momento in cui si è cominciato a negare la naturalità della società politica, perché allora il problema politico non è più quello di una "natura" che questa società non possiede in assoluto, ma quello della sua "origine". Ma la stessa domanda "quale è l'origine della società civile?" presuppone che quest'origine ci sia, e quindi che ci sia anche uno stato "non civile" anteriore ad essa³⁴⁶. In questo contesto, lo stato di natura deve essere considerato reale nella stessa misura in cui la società sia veramente artificiale. Se lo stato di natura, invece, è solo immaginario, allora la società reale non proverrà da un patto, e le istituzioni fondate su quello stato saranno altrettanto immaginarie. Così, la domanda ultima è questa: in che misura possiamo considerare reale una società scaturita da uno stato fittizio mediante un patto ugualmente fittizio?

La questione, come si può vedere adesso e verrà confermato più avanti, è così determinante da meritare un breve *excursus* metodologico generale sul modo in cui si debba leggere Rousseau che superi gli stretti limiti di questo problema puntuale.

Il passo del secondo *Discours* qui riportato è forse uno di quelli più citati. E, tuttavia, poche volte viene considerato in tutta la portata del suo senso letterale. Probabilmente è anche giusto che così sia. Il problema, infatti, è precisamente come esso debba essere letto per restare fedele al pensiero di Rousseau. Come questo, ci sono tanti altri passi; basti ricordarne adesso soltanto due, quelli più famosi, sui quali si tornerà più avanti: il primo, quello nel quale Rousseau osa di "assurer que l'état de réflexion est un état contre nature, et que l'homme qui médite est un animal dépravé"³⁴⁷; il secondo, quello secondo il quale "*quiconque refusera d'obéir à la volonté générale y sera contraint par tout le Corps: ce qui ne signifie autre chose sinon qu'on le forcera d'être libre*"³⁴⁸.

La questione, evidentemente, è determinare se in questi luoghi Rousseau affermi effettivamente quello che è scritto nei suoi testi, oppure volesse dire un'altra cosa più "mite" che bisognerebbe poi chiarire quale sia. Si presenta qui con tutta la propria forza uno dei problemi più determinanti della lettura ed interpretazione di Rousseau: fino a che punto volesse dire quello che effettivamente disse. La questione può sembrare artificiosa, ma è invece di capitale importanza. Lo stile di Rousseau è estremamente energico e, secondo i suoi più autorevoli interpreti, siccome "argomenta sempre contro qualcuno"³⁴⁹, "gli capita spesso di forzare la mano, di trascendere il senso della sua intenzione, in frasi splendide ma che non sopportano di venire a confronto tra di loro"³⁵⁰. Di conseguenza, "le sue massime sferzante [sic] e le sue dichiarazioni di principio non vanno prese alla

³⁴⁵ Idem.

³⁴⁶ Cfr. R. DERATHÉ, op. cit., p.159 e C.E. VAUGHAN, *Studies in the history of political philosophy before and after Rousseau, I: From Hobbes to Hume*, Manchester University press, Manchester, 1925, p.28.

³⁴⁷ DI, PW, I, p.148 (corsivo nell'originale).

³⁴⁸ CS, I, VII, PW, II, p.35.

³⁴⁹ G. BEAULAVON, "Les idées de J.-J. Rousseau sur la guerre", in *Revue de Paris*, XXIV, (ottobre 1917), V, p.642, cit. da R. DERATHÉ, op. cit., p.79.

³⁵⁰ J. STAROBINSKI, "Jean-Jacques Rousseau e il pericolo della riflessione", op. cit., p.183.

lettera”³⁵¹. Secondo Cassirer, Rousseau addirittura “*non soppesa le sue parole*” perché scrive secondo l’impulso del momento; “[p]erciò *non possiamo prendere nessuna delle espressioni di Rousseau in senso troppo stretto e non possiamo forzare queste espressioni se vogliamo rendere giustizia al suo pensiero*”³⁵².

Non ci sono dubbi sulla fondatezza di queste indicazioni. Ma resta sempre il problema di trovare un criterio relativamente unico e costante per interpretare correttamente questi testi; un criterio che, tuttavia, non si limiti semplicemente ad “ammorbidirli” per renderli accettabili alla mentalità dell’interprete. Quello più frequente ed immediato, usato per esempio da Cassirer, è il confronto con il senso complessivo della sua opera, ma questo metodo richiede un atto di fede del lettore nell’immagine riportata dall’interprete, oppure un grado di conoscenza tale che pochi si possono permettere. C’è invece una seconda via che sembra essere più facilmente percorribile.

Ognuna di queste affermazioni radicali di Rousseau può essere giustificata singolarmente (e spesso esse vengono giustificate così) sia per il contesto in cui si trova all’interno della sua opera o della sua biografia, sia per l’appassionata eloquenza dell’autore, sia per un’incorreggibile inclinazione del suo temperamento alla sentenza categorica e definitiva, fra tanti altri motivi. In questo modo, la radicalità di Rousseau, così evidente a una prima lettura, diventa paradossalmente difficile da dimostrare perché ogni singolo esempio presentato come prova può essere impugnato e invalidato. Ma queste diatribe non sono casi isolati; costituiscono invece un elemento costante che attraversa tutta l’opera Rousseau, e non è possibile impugnarle tutte insieme.

Finalmente, si giunge ad un punto in cui si è costretti a prendere alla lettera, se non tutte, almeno la grande massa delle sue affermazioni, senza tentare di spiegare e difendere ulteriormente un autore che ha dedicato la maggior parte della sua vita a spiegare e difendere se stesso. Metodologicamente, quindi, si prenderà per vera e genuinamente rousseauiana ogni sua affermazione fino a evidente prova testuale in senso contrario, facendo uno sforzo per leggere ogni passo in modo tale da renderlo compatibile con gli altri. Questo stesso procedimento avrà come conseguenza naturale la moderazione dei passi più radicali, ma sempre ed esclusivamente con gli argomenti di Rousseau.

Il problema della storicità dello stato di natura

Il metodo si può applicare fin d’ora. Se Rousseau dichiara di considerare lo stato di natura una finzione, bisogna leggerlo semplicemente così. Rispetto al problema che questo fatto cagionerebbe per l’interpretazione della natura della società politica, la quale diverrebbe per forza ugualmente fittizia, c’è da dire che forse non ci troviamo di fronte a un passo contraddittorio, ma invece a uno particolarmente illuminante. Torneremo spesso su questo problema.

³⁵¹ Idem.

³⁵² E. CASSIRER, “Kant e Rousseau”, op. cit., pp.38-39. Sempre secondo Cassirer, “[s]olo una cosa non possiamo aspettarci da Rousseau o chiedergli. Rousseau non è un rigoroso analista di concetti e non si muove mai all’interno dei limiti di una rigida terminologia filosofica. Ha sempre avvertito una siffatta terminologia come una catena che egli, indignato, rifiutava”, come ogni altra catena.

Per adesso, è lo stesso Rousseau a segnalare importanti sfumature. In effetti, subito dopo questo passo, appena iniziato il *Discours*, sembra attribuire una certa realtà allo stato naturale:

O homme, de quelque contrée que tu sois, quelles que soient tes opinions, écoute. Voici ton histoire, telle que j'ai cru la lire, non dans les livres de tes semblables qui sont menteurs, mais dans la nature qui ne ment jamais. Tout ce qui sera d'elle sera vrai. Il n'y aura de faux que ce que j'y aurai mêlé du mien, sans le vouloir. Les temps dont je vais parler sont bien éloignés. Combien tu as changé de ce que tu étais!³⁵³

E non diversamente finisce lo stesso *Discours*. Negli ultimi paragrafi dichiara come “[c]e que la réflexion nous apprend là-dessus, l'observation le confirme parfaitement”, cioè che “l'homme sauvage et l'homme policé diffèrent tellement par le fond du coeur et des inclinations, que ce qui fait le bonheur suprême de l'un réduirait l'autre au désespoir”³⁵⁴. Ma allora è possibile osservare empiricamente l'uomo selvaggio, appunto quello che non esiste e non è mai esistito?

Rousseau considera se stesso uno storico della natura e del cuore umani, forse il primo vero che ci sia mai stato³⁵⁵. Le note del *Discours* sono piene di esempi di osservazioni antropologiche e naturalistiche prese dai trattati dell'epoca e dalle esperienze degli esploratori di culture primitive³⁵⁶. Rousseau voleva dimostrare nei fatti la verosimiglianza della propria ipotesi. In realtà, nei suoi scritti “non è mai del tutto chiaro fino a che punto il suo concetto di stato di natura sia un'idea e fino a che punto sia un'esperienza”, perché “egli oscilla costantemente tra un'interpretazione fattuale e una puramente ideale”³⁵⁷. Con un paradosso che rischia l'ossimoro, Dehaussy parla qui di una “*experimentation purement idéale*”, analoga al modello di scienza proposto da Condillac³⁵⁸.

Il problema rimane aperto. Per quel che ci riguarda, basta sapere che lo stato di natura è, in primo luogo, ma forse non soltanto, uno stato fittizio.

L'uomo civile e la società corrotta

Se pur fittizio ed immaginario, lo stato di natura di Rousseau non è arbitrario, ma possiede una precisa valenza scientifica. Questo implica, naturalmente, che non si deve cominciare subito dal suo esame. Per Rousseau, come lo dimostra la sequenza dei suoi due *Discorsi*³⁵⁹, lo stato di natura è certamente ipotetico, ma non è un punto di partenza. Il punto di partenza è piuttosto la constatazione e la critica dello stato civile, della società corrotta prodotta del patto iniquo, cioè della società parigina del XVIII secolo. Ipoteticamente primo, lo stato di natura è logicamente secondo; in quanto ipotesi

³⁵³ DI, PW, I, p.142.

³⁵⁴ DI, PW, I, p.195.

³⁵⁵ Così nel primo *Dialogue* di RJJ-J, ROC, I, pp.667-773.

³⁵⁶ Cfr. PW, I, pp.197-220.

³⁵⁷ E. CASSIRER, “Kant e Rousseau”, op. cit., p.22.

³⁵⁸ J. DEHAUSSY, “La dialectique de la souveraine liberté dans le *Contrat Social*”, op. cit., p.123. Il riferimento all'“esperimento” della statua vivente di Condillac nel *Discours* è indubbio. Cfr. per esempio C.E. VAUGHAN, “Introduction” al *Discours sur l'inégalité*, PW, I, p.121.

³⁵⁹ Il *Discours sur les sciences et les arts* è del 1750; quello *sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, del 1755.

scientifico, si costruisce come opposto speculare della società come la conosciamo. Solo in terzo luogo viene proposta una teoria politica che, di fatto, avrà come scopo il ripristino parziale dello stato naturale definitivamente perso. La concatenazione del processo razionale che determina le caratteristiche del *Contrat Social* e dello stato civile è sicuramente singolare. In effetti, da un primo concetto di società civile “scorretta” scaturisce, come sua negazione, lo stato di natura, e solo da questo, a sua volta, la società giusta che lo rinnova.

Così, a differenza di quello dei giuriconsulti e dei classici della scuola di diritto naturale, il modello rousseauiano è tripartito³⁶⁰. Allo stato d’innocenza e felicità originale in cui vive l’uomo naturale segue la società corrotta dalle convenzioni, le scienze e le arti, propria dell’uomo civile. Al di fuori di questa successione, o almeno senza una chiara collocazione in essa, come superamento atemporale di questi due stati, troviamo la società prodotta dal contratto giusto, la quale ripristina lo stato di natura nella vita sociale, cioè la condizione del *citoyen*³⁶¹.

Le due parole che sintetizzano la condizione dell’uomo civile sono “*puissance*” e “*réputation*”³⁶². E non a caso: sono l’aspetto attivo e passivo della condizione del signore. Possiede *potere* chi domina sugli altri; possiede *reputazione* chi dagli altri è considerato padrone. Nella mentalità di Rousseau, questa è una condizione profondamente miserabile, la più miserabile che si possa immaginare. In effetti, “*dans les relations d’homme à homme, le pis qui puisse arriver à l’un étant de se voir à la discrétion de l’autre*”³⁶³, e chi vive del potere o della reputazione non può che essere in balia degli altri. Non cambia niente il fatto di trovarsi in una situazione di dominio, perché non c’è signore se non c’è anche un servo e, soprattutto, perché non c’è altra reputazione se non quella che gli altri ci danno. “*Quiconque est maître ne peut être libre; et régner, c’est obéir*”³⁶⁴.

L’essenza della miseria dell’uomo civile è appunto questa dipendenza dagli altri:

chacun doit voir que, les liens de la servitude n’étant formés que de la dépendance mutuelle des hommes et des besoins réciproques qui les unissent, il est impossible d’asservir un homme sans l’avoir mis auparavant dans le cas de ne pouvoir se passer d’un autre³⁶⁵.

Ma la mutua dipendenza è inseparabile dalla vita sociale. La società non è altro che un sistema di dipendenze, cioè di asservimenti.

Nell’immagine dipinta da Rousseau, l’uomo civile, “*toujours actif, sue, s’agite, se tourmente sans cesse pour chercher des occupations encore plus laborieuses; il travaille jusqu’à la mort, il y court même pour se mettre en état de vivre, ou renonce à la vie pour*

³⁶⁰ Cfr. per esempio, tra molti altri autori, N. BOBBIO, “Il modello giusnaturalistico”, in *Thomas Hobbes*, op. cit., pp.3-26, p.6 (già in *Rivista internazionale di filosofia del diritto*, L (1973), pp.603-622).

³⁶¹ Anche se essa presenta molti problemi, è indubbia la possibilità di una lettura dialettica *more* hegeliano del rapporto tra questi tre stati, come quella proposta da F. ENGELS (cfr., per esempio, *Antidühring* (a cura di Valentino Gerratana), Editori riuniti, Roma, 1971).

³⁶² DI, PW, I, p.195.

³⁶³ DI, PW, I, p.184.

³⁶⁴ LM, VII, PW, II, pp.234-235. Il principio è molto caro a Rousseau. Lo ripete anche all’inizio del *Contrat Social* (CS, I, I p.23: “*L’homme est né libre, et cependant partout il est dans les fers. Tel se croit le maître des autres, qui ne laisse pas d’être plus esclave qu’eux*”) e lo spiega in Em, II, ROC, IV, p.308: “*La domination même est servile, quand elle tient à l’opinion; car tu dépend des préjugés de ceux que tu gouvernes par les préjugés. Pour les conduire comme il te plaît, il faut te conduire comme il leur plaît*”.

³⁶⁵ DI, PW, I, 167-168.

*acquérir l'immortalité*³⁶⁶. È un uomo diviso, agitato, che non conosce riposo e che, soprattutto, diventa incapace di essere buono, perché il potere di tutti lo minaccia e l'opinione di tutti lo costringe. Non gli resta altro che dominare e costringere a sua volta. È la guerra di tutti contro tutti.

L'espressione è conosciuta. Si tratta in realtà, come afferma e insiste lo stesso Rousseau, di una versione più sofisticata ma sostanzialmente identica dello stato di natura hobbesiano, con una sola importante precisazione:

Je l'ai déjà dit et ne puis trop le répéter, l'erreur de Hobbes et des philosophes est de confondre l'homme naturel avec les hommes qu'ils ont sous les yeux, et de transporter dans un système un être qui ne peut subsister que dans un autre³⁶⁷.

In Hobbes, il *“système insensé de la guerre naturelle de chacun contre tous”*³⁶⁸ serviva a giustificare il dispotismo, e questo aspetto sicuramente va corretto. Ma, ciò premesso, la critica si riduce soltanto ad *“averla presentata come una descrizione dello stato di natura, mentre si applica perfettamente agli uomini che vivono in società”*³⁶⁹. Il suo sistema diventa sensato non appena si sostituisca l'aggettivo *“naturelle”* con *“conventionel”*.

Come Hobbes, Rousseau nega non solo la naturale socievolezza dell'uomo, ma perfino un semplice sentimento di mutua simpatia. L'uomo di Rousseau, almeno quello di cui si può avere esperienza, è tanto *“cattivo”* quanto quello di Hobbes; e forse anche di più, perché possiede piena coscienza della propria cattiveria. La differenza si trova soltanto nel modo del conflitto, ed è semplicemente d'accento: mentre Hobbes lo metteva nell'aspetto attivo, cioè nel potere, perché nella sua antropologia l'uomo si difende soprattutto attaccando, Rousseau lo metteva invece in quello passivo, cioè nella reputazione, perché nella sua antropologia l'uomo si difende soprattutto fuggendo e diventando inoffensivo³⁷⁰. Ma non per questo l'oppressione degli altri diventa meno gravosa. Anzi, *“[l]a peggiore e più dura coercizione della società sta in questa forza che si estende non solo alle nostre azioni esteriori, ma anche ai più intimi moti del nostro spirito, ai nostri pensieri e ai nostri giudizi. Ogni autonomia, ogni libertà e spontaneità di giudizio cade di fronte a questa potenza. Non siamo più noi a pensare e a giudicare: la società pensa in noi e per noi”*³⁷¹. Siamo schiavi nel senso pieno della parola, tutti schiavi di un padrone che non c'è. Con le parole di Rousseau,

il règne dans nos moeurs une vile et trompeuse uniformité, et tous les esprits semblent avoir été jetés dans un même moule: sans cesse la politesse exige, la bienséance ordonne: sans cesse on suit des usages, jamais son propre génie. On n'ose plus paraître ce qu'on est; et dans cette contrainte perpétuelle, les hommes qui forment ce troupeau qu'on appelle société, placés dans les mêmes circonstances, feront tous les mêmes choses si des motifs plus puissants ne les en détournent³⁷².

Contro quel che potrebbe sembrare, il bersaglio di Rousseau non è tanto l'uniformità di costumi e pensieri quanto il tipo di costrizione che la causa. Infatti, come vedremo più

³⁶⁶ DI, PW, I, p.195.

³⁶⁷ EG, PW, I, p.306.

³⁶⁸ Ibidem, p.305.

³⁶⁹ R. DERATHÉ, op. cit., p.136.

³⁷⁰ Cfr. E. CASSIRER, *Il problema Jean-Jacques Rousseau*, op. cit., p.66. Come si desume dalla sua biografia, il tema della fuga è un elemento centrale nella psicologia rousseauiana. Cfr. STAROBINSKI, op. cit.

³⁷¹ E. CASSIRER, *Il problema Jean-Jacques Rousseau*, op. cit., p.12.

³⁷² *Discours sur les sciences et les arts*, ROC, III, p.8.

avanti, anche dopo il contratto sociale sarà la comunità politica a pensare, volere e fare per noi, determinando una uniformità forse maggiore di quella di prima. E nell'*Èmile*, lo scopo di proteggere il bambino dalla cattiva influenza della società giustifica perfino che il maestro “voglia” al suo posto e addirittura l’inganni e lo manipoli per raggiungere i suoi (benefici) obiettivi. “*Sans doute il ne doit faire que ce qu’il veut; mais il ne doit vouloir que ce que vous voulez qu’il fasse; il ne doit pas faire un pas que vous ne l’avez prévu; il ne doit pas ouvrir la bouche que vous ne sachiez ce qu’il va dire*”. In effetti, “*il n’y a point d’assujettissement si parfait que celui qui garde l’apparence de la liberté*”³⁷³. Dovremo tornare spesso sul punto, ma si vede già come Rousseau attribuisca alla libertà un significato completamente nuovo, il quale non si limita affatto a un mero “*faire que ce qu’il veut*”.

Rousseau stabilisce una rigorosa equivalenza tra reputazione, convenzioni sociali³⁷⁴, falsità, e corruzione morale della società dei “*philosophes*”. Sono loro il permanente bersaglio delle sue polemiche dichiarazioni, perché sono state la loro scienza e le loro arti a provocare la corruzione dell’uomo. La tesi capitale di Rousseau, di origine autobiografica e con un marcato senso “autoscusante”, è che la causa di tutti i mali dell’uomo non sia, come pensava Hobbes, la natura dell’uomo, ma la società. “*L’erreur de Hobbes n’est donc pas d’avoir établi l’état de guerre entre les hommes indépendants et devenus sociables*”, perché in questo punto egli ha ragione: la guerra esiste di fatto ed è spietata, “*mais d’avoir supposé cet état naturel à l’espèce, et de l’avoir donné pour cause aux vices dont il est l’effet*”³⁷⁵.

Secondo Rousseau, tutti gli autori fino a lui stesso, a prescindere dalle loro conclusioni spesso opposte, hanno sbagliato in modo identico. In effetti, il loro metodo è sempre analitico, perché ragionano a partire dall’uomo che hanno davanti agli occhi; il suo, invece, è genetico³⁷⁶. L’uomo naturale deve essere considerato “vuoto”, la sua proprietà primaria è la perfettibilità. Questo implica che l’*uomo civile* non è inevitabile, che è soltanto quello che le istituzioni sociali hanno fatto dell’*uomo naturale*. Precisamente questa fu la grande scoperta che diede inizio alla sua opera politica, l’“illuminazione di Vincennes” raccontata nelle Confessioni³⁷⁷ e in una lettera a Malesherbes, che lo fece entrare in estasi e dalla quale nacque il Rousseau politico: “*l’homme est bon*

³⁷³ Em, II, ROC IV, p.362-363. Il testo completo è il seguente: “*Prenez une route opposée avec votre élève; qu’il croie toujours être le maître, et que ce soit toujours vous qui le soyez. Il n’y a point d’assujettissement si parfait que celui qui garde l’apparence de la liberté; on captive ainsi la volonté même. Le pauvre enfant qui ne sait rien, qui ne peut rien, qui ne connaît rien, n’est-il pas à votre merci ? Ne disposez-vous pas, par rapport à lui, de tout ce qui l’entourne ? N’êtes-vous pas le maître de l’affecter comme il vous plaît ? Ses travaux, ses jeux, ses plaisirs, ses peines, tout n’est-il pas dans vos mains sans qu’il le sache ? Sans doute il ne doit faire que ce qu’il veut; mais il ne doit vouloir que ce que vous voulez qu’il fasse; il ne doit pas faire un pas que vous ne l’avez prévu; il ne doit pas ouvrir la bouche que vous ne sachiez ce qu’il va dire*”.

³⁷⁴ Em, II, ROC, IV, p.324: “*Prenez bien le contre-pied de l’usage, et vous ferez presque toujours bien*”.

³⁷⁵ MG, I, II, PW, I, p.453. Hobbes sbaglia non solo nel versante giuridico, ma anche in quello psicologico, perché i vizi, essendo scaturiti dall’amore proprio, sono una conseguenza dello stato civile. Come vedremo fra poco, per Rousseau i due sentimenti naturali dell’uomo sono l’amore di sé e la pietà verso l’altro (cfr. DI, PW, I, pp.160-162, 175). L’errore di Hobbes sta nel aver confuso l’amore proprio con l’amore di sé e, di conseguenza, nell’aver negato la pietà o compassione. Cfr. R. DERATHÉ, op. cit, pp.168-177.

³⁷⁶ R. DERATHÉ, op. cit, pp.166-166.

³⁷⁷ Conf, VIII, ROC, I, pp.350-351.

*naturellement, et que c'est par ces institutions seules, que les hommes deviennent méchants*³⁷⁸.

Se si riesce ad astrarre immaginariamente l'uomo da questo ambiente nefasto, si sarà in grado di disegnare la sua natura originaria e perfino a redimerlo da tutti i suoi vizi. Rousseau è radicale in questo punto. L'unico modo di liberarsi dalla necessità di dominio e, soprattutto, dal giudizio degli altri, è prescindere metodicamente dalla loro esistenza, perché la sola presenza dell'altro implica mutua dipendenza e quindi asservimento. Questa è l'essenza dello stato di natura, questa è la chiave della sua teoria dell'educazione e, come vedremo, questo è anche il paradossale punto di partenza del patto che fonda la vita in società.

*“Telle est, en effet, la véritable cause de toutes ces différences: le sauvage vit en lui-même; l'homme sociable, toujours hors de lui, ne sait vivre que dans l'opinion des autres; et c'est, pour ainsi dire, de leur seul jugement qu'il tire le sentiment de sa propre existence”*³⁷⁹. Così, al di là della sua incerta storicità, l'uomo della natura è in primo luogo una categoria morale: è la coscienza liberata dalla cattiva influenza delle convenzioni sociali, perché liberata dall'“altro da sé”. È l'uomo indipendente.

L'uomo naturale: libertà e felicità secondo Rousseau

L'uomo naturale, vivendo solo con sé stesso, è felice perché perfettamente libero. Felicità e libertà coincidono, sono la stessa cosa. Secondo Rousseau, in effetti, *“[q]uiconque fait ce qu'il veut est heureux”*. Ma con una importantissima restrizione: *“s'il se suffit à lui-même; c'est le cas de l'homme vivant dans l'état de nature”*³⁸⁰. Così, per Rousseau la felicità non consiste tanto nel fare quello che si vuole, quanto nella perfetta coincidenza tra potere e volere, cioè nel bastare a sé stesso. Precisamente, *[c]e n'est que dans cet état primitif que l'équilibre du pouvoir et du désir se rencontre, et que l'homme n'est pas malheureux*³⁸¹. Questo fatto implica una radicale inversione delle priorità concettuali.

³⁷⁸ Il passo merita di essere riportato completo: *“J'allois voir Diderot alors prisonnier à Vincennes; j'avois dans ma poche un mercure de France que je me mis à feuilleter le long du chemin. Je tombe sur la question de l'Académie de Dijon qui a donné lieu à mon premier écrit. Si jamais quelque chose a ressemblé à une inspiration subite, c'est le mouvement qui se fit en moi à cette lecture; tout-à-coup je me sens l'esprit ébloui de mille lumières; des foules d'idées vives s'y présentent à la fois avec une force, et une confusion qui me jette dans un trouble inexprimable; je sens ma tête prise par un étourdissement semblable à l'ivresse. Une violente palpitation m'opprime, souleve ma poitrine; ne pouvant plus respirer en marchant, je me laisse tomber sous un des arbres de l'avenue, et j'y passe une demi-heure dans une telle agitation, qu'en me relevant j'aperçus tout le devant de ma veste mouillé de mes larmes, sans avoir senti que j'en répandois. Oh, Monsieur, si j'avois jamais pu écrire le quart de ce que j'ai vu et senti sous cet arbre, avec quelle clarté j'aurois fait voir toutes les contradictions du système social; avec quelle force j'aurois exposé tous les abus de nos institutions; avec quelle simplicité j'aurois démontré que l'homme est bon naturellement, et que c'est par ces institutions seules, que les hommes deviennent méchants. Tout ce que j'ai pu retenir de ces foules de grandes vérités, qui dans un quart-d'heure m'illuminèrent sous cet arbre, a été bien foiblement épars dans les trois principaux de mes écrits, savoir ce premier discours, celui sur l'inégalité, et le traité de l'éducation, lesquels trois ouvrages sont inséparables, et forment ensemble un même tout”*. Seconda lettera a Malesherbes, 12 gennaio 1762, ROC, I, pp.1135-1136.

³⁷⁹ DI, PW, I, p.195.

³⁸⁰ Em, II, ROC, IV, p.310.

³⁸¹ Em, II, ROC, IV, p.304.

Anche per i suoi contemporanei, libertà significava in primo luogo potere. Per la mentalità dell'epoca, è veramente libero chi può fare tutto. La questione centrale, allora, è acquistare potere. Forse l'esempio più chiaro è quel capitolo X del *Leviathan* di Hobbes. Rousseau recepisce questo concetto ma, come tante altre volte, ne rovescia il senso modificando l'accento: il vero problema per lui non sta già nel *potere*, ma nel *volere*. Secondo Rousseau la questione fondamentale non è *potere tutto*, perché questo è impossibile; la questione è *volere poco*. O meglio, non volere niente che non si possa fare. Il principio si conserva: la felicità è equivalenza tra potere e volere. Ma essa non si ottiene aumentando il potere; anzi, quell'aspirazione è la causa dell'infelicità, perché prima o poi si finirà per volere qualcosa che non si può avere, e allora ogni potere diventerà superfluo perché il desiderio rimarrà frustrato: “[q]uiconque fait ce qu’il veut n’est pas heureux, si ses besoins passent ses forces”³⁸². Il potere non può aumentare all’infinito. Allora si debbono limitare i desideri eliminando i falsi bisogni: “car la misère ne consiste pas dans la privation des choses, mais dans le besoin qui s’en fait sentir”³⁸³. Anche se (o forse soprattutto perché) questo implica negare la vita sociale così come la conosciamo. “Le monde réel a ses bornes, le monde imaginaire est infini; ne pouvant élargir l’un, rétrécissons l’autre; car c’est de leur seule différence que naissent toutes les peines qui nous rendent vraiment malheureux”³⁸⁴. Ecco il modo in cui Rousseau ricollega felicità e virtù.

L'uomo civile “s’agit premièrement de pourvoir au nécessaire, et puis au superflu: ensuite viennent les délices, et puis les immenses richesses, et puis des sujets, et puis des esclaves: il n’a pas un moment de relâche”. E quanto più artificiale e superfluo sia il desiderio, più stringente ed oppressivo:

Ce qu’il y a de plus singulier, c’est que moins les besoins sont naturels et pressants, plus les passions augmentent, et, qui pis est, le pouvoir de les satisfaire; de sorte qu’après de longues prospérités, après avoir englouti bien des trésors et désolé bien des hommes, mon héros finira par tout égorger jusqu’à ce qu’il soit l’unique maître de l’univers”³⁸⁵.

In effetti,

“[c]’est une disposition naturelle à l’homme de regarder comme sien tout ce qui est en son pouvoir. En ce sens le principe de Hobbes est vrai jusqu’à certain point: multipliez avec nos désirs les moyens de les satisfaire, chacun se fera le maître de tout”³⁸⁶.

Da qui allo stato di guerra permanente il passo è minimo. “Le premier qui ayant enclos un terrain s’avisait de dire, Ceci est à moi, et trouva des gens assez simples pour le croire, fut le vrai fondateur de la société civile”, con tutta l’interminabile sequenza “de crimes, de guerres, de meurtres, (...) de misères et d’horreurs”³⁸⁷ che questo fatto portò con sé.

³⁸² Em, II, ROC, IV, p.310.

³⁸³ Em, II, ROC, IV, p.304.

³⁸⁴ Em, II, ROC, IV, p.305.

³⁸⁵ DI, PW, I, p.203-204.

³⁸⁶ Em, II, ROC, IV, p.314.

³⁸⁷ DI, PW, p.169.

L'uomo selvaggio, invece, praticamente non utilizza la propria immaginazione³⁸⁸, e dunque “*quand il a dîné, est en paix avec toute la nature, et l'ami de tous ses semblables*”³⁸⁹. Amico perché libero di ogni rapporto con loro; perché assolutamente indipendente. E anche noi, se riuscissimo a liberarci da questi desideri che ci fanno dipendenti dagli altri, saremmo felici come l'uomo naturale.

Senonché lo stato di beatitudine originaria è irrimediabilmente perso e, contro una lettura molto frequente (e superficiale) della sua opera³⁹⁰, Rousseau non propose mai di tornare ad esso³⁹¹. Perché è impossibile, ma soprattutto perché non è desiderabile. Secolarizzando la teologia della caduta e della redenzione in un modo che la rispecchia perfettamente³⁹², Rousseau attribuisce all'immaginazione una funzione analoga a quella del peccato, il quale, da causa della corruzione, divenne condizione necessaria per l'elevazione della grazia. Seppur non sia il paradiso terrestre della teologia, lo “stato di natura” rousseauiano è concettualmente identico allo “stato di natura integra” dal quale l'uomo è decaduto per il peccato originale (l'immaginazione). La questione centrale è che solo presupposta questa caduta la ragione (Dio) può redimere l'uomo attraverso la vita politica (la grazia), la quale “*d'un animal stupide et borné, fit un être intelligent et un homme*”³⁹³.

³⁸⁸ DI, PW, I, p.164: “*L'imagination, qui fait tant de ravages parmi nous, ne parle point à des cœurs sauvages*”.

³⁸⁹ DI, PW, I, p.203.

³⁹⁰ A cominciare dallo stesso VOLTAIRE, che in lettera del 30 agosto 1755 scriveva a Rousseau: “*J'ai reçu, Monsieur, votre nouveau livre contre le genre humain; je vous en remercie; vous plairez aux hommes à qui vous dites leurs vérités, et vous ne les corrigerez pas. Vous peignez avec des couleurs bien vraies les horreurs de la société humaine dont l'ignorance et la faiblesse se promettent tant de douceurs. On n'a jamais employé tant d'esprit à vouloir nous rendre Bêtes. Il prend envie de marcher à quatre pattes quand on lit votre ouvrage. Cependant, comme il y a plus de soixante ans que j'en ai perdu l'habitude, je sens malheureusement qu'il m'est impossible de la reprendre. Et je laisse cette allure naturelle à ceux qui en sont plus dignes, que vous et moi. Je ne peux non plus m'embarquer pour aller trouver les sauvages du Canada, premièrement parce que les maladies auxquelles je suis condamné me rendent un médecin d'Europe nécessaire, secondement parce que la guerre est portée dans ce pays-là, et que les exemples de nos nations ont rendu les sauvages presque aussi méchants que nous. Je me borne à être un sauvage paisible dans la solitude que j'ai choisie auprès de votre patrie où vous devriez être*” (ROC, III, p.1379).

³⁹¹ Lo afferma esplicitamente in RJJ-J, Dialogue III, ROC, I, pp.934-935: “*Dans ses premiers écrits il s'attache davantage à détruire ce prestige d'illusion qui nous donne une admiration stupide pour les instrumens de nos miseres, et à corriger cette estimation trompeuse qui nous sait honorer des talens pernicieux et mépriser des vertus utiles. Par-tout il nous fait voir l'espece humaine meilleure plus sage et plus heureuse dans sa constitution primitive, aveugle misérable et méchante à mesure qu'elle s'en éloigne. Son but est de redresser l'erreur de nos jugemens pour retarder le progrès de nos vices, et de nous montrer que là ou nous cherchons la gloire et l'éclat, nous ne trouvons en effet qu'erreurs et miseres.*

Mais la nature humaine ne rétrograde pas et jamais on ne remonte vers les tems d'innocence et d'égalité quand une fois on s'en est éloigné; c'est encore un des principes sur lesquels il a le plus insisté. Ainsi son objet ne pouvoir être de ramener les peuples nombreux ni les grands États à leur première simplicité, mais seulement d'arrêter, s'il étoit possible, le progrès de ceux dont la petitesse et la situation les ont préservés d'une marche aussi rapide, vers la perfection de la société et vers la détérioration de l'espece. Ces distinctions méritoient d'être faites et ne l'ont point été. On s'est obstiné à l'accuse de vouloir détruire les sciences les arts les théâtres les académies et replonger l'univers dans sa première barbarie, et il a toujours insisté au contraire sur la conservation des institutions existantes, soutenant que leur destruction ne feroit qu'ôter les palliatifs en laissant les vices, et substituer le brigandage à la corruption”.

³⁹² Secondo STAROBINSKI, “*il cristianesimo si interiorizza e diviene in Rousseau una forza meramente soggettiva, confusa con la libertà e l'esaltazione della coscienza individuale*” (“Jean-Jacques Rousseau e il pericolo della riflessione”, op. cit., p.140).

³⁹³ CS, I, VIII, PW, II, p.36.

L'analogia è molto suggestiva rispetto a un punto abbastanza controverso: quello della compatibilità tra il Rousseau del *Discours sur l'inégalité* e quello del *Contrat Social*. Effettivamente, il Rousseau del *Discours* rimpiange la condizione originale, ma questo non è un vero impedimento per considerare essenzialmente superiore lo stato posteriore al contratto³⁹⁴. Si tratta semplicemente di una lettura immanentista della “*felix culpa*” che “*talem ac tantum meruit habere Redemptorem*”³⁹⁵. Il panegirico dell'uomo naturale e la nostalgia di quel remoto stato deve leggersi sempre in contrasto con la condizione attuale. Beninteso, allora, lo stato di natura rousseauiano non si può identificare con il mito del buon selvaggio, come si suole affermare nei manuali e i suoi contemporanei l'hanno inteso. L'aspetto fondamentale dello stato di natura non è tanto la bontà dell'uomo quanto la radicale negazione del male: cioè dell'amore proprio, diverso e opposto al naturale amore di sé, causa del desiderio di dominio e di considerazione, e quindi di tutte le ingiustizie dello stato sociale. La differenza è fondamentale, e meriterebbe più spazio di quello che le si può dare in questa sede. Basti indicare che l'amore di sé è un sentimento spontaneo e naturale³⁹⁶ che inclina a conservare sé stesso, mentre l'amore proprio è essenzialmente comparativo, e consiste nell'inclinazione a preferire se stesso rispetto agli altri. Rousseau prende qui il principio psicologico centrale di Hobbes e ne sviluppa tutte le conseguenze³⁹⁷: i bisogni nati da questo amore dividono gli uomini almeno tanto quanto li uniscono, e lungi dall'essere la fonte del vincolo sociale, come voleva la scuola del diritto naturale, sono la causa delle discordie. L'amore proprio non è concretamente separabile dalla stessa presenza dell'altro, e non può che generare conflitti³⁹⁸.

In quanto naturale e spontaneo, l'amore di sé non è suscettibile di giudizio morale. Di conseguenza, l'uomo selvaggio può essere considerato “buono” solo per confronto con l'uomo civile, cioè nel ristretto senso di essere assolutamente innocente perché inimputabile, ma non in un senso genuinamente morale. Quello che caratterizza l'uomo naturale è piuttosto la perfettibilità: è da essa che proviene tutto ciò che lo rende buono, ma anche la sua perdizione³⁹⁹.

La società, invece, nata dall'amore proprio, è cattiva per sé stessa, non per confronto con lo stato di natura. In questo modo, il ragionamento corretto è in realtà quello inverso:

³⁹⁴ È pur vero, tuttavia, che questa tesi subisce un'evoluzione. Il Rousseau del *Contrat Social*, in effetti, abbandona l'idea dell'uomo che ragiona come animale depravato (DI, PW, I, p.146), ma questo cambiamento non implica necessariamente una frattura (E. CASSIRER, *Il problema Jean-Jacques Rousseau*, op. cit., p.22). La coerenza con se stesso deve essere riconosciuta a chiunque fino a irrefutabile prova contraria.

³⁹⁵ Liturgia del Venerdì Santo; cfr. S. Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, III, q.1, a.3, ad 3.

³⁹⁶ “*Le premier sentiment d'un enfant est de s'aimer lui-même*” (Em, IV, ROC, IV, p.492). La teoria dell'amore di sé e l'amore proprio è sviluppata in DI, PW, I, pp.138, 160 e ss., 217; Em, IV, ROC, IV, pp.491 ss.; RJJ-J, ROC, I, *Dialogue I*, pp.669-670; *Dialogue II*, pp.805-806; 815; 861; 863-864.

³⁹⁷ Come afferma DERATHÉ (op. cit., p.138), il libro IV dell'*Émile*, la *Préface del Narcisse* e “il mirabile” secondo capitolo del manoscritto di Ginevra dimostrano in che misura la psicologia di Rousseau sia ispirata a quella di Hobbes.

³⁹⁸ Cfr. R. DERATHÉ, op. cit., p.138. Con un unico argomento, Rousseau confuta le tesi di Pufendorf e di Hobbes: l'uomo non è naturalmente socievole (Pufendorf), ma neanche sempre in guerra (Hobbes), perché i bisogni non spingono ad associarsi (Pufendorf), ma neanche ad attaccarsi (Hobbes). Secondo Rousseau, “*gli uomini, se si vuole, si attaccavano in occasione degli incontri, ma si incontravano di rado. Dovunque regnava lo stato di guerra, e tutta la terra era in pace*”, *Essai sur l'origine des langues*, IX, citato da R. DERATHÉ, op. cit., p.218.

³⁹⁹ Cfr. E. CASSIRER, *Il problema Jean-Jacques Rousseau*, op. cit., p.69.

l'uomo dello stato di natura è buono “*per accidens*”, in quanto è il contrario dell'uomo civile, ma l'uomo civile, a sua volta, è cattivo di per sé, e non solo in quanto contrario all'uomo di natura.

Quest'uomo vive nella più assoluta armonia; con la natura, alla quale utilizza secondo i suoi bisogni; con gli altri, con i quali non ha nessun contatto, e soprattutto con sé stesso, perché solo desidera gli oggetti che la stessa natura gli fa percepire come necessari. E quindi non c'è più conflitto.

Son imagination ne lui peint rien; son coeur ne lui demande rien. Ses modiques besoins se trouvent si aisément sous sa main, et il est si loin du degré de connaissances nécessaire pour désirer d'en acquérir de plus grandes, qu'il ne peut avoir ni prévoyance ni curiosité⁴⁰⁰.

La chiave di questa pace non è la soddisfazione immediata del desiderio, che di fatto non c'è. La vita del selvaggio è sicuramente dura. E tuttavia egli non soffre. La vera chiave sta nella sua incapacità di prospettare altri desideri che non siano quelli naturali, cioè nell'assenza assoluta d'immaginazione:

L'imagination, qui fait tant de ravages parmi nous, ne parle point à des cœurs sauvages; chacun attend paisiblement l'impulsion de la nature, s'y livre sans choix, avec plus de plaisir que de fureur; et, le besoin satisfait, tout le désir est éteint⁴⁰¹.

Così, l'uomo dello stato di natura è buono, libero e felice perché, non amando altro che se stesso e ignorando assolutamente gli altri in quanto simili a lui, non possiede altri bisogni che quelli imposti dalla natura. E allora, visto che non si può tornare ad esso ma solo in esso si trova la felicità, come fare per ripristinarlo nello stato attuale?

Purificarsi dai falsi bisogni per ridurre il desiderio è la prima soluzione, quella più radicale. È anche quella che Rousseau propone nell'*Èmile*, il quale, come afferma Starobinski⁴⁰², diventa così il ponte (secondo tanti autori mancato ed impossibile, addirittura una incoerenza fondamentale di Rousseau⁴⁰³) tra il *Discours sur l'Inégalité* e il

⁴⁰⁰ DI, PW, I, p.151.

⁴⁰¹ DI, PW, I, p.164.

⁴⁰² J. STAROBINSKI, *Jean-Jacques Rousseau. La trasparenza e l'ostacolo*, op. cit., p.63-69. Della stessa opinione è E. CASSIRER, “Kant e Rousseau”, op. cit. La risposta di DERATHÉ (pp.420-424), invece, non sembra convincente.

⁴⁰³ Cfr., per esempio, E. FAGUET, *Rousseau penseur*, op. cit., p. 333 (“*Je conclus de tout cela que le Contrat social est un ouvrage de jeunesse de Rousseau, indépendant de ses autres oeuvres*”), e lo stesso C.E. VAUGHAN, (“*Introduction. Rousseau as political philosopher*”, PW, I, pp.4-5): “*The fact is that two lines of thought meet and cross in the Politics of Rousseau. He is the champion of individual liberty. He is the champion also of the sovereignty of the State. (...) In his earlier writings he asserts the freedom of the individual, but of an individual divorced from all communion—it is hardly too much to say, from all connection—with his kind. In his later work he reverses the process, and exalts the claims of the community to the utter ‘annihilation’ of individual interests and rights*”. Effettivamente, il *Discours* non propone una via di superamento della schiavitù sociale. ENGELS (*Antidühring*, op. cit) pone questo passo nella rivoluzione, e fonda la sua interpretazione sugli ultimi passi del *discours*: “*le despote n'est le maître qu'aussi longtemps qu'il est le plus fort; et que, sitôt qu'on peut l'expulser, il n'a point à réclamer contre la violence. L'émeute qui finit par étrangler ou détrôner un sultan est un acte aussi juridique que ceux par lesquels il disposait la veille des vies et des biens de ses sujets. La seule force le maintenait, la seule force le renverse. Toutes choses se passent ainsi selon l'ordre naturel*” (DI, PW I, p.194). Anche se non sembra che Rousseau sia rivoluzionario nel senso di Engels, è vero, tuttavia, che questo passo attribuisce giuridicità alla “sommossa”, e quindi legittima non già la “ribellione giusta” come i teorici della seconda scolastica, ma la rivoluzione.

*Contrat Social*⁴⁰⁴. Risposta che possiede anche una dimensione politica, perché, come rileva Cassirer, il compito fondamentale dello Stato torna ad essere, come in Platone, l'educazione⁴⁰⁵, anche se con una valenza ideologica profondamente diversa.

Ma c'è anche una seconda soluzione, quella propriamente politica del *Contrat Social*, che si fonda appunto sull'impossibilità di tornare alla solitudine e quindi cerca di rendere sociali i desideri. Per distinguerle chiaramente è necessario fare una piccola sosta biografica.

Il desiderio e il testimone. Un excursus biografico

Per Rousseau, abbiamo visto, la felicità si risolve sostanzialmente in un'equazione tra potere e volere. Ma il suo concetto di potere non si riduce alla potenza fisica. Anzi, consiste in primo luogo in una sorte di potere "morale", in un "permesso per fare" rappresentabile idealmente come l'assenso di un testimone. Il concetto diventa più chiaro quando lo si considera nel suo aspetto negativo: i doveri e le norme convenzionali della società sono l'opposto di questo tipo di potere.

Probabilmente a causa dell'immagine religiosa del calvinismo ricevuta nella sua infanzia, questo testimone ha sempre il volto dell'accusatore, del giudice che condanna e pubblica la sua sentenza davanti a tutti. Ma quello che lui condanna non sono gli atti, ma proprio i desideri.

Così, l'equazione tra potere e desiderio muta i suoi termini e diventa tripartita. Per Rousseau, "*il mondo diventa intollerabile quando si incontrano il desiderio, l'oggetto e il testimone. Allora uno dei tre deve scomparire*". Jean-Jacques si crede sempre osservato, e quindi trattiene le sue voglie e non cede al desiderio. Ma il desiderio permane, e allora non c'è né godimento né pace di coscienza. Nella lettura di Starobinski, l'opera autobiografica di Rousseau è sostanzialmente il racconto dei molteplici modi in cui egli "*cerca di risolvere la difficoltà 'rimuovendo', volta a volta, l'uno o l'altro di questi elementi inconciliabili*"⁴⁰⁶.

Nella vita personale di Rousseau l'altro è sempre ed essenzialmente una minaccia: egli "*è la vittima di uno sguardo anonimo, di uno spettatore privo di identità, è perciò in balia di un pericolo universale, in quanto il testimone ostile, che non è nessuno in particolare, diviene virtualmente il mondo in generale*"⁴⁰⁷. Il conflitto con la società divenne allora inevitabile, perché "*[l]a malevolenza del testimone non è un rischio da correre ma una certezza che precede e avvelena ogni movimento*"⁴⁰⁸.

⁴⁰⁴ La continuità tra questa opere ("*spesso mal comprese e in apparenza contraddittorie*") era già stata vista da I. KANT, "Congetture sull'origine della storia" (COS, p.202).

⁴⁰⁵ Cfr. E. CASSIRER, *Il problema Jean-Jacques Rousseau*, op. cit., p.29.

⁴⁰⁶ J. STAROBINSKI, "Jean-Jacques Rousseau e il pericolo della riflessione", op. cit., p. 119. Il testimone scompare attraverso la clandestinità; l'oggetto diventando immaginario e quindi oggetto d'amore narcisista; il desiderio, infine, mediante la "sublimazione" virtuosa della quale Julie (*la Nouvelle Héloïse*) è il miglior esempio.

⁴⁰⁷ Ibidem, p.95 (corsivo nell'originale).

⁴⁰⁸ Ibidem, p.96.

Progressivamente lungo la sua vita, tutto ciò che fa diventa una risposta agli altri: una sfida nei suoi primi anni⁴⁰⁹, poi una smentita, una replica e infine, negli ultimi anni della sua vita, una giustificazione. Negli appunti scritti sul verso di alcune carte da gioco nell'ultimo periodo della sua vita, i termini dell'opposizione diventano decisamente patologici: quando la sua innocenza verrà finalmente riconosciuta da tutti (carta 9) sarà lo stupore di questa generazione superba ed orgogliosa (carta 11), che perfino mediante l'elemosina ha tentato di umiliarlo (carte 13-14). Ma comunque, se fosse necessario, la sua nobile anima sarebbe disposta a compiere in loro i doveri di umanità (carta 12)⁴¹⁰. Giudicato da tutti, Rousseau si sforzerà di giustificarsi, di spiegare se stesso e dimostrare al mondo la propria innocenza. Ecco l'origine della sua vasta opera autobiografica. Ma il tentativo era condannato a fallire.

In realtà, l'unica soluzione possibile, e anche l'unica che produsse frutti teorici importanti, è stata la fuga dalla vita sociale. Rousseau fugge in primo luogo dagli altri che lo minacciano. Ma l'accusatore che l'osserva è all'interno di sé. Fugge allora dai divieti e dai doveri, dalla legge incarnata in tutti e in nessuno e, infine, dagli stessi desideri. Il mezzo utilizzato in questa fuga è anche il suo punto di arrivo: l'immaginazione, il solo posto dove non ci sono più condanne, divieti né altri, dove i desideri sono sempre liberi e sempre innocenti⁴¹¹.

Come per Hobbes, anche per Rousseau il rimedio alla corruzione civile deve essere "omeopatico"⁴¹². Se la causa dell'infelicità è stata l'immaginazione che, mossa dall'amore proprio, ha scatenato desideri smisurati, dovrà essere la stessa immaginazione a porre ordine nei desideri e superare l'infelicità⁴¹³.

Un selvaggio chiamato Jean-Jacques: tra fuga immaginaria e ipotesi scientifica

Nel contesto di queste considerazioni biografiche, la condizione ideale di equilibrio perfetto tra *potere* e *volere* realizzata nello stato di natura acquista una nuova dimensione. Abbiamo visto come, nelle riflessioni di Rousseau, il primo modo di recuperare l'equilibrio consista in una limitazione del *volere* mediante l'educazione, attraverso la quale si supera il primo dei due elementi della società corrotta: il desiderio di *puissance*. Il secondo modo consiste in una metamorfosi del *potere* in virtù della quale diventa superflua l'aspirazione alla *reputation*. Avendo astratto immaginariamente ogni relazione con gli altri, non c'è già bisogno di apparentare, perché nessuno può giudicare. Adesso il *potere* non significa più dominio sugli altri, ma pura possibilità morale di fare tutto quanto si vuole. Non essendoci gli altri, non c'è neppure un testimone; il desiderio diventa sempre retto e non conosce limiti, perché non esiste né giudice né divieto.

⁴⁰⁹ Sempre secondo Starobinski, "l'atteggiamento immorale, la perversione masochista o esibizionista comportano di fatto una diminuzione del senso di colpa. Di fronte all'interdetto che grava sull'appagamento attivo del desiderio, la passività è un alibi". Ibidem, p.107.

⁴¹⁰ "Ébauches des rêveries", ROC, I, 1165 ss.

⁴¹¹ Cfr. J. STAROBINSKI, "Jean-Jacques Rousseau e il pericolo della riflessione", op. cit., p.102.

⁴¹² L'espressione è di OAKESHOTT, "Introduction" al *Leviathan*, op. cit., p.xxxiv.

⁴¹³ Paradossalmente, è stata anche l'immaginazione a definire la figura dell'uomo della natura e, di conseguenza, a porre in se stessa la causa di tutti i mali.

Così, nel mondo dell'amore di sé il desiderio è sempre legittimo e non soffre privazione né ostacolo. Un tal mondo è anche il luogo ove ciascuno, non guardando che se stesso, non è guardato da nessuno o lo è da tutti, ove i divieti non sono ancora istituiti e i testimoni persecutori non sono ancora sorti⁴¹⁴.

In realtà, risulta difficile determinare quanto nelle narrazioni delle riflessioni, "fantasticherie" e passeggiate di Rousseau si riferisca in primo luogo alle vicende della propria vita e quanto, invece, ai principi della sua dottrina politica. Quando, secondo il racconto delle *Confessioni*,

enfoncé dans la forêt, j'y cherchais, j'y trouvais l'image des premiers temps, dont je traçais fièrement l'histoire; je faisais main basse sur les petits mensonges des hommes; j'osais dévoiler à nu leur nature, suivre le progrès du temps et des choses qui l'ont défigurée, et comparant l'homme de l'homme avec l'homme naturel, leur montrer dans son perfectionnement prétendu la véritable source de ses misères⁴¹⁵,

è indubitabile che le piccole menzogne degli uomini e il perfezionamento che causa le loro miserie sono anche i pettegolezzi e convenzioni della raffinata società dei *philosophes*, gli stessi che hanno tentato di sfigurare la bontà di quell'uomo naturale la cui nuda figura ha riconosciuto Rousseau nello specchio della propria immaginazione. Questi tre termini, vicenda biografica, percezione di sé e ipotesi scientifica, si confondono in un nodo inestricabile.

"Quando si tratta di richiamare il tempo della trasparenza, nel primo Discorso si svolgono immagini singolarmente analoghe a quelle reperibili nel racconto delle Confessioni"⁴¹⁶. In Rousseau, c'è una perfetta coincidenza tra la descrizione dell'"*homme della natura*" e l'idealizzazione della propria immagine di sé. In effetti, ciò che costituisce la felicità dello stato di natura è l'essenza stessa del suo sogno chimerico⁴¹⁷: "*bastare a se stesso*", essere autosufficiente⁴¹⁸. Come constata Starobinski, "[l]'*analogia è così sorprendente che è lecito chiedersi se il quadro dello stato di natura non si costruisca interamente sul modello dell'attività immaginaria, come sua amplificazione favolosa proiettata all'indietro*"⁴¹⁹.

In ultim'analisi, la figura dell'uomo naturale, più che uno stato, immaginario o reale che questo sia, significa un modo di considerare sé stesso. Il problema della sua storicità diventa così assolutamente superfluo, perché è un mito, e in quanto tale, si colloca in un passato indeterminato, ma sta a significare una realtà assolutamente presente. Stato di

⁴¹⁴ J. STAROBINSKI, "Jean-Jacques Rousseau e il pericolo della riflessione", op. cit., p.179.

⁴¹⁵ Conf., VIII, ROC, I, p.388.

⁴¹⁶ J. STAROBINSKI, *Jean-Jacques Rousseau. La trasparenza e l'ostacolo*, op. cit., p.37. E subito dopo aggiunge: "*Questo tempo, nella biografia personale come nella storia dell'umanità, si situa molto vicino alla nascita, in prossimità dell'origine. Rousseau è uno dei primi scrittori (...) che abbiano ripreso il mito platonico dell'esilio e del ritorno, non più per orientarlo verso una patria celeste, ma verso l'infanzia*". Anche se spesso trascurato, l'idea del mito come racconto vero attraverso immagini costituisce un prezioso strumento nell'interpretazione di Rousseau, il quale, d'altra parte, non nasconde la sua ammirazione per Platone.

⁴¹⁷ Starobinski attribuisce a questa identificazione un motivo strettamente psicologico: "*L'uomo dello stato di natura è la garanzia di cui Jean-Jacques aveva bisogno per evitare la cattiva coscienza quando fuggiva il mondo e i suoi desideri*" ("Jean-Jacques Rousseau e il pericolo della riflessione", op. cit., p.136).

⁴¹⁸ Come si vedrà più avanti, il principio rousseauiano non è altro che una lettura nominalistica dell'autarchia aristotelica.

⁴¹⁹ J. STAROBINSKI, "Jean-Jacques Rousseau e il pericolo della riflessione", op. cit., p.135.

natura e fuga immaginaria sono due modi complementari di ritrovare in noi questo aspetto della nostra natura, o meglio, la nostra stessa natura.

Il mitico uomo dello stato di natura era autosufficiente perché non voleva altro che quello che poteva raggiungere e viveva nell'armonia perché non c'erano gli altri. L'uomo immaginario non è veramente autosufficiente, ma comunque basta a sé stesso, perché tutto quanto vuole è lecito e ben considerato dagli altri. E anche lui vive nell'armonia, perché nessuno lo giudica e lui non giudica a nessuno. Come dice Raymond,

La felicità, l'età d'oro, consiste proprio in questo: andare e venire sotto lo sguardo di un dio protettore o di un essere divinizzato [così la zia Suzon, la signorina Lambercier, la signora de Warens, ecc]; essere riconosciuto, ammesso da lui come un fanciullo, offrire a questo essere trascendente, a questo "spettatore" non incomodo ma che lascia al fanciullo tutto l'agio che può desiderare, un cuore puro⁴²⁰.

Vivendo al modo del fanciullo, l'uomo s'eleva alla condizione dello stesso Dio. In effetti, così come Dio vive nell'istante eterno, così il fanciullo nell'istante fugace. E così come Dio, nella sua perfetta attività, non conosce limite né ostacolo, così il fanciullo non si accorge della presenza di essi, e vive come se non ci fossero. "*Son âme, que rien n'agite, se livre au seul sentiment de son existence actuelle, sans aucune idée de l'avenir, quelque prochain qu'il puisse être*"⁴²¹. L'innocenza del fanciullo Jean-Jacques (che è anche quella del selvaggio), ignorante del bene e del male, raggiunge la bontà infinita di Dio, e come a Lui, non gli manca nulla, perché la madre o la natura provvedono a tutti i suoi bisogni. Dio e il bambino sono l'immagine massima e minima dello stesso principio di sufficienza⁴²².

Quello di Rousseau è un pensiero degli estremi che si toccano e delle grandi opposizioni che si risolvono in sintesi unitarie. Tra queste, forse la più radicale è quella fra la divinizzazione dell'uomo⁴²³ e la sua riduzione alla vita meccanica dell'automa o la marionetta⁴²⁴. Nel sottofondo, c'è sempre un'unità di aspirazione: l'innocenza, la non colpevolezza, l'indipendenza, anche a costo di sciogliere l'individualità nella stupidità anonima del selvaggio, oppure di sublimarla in una unità sociale che, in realtà, rischia di

⁴²⁰ M. RAYMOND, "Lecture du premier livre des Confessions", in *Lettres d'Occident*, Neuchâtel, 1958, p.184, citato da R. DERATHÉ, op. cit., p.145. In questa stessa linea, Starobinski (*Jean-Jacques Rousseau. La trasparenza e l'ostacolo*, op. cit., capitolo V, p.137-196) stabilisce un interessante rapporto tra la festa della vendemmia descritta nella *Nouvelle Héloïse* (V, lett. VII) e la società del *Contrat Social*. In entrambi i casi, gli uomini vivono l'uno sotto lo sguardo dell'altro, la propria volontà alienata in quella della comunità, costituendo un solo corpo sociale nel quale si supera ogni dualità perché ciascuno è attore e spettatore, suddito e sovrano. La festa stessa non ha altro motivo che l'avversarsi riunito insieme.

⁴²¹ PW, I, p.152.

⁴²² Per tutto questo, cfr. J. STAROBINSKI, "Jean-Jacques Rousseau e il pericolo della riflessione", op. cit., pp.145-148.

⁴²³ Anche a rischio di esagerare un poco, vale la pena rammentare la tesi di MASON: "*Jean-Jacques, reflet direct de Dieu, voilà la religion de Rousseau*" (*La Religion de J-J Rousseau*, Paris, 1916, citato da E. CASSIRER, "Kant e Rousseau", op. cit., p.60).

⁴²⁴ "[P]rudence, raison, précaution, prévoyance; tout cela ne sont pour lui que des mots sans effet. Quand il est tente, il succombe; quand il ne l'est pas, il reste dans sa langueur. Par-là vous voyez que sa conduite doit être inégale et sautillante, quelques instans impétueuse, presque toujours molle ou nulle. Il ne marche pas; il fait des bonds et retombe à la même place, son activité même ne tend qu'à le ramener à celle dont la force des choses le tire, et s'il n'étoit poussé que par son plus constant désir, il resteroit toujours immobile". RJJ-J, *Dialogue I*, ROC, I, p.812.

annullarla. Identica innocenza, sia quella del bambino immaginario, sia quella dell'uomo della foresta di un remoto passato.

L'unico si presenta in società. Immagine di sé, uomo naturale e citoyen

La vicenda biografica di Rousseau permette di capire che l'uomo naturale non è soltanto quel selvaggio vissuto nella notte dei tempi. Quello stato storico, se mai esistito, è perfettamente trascurabile. Come diventa trascurabile anche la storicità del patto che dà origine alla società, il quale “*non si compie nella linea di evoluzione descritta nel secondo Discours, ma in una dimensione diversa, puramente normativa e situata fuori dal tempo storico. Si riparte dall'inizio legittimo, ex nihilo*”⁴²⁵.

Perché ci sia patto, allora, dobbiamo riscoprire l'uomo naturale in noi stessi, come fece lo stesso Rousseau. “*Esiste soltanto una fonte di questo sapere: lo studio e la conoscenza di sé*”⁴²⁶. Ebbene, conoscere se stesso significa prescindere idealmente da tutto quanto sia prodotto della società o ricevuto dagli altri. Ciò che rimane “*est tout pour lui; il est l'unité numérique, l'entier absolu, qui n'a de rapport qu'à lui-même*”⁴²⁷. Attuare questa condizione (che non “recuperarla”, perché non è mai esistita) nella vita sociale implica niente meno che “istituzionalizzare la solitudine”, in modo che l'uomo continui ad essere da solo anche in mezzo a tutti gli altri. Appunto lo scopo del *Contrat Social* e il programma del suo progetto educativo.

Allora l'identità diventa tripla. L'“unità numerica”, immagine astratta di sé stesso, identica all'*homme naturelle*, è anche la base di quello che, dopo il patto e mediante l'educazione, sarà il *citoyen*.

Lo stesso Rousseau, l'uomo che richiama per se stesso il privilegio di “*n'être fait comme aucun de ceux qui existent*” perché la natura ha distrutto “*le moule dans lequel elle m'a jeté*”, autore di “*une entreprise qui n'eut jamais d'exemple et dont l'exécution n'aura point d'imitateur*”: “*le seul portrait d'homme, peint exactement d'après nature et dans toute sa vérité, qui existe et qui probablement existera jamais*”⁴²⁸, è anche un anonimo “*citoyen de Genève*”, autore di quei due famosi *Discorsi*.

Queste due “identità” biografiche sono anche i due poli che articolano la sua teoria politica: l'unico che riesce a diventare cittadino e vivere con gli altri. Come lo stesso Rousseau, l'*homme* non è socievole, ma è adatto per vivere con altri se si compiono certe condizioni. La prima delle quali è l'assenza del testimone accusatore oppure che esso diventi benevolo.

Beninteso, questo “testimone”, bersaglio ultimo delle critiche di Rousseau, non sta a significare la legge, il dovere o la costrizione in sé stessi. Rousseau era ben cosciente dell'impossibilità di una società che prescinda da questi elementi. L'assenza del testimone accusatore consiste nel sistematico superamento di ogni forma di eteronomia; la sua benevolenza, in una legge che s'identifichi con l'amore di sé.

⁴²⁵ J. STAROBINSKI, *Jean-Jacques Rousseau. La trasparenza e l'ostacolo*, op. cit., p.65.

⁴²⁶ E. CASSIRER, *Il problema Jean-Jacques Rousseau*, op. cit., p.17.

⁴²⁷ Em, I, PW,II, p.145.

⁴²⁸ Conf., presentazione e apertura del libro I, ROC, IV, p.3,5.

Rousseau non ebbe una vita facile. Come dice Cassirer, egli “*ha imparato a conoscere le amarezze della povertà; (...) egli si è armato sempre di una stoica impassibilità contro tutte le privazioni fisiche*”⁴²⁹. Ma ci sono certe cose che egli non riesce a sopportare. Nella sua vita quotidiana, Rousseau non rifiuta il lavoro duro, tuttavia resiste ad ogni tipo di sistemazione, ad ogni regolarità e disciplina. “*Le travail ne lui coûte, pourvu qu’il le fasse à son heure et non pas à celle d’autrui*”. La routine, i doveri sociali, la divisione della giornata secondo i diversi compiti, gli risultano insopportabili. “*De plus il déteste la gêne autant qu’il aime l’occupation. (...) Il porte sans peine le joug de la nécessité des choses, mais non celui de la volonté des hommes*”. Addirittura, “[i]l aimera mieux faire une tache double en prenant son tems qu’une simple au moment prescrit”⁴³⁰.

Il vero problema, tuttavia, non sta nell’ordine o nella regolarità in sé stessi, ma nel fatto che essi non possono che essere l’espressione di una volontà. Fin quando si tratti di eventi naturali, Rousseau è capace di sopportare tutto; ma “*dans les relations d’homme à homme, le pis qui puisse arriver à l’un étant de se voir à la discrétion de l’autre*”⁴³¹. Ancora secondo Cassirer, “[q]uello invece che egli non ha imparato mai a sopportare, è la subordinazione della volontà al comando e all’arbitrio estraneo. Su questo punto il suo ideale di Stato coincide con il suo ideale educativo”⁴³² e con la sua religione: in tutti questi ambiti egli rifiuta ogni dipendenza e sottomissione ad una autorità esterna.

La questione centrale per Rousseau è quella della libertà. Ma il suo concetto di libertà è senz’altro particolare. Come si può desumere da quanto detto, “[l]a liberté consiste moins à faire sa volonté qu’à n’être pas soumis à celle d’autrui”⁴³³. Si tratta, infatti, di una libertà rigorosamente soggettiva. L’uomo semplicemente non è capace di fare tutto quello che vuole. Essere libero, allora, è soprattutto percepirsi tale, cioè non essere (o non sapere di essere) sottomesso. Il dovere, la limitazione delle possibilità di scelta e perfino la legge e la costrizione, in quanto limiti oggettivi, non sono sempre né necessariamente opposti alla libertà.

E poi, è una libertà fondamentalmente morale. Se tutti questi “limiti” s’oppongono alla libertà, è solo in quanto la loro assenza implica la fine della colpa, l’innocenza del desiderio, l’assenza del testimone accusatore. Ma, posto a decidere tra la più ampia licenza agli appetiti nel contesto di una morale universale ed oggettiva, oppure una ferrea disciplina regolata soltanto dalla coscienza, Rousseau non indugia a preferire la seconda. Superare l’eteronomia significa riuscire a vivere insieme ad altri senza rinunciare a nessuno dei benefici della solitudine ideale. Essere libero sotto la legge. Solo quell’immaginazione che ha prodotto l’ipotesi dello stato di natura potrà anche realizzare questo nuovo tipo di relazioni sociali. Relazioni che, di conseguenza, non possono essere che immaginarie. Per il solitario Rousseau, “[l]a fantasia è innanzitutto il luogo in cui la sua socialità si esercita a pieno”. “*Sul suo teatro immaginario Rousseau non è mai*

⁴²⁹ E. CASSIRER, *Il problema Jean-Jacques Rousseau*, op. cit., p.28.

⁴³⁰ RJJ-J, *Dialogue II*, ROC I, p.845.

⁴³¹ DI, PW, I, p.184.

⁴³² E. CASSIRER, *Il problema Jean-Jacques Rousseau*, op. cit., p.28-29.

⁴³³ LM, VII, PW, II, pp.234-235.

isolato”, perché lui stesso “*fa comparire anime sorelle*”. Ma sempre in solitudine, perché “*soltanto non visto egli può conversare con i suoi cari fantasmi*”⁴³⁴.

Rousseau è profondamente diffidente circa la possibilità di una genuina comunicazione umana. “[N]el primo Discorso, fa già intendere il lamento che ripeterà instancabile negli anni della persecuzione: *gli amici non sono visibili, l’amicizia è impossibile, la fiducia non può mai durare, nessun segno certo ci permette di riconoscere l’inclinazione dei cuori*”⁴³⁵. Se l’“unità numerica” che è quel Jean-Jacques dello stampo rotto dalla natura non ha alcun rapporto se non con se stesso è precisamente perché non ha niente in comune con nessuno.

Questo è il nocciolo della critica rousseauiana della società, la ragione per la quale la sua è, senza dubbio, la versione più radicale, ma anche più rigorosa e coerente dello stato di natura.

Secondo l’efficace critica di Rousseau, Hobbes e i giusnaturalisti concepiscono l’uomo dello stato di natura come un uomo civile spostato. Possiede ragione, è libero e perfino è titolare di diritti nei confronti degli altri. Di conseguenza, il patto sociale non riesce veramente a superare i rapporti di mutua dipendenza tra gli individui, fonte ultima delle discordie, ma soltanto li neutralizza attraverso la costrizione dello Stato. Per Rousseau questa risposta è insufficiente. Per fondare una nuova società e superare definitivamente i vizi della società corrotta, bisogna negare quest’ultima in ogni suo aspetto. E per fare ciò, non basta evitare gli scontri tra individui. Non basta nemmeno isolare l’uomo dagli altri. Fintantoché vi saranno relazioni reali tra gli uomini ci sarà ancora società umana, con tutti i suoi difetti. A sua volta, le relazioni tra gli uomini sussisteranno fintantoché vi sarà un altro. Se la società consiste essenzialmente in una coesistenza delle volontà (e non altro è il concetto di società del contrattualismo moderno e del volontarismo in generale, come vide Kant), lo stato di natura dovrà essere una negazione non solo delle relazioni tra gli uomini, ma anche della loro condizione di possibilità: dovrà superare l’alterità, l’esistenza stessa degli altri. L’unico non è più unico se esiste un altro⁴³⁶.

Nonostante la sua genialità, Hobbes non riuscì a vedere che la minaccia per l’individuo non consiste nella effettiva opposizione delle volontà, ma nella loro mera esistenza. La volontà dell’altro non costituisce una minaccia perché può volere il contrario di quello che voglio io, ma semplicemente perché vuole, perché non è “io”. L’ideale rousseauiano di società, genuina rinnovazione dello stato di natura, è quella in cui l’altro non c’è.

Per ritrovare quest’assoluta unicità, il primo passo è riacquistare l’unità interiore:

Ce qui fait la misère humaine est la contradiction qui se trouve entre notre état et nos désirs, entre nos devoirs et nos penchants, entre la nature et les institutions sociales, entre l’homme et le citoyen. Rendez l’homme un, et vous le rendrez aussi heureux

⁴³⁴ J. STAROBINSKI, “Jean-Jacques Rousseau e il pericolo della riflessione”, op. cit., p.127.

⁴³⁵ J. STAROBINSKI, *Jean-Jacques Rousseau. La trasparenza e l’ostacolo*, op. cit., p.28.

⁴³⁶ F. GENTILE, “Esperienza giuridica e secolarizzazione”, op. cit., p.27: “*se si considera che l’io individuo, in quanto unità numerica, per essere veramente se stesso non può non essere l’intero, allora appare chiaro che il mondo, in quanto oggetto, in quanto altro da sé dell’io-individuo, si rivela come suo limite, che deve essere rimosso, cioè tolto in quanto altro, per non costituire causa d’alienazione*”. E in *Politica aut/et statistica* conclude: “*ciò che colpisce l’unico, in quanto tale, è la presenza dell’altro, che lo condiziona e che mette in discussione la sua unicità, ciò che gli è più propriamente proprio*” (op. cit., p.77).

qu'il peut l'être. Donnez-le tout entier à l'État, ou laissez-le tout entier à lui-même.

Mais si vous partagez son cœur, vous le déchirez⁴³⁷.

Come per i classici, anche per Rousseau la risposta al problema politico è in primo luogo morale. Questa è l'essenza e lo scopo del contratto sociale.

3. La società e il patto

Le premesse giuridiche del Contratto

Come per Hobbes, anche per Rousseau il punto di partenza nella fondazione della società giusta è l'uguaglianza tra gli uomini. Nello stato originario siamo tutti uguali, ed è solo a causa delle ingiustizie della società che questa primitiva uguaglianza è venuta meno. Quella di Rousseau è la forma più radicale possibile, quella in cui le differenze reali tra gli individui possono benissimo esserci, ma risultano del tutto indifferenti. Siamo uguali perché non ci sono rapporti tra individui, e quindi nessuna comparazione è possibile. L'uno è semplicemente uguale a se stesso.

Di conseguenza, questa uguaglianza non è soltanto il punto di partenza, ma diventa anche uno scopo. Se tra gli uomini non esiste differenza naturale, ogni differenza artificiale è arbitraria, contraria alla natura e quindi ingiusta. La nuova società, se vuole essere giusta, dovrà riuscire a preservare l'uguaglianza originaria. Anzi, dovrà fondarsi su essa. Così, il problema della fondazione dell'autorità, centrale per tutti gli autori dell'epoca, diviene complesso come mai prima.

La prima conseguenza immediata di questo tipo di uguaglianza è l'intrinseca illegittimità di ogni forma di dominio dell'uomo sull'uomo, perfino quella convenzionale. Eppure è necessario che ci sia un principio di unità sociale, e che esso riesca a stabilire un genuino vincolo politico tra gli uomini. È necessario che l'unico viva con gli altri. Questo principio non può essere altro che l'istituzione di un'autorità politica⁴³⁸.

Come tutti gli autori della scuola moderna di diritto naturale, dal fatto che nessun uomo sia per natura signore di un altro Rousseau deduce che non esista autorità naturale in assoluto⁴³⁹. Il problema di stabilirla è più grave da quanto potrebbe sembrare perché, dal momento che l'uomo non è naturalmente sociale, la stessa autorità politica diventa anche vincolo politico tra i concittadini e principio di unità della *polis*. La società è una perché uno è il sovrano⁴⁴⁰, e i cittadini comunicano tra di loro nella misura in cui sono sottomessi

⁴³⁷ Fragment "Du bonheur public", PW, I, p.326.

⁴³⁸ "Lo stato di natura è quello in cui gli uomini si trovano prima dell'istituzione delle società civili. Chiunque accetti tale ipotesi, dunque, tende a non separare il problema dell'origine dello stato da quello del suo fondamento. Per i teorici del giusnaturalismo, si tratta di un'unica questione (...) È il contratto a dare origine alla società civile e, insieme, a rendere legittima l'autorità politica. In pratica, il problema del fondamento dell'autorità e quello dell'origine dello stato si confondono" (R. DERATHÉ, op. cit, p.213).

⁴³⁹ La filosofia classica concede la premessa, ma nega la conclusione. Dal fatto che non esista autorità naturale di un uomo su un altro si può dedurre soltanto che nessun uomo è naturalmente titolare di questa autorità, ma non che essa non esista in assoluto. In altri termini, l'autorità è naturale in quanto deriva dalla natura della società politica, non in quanto deriva dalla natura del singolo individuo, tesi che questi autori avevano ragione a rifiutare. È implicita qui l'identificazione tra *convenzionalità* e *artificialità*: dal fatto che il modo e il titolare dell'autorità siano prodotti da una scelta (convenzione), si deduce che anche l'esistenza stessa dell'autorità è prodotta da una scelta, che essa è artificiale.

⁴⁴⁰ Cfr., per esempio, T. HOBBS, *De Cive*, VII, 11, OL, II, p.242.

allo stesso sovrano⁴⁴¹. Sembra essere un dilemma insuperabile, perché autorità e uguaglianza si escludono a vicenda: “[c]omment se peut-il faire qu’ils obéissent et que personne ne commande, qu’ils servent et n’aient point de maître; d’autant plus libres en effet, que, sous une apparente sujétion, nul ne perd de sa liberté que ce qui peut nuire à celle d’un autre?”⁴⁴²

La questione, allora, è fondare una società e stabilire un’autorità senza intaccare l’uguaglianza fondamentale tra gli uomini; anzi, dandole quella pienezza che essa ha perso nelle nostre società.

A tal proposito, Rousseau distingue quattro possibili origini dell’autorità e fonti dell’obbligo giuridico. “Selon les uns, c’est la force⁴⁴³; selon d’autres, l’autorité paternelle⁴⁴⁴; selon d’autres, la volonté de Dieu”. La sua risposta è categorica: “j’ai posé pour fondement du Corps politique la convention de ses membres; j’ai réfuté les principes différents du mien”⁴⁴⁵.

La prima condizione per una fondazione genuinamente giuridica del vincolo sociale e dell’unità politica è che questi non possono essere imposti dall’esterno, debbono essere creati e costituiti dagli stessi uomini. “Puisque aucun homme n’a une autorité naturelle sur son semblable et puisque la force ne produit aucun droit, restent donc les conventions

⁴⁴¹ L’uso del “rasoio di Ockham” come regola semplificatoria, ricorrente nella filosofia moderna, comporta non poche volte il rischio di ignorare importanti distinzioni. In questo caso, la mancata distinzioni tra “*proprium*” ed “*essentia*” e tra “*causa*” e “*conditio*”, rende l’unità dell’autorità “*causa*” ed “*essentia*” della società politica.

⁴⁴² EP, PW, I, p.245. Il testo fa parte del celebre panegirico della legge, “*inspiration céleste, qui apprend à l’homme à imiter ici-bas les décrets immuables de la Divinité*”, il quale ricompare, praticamente immutato, in MG, I, VII, PW, I, p.475. Siccome verrà citato più volte ed è capitale per la comprensione del concetto rousseauiano di legge come risposta al problema della compatibilità tra libertà e autorità, si ritiene conveniente riportarlo *in extenso*: “*Cette difficulté [appunto, quella di “assurer à la fois la liberté publique et l’autorité du Gouvernement”], qui devait sembler insurmontable, a été levée, avec la première, par la plus sublime de toutes les institutions humaines, ou plutôt par une inspiration céleste, qui apprend à l’homme à imiter ici-bas les décrets immuables de la Divinité. Par quel art inconcevable a-t-on pu trouver le moyen d’assujettir les hommes pour les rendre libres? d’employer au service de l’État les biens, les bras et la vie même de tous ses membres, sans les contraindre et sans les consulter? d’enchaîner leur volonté de leur propre aveu? de faire valoir leur consentement contre leur refus, et de les forcer à se punir eux-mêmes quand ils font ce qu’ils n’ont pas voulu? Comment se peut-il faire qu’ils obéissent et que personne ne commande, qu’ils servent et n’aient point de maître; d’autant plus libres en effet, que, sous une apparente sujétion, nul ne perd de sa liberté que ce qui peut nuire à celle d’un autre? Ces prodiges sont l’ouvrage de la Loi. C’est à la Loi seule que les hommes doivent la justice et la liberté; c’est cet organe salutaire de la volonté de tous qui rétablit dans le droit l’égalité naturelle entre les hommes; c’est cette voix céleste qui dicte à chaque citoyen les préceptes de la raison publique, et lui apprend à agir selon les maximes de son propre jugement, et à n’être pas en contradiction avec lui-même*”.

⁴⁴³ Secondo DERATHÉ (op. cit., 226-236), non c’è autore che faccia della forza fondamento della sovranità, e adduce come prova proprio *De Cive* XV, c. 5, in cui HOBBS afferma che la sovranità di Dio si fonda sulla sua onnipotenza, ma che non si può trovare un potere simile in un uomo. Tuttavia, il fatto non contraddice il principio: secondo lo stesso Hobbes, se ci fosse un uomo così potente, sarebbe la sua potenza a fondare la sovranità. Rousseau dedica un capitolo del *Contrat Social* (CS, I, III) a confutare questa tesi, dimostrando che diritto e forza sono diversi ed irriducibili tra di loro. È proprio su questo punto che prende distanza da Hobbes.

⁴⁴⁴ Con senso realistico, Rousseau condivide la tesi di Jurieu e Pufendorf secondo la quale il potere politico non può fondarsi su un’autorità naturale al modo di quella paterna, ma rifiuta la tesi secondo la quale anche quell’autorità scaturisce da un patto. Per le rispettive posizioni, cfr. DERATHÉ, op. cit., pp.226-236.

⁴⁴⁵ LM, VI, PW, II, p.200. Cfr. CS, I, III, PW, II, p.26: “*Toute puissance vient de Dieu, je l’avoue; mais toute maladie en vient aussi: est-ce à dire qu’il soit défendu d’appeler le médecin?*”. Con una battuta, Rousseau ritiene d’aver confutato il diritto divino dei monarchi e la fondazione del diritto sulla forza.

*pour base de toute autorité légitime parmi les hommes*⁴⁴⁶. La società politica esiste in virtù di una convenzione il cui contenuto è la stessa volontà di unirsi; cioè in virtù di un *pactum unionis*. In questo punto, Rousseau si iscrive nella tradizione della scuola del diritto naturale. Si discosta da essa, però, rispetto alla natura del patto, il quale, precisamente perché consiste nella volontà di unirsi, si costituisce sulla base delle condizioni di un'unione giusta, e quindi non può consistere già un contraddittorio *pactum subiectionis* tra uguali che, nell'atto stesso di contrattare, smetterebbero di esserlo⁴⁴⁷. Un patto per essere governato da qualcuno non è un patto e non produce alcun effetto: “*s’obliger d’obéir à un maître, c’est se remettre en pleine liberté*”⁴⁴⁸. Sarebbe come dare sanzione giuridica della propria schiavitù. E infatti, il modello di Grozio, alla cui confutazione dedica tutto il capitolo IV del primo libro del *Contrat Social*, è precisamente questo: il patto di schiavitù⁴⁴⁹. L’argomentazione di Rousseau merita di essere ricordata *in extenso*, più per la sua forza retorica che per il suo rigore logico:

Dire qu’un homme se donne gratuitement, c’est dire une chose absurde et inconcevable; un tel acte est illégitime et nul, par cela seul que celui qui le fait n’est pas dans son bon sens. Dire la même chose de tout un peuple, c’est supposer un peuple de fous: la folie ne fait pas droit.

La schiavitù, infatti, non è soltanto contraria alla natura dell’uomo, la quale si definisce per la libertà, ma è un atto in se stesso contraddittorio, perché attribuisce natura giuridica all’atto per il quale uno dei soggetti viene annullato, e quindi si nega definitivamente ogni giuridicità:

Renoncer à sa liberté, c’est renoncer à sa qualité d’homme, aux droits de l’humanité, même à ses devoirs. Il n’y a nul d dommage possible pour quiconque renonce à tout. Une telle renonciation est incompatible avec la nature de l’homme; et c’est ôter toute moralité à ses actions que d’ôter toute liberté à sa volonté. Enfin, c’est une convention vaine et contradictoire de stipuler d’une part une autorité absolue, et de l’autre une obéissance sans bornes. N’est-il pas clair qu’on n’est engagé à rien envers

⁴⁴⁶ CS, I, IV, PW, II, p.27. In questa tesi Rousseau è discepolo di LOCKE, secondo il quale “*Men being, as has been said, by nature, all free, equal, and independent, no one can be put out of this estate, and subjected to the political power of another, without his own consent. The only way, whereby any one divests himself of his natural liberty, and puts on the bonds of civil society, is by agreeing with other men to join and unite into a community, for their comfortable, safe, and peaceable living one amongst another, in a secure enjoyment of their properties, and a greater security against any, that are not of it*” (*Second Treatise on Civil Government*, § 95; vid. anche § 99). Identico ragionamento anche in PUFENDORF, *De jure naturae et gentium*, III, cap.II, §8.

⁴⁴⁷ Rousseau, d’accordo con Hobbes in questo punto, respinge la teoria del doppio contratto. Ma non lo fece subito. DERATHÉ (op. cit., p.273) distingue tre tappe in questo processo: nel *Discours sur l’inegalité* (cfr. PW, I, p.188) parla ancora di un patto tra il popolo e i suoi capi che fonda il Governo secondo il modello di Grozio; in *Contrat Social*, I, al patto di sottomissione al governo (il quale non è ancora respinto) precede un patto d’associazione che origina la sovranità; nel libro III, infine, il contratto di governo diventa incompatibile con la sovranità: “*ceux qui prétendent que l’acte, par lequel un peuple se soumet à des chefs, n’est point un contrat ont grande raison. Ce n’est absolument qu’une commission, un emploi, dans lequel, simples officiers du souverain, ils exercent en son nom le pouvoir dont il les a faits dépositaires, et qu’il peut limiter, modifier, et reprendre, quand il lui plaît; l’aliénation d’un tel droit étant incompatible avec la nature du Corps social, et contraire au but de l’association*” (III, I, PW, II, p.65).

⁴⁴⁸ CS, III, XVI, PW, II, p.99.

⁴⁴⁹ “*Licet homini cuique se in privatam servitutem cui velit addicere, ut et ex lege Hebraea et Romana apparet. quidni ergo populo sui iuris liceat se uni cuiquam, aut pluribus ita addicere, ut regendi sui ius in eum plane transcribat, nulla eius iuris parte retenta?*” HUGO DE GROOT, *De iure belli ac pacis*, libro I, c.III, §VIII, citato espressamente da Rousseau in CS, I, IV, “*De l’esclavage*”.

celui dont on a droit de tout exiger? Et cette seule condition, sans équivalent, sans échange, n'entraîne-t-elle pas la nullité de l'acte? Car, quel droit mon esclave aurait-il contre moi, puisque tout ce qu'il a m'appartient, et que, son droit étant le mien, ce droit de moi contre moi-même est un mot qui n'a aucun sens?

E quindi conclude:

Ainsi, de quelque sens qu'on envisage les choses, le droit d'esclavage est nul, non seulement parce qu'il est illégitime, mais parce qu'il est absurde et ne signifie rien. Ces mots, *esclavage* et *droit*, sont contradictoires; ils s'excluent mutuellement. Soit d'un homme à un homme, soit d'un homme à un peuple, ce discours sera toujours également insensé: 'Je fais avec toi une convention toute à ta charge et toute à mon profit, que j'observerai tant qu'il me plaira, et que tu observeras tant qu'il me plaira'⁴⁵⁰

In conclusione, come afferma Derathé, “[c]hiunque comandi da padrone, dunque, non può legittimamente appellarsi a una convenzione per farsi ubbidire, e il potere assoluto, non essendo fondato su un vero patto, in nessun caso può avere il carattere di un'autorità legittima”⁴⁵¹.

La fonte prima della sovranità è l'individuo stesso⁴⁵²: “*tout homme étant né libre et maître de lui-même, nul ne peut, sous quelque prétexte que ce puisse être, l'assujettir sans son aveu*”⁴⁵³. Qualsiasi altra forma di sovranità dovrà fondarsi su questa in un modo tale che la supponga e la superi, ma non la neghi. Nello stato civile l'individuo non è più sovrano; non perché abbia perso la propria sovranità, il che sarebbe sempre ingiusto e assurdo, ma perché essa è stata trasfigurata nella società.

In realtà, come vedremo, la risposta di Rousseau è l'unica possibile date le sue premesse: l'individuo non è più sovrano di se stesso, perché non esiste più se non in quanto *citoyen*, cioè in quanto membro del corpo sovrano.

Tra gli autori moderni in qualche modo riconducibili alla scuola di diritto naturale, Rousseau è stato l'unico che è riuscito a fondare non già soltanto una società a partire dall'uguaglianza, come fecero tutti, ma una società *di uguali*. Sembrerebbe, infatti, che per questi autori l'uguaglianza essenziale fosse assicurata dallo stato di natura e le inevitabili disuguaglianze politiche giustificate dal patto. Rousseau inverte questa operazione: siccome il contratto non nasce immediatamente da un fittizio stato di

⁴⁵⁰ CS, I, IV, PW, II, pp.28-29, 31.

⁴⁵¹ DERATHÉ, op. cit., p.254.

⁴⁵² Cfr. DERATHÉ, op. cit., p.239. Secondo lo stesso Derathé la concezione rousseauiana del patto sociale differisce dalle precedenti teorie del contratto nel fatto che, per queste, “*l'unico fondamento dell'obbligo è l'assenso di colui che si obbliga verso un altro*”. Per Rousseau, invece, neanche volendolo avrebbe un uomo o un popolo diritto di privarsi della sua libertà per sottomettersi all'arbitrio di un padrone, perché “[s]e le clausole di un contratto sono palesemente ingiuste e contrarie al diritto naturale l'assenso dei contraenti non impedisce all'atto di essere nullo” (cfr. op. cit., p.301). Al di là del fatto che in altri passi lo stesso Derathé interpreta Rousseau in modo diverso, la questione della legge naturale è secondaria in questo contesto. Come per Hobbes, per Rousseau essa non è operativa fintantoché non diventi legge civile, e poi non è necessario ricorrere ai diritti individuali per dimostrare l'invalidità del patto di schiavitù. Sebbene Rousseau utilizzi l'argomento, la questione di fondo è la contraddittorietà di un atto libero che nega se stesso. Tuttavia, questa tesi non basta per fare di Rousseau il campione dei diritti individuali come vorrebbe Derathé.

⁴⁵³ CS, IV, II, PW, II, p.105.

natura⁴⁵⁴, dal quale, tra l'altro, nessuno vorrebbe né potrebbe volere uscire, la ragione per sottoscriverlo è precisamente quella di superare le aberranti disuguaglianze delle società umane. In questo aspetto in particolare, il successo di Rousseau è incontestabile: dopo il contratto, gli uomini sono veramente *uguali*. Tuttavia, questo non significa che esso sia riuscito a formare una *società* di uguali. Il problema non sta adesso nell'uguaglianza, ma nella misura in cui quello che risulta dal contratto costituisca una vera società. Per rispondere ciò dobbiamo studiare la natura del contratto sociale siccome presentato da Rousseau

La natura del Contratto. Le sue parti e la finzione dello sdoppiamento

La natura di un contratto dipende sostanzialmente da due aspetti: il contenuto, ciò su cui accordano le parti, e le stesse parti, coloro i quali contrattano. Tuttavia è lo stesso Rousseau a ribadire la singolare natura del suo contratto sociale, il cui primo aspetto problematico, forse quello fondamentale, è che il suo contenuto consiste nell'istituzione di una delle sue parti. Si deve cominciare per forza, allora, dall'esame delle parti del contratto sociale.

Attraverso il contratto, in effetti, "*chaque individu, contractant pour ainsi dire avec lui-même, se trouve engagé, sous un double rapport; savoir, comme membre du souverain envers les particuliers, et comme membre de l'État envers le souverain*"⁴⁵⁵. Dovremo tornare su molti aspetti di questo passo fondamentale, i quali si sovrappongono in un modo che rende difficile andare con ordine.

La prima questione, quella fondamentale per adesso, è che il contratto esige uno sdoppiamento del singolo individuo, il quale assume due nature diverse ed opposte: da una parte, è membro del corpo sovrano, quindi sovrano anche lui stesso; dall'altra, è membro dello Stato, e quindi suddito del sovrano.

Come spiega Jaume, la suddetta "*immanenza della sovranità*", cioè il fatto che essa non possa provenire che dalla originaria sovranità individuale attraverso il consenso, richiede a Rousseau non solo una nuova teoria della legge, sulla quale ci soffermeremo più avanti, ma addirittura una nuova "*teoria del soggetto*", secondo la quale "*colui che riceve gli ordini della legge si ritrovi in essa. La trascendenza coattiva della legge deve aderire a una dinamica interna della coscienza razionale*"⁴⁵⁶. Così, la stessa legge assume, a sua volta, un'identica dualità: è simultaneamente "*cette voix céleste qui dicte à chaque citoyen les préceptes de la raison publique*" e il prezioso strumento mediante per il quale "*lui apprend à agir selon les maximes de son propre jugement*". Solo in questo modo, il cittadino sdoppiato riesce a "*à n'être pas en contradiction avec lui-même*"⁴⁵⁷.

Per certi versi, questa operazione di sdoppiamento è analoga alla situazione in cui lo stesso Rousseau si pone per spiegare e giudicare sé stesso. In effetti, la questione

⁴⁵⁴ "Il patto sociale non si compie nella linea di evoluzione descritta nel secondo Discorso, ma in una dimensione diversa, puramente normativa e situata fuori dal tempo storico. Si riparte dall'inizio legittimo, ex nihilo" (J. STAROBINSKI, *Jean-Jacques Rousseau. La trasparenza e l'ostacolo*, op. cit., p.65).

⁴⁵⁵ CS, I, VII, PW, II, p.34.

⁴⁵⁶ L. JAUME, "Rousseau e la questione della sovranità", op. cit., p.184.

⁴⁵⁷ EP, PW,I, p.245.

fondamentale per il Rousseau delle opere autobiografiche è riuscire a stabilire in modo definitivo una relazione pacifica con se stesso che gli permetta di rendere superflua e prescindibile ogni altra relazione. Identico problema risolve il contratto che fa dell'uomo civile un vero *citoyen*. Come conclude Starobinski, “[p]er Jean-Jacques essere se stesso vuol dire divenire altro immaginariamente, a dispetto di tutte le servitù e tutte gli intrighi”⁴⁵⁸. Paradossalmente, Rousseau duplica l'uomo per ritrovare l'unità.

Rousseau, forse come pochi autori nella storia della filosofia politica, vide chiaramente il problema politico enunciato da Aristotele: quello di *governare su uomini liberi e uguali*. Ma, condizionato dalla premessa che gli vietava assolutamente il dominio dell'uomo sull'uomo, invece di risolverlo riformula i suoi termini: la questione adesso è *governare se stesso insieme ad altri che fanno altrettanto*. La domanda di Aristotele cercava la natura delle relazioni politiche giuste; quella di Rousseau consiste appunto nella negazione della relazione stessa, assorbendo uno dei termini nell'altro e facendo dell'uomo suddito e sovrano di se stesso. Come si è accennato all'inizio e vedremo più avanti, quale dei due termini venga assorbito nell'altro è una domanda che ammette più risposte.

Per adesso, basti ribadire che i termini di questa relazione astratta, fittizia e, in ultim'analisi, rigorosamente interna alla coscienza dell'individuo, sono l'individuo in quanto parte e il tutto del quale diverrà parte, come se esso fosse già costituito. Secondo problema fondamentale della sua versione del Contratto.

Il paradosso del Contratto

Questo secondo problema è strettamente logico. Come ha rilevato Althusser in un articolo ormai classico⁴⁵⁹, Rousseau cade in un “circolo logico” insuperabile, perché il popolo e la sua volontà sono, simultaneamente, causa ed effetto del patto sociale⁴⁶⁰. Ciascun individuo, unendosi a tutti, trova davanti a se stesso, come controparte del contratto, precisamente quel tutto che lui costituisce mediante l'associazione⁴⁶¹.

Eppure l'obiezione non è nuova. Si trovava già in Hobbes, secondo il quale,

*Democratia non constituitur per acta singulorum cum populo, sed mutuis pactis singulorum cum singulis caeteris. Primum autem, ex eo patet quod prius debent in omni pacto existere personae paciscentes, quam ipsum pactum; sed ante Constitutionem civitatis, populus non existit, ut quae non erat persona aliqua, sed multitudo personarum singularium: non potuit igitur inter populum et civem pactum ullum intercedere*⁴⁶².

Rousseau sembra ignorare l'obiezione. Tuttavia, c'è un'altra possibilità.

⁴⁵⁸ J. STAROBINSKI, “Jean-Jacques Rousseau e il pericolo della riflessione”, op. cit., p.128.

⁴⁵⁹ L. ALTHUSER, “Sur le ‘Contrat Social’”, in *Cahiers pur l'analyse*, No.8 (1970). Per quest’“aporia della volontà generale”, cfr. anche F. GENTILE, *Filosofia del Diritto*, op. cit., pp.123-126.

⁴⁶⁰ In questa argomentazione seguo da vicino L. JAUME, “Rousseau e la questione della sovranità”, op. cit.

⁴⁶¹ Un'obiezione analoga ma meno radicale presenta C. VAUGHAN nell’ “Introduction” all’edizione del *Contrat Social* da lui curata: un contratto è inconcepibile se non all’interno di un ordine stabilito da uno Stato rispetto al quale, tuttavia, esso dovrebbe essere anteriore (University press, Manchester, 1926, p.LV).

⁴⁶² OL, II, *De Cive*, VII, 7, p.240. La versione latina rende più chiaramente la tesi.

In effetti, risulta qui particolarmente proficuo tornare sul carattere fittizio dello stato di natura. Come abbiamo visto, l'individuo non è pensabile se non come uomo naturale, asociale per definizione, oppure come cittadino, cioè come parte del tutto. Di conseguenza, l'individuo in quanto tale non è in grado di costituire niente, perché è solo il popolo stesso che “*si autocostruisce, è causa sui*”⁴⁶³. Ma c'è di più. L'operazione di dissoluzione di uno dei termini del contratto può realizzarsi anche in senso inverso, questa volta assorbendo la società nell'individuo. Dal momento che il contratto si sottoscrive soltanto con sé stesso, esso diventa un puro fatto di coscienza interno all'unico, e la stessa volontà generale non sarà altro che la voce della propria coscienza, come afferma lo stesso Rousseau.

Secolarizzando la teologia della caduta, Rousseau ha secolarizzato anche quella della redenzione: l'uomo si salva dalla dualità interna e si redime dall'opposizione agli altri attraverso la vita sociale che gli è concessa. Questa doppia operazione di dissoluzione dell'individuo e della società politica corrisponde, in effetti, ai due processi complementari, non opposti, della secolarizzazione che individua Gentile riflettendo su Rosmini: quello della divinizzazione dell'umano e quello dell'umanizzazione del divino⁴⁶⁴. L'individuo naturale si dissolve e scompare, è vero, ma riceve una nuova esistenza artificiale in seno alla società; allo stesso modo, la società oppressiva che conosciamo viene sciolta all'interno dell'individuo, ma solo per rinascere come comunità dei beati.

I due poli non sono affatto irriducibili ed incompatibili tra di loro. In altri termini, alla domanda “cosa viene prima: la società che costituisce il cittadino o l'individuo che patteggiando con se stesso crea la società?”, bisogna rispondere, ancora una volta, che non esiste questa dualità. La volontà generale, l'assemblea, la stessa società degli uomini sono fatti di coscienza, ma l'individuo nel quale sussistono è un uomo nuovo, è un uomo “snaturato”, la cui natura è la stessa società. Ancora una volta, “[p]er Jean-Jacques essere se stesso vuol dire divenire altro immaginariamente”⁴⁶⁵.

Ma prima di divenire “altro”, è necessario non essere più ciò che si è. In altri termini, le buone istituzioni riusciranno a *snaturare* l'uomo e dargli una nuova natura soltanto se egli stesso rinuncia a quella vecchia e si *aliena* assolutamente. L'uomo nuovo sostituisce a quello vecchio e il contratto diventa un'autentica *metanoia* secolarizzata.

La nascita dell'uomo nuovo: l'alienazione de l'homme

Abbiamo visto quale è il problema:

‘Trouver une forme d'association qui défende et protège de toute la force commune la personne et les biens de chaque associé, et par laquelle chacun, s'unissant à tous, n'obéisse pourtant qu'à lui-même, et reste aussi libre qu'auparavant'. Tel est le problème fondamental dont le Contrat social donne la solution⁴⁶⁶.

⁴⁶³ L. JAUME, “Rousseau e la questione della sovranità”, op. cit., p.185. Da Spinoza in poi, l'essere *causa sui* è stato considerato un attributo divino. Il problema sta alle radici della teoria del potere costituente e dell'onnipotenza del potere legislativo, unico titolare della sovranità.

⁴⁶⁴ F. GENTILE, “Esperienza giuridica e secolarizzazione”, op. cit.

⁴⁶⁵ J. STAROBINSKI, “Jean-Jacques Rousseau e il pericolo della riflessione”, op. cit., p.128.

⁴⁶⁶ CS, I, VI, PW, II, p.32.

Vediamo adesso la soluzione di Rousseau:

Ces clauses, bien entendues, se réduisent toutes à une seule: savoir, l'aliénation totale de chaque associé avec tous ses droits à toute la communauté. Car, premièrement, chacun se donnant tout entier, la condition est égale pour tous (...)

De plus, l'aliénation se faisant sans réserve, l'union est aussi parfaite qu'elle peut l'être, et nul associé n'a plus rien à réclamer⁴⁶⁷.

Alienazione totale e senza riserve di tutti i diritti, cioè della libertà naturale, la quale, almeno moralmente, è illimitata. La parola "alienazione" non è stata scelta a caso: non si tratta di mera rinuncia, perché dopo questo atto l'individuo non appartiene più a sé stesso. La tesi di Rousseau è analoga a quella dei suoi predecessori, ma la differenza sta appunto nel grado.

Per Rousseau è fondamentale che nello stato civile non rimanga alcun elemento soggettivo, alcun indizio di una personalità peculiare, alcunché di riferito a qualcosa di esistente al di fuori del contratto stesso. L'alienazione del singolo deve essere totale e senza riserve; qualsiasi cosa diversa costituirebbe la fine della società stessa:

Car, s'il restait quelques droits aux particuliers, comme il n'y aurait aucun supérieur commun qui pût prononcer entre eux et le public, chacun, étant en quelque point son propre juge, prétendrait bientôt l'être en tous; l'état de nature subsisterait, et l'association deviendrait nécessairement tyrannique ou vaine⁴⁶⁸.

Derathé considera "*comprensibile che tanti esegeti di Rousseau gli abbiano rimproverato di sacrificare, contrariamente a quanto afferma, la libertà individuale all'onnipotenza dello stato, instaurando un dispotismo che non ha niente da invidiare a quello del Leviathan*"⁴⁶⁹. Ma risponde ribadendo come, in realtà, l'alienazione non comporta la perdita dei diritti individuali, perché l'individuo riceve in cambio della sua libertà naturale quella civile, e in cambio della sua proprietà la garanzia del suo godimento⁴⁷⁰. Dicendo questo, non fa altro che citare Rousseau. Secondo il quale, infatti, si tratta di un ottimo negozio, perché da una parte, "*chacun, se donnant à tous, ne se donne à personne*" e, dall'altra, "*comme il n'y a pas un associé sur lequel on n'acquière le même droit qu'on lui cède sur soi, on gagne l'équivalent de tout ce qu'on perd, et plus de force pour conserver ce qu'on a*"⁴⁷¹. Chiudendo i conti, "[c]e que l'homme perd par le Contrat social, c'est sa liberté naturelle et un droit illimité à tout ce qui le tente et qu'il peut atteindre; ce qu'il gagne, c'est la liberté civile et la propriété de tout ce qu'il possède"⁴⁷². Dopo il contratto, l'uomo è libero come prima⁴⁷³ e vive più sicuro; anzi, è più libero di prima⁴⁷⁴.

Siccome il sovrano è "giudice imparziale", subito dopo l'alienazione dei diritti viene la completa restituzione di essi. In questo modo, l'alienazione non è altro che un artificio intellettuale, parte di un sistema di compensazioni mediante il quale si riceve in cambio

⁴⁶⁷ CS, I, VI, PW, II, p.33.

⁴⁶⁸ Idem.

⁴⁶⁹ DERATHÉ, op. cit., p.279.

⁴⁷⁰ Cfr. DERATHÉ, op. cit., p.279 e ss.

⁴⁷¹ CS, I, VI, PW, II, p.33.

⁴⁷² CS, I, VIII, PW, II, p.36-37.

⁴⁷³ CS, I, VI, PW, II, p.32.

⁴⁷⁴ Em, V, PW, II, p.151: "*nous verrons comment chaque homme, obéissant au souverain, n'obéit qu'à lui-même, et comment on est plus libre dans le pacte social que dans l'état de nature*".

della rinuncia un diritto limitato ma invincibile⁴⁷⁵, concepito esclusivamente per mettere l'uomo al riparo da “ogni dipendenza personale”⁴⁷⁶. “Un semplice espediente di metodo”, affermava nella stessa linea Del Vecchio, mediante il quale “i diritti naturali, pur mantenendo integralmente la loro sostanza, si convertono in diritti civili”⁴⁷⁷. In realtà, sembrerebbe perfino che una vera alienazione non ci sia in assoluto⁴⁷⁸:

Ces distinctions une fois admises, il est si faux que dans le contrat social il y ait de la part des particuliers aucune renonciation véritable, que leur situation, par l'effet de ce contrat, se trouve réellement préférable à ce qu'elle était auparavant; et qu'au lieu d'une aliénation ils n'ont fait qu'un échange avantageux d'une manière d'être incertaine et précaire contre une autre meilleure et plus sûre; de l'indépendance naturelle contre la liberté; du pouvoir de nuire à autrui contre leur propre sûre; et de leur force, que d'autres pouvaient surmonter, contre un droit que l'union sociale rend invincible⁴⁷⁹

Ma l'alienazione c'è. L'argomentazione di questi autori si riferisce sempre ad una valutazione di convenienza, non ad una mutazione della natura dell'atto. Se hanno ragione, questo implicherà che l'alienazione è giusta e conveniente, ma non che non ci sia. Il patto di Rousseau richiede una rinuncia totale a tutti gli interessi di parte, i quali, secondo la sua antropologia, sono ciò che definisce l'uomo, almeno nella condizione naturale e nel patto iniquo. Se per Rousseau una tale alienazione non possiede alcuna connotazione negativa, non è perché non sia vera alienazione ma, al contrario, perché è così vera da riuscire a far sparire completamente quel vecchio *uomo civile* la cui morte si auspicava da molto tempo, oppure quell'*homme naturelle* che non esiste e non è mai esistito.

I testi citati da Derathé potrebbero essere letti in un senso esattamente inverso. In questo modo, sarebbero in realtà i *diritti del cittadino* a diventare un “semplice artificio” e un “espediente di metodo” per giustificare una (troppo vera ed effettiva) “alienazione totale di ognuno degli associati con tutti i suoi diritti a tutta la comunità”⁴⁸⁰, perché né il cittadino né i suoi diritti hanno alcuna consistenza al di fuori dello Stato che li crea. Una simile lettura, sembrerebbe anche fare più giustizia allo spirito del testo e renderebbe ragione degli esiti pratici concreti della teoria rousseauiana.

Se l'alienazione consistesse soltanto in una rinuncia ai diritti individuali, la difesa di Derathé sarebbe definitiva, perché allora la questione si risolverebbe effettivamente in un calcolo di convenienza. Ma il mutamento prodotto dal contratto non si trova nella misura o la qualità dei diritti individuali, ma proprio nel loro titolare. In altre parole, non è affatto vero che il patto rafforza diritti già posseduti (e Rousseau non l'afferma mai), perché il titolare dei vecchi diritti naturali è sparito, sostituito da uno che, è vero, gode di “diritti” analoghi e maggiori con assoluta sicurezza, ma che in realtà non ne possiede alcuno

⁴⁷⁵ Cfr. DERATHÉ, op. cit., pp.422-423.

⁴⁷⁶ Ibidem, p.211.

⁴⁷⁷ G. DEL VECCHIO, “Des caractères fondamentaux de la philosophie politique de Rousseau”, in *Revue critique de législation et de jurisprudence*, maggio 1924, pp.12-13, citato in DERATHÉ, op. cit., p.212.

⁴⁷⁸ Questa è la tesi che difende DERATHÉ, op. cit., in particolare pp.422-423, in cui cita questo passo.

⁴⁷⁹ CS, II, IV, PW, II, p.46.

⁴⁸⁰ È possibile, e saremmo disposti a concederlo senza riserve, che non fosse questo lo scopo di Rousseau. Ma se le teorie politiche dovessero essere giudicate soltanto per le intenzioni dei suoi autori, la storia della filosofia politica sarebbe la cronaca della discesa del paradiso in terra.

perché non esiste come soggetto indipendente: la sua stessa vita non è altro che “*un don conditionnel de l’État*”⁴⁸¹. L’effetto immediato del contratto, in quanto alienazione (rigorosamente) totale dell’individuo, è la morte dell’“uomo vecchio”⁴⁸² e la nascita del cittadino, che equivale a dire la nascita dello Stato, le cui parti non possiedono niente per se stesse, e la cui più grande opera è appunto quella di togliere “*à l’homme ses forces propres pour lui en donner qui lui soient étrangères, et dont il ne puisse faire usage sans le secours d’autrui*”⁴⁸³.

Pufendorf, come Locke prima di lui, aveva realizzato un significativo sforzo per salvare una certa realtà ai diritti “naturali” (soprattutto quello di proprietà) nello stato sociale, anche a costo della coerenza del sistema. Hobbes invece, da parte sua, non occultava la subordinazione di tutti i diritti, incluso quello di proprietà, al sovrano⁴⁸⁴. È molto significativo come Rousseau, in questo punto, segua Hobbes. Si tratta soprattutto di una questione di coerenza: con le sue premesse, l’unico modo di affermare i diritti soggettivi senza limitare la sovranità consiste nel mutare il loro soggetto; anzi, cancellarlo totalmente per costruirne uno artificiale.

Forse la prova più efficace per dimostrare la realtà dell’alienazione è la radicale opposizione di Rousseau ad ogni forma di associazione intermedia. “*Il importe donc, pour avoir bien l’énoncé de la volonté générale, qu’il n’y ait pas de société partielle dans l’État, et que chaque citoyen n’opine que d’après lui (...). Que s’il y a des sociétés partielles, il en faut multiplier le nombre et en prévenir l’inégalité*”⁴⁸⁵. Nell’analisi di Derathé, la situazione ideale sarebbe “*che i cittadini non potessero mai unirsi in associazione parziali e fossero, per così dire, immersi nel corpo dello stato di cui sono membri*”⁴⁸⁶. Più che le stesse volontà particolari, sono i corpi intermedi a portar la rovina dello Stato⁴⁸⁷.

La tesi è paradigmatica, perché le società intermedie (famiglia, corporazione, quartiere, ecc.) sono la forma più concreta di associazione, quella che non ammette alcuna astrazione, che considera i suoi membri in tutta la loro individualità e, infine, che limita in modo più efficace l’azione diretta dello Stato sui cittadini, cioè che li protegge contro lo stesso. Per Rousseau, tutto questo è inammissibile, perché il cittadino è tale soltanto in virtù dello Stato, il quale non può recargli alcun danno.

In questo contesto, in effetti, la questione dei diritti individuali risulta perfettamente trascurabile. L’uomo deve essere assolutamente alienato, ma non già da certi diritti astratti che, non implicando alcuna relazione personale, possono benissimo sussistere come concessione dello Stato. Bisogna alienarlo, invece, dalle società concrete in cui si svolge la sua vita concreta, perché sono esse, e non i diritti soggettivi, a dargli una personalità singolare e quindi a “strapparli” dallo Stato.

⁴⁸¹ Perfino il diritto alla vita, come dimostra CS, II, V, PW, II, p.47.

⁴⁸² Il riferimento è al concetto di San Paolo Rom. 6,6; Col. 3,5-10; Ef. 4,22-24.

⁴⁸³ CS, II, VII, PW, II, p.52.

⁴⁸⁴ EW, II, *De Cive*, c.6, §16, p.85: “*what is ours, and what anothers, is a question belonging to the civil Law*”.

⁴⁸⁵ CS, II, III, PW, II, p.43. Cfr. anche in questo senso EP, PW, I, pp 242-243; CS, III, II, PW, II, pp.69-71.

⁴⁸⁶ DERATHÉ, op. cit., p..280.

⁴⁸⁷ DERATHÉ, op. cit, p.373.

In realtà, il cambiamento del prodotto dal contratto non è politico, relativo cioè alla condizione dell'uomo rispetto agli altri; è antropologico, quasi metafisico, perché consiste in un radicale mutamento del soggetto per cui ciò che era (*l'homme*) non è più, e ciò che è (*il citoyen*), non era prima.

La nascita dell'uomo nuovo: la snaturazione de l'homme

Morto l'“uomo vecchio” attraverso l'alienazione totale, le istituzioni sociali possono costruire quello nuovo. Questa è appunto la loro funzione essenziale:

Celui qui ose entreprendre d'instituer un peuple doit se sentir on état de changer pour ainsi dire la nature humaine, de transformer chaque individu, qui par lui-même est un tout parfait et solitaire, en partie d'un plus grand tout, dont cet individu reçoive en quelque sorte sa vie et son être⁴⁸⁸

In questa nuova condizione, nemmeno la vita e l'essere dell'individuo gli appartengono veramente. In effetti,

quand le prince lui a dit: 'Il est expédient à l'État que tu meures', il doit mourir; puisque ce n'est qu'à cette condition qu'il a vécu en sûreté jusqu'alors, et que sa vie n'est plus seulement un bienfait de la nature, mais un don conditionnel de l'État⁴⁸⁹.

Questo dono condizionale viene dato all'individuo nelle forme e con le condizioni stabilite dallo Stato. Ma non solo; la stessa natura di questa vita è modellata dallo Stato. In effetti, Rousseau continua il primo paragrafo citato insistendo ancora su questa capacità

d'altérer la constitution de l'homme pour la renforcer; de substituer une existence partielle et morale à l'existence physique et indépendante que nous avons tous reçue de la nature. Il faut, en un mot, qu'il ôte à l'homme ses forces propres pour lui en donner qui lui soient étrangères, et dont il ne puisse faire usage sans le secours d'autrui⁴⁹⁰.

La società deve riuscire a sostituirsi all'uomo, a prendere il suo posto fino a renderlo totalmente superfluo:

Plus ces forces naturelles sont mortes et anéanties, plus les acquises sont grandes et durables, plus aussi l'institution est solide et parfaite; en sorte que, si chaque citoyen n'est rien, ne peut rien, que par tous les autres, et que la force acquise par le tout soit égale ou supérieure à la somme des forces naturelles de tous les individus, on peut dire que la législation est au plus haut point de perfection qu'elle puisse atteindre⁴⁹¹.

Una volta tolta la sua natura, la legge gliene darà una nuova, quella propriamente umana.

In altre parole, lo Stato, e soltanto lo Stato, è capace di fare da una bestia un uomo:

Ce passage de l'état de nature à l'état civil produit dans l'homme un changement très remarquable, en substituant dans sa conduite la justice à l'instinct, et donnant à ses actions la moralité qui leur manquait auparavant. C'est alors seulement que, la voix du devoir succédant à l'impulsion physique et le droit à l'appétit, (...) il devrait bénir

⁴⁸⁸ CS, II, VII, PW, II, p.51-52.

⁴⁸⁹ CS, II, V, PW, II, p.47.

⁴⁹⁰ CS, II, VII, PW, II, p.52.

⁴⁹¹ CS, II, VII, PW, II, p.52.

sans cesse l'instant heureux qui l'en arracha pour jamais, et qui, d'un animal stupide et borné, fit un être intelligent et un homme⁴⁹²

È solo all'interno dello Stato che l'uomo acquista l'esercizio dell'intelletto, della libertà e il senso morale, cioè quello che costituisce la sua umanità⁴⁹³. In quanto prodotto dallo Stato, si potrebbe dire che per Rousseau l'uomo è un animale politico, ma non sociale. Questa "politicità", tuttavia, è profondamente diversa da quella dei classici. Per Rousseau, l'uomo è pienamente uomo nello Stato, non nella *polis*, ed è uomo soltanto perché lo Stato l'ha reso tale. In altri termini, nessuno è uomo per natura; lo si diventa per convenzione.

La produzione di questa nuova natura è lo scopo essenziale dell'educazione. In effetti, "[u]n père, quand il engendre et nourrit des enfants, ne fait en cela que le tiers de sa tâche. Il doit des hommes à son espèce, il doit à la société des hommes sociables; il doit des citoyens à l'Etat"⁴⁹⁴. Non a caso, è soprattutto nell'*Émile* che Rousseau sviluppa quest'idea.

Se, da una parte, "[l]'homme naturel est tout pour lui; il est l'unité numérique, l'entier absolu, qui n'a de rapport qu'à lui-même ou à son semblable", secondo i principi del contratto, invece, "[l]'homme civil n'est qu'une unité fractionnaire qui tient au dénominateur, et dont la valeur est dans son rapport avec l'entier, qui est le corps social"⁴⁹⁵.

Secondo Rousseau, non soltanto i diritti, ma perfino la dignità e il valore dell'individuo sono prodotti e dipendono dalle istituzioni sociali. In quanto frazione, il valore dell'uomo è determinato non dal suo valore intrinseco, ma soltanto dal rapporto con l'intero.

Ma c'è ancora di più:

Les bonnes institutions sociales sont celles qui savent le mieux dénaturer l'homme, lui ôter son existence absolue pour lui en donner une relative, et transporter le moi dans l'unité commune; en sorte que chaque particulier ne se croie plus un, mais partie de l'unité, et ne soit plus sensible que dans le tout. Un citoyen de Rome n'était ni Caius, ni Lucius; c'était un Romain; même il aimait la patrie exclusivement à lui⁴⁹⁶.

Il suo stesso essere è relativo, il che equivale a dire che egli non esiste da solo, che è reale soltanto nel contesto del tutto del quale fa parte. La questione fondamentale, dalla quale dipende il successo di questa operazione, è appunto che lo stesso individuo impari a considerare se stesso in questo modo, il che equivale a dire che l'individuo diventi veramente se stesso. Rousseau è riuscito a recuperare quell'unità originaria.

La tesi attraversa tutta la sua opera, ed è lo stesso Rousseau a ribadire la sua importanza. Già nella sua "illuminazione de Vincennes" Rousseau aveva capito che "*l'homme est bon naturellement, et que c'est par ces institutions seules, que les hommes deviennent*

⁴⁹² CS, I, VIII, PW, II, p.36. Vid anche MG, I, II, PW, I, p.453: "*nous ne commençons proprement à devenir hommes qu'après avoir été citoyens*".

⁴⁹³ VAUGHAN, PW, I, "Introduction", op. cit., p.40.

⁴⁹⁴ Em, I, ROC, IV, p.262. È degno della maggiore attenzione il fatto che tra questi tre scopi, l'unico strettamente individuale ("monastico", potremo dire con linguaggio classico) è il primo, che si riduce alla pura biologia.

⁴⁹⁵ Em, I, PW, II, p.145.

⁴⁹⁶ Idem.

*méchans*⁴⁹⁷; intuizione che conferma nell'articolo sull'economia politica, constatando come “[i]l est certain que les peuples sont à la longue ce que le gouvernement les fait être. Guerriers, citoyens, hommes, quand il le veut; populace et canaille quand il lui plaît”⁴⁹⁸. Nelle *Confessioni*, infine, ci presenta ancora una volta la propria scoperta capitale: “J’avais vu que tout tenait radicalement à la politique, et que, de quelque façon qu’on s’y prît, aucun peuple ne serait jamais que ce que la nature de son gouvernement le ferait être”⁴⁹⁹. Si capisce allora che lo scopo di Rousseau non è in primo luogo politico, che la politica per lui è soltanto un mezzo. Un mezzo imprescindibile, ma la questione di fondo è rendere buoni uomini che sono cattivi. E siccome il male è intrinsecamente sociale, per renderli buoni bisogna mutare la struttura della società, cioè le volontà che l’hanno stabilita.

Secondo l’efficace spiegazione di Cassirer,

Le ferite che la società nella sua struttura attuale ha inflitto all’umanità non possono essere guarite distruggendo lo strumento che le ha arrecate. Dobbiamo guardare più in profondità: non dobbiamo colpire lo strumento, ma la mano che lo ha guidato. La colpa non riguarda la forma dell’unione sociale in quanto tale; riguarda piuttosto la *volontà* che ha animato quest’unione. Finché si pone al servizio di un singolo individuo o di singoli gruppi (...) questa volontà diventa la fonte di tutti mali⁵⁰⁰.

Rousseau è un vero rivoluzionario in quanto, a differenza dei *philosophes*, si accorge che il vero problema non si può risolvere con riforme emanate dal governo, ma soltanto mediante un “rinnovamento” morale. Secondo Cassirer, questo rinnovamento inizia con la rinuncia a quell’eudaimonismo che vuole dirigere gli uomini dall’alto attraverso monarchi illuminati, per postulare una nuova etica dell’autonomia che anticipa quella di Kant⁵⁰¹.

Il citoyen e il corpo politico: un nuovo stato di natura

Se nello stato di natura la proprietà che faceva la felicità dell’uomo era la sua indipendenza⁵⁰², nello stato civile questo carattere fondamentale sarà la libertà:

L’homme vraiment libre ne veut que ce qu’il peut, et fait ce qu’il lui plaît. Voilà ma maxime fondamentale. Il ne s’agit que de l’appliquer à l’enfance, et toutes les règles de l’éducation vont en découler⁵⁰³.

Come l’indipendenza, la libertà di Rousseau è un concetto fondamentalmente morale; è un ordine dei desideri scelto dallo stesso individuo. L’uomo libero e felice fa quello che vuole e vuole sempre il possibile; ma il “possibile”, ancora una volta, non è soltanto

⁴⁹⁷ Seconda lettera a Malesherbes, 12 gennaio 1762, ROC, I, p.1136.

⁴⁹⁸ EP, PW, I, p.248.

⁴⁹⁹ Conf, IX, ROC, I, p.404.

⁵⁰⁰ E. CASSIRER, “Kant e Rousseau”, op. cit., p.24.

⁵⁰¹ E. CASSIRER, *Il problema Jean-Jacques Rousseau*, op. cit., p.33-37. Tuttavia, Rousseau propone come fine dell’associazione un “interesse comune” che non sembra essere puramente formale (cfr. MG, I, V, PW, I, p.470: “*Qu’est-ce qui peut avoir engagé les hommes à se réunir volontairement en corps de société, si ce n’est leur utilité commune?*”). La questione si presta a diverse interpretazioni.

⁵⁰² Em, II, ROC, IV, p.310: “*Quiconque fait ce qu’il veut est heureux s’il se suffit à lui-même; c’est le cas de l’homme vivant dans l’état de nature. Quiconque fait ce qu’il veut n’est pas heureux, si ses besoins passent ses forces*”.

⁵⁰³ Em, II, ROC, IV, p.309.

fisico, ma genuinamente morale. Tuttavia, secondo la natura della sovranità, la quale non riconosce superiore né ordine al di fuori di sé stessa, quest'ordine oggettivo non può venire posto dallo stesso individuo in quanto tale; è un ordine esterno ad esso. La regola dei desideri non è interna all'*homme*. E tuttavia, non è eteronoma: quest'ordine non viene "imposto" dall'esterno ad un individuo disordinato (l'*homme*), ma esso "produce" un nuovo individuo perfettamente ordinato: il *citoyen*. Così, l'uomo è autonomo anche se non è stato egli stesso in quanto individuo a porre la sua norma. Questa norma è sua perché è ciò che lo costituisce come soggetto, come cittadino, come autentico uomo.

La questione è più chiara nell'*Émile* che nel *Contrat Social*, appunto perché nell'ambito dell'educazione esiste un individuo che non possiede ancora l'ordine, invece il corpo politico è composto esclusivamente da cittadini pienamente costituiti come tali.

In modo paradossale, Rousseau dimostra la necessità di un senso del dovere nel fatto stesso di occultarlo al bambino, sciogliendolo nel volere spontaneo. Non altro è lo scopo dell'eliminazione dei divieti, o meglio, della loro trasformazione in impossibilità naturali, per arrivare a un punto in cui il bambino non avrà altra possibilità che fare ciò che si voleva che facesse. E tuttavia, è stato egli stesso a scegliere, nessuno gli ha imposto niente, perché l'impossibilità era strettamente fisica⁵⁰⁴. La questione centrale è che egli non percepisca che c'è qualcuno che comanda. Così, identificando la libertà morale con la possibilità fisica, si finirà per ordinare la volontà senza averla mai intaccata.

Sotto questo profilo, il *Contrat Social* è l'inverso speculare dell'*Émile*. Se in quest'ultimo il dovere si scioglie nel volere spontaneo, là, invece, Rousseau propone la più radicale dissoluzione del volere individuale nella legge. Infatti, come abbiamo visto, dove ci sia ancora interesse particolare, non c'è più volontà generale: "[d]ans une législation parfaite, la volonté particulière ou individuelle doit être nulle; la volonté de corps propre au Gouvernement, très subordonnée; et par conséquent la volonté générale ou souveraine, toujours dominante et la règle unique de toutes les autres"⁵⁰⁵.

⁵⁰⁴ Forse la questione più paradossale dell'*Émile* è il fatto che esso costituisca un trattato per l'educazione dell'autenticità e la verità dell'uomo tutto fondato sulla finzione, l'inganno e la manipolazione, a cominciare dalla separazione del bambino dalla società degli uomini. Rousseau separa il bambino dagli uomini reali per modellarlo secondo l'uomo universale e astratto che ritrova in sé stesso. È questo l'uomo che amò Rousseau, con un amore che lo scusava d'amare il suo prossimo concreto. Il suo era un generico amore "all'umanità" che gli permetteva di coniugare la sua tendenza all'isolamento con le sue riflessioni sulla natura della società. Appunto quell'amore astratto che, pur duramente criticato dal medesimo Rousseau (cfr. Em, I, ROC, IV, p.249: "*Défiiez-vous de ces cosmopolites qui vont chercher loin dans leurs livres des devoirs qu'ils dédaignent de remplir autour d'eux. Tel philosophe aime les Tartares, pour être dispensé d'aimer ses voisins*"), gli permise di giustificare l'abbandono dei suoi figli nella casa dei trovatelli (Conf. VII, ROC, I, pp.344-345). Giustificazione insufficiente per lo stesso Rousseau, il cui stato di coscienza si può apprezzare da quanto confessato in Em, I, ROC, IV, p.263: "*Celui qui ne peut remplir les devoirs de père n'a point le droit de le devenir. Il n'y a ni pauvreté, ni travaux, ni respect humain, qui le dispensent de nourrir ses enfants et de les élever lui-même. Lecteurs, vous pouvez m'en croire. Je prédis à quiconque a des entrailles et néglige de si saints devoirs, qu'il versera longtemps sur sa faute des larmes amères, et n'en sera jamais consolé*". L'elenco dei testi relativi alla vicenda, ibidem, p.1311.

⁵⁰⁵ CS, III, II, PW, II, p.69.

Il citoyen e il corpo politico: una nuova unità sociale

Per Hobbes, come buon nominalista, unione è sinonimo di unità⁵⁰⁶. Gli uomini si uniscono in società nella misura in cui costituiscono una sola persona con una sola volontà. Rousseau condivide e approfondisce questa tesi. In effetti, attraverso il contratto, “[c]hacun de nous met en commun sa personne et toute sa puissance sous la suprême direction de la volonté générale; et nous recevons en corps chaque membre comme partie indivisible du tout”. A questa “rinascita” dell’uomo con una nuova natura doveva per forza corrispondere la nascita di una nuova realtà politica veramente diversa ed indipendente dalle parti che la compongono:

À l’instant, au lieu de la personne particulière de chaque contractant, cet acte d’association produit un Corps moral et collectif, composé d’autant de membres que l’assemblée a de voix, lequel reçoit de ce même acte son unité, son moi commun, sa vie et sa volonté. Cette personne publique, qui se forme ainsi par l’union de toutes les autres, prenait autrefois le nom de Cité, et prend maintenant celui de République ou de Corps politique: lequel est appelé par ses membres État quand il est passif, Souverain quand il est actif, Puissance en le comparant à ses semblables.⁵⁰⁷

È il tutto a definire le parti, e non il contrario; specialmente quando il tutto è scaturito dall’alienazione e snaturazione delle sue parti. Anche per la filosofia classica, la natura del cittadino in quanto cittadino dipende dalla natura del tutto del quale fa parte, cioè della società politica; ma in questa visione l’uomo non è soltanto cittadino e la società politica non è tutta la realtà. Rousseau si oppone a questa precisazione attraverso l’alienazione e la snaturazione. Per lui, la società è tutto e il *citoyen* non possiede esistenza diversa da quella della parte. Anzi, nella misura in cui ce l’abbia, il corpo politico viene distrutto:

La vie de l’un [lo Stato] et de l’autre [il cittadino] est le *moi* commun au tout, la sensibilité réciproque et la correspondance interne de toutes les parties. Cette communication vient-elle à cesser, l’unité formelle à s’évanouir, et les parties contiguës à n’appartenir plus l’une à l’autre que par juxtaposition; l’homme est mort, ou l’État est dissous.⁵⁰⁸

Criticando l’interpretazione di Vaughan, Derathé sostiene che per Rousseau la collettività è una semplice somma degli individui uniti da una convenzione, e non come un vero corpo: quando usa questo termine, Rousseau si riferisce sempre a un corpo puramente “morale” o “artificiale”⁵⁰⁹, il che sarebbe lo stesso di dire “irreale”. Secondo la lettura di Derathé, “*il cittadino ha il dovere di ubbidire alla volontà generale, di cedere davanti ad essa, non perché rappresenta l’interesse comune o un interesse superiore, ma perché si è formalmente impegnato a farlo con il patto sociale*”. Ed è vero che la volontà generale sussiste nella misura in cui c’è un interesse comune a tutti che fa da vincolo tra gli associati, ma “[t]ale comune interesse però non va inteso nel senso di un interesse

⁵⁰⁶ R. DERATHÉ, op. cit., p.379.

⁵⁰⁷ CS, I, VI, PW, II, p.33. Il frammento si ripete in Em, V, PW, II, p.150.

⁵⁰⁸ EP, PW, I, p.241.

⁵⁰⁹ La critica si dirige specificamente a VAUGHAN, PW, I, p.61 e “Introduction” al *Contrat Social*, op. cit., p.XXVII, e viene sviluppata lungo tutta la sua opera, in particolare nell’Appendice.

collettivo, specificamente sociale e sostanzialmente diverso, da quello individuale”⁵¹⁰. E conclude poco dopo, “[f]acendo della volontà generale ‘un’istanza collettiva’ o l’espressione d’un interesse collettivo distinto da quello individuale, dunque, si travisa completamente il senso della dottrina di Rousseau”⁵¹¹.

In sintesi, per Rousseau esiste soltanto l’individuo; la collettività in quanto tale è una finzione. Senza dubbio, Derathé non ha torto in questa ultima tesi. Ma la questione è che anche l’individuo in sé considerato è una finzione che non esiste e non è mai esistita. Né come *homme naturelle* né come *citoyen*. Nel primo caso è strettamente fittizio; nel secondo, non ha altra consistenza se non quella del tutto di cui fa parte e senza il quale diventa semplicemente inconcepibile. Ma non esiste un termine medio tra l’*homme* e il *citoyen*⁵¹².

D’altra parte, la negazione di una realtà propria al tutto sociale contraddice il principio secondo cui il popolo, e soltanto il popolo, in quanto soggetto diverso dalla somma degli individui, è titolare della sovranità. Se così non fosse, sarebbe impossibile distinguere la *volonté générale* da una corrotta *volonté de tous*, distinzione che, come vedremo più avanti ma già si intuisce, è fondamentale per Rousseau.

Analogamente, neanche si capirebbe la distinzione tra “*une agrégation*” e “*une association*” così fondamentale per distinguere il “*soumettre une multitude*” dal “*régir une société*”, dalla quale dipende la legittimità stessa di un governo, la differenza tra diritto e forza⁵¹³.

La questione, si vede, è molto più grave di quanto potrebbe sembrare, perché se il “*souverain*” non è un vero “*être collectif*” realmente diverso dai suoi componenti⁵¹⁴, allora dovremmo accettare la sussistenza delle volontà particolari all’interno del corpo politico, il che ci riporterebbe alle stesse difficoltà di Hobbes, e saremmo costretti a concludere con il *Leviathan* che la volontà dei singoli non è veramente identica a quella del sovrano, ma è soltanto *rappresentata* dal corpo morale o artificiale. È superfluo ricordare che questa tesi è stata espressamente rifiutata dallo stesso Rousseau: “*la volonté ne se représente point: elle est la même, ou elle est autre; il n’y a point de milieu*”⁵¹⁵.

La distinzione stabilita da Rousseau tra volontà particolare e volontà generale non è soltanto quantitativa; è specifica. È addirittura assiologia, “*car la volonté particulière tend, par sa nature, aux préférences, et la volonté générale à l’égalité*”⁵¹⁶. Ma diventa logicamente improponibile e teoricamente superflua se la collettività non costituisce un soggetto veramente diverso dai singoli. In effetti, anche se “*il n’est pas impossible qu’une*

⁵¹⁰ R. DERATHÉ, op. cit., p.292. Il rimando è a CS, II, IV, PW, II, p.43: “*L’État ou la Cité n’est qu’une personne morale dont la vie consiste dans l’union de ses membres*”; LM, VI, PW, II, pp.199-200: “*Qu’est-ce qui fait que l’État est un? C’est l’union de ses membres. Et d’où naît l’union de ses membres? De l’obligation qui les lie*” e “*car quel fondement plus sûr peut avoir l’obligation parmi les hommes que le libre engagement de celui qui s’oblige? On peut disputer tout autre principe; on ne saurait disputer celui là*”; MG, II, IV, PW, I, p.492: “*comme par le pacte fondamental chacun s’est soumis à cette volonté, c’est de ce pacte seul que toute loi tire sa force*”. In effetti, se il vincolo è soltanto il patto, allora solo gli individui possiedono un’esistenza reale. A meno che questo patto non sia stato un’alienazione totale...

⁵¹¹ Ibidem, p.294.

⁵¹² Cfr. il frammento “*Du bonheur public*”, PW, I, p.326.

⁵¹³ CS, I, V, PW, II, p.31.

⁵¹⁴ Come afferma letteralmente in CS, II, I, PW, II, p.40.

⁵¹⁵ CS, III, XIV, PW, II, p.96.

⁵¹⁶ CS, II, I, PW, II, p.40; stesso principio in MG, I, IV, PW, I, p.460.

volonté particulière”, inclusa quella del despota, “*s’accorde sur quelque point avec la volonté générale*”⁵¹⁷, resta comunque fermo il fatto che “*une volonté particulière, substituée à la volonté générale, est un instrument superflu quand elles sont d’accord, et nuisible quand elles sont opposées*”⁵¹⁸. Una simile coincidenza, se si dà in assoluto, “*ne serait pas un effet de l’art, mais du hasard*”⁵¹⁹.

Il corpo sociale in quanto tale e la sua volontà (generale), sono artificiali, astratti, finti. Ma non lo è di meno il singolo. La questione fondamentale è appunto che *corps politique* e *citoyen* sono simultanei e mutuamente relativi, inconcepibili l’uno senza l’altro. Se si ricorda, poi, che il patto consiste in un’alienazione totale, non è impossibile leggere i testi proposti da Derathé in senso diametralmente opposto: la legge non è che la volontà di un tutto che non è nessuno dei suoi membri. Nello stesso senso si deve leggere questo testo in cui, sebbene Rousseau parli della società generale del genere umano, si ritrovano in realtà le proprietà di ogni società giusta:

Si la société générale existait ailleurs que dans les systèmes des philosophes, elle serait, comme je l’ai dit, un être moral qui aurait des qualités propres, et distinctes de celles des êtres particuliers qui la constituent; à peu près comme les composés chimiques ont des propriétés qu’ils ne tiennent d’aucun des mixtes qui les composent.

Natura questa che non può non riflettersi nel bene pubblico, che è fonte di ogni genuino bene particolare:

Le bien ou le mal public ne serait pas seulement la somme des biens ou des maux particuliers, comme dans une simple agrégation, mais il résiderait dans la liaison qui les unit; il serait plus grand que cette somme; et, loin que la félicité publique fût établie sur le bonheur des particuliers, c’est elle qui en serait la source⁵²⁰.

Come si è già suggerito, non esiste una vera alternativa tra il Rousseau individualista e quello totalitario, perché non esiste la dualità tra l’individuo e la collettività: essi sono la stessa cosa sotto profili diversi. Lo conferma la teoria della sua proprietà caratteristica: la sovranità assoluta.

Il citoyen e il corpo politico: la Sovranità

Così come la teoria del patto era stata concepita in opposizione dialettica a quella di Grozio, la teoria rousseauiana della sovranità sembra opporsi in primo luogo a quella del diritto divino dei monarchi. Infatti, per Rousseau “*il dislivello quasi ontologico tra il principe e i sudditi è la matrice di tutti gli elementi dell’arbitrio*”. Di converso, “*il regno della legge, che annulla il potere dell’uomo sull’uomo, è pensato (...) come l’esatta antitesi del regno dell’arbitrio*”⁵²¹. Sempre secondo Jaume, i diversi aspetti di questo dislivello possono costituirsi in una chiave di lettura della nozione rousseauiana di

⁵¹⁷ CS, II, I, PW, II, p.40.

⁵¹⁸ MG, I, IV, PW, I, p.460.

⁵¹⁹ CS, II, I, PW, II, p.40. Cfr. anche Em, V, PW, II, p.153: “*l’intérêt privé tend toujours aux préférences, et l’intérêt public à l’égalité; et quand cet accord serait possible, il suffirait qu’il ne fût pas nécessaire et indestructible, pour que le droit souverain n’en pût résulter*”.

⁵²⁰ MG, I, II, PW, I, pp.449-450.

⁵²¹ Cfr. L. JAUME, “Rousseau e la questione della sovranità”, op. cit., p.178.

sovranità. Così, alla trascendenza del sovrano eletto da Dio si oppone l'immanenza del sovrano popolare; alla disuguaglianza del monarca rispetto ai suoi sudditi, l'uguaglianza assoluta tra i cittadini; all'unilateralità del dominio (sempre dispotico) dell'uomo sull'uomo, la bilateralità del contratto sociale. In sintesi, Rousseau propone un sovrano allo stesso tempo popolare, assoluto e convenzionale.

Per quanto riguarda gli elementi della sua teoria, Rousseau non è stato originale. L'idea della sovranità popolare non era in assoluto nuova e, come vedremo, Rousseau non identifica alcun attributo della sovranità che non fosse già stato definito dagli autori assolutisti. Il suo vero "*colpo di genio*" fu quello di proporre una sintesi tra questi due aspetti, cioè "*di appropriarsi degli attributi della sovranità dei monarchi assoluti per attribuirli a un altro titolare, il popolo*"⁵²². Come nel contratto stesso, anche qui l'originalità di Rousseau non sta nel contenuto del concetto, ma nella modificazione del suo soggetto.

Per i contrattualismi in generale dopo l'alienazione che trasforma gli individui in sudditi, [i]l sovrano, che si tratti di un'assemblea o di un monarca, è una persona morale la cui volontà sarà ormai la volontà di tutto il corpo dello Stato, e quindi di tutti i suoi membri. Il patto sociale gli conferisce un potere non meno assoluto che se l'avesse ricevuto da Dio stesso⁵²³.

Rousseau si colloca in linea con questa tesi.

D'altra parte, secondo l'assolutismo di Bossuet (il quale sembra aver presente Hobbes) prima del monarca non c'è sovranità; in realtà non c'è neppure popolo⁵²⁴. Rousseau, naturalmente, si oppone a questa tesi, ma la segue più di quanto sembri negarla. Perciò contenuto del suo concetto di sovranità è sostanzialmente identico a quello di Hobbes. La vera differenza non sta nel concetto, ma nel soggetto. E anche qui risulta più vicino a Hobbes (e a Bossuet) che non a Locke, perché il soggetto della sovranità non è l'individuo né la somma di essi, ma soltanto lo Stato. La tesi veramente originale (e solo qui Rousseau si discosta da Hobbes) è che questo Stato non è diverso dal popolo⁵²⁵.

Rousseau riuscì a capire che la sovranità dei moderni costituisce la negazione della comunità politica intesa al modo della *koinonia* classica, perché sostituisce il "comune a tutti" con un soggetto che è tutto lo Stato e rispetto al quale gli altri sono appendici, parti, o addirittura schiavi; comunque un elemento superfluo che si limita a ricevere passivamente i comandi. Rousseau riproduce qui l'argomentazione di Locke⁵²⁶:

On dira que le despote assure à ses sujets la tranquillité civile. Soit: mais qu'y gagnent-ils, si les guerres que son ambition leur attire si son insatiable avidité, si les vexations de son ministère les désolent plus que ne feraient leurs dissensions? Qu'y gagnent-ils si cette tranquillité même est une de leurs misères? On vit tranquille aussi

⁵²² L. JAUME, "Rousseau e la questione della sovranità", op. cit., p.177.

⁵²³ R. DERATHÉ, op. cit, p.59.

⁵²⁴ *Cinquième avertissement aux protestants*, 1690, in P. Jurieu, *Lettres pastorales XVI-XVII-XVIII, 1689, suivies de la réponse de Bossuet*, Bibliothèque de philosophie politique et juridique, Université di Caen, Caen, 1991 (ristampa parziale di Bossuet, *Ouvres complètes*, Vivès, Paris, 1863, vol.XV), p.465, cit. in L. JAUME, "Rousseau e la questione della sovranità", op. cit., p.182.

⁵²⁵ Sul punto, cfr. R. DERATHÉ, op. cit, p.138-139.

⁵²⁶ *Second Treatise on Government*, VII, 93 "*this is to think that men are so foolish that they take care to avoid what mischiefs may be done them by polecats or foxes, but are content, nay, think it safety, to be devoured by lions*".

dans les cachots: en est-ce assez pour s'y trouver bien? Les Grecs enfermés dans l'ancre du Cyclope y vivaient tranquilles en attendant que leur tour vînt d'être dévorés⁵²⁷.

L'argomento è ripreso anche nel *Discours sur l'inegalité*, dove conclude:

Il est donc incontestable, et c'est la maxime fondamentale de tout le droit politique, que les peuples se sont donné des chefs pour défendre leur liberté, et non pour les asservir. Si nous avons un prince, disait Plinè à Trajan, c'est afin qu'il nous préserve d'avoir un maître⁵²⁸.

In questo modo, Rousseau stabilisce una differenza radicale tra governo e sovrano; "governo sovrano" è la definizione stessa del padrone. In realtà, il governo per Rousseau non è altro che ciò che rimane del monarca assoluto una volta spogliato della sovranità: un funzionario, semplice esecutore della volontà sovrana e arbitro delle materie particolari.

Come ribadisce Jaume, Rousseau attribuisce al popolo i quattro caratteri tipici della sovranità: unità, indivisibilità, inalienabilità e infine, "*punto meno analizzato, il carattere d'infallibilità di diritto che esso detiene: il sovrano è la fonte del discorso di verità sul bene dei governati, così come la fonte della volontà politica. Vox populi, vox Dei*"⁵²⁹. Almeno in questa sede, l'unità della sovranità non sembrerebbe richiedere un maggiore approfondimento. All'inalienabilità e all'indivisibilità, invece, Rousseau dedica un capitolo speciale del *Contrat Social* (II, I e II, II rispettivamente). L'infalibilità, a sua volta, è piuttosto una proprietà della volontà generale e non della sovranità, e quindi verrà analizzata insieme ad essa.

Discostandosi dai grandi giureconsulti (Grozio, Pufendorf, Barbeyrac, Burlamaqui, Jurieu) per Rousseau la sovranità si definisce per il suo soggetto, e quindi è essenzialmente inalienabile. Se alienasse questo diritto, il popolo non sarebbe più popolo in modo rigorosamente analogo a quello in cui l'uomo che aliena la sua libertà smette di essere tale⁵³⁰. Di converso, nessun individuo può essere titolare della sovranità, perché diverrebbe padrone, e quindi illegittimo.

Si donc le peuple promet simplement d'obéir, il se dissout par cet acte, il perd sa qualité de peuple. À l'instant qu'il y a un maître, il n'y a plus de souverain; et dès lors le Corps politique est détruit⁵³¹.

Soltanto il potere si può trasmettere e rappresentare, "*mais non pas la volonté*"⁵³². È questo il fondamento della distinzione tra

soumettre une multitude et régir une société. Que des hommes épars soient successivement asservis à un seul, en quelque nombre qu'ils puissent être, je ne vois là qu'un maître et des esclaves, je n'y vois point un peuple et son chef. C'est, si l'on veut, une agrégation, mais non pas une association; il n'y a là ni bien public, ni Corps politique⁵³³.

⁵²⁷ CS, I, IV, PW, II, p.28.

⁵²⁸ EP, PW, I, p.184.

⁵²⁹ L. JAUME, "Rousseau e la questione della sovranità", op. cit., p.177.

⁵³⁰ CS, I, IV.

⁵³¹ CS, II, I, PW, II, p.40.

⁵³² Idem.

⁵³³ CS, I, V, PW, II, p.31.

Questa distinzione tra *civitas* e *multitudo* c'era già espressamente in Hobbes⁵³⁴. Rousseau la riprende per dimostrare la medesima tesi, ma ne inverte il senso. In effetti, dopo l'elezione di un sovrano, “*populus non amplius est persona una, sed dissoluta multitudo, quippe quae una erat virtute tantum summi imperii, quod jam a se in hunc transtulerunt*”⁵³⁵. È precisamente questa necessaria dissoluzione del popolo a rendere illegittimo l'atto di darsi un sovrano. Infatti,

Le peuple anglais pense être libre; il se trompe fort. Il ne l'est que durant l'élection des membres du Parlement: sitôt qu'ils sont élus, il est esclave, il n'est rien. Dans les courts moments de sa liberté, l'usage qu'il en fait mérite bien qu'il la perde⁵³⁶

Per Rousseau, il movimento “ascendente” mediante il quale il singolo riconosce la propria volontà in quella del sovrano (e quindi la cede) non è altro che scegliersi un padrone.

Tra la volontà generale e quella del cittadino *non c'è identificazione*, ma *semplice identità*; non sono due termini diversi che diventano uno, ma un solo soggetto considerato in se stesso oppure nelle sue parti.

La sovranità popolare è anche indivisibile, perché indivisibile è il suo soggetto. L'avversario qui non sembra essere tanto la teoria della divisione dei poteri di Montesquieu, come si è voluto leggere, quanto quella delle parti della sovranità di Grozio e Pufendorf⁵³⁷. E ancora una volta, la fonte primaria sembra essere Hobbes⁵³⁸. In effetti, si chiede questo autore, “*what is it to divide the power of a commonwealth, but to dissolve it; for powers divided mutually destroy each other*”⁵³⁹. Idea confermata da Rousseau, secondo il quale “*l'autorité souveraine est simple et une, et l'on ne peut la diviser sans la détruire*”⁵⁴⁰.

Come si vede, l'essenza della sovranità risiede nella natura del suo soggetto, il quale si definisce per essa. Popolo e sovrano sono termini convertibili; la sovranità, quindi, non si acquista né si perde, non aumenta, diminuisce o si divide; come il popolo, esiste tutta intera o si scioglie nel nulla. Il modello di Rousseau non è quello del consenso al potere, ma quello dell'autonomia del popolo⁵⁴¹. Ma questa stessa autonomia, simultaneamente e senza contraddizione, costituisce la versione più radicale della teoria della sovranità.

Ad una prima lettura, in effetti, risulta almeno singolare che l'autore dei due *Discorsi* sia anche l'autore del *Contrat Social*. Dai discorsi, che costituiscono la *pars destruens* del sistema rousseauiano, si potrebbe aspettare una *pars construens* tutta orientata alla limitazione delle istanze collettive per difendere i diritti individuali. Eppure il *Contrat Social* si trova agli antipodi di questi principi. Nelle parole di un autore non sospettato di avversione a Rousseau,

Il Contratto sociale annuncia ed esalta uno sfrenato assolutismo della volontà dello Stato. Di fronte alla potenza della *volonté générale* si spezza ogni volontà particolare

⁵³⁴ *De Cive*, VI, 1, nota 1, OL, II, p.217.

⁵³⁵ *De Cive*, VII, 11, OL, II, p.242.

⁵³⁶ CS, III, XV, PW, II, p.96.

⁵³⁷ R. DERATHÉ, op. cit., pp.344-345.

⁵³⁸ La sviluppa con qualche estensione in *Leviathan*, XVIII, EW, III, pp.167-168.

⁵³⁹ EW, III, XXIX, p.313.

⁵⁴⁰ CS, III, XIII, PW, II, p.96 e XVI, p.99: “*l'autorité suprême ne peut pas plus se modifier que s'aliéner; la limiter, c'est la détruire*”.

⁵⁴¹ L. JAUME, “Rousseau e la questione della sovranità”, op. cit., p.178.

e individuale. Già il semplice *entrare* nello Stato significa la rinuncia completa ad ogni desiderio particolare. Non è possibile darsi allo Stato e alla società se non interamente e si può parlare di vera *unità* dello Stato soltanto allorché i singoli si perdono e scompaiono in questa unità. (...) Questa onnipotenza dello Stato non si arresta all'azione dell'uomo, ma abbraccia anche i suoi sentimenti e li assoggetta alla coercizione più dura. Anche la religione viene civilizzata e socializzata: la conclusione del Contratto sociale tratta infatti della costituzione della "religione civile" obbligatoria per ogni cittadino.⁵⁴²

La spiegazione, ancora una volta, si ritrova nello superamento della dualità. Questa volta, della dualità tra volontà particolare e volontà del sovrano.

Se per tutti i contrattualisti e, in una certa misura, per tutta la modernità, la sfida è stata sempre quella di riuscire ad armonizzare queste due volontà e, se fosse possibile, perfino identificarle, per Rousseau, invece, la questione è negare l'opposizione nella sua radice; superare l'identificazione mediante l'identità. Ed è per questo che fu necessario postulare un nuovo soggetto, il *citoyen* o *corps politique*, con la sua propria volontà, la *volonté générale*.

Il citoyen e il corpo politico: la loro Volontà Generale.

Il y a donc dans l'État une force commune qui le soutient, une volonté générale qui dirige cette force, et c'est l'application de l'une à l'autre qui constitue la souveraineté. Par où l'on voit que le souverain n'est par sa nature qu'une personne morale, qu'il n'a qu'une existence abstraite et collective, et que l'idée qu'on attache à ce mot ne peut être unie à celle d'un simple individu⁵⁴³.

Come il sovrano possiede un'esistenza collettiva e astratta, che si può considerare dalla prospettiva del tutto o da quella della parte, così anche la sua volontà è generale e astratta, suscettibile di essere ascritta indistintamente al corpo sociale o al cittadino. In questo modo, la volontà generale non è "uguale" a quella del cittadino; è la volontà del cittadino. E, come vedremo, chi non la riconosce, sbaglia.

Non esistendo altro al di fuori di sé stesso, il corpo politico e la sua volontà diventano assolutamente autoreferenziali. In effetti,

quand tout le peuple statue sur tout le peuple, il ne considère que lui-même; et s'il se forme alors un rapport, c'est de l'objet entier sous un point de vue à l'objet entier sous un autre point de vue, sans aucune division du tout⁵⁴⁴.

Come accadeva con l'*homme naturelle* in quanto *unico*, il corpo sovrano è veramente autosufficiente "*non solo se non è condizionato da principî ad esso estranei*", ma solo se si pone "*esso stesso, come principio*"⁵⁴⁵. Ancora una volta, questo "essere principio", così come quella autoriflessione in virtù della quale non considera altro che sé stesso, è la secolarizzazione di un attributo divino.

C'è, tuttavia, una importante differenza con la natura divina. L'esistenza di questo tutto è astratta, e quindi la volizione di sé stesso non può che essere generale. In effetti, la

⁵⁴² E. CASSIRER, *Il problema Jean-Jacques Rousseau*, op. cit., p.19-20.

⁵⁴³ MG, I, IV, PW, I, p.460.

⁵⁴⁴ CS, II, VI, PW, II, p.49. Identico ragionamento in MG, III, IV, PW, I, pp.493.

⁵⁴⁵ F. GENTILE, "Esperienza giuridica e secolarizzazione", p.25.

volontà del corpo sociale è generale in tre sensi diversi, corrispondenti ai tre elementi della relazione gerarchica, in virtù della quale *qualcuno* comanda *qualcosa* a *qualcun* altro.

Rispetto a chi comanda, questa volontà è generale in quanto è volontà di tutti insieme e di nessuno in particolare.

Rispetto al contenuto, è generale perché, considerando soltanto sé stessa, “*considère les sujets en corps et les actions comme abstraites*”, cioè soltanto secondo il modo in cui fanno parte di essa, ma “*jamais un homme comme individu, ni une action particulière*”⁵⁴⁶. “*En un mot, toute fonction qui se rapporte à un objet individuel n’appartient point à la puissance législative*”⁵⁴⁷

“*La volonté générale, pour être vraiment telle, doit l’être dans son objet ainsi que dans son essence*”⁵⁴⁸. Soggetto e contenuto, materia e forma (o essenza) della legge sono la stessa cosa. Come spiega Rousseau, “[l]a matière et la forme des lois sont ce qui constitue leur nature: la forme est dans l’autorité qui statue; la matière est dans la chose statuée”⁵⁴⁹. Ebbene, “[c]omme la chose statuée se rapporte nécessairement au bien commun”, il quale si definisce appunto come ciò che vuole la volontà generale, risulta che la materia della legge, ciò che essa comanda (il bene comune), è la stessa cosa dell’autorità che la comanda (la volontà generale): “*c’est cette double universalité [de la volonté et de l’objet]*⁵⁵⁰ qui fait le vrai caractère de la Loi”⁵⁵¹

Rispetto a chi riceve il comando, infine la legge è generale perché è uguale per tutti e non fa alcuna differenza; in questo consiste appunto la sua giustizia. Questa proprietà si fonda sulla generalità del soggetto della medesima volontà. Come sottolinea Jaume, “[n]on appena qualcuno può utilizzare la forza coattiva della legge senza essere suscettibile di esservi sottomesso a sua volta, ciò significa che la legge ha perso la sua virtù di universalità impersonale”⁵⁵². Anche nella prospettiva classica l’idea stessa di un esercizio personale e irresponsabile del potere costituiva un’ingiustizia. Ma per Rousseau la ragione non sta in un bene o un diritto in particolare che viene violato; è la disuguaglianza in sé stessa che costituisce l’ingiustizia. La giustizia della legge risiede proprio nella sua universalità impersonale.

In altri termini, la legge non è comandata da nessuno, e quindi non c’è alcuno contro il quale protestare; allo stesso modo, essa è uguale per tutti, e quindi non c’è ragione per protestare. Come per Hobbes, la giustizia è indipendente dal suo contenuto; o meglio, il suo contenuto necessario consiste nell’autoaffermazione del sovrano. In questo caso, lo stesso popolo. Così, basta che non ci sia né servo né padrone, cioè che nessuno comandi e che i limiti prefissati siano uguali per tutti.

Naturalmente, questa nozione di giustizia possiede anche una dimensione teologico-cosmologica. Rousseau rompe con l’immagine tradizionale dell’universo gerarchico, nel quale le diverse creature si subordinano tra loro rispetto ad un unico centro, e lo dissolve

⁵⁴⁶ CS, II, VI, PW, II, p.49.

⁵⁴⁷ MG, III, IV, PW, I, p.493.

⁵⁴⁸ CS, II, IV, PW, II, p.44.

⁵⁴⁹ MG, III, IV, PW, I, p.492.

⁵⁵⁰ MG, III, IV, PW, I, p.493.

⁵⁵¹ Idem.

⁵⁵² L. JAUME, “Rousseau e la questione della sovranità”, op. cit., p.187-188.

o lo scompone in una miriade di centri, tutti immediatamente relativi al centro assoluto che è Dio, il quale, tuttavia, non è ben distinto da ognuno di essi:

Il n'y a pas un être dans l'univers qu'on ne puisse, à quelque égard, regarder comme le centre commun de tous les autres, autour duquel ils sont tous ordonnés, en sorte qu'ils sont tous réciproquement fins et moyens les uns relativement aux autres⁵⁵³.

Questo “*cosmo policentrico e senza gerarchia*” è “*l'immagine esatta della repubblica del Contrat Social*”, nel quale “[t]utti gli esseri godono un'uguale sovranità, anche se devono considerarsi parimenti sottoposti all'ordine universale”⁵⁵⁴.

Così, la volontà del corpo sociale, sempre generale, sempre impersonale ed uguale per tutti, è sempre giusta. Questo corpo sociale è anche principio della stessa realtà dell'uomo, e quindi la legge, dichiarazione della sua volontà, non è soltanto giusta, ma è anche causa della giustizia. Nelle parole dello stesso Rousseau,

la Loi est antérieure à la justice, et non pas la justice à la Loi. Et si la Loi ne peut être injuste, ce n'est pas que la justice en soit la base, ce qui pourrait n'être pas toujours vrai; mais parce qu'il est contre la nature qu'on veuille se nuire à soi-même, ce qui est sans exception⁵⁵⁵.

La volontà generale è infallibile, è fonte e misura di ogni giustizia.

La Volontà infallibile

Con la nozione di volontà generale, Rousseau ritiene di aver risolto in un colpo e definitivamente almeno quattro problemi classici della filosofia politica:

il ne faut plus demander à qui il appartient de faire des lois, puisqu'elles sont des actes de la volonté générale; ni si le Prince est au-dessus les lois, puisqu'il est membre de l'État; ni si la Loi peut être injuste, puisque nul n'est injuste envers lui-même; ni comment on est libre et soumis aux lois, puisqu'elles ne sont que les registres de nos volontés⁵⁵⁶.

Rousseau affrontano il problema negli stessi termini di Hobbes⁵⁵⁷.

Perché si possa parlare veramente di leggi, di dovere di obbedienza, di giustizia e di libertà (in una parola di diritto) ci deve essere un criterio superiore e terzo rispetto alle parti del contratto, un criterio trascendente immune agli interessi particolari, a partire dal quale si possano dirimere le eventuali controversie e garantire il compimento dello stesso patto. Questo criterio deve essere esterno e superiore alle volontà particolari, perché non si può essere al contempo giudice e parte. Ma d'altra parte, allo stesso tempo, questo principio non deve diminuire né minacciare in alcun modo la sovranità, la quale, per definizione, non riconosce alcunché di superiore a se stessa.

Hobbes risolveva facilmente il problema stabilendo lo stesso sovrano come principio e, di conseguenza, escludendolo dal contratto⁵⁵⁸.

⁵⁵³ Em, IV, ROC, IV, p.580 (*Profesion de foi du vicaire savoyard*).

⁵⁵⁴ J. STAROBINSKI, “Jean-Jacques Rousseau e il pericolo della riflessione”, op. cit., p.141.

⁵⁵⁵ MG, III, IV, PW, I, p.493.

⁵⁵⁶ Idem.

⁵⁵⁷ Per questo, cfr. DERATHÉ, op. cit., pp.275-277.

⁵⁵⁸ Questo punto fa capire quanto grave sia la svolta dell'ultima versione del patto hobbesiano, il quale, attraverso l'autorizzazione, reinserisce al sovrano all'interno patto come parte di esso.

Per Rousseau, la questione è più complessa, perché il popolo è, allo stesso tempo (e in modo mai chiarito del tutto) parte e prodotto del contratto, e quindi è inconcepibile una realtà politica o giuridica esterna ad esso. Ancora una volta, la questione si risolve considerando i soggetti implicati, cioè le parti del contratto. Le quali, come abbiamo visto, sono *“le peuple en Corps comme souverain, avec les particuliers comme sujets”*⁵⁵⁹. Da questa sua peculiare natura risulta che solo una delle parti può mancare al patto: il singolo. Ma, come si ricorderà, i singoli hanno perso la loro esistenza assoluta e non esistono più come tali, ma soltanto con una esistenza relativa, cioè come parti⁵⁶⁰.

Le conseguenze diventano veramente critiche allorché vengono applicate a quell'area del diritto che non tollera più finzioni, perché ha a che fare direttamente con la sofferenza di soggetti veri, in carne ed ossa: cioè nel diritto penale. Per Rousseau, mancare al patto, cioè delinquere, costituisce una nuova alienazione di senso contrario alla prima, ma questa volta illegittima, perché il delinquente aliena qualcosa che non gli appartiene veramente, cioè la sua stessa natura di cittadino. Il delitto costituisce un vero e proprio atto di schizofrenia per il quale si pretende di tornare ad essere quell'*homme* asociale che non esiste più.

Effettivamente, la pena per colui che manca al patto, consentita⁵⁶¹ e addirittura imposta⁵⁶² da sé stesso, può rivestire soltanto due forme: può consistere in un “essere forzato ad essere libero”⁵⁶³, riconducendo così la parte deviata a quell'unità sociale costituita dalla sua propria volontà, oppure dovrà consistere nell'emarginazione del soggetto mediante l'esilio o la morte, perché *“attaquant le droit social (...) il cesse d'en être membre en violant ses lois”* e, di conseguenza, *“quand on fait mourir le coupable, c'est moins comme citoyen que comme ennemi”*. In effetti, *“un tel ennemi n'est pas une personne morale, c'est un homme: et c'est alors que le droit de la guerre est de tuer le vaincu”*⁵⁶⁴. In ognuno dei due casi, la pena non consisterà mai nella semplice punizione di un cittadino.

Il popolo in quanto tale, da parte sua, non può mai mancare al patto. Una sua mancanza potrebbe consistere soltanto in un atto mediante il quale la società come tale nuocesse ad un individuo in particolare, ma in tal caso nuocerebbe a se stessa e quindi anche a tutti gli altri membri della società, il che significherebbe che, alla fine, non nuoce a nessuno: *“il est impossible que le corps veuille nuire à tous ses membres”*⁵⁶⁵. D'altra parte, l'unico

⁵⁵⁹ Em, V, PW, II, p.151; MG, PW, I, p.457.

⁵⁶⁰ Cfr. tra tanti altri passi, CS, I, VII, PW, II, p.35; Em, I, PW, II, p.145; MG, I,III, PW, I, p.457.

⁵⁶¹ CS, II, V, PW, II, p.47: *“c'est pour n'être pas la victime d'un assassin que l'on consent à mourir si on le devient”*; IV, II, PW, II, p.105: *“Le citoyen consent à toutes les lois, même à celles qu'on passe malgré lui, et même à celles qui le punissent quand il ose en violer quelqu'une”*.

⁵⁶² Di fronte ai cittadini, la legge ha la capacità *“de faire valoir leur consentement contre leur refus, et de les forcer à se punir eux-mêmes quand ils font ce qu'ils n'ont pas voulu”* (EP, PW, p.245).

⁵⁶³ CS, I, VII, PW, II, p.35.

⁵⁶⁴ CS, II, V, PW, II, p.47. Come ribadisce lo stesso Derathé nella sua “Introduction” al Contrat Social (ROC, III, pp.xci-cxv), in questo capitolo *“Du droit de Vie et de Mort”*, Rousseau utilizza per la prima volta l'espressione “il principe”: *“quand le prince lui a dit: ‘Il est expédient à l'État que tu meures,’ il doit mourir; puisque ce n'est qu'à cette condition qu'il a vécu en sûreté jusqu'alors, et que sa vie n'est plus seulement un bienfait de la nature, mais un don conditionnel de l'État”*. In effetti, essendo un atto particolare, la pena di morte compete al governo, non al sovrano; *“c'est un droit qu'il peut conférer sans pouvoir l'exercer lui-même”*.

⁵⁶⁵ CS, I, VII, PW, II, p.35.

vero “danno” all’individuo che si possa pensare è l’ineguaglianza, e la legge, essendo *generale*, è sempre e necessariamente uguale per tutti, oppure non è legge.

La questione è fondamentale: Rousseau non sta semplicemente affermando che lo Stato possa lecitamente spogliare i singoli della loro proprietà e perfino della loro vita. La sua tesi è che, qualunque cosa faccia, esso non può mai essere ingiusto; non può mai sbagliare; insomma, “[l]e *souverain, par cela seul qu’il est, est toujours tout ce qu’il doit être*”⁵⁶⁶. E questo non perché ci sia un impedimento reale all’ingiustizia o al errore, ma addirittura perché sarebbe contraddittorio. Lo Stato è la misura stessa del giusto e del ingiusto, e i diritti dei singoli sono mere concessioni, sempre revocabili, dello stesso Stato verso le proprie parti.

Secondo alcuni interpreti, stabilendo un’analogia tra coscienza individuale e volontà generale sulla quale torneremo dopo,

si potrebbe dire, senza troppo tradire il pensiero dell’autore, che la volontà generale è quella di un cittadino qualunque quando, consultato su questioni riguardanti l’intera collettività, prescinde dai propri pregiudizi e dalle proprie preferenze personali ed esprime un parere che in teoria potrebbe riscuotere l’approvazione unanime dei concittadini, e che pertanto potrebbe assurgere a legge universale, valida per tutto il corpo dello stato⁵⁶⁷.

L’interpretazione sembra essere confermata dallo stesso Rousseau, secondo il quale nessuno può negare

que la volonté générale soit dans chaque individu un acte pur de l’entendement qui raisonne dans le silence des passions sur ce que l’homme peut exiger de son semblable, et sur ce que son semblable est en droit d’exiger de lui⁵⁶⁸.

Questo formalismo politico risulta analogo a quello morale di Kant, e non è difficile vedere in esso un suo antecedente. Sempre secondo questa stessa linea interpretativa, sebbene per Rousseau la volontà generale coincida con “*l’utilité commune*” e quest’ultima costituisca il fondamento “psicologico” della società civile, in quanto spiega la sua origine⁵⁶⁹, la radice e la causa del dovere di obbedienza a questa volontà, cioè il suo fondamento “giuridico”, non è il bene comune, ma il patto⁵⁷⁰.

L’interpretazione è senz’altro valida. La questione importante, tuttavia, è se da questo fatto si possa lecitamente desumere l’immagine di un Rousseau che dà primazia all’individuo rispetto alla società. Il che dipende dalla misura in cui si possa distinguere veramente tra l’“utilità comune” e lo stesso patto sociale. In altri termini, ciò che il cittadino troverà quando, nel silenzio delle passioni e prescindendo da ogni suo

⁵⁶⁶ Idem.

⁵⁶⁷ R. DERATHÉ, op. cit., p.289. Il ragionamento descritto è molto simile a quello proposto poi da Kant rispetto all’imperativo categorico.

⁵⁶⁸ MG, I, II, PW, I, p.452.

⁵⁶⁹ MG, I, V, PW, I, p.470. Cfr. DERATHÉ, op. cit., pp.214-215.

⁵⁷⁰ LM, VI, PW, II, pp.199-200: “*Qu’est-ce qui fait que l’État est un? C’est l’union de ses membres. Et d’où naît l’union de ses membres? De l’obligation qui les lie. Tout est d’accord jusqu’ici. (...) [C]ar quel fondement plus sûr peut avoir l’obligation parmi les hommes que le libre engagement de celui qui s’oblige? On peut disputer tout autre principe; on ne saurait disputer celui là*”. Sempre secondo DERATHÉ (op. cit., pp.214-215), il “fondamento giuridico” della società (il contratto) è complementare e non opposto a quello “psicologico”.

pregiudizio, si interroghi sulle questioni riguardanti l'intera collettività, non sarà altro che quella volontà prodotta dal patto che costituisce (e non scopre) l'unico bene possibile. In effetti, il fondamento "psicologico" della società possiede anch'esso un forte sapore "politico-giuridico". Se si prescinde dalla sua realizzazione concreta (la volontà generale) e dalla sua origine (lo stato di natura), il principio di aggregazione sociale o "vincolo politico" proposto da Rousseau risulta notevolmente analogo al principio aristotelico della concordia politica: un accordo (nel senso di coincidenza di volontà, non di patto) sociale sul bene comune:

Car, si l'opposition des intérêts particuliers a rendu nécessaire l'établissement des sociétés, c'est l'accord de ces mêmes intérêts qui l'a rendu possible. C'est ce qu'il y a de commun dans ces différents intérêts qui forme le lien social; et s'il n'y avait pas quelque point dans lequel tous les intérêts s'accordent, nulle société ne saurait exister. Or, c'est uniquement sur cet intérêt commun que la société doit être gouvernée⁵⁷¹.

La differenza, anche adesso, sta nel fatto che il bene sociale per Aristotele è diverso e trascendente rispetto all'accordo stesso. Per Rousseau, invece, la volontà generale è il Bene.

La Volontà divina: dimensione escatologica della Volontà Generale

La questione del peccato originale e quella dell'origine del male nel mondo si trovano al centro delle controversie teologiche dei secoli XVII e XVIII. Rousseau, a modo suo, s'inserisce in questo dibattito con una tesi sovversiva in senso letterale.

La prima premessa, comune a tutti gli autori, è la semplice constatazione di un fatto innegabile: gli uomini sono cattivi. Ma secondo Rousseau, questo fatto non è dovuto ad un danno nella loro natura. Anzi, gli impulsi della natura sono tutti buoni, sono l'unica cosa buona nell'uomo. E nonostante la sua profonda degenerazione morale, la natura dell'uomo non è veramente cambiata.

In secondo luogo, Rousseau modifica il colpevole. Il peccato che ha sepolto la bontà originaria dell'uomo non appartiene più ad ogni singolo uomo, ma alla società. Il peccato è l'amore proprio, il quale implica coscienza di sé, confronto con gli altri, utilizzo delle cose e sviluppo della tecnica. Tutti quanti prodotti sociali. L'*Èmile* si apre constatando amaramente come "*tout est bien sortant des mains de l'Auteur des choses, tout dégénère entre les mains de l'homme*"⁵⁷².

Negato il peccato originale, e situata la fonte di ogni male nella società, Rousseau politicizza la redenzione. Così come "*l'impulsion du seul appétit*", causa di ogni male, "*est esclavage*", così "*l'obéissance à la loi qu'on s'est prescrite est liberté*"⁵⁷³

Secondo Cassirer, quando Kant indicava quale massimo problema del genere umano la costituzione di una società civile che amministri universalmente il diritto e concepiva la storia come il graduale sviluppo di un piano nascosto della natura verso una costituzione

⁵⁷¹ CS, II, I, PW, II, p.39-40.

⁵⁷² Prima battuta dell'Em, I, ROC, IV, p.245. Per tutto questo ragionamento, cfr. E. CASSIRER, *Il problema Jean-Jacques Rousseau*, op. cit., p.40-41.

⁵⁷³ CS, I, VIII, PW, II, p.37.

politica perfetta, egli seguiva fedelmente Rousseau. *“Il problema della teodicea può essere risolto solo nello Stato e per mezzo dello Stato. È compito dell’uomo ed è il suo compito maggiore operare la ‘giustificazione di Dio’”*⁵⁷⁴. L’uomo deve redimere lo stesso Dio dalla sua grandissima colpa: la presenza del male nel mondo. Per fare ciò, deve semplicemente recuperare la propria capacità di ascoltare la natura per costruire poi la nuova Gerusalemme.

Nella foresta *“il desiderio non contrastato è anche un desiderio spontaneamente limitato”*⁵⁷⁵. Questo è anche il programma, lo scopo ultimo del contratto sociale. Una volta sottoscritto *“[I]a meravigliosa sufficienza che caratterizzava l’uomo indipendente dei primi tempi, la ritroviamo sotto la dipendenza assoluta dalla legge, che garantisce la nostra libertà di cittadini”*⁵⁷⁶. Così come l’*homme* non voleva quello che non poteva immaginare, il *citoyen* non vuole altro che quello che comanda la legge. L’oppressiva legge esterna, così aborrita da Rousseau, può diventare adesso semplice coscienza, e questa, infine, non giudica né condanna: si riconduce alla libertà. Rinnovata la società, non ci sarà più male al mondo.

La volontà generale è strumento e manifestazione di questa redenzione. Concetto d’origine primariamente teologica⁵⁷⁷ attraverso il quale si spiegava la volontà salvifica e infallibile di Dio, diventa con Rousseau la chiave di volta della salvezza immanente dell’uomo attraverso la politica.

4.- La legge e la libertà

Mediante il patto di associazione, vengono sciolti i vincoli di dipendenza intersoggettiva e nessun associato può assoggettare un altro alla propria volontà. Lo Stato assicura nella società un sostituto equivalente all’indipendenza naturale: l’assoluta uguaglianza davanti alla legge. Come abbiamo ricordato, tutti i vizi del sistema sociale nascevano da questi vincoli di dipendenza; per Rousseau, tanto giuridica come psicologicamente, *“dans les relations d’homme à homme, le pis qui puisse arriver à l’un étant de se voir à la discrétion de l’autre”*⁵⁷⁸. Ma la dipendenza, e quindi la disuguaglianza e la sottomissione, non sono separabili dalle relazioni tra gli individui, perché questi non conoscono altra motivazione che l’interesse particolare. *“On ne peut faire agir les hommes que par leur intérêt, je le sais”*⁵⁷⁹. La questione è così certa da diventare il più sicuro criterio metodologico. *“Chacun feint alors de vouloir sacrifier ses intérêts à ceux du public, et tous mentent. Nul ne veut le bien public que quand il s’accorde avec le sien; aussi cet*

⁵⁷⁴ Cfr. E. CASSIRER, *Il problema Jean-Jacques Rousseau*, op. cit., p.48.

⁵⁷⁵ J. STAROBINSKI, “Jean-Jacques Rousseau e il pericolo della riflessione”, op. cit., p.132.

⁵⁷⁶ J. STAROBINSKI, “Jean-Jacques Rousseau e il pericolo della riflessione”, op. cit., p.136.

⁵⁷⁷ Cfr. P. RILEY, *La volontà generale prima di Rousseau*, Giuffrè, Milano,1995. Una sintesi dell’evoluzione di quest’idea in M. FAZIO, *Due rivoluzionari: F. De Vitoria e J.-J. Rousseau*, Armando, Roma, 1998, pp.165-170.

⁵⁷⁸ DI, PW, I, p.184.

⁵⁷⁹ *Gouvernement de la Pologne*, PW, II, p.477. *“L’amore di sé è il più potente, e, al mio parere, il solo motivo che spinga gli uomini ad agire”*. Lettera all’abate di Carondelet, 4 marzo 1764, citata da DERATHÉ, op. cit., p.290.

accord est-il l'objet du vrai politique qui cherche à rendre les peuples heureux et bons”⁵⁸⁰.

Visto che l'accordo stabile tra interessi particolari è impossibile per ipotesi⁵⁸¹, bisogna allora “*trovare una forma di società civile in cui le relazioni fra gli uomini non siano affidate all'arbitrio delle volontà individuali. In altri termini, l'unica soluzione possibile al problema politico è sostituire alle relazioni fra uomo e uomo quella fra il cittadino e la legge*”⁵⁸².

Il compito della legge secondo Rousseau è sostituirsi alle relazioni tra gli uomini, in modo da renderli buoni cittadini anche se non vogliono altro che il proprio interesse. La classica identificazione tra bene particolare e bene comune non si trova più nell'indirizzare l'appetito del singolo verso il vero Bene, ma nella metamorfosi del soggetto, il quale diventa, simultaneamente e senza vera distinzione, singolo cittadino tra gli altri e unico uomo al mondo, il cui appetito è sempre e necessariamente retto perché incapace di offendere alcun uomo.

La libertà, a sua volta, si costituisce come il risultato di questo processo d'indipendenza attraverso la totalizzazione del rapporto con lo Stato nella legge. Processo che analizziamo adesso nei suoi aspetti più salienti.

La legge: sostituto delle relazioni

C'est donc dans la loi fondamentale et universelle du plus grand bien de tous, et non dans les relations particulières d'homme à homme, qu'il faut chercher les vrais principes du juste et de l'injuste; et il n'y a point de règle particulière de justice qu'on ne déduise aisément de cette première loi⁵⁸³.

Sarebbe difficile presentare in modo più chiaro l'opposizione di Rousseau alla tradizione giuridica dei classici. Se per un Tommaso d'Aquino (il quale la recepisce integralmente) il diritto è “*ipsa res iusta*”⁵⁸⁴ che sussiste soltanto nella relazione concreta tra le persone, e la legge, a sua volta, è soltanto “*aliqualis ratio iuris*”⁵⁸⁵, Rousseau esprime in modo programmatico la propria intenzione di sostituire la legge alle relazioni tra gli uomini.

Per poter prescindere da queste relazioni con gli altri, non c'è altra alternativa che rendersi incondizionatamente dipendente del sovrano, il quale s'identifica con ognuno dei membri della società nella precisa misura in cui questi sono uguali e indifferenziati, cioè alienati.

Rousseau distingue quattro modi della legge secondo i diversi tipi di relazione che essa è chiamata ad ordinare. In primo luogo, quella del “*Corps entier agissant sur lui-même: c'est-à-dire, le rapport du tout au tout, ou du souverain à l'État*”. Le leggi che regolano questo rapporto sono dette “*lois politiques*” oppure “*lois fondamentales*”.

⁵⁸⁰ *Lettre a Cristophe de Beaumont, Archevêque de Paris, ROC, IV, p.937.*

⁵⁸¹ Em, V, PW, II, p.153: “*et quand cet accord serait possible [e questo “ne serait pas un effet de l'art, mais du hasard” (CS, II, I, PW, II, p.40)], il suffirait qu'il ne fût pas nécessaire et indestructible*”.

⁵⁸² R. DERATHÉ, op. cit, p.281.

⁵⁸³ MG, II, IV, PW, II, p.495.

⁵⁸⁴ II-II, q.57, a.1, ad 1.

⁵⁸⁵ II-II, q. 57 a. 1 ad 2.

Il secondo tipo di relazione, quello che ci interessa di più, è appunto quello regolato per le “*lois civiles*”, cioè il rapporto “*des membres entre eux, ou avec le Corps entier*”. La descrizione di Rousseau è categorica:

ce rapport doit être au premier égard aussi petit, et au second aussi grand qu’il est possible; en sorte que chaque citoyen soit dans une parfaite indépendance de tous les autres, et dans une excessive dépendance de la Cité: ce qui se fait toujours par les mêmes moyens; car il n’y a que la force de l’État qui fasse la liberté de ses membres.

La città di Rousseau possiede tanti centri non comunicanti quanti singoli cittadini, i quali, non avendo altro rapporto se non quello con uno Stato che non è diverso da loro stessi, riescono a vivere come se fossero l’unico essere al mondo.

Particolarmente significativo a questo riguardo è il quarto tipo di legge⁵⁸⁶, “*la plus importante de toutes, qui ne se grave ni sur le marbre, ni sur l’airain, mais dans les cœurs des citoyens; qui fait la véritable constitution de l’État*”, cioè il costume e soprattutto l’opinione comune. Da questa “*partie inconnue à nos politiques*”, in effetti, “*dépend le succès de toutes les autres*”.

Il Legislatore veramente grande sarà soltanto colui il quale sia riuscito a modellare questo tipo di leggi secondo la volontà sovrana. Solo allora il potere di essa sarà veramente assoluto. Ciò che dà un valore incomparabile al costume non è il perfezionamento soggettivo degli uomini che, amando le leggi, diventano virtuosi; non lo è nemmeno la stabilità politica. La legislazione sui costumi costituisce il modo più perfetto di controllo politico: la conquista delle coscienze. Dovremo tornare su questo punto fra poco.

Per adesso, interessa ribadire questa funzione ordinatrice, quasi redentrica della legge. Le relazioni interpersonali erano la causa di tutti i mali; la legge impersonale è la sua soluzione universale. Le differenze soggettive erano fonte di ogni ingiustizia; la legge, generale e uguale per tutti, non solo instaura la giustizia, ma essa stessa incarna e costituisce il giusto. L’*uomo civile*, infine, con tutti i suoi desideri ed interessi particolari, era perso e condannato; la legge lo redime, perché lo spoglia di quella personalità individuale prodotta dalle relazioni e, non potendo ripristinare quella bestia indistinta e uguale ad ogni altra che questi era prima, lo trasforma in *cittadino* anonimo ed impersonale.

La legge: volontà del cittadino e fine di ogni dipendenza personale

Il problema, allora, è riuscire effettivamente ad eliminare ogni forma di dipendenza intersoggettiva. “*La schiavitù sparisce solo se la legge in quanto tale assume la direzione e la guida e se nei reciproci scambi l’uno non ubbidisca l’altro, ma in luogo della soggezione e obbedienza subentri la comune sottomissione alla legge*”⁵⁸⁷. Ma perché la stessa legge non si presenti come imposizione coattiva, è necessario distinguerla assolutamente da ogni volontà particolare. La questione importante per Rousseau, come abbiamo visto, non consiste nell’obbedire solo a se stesso, ma nel non obbedire ad un

⁵⁸⁶ Il terzo tipo era costituito dalle leggi penali, a cui abbiamo già fatto riferimento.

⁵⁸⁷ E. CASSIRER, “Kant e Rousseau”, op. cit., p.27. Secondo questo autore, lo sdoppiamento di volontà generale e individuale è il punto debole della costruzione di Rousseau.

altro, perché essere libero non significa in primo luogo essere singolarmente autonomi, ma (quasi esclusivamente) non essere schiavi.

L'accento, allora, deve essere posto soprattutto sull'impersonalità della legge e sulla sua fondamentale uguaglianza per tutti, e solo secondariamente sulla libertà risultante da essa, cioè sul fatto che questa legge possa essere riconosciuta dal singolo come volontà propria⁵⁸⁸. E, a ben vedere, questa stessa operazione di riconoscimento della propria volontà nella legge diventa superflua.

Secondo quanto afferma Rousseau, in un testo che deve essere riprodotto *in extenso*,

Il y a deux sortes de dépendances: celle des choses, qui est de la nature; celle des hommes, qui est de la société. La dépendance des choses, n'ayant aucune moralité, ne nuit point à la liberté, et n'engendre point de vices: la dépendance des hommes étant désordonnée les engendre tous, et c'est par elle que le maître et l'esclave se dépravent mutuellement. S'il y a quelque moyen de remédier à ce mal dans la société, c'est de substituer la loi à l'homme, et d'armer les volontés générales d'une force réelle, supérieure à l'action de toute volonté particulière. Si les lois des nations pouvaient avoir, comme celles de la nature, une inflexibilité que jamais aucune force humaine ne pût vaincre, la dépendance des hommes redeviendrait alors celle des choses; on réunirait dans la république tous les avantages de l'état naturel à ceux de l'état civil; on joindrait à la liberté qui maintient l'homme exempt de vices, la moralité qui l'élève à la vertu⁵⁸⁹.

La distinzione è fondamentale e costante in tutta l'opera di Rousseau. Ciò che diminuisce la libertà, che le nuoce e che diventa insopportabile al suo temperamento, non è la limitazione fisica, la brutta impossibilità di fare qualcosa. Soltanto lo stolto potrebbe irritarsi per non essere onnipotente, e nessuno s'arrabbia con i terremoti o con la pioggia. Semmai, il destinatario della nostra indignazione sarà Dio, oppure gli stessi fenomeni nella precisa misura in cui siano stati personificati⁵⁹⁰. C'è soltanto una cosa che l'unico non è capace di sopportare: che ci sia un altro a volere al posto suo. Cioè, che ci sia un altro in assoluto.

In questo contesto, la questione dell'identificazione soggettiva della volontà particolare con quella generale perde la propria apparente importanza. È vero (e Rousseau insiste infinite volte sul punto) che, all'interno del contratto, "*chaque homme, obéissant au souverain, n'obéit qu'à lui-même*"⁵⁹¹, ma si tratta di un'identificazione oggettiva, rispetto alla quale è irrilevante il modo in cui il singolo la percepisca. In altri termini, la volontà generale non appartiene al singolo *perché costui la riconosce come propria*, ma *nonostante costui non la riconosca come propria*. Il riconoscimento non è una istanza di

⁵⁸⁸ Cfr. E. CASSIRER, "Kant e Rousseau", op. cit., p.27.

⁵⁸⁹ Em, II, ROC, IV, p.311. Nel suo contesto, questa distinzione diventa anche programma educativo: "*Maintenez l'enfant dans la seule dépendance des choses, vous aurez suivi l'ordre de la nature dans le progrès de son éducation. N'offrez jamais à ses volontés indiscretes que des obstacles physiques ou des punitions qui naissent des actions mêmes, et qu'il se rappelle dans l'occasion; sans lui défendre de mal faire, il suffit de l'en empêcher*".

⁵⁹⁰ Un esempio moderno che chiarisce l'intuizione di Rousseau è il rapporto con le cose inanimate alle quali risulta più agevole e spontaneo attribuire libertà, e quindi cattiva intenzione. Sintomatico il caso di chi si arrabbia con il computer perché, invece di quello che si pensa di aver inserito, fa "quello che vuole".

⁵⁹¹ Em, V, PW, II, p.151. Oppure CS, II, IV, PW, II, p.45: "*Tant que les sujets ne sont soumis qu'à de telles conventions, ils n'obéissent à personne, mais seulement à leur propre volonté*".

legittimazione *a posteriori*, ma una finzione ipotetica *a priori*; non un fatto accaduto, ma un dovere da compiere⁵⁹². La divergenza è possibile, ma irrilevante.

Lo stesso Rousseau ha indicato espressamente in nota al testo dell'Èmile il modo in cui debba essere letta questa identità di volontà e cosa si debba pensare su un eventuale riconoscimento soggettivo: “[d]ans mes Principes du Droit politique, il est démontré nulle volonté particulière ne peut être ordonnée dans le système social”⁵⁹³. Ulteriore conferma della necessità di un’alienazione radicale, assoluta e, soprattutto, reale: dove ci sia ancora personalità individuale, non sarà possibile assicurare i cittadini contro “*toute dependance personnelle*”⁵⁹⁴.

La legge, quindi, è ciò che il cittadino veramente vuole, anche se non se ne accorge. È appunto questo il fatto che spiega la necessità del legislatore:

De lui-même le peuple veut toujours le bien, mais de lui-même il ne le voit pas toujours. La volonté générale est toujours droite, mais le jugement qui la guide n’est pas toujours éclairé. (...) Les particuliers voient le bien qu’ils rejettent; le public veut le bien qu’il ne voit pas. Tous ont également besoin de guides. Il faut obliger les uns à conformer leurs volontés à leur raison; il faut apprendre à l’autre à connaître ce qu’il veut⁵⁹⁵

Ed è anche la risposta al problema del voto minoritario in assemblea:

Quand donc l’avis contraire au mien l’emporte, cela ne prouve autre chose sinon que je m’étais trompé, et que ce que j’estimais être la volonté générale ne l’était pas. Si mon avis particulier l’eût emporté, j’aurais fait autre chose que ce que j’avais voulu; c’est alors que je n’aurais pas été libre⁵⁹⁶

Infine, questa identità permette di mettere in luce un nuovo aspetto della libertà e dell’autonomia, che abbiamo indicato prima se non implicitamente: quello del suo soggetto.

La legge: causa della libertà

“*Fra i concetti di Rousseau quello di libertà senza dubbio ha subito le interpretazioni più varie e contrastanti*”⁵⁹⁷. Il problema è sempre quello del modello dualista: conciliare la libertà individuale con il totalitarismo (in senso rigoroso) dello Stato. Da una prospettiva unitaria, tuttavia, l’opposizione può essere ricondotta alla stessa unità del soggetto. Uno degli aspetti fondamentali della nozione rousseauiana di libertà è il fatto che il suo soggetto non è l’individuo, l’*homme* che dopo il patto non esiste più, ma il cittadino oppure la società politica, fra i quali non esiste distinzione reale. Così come accadeva, per

⁵⁹² “Noi dobbiamo imparare a piegarci alla legge della società, come ci curviamo alla legge della natura; non dobbiamo conformarci ad essa come a un comando estraneo, ma seguirla perché la vediamo nella sua necessità. Questo è possibile soltanto allorché noi concepiamo questa legge come qualche cosa cui noi stessi dobbiamo interiormente consentire, allorché noi facciamo nostro il suo significato e possiamo accogliere questo senso nella nostra volontà”, E. CASSIRER, *Il problema Jean-Jacques Rousseau*, op. cit., p.29. La lettura di Cassirer è apertamente kantiana.

⁵⁹³ Em, II, ROC, IV, p.311, nota.

⁵⁹⁴ CS, I, VII, PW, II, p.36.

⁵⁹⁵ CS, II, VI, PW, II, p.50-51.

⁵⁹⁶ CS, IV, II, PW, II, p.105.

⁵⁹⁷ E. CASSIRER, *Il problema Jean-Jacques Rousseau*, op. cit., p.22.

esempio, con la volontà generale, la libertà è un attributo del tutto in quanto tale e della parte in quanto è il tutto.

Da questo risulta che libertà e legge sono assolutamente inseparabili:

Il n'y a donc point de liberté sans lois, ni où quelqu'un est au dessus des lois: dans l'état même de nature, l'homme n'est libre qu'à la faveur de la loi naturelle, qui commande à tous. Un peuple libre obéit, mais il ne sert pas; il a des chefs, et non pas des maîtres; il obéit aux lois, mais il n'obéit qu'aux lois; et c'est par la force des lois qu'il n'obéit pas aux hommes.⁵⁹⁸

Dalla prospettiva individuale, in virtù di quella dualità tra *homme* e *citoyen* mai definitivamente superata⁵⁹⁹, obbedire soltanto a se stesso non è la stessa cosa di fare quanto si vuole. Nel primo caso, si tratta della propria volontà generale; nel secondo, invece, di quella particolare, che deve essere superata.

Dalla prospettiva del tutto, invece, lo Stato libero riunisce in se stesso entrambe le condizioni: non obbedisce ad alcun soggetto e fa soltanto quello che veramente vuole.

Per questa ragione, la definizione più corretta della libertà puramente individuale è sempre quella negativa: è libero il popolo che non obbedisce ad alcun uomo. Libertà è “*esclusione di ogni arbitrio*”⁶⁰⁰. Tutto il resto è indifferente, anche la stessa soggezione. Così, la libertà dell'individuo diventa di nuovo compatibile con la legge, come lo era per i classici. Sennonché ciò che li rende compatibili non è più il bene contenuto nella legge e amato naturalmente dall'individuo, ma l'identità ipotetica dell'appetito retto dell'individuo con una volontà che è condizione unica e sufficiente del bene.

Libertà, per Rousseau,

significa il legame di una legge severa e inviolabile che l'individuo erige al di sopra di sé. Non la rivolta a questa legge e la liberazione da essa ma la spontanea *adesione* ad essa è ciò che costituisce il carattere proprio della libertà. E questa è realizzata nella *volonté générale*, nella volontà dello Stato. Lo Stato afferra tutto l'individuo senza ritegno; ma non agisce in ciò come un potere coercitivo, pone anzi l'individuo sotto un'obbligazione che viene da questo considerata come valida e necessaria e accettata perciò come se egli la ponesse a se stesso⁶⁰¹.

Cassirer ha il merito di “difendere” Rousseau senza negare o dissimulare la soggezione totale dell'individuo allo Stato, ma giustificandola. Tuttavia, è lui stesso a rilevare come questa giustificazione rimanga sempre una finzione. Lo Stato “afferra” e la legge costringe, ma lo fanno “come se” fossero lo stesso individuo. “Come se”, anche se non lo sono veramente. Questa è l'autonomia proposta da Rousseau.

Concessa l'alienazione assoluta e la conseguente identità formale tra parte (cittadino) e tutto (Stato), il cittadino di Rousseau è libero anche nel senso di “fare quello che vuole”, eppure resta incatenato nel modo più radicale che si possa immaginare, perché in realtà “non può” volere altro. Impossibilità questa che non è soltanto morale, ma proprio *fisica*, nel senso più rigoroso della sua *physis*. In altri termini, non è che il cittadino non debba

⁵⁹⁸ LM, VIII, PW, II, p.235.

⁵⁹⁹ R. DERATHÉ, op. cit. p.417: “In tutta l'opera di Rousseau ci si scontra con l'antinomia fra l'uomo e il cittadino, senza che si possa affermare che l'autore è riuscito a risolverla”.

⁶⁰⁰ E. CASSIRER, *Il problema Jean-Jacques Rousseau*, op. cit., p.22. Come vedremo, questo concetto di libertà sarà accolto poi da Kant.

⁶⁰¹ Ibidem, p.23.

volere o agire altrimenti, e che se lo fa, venga punito. È semplicemente che, in virtù della propria natura, non può volere né agire altrimenti, e se lo fa, non è più se stesso, e quindi può benissimo essere ricondotto alla propria identità originale (“forzato ad essere libero”) o “amputato” dal corpo.

Riprendendo ancora un principio classico, la legge di Rousseau non è più costrizione perché non è più un principio esterno. Oppure, con i termini di Jaume, è una “costrizione liberatrice, procurata (...) dalla legge impersonale”⁶⁰². Quello di Rousseau, è un “popolo d’individui razionali che comanda a se stesso”⁶⁰³. È un popolo autarchico.

Indipendenza, libertà, autarchia

Uno dei tratti qualificanti dello stato di natura è il fatto che in esso l’uomo è solitario e basta a se stesso. A modo suo, è indipendente e libero.

Anche il *citoyen*, seppure in modo diverso, è un solitario e, nel senso appena esposto, è libero. Tuttavia, è difficile affermare che sia indipendente⁶⁰⁴.

In quanto modello umano e scopo della politica, l’indipendenza di Rousseau è analoga all’autarchia di Aristotele. Si tratta sempre dell’ideale di un uomo che non ha bisogno di niente che non possieda, di un uomo che basta a se stesso. Non perché possieda tutto, ma perché è virtuoso.

Le differenze, tuttavia, sono profonde e non trascurabili. Quella aristotelica è un’autarchia partecipata dalla società, cioè posseduta nella misura e nel modo in cui si appartiene ad una società che, a differenza del singolo, raccoglie in se stessa la totalità del bene umano. Essa suppone, pertanto, una gerarchia reale dei beni e dei bisogni naturali. Quella di Rousseau, invece, in quanto appartiene al singolo in quanto tale (cioè all’*homme naturelle*), consiste nella negazione radicale di ogni bisogno autenticamente umano, e in quanto appartiene alla società e al *citoyen*, si traduce nella perfetta identità tra il desiderabile, il desiderato e la legge. Il *citoyen*, anche egli isolato dagli altri, possiede tutto e non ha bisogno di niente perché tutto il bene umano si riduce a quella volontà generale che è anche la sua.

In altri termini, se per Aristotele l’autarchia è la perfezione ultima della relazione sociale; per Rousseau, invece, l’indipendenza consiste appunto nella radicale assenza di relazioni. La relazione implica indigenza; è l’antitesi dell’autarchia.

Come per Rousseau, anche per Aristotele la felicità è inseparabile dall’autosufficienza⁶⁰⁵, sebbene l’uomo non possa ottenere tutto. La risposta aristotelica, nucleo fondamentale

⁶⁰² L. JAUME, “Rousseau e la questione della sovranità”, op. cit., p.183. È appunto per questa ragione che essa diventa così oppressiva.

⁶⁰³ Ibidem, p.184.

⁶⁰⁴ Indipendenza e libertà s’implicano a vicenda, ma non sono la stessa cosa. “*On a beau vouloir confondre l’indépendance et la liberté*”, anche se in questo passo Rousseau intende per uomo libero colui che “*fait ce qu’il lui plaît*”, il quale, in fine dei conti “*fait souvent ce qui d plaît à d’autres*” perché “*règner, c’est obéir*”. In realtà, sebbene ritenga che “[c]es deux choses sont si différentes que même elles s’excluent mutuellement”, se questa libertà è falsa, è appunto perché implica dipendenza: “*cela [quello di chi regna] ne s’appelle pas un état libre*”. La difficile coerenza del passo sembrerebbe spiegarsi semplicemente mediante l’intenzione dell’autore di enfatizzare la propria tesi principale: “*La liberté consiste moins à faire sa volonté qu’à n’être pas soumis à celle d’autrui; elle consiste encore à ne pas soumettre la volonté d’autrui à la nôtre*”. LM, VII, PW, II, pp.234-235.

della sua teoria politica (che è anche una teoria della beatitudine) è forse il principio più opposto a Rousseau che si possa pensare: “*quae enim per amicos possumus, per nos aequaliter possumus*”⁶⁰⁶. In altri termini, il problema si risolve nella partecipazione ad una società che, seppur diversa dall’individuo, gli è perfettamente propria.

Anche per Rousseau l’uomo che non basta a se stesso non può essere felice. “*Quiconque fait ce qu’il veut est heureux, s’il se suffit à lui-même; c’est le cas de l’homme vivant dans l’état de nature. Quiconque fait ce qu’il veut n’est pas heureux, si ses besoins passent ses forces*”⁶⁰⁷. Ma una partecipazione nel tutto implicherebbe dipendere dagli altri per soddisfare i propri bisogni, e questo costituisce un male ancora peggiore dell’insufficienza stessa. Di conseguenza, l’unica autosufficienza possibile, l’unica felicità dell’uomo, è quella impotenza ed inerzia della volontà individuale così radicale e profonda da annullare assolutamente ogni bisogno insoddisfatto. È l’autosufficienza dell’uomo bestiale, che non è capace di prospettare bisogni diversi da quelli strettamente fisiologici, ma è anche l’autosufficienza del *citoyen*, il quale non vuole altro che la volontà generale sancita in forma di legge. Per Rousseau, in sintesi, affermare l’individuo consiste essenzialmente nel negare la società reale.

La Coscienza e la Volontà generale: l’analogia

La fondamentale identità formale tra il *Corps politique* e il *citoyen* implica, a sua volta, l’analogia tra la volontà generale e la coscienza soggettiva, le quali diventano due prospettive diverse dello stesso precetto interiore. Questa identità costituisce l’aspetto normativo dello sdoppiamento del soggetto. In effetti, come abbiamo visto analizzando questo processo, il cittadino si può ritrovare nella legge perché questa è, simultaneamente, “*cette voix céleste qui dicte à chaque citoyen les préceptes de la raison publique*” e anche lo strumento grazie al quale “*lui apprend à agir selon les maximes de son propre jugement*”⁶⁰⁸.

L’analogia raggiunge perfino il modo di esprimersi. In effetti, il suo panegirico della coscienza⁶⁰⁹ è simile a quello della legge⁶¹⁰. Nata dall’amore di sé, senza contaminazioni di amore proprio, è sempre giusta, indistruttibile, tace soltanto quando viene sovrastata dalla passione e parla sempre nel silenzio e nella solitudine; tutto quanto si dice della volontà generale vale anche per la coscienza.

⁶⁰⁵ Cfr. *EN*, I, 1097b 1-20 e *Etica Eudemia*, VII, 1238a 12.

⁶⁰⁶ I-II, q.5, a.5, ad 1, in cui cita *EN*, III, 1112b 27 (Natali legge: “le cose che avvengono tramite gli amici in qualche modo avvengono tramite nostro”).

⁶⁰⁷ *Em*, II, ROC, IV, p.310.

⁶⁰⁸ *EP*, PW,I, p.245. Cfr. L. JAUME, “Rousseau e la questione della sovranità”, op. cit., p.184.

⁶⁰⁹ “*Conscience! conscience! instinct divin, immortelle et céleste voix; guide assuré d’un être ignorant et borné, mais intelligent et libre; juge infallible du bien et du mal, qui rends l’homme semblable à Dieu, c’est toi qui fais l’excellence de sa nature et la moralité de ses actions; sans toi je ne sens rien en moi qui m’élève au-dessus des bêtes, que le triste privilège de m’égarer d’erreurs en erreurs à l’aide d’un entendement sans règle et d’une raison sans principe*”, *Em*, IV, ROC, IV, 600-601. Questo passo è il modello del panegirico del dovere di Kant (*Critica della ragione pratica*, parte I, libro I, cap. 3, p.229).

⁶¹⁰ *EP*, PW,I, p.245.

Coscienza e volontà generale non sono affatto diversi, sebbene secondo Derathé questi due elementi siano nati separatamente nel pensiero di Rousseau⁶¹¹. La deliberazione, il confronto delle diverse tendenze e visioni sulla volontà generale e, infine, la sua formulazione definitiva, cioè tutto quanto costituisce il dialogo politico, si svolgono all'interno del soggetto, nella sua coscienza. Infatti, quando il *citoyen* sbaglia nel voto in assemblea non deve essere persuaso dagli altri per uscire dall'errore, perché il suo errore non consiste tanto nell'ignoranza del vero bene quanto nel non scegliere quello che veramente vuole.

La legge nasce, vige e muore nel soggetto. In effetti, “*se la volontà generale restasse esterna all'individuo, se il comando non risvegliasse in ciascuno 'le massime del suo proprio giudizio', tutto sarebbe compromesso; perché allora certuni resterebbero fuori del patto*”⁶¹². E conclude lo stesso Jaume: “*la volontà generale non è esterna alla coscienza del cittadino in quanto cittadino*”⁶¹³. Tutto il pericolo del governo, in quanto volontà particolare potenzialmente opposta alla volontà generale, e sempre incline a sostituirla, radica appunto nella sua esteriorità. “[L]a *puissance exécutive*”, in effetti, non è altro che “*la force appliquée à la Loi*”⁶¹⁴, ma non c'è niente di più opposto al diritto che la forza⁶¹⁵.

La legge è interna all'individuo; proprio questa è la definizione dell'autonomia. Coscienza e volontà generale sono due momenti, soggettivo ed oggettivo, di una sola normatività. Allora la legge è un fatto di coscienza. Di converso, la volontà generale è la voce della coscienza; è la coscienza pubblica⁶¹⁶. Ed entrambe, indistintamente, sono la voce di Dio.

La Coscienza e la Volontà generale: il conflitto

Resta, tuttavia, il problema di un eventuale conflitto tra la coscienza e la volontà generale. Oppure, in termini più attuali, tra le pretese dei diritti individuali e la sovranità.

Nel *Leviathan*, Hobbes aveva risolto il problema con la chiarezza che lo caratterizza: “[a]nother doctrine repugnant to civil society, is, that whatsoever a man does against his conscience, is sin; and it dependeth on the presumption of making himself judge of good and evil”. Portata alle sue ultime conseguenze, da questa dottrina deriverebbe che “*the commonwealth must needs be distracted, and no man dare to obey the sovereign power, further than it shall seem good in his own eyes*”⁶¹⁷. Nel *De Cive*, invece, l'autore salvava

⁶¹¹ DERATHÉ, op. cit., p.416. Per l'analogia tra la coscienza e la volontà generale, cfr. ibidem, pp.289-291. Il fatto che questi due concetti si siano formati in modo indipendente non significa tuttavia che non abbiano risposto ad un'identica inclinazione e perfino a due aspetti diversi di un identico problema.

⁶¹² L. JAUME, “Rousseau e la questione della sovranità”, op. cit., p.185 e nota 28. La citazione è sempre di EP, PW,I, p.245.

⁶¹³ Ibidem, nota 28.

⁶¹⁴ CS, III, XV, PW, II, p.97.

⁶¹⁵ CS, I, III “*Du droit du plus fort*”, PW, II, pp.26-27.

⁶¹⁶ T. HOBBS, EW, III, XXIX, p.311: “*the law is the public conscience*”.

⁶¹⁷ Idem.

il principio, ma faceva precetto primo e fondamentale della coscienza quello di obbedire al sovrano⁶¹⁸. Il principio, quindi, rimaneva intatto.

Secondo Derathé, la risposta di Rousseau, almeno fino a l'*Économie politique*⁶¹⁹, è quella di Hobbes: non c'è istanza valida contro la legge dello Stato. Effettivamente, se non si riesce a stabilire una chiara delimitazione della competenza della coscienza individuale di fronte alla legge dello Stato, restano solo due alternative: quella di Hobbes, appunto, il quale sacrifica i diritti individuali allo Stato, oppure quella dei teorici del diritto naturale, i quali, riconoscendo nella giustizia un'istanza superiore al potere del sovrano e nello stesso cittadino un diritto naturale a resistere alla legge ingiusta, indeboliscono l'autorità politica al punto da renderla impotente⁶²⁰. Affermata l'assolutezza della sovranità (e si è visto come Rousseau dichiarò espressamente che limitarla significa distruggerla) il problema si presenta come un autentico dilemma: o la ragion di stato diventa *suprema ratio* inappellabile, oppure lo Stato si scioglie e va in rovina.

Rousseau non pone affatto tale delimitazione. E tuttavia, non sembra dare ragione a Hobbes. La risposta sembra essere, ancora una volta, un'identità così radicale tra i due termini da escludere la stessa possibilità di un vero conflitto. In effetti, tutti passi in cui il singolo si oppone allo Stato vengono risolti allo stesso modo: mediante la riconduzione della volontà particolare a ciò che "veramente" vuole. È vero che non si tratta mai di conflitti di coscienza, ma di delitti o di errori nella votazione in assemblea. Ma questo stesso fatto dimostra che la coscienza è infallibile, perché si identifica con la volontà generale.

Rousseau evita il dilemma e lo supera in modo assai sorprendente: accetta il principio in questione modificando il suo significato. Secondo Rousseau, in effetti, si deve agire sempre e senza eccezione secondo la propria coscienza. E la possibilità del conflitto con la legge dello Stato viene negata mediante un principio dello stesso Hobbes: "*if men could rule themselves, every man by his own command, that's to say, could they live according to the Lawes of Nature, there would be no need at all of a City, nor of a common coercive power*". Se la coscienza dell'individuo fosse sempre retta, conclude Hobbes, la società sarebbe superflua. Proprio questa è la risposta di Rousseau.

Sovranità dello Stato e diritti individuali

Un secondo aspetto dello stesso problema, questa volta dall'alto verso il basso, è quello dell'eventuale conflitto tra i diritti del singolo e le leggi dello Stato.

⁶¹⁸ EW, II, *De Cive*, XII "Of the internal causes, tending to the dissolution of any Government", §2, p.152: "Whatsoever any man doth against his conscience, is a sin, for he who doth so, contemns the Law. But we must distinguish. That is my sin indeed, which committing, I do believe to be my sin; but what I believe to be another man's sin, I may sometimes do that without any sin of mine".

⁶¹⁹ DERATHÉ, op. cit, p.414; secondo lo stesso autore, questa posizione verrà poi modificata, rinnegando espressamente da essa nella lettera a D'Alembert ed evitando sistematicamente il problema nel *Contrat Social*. Il problema resta aperto, e quindi dobbiamo attenerci all'unica risposta che possediamo.

⁶²⁰ R. DERATHÉ, op. cit, p.396.

Come abbiamo visto, lo scopo del contratto sociale così come lo presenta Rousseau⁶²¹, viene spesso interpretato come la difesa dei diritti individuali nel confronto degli altri. In effetti, l'individuo aliena allo Stato soltanto la parte dei propri diritti che sia rilevante per la comunità⁶²²; tuttavia, "*il faut convenir aussi que le souverain seul est juge de cette importance*"⁶²³. L'alienazione, come abbiamo visto più volte, è totale. Anche se il compito dello Stato fosse la protezione dei diritti individuali, sarebbe lo stesso Stato a definire quali siano questi diritti.

Lo Stato spoglia l'uomo di tutti i suoi diritti naturali e poi gli ridà secondo il proprio arbitrio quelli "veri". Ma in questo modo sovverte lo stesso concetto di diritto individuale, il quale si definisce appunto per il fatto di non essere soggetto al potere politico.

Secondo quanto afferma Duguit, la tesi centrale del Contrat Social è che

l'uomo sia libero solo in quanto membro di uno stato onnipotente, che questa libertà sia tanto più grande quanto più il potere dello stato si impone con forza, che l'uomo i cui atti di volontà sono vietati e condannati dalla volontà generale non cessa di essere libero, tutt'altro, perché la volontà generale non fa altro che 'obbligarlo ad essere tale'⁶²⁴

Anche se con importanti differenze, lo stesso principio comparirà successivamente in Kant e in Hegel: "*l'uomo è libero nello stato e grazie allo stato*"⁶²⁵.

Per Rousseau, un vero conflitto tra il cittadino e lo Stato è un assurdo logico⁶²⁶.

Amore delle leggi e Concordia politica

Chi ama la legge possiede tutto quanto vuole, e non vuole altro che ciò che deve. Questa è la norma del buon governo. La premessa è quel costante principio rousseauiano:

Il est certain que les peuples sont à la longue ce que le Gouvernement les fait être: guerriers, citoyens, hommes, quand il le veut; populace et canaille, quand il lui plaît

Di conseguenza,

Formez donc des hommes, si vous voulez commander à des hommes; si vous voulez qu'on obéisse aux lois, faites qu'on les aime, et que, pour faire ce qu'on doit, il suffise de songer qu'on le doit faire. C'était là le grand art des Gouvernements anciens, dans ces temps reculés où les philosophes donnaient des lois aux peuples, et n'employaient leur autorité qu'à les rendre sages et heureux⁶²⁷.

Ancora una volta, Rousseau riprende una tesi classica: bisogna far amare le leggi. E ancora una volta, Rousseau ne capovolge il senso originario: quello che per Platone era

⁶²¹ CS, I, VI, PW, II, p.32: "*Trouver une forme d'association qui défende et protège de toute la force commune la personne et les biens de chaque associé, et par laquelle chacun, s'unissant à tous, n'obéisse pourtant qu'à lui-même, et reste aussi libre qu'auparavant*".

⁶²² CS, II, IV, PW, II, p.44: "*On convient que tout ce que chacun aliène, par le pacte social, de sa puissance, de ses biens, de sa liberté, c'est seulement la partie de tout cela dont l'usage importe à la communauté*".

⁶²³ Idem.

⁶²⁴ L. DUGUIT, "J.-J. Rousseau, Kant et Hegel", *Revue du droit public et de la Science politique en France et à l'étranger*, 1918, nn.3-4, Paris, pp.19-20, citato da R. DERATHÉ, op. cit., p.460.

⁶²⁵ Idem.

⁶²⁶ Cfr. R. DERATHÉ, op. cit, p.149.

⁶²⁷ EP, PW, I, p.248.

un principio etico assoluto ordinato al Bene, diventa per Rousseau un principio tecnico subordinato agli scopi dello Stato, cioè un metodo di controllo:

S'il est bon de savoir employer les hommes tels qu'ils sont, il vaut beaucoup mieux encore les rendre tels qu'on a besoin qu'ils soient: l'autorité la plus absolue est celle qui pénètre jusqu'à l'intérieur de l'homme, et ne s'exerce pas moins sur la volonté que sur les actions⁶²⁸.

Questo amore dei cittadini per le loro leggi si può ottenere in due modi, a seconda di quale dei due termini (la volontà e le leggi) si adegui all'altro: rendendo amabili le leggi, cioè comandando quello che si ama, oppure rettificando la volontà, cioè facendo amare quello che si comanda.

La prima alternativa, presa letteralmente senza più precisazioni, è pura demagogia. La seconda, invece, costituisce il classico *topos* della pedagogia delle leggi. Tanto Rousseau come i classici rifiutano la prima via e tentano decisamente la seconda. Ma in modi radicalmente opposti.

La tesi classica, partendo da una naturale socievolezza degli uomini, voleva equilibrare questi due modi. E l'equilibrio si raggiunge nel fatto che, per il virtuoso (il quale, in quanto "cittadino ideale", è regola degli altri), non esiste una vera differenza fra essi. Educata la sua intelligenza a conoscere il vero bene e la sua volontà ad amarlo spontaneamente, le leggi non sono più imposizioni esterne perché, in realtà, comandano quello che lui ama e vorrebbe fare: comandano il vero bene. Così, queste due vie risultano essere sostanzialmente identiche, o almeno complementari. Una volta educata la volontà, rendere amabili le leggi significa semplicemente manifestare apertamente la loro intelligibilità, in modo che ogni uomo virtuoso possa comprenderle e, comprese, amarle. Precisamente questo è lo scopo del "discorso persuasivo" delle leggi che Platone proponeva di anteporre a quello strettamente "imperativo"⁶²⁹.

La tesi rousseauiana è proprio la sovversione di quella classica. Svanito un bene reale universale, ridotto il bene a pura forma (quella della volontà generale), l'amore delle leggi non può più dipendere in alcun modo dal contenuto di esse. Per renderle amabili, allora, non serve in assoluto il primo modo (modificare il contenuto amato), perché ciò che vuole la massa è indifferente. Più che le leggi, bisogna rendere amabile la Legge in assoluto, cioè in astratto. E per fare ciò, l'unica cosa veramente utile è modificare le volontà "amanti", condizionarle (non educarle) a volere qualsiasi cosa essa comandi per il fatto stesso di essere comandato, in quanto essa manifesta in modo necessario ed incontrovertibile quella volontà generale che è anche la propria.

Questo processo esige due condizioni. In primo luogo, un interprete infallibile del bene sociale, cioè della volontà generale, capace di determinare dove guidare le volontà, di darle un contenuto concreto. Questa è la controversa figura del Legislatore⁶³⁰. E in secondo luogo, una capacità reale del potere sovrano di determinare l'oggetto dell'amore del cittadino; cioè il potere più assoluto e illimitato che si possa immaginare, "*celle qui*

⁶²⁸ EP, PW, I, p.248.

⁶²⁹ PLATONE, *Leggi*, 719E-724B, pp.158-1542 Vid. Anche G. GAVAZZI, "La motivazione delle leggi", *Il Politico*, XXXIX (1974), n. 2, pp. 173-193, riportato parzialmente ne *L'Ircocervo*, No.1, 2007, su www.filosofiadeldiritto.it.

⁶³⁰ Cfr. CS, II, VII, PW, II, pp.51-54.

*pénètre jusqu'à l'intérieur de l'homme, et ne s'exerce pas moins sur la volonté que sur les actions*⁶³¹.

La svolta è fondamentale, perché capovolge il nucleo della stabilità dei regimi e il principio della loro unità: il vincolo politico tra i cittadini. Questo non è più la concordia in un bene comune, ma il consenso in una volizione di tutti. Concetti funzionalmente analoghi, ma profondamente diversi.

Il concetto rousseauiano di consenso iniziale, in quanto costitutivo della società e dell'essenziale inclinazione del cittadino verso l'interesse comune, è analogo e compie le stesse funzioni del principio classico, di radice aristotelica, della concordia politica. Per Rousseau, in effetti, questo consenso fondamentale possiede una funzione fondativa della società, in quanto costitutivo del patto; una funzione conservativa della medesima, in quanto è manifestato e attuato attraverso la volontà generale, e infine, fonda anche l'obbligatorietà della legge, in quanto la riconduce a qualcosa di realmente amato da tutti i singoli⁶³².

Tuttavia, la natura di questo accordo delle volontà è profondamente diversa. Da questa differenza scaturiscono conseguenze politiche e giuridiche di senso diametralmente opposto. Ancora una volta, la radice di questa differenza si ritrova nelle premesse nominalistiche implicite nel discorso della filosofia politica moderna. In concreto, la si ritrova nella negazione di un *primum volitum* universale costitutivo di ogni volizione particolare; cioè, nell'unicità disgiuntiva di ogni atto volontario, opposto specularmente all'unità della volontà propria della filosofia classica. Se per una filosofia nominalistica ogni atto è una scelta e ogni scelta è una volizione a sé stante, perché libertà significa proprio la capacità di scelta, per la filosofia classica la scelta singolare proviene da un amore superiore e costante che la causa, in maniera tale che l'atto libero scaturisce naturalmente da un modo di essere (*habitus*) previo, perché la libertà significa soprattutto dominio di sé e pieno possesso dei propri atti.

Quella di Rousseau è una lettura nominalistica della concordia aristotelica.

La differenza radicale, in effetti, dalla quale s'originano tutte le altre, è il concetto nominalista (e rousseauiano) di volontà.

Per Rousseau, la società è il prodotto non di una volizione permanente e costante, ma di una prima scelta che condiziona le scelte posteriori.

Sur quoi, l'on doit se garder de confondre l'essence de la société civile avec celle de la souveraineté. Car le Corps social résulte d'un seul acte de volonté; et toute sa durée n'est que la suite et l'effet d'un engagement antérieur, dont la force ne cesse

⁶³¹ Si tratta, in realtà, d'una rinnovazione con altri mezzi (questa volta "giusti" e "legittimi"), di quella descrizione della società corrotta citata sopra: "[l]a peggiore e più dura coercizione della società sta in questa forza che si estende non solo alle nostre azioni esteriori, ma anche ai più intimi moti del nostro spirito, ai nostri pensieri e ai nostri giudizi. Ogni autonomia, ogni libertà e spontaneità di giudizio cade di fronte a questa potenza. Non siamo più noi a pensare e a giudicare: la società pensa in noi e per noi" (E. CASSIRER, *Il problema Jean-Jacques Rousseau*, op. cit., p.12). La differenza tra patto iniquo e contratto sociale è soltanto morale, e quindi, nella sua concretizzazione pratica, molto minore di quanto lo stesso Rousseau volesse riconoscere, perché non radica nell'assenza di costrizioni, ma nel fatto che questa sia "autoimposta".

⁶³² È tesi classica il principio che ogni dovere si fonda su un previo volere necessario. La modernità riceve questo principio, ma intende questo il "volere" nei termini di una scelta formale, sia dell'autorità che vincola, sia dello stesso soggetto che patteggia. Da qui il principio fondativo del contrattualismo: per una ragione "emancipata" da Dio, non c'è obbligo dove non c'è contratto.

d'agir que quand le corps est dissous. Mais la souveraineté, qui n'est que l'exercice de la volonté générale, est libre comme elle et n'est soumise à aucune espèce d'engagement. Chaque acte de souveraineté, ainsi que chaque instant de sa durée, est absolu, indépendant de celui qui précède; et jamais le souverain n'agit parce qu'il a voulu, mais parce qu'il veut⁶³³.

In modo speculare, la sovranità è costituita da una serie di atti liberi, singoli e dissociati gli uni dagli altri. Come per Hobbes, la volontà è un atto, non una facoltà, e quindi non è legata nemmeno a se stessa⁶³⁴. Ciò che l'uomo vuole oggi potrebbe benissimo non essere voluto domani; ogni sua volizione è una velleità.

Quello che per la tradizione classica erano inclinazioni naturali permanenti, per Rousseau è puro istante fugace:

la volonté générale, qui doit diriger l'État, n'est pas celle d'un temps passé, mais celle du moment présent (...) c'est toujours en vertu d'un consentement présent et tacite que l'acte antérieur peut continuer d'avoir son effet⁶³⁵.

Commentando questo passo, Jaume rileva un “*sorprendente parallelismo*” con “*l'istantaneismo*” del cogito cartesiano delle *Meditazioni Metafisiche*, con la conseguente diffidenza nei confronti della memoria e della previdenza:

Non soltanto la volontà generale non può impegnare l'avvenire (se si considerano le leggi votate) ma non può impegnare *se stessa* per l'avvenire: è un *nunc stans*, un “Io voglio” sempre da rinnovare in una serie d'atti di presenza a sé, i quali costituiscono la vivente volontà generale⁶³⁶.

La volontà generale “è *presenza a sé, una sorta di 'io penso che io penso' alla maniera cartesiana*”; è questa la ragione ultima per cui diventa impossibile rappresentarla⁶³⁷. Ed è anche la radice di quel dualismo tra *homme* e *citoyen* che rende così fragile il discorso sui diritti dell'uomo⁶³⁸, i quali non valgono nello stato di natura e non sono né naturali né inalienabili nello stato sociale⁶³⁹.

Per la natura della volontà da cui nasce, l'accordo che stabilisce la società deve essere unanime. Le altre leggi, invece, in virtù dello stesso patto, non hanno bisogno dell'unanimità, ma sono condizionate da essa attraverso il principio della maggioranza; hanno “unanimità d'origine”:

Il n'y a qu'une seule loi qui, par sa nature, exige un consentement unanime: c'est le pacte social. (...) Hors ce Contrat primitif, la voix du plus grand nombre oblige toujours tous les autres; c'est une suite du Contrat même. (...) Le citoyen consent à

⁶³³ Frammento inedito di MG, PW, I, p.311.

⁶³⁴ Come abbiamo detto prima, le volizioni “*proceed not from, but are the will; and the will is not voluntary: for a man can no more say he will will, than he will will will, and so make an infinite repetition of the word; which is absurd, and insignificant*” (T. HOBBS, *EW*, IV, *Elements of Law, natural and civil*, p. 69).

⁶³⁵ MG, I, IV, PW, I, p.461.

⁶³⁶ L. JAUME, “Rousseau e la questione della sovranità”, op. cit., p.186, nota 31.

⁶³⁷ *Ibidem*, p.191.

⁶³⁸ *Idem*, secondo il quale “*il punto è assai conosciuto*”. Il rimando è a L. JAUME, *Hobbes et l'État représentatif moderne*, PUF, Paris, 1986, pp.153-156.

⁶³⁹ Per questa “*aporia delle dichiarazioni dei diritti umani*”, cfr. F. GENTILE, *Filosofia del Diritto*, op. cit., pp.116-123; “*Sulle aporie dei c.d. 'diritti umani' equivoci e paradossi delle dichiarazioni, dalla statunitense del 1776*” in *Politica aut/et statistica*, op. cit., pp.157-168 e “*Intorno ai fondamenti dei diritti fondamentali*”, ne *L'Ircocervo*, No.1, 2006 (www.filosofiadeldiritto.it).

toutes les lois, même à celles qu'on passe malgré lui, et même à celles qui le punissent quand il ose en violer quelqu'une⁶⁴⁰.

Seppur “[c]haque acte de souveraineté, ainsi que chaque instant de sa durée, est absolu, indépendant de celui qui précède”⁶⁴¹, allo stesso tempo “[l]a volonté constante de tous les membres de l'État est la volonté générale; c'est par elle qu'ils sont citoyens et libres”⁶⁴².

Le due tesi, tuttavia, non sono contraddittorie: la “costanza” della volontà generale non radica nel suo contenuto, che essa non ha. È una volizione puramente formale⁶⁴³.

L'unanimità costitutiva del corpo politico non è una realtà sociale di condivisione di beni e scopi comuni, ma una somma di singoli atti di volontà particolari, una somma di opinioni individuali. Nonostante i propri sforzi, Rousseau non è mai riuscito a distinguere la totalità come somma di parti, che origina la *volonté de tous*, dalla totalità come un tutto veramente diverso dalle sue parti, che origina una *volonté générale*⁶⁴⁴. Proprio in quei passi, la *volonté générale*, in quanto manifestazione dell'interesse comune, cioè di tutti allo stesso tempo e di nessuno preso singolarmente, diventa significativamente simile al concetto classico di bene comune, che è di tutti (anche del singolo preso singolarmente) ma non esclusivo di alcuno, e raggiungibile soltanto nella comunità. Forse contro le sue intenzioni, è lo stesso nominalismo di origine a impedirgli di fare questa distinzione. Una concordia senza bene, un'unione puramente formale, non è vera unione sociale, ma un mero accordo di unirsi⁶⁴⁵.

Rousseau sembra essersi accorto di questa irriducibilità della volizione fondativa della società ad una mera scelta. Lo dimostra appunto la “naturalità” dell'amore verso l'interesse comune che costituisce il vincolo politico

Rousseau non vede affatto nello Stato una semplice “associazione”, una comunità di interessi, un compromesso fra gli interessi delle volontà individuali. Secondo lui lo Stato non è una combinazione puramente empirica di tendenze e di istinti determinati, di determinate “velleità”; ma esso è la forma nella quale sussiste la volontà, come volontà etica, nella quale soltanto può compiersi il trapasso dal mero arbitrio alla volontà. La legge nel suo puro e rigoroso significato non è un legame che stringe solo dall'esterno le volontà singole e ne impedisce il disgregamento; essa ne è piuttosto il principio costitutivo, e ciò in cui esse trovano il loro fondamento e la loro giustificazione.⁶⁴⁶

Seppur divenuta in qualche modo costante e trascendente gli appetiti singolari, per Rousseau questa volizione dell'interesse comune, più che “naturale all'uomo”, diventa

⁶⁴⁰ CS, IV, II, PW, II, p.105.

⁶⁴¹ Frammento inedito di MG, PW, I, p.311.

⁶⁴² CS, IV, II, PW, II, p.105.

⁶⁴³ Come noto, la tesi sarà ripresa e sviluppata da Kant.

⁶⁴⁴ È proprio questa ambiguità a rendere plausibile la citata interpretazione individualistica di R. DERATHÉ (op. cit., p.292-294).

⁶⁴⁵ Questa confusione tra volontarietà dell'associazione e scelta formale di associarsi è stato approfondita da F.A. LAMAS, *La concordia política*, Abeledo-Perrot, Buenos Aires, 1975. Come rileva questo autore, la concordia consiste in un accordo oggettivo, cioè un accordo spontaneo sui fini che ognuno vuole per se stesso, e non in un accordo soggettivo, cioè sullo stesso fatto di mettersi d'accordo; perciò “no hace falta que los concordés acuerden entre sí” (p.209). Le società non nascono quando due uomini indipendenti decidono unirsi (al modo di una società commerciale) ma quando due uomini si trovano a volere una stessa cosa che non possono raggiungere da soli.

⁶⁴⁶ E. CASSIRER, *Il problema Jean-Jacques Rousseau*, op. cit., p.30.

“connaturale allo stato civile”. E quindi, in ultimo termine, si riconduce al consenso, cioè, ad un atto singolare della volontà, appunto la scelta che costituisce il patto sociale.

Per la tradizione aristotelica, invece, l’uomo è naturalmente sociale, e quindi non c’è distinzione tra due “stati” né diversità dei rispettivi beni. L’amore del bene sociale, quindi, non è consenso, ma concordia, e s’identifica con l’amore naturale per il proprio bene, al punto che l’amicizia politica costituisce il modo più perfetto di beatitudine nell’ordine pratico.

Da qui la differenza rilevata dallo stesso Cassirer poche righe dopo:

Essa [la legge] vuole esercitare il suo dominio sui cittadini soltanto per quanto riesce in ogni atto singolo a fare e a educare dei cittadini. Questo compito ideale, non già la felicità e il benessere degli individui, è la finalità peculiare dello Stato⁶⁴⁷.

A dispetto di un’apparente apertura al bene dell’uomo in quanto tale, il cerchio si richiude ancora quando si considera che lo scopo di questa educazione è appunto identificare la volontà del singolo con la volontà generale.

La differenza tra la tesi classica e quella di Rousseau diventa cristallina nel caso del dissenso. In effetti, il bene comune, oggetto della concordia, si può conoscere e riconoscere nell’esperienza; e, una volta conosciuto, può essere comunicato ed insegnato a chi (per errore o ignoranza) non lo conosce. Ma una volontà generale si può soltanto volere. E, una volta voluta, non si può comunicare a chi l’ignora; si può soltanto imporre con la forza a chi (per absurdità o cattiveria) non la vuole. Ragione e volontà, in questo senso, sono rispettivamente il comunicabile e l’incomunicabile.

Per Rousseau, in conclusione, gli individui non vivono in società per quello che hanno di comune, ma per quello che hanno di indistinto. Infatti, il loro bene non è *comune*, ma *generale*. E quindi il vincolo politico non è una comunità reale nella diversità reale, ma una indistinzione astratta nell’uguaglianza astratta: siamo tutti identicamente diversi, numeratori di uno stesso denominatore⁶⁴⁸.

Da Rousseau a Kant tornando a Hobbes

Come si è visto, le tesi fondamentali della dottrina di Rousseau costituiscono il più articolato tentativo di fondare la società politica sul principio autonomico. Tuttavia, le riflessioni di Rousseau non sono eminentemente giuridiche e, infatti, ammettono diverse concretizzazioni giuridiche a seconda del modo in cui lo si legga.

Rispetto al nostro problema in particolare, questa dottrina propone una elaborata fondazione del valore e della legittimità della legge nella volontà del singolo cittadino, ma lascia aperti molti problemi della sua concreta applicazione pratica. Rousseau, in effetti, non è recepito direttamente dalla riflessione giuridica; questa recezione avviene attraverso Kant. La questione è significativa perché, seppur profondo ammiratore di Rousseau, la filosofia giuridica di questo autore è molto influenzata da Hobbes. In qualche modo Kant costituisce una sintesi di queste due posizioni irriducibili tra di loro, il che significa, naturalmente, che la sua teoria rimane sempre dualistica. Precisamente in quanto sintesi

⁶⁴⁷ Idem.

⁶⁴⁸ Em, I, PW,II, p.145.

dei nostri due “poli dialettici” o “corni del dilemma”, il modo in cui li riceve e li coordina all’interno del suo sistema verrà studiato nel capitolo conclusivo di questa prima parte.

CAPITOLO IV:

KANT E IL DUALISMO DI AUTONOMIA ED ETERONOMIA. OSSERVAZIONI CONCLUSIVE SULLA FILOSOFIA GIURIDICA MODERNA

1. La complessa fortuna di Rousseau. La linea totalitaria

Come si è accennato precedentemente, Rousseau ha subito le più dispari interpretazioni, le quali, tuttavia, possono essere ricondotte a due fronti fondamentali: quello del Rousseau “totalitario” o comunque “padre del totalitarismo”, e quello del Rousseau apostolo dei diritti individuali. Il supporto testuale di ciascuna di queste tesi è senz’altro solido e abbondante.

Nonostante ciò, sembrerebbe che la prima di queste due letture non avesse bisogno di una dimostrazione in regola né di un particolare approfondimento teorico in questa sede. La ragione è duplice.

La prima, di natura storico-filosofica, è il fatto di una sostanziale linearità nello sviluppo di certe tesi rousseauiane fino allo Stato etico hegeliano e al pensiero rivoluzionario marxista, referenti fondamentali di questa interpretazione. Questo non significa (almeno non necessariamente) che lo stesso Rousseau sia stato un rivoluzionario oppure un avvocato del totalitarismo. Lasciamo il problema dell’attribuzione o meno di tali aggettivi agli studiosi di Rousseau. Significa piuttosto che ci sono alcune tesi genuinamente rousseauiane che stanno alla base e sono condizione di possibilità di questi sviluppi. Vorremmo segnalarne soltanto tre. La prima di esse è l’idea di una volontà generale che è volontà propria della collettività e dei cittadini, ma risulta estranea ad ognuno dei suoi membri in quanto *homme*. Con le precisazioni di rigore, questa tesi è la premessa storica del concetto hegeliano di *Volkgeist* o “spirito del popolo”. Profondamente legata a questa prima tesi è quella di un’eticità umana che si realizza esclusivamente nello stato civile e attraverso lo Stato, la quale può essere attribuita all’individuo soltanto nella precisa misura della sua appartenenza, subordinazione e identificazione con il tutto sociale. Nonostante Rousseau non l’abbia mai affermata, non ci vuole troppo per arrivare ad un’eticità che sia attribuito esclusivo dello Stato, come propose ancora una volta Hegel. Infine, l’idea di una libertà *nella* legge e *nello* Stato, *a causa* della legge e dello Stato, e mai *al di fuori* di una legge che può comandare tutto, idea che si trova alla base dei grandi movimenti totalitari del XX secolo, è già perfettamente prefigurata in Rousseau.

La seconda ragione, invece, è rigorosamente metodologica: agli scopi di questa ricerca, basta semplicemente constatare l’effettiva esistenza di questi esiti teorici possibili, perché in essi il meccanismo dell’identificazione della volontà del singolo con quella dello Stato è sostanzialmente identico a quello proposto da Rousseau, e quest’ultimo è già stato studiato a sufficienza. Al di là dell’intenzione del suo autore, l’opera di Rousseau ammette e perfino favorisce una sua lettura totalitaria; questo fatto difficilmente contestabile può bastare nei ristretti limiti della nostra ricerca.

Diverso è il caso dell’interpretazione individualistica e “liberale” di Rousseau. Qui la questione diventa più complessa, perché Rousseau, autore fondamentale per la storia delle dottrine politiche, non è stato direttamente recepito dalla scienza giuridica. Questo passo è stato mediato da Immanuel Kant.

2. La sintesi kantiana

Il Rousseau di Kant

Kant è stato uno dei più acuti ed entusiasti lettori di Rousseau⁶⁴⁹. La questione potrebbe dare occasione a qualche perplessità, perché, come segnala Cassirer⁶⁵⁰, è difficile immaginare due autori più opposti per temperamento e per impostazione generale della propria opera. Lì dove Rousseau è puro sentimento e spontaneità, Kant è il paradigma (fino alla caricatura) del rigore e della sistematicità. E, nonostante ciò, è stato Kant a “giuridicizzare” Rousseau.

Evidentemente, non è possibile né rilevante qui sviluppare fino in fondo la filosofia politica e giuridica di Kant. Gli obiettivi di questo capitolo, in realtà, sono molto più ristretti e precisi. Si tratta semplicemente di rintracciare il modo in cui Kant riceve e modifica la dottrina di Rousseau, evidenziando i punti in cui si discosta da essa e si avvicina invece a quella di Hobbes, elaborando quella sintesi che lo costituisce come uno degli autori più rappresentativi della modernità filosofica. Di conseguenza, ci limiteremo al testo della sua opera, evitando di tentare una lettura complessiva del suo senso storico o filosofico.

In modo certamente schematico, ma non per questo errato, si può affermare che Kant sancisce definitivamente la scissione tra un diritto eminentemente eteronomo e una morale fondamentalmente autonoma. Nel fare ciò, si serve di non pochi elementi della dottrina politica di Hobbes, i quali certamente stridono con la sua impostazione vitale piuttosto incline al liberalismo, ma soprattutto riesce a portare in ambito strettamente giuridico almeno due elementi portanti delle riflessioni di Rousseau⁶⁵¹: il suo concetto di libertà come indipendenza, strettamente legato alla legge, ma anche alla giustizia e al diritto, e la generalità (che con lui diventa formalità) della legge come principio di rettitudine e di giustizia. Prima di approfondire questi due aspetti, tuttavia, è necessario soffermarsi brevemente sulla singolare lettura kantiana dello stato di natura e del contratto sociale.

Lo stato di natura e la società corrotta

Al modo di Hume nella metafisica, Rousseau ebbe il merito di svegliare Kant dal “sogno dogmatico” nell’ambito dell’etica e della politica, facendogli vedere la necessità del ritorno a una natura umana che riuscisse a superare le convenzioni sociali. La versione kantiana dello stato di natura è, infatti, profondamente influenzata da Rousseau.

Questa viene sviluppata soprattutto nelle *Congetture sull’origine della storia*⁶⁵², un piccolo scritto profondamente debitore del secondo *Discours* di Rousseau, nel quale

⁶⁴⁹ Si dice che l’unica decorazione della stanza di lavoro di Kant fosse un ritratto di Rousseau.

⁶⁵⁰ Cfr. in particolare E. CASSIRER, “Kant e Rousseau”, in *Rousseau, Kant e Goethe*, op. cit., p.23.

⁶⁵¹ Seppur con importanti differenze, l’identificazione di questi punti tiene presente l’interpretazione di M. FAZIO, op. cit, pp.215-251.

⁶⁵² Citato come COS.

interpreta in chiave immanentista la narrazione della Genesi sull'origine dell'uomo e il peccato originale. Le medesime tesi vengono approfondite con ammirevole continuità in altri scritti minori di filosofia morale e filosofia della storia; è degno di nota, tuttavia, il fatto che questo tema sia piuttosto assente dalle sue grandi opere sistematiche.

Il racconto delle *Congetture* costituisce tutta una teoria antropologica, morale e perfino teologica sulla natura dell'uomo. Questo uomo, comincia Kant, *“lo supporremo adulto, già tutto formato”*⁶⁵³, e *“ammetteremo poi una coppia, perché egli possa perpetuare la sua specie, e una sola coppia, perché non sorga subito guerra tra uomini che, sebbene vicini, sono però tra di loro estranei”*⁶⁵⁴. Al modo rousseauiano, ma questa volta con una esplicita identificazione col giardino dell'Eden, Kant disegna uno stato di armonia consistente soprattutto nella assenza di conflitti interni tra desideri e potenza (fisica o morale). *“Prima del risveglio della ragione non esisteva né comando né divieto e quindi non vi erano trasgressioni”*⁶⁵⁵. Il conflitto nasce con la legge e i divieti; e questi nascono esclusivamente dalla ragione. Per Kant la legge naturale è esclusivamente una legge della ragione, perché *“la natura e le tendenze non possono dettare leggi alla libertà”*⁶⁵⁶. Ed è questa stessa ragione a cagionare la caduta.

Come per Rousseau, *“è una proprietà della ragione che essa, col soccorso dell'immaginazione, provochi artificialmente desideri, che non solo non sono fondati sui bisogni naturali, ma sono con essi direttamente in contrasto”*⁶⁵⁷. D'altra parte, sottraendo il suo oggetto ai sensi, la ragione rende queste inclinazioni più intime e durevoli⁶⁵⁸. Il risveglio costituisce una svolta definitiva della condizione umana. *“Il primo passo che l'uomo fece fuori di questo stato fu dunque moralmente una caduta e fisicamente una pena”*⁶⁵⁹. La ragione umana è peccato (originale), caduta e pena proprio perché sempre e necessariamente opposta alla natura. *“La storia della natura comincia col bene, perché essa è opera di Dio; la storia della libertà comincia col male, perché essa è opera dell'uomo”*⁶⁶⁰.

Kant riporta tre esempi espliciti che dimostrerebbero questa opposizione tra natura e stato civile (cioè ragione): la sproporzione tra la maturità fisica e quella intellettuale; la brevità della vita rispetto alla lunghezza del processo di acquisto della conoscenza (*ars longa vita brevis*) e, infine, l'ingiusta disuguaglianza dei diritti nello stato civile rispetto all'uguaglianza naturale⁶⁶¹.

Questa opposizione tra natura e ragione è una delle chiavi fondamentali del discorso kantiano. Su questo punto, la differenza con Rousseau sembra essere soltanto di grado e di enfasi: la natura è buona e la ragione cattiva, sì, ma il proprio dell'uomo è la ragione. Mediante essa l'uomo si oppone alla natura, ma anche mediante essa riuscirà a superare la

⁶⁵³ COS, p.196.

⁶⁵⁴ COS, p.196.

⁶⁵⁵ COS, p.201.

⁶⁵⁶ *Sopra il detto comune: “questo può essere giusto in teoria, ma non vale per la pratica”* (SDC), p.252.

⁶⁵⁷ COS, p.198.

⁶⁵⁸ COS, p.199.

⁶⁵⁹ COS, p.202.

⁶⁶⁰ COS, p.202. Il testo è praticamente identico all'apertura dell'Émile.

⁶⁶¹ Cfr. COS, pp.203-205 in nota.

caduta: “Rousseau non aveva torto a preferire lo stato selvaggio, sempreché si astragga da quest’ultimo stadio cui la nostra specie deve ancora elevarsi”⁶⁶².

Nel frattempo, viviamo proprio in quello stato di società corrotta così efficacemente descritto da Rousseau: “Noi siamo in alto grado colti sotto l’aspetto dell’arte e delle leggi; noi siamo civili fino alla noia in tutto ciò che riguarda le forme e le convenzioni sociali”⁶⁶³. E come per Rousseau, una delle forze più efficaci per conservare e approfondire questo stato è l’opinione altrui da cui dipende la propria *reputation*. “La costumatezza, questa tendenza a meritare la considerazione mediante la decenza (nascondendo ciò che potrebbe eccitare il disprezzo), può essere considerata come la base della vera socialità”⁶⁶⁴.

A questo punto, la descrizione della natura dannata del rousseauiano Kant diventa così hobbesiana come quella dello stesso Rousseau:

Lo stato di pace tra uomini assieme conviventi non è affatto uno stato di natura (*status naturalis*), il quale è piuttosto uno stato di guerra nel senso che, se anche non si ha sempre uno scoppio delle ostilità, è però continua la minaccia ch’esse abbiano a prodursi. Lo stato di pace deve dunque essere istituito, poiché la mancanza di ostilità non significa ancora sicurezza, e se questa non è garantita da un vicino ad un altro (il che può aver luogo unicamente in uno stato legale) questi può trattare come nemico quello a cui tale garanzia abbia richiesto invano⁶⁶⁵.

Sempre più pacato dei suoi predecessori, Kant è molto contenuto nella sua descrizione della guerra di tutti contro tutti, ma proprio questo fatto lo fa apparire ancora più pessimista: “da un legno storto, come è quello di cui l’uomo è fatto, non può uscire nulla di interamente diritto”⁶⁶⁶. Le dimensioni della catastrofe possono essere apprezzate proprio lì dove non c’è ancora un potere che riconduca all’ordine.

Se si pensa alla malvagità della natura umana, che si ribella apertamente nei liberi rapporti tra i popoli (mentre nello Stato civile, per effetto della coazione statale, essa risulta in gran parte velata), è da stupire che la parola diritto non abbia potuto essere interamente bandita come pedantesca dalla politica di guerra e che nessuno Stato abbia ancora osato dichiararsi pubblicamente in favore di quest’ultima⁶⁶⁷.

In effetti, “la guerra non ha bisogno di un particolare movente e la si direbbe quasi connaturata nell’uomo, come qualcosa di nobile cui esso si sente portato dell’impulso dell’onore e non di moventi interessati”⁶⁶⁸. Ancora una volta, il problema non è la ragione in se stessa, ma la sua subordinazione all’indefinito desiderio di potere. “Che i re filosofeggino o i filosofi diventino re non ce lo dobbiamo aspettare e anzi neppure desiderare, poiché il possesso della forza corrompe inevitabilmente il libero giudizio della ragione”⁶⁶⁹.

Sembrerebbe, così, che Kant volesse affidare proprio alla ragione il compito di redimere l’uomo da questo stato. Il che, in parte, è vero. In effetti, come per Rousseau, la questione

⁶⁶² *Idea di una storia universale dal punto di vista cosmopolitico* (ISU), p.133.

⁶⁶³ ISU, p.133.

⁶⁶⁴ COS, p.199.

⁶⁶⁵ *Per la pace perpetua* (PP), p.291.

⁶⁶⁶ ISU, p.130.

⁶⁶⁷ PP, p.298.

⁶⁶⁸ PP, p.311.

⁶⁶⁹ PP, p.316.

è fondamentalmente morale, e quindi squisitamente individuale: l'uomo deve purificarsi dai suoi desideri artificiali. E non dobbiamo aspettarci niente dai buoni sentimenti verso il prossimo. La preparazione dell'animo ai limiti che la ragione deve porre all'esercizio della propria volontà è *“molto più necessaria allo stabilimento della società che non l'amore e la benevolenza”*⁶⁷⁰. In effetti, la risposta di Kant al problema della dipendenza dall'opinione altrui non sarà già una finzione intellettuale che permetta di prescindere idealmente dagli altri, bensì una rigorosa ascetica che dovrà correggere questa inclinazione immorale. E poi, è proprio sulla ragione che si fonda la pretesa di essere scopo per se stesso e di essere riconosciuto come tale (e mai come mezzo⁶⁷¹) dagli altri, principio cardine dell'uguaglianza giuridica⁶⁷².

Eppure non sarà la ragione a portarci fuori dalla corruzione. Almeno non la ragione da sola, non fintantoché essa non abbia un movente, qualcosa che la spinga a ragionare sulle vie del diritto e della giustizia: *“quello che la buona volontà dovrebbe fare e non fa, lo farà alla fine l'impotenza”*⁶⁷³. *“Fata volentem ducunt, nolentem trahunt”*⁶⁷⁴. Il movente sarà proprio ciò che costituisce la miseria di questo stato. O meglio: la stessa Natura si servirà della ragione per riparare i danni da essa cagionati, e lo farà precisamente attraverso l'effetto proprio di questa ragione imperfetta:

Il mezzo di cui la natura si serve per attuare lo sviluppo di tutte le sue disposizioni [dell'uomo], è il loro antagonismo nella società, in quanto però tale antagonismo sia da ultimo la causa di un ordinamento civile della società stessa⁶⁷⁵.

Come per Rousseau, anche per Kant la risposta al problema antropologico si trova nella politica, la quale è prodotta da un contratto. Tuttavia, c'è una fondamentale differenza. Per Kant, il contratto non è un evento mitico o un fatto fittizio. È semplicemente un'idea; l'idea costitutiva della giuridicità. In questo contesto, non è nemmeno pensabile un vero salto tra la società corrotta e quella giusta prodotta dal contratto. In quanto idea, ogni società civile è tale nella parziale misura in cui realizza questa idea, e la piena realizzazione di essa costituisce addirittura lo scopo ultimo della storia. Essa è la meta verso la quale si muove in modo involontario ma indefettibile la società degli uomini. È *il fine e la fine* della storia. La molla di questo movimento è proprio quella discordia costitutiva della società ingiusta. Secondo un principio che avrebbe scandalizzato Rousseau, per Kant la disuguaglianza è *“copiosa fonte di tanti mali e, nello stesso tempo, di ogni bene”*⁶⁷⁶. L'argomentazione di Kant richiede attenzione.

La funzione civilizzatrice della discordia

Kant è così chiaro nel porre l'origine della civiltà nella discordia da rendere superfluo ogni commento.

⁶⁷⁰ COS, p.200.

⁶⁷¹ La tesi costituisce la seconda formulazione dell'imperativo categorico.

⁶⁷² COS, p.201.

⁶⁷³ SDC, p.278.

⁶⁷⁴ SENECA, *Epistolae Morales*, XVIII, 4, citato dallo stesso Kant in SDC, p.281.

⁶⁷⁵ ISU, p.127.

⁶⁷⁶ COS, p. 207.

Io intendo qui col nome di antagonismo la *insocievole socievolezza* (*ungesellige Geselligkeit*) degli uomini, cioè la loro tendenza a unirsi in società, congiunta con una generale avversione, che minaccia continuamente di disunire questa società. È questa evidentemente una tendenza insita nella natura umana. L'uomo ha un'inclinazione *ad associarsi*, poiché egli nello stato di società si sente maggiormente uomo, cioè sente di potere meglio sviluppare le sue naturali disposizioni. Ma egli ha anche una forte tendenza a *dissociarsi*, poiché egli ha del pari in sé la qualità antisociale di voler tutto rivolgere solo al proprio interesse, per cui si aspetta resistenza da ogni parte e sa ch'egli deve da parte sua tendere a resistere contro altri. Questa resistenza eccita tutte le energie dell'uomo, lo induce a vincere la sua tendenza alla pigrizia e, spinto dal desiderio di onori, di potenza, di ricchezza, a conquistarsi un posto tra i suoi consoci, che egli certo non può *sopportare*, ma di cui non può neppure *fare a meno*⁶⁷⁷.

L'uomo è diviso. E questa divisione lo rende infelice. Ma, come è noto e avremo occasione di ricordare poco più avanti, pochi argomenti risultano così prescindibili per Kant quanto quello della felicità individuale:

Siano allora rese grazie alla natura per la intrattabilità che genera, per la invidiosa emulazione della vanità, per la cupidigia mai soddisfatta di averi o anche di dominio! Senza di esse tutte le eccellenti disposizioni naturali insite nell'umanità rimarrebbero eternamente assopite senza svilupparsi. L'uomo vuole la concordia; ma la natura sa meglio di lui ciò che è buono per la sua specie: essa vuole la discordia. L'uomo vuol vivere comodamente e piacevolmente; ma la natura vuole che egli esca dallo stato di pigrizia e di soddisfazione inattiva, affronti dolore e fatiche per inventare ancora i mezzi onde liberarsi con la sua abilità anche da essi. Gli impulsi naturali che lo spingono a ciò, le fonti della insocievolezza e della generale rivalità, sono cause di molti mali, ma questi però spingono a nuova tensione di sforzi, a un maggior sviluppo delle disposizioni naturali, e quindi rivelano l'ordine di un saggio Creatore e non la mano di uno spirito maligno che abbia guastato o rovinato per gelosia la magnifica opera dell'universo⁶⁷⁸.

In effetti,

gli alberi in un bosco, per il fatto appunto che ognuno cerca di togliere aria e sole all'altro, si costringono reciprocamente a cercare l'una e l'altro al di sopra di sé e perciò crescono belli e diritti, mentre gli alberi che in libertà e isolati fra loro mettono rami a piacere, crescono storpi, storti e tortuosi. Ogni cultura e arte, ornamento dell'umanità, e il migliore ordinamento sociale sono frutti della insocievolezza, la quale si costringe da se stessa a disciplinarsi e a svolgere interamente i germi della natura con arte forzata⁶⁷⁹.

La corruzione, l'ingiustizia, la discordia sono senz'altro mali e vanno superati. Ma vanno superati soltanto attraverso essi stessi; non evitandoli, il che non è possibile, ma semplicemente facilitando il loro esito finale: la pace perpetua. Un esito che non è nemmeno desiderabile nella condizione attuale:

al grado di civiltà cui il genere umano è pervenuto, la guerra è un mezzo indispensabile per elevarsi e (...) la pace perpetua non ci sarà salutare, se non dopo

⁶⁷⁷ ISU, p.127.

⁶⁷⁸ ISU, p.128.

⁶⁷⁹ ISU, p.129.

che la nostra civiltà (chissà quando?) avrà raggiunto il punto di perfezione, il solo di cui questa pace potrebbe essere la conseguenza⁶⁸⁰.

Soltanto in questo modo, attraverso la sua stessa patologia, “*la società, da unione patologica forzata, può trasformarsi in un tutto morale*”⁶⁸¹. Ed è solo in virtù del suo costante (ma involontario) progresso verso il bene che possiamo che amare l’umanità; “*altrimenti dovremmo odiarla e disprezzarla*”⁶⁸².

La costrizione e la limitazione della libertà saranno sempre inseparabili dal concetto stesso della società.

A subire questo stato di coazione l’uomo, a cui pure la libertà senza limiti sarebbe così cara, è costretto dalla necessità, e precisamente dalla maggiore di tutte le necessità, quella di sottrarsi ai mali che gli uomini si recano a vicenda⁶⁸³.

Lo stesso diritto, come vedremo fra poco, si definisce per questa limitazione. A quanto pare, Kant risulta molto più ambiguo di Rousseau rispetto alla bontà della politica e della società. Volendo salvare almeno una parte della libertà individuale sacrificata da Rousseau, Kant non propone all’interno del suo sistema una *metanoia* analoga all’alienazione rousseauiana, capace di rendere buoni gli uomini cattivi. Ma questo significa che essi rimangono cattivi, e davanti a uomini cattivi non ci resta altro che il classico principio di Montesquieu: “*par la disposition des choses, le pouvoir arrête le pouvoir*”⁶⁸⁴. È questa (perché non c’è altra) la società che costituisce lo scopo ultimo della storia.

Lo scopo della storia e lo scopo del diritto

Ancora una volta, la chiarezza di Kant sulla questione del fine della storia lascia poco spazio ai commenti. Secondo questo autore, “[i]l più grande problema alla cui soluzione la natura costringe la specie umana è di pervenire ad attuare una società civile che faccia valere universalmente il diritto”⁶⁸⁵. Un primo passo in questa evoluzione è costituito dalla stessa associazione civile. Il passo definitivo sarà la costituzione di un unico ordinamento universale e cosmopolita.

Come la generale violenza e i mali che ne derivano dovettero da ultimo portare un popolo alla decisione di sottoporsi alla coazione (...), ossia alla pubblica legge, e di entrare in una costituzione civile, così i mali derivanti dalle continue guerre, per le quali gli Stati cercano a loro volta di indebolirsi e di soggiogarsi reciprocamente, dovranno da ultimo portarli, anche loro malgrado, o a entrare in una costituzione cosmopolita, o (...) a una condizione giuridica di *federazione* sulla base di un *diritto internazionale* stabilito in comune⁶⁸⁶.

Questo diritto, sia nella sua prima attuazione parziale che nella sua piena realizzazione universale, consiste in un particolare tipo di coazione e di limitazione della libertà:

⁶⁸⁰ COS, p. 209.

⁶⁸¹ ISU, p.128.

⁶⁸² SDC, p.274.

⁶⁸³ ISU, p.129.

⁶⁸⁴ MONTESQUIEU, *De l'esprit des lois*, in *Œuvres*, Nourse, 1767, t. 1, chap. IV, livre XI (*Des lois qui forment la liberté politique, dans son rapport avec la constitution*), p. 206.

⁶⁸⁵ ISU, p.128.

⁶⁸⁶ SDC, p.278.

Il *diritto* è la limitazione della libertà di ciascuno alla condizione del suo accordo con la libertà di ogni altro, in quanto ciò è possibile secondo una legge universale; e il *diritto pubblico* è l'insieme delle *leggi esterne* che rendono possibile un tale accordo generale. E poiché ogni limitazione della libertà mediante l'arbitrio di un altro è *coazione*, ne segue che la costituzione civile è un rapporto di uomini *liberi* che (fatta salva la loro libertà nel tutto della loro unione con gli altri) vivono sotto l'impero di leggi coattive⁶⁸⁷.

La stessa definizione di questo diritto come limite che favorisce e rende pensabile proprio ciò che limita (l'attuazione della libertà individuale) pone il problema della possibilità di una sua piena attuazione nella storia. Ma il radicale pessimismo antropologico di Kant evita rigorosamente che il suo ottimismo storico divenga utopia. In primo luogo, perché lo scopo supera assolutamente le capacità morali dell'uomo⁶⁸⁸.

La difficoltà che anche la semplice idea di un tal compito pone subito davanti agli occhi, è questa: l'uomo è un animale che, se vive tra altri esseri della sua specie, ha bisogno di un padrone (...) che pieghi la sua volontà e lo obblighi ad obbedire a una volontà universalmente valevole, sotto la quale ognuno possa essere libero⁶⁸⁹.

Ma questo padrone sarà, a sua volta, un uomo bisognoso di padrone, in un processo che non si arresterà fino a quando non arriveremo ad un "*capo supremo*" che

[sia] giusto *per se stesso* e tuttavia [sia] un *uomo*. Questo problema è quindi il più difficile di tutti e una soluzione perfetta di esso è impossibile: da un legno storto, come è quello di cui l'uomo è fatto, non può uscire nulla di interamente diritto. Solo l'approssimazione a questa idea ci è imposta dalla natura⁶⁹⁰.

La constatazione di questa impossibilità⁶⁹¹ risulta fondamentale perché ci costringe a ridimensionare gli scopi del diritto e della legge. Abbiamo visto che, secondo Kant, non è la volontà dell'uomo a dover attuare la pace perpetua. Come per i classici (e per Rousseau) lo scopo finale dell'umanità è che gli uomini siano buoni; ma a differenza dei classici (e di Rousseau) questo non è scopo del diritto.

⁶⁸⁷ SDC, p.254. La definizione ultima sembra essere quella della *Metafisica dei Costumi* (MC): "*Il diritto è, dunque, l'insieme delle condizioni per mezzo delle quali l'arbitrio dell'uno può accordarsi con l'arbitrio di un altro secondo una legge universale della libertà*" (p. 407). Vid. tuttavia SDC, p.257: "*ogni diritto consiste nella limitazione della libertà di ogni altro, alla condizione che essa possa coesistere con al mia secondo una legge universale*".

⁶⁸⁸ Ma anche perché risulta dubbio fino a che punto sia proprio desiderabile questo stato finale, il quale, certamente, differisce molto dai paradisi terrestri proposti dalle dottrine utopistiche. La società ideale di Kant è (anche) quella in cui si realizza pienamente il principio della coazione statale.

⁶⁸⁹ ISU, p.129-130.

⁶⁹⁰ ISU, p.130.

⁶⁹¹ Impossibilità rigorosamente antropologica. L'utopismo di Kant si trova proprio qui, nella sua fede cieca nella piena attuazione di uno scopo impossibile all'uomo: la pace perpetua nella storia. Fede che, tuttavia, è inoperante nella prassi concreta degli uomini, per i quali la maggiore attuazione possibile è già uno scopo sufficiente. Kant evita l'utopismo proprio affermando il carattere utopico dell'utopia. L'uomo ha il dovere di fare soltanto ciò che può fare. L'oggetto della fede di Kant è una versione naturalistica della Provvidenza divina (identificata appunto, con la Natura): "*Ciò che dà questa garanzia non è altro che la grande artefice Natura (natura daedala rerum), dal cui corso meccanico scaturisce evidente lo scopo di trarre dalle discordie degli uomini, anche contro la loro volontà, la concordia. Essa è denominata destino, in quanto si afferma come necessità di una causa efficiente, che opera secondo leggi sue proprie a noi ignote; ma, considerata nella sua finalità nel corso del mondo, la chiamiamo Provvidenza, in quanto si rivela come profonda sapienza di una causa più alta rivolta al fine ultimo oggettivo della specie umana e predeterminante questo corso del mondo*" (PP, p.306-307).

In realtà, per Kant la stessa idea di “rendere buono l’uomo” è contraddittoria, perché implica dargli una legge, in circostanze che l’uomo buono è precisamente quello che solo dà la legge a se stesso e non la riceve da nessuno. Il diritto non è capace di fare un buon uomo dal buon cittadino.

Ci si può opporre soltanto a ciò a cui ci si assomiglia, perché il diverso suppone il comune. Come ha rilevato Cassirer, la tesi di una virtù che proviene esclusivamente dalla legge autoimposta e dall’indipendenza dagli altri è profondamente rousseauiana. Altrettanto si potrebbe dire sulla politicità di questa virtù, ma questa volta con importanti distinzioni.

Come per Rousseau, la redenzione morale dell’uomo kantiano è realizzata *nella* politica e *nel* diritto, cioè attraverso essi, ma non *a causa* di essi:

la natura, servendosi di quelle tendenze egoistiche, viene in soccorso alla volontà generale fondata sulla ragione, tanto onorata, ma praticamente impotente, cosicché dipende solo da una buona organizzazione dello Stato (e questo è in potere degli uomini) di comporre assieme le forze umane, in modo che l’una arresti l’altra nei suoi effetti disastrosi⁶⁹², oppure di toglierle di mezzo. In tal modo il risultato per la ragione è come se l’una e l’altra forza non esistessero e l’uomo è costretto ad essere, se non buono moralmente, almeno un buon cittadino⁶⁹³.

Lo scopo del diritto è soltanto il buon cittadino. E se è pur vero che il buon cittadino si colloca in una certa continuità di ordine rispetto al buon uomo, la virtù di quest’ultimo supera assolutamente gli scopi del diritto in quanto opera umana, e lo si può aspettare soltanto dalla Natura-Provvidenza. Come per i classici, questo scopo ultimo è giuridicamente supererogatorio. A differenza dei classici, tuttavia, lo scopo immediato del diritto non è una partecipazione di quel fine ultimo, perché esso risulterà non dall’intenzione che segue la natura, ma dalla natura contro le intenzioni. In effetti, per Kant,

il problema [della costituzione dello Stato] si riduce a questo: come ordinare una moltitudine di essere ragionevoli, che desiderano tutti assieme di sottoporsi per la loro conservazione a pubbliche leggi⁶⁹⁴, alle quali ognuno nel segreto del suo animo tende a sottrarsi, e come dare a esseri di questa sorta una costituzione tale che, malgrado i contrasti derivanti dalle loro private intenzioni, queste si neutralizzino l’una con l’altra, di maniera che essi, nella loro condotta pubblica, vengano a comportarsi come se non avessero affatto cattive intenzioni. (...) Qui non si tratta infatti di migliorare moralmente gli uomini⁶⁹⁵, ma solo del meccanismo della natura, cioè di sapere come poterlo utilizzare tra gli uomini al fine di regolare l’antagonismo dei loro sentimenti non pacifici⁶⁹⁶.

⁶⁹² Il principio risulta molto simile a quello di Montesquieu poco sopra.

⁶⁹³ PP, p.312.

⁶⁹⁴ Come per gli autori già studiati, Kant riconosce una volizione comune come causa del vincolo politico; ma l’oggetto di questa volizione, ciò che la rende “comune” a tutti, è la stessa unione, e non un bene. Secondo Kant, infatti, un bene non può essere comune. La stessa comunità non è un bene in se stessa (*bonum honestum*) ma un utile (*bonum utilis*).

⁶⁹⁵ L’uomo kantiano è (*univocamente*) cattivo. Migliorare gli uomini sembra essere impossibile, perché significa costringerlo a volere proprio quel bene “*al quale ognuno nel segreto del suo animo tende a sottrarsi*”.

⁶⁹⁶ PP, p.312-313.

La soluzione radica proprio nel carattere eteronomico del diritto, perfino nella sua ultima e più alta realizzazione, fondato e giustificato, però, in quanto istanza autonoma del popolo. Come in Rousseau, il diritto può costringere la volontà del singolo perché è legittimato dalla volontà del popolo di cui lui fa parte.

In effetti, la distinzione tra lo scopo della storia e lo scopo del diritto umanamente attuabile permette di tracciare chiaramente il limite della filiazione rousseauiana di Kant, e quindi di determinare il carattere generale della sua riflessione politica. Da Rousseau Kant prende lo stato di natura, ed è Rousseau a definire anche certi elementi fondamentali della sua morale, perché sono questi due (lo stato di natura e la morale) gli ambiti dell'autonomia. Ma dopo di essi, nell'ambito della vita politica e giuridica, Kant è profondamente eteronomista. In effetti, la società ideale, "*compito supremo della natura nei riguardi della specie umana*", è quella "*in cui la libertà sotto leggi esterne vada congiunta nel più alto grado possibile con un potere irresistibile, cioè una costituzione civile perfettamente giusta*"⁶⁹⁷. Oseremmo dire che, dal contratto in poi, cioè dal momento in cui non ci sono più individui isolati ma soltanto membri del tutto sociale, la teoria politica di Kant è genuinamente hobbesiana.

Come abbiamo visto, Hobbes è molto ambiguo rispetto al problema dell'obbligo. Questa ambiguità inizia proprio con le ragioni per sottoscrivere il contratto. Nel suo sistema, il principio che spiega l'obbligo politico e giuridico di obbedire alla legge, qualunque esso sia (comando divino, legge naturale o calcolo strategico, non cambia niente), è anche il motivo che spinge gli uomini a entrare in società. Infatti, nel momento in cui l'obbedienza alla legge contraddice questo motivo primordiale (la propria conservazione), l'uomo si libera da ogni vincolo e torna nello stato di natura. La questione diventava critica dal momento che l'intenzione di Hobbes era proprio quella di fondare un obbligo assoluto e incondizionato di obbedienza al sovrano. Come abbiamo visto, Hobbes non è riuscito a spiegare l'obbligo legale assoluto né a identificare realmente la volontà del singolo con quella del sovrano, riducendo di fatto l'efficacia della legge ad un meccanismo psicologico di coazione e la legittimità del sovrano a un espediente logico concretamente inoperante.

Ebbene; Kant riesce proprio lì dove Hobbes fallì. Il suo ragionamento politico è una correzione di quello di Hobbes⁶⁹⁸. Kant è chiaro ed enfatico proprio lì dove Hobbes era oscuro e sfuggente: nel dovere assoluto di obbedienza e nell'incontestabile legittimità giuridica del rappresentante. Ma correggerlo significa anche accettare e assumere il suo ragionamento. Modificando, o meglio "raffinando", i concetti della legge e del contratto, Kant riesce a porre un dovere morale incondizionato lì dove Hobbes poneva soltanto forza e a porre un ideale di legittimità assoluta lì dove Hobbes poneva soltanto una finzione astratta. Da Kant in poi, la costituzione dello Stato è giuridicamente autonoma (legittimata secondo i principi di Rousseau) e concretamente eteronomica (efficace secondo l'antropologia di Hobbes). Vediamo brevemente ciascuno di questi punti.

Il dovere di obbedire alle leggi: efficacia eteronomica

⁶⁹⁷ ISU, p.129.

⁶⁹⁸ Come abbiamo visto, TAYLOR (op. cit) proponeva una lettura inversa, secondo la quale si potrebbe ritrovare un'etica deontologica *more kantiano* in Hobbes.

In conseguenza, la prima cosa che si è obbligati ad ammettere, se non si vuole rinunciare ad ogni concetto di diritto, è la proposizione fondamentale: l'uomo deve uscire dallo stato di natura, nel quale ognuno segue i capricci della propria fantasia, e unirsi con tutti gli altri (coi quali egli non può evitare di trovarsi in relazione reciproca) sottomettendosi a una costrizione esterna pubblicamente legale (...); vale a dire che ognuno deve, prima di ogni altra cosa, entrare in uno stato civile⁶⁹⁹.

Naturalmente, questo imperativo categorico di associarsi ed entrare in società è anche principio che giustifica il dovere di obbedienza alla legge e tutti i doveri esterni in generale⁷⁰⁰.

Dovere che sarà così attendibile e consistente quanto lo sia l'etica kantiana dell'imperativo categorico. Il problema certamente sfugge ai limiti di questa ricerca. La questione rilevante è che esiste secondo Kant un genuino dovere di sottomettersi alla costrizione statale. A differenza di Hobbes, egli possiede un'etica anteriore e indipendente dal problema politico, una vera "filosofia pratica".

La questione potrebbe risultare curiosa perché, se si tratta di un genuino "dovere" di obbedienza e sottomissione, perché la costrizione? La risposta è assai sorprendente, ma emblematica del modello moderno di filosofia pratica: perché la stessa legge è, sempre e necessariamente, coercizione; perché la sua stessa essenza (se si potesse usare il termine) è quella di imporre un limite alla volontà, di indicare ciò che non può non essere voluto. Si potrebbe dire perfino che la stessa legge morale è costrizione della ragione. L'etica kantiana è il paradigma della morale dell'obbligo descritta da Pinckaers.

In effetti, una legge non è più costrizione nei casi in cui il suo contenuto è voluto e liberamente scelto dall'individuo. Per Kant, tuttavia, il fatto che una legge coincida con le inclinazioni soggettive dell'individuo è non solo politicamente insignificante (come per Hobbes), ma anche moralmente indesiderabile, perché comporta un rischio certo di corruzione dello stesso atto di obbedienza⁷⁰¹. In effetti, l'uomo deve astrarre dal ragionamento morale ogni considerazione sulla propria felicità. E altrettanto deve fare il sovrano in ambito politico, all'interno del quale il "principio della felicità" risulta funesto: trasforma in despota al sovrano che vuole rendere felice al suo popolo a modo suo; rende ribelle il popolo che vuole esserlo a modo suo⁷⁰².

Anche se, come riconosce lo stesso Kant, "*non vi può essere volere senza scopo di sorta*", rimane inalterato il principio secondo il quale "*quando si tratti puramente di coercizione delle azioni da parte della legge, si debba astrarre dallo scopo, e la legge sola costituisca*

⁶⁹⁹ MC, p.498.

⁷⁰⁰ SDC, p.253: "*un'unione che sia fine a se stessa (fine che ognuno deve avere) e che quindi costituisca il primo, incondizionato dovere per ogni rapporto esterno degli uomini in generale, i quali non possono far a meno di avere reciproci rapporti tra loro: una siffatta unione si riscontra solo in una società che si trovi nello stato civile, cioè tale da costituire un corpo comune. Ora, lo scopo che in tale rapporto è dovere in sé, ed è anche la suprema condizione formale (conditio sine qua non) di tutti gli altri doveri esterni, è il diritto degli uomini di costituirsi sotto l'impero di leggi pubbliche coattive*".

⁷⁰¹ Come afferma CASSIRER, "Kant e Rousseau", in *Rousseau, Kant e Goethe*, op. cit., p.36, "*l'uomo non può raggiungere la soddisfazione nella vita: e anche se fosse raggiunta, non la dovremmo desiderare, perché sarebbe una stasi e un intorpidimento dell'azione*". Il rimando è all'*Antropologia dal punto di vista pragmatico*, §61, p.656.

⁷⁰² SDC, p.268.

*il movente determinante il volere*⁷⁰³. Ed è vero che il progresso storico ci porta inevitabilmente verso l'attuazione del sommo bene, e che questo bene è oggetto di amore e di desiderio; ma *“il movente insito nell'idea del sommo bene (...) non è la felicità personale, bensì quella stessa idea come fine in sé, e quindi il suo raggiungimento come dovere”*⁷⁰⁴. Bene che, d'altra parte, non vedrà realizzato nessuno dei concreti membri della società reale, fatto che, tuttavia, non esime in alcun modo dal dovere di obbedienza. Così, mentre l'argomentazione hobbesiana, fondata in ultima analisi su un ragionamento tecnico di convenienza soggettiva, era internamente compromessa dal problema dello “stolto” o il “*free rider*” (cioè dai casi in cui, almeno a breve termine, conviene non obbedire), l'astrazione del tema della felicità soggettiva dal ragionamento morale e l'elevazione dell'obbedienza alla legge a imperativo categorico fornisce a Kant un'efficace e monolitica fondazione del dovere assoluto di obbedienza. Risposta, questa, che la scienza giuridica non esitò un istante a rendere propria.

Certamente, questo non significa che la scienza giuridica abbia assunto l'argomentazione kantiana. In realtà, essa si appropria della conclusione ma non si occupò affatto delle premesse. E non se ne occupò proprio perché questa stessa argomentazione kantiana l'esimeva dal farlo. Effettivamente, a partire da Kant l'obbligo di obbedire alla legge non è più un problema giuridico. Per la scienza giuridica, esso costituisce un'ipotesi assunta come un dato; se mai, sarà una conclusione ricevuta dalla scienza morale, la cui argomentazione, in ogni caso, rimane sempre irrilevante perché estranea a questa scienza. Kant non affermò un'assoluta autonomia del diritto o della politica rispetto alla morale. Anzi, è molto enfatico nel richiedere l'ossequio di queste scienze alla morale:

La vera politica non può fare alcun progresso, se prima non ha reso omaggio alla morale; e quantunque la politica per se stessa sia una difficile arte, l'unione però di essa con la morale non è affatto un'arte, poiché questa taglia i nodi che quella non può sciogliere non appena un contrasto sorge tra loro. Il diritto degli uomini dev'essere tenuto come cosa sacra, anche se ciò possa costare grossi sacrifici al potere dominante. Qui non è possibile fare due parti uguali e immaginare il mezzo termine (qualcosa di mezzo tra l'utile e il diritto), ma ogni politica deve piegare la ginocchia davanti alla morale e solo così sperare che essa pervenga, sia pure lentamente, a un grado in cui potrà brillare di durevole splendore⁷⁰⁵.

Ma proprio questo fatto dimostra che le considera scienze diverse e disconnesse; non “autonome”, ma sì “autarchiche”. La politica non è una estensione dell'etica (nel senso largo di una “filosofia pratica”) come per Aristotele, ma una disciplina diversa che deve sottomettersi ad essa. Tuttavia, questo dovere è imposto “dal di fuori”, cioè dall'etica, non dalla politica. I principi morali vengono “dall'esterno”, perché non esiste alcuna esigenza rigorosamente “politica” di adeguarsi ad essi. Una cattiva politica non è affatto meno politica di quella buona.

Nel ambito del diritto, la conseguenza è chiara. È un dovere morale che il diritto e le leggi siano giusti e rispettosi della dignità dell'uomo; ma è un dovere giuridico, diverso e indipendente da qualsiasi considerazione morale, obbedire alle leggi sempre ed ovunque.

⁷⁰³ SDC, p.242, nota.

⁷⁰⁴ SDC, p.243, nota. Il sommo bene nel mondo è “la felicità estesa a tutto il mondo congiunta e proporzionata alla più alta moralità” (SDC, p.242).

⁷⁰⁵ PP, p.329.

È stato proprio Kant a consolidare la diffusa dottrina (canonica all'interno del giuspositivismo) secondo la quale ogni ricorso al "bene" o al "giusto" materiali (cioè alla felicità soggettiva) per giustificare una condotta formalmente deviante comporta di per sé un atto di sovversione dell'ordine costituito. Il problema, evidentemente, non è la singola condotta deviante, facilmente reprimibile; il problema (genuinamente kantiano) è che una tale condotta porta in sé "*una massima che, universalizzata, distruggerebbe ogni costituzione civile, sì che ne andrebbe distrutto il solo stato in cui gli uomini possano in generale trovarsi in possesso dei loro diritti*"⁷⁰⁶. Confondendo il principio del diritto con quello della felicità, e interpretando il contratto come un evento storico dal quale si possa recedere, il popolo che si ribella contro il suo capo "*rende incerta ogni costituzione giuridica e riconduce ad una condizione di vita interamente eslege (status naturalis), in cui ogni diritto cessa di avere effetto*"⁷⁰⁷. La gravità di una condotta simile risulta evidente: è "*il delitto più grande e più esecrabile che si possa commettere in uno Stato*"⁷⁰⁸.

Il dovere assoluto di obbedienza alla legge funziona come garanzia della legittimità del governo. Tuttavia, questo dovere e il rispettivo divieto sono ancora rigorosamente morali, non giuridici. Dobbiamo adesso considerare il fondamento giuridico di questa legittimità.

Il contratto come idea di giuridicità: legittimazione autonoma

Vi è dunque un *contratto originario*, che è l'unico sul quale si può fondare una costituzione civile universalmente giuridica tra gli uomini e si può istituire una comunità. Ma questo contratto (chiamato *contractus originarius* o *pactum sociale*), come unione di tutte le volontà particolari e private di un popolo in una volontà comune e pubblica (ai fini di una legislazione semplicemente giuridica), non è punto necessario presupporlo come un *fatto* (come tale non sarebbe neppure possibile) (...) Questo contratto è invece una *semplice idea della ragione*, ma che ha indubbiamente la sua realtà (pratica): cioè la sua realtà consiste nell'obbligare ogni legislatore a far leggi come se esse dovessero derivare dalla volontà comune di tutto un popolo e nel considerare ogni suddito, in quanto vuol essere cittadino, come se egli avesse dato il suo consenso a una tale volontà. Questa infatti è la pietra di paragone della legittimità di una qualsiasi legge pubblica. In altre parole, se questa legge è fatta in modo che *sarebbe impossibile* che tutto un popolo desse ad essa il suo consenso, tale legge non è giusta (come, ad esempio, sarebbe di una legge secondo cui una certa classe di *sudditi* dovesse godere per diritto ereditario il privilegio nobiliare). Ma se è *solo possibile* che un popolo consenta a tal legge, allora si ha anche il dovere di tenerla per giusta, anche se al momento il popolo si trovasse in una tale situazione o in un tale stato d'animo che, se fosse su ciò interpellato, con ogni probabilità negherebbe il suo assenso⁷⁰⁹.

Con Kant, il contratto, da causa della società civile, diventa anche principio ideale di legittimazione. In questo modo, egli risolve il secondo problema lasciato aperto da

⁷⁰⁶ SDC, p.265.

⁷⁰⁷ Cfr. SDC, p.267-268

⁷⁰⁸ SDC, p.265.

⁷⁰⁹ SDC, pp.262-263.

Hobbes. Il sovrano è legittimo perché la sua volontà è anche volontà del suddito. Sempre, necessariamente e senza alcun bisogno che il suddito si riconosca in essa. Il sovrano rappresenta ai suoi sudditi secondo un concetto rigorosamente hobbesiano di rappresentanza, ugualmente assoluto ma molto più sicuro e coerente.

Come per Hobbes, il sovrano kantiano rimane fuori dal patto⁷¹⁰ e le sue azioni valgono come azioni dei suoi sudditi, che può vincolare con le sue decisioni, ma rispetto ai quali non ha alcun dovere di rispondere:

il sovrano nello Stato ha verso i sudditi soltanto *diritti* e nessun *dovere* (coattivo). Anzi, se l'organo del sovrano, il *reggitore*, agisce contrariamente alle leggi, se, per esempio, con imposte, reclutamento e simili egli viola la legge dell'uguaglianza nella divisione dei pesi dello Stato, il suddito può a questa ingiustizia opporre bensì *querela* (*gravamina*), ma nessuna resistenza⁷¹¹

Rendendo ideali i concretissimi e troppo contingenti motivi della teoria dell'azione hobbesiana, Kant giustifica ciò che Hobbes non riuscì a giustificare. In astratto, Hobbes tentava con dubbio successo di escludere ogni giustificazione teorica della ribellione attraverso un processo fittizio di rinuncia alla propria volontà; in concreto, invece, mediante un processo tanto efficace quanto opposto al concetto stesso di diritto, si assicurava contro ogni ribellione attraverso la paura. Così, la giustificazione astratta risultava superflua perché inoperante e l'efficacia concreta fondata sulla paura diventava paradossalmente il fulcro della giuridicità.

Escludendo dal ragionamento pratico ogni considerazione sulla felicità soggettiva e quindi le ragioni "esplicative" dell'azione (almeno quelle diverse dallo stesso dovere), Kant compie una doppia operazione di delimitazione epistemologica. In primo luogo, fondando un dovere morale assoluto di obbedienza, giustifica il potere e rende *giuridicamente* irrilevanti i ragionamenti di convenienza soggettiva; e poi, dall'altra parte, attribuisce al sovrano un potere legittimo per ipotesi, in modo tale da rendere *effettivamente* inevitabile proprio questo tipo di ragionamento e assicurare così l'obbedienza concreta. Il suddito kantiano *deve* obbedire perché il sovrano è legittimo; ma obbedisce di fatto perché la legge è coercitiva. "*non* [dalla moralità interna] *può attendersi infatti la buona costituzione dello Stato; anzi, è soprattutto da una buona costituzione dello Stato che c'è da aspettarsi la buona educazione morale di un popolo*"⁷¹².

Come in Hobbes, l'individuo di Kant è concretamente escluso dalla cittadinanza. A lui compete soltanto obbedire, non ragionare.

Se, pertanto, un popolo, sotto una data legislazione positiva, dovesse giudicare con ogni probabilità compromessa la sua felicità, cosa dovrebbe fare? Ribellarsi? La risposta può essere una sola: non vi è altro da fare che obbedire. Qui non si tratta infatti della felicità che può venire al suddito dalla costituzione o dal governo della comunità, ma solo del diritto che dev'essere garantito ad ognuno, cioè del principio supremo da cui devono derivarsi tutte le massime riguardanti una comunità e che non può essere limitato da alcun altro principio. Riguardo alla felicità, non si può dare alcun principio valido universalmente per fare leggi (...). La massima: *salus publica*

⁷¹⁰ SDC, p.255-256: "egli non è membro dello Stato, ma lo crea o lo conserva".

⁷¹¹ MC, pp.505-506.

⁷¹² PP, p.313.

suprema civitatis lex est rimane nella sua immutata validità e autorità: ma la pubblica salute, che è *innanzi tutto* da tenere in considerazione, è precisamente quella costituzione legale che garantisce a ciascuno la sua libertà mediante la legge; con ciò rimane a lui lecito di cercare la sua felicità per quella via che gli sembra migliore, purché egli non violi quella libertà generale conforme alla legge, e quindi il diritto degli altri sudditi consociati⁷¹³.

La felicità soggettiva, il calcolo di convenienza, perfino le ragioni che spingono l'uomo concreto a obbedire alla legge, sono questioni rigorosamente private. È questo l'ambito della più assoluta autonomia, nella quale lo Stato non deve intromettersi. Allo stesso modo, l'individuo non deve intromettersi nella questione pubblica⁷¹⁴.

Distinguendo tra uso pubblico e privato della ragione⁷¹⁵, Kant postula una sacra "*libertà della penna*", "*unico palladio dei diritti del popolo*"⁷¹⁶. Secondo questa distinzione, il *pubblico* uso della propria ragione deve esser libero in ogni tempo, ed esso solo può attuare l'illuminismo tra gli *uomini*: mentre l'*uso privato* della ragione può anche più spesso essere strettamente limitato, senza che ne venga particolarmente ostacolato l'illuminismo⁷¹⁷.

Di conseguenza, "*deve dunque attribuirsi al cittadino, col consenso del sovrano stesso, il potere di manifestare pubblicamente la sua opinione su ciò che nei decreti sovrani crede che arrechi ingiustizia alla comunità*"⁷¹⁸. Da questo diritto risulta anche un dovere del sovrano di rispettare questa libertà, dovere che viene ulteriormente confermato dall'incentivo di essere questa libertà l'unico modo di venire a sapere l'opinione dei sudditi sul proprio governo. Tuttavia, il dovere del sovrano è irresponsabile, e i "*diritti inalienabili*" del popolo verso il sovrano non sono "*diritti coattivi*"⁷¹⁹, tesi che, all'interno di una dottrina che intende il diritto come sistema di coazioni, significa renderli assolutamente inoperanti, se non addirittura vuoti e vani.

In effetti, Kant attribuisce al sovrano un'infallibilità di vago sapore rousseauiano unita a una forza irresistibile che sembra evocare Hobbes:

⁷¹³ SDC, pp.263-264.

⁷¹⁴ Come se si trattasse di una fede religiosa, il cittadino certamente può opinare; ciò che non può fare è mettere in dubbio i principi. "*L'origine del potere supremo è per il popolo, che sta sotto di esso, dal punto di vista pratico, imperscrutabile, cioè il suddito non deve sofisticare sottilmente intorno a questa origine, come se si trattasse di un diritto dubbio rispetto all'ubbidienza che a esso si deve (ius controversum). (...) [S]e il suddito che si è affaticato nell'indagine di quella remota origine, volesse ora opporsi all'autorità attualmente regnante, sarebbe, secondo le leggi di quest'autorità, cioè con pieno diritto, messo a morte o (come fuori della legge, exlex) scacciato. Una legge che è così santa (così inviolabile) che è già un delitto dal punto di vista pratico metterla anche soltanto in dubbio, epperò sospenderne gli effetti per un momento solo, è rappresentata come se dovesse derivare non da uomini, ma sibbene da qualche legislatore altissimo e incensurabile, e questo è il significato della frase: "Ogni autorità viene da Dio"; la quale esprime non un fondamento storico della costituzione civile, ma un'idea come principio pratico della ragione: si deve ubbidire al potere legislativo attualmente esistente, qualunque possa esserne l'origine"* (MC, pp.506-507).

⁷¹⁵ "*Intendo per uso pubblico della propria ragione l'uso che uno ne fa come studioso davanti all'intero pubblico dei lettori. Chiamo invece uso privato della ragione quello che alcuno può farne in un certo impiego o funzione civile a lui affidata. (...) Qui senza dubbio non è permesso di ragionare, ma si deve obbedire"* (Risposta alla domanda: che cosa è l'illuminismo (CCI), p.143).

⁷¹⁶ SDC, p.270.

⁷¹⁷ CCI, p.143.

⁷¹⁸ SDC, p.270. Libertà che, tuttavia, non è assoluta, perché possiede un limite invalicabile in quel principio che la rende possibile: lo stesso contratto. Si possono criticare le decisioni concrete del sovrano precisamente perché non si può contestare la sua autorità. Cfr. il passo appena citato di MC, pp.506-507.

⁷¹⁹ SDC, p.270.

Nel giudicare se tale misura sia presa o no con avvedutezza, il legislatore può certo sbagliare, ma non può sbagliare quando si domanda se la legge si accordi o no anche col principio del diritto; poiché allora egli dispone dell'idea del contratto originario, che è criterio infallibile a priori. (...) In verità, purché si possa ammettere che un intero popolo consenta a una tale legge, per quanto dura gli possa sembrare, essa è conforme al diritto. Ora, su una pubblica legge è conforme al diritto e quindi è, rispetto a questo, *irreprendibile*, ad essa va anche congiunta da un lato la facoltà di costringere, dall'altro il divieto di opporsi attivamente alla volontà del legislatore: vale a dire che la forza dello Stato, che dà effetto alla legge, è anche *irresistibile* e non esiste comunità costituita giuridicamente senza un tale potere coattivo, che reprime ogni resistenza interna⁷²⁰.

La conclusione forzosa del ragionamento kantiano è il più radicale rifiuto di ogni forma di ribellione⁷²¹:

ogni resistenza al supremo potere legislativo, ogni rivolta diretta a tradurre in atto il malcontento dei sudditi, ogni sollevazione che mette a capo alla ribellione, è il delitto più grande e più esecrabile che si possa commettere in uno Stato, essendo quello che ne distrugge le fondamenta. E questo divieto è *assoluto*, tanto che, se anche quel potere o chi lo rappresenta, il capo dello Stato, violasse il contratto originario e perdesse in tal modo, a giudizio dei sudditi, il diritto di essere legislatore, per aver autorizzato il governo a condursi del tutto tirannicamente, ciò nonostante non sarebbe lecito al suddito far resistenza a titolo di rappresaglia. Il motivo è che, nei riguardi di una costituzione civile già esistente, il popolo non ha alcun diritto di giudicare come quella costituzione debba essere applicata. In verità, ammesso che egli abbia tale diritto e che il suo giudizio sia contrario a quello del capo effettivo dello Stato, chi potrebbe decidere da qual parte sia il diritto? Nessuno dei due può essere giudice in causa propria. Ci dovrebbe essere, al disopra del sovrano, un altro sovrano, che decidesse tra quello e il popolo: il che è contraddittorio⁷²².

C'è, infine un ulteriore motivo che rende ingiustificabile la ribellione: ponendosi al di fuori del contratto, i ribelli sono privi da ogni personalità giuridica, e quindi il popolo ribelle non è nemmeno un popolo:

⁷²⁰ SDC, p.265.

⁷²¹ Intimamente associato, in apparente paradosso, all'appassionata difesa dell'idee rivoluzionarie francesi. La ragione più "facile" per spiegare questa discordanza è quella della pusillanimità. Più convincente, tuttavia, è considerare che, nonostante la difesa (rigorosamente morale) dei diritti e la dignità dell'uomo, di fatto la legittimità di un regime si identifica con la sua effettività. Come ha rilevato efficacemente F. GENTILE (*Filosofia del Diritto*, op. cit.) e si può constatare dall'esame delle teorie politiche della modernità, i diritti umani, proprio in quanto intrinsecamente rivoluzionari, costituiscono un corpo estraneo difficilmente assimilabile in esse.

La concezione politica di Kant è caratterizzata da questi due livelli: quello dello Stato ideale razionale, coincidente con i principi rivoluzionari (il diritto come "giustizia"), e quello degli Stati reali esistenti, contro i quali non è mai lecito ribellarsi (il diritto come "legislazione"). Così, per esempio, l'uccisione del re di Francia è "*come un abisso che inghiotte tutto senza restituire nulla, è come un suicidio dello Stato, è un delitto che sembra non possa essere riscattato da nessuna espiazione*" (MC, p.509).

⁷²² SDC, p.264-265. Identico ragionamento si ripete poco dopo: "*che la costituzione contenga (...) una norma, la quale autorizzi a sovvertire l'ordine costituzionale vigente, da cui tutte le leggi particolari derivano, anche nell'ipotesi che il contratto sia violato, è un'aperta contraddizione, poiché in tal caso la costituzione dovrebbe anche prevedere un contropotere pubblicamente costituito, e quindi un secondo potere supremo dello Stato (...), nonché (...) anche un terzo potere, che decida tra i due da che parte sta il diritto*" (SDC, p.269). Insiste ancora sugli stessi principi in MC, pp.506-508.

Quand'anche il contratto effettivo del popolo col sovrano sia stato violato, il popolo non può tuttavia reagire come corpo comune, ma solo come massa in rivolta. E ciò perché la costituzione fino allora esistente è stata dal popolo tolta di mezzo, ma l'organizzazione per una nuova forma di vita politica non è ancora stata istituita⁷²³.

La questione è fondamentale, perché significa che la condanna giuridica (e non già morale) di questi atti rimane sempre "intrasistemica", e quindi non significa niente al di fuori dello stesso sistema giuridico. In senso assoluto, invece, "*il capo dello Stato può credere di giustificare la propria severa condotta verso i sudditi con la loro insubordinazione, tanto quanto questi possono credere di giustificare la loro ribellione con i mali ingiustamente sofferti*"⁷²⁴.

Se vogliamo conservare il sistema giuridico (e abbiamo un dovere morale di fare ciò), dobbiamo sempre assumere per ipotesi che il sovrano ha ragione e i sudditi hanno torto. Considerata in sé stessa, tuttavia, la ribellione non è anti-giuridica, perché non può essere opposta a una legge che non riconosce affatto; è un atto a-giuridico, non suscettibile di alcuna qualificazione assoluta. In effetti, "*se le rivoluzioni per le quali la Svizzera, i Paesi Bassi e anche l'Inghilterra hanno conquistato la loro attuale costituzione tanto lodata, avessero avuto esito sfortunato, i lettori della storia avrebbero visto nel supplizio dei loro autori, oggi tanto esaltati, null'altro che la pena dovuta ai grandi criminali politici*"⁷²⁵. La ribellione è un fatto, e i fatti non sono né buoni né cattivi. La sua qualificazione dipende esclusivamente dal sistema giuridico assunto da criterio, assunzione che, a sua volta, dipende esclusivamente da quale sia il partito vincente. La giustificazione ultima di questa tesi, infine, non è nemmeno morale; è addirittura escatologica.

La libertà nella coercizione

Con un paradosso soltanto apparente, il nostro percorso ha dimostrato che le dottrine eteronomiche, affidandosi immediatamente alla coercizione esterna per modificare le condotte, risultano concretamente più rispettose della libertà individuale di quelle autonomiche, le quali addirittura tentano di usurpare all'individuo la sua volontà per sostituirla con quella dello Stato.

La volontà non è suscettibile di coercizione⁷²⁶. Non si può forzare qualcuno a volere qualcosa; al massimo, gliela si può far scegliere come male minore rispetto al bene da lui più amato. Questa volizione, però, sarà sempre indiretta, e comunque rimarrà la possibilità di non scegliere la condotta richiesta; è proprio ciò che succede quando il

⁷²³ SDC, p.268 nota. L'argomentazione è analoga a quella (già citata) di HOBBS, OL, II, *De Cive*, VII, 7, p.240, secondo il quale dove non c'è autorità non c'è unità e quindi non c'è popolo: "*Democratia non constituitur per acta singulorum cum populo, sed mutuis pactis singulorum cum singulis caeteris. Primum autem, ex eo patet quod prius debent in omni pacto existere personae paciscentes, quam ipsum pactum; sed ante Constitutionem civitatis, populus non existit, ut quae non erat persona aliqua, sed multitudo personarum singularium: non potuit igitur inter populum et civem pactum ullum intercedere*".

⁷²⁴ SDC, p.266. In virtù di questo scetticismo, Kant (SDC, p.271) sostiene la medesima tesi dell'articolo 28 della *Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen* del 1793 (stesso anno di pubblicazione della sua opera): "*Un peuple a toujours le droit de revoir, de réformer et de changer sa Constitution. Une génération ne peut assujettir à ses lois les générations futures*".

⁷²⁵ SDC, p.267. A conferma di questa tesi, la riflessione su questi passi e la redazione di questo lavoro si svolgono in via *Martiri della libertà*, accanto a *Piazza Insurrezione*.

⁷²⁶ Vid., per esempio, I-II, q.6, a.4.

comando è direttamente opposto a quel bene massimamente amato dal soggetto in virtù del quale egli sceglie lo stesso male minore. Così, per esempio, potrebbe darsi il caso di un vigliacco che sia disposto a realizzare molti atti che in principio reputava cattivi pur di non rischiare la propria vita, ma proprio ciò indica che non lo si potrebbe costringere a mettere a rischio la vita. Allo stesso modo, il martire è disposto a scegliere di subire ogni male, ma non perché voglia direttamente questi mali, bensì perché l'alternativa è offendere Dio⁷²⁷. Tutto ciò sta a indicare che la coercizione suppone il libero arbitrio (o almeno non ha bisogno di negarlo espressamente), perché si può limitare soltanto ciò che prima si è riconosciuto.

Kant evita sistematicamente i sofismi e le finzioni indirizzati ad identificare realmente la volontà del singolo con quella del sovrano. L'individuo è libero (e cattivo), quindi la sua volontà è realmente diversa dalla legge. La sua lettura soggettivistica (anzi, rigorosamente nominalistica) della felicità rende superflua ogni concordanza tra la legge e le inclinazioni della persona. La felicità *“non deve in nessun modo entrare in quella legge come suo motivo determinante”*⁷²⁸ e ciò che comanda la legge non ha alcun bisogno di essere amato. Soltanto la legge stessa va amata, ma questo non è qualcosa da aspettarsi ragionevolmente. *“[I]l concetto di un diritto esterno in generale deriva interamente dal concetto di libertà nei rapporti esterni degli uomini tra loro e non ha nulla a che fare con (...) la ricerca della felicità”*⁷²⁹. In effetti, *“[l]a costituzione civile di ogni Stato dev'essere repubblicana”*, perché questa è l'*“unica costituzione che derivi dall'idea di contratto originario, sul quale la legislazione di ogni popolo deve fondarsi”*⁷³⁰. Questo Stato repubblicano, si basa su tre principi *a priori*, leggermente diversi in due opere di Kant, ma sostanzialmente identici nella loro formulazione e valore. Questi sono:

- 1) La libertà di ogni membro della società, in quanto *uomo*.
- 2) L'uguaglianza di esso con ogni altro, in quanto *suddito*.
- 3) L'indipendenza di ogni membro di un corpo comune, in quanto *cittadino*⁷³¹.

Secondo la spiegazione di Kant, *“questi principi non sono leggi che lo Stato già costituito emani, bensì leggi secondo le quali solo è possibile in generale una costituzione dello Stato secondo i principi della pura ragione che riguardano il diritto esterno dell'uomo”*⁷³².

⁷²⁷ Per la dottrina della volontarietà indiretta e il principio di doppio effetto, sul quale la bibliografia è sterminata, cfr. A. MIRANDA, “El principio del doble efecto y su relevancia en el razonamiento jurídico” in *Revista Chilena de Derecho*, Vol. 35, No. 3 (2008), pp. 485 – 519.

⁷²⁸ SDC, p.254.

⁷²⁹ SDC, p.254.

⁷³⁰ PP, p.292.

⁷³¹ SDC, p.253. In PP, p.292, invece, questi sono: il principio della libertà dei membri della società, in quanto *uomini*; il principio della dipendenza di tutti da un'unica legislazione, in quanto *sudditi*; la legge dell'uguaglianza di tutti, in quanto *cittadini*. Almeno per il nostro argomento, le differenze tra questi due testi sono irrilevanti. Abbiamo preferito la formulazione di SDC semplicemente perché rende con più chiarezza i principi di libertà e uguaglianza politiche. Sembrerebbe, infatti, che il principio di “uguale dipendenza dalla legislazione” e la “legge di uguaglianza” (secondo e terzo principio di PP) possano essere riuniti nel principio di uguaglianza di SDC. L'indipendenza indicata in terzo luogo è soprattutto economica, e si riferisce alla possibilità del esercizio dei diritti di cittadinanza, e quindi non verrà considerata. Nella MC, tutti questi principi, considerati ora in quanto diritti, sono ricondotti alla sola libertà (cfr. MC, pp.416-417).

⁷³² SDC, p.254.

Il principio di libertà si formula in questo modo:

Nessuno mi può costringere ad essere felice a suo modo (come cioè egli si immagina il benessere degli altri uomini), ma ognuno può ricercare la sua felicità per la via che a lui sembra buona, purché non rechi pregiudizio alla libertà degli altri di tendere allo stesso scopo, in guisa che la sua libertà possa coesistere con la libertà di ogni altro secondo una possibile legge universale (cioè non leda questo diritto degli altri)⁷³³.

E il principio di uguaglianza, a sua volta, si può formulare così:

Ogni membro dello Stato ha verso gli altri diritti coattivi, dai quali solo il sovrano è escluso (poiché egli non è membro dello Stato, ma lo crea o lo conserva). Solo il sovrano ha il diritto di costringere senza essere esso stesso sottoposto a una legge coattiva⁷³⁴.

Questi diritti coattivi consistono nel “*poter costringere ogni altro a mantenersi sempre nei limiti dell’accordo della sua libertà con la mia*”, diritto innato, universale e uguale per tutti⁷³⁵, il quale non si può perdere “*se non per un reato da lui stesso compiuto*” e al quale non si può rinunciare, perché questo significherebbe “*fare in modo, con un atto giuridico, di non avere diritti, ma solo doveri: ciò lo priverebbe del diritto di fare un contratto e questo annullerebbe se stesso*”⁷³⁶. L’uomo “*non può per nessun atto giuridico (né suo, né di altri) cessare di essere padrone di se stesso e porsi al piano degli animali domestici*”⁷³⁷. Sembra di leggere il *Contrat Social*.

La questione centrale di queste riflessioni nel contesto della nostra ricerca è il fatto che, nonostante il loro fondamento e il loro scopo siano la libertà, “*ogni diritto consiste nella limitazione della libertà di ogni altro, alla condizione che essa possa coesistere con la mia secondo una legge universale*”, e “*il diritto pubblico (...) è lo stato di una legislazione positiva conforme a questo principio e sostenuta colla forza*”⁷³⁸.

La paradossalità della tesi kantiana risulta moderata soltanto dal fatto che ormai siamo abituati a questa tesi: la libertà viene protetta attraverso la sua limitazione. Proprio sul punto in cui sembra di allontanarsi da Rousseau, l’argomentazione kantiana acquista nuovamente una connotazione profondamente rousseauiana. In effetti, da lui prende il suo concetto di libertà esterna fondato sulla non dipendenza:

La *libertà giuridica* (e quindi esterna) non può essere definita (come si fa ordinariamente) come la facoltà di fare tutto ciò che si vuole pur di non recare ingiustizia ad alcuno. Infatti, che cosa significa *facoltà*? La possibilità si ridurrebbe allora a questo: la libertà è la possibilità di quelle azioni con le quali non si fa torto ad alcuno. Non si fa torto ad alcuno (si faccia pur ciò che si vuole) quando ci limitiamo a non far torto ad alcuno: il che è una vuota tautologia. La mia libertà esterna (cioè giuridica) è invece da definire piuttosto come la *facoltà di non obbedire ad altre leggi esterne se non a quelle a cui ho potuto dare il mio assenso*⁷³⁹.

⁷³³ SDC, p.255.

⁷³⁴ SDC, p.255-256.

⁷³⁵ SDC, p.257.

⁷³⁶ SDC, p.256.

⁷³⁷ SDC, p.258.

⁷³⁸ SDC, p.257.

⁷³⁹ PP, p.292 nota. Vale la pena notare che la critica di Kant a la prima definizione si fonda semplicemente sul suo carattere tautologico, il che significa che essa resta comunque vera.

Come per Rousseau, anche per Kant essere libero significa essere indipendente, non già in quel senso radicale di negazione di ogni relazione⁷⁴⁰, ma nel senso di non ricevere legge né comando da alcuno. Secondo quanto afferma in un frammento delle *Osservazione sul sentimento del bello e del sublime*, in effetti,

Nella sottomissione non c'è soltanto qualcosa di estremamente pericoloso ma anche una certa bruttezza e una contraddizione che allo stesso tempo mostra la sua illegittimità. Un animale non è ancora un essere completo, poiché non è cosciente di se stesso (...) non conosce nulla della sua propria esistenza. Ma che l'uomo stesso per così dire non debba aver bisogno di un'anima e di una propria volontà, e che un'altra anima debba muovere le sue membra, ciò è insensato e assurdo. Un uomo simile è per così dire solo una suppellettile di un altro (...). L'uomo che dipende da un altro non è più un uomo, ha perduto questo rango, non è niente altro che un accessorio di un altro uomo⁷⁴¹.

Anche Kant si prefigge come scopo del suo sistema politico la libertà; ma il suo rigore filosofico gli vieta un'identificazione lineare della libertà dell'individuo con le leggi dello Stato. Così come aveva distinto la morale dalla politica, la quale, tuttavia, veniva regolata dalla morale e indirizzata verso essa, così dobbiamo anche distinguere questa libertà "esterna" o "giuridica" dalla libertà morale, la quale, tuttavia, funge da modello di ogni altra libertà.

Libertà morale e volontà generale: ancora liberi sotto le catene della legge

L'essere ragionevole "*obbedisce solo a la legge da lui stesso istituita*"⁷⁴² e quindi è libero. Ecco la sintesi della morale kantiana.

La necessità naturale è eteronomia delle cause efficienti, perché ogni effetto è possibile soltanto se per legge qualche altra cosa determina la causa efficiente alla causalità; che cosa può esser dunque la libertà della volontà se non autonomia, cioè la proprietà della volontà di esser legge a se stessa? Ma, la proposizione "In tutte le azioni la volontà è legge a se stessa" non esprime altro che il principio di agire soltanto secondo una massima che possa anche avere se stessa ad oggetto come legge universale. Questa non è, però altro che l'imperativo categorico della moralità; dunque una volontà libera e una volontà sottoposta a leggi morali sono la stessa cosa⁷⁴³.

Se sottomissione a leggi esterne è eteronomia, la libertà dovrà essere in primo luogo autonomia⁷⁴⁴. Ma la legge che la volontà pone a se stessa non può avere un contenuto diverso da se stessa, perché allora ricadremo nell'eteronomia. D'altra parte, non essere determinato da alcuna rappresentazione di oggetti esterni è precisamente ciò in cui consiste la moralità. Libertà, moralità e legge diventano una medesima cosa.

⁷⁴⁰ In effetti, un istituto giuridico così fondamentale come la proprietà è definito da Kant come rapporto con altri individui, non come relazione con una cosa (cfr. MC, pp.427-433).

⁷⁴¹ Citato da E. CASSIRER, "Kant e Rousseau", in *Rousseau, Kant e Goethe*, op. cit., p.17, il quale rimanda a *Versuch über die Krankheiten des Kopfes*, Fragmente, VIII.

⁷⁴² *Fondazione della metafisica dei costumi (FMC)*, p.93.

⁷⁴³ FMC, p.102-103.

⁷⁴⁴ Non viene al caso l'esame della correzione logica di questa inferenza. Basti indicare soltanto che ci sono molte premesse implicite.

Questa dottrina è profondamente influenzata dal principio fondamentale della filosofia politica di Rousseau: “*l’obéissance à la loi qu’on s’est prescrite est liberté*”⁷⁴⁵. Perfino la teoria rousseauiana del soggetto sembra essere stata parzialmente ripresa da Kant, almeno in quei passi in cui la sua influenza è più evidente:

L’atto, col quale il popolo stesso si costituisce in uno Stato, o piuttosto la semplice idea di quest’atto, che sola permette di concepirne la legittimità, è il contratto originario, secondo il quale tutti (*omnes et singuli*) nel popolo rinunciano alla loro libertà esterna, per riprenderla di nuovo subito come membri di un corpo comune, vale a dire come membri del popolo in quanto è uno Stato (*universi*). Non si può quindi dire che l’uomo nello Stato abbia sacrificato ad un certo scopo una parte della sua libertà esterna innata in lui, bensì che egli ha completamente abbandonata la libertà selvaggia e sfrenata per ritrovare nuovamente la sua libertà in generale non diminuita, in una dipendenza legale, vale a dire in uno stato giuridico, perché questa dipendenza scaturisce dalla sua propria volontà legislatrice⁷⁴⁶.

Kant, tuttavia, conserva apertamente quella dualità tra *homme* e *citoyen* che Rousseau tentò in vano di superare, perché nella sua teoria questa dualità non comporta una reale scissione del soggetto, ma soltanto la distinzione tra due aspetti diversi del medesimo. Il soggetto è *homme* in quanto possiede una volontà propria e particolare, ed è anche *citoyen*, in quanto esiste una volontà generale che è anche sua. La realtà di questa volontà generale è identica a quella del contratto: si tratta di *Idee* regolatrici, non di principi antropologici reali e nemmeno di finzioni politiche. Se il mito agisce come modello da imitare, l’*Idea* invece agisce come criterio metodologico di verifica; e se rispetto al mito si ragiona per somiglianza, rispetto all’*Idea* si ragiona ipoteticamente, “*come se*”.

L’*homme* kantiano non riceve la sua moralità dallo Stato; è un soggetto morale per sé stesso. Anzi, è prima di ogni cosa un soggetto morale. La sua libertà è in primo luogo un dovere rigorosamente individuale, e infatti, se essa fosse pienamente raggiunta, non ci sarebbe alcun bisogno di leggi costrittive. Pur senza cadere in un aperto utopismo, anche per Kant la pienezza del diritto è una questione interna, individuale e supererogatoria che coincide con la sua stessa dissoluzione, precisamente perché esso è essenzialmente costrittivo. In un regime che realizzasse pienamente l’idea del contratto, cioè che non prescrivesse altro che la libertà (un “*regno dei fini*”⁷⁴⁷), la comunità degli uomini

⁷⁴⁵ CS, I, VIII, PW, II, p.37.

⁷⁴⁶ MC, p.502. BEDESCHI cita proprio questo passo come esempio della “cattiva” influenza di Rousseau (sempre confuso e ambiguo) sulla chiarezza e il rigore di Kant. Cfr. G. BEDESCHI, *Il pensiero politico di Kant*, Laterza, Roma – Bari, 1994, p.19.

⁷⁴⁷ Il “*regno dei fini*” è un’“*idea pratica*” che non esiste, ma può “*diventare reale attraverso il nostro fare ed omettere*” (FMC, p.95). “*Per regno intendo l’unione sistematica di diversi essere ragionevoli mediante leggi comuni. Ora, poiché le leggi determinano i fini in base alla loro validità universale, se si astrae dalle differenze personali degli esseri ragionevoli e anche dall’intero contenuto dei loro fini privati, si potrà concepire una totalità di tutti i fini (tanto degli esseri razionali in quanto in sé, quanto anche dei fini propri che ognuno può prefiggersi) in sistematica connessione, ossia un regno dei fini possibile sulla base dei principi suddetti*” (FMC, p.92). Secondo la lettura di A. PIRNI, “*Il regno rappresenta dunque una comunità di esseri razionali posti in collegamento sistematico gli uni rispetto agli altri mediante leggi comuni, un corpus mysticum in cui ciascuno di essi, obbedendo liberamente alla legge che si è dato – che è contemporaneamente condivisa da ogni altro – prescinda dal contenuto della propria particolarità e quindi riconosca tutti gli altri nella loro autonomia*” (A. PIRNI, “*La Fondazione della Metafisica dei Costumi e il Regno dei fini: problema normativo e problema religioso in Kant*”, in AA.VV., *La trasmissione della filosofia nella forma storica. Atti del 33. Congresso nazionale della Società filosofica italiana, Genova, 30*

autonomi imporrebbe a se stessa simultaneamente e senza alcun accordo (come se ciascuno fosse “unico” al mondo) le medesime leggi prescritte dal diritto.

Il concetto che ogni essere ragionevole deve considerarsi autore, in virtù delle massime della sua volontà, di una legislazione universale affinché possa, da questo punto di vista, giudicare se stesso e le sue azioni, conduce a un concetto assai fecondo che si connette a questo, cioè al concetto di un regno dei fini⁷⁴⁸.

Così, questo regno dei fini risulta sostanzialmente identico alla società del contratto giusto di Rousseau, con la differenza che questa è un’idea pratica, umanamente irraggiungibile, essenzialmente morale e solo secondariamente politica, e quindi non suscettibile d’imposizione forzosa da parte dello Stato. In questo contesto, l’uomo cattivo va punito, non curato; è cattivo proprio perché non è malato: ha fatto la sua *vera volontà* deforme. In altri termini, il “regno dei fini” è regno soltanto *per accidens*, perché in esso la comunità degli uomini è perfettamente prescindibile. La pienezza del diritto, la pace perpetua o regno dei fini, come per Rousseau, è una società senza alcunché in comune; una collettività senza comunità. La sua stessa instaurazione è un dovere morale (quindi singolare), non politico (quindi sociale). Infatti, esso costituisce la terza formulazione dell’imperativo categorico:

L’essere ragionevole deve sempre considerare se stesso come legislatore di un regno dei fini possibile mediante la libertà del volere. (...) La moralità consiste pertanto nel rapporto di ogni azione con quella legislazione che è la condizione del regno dei fini. Ma questa legislazione deve valere per ogni essere ragionevole e deve poter derivare dalla sua volontà, secondo questo principio: non compiere alcuna azione secondo una massima diversa da quella suscettibile di valere come legge universale, cioè tale che la volontà, in base alla massima, possa considerare contemporaneamente se stessa come universalmente legislatrice⁷⁴⁹.

Su questo ideale di moralità Kant fonda i principi dello Stato. Il quale, non potendo attuare concretamente questo ideale di libertà (sarebbe, in effetti, contraddittorio imporlo dal di fuori), deve limitarsi a garantire la sua possibilità, cioè assicurarla in quanto libertà esterna.

Il diritto innato è uno solo. Libertà (indipendenza da ogni costrizione imposta dalla volontà di un altro) in quanto può sussistere colla libertà di ogni altro secondo una legge generale: è questo il diritto unico originario spettante ad ogni uomo in forza della sua umanità⁷⁵⁰.

In questo modo, non soltanto in ambito morale, ma anche in quello giuridico, “*la legge non è nemica e avversaria della libertà, essa è piuttosto l’unica che ci può dare e garantire veramente la libertà*”⁷⁵¹.

aprile-3 maggio 1998, vol. 2: *Comunicazioni e documenti*, Franco Angeli, Milano, 1999, a cura di L. Malusa, pp.139-147, p.142). Per il problema del “Regno dei fini” vid., tra altri suoi studi, A. RIGOBELLO (a cura di), *Il “Regno dei fini”*, Istituto italiano per gli studi filosofici, Napoli, 1996.

⁷⁴⁸ FMC, p.92.

⁷⁴⁹ FMC, p.93.

⁷⁵⁰ MC, p.416.

⁷⁵¹ E. CASSIRER, *Il problema Jean-Jacques Rousseau*, op. cit., p.25. In questo passo, Cassirer commenta la recezione kantiana del celebre “panegirico della legge” di EP, PW, I, p.245. “*Questo inno alla legge e alla sua validità incondizionata e universale risuona in tutti gli scritti politici di Rousseau, ma è proprio qui che egli è stato frainteso maggiormente e con più frequenza. Un solo pensatore ha visto con chiarezza e*

Con un perfetto parallelismo, così come l'unica legge morale valida è quella che l'individuo impone a se stesso, così anche l'unica legislazione politica giusta è quella che, scaturita dalla propria volontà generale, il popolo impone a se stesso.

Come Rousseau, Kant conclude che un *“governo, che fosse nello stesso tempo legislatore, potrebbe giustamente chiamarsi dispotico”*⁷⁵². Ma, a differenza di Rousseau, avendo tolto ogni realtà concreta alla volontà generale, trasformata adesso in un meccanismo ideale di valutazione delle norme che non ha alcun bisogno dell'assemblea dei cittadini, Kant rifiuta la democrazia diretta e ammette (in virtù dello stesso principio rousseauiano) la rappresentanza. *“Ogni forma di governo che non sia rappresentativa è propriamente informe, poiché il legislatore può essere in una sola e medesima persona anche esecutore del proprio volere”*⁷⁵³.

Kant perfeziona la tesi rousseauiana della volontà generale completando il processo della sua assoluta formalizzazione. La volontà generale, ciò che tutti i cittadini vogliono e che fa loro sottoscrivere il contratto, non vuole niente di concreto o particolare. Essa è l'idea stessa di legittimità e di legge come volontà del corpo sociale, esattamente allo stesso modo in cui l'imperativo categorico è l'idea stessa di moralità e di libertà.

L'esigenza di legiferare *“come se”* le leggi *“dovessero derivare dalla volontà comune di tutto un popolo”*, e di obbedire *“come se”* si *“avesse dato il [proprio] consenso a una tale volontà”*⁷⁵⁴, è perfettamente equivalente al processo ideale richiesto dalla prima formulazione dell'imperativo categorico: *“agisci soltanto secondo quella massima che, al tempo stesso, puoi volere che divenga una legge universale”*⁷⁵⁵.

È questa la ragione, tipicamente rousseauiana, per cui l'obbedienza libera alla legge non deve venire subordinata a nessuna limitazione e a nessun confine: *“lì dove domina una costituzione veramente legittima – cioè dove la legge è solo la legge viene riconosciuta come sovrana – una limitazione della sovranità è in se stessa contraddittoria”*⁷⁵⁶. In realtà, dal momento che questo regno dei fini, contratto giusto o come lo si voglia chiamare, è una realtà eminentemente interna, la questione della limitazione del potere diventa superflua: se il potere è illegittimo ogni limitazione sarà sempre impotente; se il potere è legittimo sarà sempre contraddittoria⁷⁵⁷.

La versione kantiana, tuttavia, è decisamente più moderata rispetto a quella di Rousseau. Tra gli aspetti fondamentali in cui si discosta da lui interessano almeno due: il contratto come idea irraggiungibile o comunque supererogatoria, e il conseguente concetto di diritto come coesistenza degli arbitri, cioè di volontà imperfette. Il che non significa, certamente, che gli arbitri siano regola né che essi costituiscano l'ideale della giuridicità. In effetti, *“[d]i fronte alla volontà, come volontà generale, l'arbitrio sta in silenzio; di*

giustamente il nesso interiore che lega il pensiero di Rousseau; e solo Kant è diventato in questo punto un ammirevole scolaro di Rousseau”.

⁷⁵² MC, p.503.

⁷⁵³ PP, p.295.

⁷⁵⁴ SDC, pp.262-263.

⁷⁵⁵ FMC, p.79, oppure *“agisci come se la massima della tua azione dovesse essere elevata dalla tua volontà a legge universale della natura”* (idem).

⁷⁵⁶ E. CASSIRER, *Il problema Jean-Jacques Rousseau*, op. cit., p.62.

⁷⁵⁷ Idem.

*fronte al diritto del tutto, esso rinuncia a ogni pretesa*⁷⁵⁸. Come conclude Cassirer, “[l]’etica di Rousseau (...) è la forma più decisa della pura etica della legge che sia stata elaborata prima di Kant”⁷⁵⁹.

Verso una conclusione: Hobbes e Rousseau nei testi di Kant

Il punto determinante di questa impostazione generale, implicitamente sottostante alla scienza giuridica, sembra essere l’identificazione tra il giusto (o il bene) e la legge (“*ogni diritto dipende da leggi*”⁷⁶⁰), conseguenza necessaria della negazione di un Bene (materiale) universale. In effetti, le leggi giuridiche kantiane comandano semplicemente il rispetto della libertà altrui. La libertà costituisce tutto il giusto, tutto ciò che è dovuto agli altri. In ultim’analisi, diritto, libertà e giustizia sembrano essere una cosa sola⁷⁶¹. Soltanto per il cittadino, però.

In effetti, il sovrano non fa parte del contratto, e quindi dalla sua prospettiva la questione è assai diversa. Dalla prospettiva del sovrano, ci sembra di leggere la versione più hobbesiana dello stesso Rousseau:

una legge pubblica, che determina per tutti ciò che a loro dev’essere giuridicamente lecito o illecito, è l’atto di una volontà pubblica da cui deriva tutto il diritto, e che quindi, non deve poter fare torto a nessuno. Ma ciò non è possibile ad altra volontà che non sia quella del popolo intero (in cui tutti deliberano su tutti e quindi ognuno su stesso), poiché solo a sé non si può far torto. Ma se si tratta non di sé, ma di un altro, la semplice volontà di persona da lui diversa non può nulla deliberare a suo riguardo che non possa essere ingiusto⁷⁶².

Il sovrano è causa di tutto il diritto e, sebbene abbia doveri verso i sudditi, risponde per questi doveri soltanto a se stesso. La sua voce è sempre e necessariamente la voce del popolo, e quindi non può fargli torto. La sua giustizia, infine, s’identifica con la generalità della sua volontà. In quanto “*espressione della volontà generale*”, il diritto “*può essere solo unico e riguarda la forma del giusto, non la materia o l’oggetto su cui si ha diritto*”⁷⁶³. “*Perciò nessuna volontà particolare può dare legge allo Stato. (Propriamente, a costituire questo concetto concorrono i concetti della libertà esterna, dell’uguaglianza e della unità del volere di tutti)*”⁷⁶⁴.

Kant è (soggettivamente) un liberale. Queste sue riflessioni sono certamente incompatibili con qualsiasi forma di totalitarismo di Stato, perché fondate su un solido discorso morale di fondazione dei diritti individuali e della dignità della persona. Tuttavia, hanno contribuito decisamente alla consolidazione dell’assolutismo giuridico. Lo Stato (concreto e singolare) può sbagliare; il diritto (generale e astratto) no. Allo stesso modo, la legge istituisce e rende possibile la libertà attraverso una sua limitazione egalitaria. Sono appunto i due elementi indicati all’inizio di questo titolo.

⁷⁵⁸ Idem.

⁷⁵⁹ Ibidem, p.61.

⁷⁶⁰ SDC, p.259.

⁷⁶¹ Cfr., per esempio, BEDESCHI, op. cit., p.12.

⁷⁶² SDC, p.259.

⁷⁶³ SDC, p.256.

⁷⁶⁴ SDC, p.260.

Kant, in questo modo, giuridicizza due tesi che in Rousseau erano eminentemente politiche, sostituendo il rischio del “totalitarismo di Stato” con un effettivo “totalitarismo del diritto positivo”.

Almeno fino alla piena attuazione esteriore della pace perpetua, che coincide con l’instaurazione del regno dei fini all’interno delle coscienze, la legge e il diritto saranno essenzialmente eteronomici, efficaci soltanto grazie alla forza; rimarranno quindi istanza insindacabile di determinazione del giusto, rigorosamente (per ipotesi) estranea a qualsiasi inclinazione o amore soggettivo. Ammessa e non concessa la possibilità di un “regno dei fini” che costituisce la fine della società reale (e quindi anche dello stesso diritto), fintantoché esso non venga realizzato saremo sottomessi a un potere che non sbaglia nemmeno quando sbaglia e contro il quale non ci si può mai ribellare.

Kant, come Rousseau, non riesce a fondare una comunità di uomini. Nello stato attuale, essi sono uniti attraverso la forza; nella condizione finale, non saranno nemmeno uniti perché non avranno alcunché in comune. Come Hobbes, Kant finisce per porre di fatto il principio dell’unità della società e il principio dell’efficacia causale del precetto giuridico nel semplice potere sovrano.

3. Il problema della legge nella filosofia politica e giuridica moderna. Una visione di insieme

L’esame della dottrina di alcuni dei più grandi autori politici della modernità permette identificare, in modo conclusivo, almeno quattro punti decisivi, vere cifre del pensiero politico moderno, ognuno dei quali riporta logicamente agli altri come a una sua conseguenza naturale.

Come premesso nel primo capitolo di questa ricerca, il punto di partenza è la convenzionalità (nominalistica) degli universali, con la conseguente negazione della comunità di essenza (e quindi di bene) e la corrispondente affermazione radicale dell’individuo.

Affermazione dell’individuo e redenzione statuale

“Due amori fecero due città: l’amore proprio fino al disprezzo di Sé, la città terrena; l’amore di Sé fino al disprezzo del potere e la reputazione, la città celeste. Quella si gloria delle sue scienze e delle sue arti; questa in se stessa si gloria. Quella infatti cerca la gloria dagli uomini; per questa la più grande gloria e la coscienza individuale e la volontà generale”⁷⁶⁵.

L’affermazione moderna dell’individuo monadico e autosufficiente è inseparabile dalla constatazione della miseria della sua condizione attuale. In questo contesto, far entrare in società un soggetto che non ha alcun bisogno naturale di essa può soltanto avere il senso di una redenzione.

⁷⁶⁵ La parafrasi si riferisce al noto passo di S. AGOSTINO, *De Civitate Dei*, XIV, 28 “*Fecerunt itaque civitates duas amores duo, terrenam scilicet amor sui usque ad contemptum Dei, caelestem vero amor Dei usque ad contemptum sui. Denique illa in se ipsa, haec in Domino gloriatur. Illa enim quaerit ab hominibus gloriam; huic autem Deus conscientiae testis maxima est gloria*”.

Redenzione questa condizionata dalla natura dello stato da cui essa redime l'uomo. L'individuo deve essere salvato appunto come individuo, attraverso la superazione di ciò che ha cagionato la sua caduta. La tesi si applica soprattutto a Rousseau, autore in cui i termini del problema sono aperti ed evidenti, ma rimane anche valida per gli altri autori qui studiati, con l'eccezione di Kelsen, perché con lui finisce il processo di formalizzazione del diritto. Esso non ha più rapporti con la volontà soggettiva perché diventa semplicemente scienza.

Come abbiamo visto, la questione centrale per Rousseau non è tanto sancire l'identità di due volontà diverse per giustificare quella politica, quanto riuscire a superare la stessa dualità tra Stato e individuo, il che significa superare uno dei due termini della relazione attraverso l'altro. Chi vuole vedere in Rousseau il socialista *avant la lettre*, pone l'accento nel momento collettivo, assorbendo in esso il momento individuale; chi vuole invece vedere l'individualista liberale, lo pone sul momento individuale, negando realtà ai vincoli interpersonali e alla stessa società. È vero che in Rousseau non esiste unità di dottrina necessario sufficiente per sancire definitivamente il problema, ma questa mancanza viene certamente soddisfatta da un'altrettanto evidente unità d'intenzione. Così, entrambe le interpretazioni sono possibili e corrette perché la risposta di Rousseau alla classica dialettica individuo-comunità non è quella dell'armonizzazione che dissolve (perché risolve) l'opposizione, ma quella della sintesi che contiene in sé stessa entrambi gli elementi dell'opposizione. L'individuo moderno è in primo luogo la sua volontà, e per Rousseau la volontà generale è anche volontà dell'individuo.

Al di là del problema di un'indecidibile preminenza politica dello Stato sull'individuo o viceversa, svuotato (almeno nell'intenzione di Rousseau) da ogni significato attraverso l'assoluta identità dei due termini, rimane tuttavia una certa preminenza epistemologica dell'individuo e la sua volontà. Dovremo aspettare all'idealismo per vedere affermata la primazia assoluta (in primo luogo metafisica, ma anche storica) del tutto sulle parti. In effetti, per i nostri autori è soltanto l'individuo che deve essere redento, ed è proprio questo il senso dell'atto con cui stabilisce la società. *“Fra l'assoluto della comunità e l'assoluto della salvezza individuale, [Rousseau] ha optato per il secondo, come risulta chiaramente anche dagli scritti autobiografici”*⁷⁶⁶. La questione è fondamentale perché, almeno fino all'idealismo (cioè, fino a quella che è forse l'unica vera metafisica della modernità) lo Stato esiste *per* l'individuo e in *virtù dell'*individuo, anche nei casi in cui gli si deve riconoscere un'assoluta priorità sull'individuo (come in Hobbes).

Lo Stato moderno certamente possiede una sua natura, ma essa è sempre quella di un artificio, cioè di un utile che non è fine a se stesso se non nella misura in cui si identifica con le sue parti. Costruito per soddisfare certe esigenze fondamentali degli individui, esso non è una *condizione originaria*, ma uno scopo, un compito. La pienezza dello Stato, la sua “idea”, consiste nella definitiva instaurazione della giustizia e della pace perpetua. Consiste nella discesa del paradiso in terra⁷⁶⁷.

⁷⁶⁶ J. STAROBINSKI, *Jean-Jacques Rousseau. La trasparenza e l'ostacolo*, op. cit., p.116.

⁷⁶⁷ Cfr. E. CASSIRER, “Kant e Rousseau”, in *Rousseau, Kant e Goethe*, op. cit., p.24.

Il regno dei cieli è sempre stato materia di fede. Anche lo Stato moderno. Al di là delle riflessioni di Schmitt⁷⁶⁸, definitive su questo punto, lo dimostra a sufficienza la sua odierna identificazione con la democrazia. Infatti, ormai è considerato vero Stato soltanto quello democratico. La democrazia (e quindi lo Stato) si è costituita in vero dogma e criterio ultimo di valore di ogni politica contemporanea. Su questo punto, bisogna “*sopprimere il sapere per sostituirvi la fede*”⁷⁶⁹.

Il problema dell’utopia, intesa appunto come una religione secolare, non è soltanto che la si voglia realizzare nella realtà concreta, aspirazione molto pericolosa per la vita e i diritti degli individui, ma anche che essa implica una condanna troppo categorica e definitiva dello stato presente. Sembrerebbe che Kant scappasse da questa critica d’utopismo. E almeno in parte, ciò è vero. Tuttavia, il suo sistema è pensato per poter reggere un popolo di diavoli, il che suppone che, anche se i membri della società reale non lo sono, li si supponga metodologicamente tali. In effetti, è più facile disperare dalla condizione umana che governare una società di uomini fragili con giustizia. L’utopia della società perfetta, in quanto aspetta tutto da un fato ineluttabile (la Natura, la Provvidenza, il progresso) rinuncia alla reale bontà degli uomini concreti, limitandosi a reprimere i loro disordini e abbandonandoli definitivamente alle loro miserie. “*Rendere buoni gli uomini*” diventa così sinonimo di prepotenza e tirannide, perché non si può più pretendere di sapere che cosa sia bene.

Le radici di questi principi politici e antropologici sono metafisiche. La negazione della bontà umana (e del bene umano) è conseguenza di una previa negazione del comune nel diverso. E la prima manifestazione di questa bontà dell’uomo è precisamente la sua naturale attitudine a vivere in società, perché la società politica è *comunità*, e quindi si fonda sul comune. Questo è il nostro secondo punto.

Autonomia e negazione della comunità

Più di chiunque altro, Rousseau porta la tesi dell’artificialità della società politica fino alle sue ultime conseguenze. Non solo la società, ma proprio gli altri diventano artifici nella coscienza del cittadino, il quale è anch’egli il prodotto (artificiale) di un patto fittizio con se stesso.

Con Rousseau, la “libertà d’indifferenza” descritta da Pinckaers diventa radicale indipendenza da ogni altro. Come abbiamo visto, in presenza di una norma le alternative non sono più indifferenti e quindi non si è più libero. Ma la norma non è soltanto un comando. La norma è prima di tutto *misura*, cioè una realtà che, appunto in quanto indipendente da ciò che viene misurato, si costituisce in criterio di confronto rispetto al quale il misurato è più oppure meno, eccessivo oppure difettoso. In questo modo, tutto ciò

⁷⁶⁸ Il rimando è a C. SCHMITT, “Teologia politica”, op. cit.

⁷⁶⁹ I. KANT, Prefazione alla seconda edizione della *Critica della ragion pura*, Laterza, Roma-Bari 2000, p.24. Secondo Cassirer, la fede di Rousseau non è diversa dalla fede nella ragione pratica di Kant (E. CASSIRER, “Kant e Rousseau”, in *Rousseau, Kant e Goethe*, op. cit., p.42). Nella sua dottrina della religione, Rousseau mette in pratica il “*primato del pratico*”, secondo il quale Dio è “*il sovrano nel regno dei fini*” (Idem, p.46).

che sia indipendente dal soggetto, cioè ogni altro, può diventare norma. Liberarsi dalla norma significa negare l'alterità. Ecco la genialità di Rousseau.

Portata alle sue ultime conseguenze, l'autonomia (cioè essere legge a se stesso) implica negare la realtà di ogni altro; significa costituirsi in causa del vero (pratico). La questione è radicale in Rousseau, più sottile in Kant, già presente per negazione in Hobbes.

Nella sua lettura più moderata, l'autonomia moderna significa che l'individuo obbedisce esclusivamente ai suoi propri principi di condotta. "Non c'è obbligo senza contratto", secondo una delle formulazioni più comuni. Nella società dei beati, quest'autonomia comporterebbe un ordine spontaneo, perché nessuno vorrebbe alcunché al di fuori dall'ordine giusto; nella società concreta degli uomini cattivi, invece, questo significa semplicemente che ognuno deve poter fare ciò che vuole. Il nome canonico di questa condizione è appunto "stato di natura".

Evidentemente, non è possibile fondare una società su questo principio. Lo stato di natura è necessariamente asociale. Per fondarne una, ci sono soltanto due alternative.

La prima è postulare una identificazione assoluta della volontà del singolo con quella dello Stato. Identificazione necessariamente fittizia, puramente metodologica, perché opposta per ipotesi ad una eventuale volontà dissenziente. Anche se tutti volessero ciò che vuole lo Stato, la mera possibilità del dissenso basta a ridurre questa identificazione a finzione teorica e a coazione pratica. Fintantoché ci sia una distinzione reale tra queste due volontà, la loro identificazione non sarà altro che un espediente di legittimazione astratta del potere sovrano. È questo il caso di Hobbes.

Una seconda possibilità è la sistematica negazione di ogni altra volontà in quanto altra. Il che, a sua volta, può accadere in due modi diversi: riconducendo la volontà statale alla volontà dell'individuo, oppure assorbendo l'individualità del singolo nello Stato. Quest'ultima è la risposta dell'idealismo, da Hegel fino a Gentile. Come abbiamo visto, questa risposta supera i limiti della nostra ricerca, perché negando realtà al momento individuale rende superflua ogni comunicazione.

La prima, invece, consiste in una radicale, universale e assoluta affermazione dell'Io. Questa è la via di Rousseau. Egli non *identifica* la volontà dello Stato con quella dell'individuo, perché questo implicherebbe che, almeno concettualmente, esse sono diverse. Rousseau postula un'unica volontà generale, appartenente simultaneamente al singolo e al tutto. E siccome l'individuo si definisce appunto come volontà, il singolo in qualche modo è lo Stato. In questo schema, una volontà dissenziente è rigorosamente impensabile. Il delinquente, infatti, non è cattivo, ma malato. Non al modo del sociologismo positivista, però; il delinquente rousseauiano è decisamente uno schizofrenico che non vuole ciò che davvero vuole.

In sintesi, abbiamo tre alternative:

- Una moltitudine di arbitri individuali incapaci di costituirsi in unità. Autonomia vuol dire qui semplicemente anarchia.
- La coesistenza degli arbitri individuali con una volontà superiore che, fingendo identificarsi con esse, si impone a loro mediante la forza. L'autonomia qui, semmai, sussiste in ambito rigorosamente soggettivo; il diritto, invece, è semplicemente eteronomico, se non addirittura violento.

- L'esistenza di un'unica volontà che, da un punto di vista psicologico, appartiene all'individuo monadico e autarchico, e dal punto di vista politico, appartiene esclusivamente allo Stato.

Questa è, dopo Rousseau, l'impostazione del problema. Su questa base si dovrà lavorare d'allora in poi. Quella di Kant è una risposta possibile, forse quella (giuridicamente) più consistente, ma rimane sempre ancorata a queste premesse.

Politica come potere

L'individuo autarchico della modernità, appunto perché autarchico, non ha niente in comune con gli altri. È semplicemente "il diverso". Non potendo fondarsi su ciò che è *concretamente* comune a molti, la società dovrà fondarsi su ciò che è *astrattamente* generale. La differenza non è minore. Il comune è uno, ma viene diversamente realizzato (o meglio, partecipato) in ognuno dei membri della società, e quindi contiene in sé il diverso; il generale, invece, è univoco, e quindi identicamente partecipato in tutti i suoi inferiori. Il generale non contiene in alcun modo il diverso; bensì prescinde dal diverso come qualcosa di indifferente. Rispetto a ciò che è generale, tutti gli individui sono uguali e indistinti. Questa uguaglianza, però, è frutto di un'astrazione. Concretamente, questi individui rimangono assolutamente diversi e indipendenti tra di loro, perché la loro individualità concreta dipende da un principio rigorosamente incomunicabile. L'uomo dell'antropologia moderna risponde ammirevolmente al ritratto di se stesso disegnato da Rousseau: è simultaneamente il *citoyen* anonimo identico a chiunque altro, e l'*homme* unico e irripetibile il cui stampo la natura ha rotto subito dopo la sua creazione. L'universalità è esclusivamente quella del genere; il nominalismo non conosce, anzi nega espressamente l'universalità delle essenze comuni e, con essa, nega anche la realtà della partecipazione.

La questione potrebbe sembrare complessa, ma si traduce in una realtà pratica estremamente semplice e quotidiana: ciò che tiene unite due cose che non si uniscono da sole è soltanto la forza, un potere terzo, diverso e superiore a ogni potere singolare. Un "adesivo sociale", insomma.

Il principio di fondo di questa filosofia politica, sempre sottinteso e mai apertamente dichiarato proprio perché risaputo (ma finalmente dimenticato proprio perché mai detto), è la consapevolezza del fatto che la politica è potere e che, di conseguenza, ci sarà sempre qualcuno a reprimere il popolo. Visto questo fatto, il meglio che si può desiderare (e anche in questo punto Rousseau è brillante) è che questo potere diventi uguale per tutti, in modo tale che venga identificato il più possibile con la propria volontà individuale e che, infine, divenga assolutamente impersonale. Se la giustizia è semplicemente uguaglianza, una repressione uguale per tutti non sarà affatto ingiusta.

Per questa modernità, il problema politico non è più quello del miglior governo; nemmeno quello del meno cattivo. Dal momento che governare significa esercizio del potere, la questione diventa semplicemente evitare il governo dispotico, cioè quello che persegue l'interesse particolare del governante. Se l'uomo è sempre cattivo, lo sarà soprattutto colui che possiede il potere. Bisogna neutralizzare questo potere; ecco il gioco della politica.

La natura del potere è sempre la stessa, a prescindere dalla forma concreta del governo, come indica con incontrovertibile chiarezza Hobbes:

Nam imperium *potentia*, administratio gubernandi *actus* est. *Potentia* autem in omni civitatis specie aequalis est: soli *actus* differunt, hoc est, *motus* atque *actiones* civitatis, prout proveniunt a plurium vel pauciorum, peritorum vel imperitorum deliberationibus⁷⁷⁰.

La politica ridotta a potere non è più una scienza pratica, ma piuttosto una tecnica al servizio dell'ideologia, come ben vide Kelsen. La distinzione è profondissima, perché mentre la *prassi* ha a che fare con l'ordine della volontà del soggetto, cioè con ciò che lui ama, la tecnica invece si riferisce semplicemente a ciò che lui può fare perché è capace oppure che non può fare perché gli è impedito. Così, al classico *ordo amoris* si sostituisce un *ordo coactionis*.

In questa impostazione, ogni legge distrugge la libertà. Tra tutte le leggi possibili, bisognerà scegliere quella che ne lasci almeno un minimo, ma la piena realizzazione del proprio essere naturale rimane sempre chiusa all'individuo. L'uomo della modernità è una creatura i cui fini naturali gli sono irraggiungibili. Per la tradizione classica, una cosa del genere costituirebbe un aborto della natura⁷⁷¹. La questione è, allora, di che natura si parla?

Opposizione tra natura e diritto

Per Rousseau, la legge “*c'est cet organe salutaire de la volonté de tous qui rétablit dans le droit l'égalité naturelle entre les hommes*”⁷⁷². Questo rapporto tra natura e diritto da lui presentato, però, supera ampiamente l'ambito della legge. In effetti, almeno fino al positivismo, il quale svuota di ogni significato il concetto di natura, le diverse teorie politiche della modernità hanno in comune questa strutturale opposizione tra natura e diritto.

In questo schema, al momento dell'instaurazione della società civile, la natura (intesa come condizione originale o come pura fattualità) deve cedere il suo posto al diritto. Il contratto consiste precisamente nell'organizzazione artificiale di ciò che prima (appunto, *in natura*) era caotico e disordinato.

Il diritto, a sua volta, dovrà cancellare, superare, correggere o perfino ripristinare questa natura, ma comunque sostituirla. Dove c'è il diritto non c'è più natura, e viceversa.

Questo diritto, tuttavia, è un artificio, e in quanto tale, è sempre relativo all'uomo che l'ha creato. Il diritto e la società politica che gli è consustanziale sono una realtà tutta nuova che esiste soltanto nella misura in cui gli stessi uomini l'hanno fatta esistere. Se non addirittura una finzione, il diritto è almeno un essere ideale, che sussiste in primo luogo

⁷⁷⁰ OL, II, *De Cive*, X, §16, p.276.

⁷⁷¹ “*Natura nihil facit frustra*”, “*non deficit in necessariis*” né “*abundat in superfluis*”. Questo principio aristotelico (*De Caelo*, IV, 271a 33) è un vero *topos* della filosofia classica. Una piccola ricerca nell'*Index Thomisticus* riporta ben 11 citazioni testuali del primo, 22 del secondo e 2 del terzo. Vid., per esempio, TOMMASO D'AQUINO, *Sententia libri politicorum, liber I, lectio 1*, n.28: “*Dicimus enim quod natura nihil facit frustra, quia semper operatur ad finem determinatum. Unde, si natura attribuit alicui rei aliquid quod de se est ordinatum ad aliquem finem, sequitur quod ille finis detur illi rei a natura*”.

⁷⁷² EP, PW, I, p.245.

(se non esclusivamente) nelle coscienze di coloro che di fatto si sentono vincolati e regolati da esso.

In questo modo, ogni fenomeno giuridico può essere considerato sotto due prospettive o “dimensioni” diverse ed incompatibili:

- Una strettamente giuridica, artificiale e convenzionale, secondo la quale la giuridicità possiede un’esistenza ideale.
- Una prospettiva naturale, fattuale, secondo la quale il fatto giuridico è un mero evento naturale e la sua giuridicità una finzione.

In questa seconda prospettiva, l’efficacia della legge consiste nel semplice succedersi di una serie di eventi naturali concatenati tra di loro con un rapporto artificiale (quasi) causale: l’imputazione. La legge diventa così (e di fatto questo è diventata per l’uomo comune) un’imperscrutabile ed incomprensibile inevitabilità, l’imposizione anonima di una necessità “pseudo naturale”.

Nella prima prospettiva, invece, che è quella strettamente giuridica, la legge è manifestazione della propria volontà. In essa, la dimensione “naturale” e “fenomenica” dei fatti non possiede alcun significato giuridico. I fatti giuridici sono ciò che il diritto ha fatto di essi.

Pur essendo perfettamente coerente in tutte le sue parti, o forse appunto per questa ragione, questa visione sistematica del diritto rimane sempre chiusa in sé stessa, e quindi è circolare. All’interno del sistema tutto si spiega e tutto possiede un senso; ogni minimo aspetto è giustificato dall’ordine degli altri; ogni singolo fatto è stato perfettamente previsto e univocamente regolato, oppure è insignificante.

L’unica domanda che rimane aperta, tuttavia, è perché mai dovremmo entrare nel cerchio; perché mai dovremmo accettare l’ipotesi dello stato di natura che ha reso necessario quel sistema in primo luogo, e quindi continuare a ragionare “come se” in circostanze che l’esperienza quotidiana ci inclina a pensare che “infatti no”. In effetti, non si capisce perché dovremmo ricorrere all’artificio proprio lì dove basta la natura; sarebbe come legare a una sedia a rotelle a chi sa già camminare. Come ha rilevato con insistenza Francesco Gentile, considerato come ipotesi, lo stato di natura cade in aporia; considerato invece come un fatto, esso contraddice ogni esperienza.

La questione di fondo, in sintesi, è che per un pensiero non giuridico come quello di chi deve subire il diritto nella realtà concreta, la giuridicità dei moderni rimane sempre una finzione. Ma è per questo pensiero di questi uomini che esiste il diritto. Nella realtà dell’esperienza comune, “ciò che mi dice la legge” normalmente coincide con ciò che veramente voglio io, e quindi non si capisce il senso del capillare controllo statale, dell’onnipresente burocrazia, delle norme assurde che rendono difficile proprio ciò che per gli uomini buoni (e anche per quelli piuttosto cattivi) sarebbe così semplice. Lo Stato moderno è diventato così l’universale mediatore tra individui che, di fatto comunicano senza alcun bisogno di mediazione.

Certamente, il fatto che le teorizzazioni della filosofia giuridica moderna siano così estranee al senso comune e all’ordinaria percezione della realtà non costituisce un argomento definitivo. Ma senza dubbio ci può far riflettere. Per l’uomo della strada, il diritto che non è giusto (ma giusto veramente, cioè nei fatti e non in virtù di una astratta

ed incomprensibile riconduzione ad una volontà che egli non sapeva nemmeno di avere) è una pura imposizione di forza.

E bisogna ammettere che, in questo punto almeno, egli ha ragione.

PARTE II

Nulla autem pars perfecta est a suo toto separata.
I, q.61, a.3

CAPITOLO I: IL PARADIGMA CLASSICO DELLA FILOSOFIA PRATICA

Pur nella loro diversità, gli autori moderni finora studiati si sono mostrati afflitti da uno stesso problema d'origine. Si tratta di una premessa occulta ma fondamentale che, rispetto al nostro problema, porta in una aporia⁷⁷³ che risulta impossibile superare fintantoché non si metta in discussione il punto di partenza.

L'aporia è quella di una legge che vuole essere legittimata mediante la volontà del singolo ma si rivela poi come il suo esatto contrario; quella di una libertà che finisce per definirsi come soggezione.

Per uscirne, bisogna fare appunto ciò che si fa in un vicolo cieco: tornare sui propri passi fino all'incrocio che ci ha portato in esso.

Abbiamo visto come, prescindendo dall'idea di un fine comune essenziale e costitutivo della comunità, negando quindi la socievolezza naturale dell'uomo, la politica va definita attraverso il potere, e il potere, come la volontà, non si comunica. Ma forse la questione è ancora più profonda.

La filosofia moderna, dalle sue primissime origini, è stata costruita in opposizione ad una tradizione e con animo apertamente rifondativo. Descartes inizia la sua teorizzazione con un trattato metodologico per superare gli errori dell'antica filosofia⁷⁷⁴ e Bacon inaugura la scienza moderna con un *Novum Organon* che vuole sostituire quello di Aristotele. E andando più indietro, Ockham e Marsilio costruiscono la loro filosofia in opposizione all'intellettualismo domenicano e alla visione gerarchica del mondo, di matrice dionigiana⁷⁷⁵.

La divergenza radicale tra queste due tradizioni, ancor prima di metafisica, è metodologica ed epistemologica.

Due modi d'intendere la conoscenza

Una bella metafora di Marino Gentile sul rapporto tra scienza e filosofia⁷⁷⁶, ripresa più volte dai suoi discepoli, riflette efficacemente la differenza d'impostazione fra il modello

⁷⁷³ Per il concetto di "aporia" come perplessità del pensiero che non immobilizza, ma spinge alla ricerca seguiamo F. GENTILE, *Filosofia del diritto*, op. cit., pp.115-116. Il testo fondamentale è quello di ARISTOTELE, *Metafisica* III, 1; nel quale propone la classica immagine del dubbio come un nodo che non è possibile sciogliere fintantoché non lo si conosce (995a 25 – 995 b 1). Vid. anche C. ROSSITTO, voce "aporia" in *Enciclopedia filosofica*, Bompiani, Milano, 2006, I, pp.570-572.

⁷⁷⁴ Naturalmente, il riferimento è al *Discours de la Methode*.

⁷⁷⁵ Cfr. E. ANCONA, *All'origine della sovranità. Sistema gerarchico e ordinamento giuridico nella disputa sui due poteri all'inizio del 14. secolo*, Giappichelli, Torino, 2004, ma anche Idem, *Reductio ad unum*, Cusl Nuova Vita, Padova, 1999.

⁷⁷⁶ Cfr. M. GENTILE, *Breve trattato di filosofia*, CEDAM, Padova, 1974.

teorico moderno e quello classico di conoscenza. Differenza nei concetti di “scienza”, di “conoscenza” e di “filosofia”; ma forse in primo luogo, differenza di atteggiamento vitale nei confronti della realtà. Visione statica e geometrica l’una, visione dinamica e dialettica l’altra.

Secondo una delle formulazioni di questa metafora⁷⁷⁷, il modello moderno di conoscenza è configurabile con l’immagine di una scalata di una montagna; infatti, per scalare un monte servono gli appigli e le corde, metafore i primi dei protocolli, e le seconde delle deduzioni. Conoscere è dunque come scalare una vetta: attraverso l’utilizzo dei protocolli e delle deduzioni si conquista l’obiettivo operativo, prefisso, di raggiungere la cima.

Il modello è statico, consistente nel fissare convenzionalmente una realtà mobile per riuscire a coglierla in modo stabile e sicuro, semplificando artificialmente la sua complessità attraverso punti fissi artificiali (gli appigli) prodotti dallo stesso scienziato, che non esistono in quanto tali nella realtà. Lo scopo della conoscenza, dunque, non è tanto una verità che appartiene alle cose e quindi diventa irraggiungibile (la loro “essenza”), quanto una certezza che è propria soltanto del giudizio.

La scienza moderna tendeva ad immobilizzare la realtà per renderla pienamente intelligibile. Paradigmatico di questa attitudine intellettuale è il rifiuto del mistero⁷⁷⁸. Da allora, l’incomprensibile e l’ineffabile sono tali non per limitazione dell’intelletto, ma per difetto dell’oggetto.

Dinamica, invece, è la visione classica, che Gentile considera semplicemente “filosofica” oppure “dialettica”, secondo la quale

la conoscenza è sempre stata rappresentata dalla metafora del nuotare nella corrente di un fiume, dove il problema è quello di rimettere in ogni momento in discussione la propria posizione e la propria postura al cambio dei flutti e delle correnti, per non andare a fondo. Questa è un’immagine formidabile: all’interno di un fiume si è all’interno del tutto che fluisce, perché il fiume è il tutto, e bisogna stare in un assetto sempre in divenire, per non essere travolti, ed andare invece con il tutto. La filosofia è proprio questo, (...) riuscire a guardare ogni cosa a partire dal tutto, perché ogni cosa ha senso solo nella totalità.

Allora è il metodo a dover adeguarsi al suo oggetto, e non viceversa. La conoscenza dialettica prende atto delle esigenze di una realtà in permanente movimento, per adeguarsi ad essa. Di conseguenza,

[s]e per la conoscenza geometrica il metodo è quello ipotetico - deduttivo, quello degli appigli e delle funi, è chiaro che per quella filosofica il metodo è solo quello che, rappresentato dalla metafora del nuotare nel fiume, è ben definito dalla buona regola platonica per la quale non ci si deve mai stancare di considerare le cose che sembrano diverse, prima di aver individuato gli elementi che le accomunano, e

⁷⁷⁷ F. GENTILE, *Filosofia del diritto*, op. cit., pp.196-197. Il riferimento implicito è a PLATONE, *Politico*, 285 A-B, che verrà citato più avanti.

⁷⁷⁸ Non sono assenti certi elementi gnostici in questa impostazione. In particolare, implica che il mistero rimane tale soltanto per le anime non iniziate nella vera sapienza, la quale, non a caso, è profondamente intrisa di matematica. Per una visione introduttiva la problema, è utile S. FUMAGALLI, *Gnosi moderna e secolarizzazione nell’analisi di Emanuele Samek Lodovici e Augusto Del Noce*, tesi di dottorato per la Facoltà di Filosofia della Pontificia Università Della Santa Croce, Roma, 2005, inedita ma consultabile sul sito web dell’autore, nonché E. SAMEK LODOVICI, *Metamorfosi della gnosi. Quadri della dissoluzione contemporanea*, Ares, Milano, 1991.

parimenti non ci deve mai stancare di considerare le cose che sembrano identiche, prima di aver individuato gli elementi per i quali l'una si differenzia dall'altra. Sebbene con questo paradigma si debba rinunciare ad una certezza completa e definitiva, cioè ad una conoscenza che esaurisca il suo oggetto, quello che si guadagna è la vera conoscenza della realtà, con il suo proprio modo di certezza: la *akribeia*⁷⁷⁹. Conoscenza umana, mai definitiva, tanto problematica quanto incessante è il flusso del contingente e ineffabile è l'essere del singolare. Ma conoscenza vera e, nella sua limitata verità, certa e sicura.

Secondo la mentalità classica, c'è scienza soltanto dell'universale e necessario; del singolare e contingente, invece, c'è soltanto sensazione ed opinione⁷⁸⁰. Questa (e non un eventuale carattere "dialogico") è la radice della dialetticità della conoscenza pratica, il cui oggetto è l'azione singolare, che non tollera essere enunciata in termini universali.

Traducendo queste metafore ai termini della dialettica tipicamente platonica (ma comune a tutta la filosofia classica) dell'essere e il divenire, dell'identico e il diverso⁷⁸¹, ci si accorge che questi due modelli di scienza rispondono allo stesso problema in modo specularmente inverso.

Il problema è sempre quello della proporzione della conoscenza concettuale, universale e immobile, con la realtà, singolare e mutabile.

Mentre il metodo della scienza moderna immobilizza la realtà attraverso ipotesi convenzionali e quindi la semplifica fino a renderla perfettamente proporzionata all'intelletto, quello della filosofia classica riconosce e tenta di accogliere il perpetuo flusso del divenire, e cerca di trovare in esso quegli elementi conoscibili che sono costanti non perché fissi e immobili (cioè certi e definitivamente posseduti), ma perché comuni all'infinita molteplicità degli enti (cioè universali e veri, realmente conosciuti ma non esauriti nella loro conoscibilità).

Non c'è esperienza immediata dell'essere nel divenire. Per ritrovare l'essere, tuttavia, non bisogna fermare il divenire attraverso una convenzione. L'essere in movimento può essere colto soltanto mediante la conoscenza in movimento⁷⁸².

Il problema, così astratto in una prima analisi, diventa evidente nell'ambito della conoscenza giuridica. In effetti, a partire dal volontarismo scolastico, e definitivamente a partire da Hobbes, l'ordinamento giuridico è stato considerato non già come

⁷⁷⁹ L' "*akribeia*" aristotelica è caratterizzata da due note: la certezza, intesa come evidenza mediata o immediata della verità, e la precisione, intesa come distinzione sufficiente. Cfr. la voce "*akribeia*" in H. BONITZ, *Index Aristotelicus*, Akademische Druck- U. Verlagsanstalt, Graz, 1955. Vid. anche F.A. LAMAS (a cura di), *La dialéctica clásica. La lógica de la investigación*, Instituto de Estudios Filosóficos "Santo Tomás de Aquino", Buenos Aires, 2009, pp.15-17. È importante notare la differenza tra questa nozione e quella di "certezza" così come l'intende la filosofia moderna, la quale è mutuata dalle scienze matematiche. In effetti, una conoscenza analogica non potrebbe mai possedere "certezza" univoca, ma certamente possiede "*akribeia*". In altri termini, conoscere con "*akribeia*" non significa esaurire la conoscibilità dell'oggetto, fatto che, tuttavia, non rende in alcun modo incerta la conoscenza. Sembrerebbe che la radice della confusione sta nel pensare l'atto (anche quello di conoscenza) come un movimento, in modo tale che conoscere significhi un modo dell'imparare: passare dall'ignoranza alla comprensione totale. In una prospettiva classica, invece, la conoscenza non è movimento, ma atto "intensivo" la cui forma più perfetta è appunto la contemplazione di ciò che già si conosceva da molto prima, senza mai esaurirlo.

⁷⁸⁰ Cfr., per esempio, ARISTOTELE, *Analitici Secondi*, I, 33.

⁷⁸¹ Il riferimento obbligato è PLATONE, *Sofista*, in particolare 248A – 258D, pp.291-302.

⁷⁸² Per quanto sono a conoscenza, l'idea di "dialettica" come "conoscenza in movimento" appartiene a F.A. Lamas.

un'ordinazione dinamica dell'esperienza giuridica concreta, ma come un ordine astratto, statico e quasi topografico dei soggetti giuridici e delle loro relazioni con lo Stato. Lo stesso concetto di "ordine" è svuotato dal suo aspetto "intenzionale" e "tendenziale" verso qualcosa di estrinseco e superiore, e ridotto a quello di disposizione regolare delle parti, cioè all'ordine geometrico. Non importa già il fine a cui si tende; la questione importante è la regolarità della disposizione e quindi la prevedibilità delle conseguenze delle azioni.

Due modi d'intendere i principi: ipoteticità e dialetticità

Forse la differenza più rilevante, dalla quale scaturiscono tutte le altre, è quella relativa al modo di considerare i principi primi. In effetti, come indicava Francesco Gentile, per superare la prospettiva geometrica non basta sostituire il protocollo ipotetico con un altro più "classico" ma ugualmente convenzionale: bisogna superare la stessa ipoteticità. Il cambiamento, allora, non è soltanto teorico, ma molto più profondo; potremmo dire che è "vitale". Un esempio concreto renderà più chiara la questione.

Secondo Norberto Bobbio, la sussunzione della realtà "*varia e molteplice*" in un modello teorico prestabilito operata da Hobbes, che un'operazione potrebbe sembrare "*arbitraria e sterile*", è legittimata dal fatto che anche la tradizione anteriore al giusnaturalismo moderno, quella che lui chiama il "*modello aristotelico*", aveva "*accolto e tramandato senza differenze sensibili da autore a autore un modello completamente diverso, e sotto quasi tutti gli aspetti diversi*". In altri termini, Hobbes non avrebbe fatto altro che mutare il contenuto di un processo razionale che era stato da sempre utilizzato nella teoria politica, addirittura sin da Aristotele⁷⁸³: quello di far rientrare la realtà sociale in uno schema astratto preconcepito per renderla intelligibile e, soprattutto, controllabile. Così come Aristotele poneva l'unità sociale minima e le fondamenta della società politica nella società familiare (naturale), Hobbes le poneva invece in individui monadici ed asociali uniti mediante un contratto.

Bobbio interpreta la tradizione classica come una versione diversa, particolarmente esotica ma formalmente identica, del ragionamento ipotetico deduttivo di stampo moderno. E così conclude: "[s]ono sorprendenti la durata, la stabilità, la vitalità, di cui ha dato prova attraverso i secoli questo modo di concepire l'origine dello stato"⁷⁸⁴.

Senonché la stessa citazione di Aristotele da lui riportata esprime con tutta chiarezza la profonda differenza di atteggiamento teorico. In effetti, dopo aver constatato la differenza specifica (non solo di grado) tra la città e la comunità domestica, e aver indicato come metodo adeguato quello dell'esame delle parti della *polis*, dice Aristotele che "[l]a comunità che si costituisce per la vita di tutti i giorni è per natura la famiglia", e che "[l]a prima comunità, che deriva dall'unione di più famiglie volte a soddisfare un bisogno non strettamente giornaliero, è il villaggio"⁷⁸⁵. Sembra incontestabile che, in questo passo della *Politica*, Aristotele non vuole presentare un modello teorico di comprensione della società, ma una semplice constatazione dell'esperienza. Vere o false, corrette o sbagliate, queste considerazioni non includono niente di fittizio, immaginario o

⁷⁸³ N. BOBBIO, "Il modello giusnaturalistico", op. cit., p.7.

⁷⁸⁴ Idem.

⁷⁸⁵ ARISTOTELE, *Politica*, I, 1252 a.

convenzionale. Per Aristotele, la famiglia come unità sociale basica non è un'ipotesi; è un fatto. E come tutti i fatti, non è dimostrabile, ma soltanto constatabile nell'esperienza. La famiglia, quindi, in quanto unità sociale minima concreta, non è anteriore alla *polis* nella sua esistenza, e ancora meno cronologicamente. Di conseguenza, non è né analoga né comparabile con l'astrazione dell'individuo monadico della modernità, logicamente (e a volte anche cronologicamente) anteriore e idealmente indipendente dal corpo sociale.

Bobbio vede come una mera differenza di contenuto quello che in realtà è una profonda differenza di metodo. Da questo fatto scaturiscono una serie di sorprendenti conclusioni riportate poche pagine dopo. Così, per esempio, Bobbio può inserire nel modello "aristotelico" autori che, seppur "materialmente" aristotelici, in quanto anche loro pongono l'origine della società politica nelle società intermedie, sono rigorosamente moderni nel modo di procedere: così per il Bodin della *République*, per l'Althusius della *Politica* e, seppur con una serie di precisazioni, per il Marsilio da Padova del *Defensor Pacis*⁷⁸⁶, le società naturali costituiscono più un principio di metodo che non un fatto di esperienza. La questione diventa clamorosa nel momento in cui anche Filmer e Von Haller vengono ricondotti alla stessa tradizione, in quanto entrambi pongono l'origine dell'autorità politica nell'autorità paterna, la quale sarebbe così distinta per grado, non per specie, tesi che Aristotele esclude radicalmente.

L'argomento di Bobbio sembra ridursi al fatto che questi autori si distaccano dal modello "giusnaturalista" in quanto non oppongono natura e condizione civile⁷⁸⁷; *ergo* debbono appartenere per forza al modello opposto.

In realtà, quello che dimostrano gli autori citati da Bobbio non è la sopravvivenza di un "modello aristotelico", ma precisamente il contrario: la possibilità di una scienza politica che, pur riprendendo materialmente le tesi fondamentali d'Aristotele, si distacca definitivamente dallo Stagirita in quanto cerca di costruire in modo ipotetico-deduttivo quello che egli pensava di poter ritrovare nella realtà empirica. Cioè, dimostrano l'esistenza di due modi opposti di fare filosofia.

In termini generali (e quindi schematici), la scienza moderna pone il principio primo, certo e universale, che comunica la sua certezza alle conclusioni subordinate, in un'ipotesi stabilita per convenzione. Lo spunto è sempre l'esperienza, ma questa, in quanto tale, viene sistematicamente esclusa dal ragionamento scientifico, e solo in un ultimo momento si tornerà ad essa per verificare (o falsare) le conclusioni. Il ragionamento scientifico, a sua volta, è (soprattutto) deduzione a partire da queste ipotesi. Per la filosofia classica, invece, i principi primi della conoscenza sono di due tipi: dall'alto, i primi principi universali e necessari, conosciuti dall'intelletto per induzione immediata dall'esperienza sensibile, e dal basso, l'evidenza empirica, singolare e contingente, conosciuta attraverso i sensi. Il ragionamento si muove fra due evidenze, e le sue conclusioni debbono dar ragione tanto dei principi universali quanto delle intuizioni dell'esperienza concreta⁷⁸⁸. Così, la determinazione dell'ipotesi, primo passo del metodo

⁷⁸⁶ N. BOBBIO, "Il modello giusnaturalistico", op. cit., pp.7-11.

⁷⁸⁷ Cfr. ibidem, p.21-23.

⁷⁸⁸ ARISTOTELE, *EN*, VI, 1143a 35 - 1143b 1-10: "l'intelletto (*nouj*) riguarda i termini ultimi da entrambi i lati: infatti dei termini primi e di quelli ultimi vi è intellesione e non ragionamento, e l'intelletto coglie, da un lato, i termini immutabili e primi nell'ordine della dimostrazione e, dall'altra nelle questioni pratiche,

scientifico, viene sostituita dalla ricerca dialettica (e quindi certa e vera ma mai esaurita) del comune nel diverso.

Come si è già accennato, nell'ambito dell'esperienza giuridica questo principio comune agli individui diversi è il loro bene politico; appunto il bene comune sociale. Questo sarà, allora, il principio fondamentale della filosofia politica e la regola per valutare le diverse costituzioni⁷⁸⁹.

La legge, in questo contesto, non sarà già in primo luogo barriera e divieto, ma guida e impulso. Secondo quanto afferma Pinckaers, nell'impostazione classica “[n]ous avons affaire à une morale de l'élan vers la perfection, vers la qualité de l'agir et de l'homme grâce aux vertus, et non plus à une morale de barrières fixées par des commandements et des interdits”⁷⁹⁰. Ciò che afferma qui sulla morale può essere linearmente applicato al diritto e alla politica.

L'azione buona e l'insufficienza pratica del divieto

Nel paradigma classico, l'impostazione stessa del problema pratico (morale, giuridico e politico) è diversa da quella moderna. La questione non consiste già nel tracciare i limiti dell'obbligo, “*la frontière entre le permis et le défendu*”, ma nel discernere e costruire la qualità dell'azione, nel formare la migliore azione possibile nella situazione concreta. Il vero problema morale sta nel grado di perfezione dell'atto in quanto è atto umano; davanti a questo problema, la legge, il permesso o il divieto diventano una questione “*comme préparatoire*”, un minimo assoluto rapidamente superato.

Il divieto, forma paradigmatica della legge in una “morale dell'obbligo”, non è vero principio dell'azione. Come rileva la Anscombe, il divieto è capace di porre soltanto due domande: “‘sarebbe ammissibile fare questa cosa?’ o ‘sarebbe ammissibile non fare questa cosa?’”. E conclude acutamente: “[s]olo se non fosse ammissibile non fare questa certa cosa egli potrebbe dire: ‘Questa è la cosa da fare’. In caso contrario, sebbene egli possa esprimersi contro una certa azione, non può mai prescrivere alcuna”⁷⁹¹. Lungi da costituire l'essenza dell'agire morale, i divieti non sono capaci nemmeno d'indicare un modo concreto di condotta se non indirettamente e *per accidens*. Se la legge vuole essere vero principio pratico, bisogna cominciare per superare la visione della libertà come ambito del “non vietato”, come mero opposto speculare del divieto legale.

Il primo requisito per la bontà di un atto è che questo non sia cattivo, ma da lì in poi c'è ancora tutto da acquistare. E la legge ha molto da dire in questo contesto. Questa è, precisamente la radice dell'insufficienza delle morali dell'obbligo, per le quali la funzione della legge, espressione perfetta del dovere, è quella d'indicare “ciò che non si può non

coglie il termine ultimo, cioè quello che può essere diversamente da come è, e l'altra premessa. Questi, infatti, sono i principi da cui si ricava il fine; è dai particolari, infatti che si ricava l'universale; quindi, di essi, si deve avere una sensazione, e questa consiste nell'intellezione (...) Perciò l'intelletto è sia principio sia fine: infatti le dimostrazioni derivano da quelle cose e vertono su quelle cose”. Vid. anche *Analitici Secondi*, II, 19.

⁷⁸⁹ ARISTOTELE, *Politica*, III, 1278b 15 – 1279a 20.

⁷⁹⁰ PINCKAERS, O.P., “Liberte et preceptes dans la morale de Saint Thomas”, op. cit., p.19.

⁷⁹¹ E. ANSCOMBE, “*La filosofia morale moderna*”, op. cit., pp.59-60.

fare” a prescindere dal temperamento e le inclinazioni e del soggetto, e perfino dal contesto concreto della azione.

Il modello di uomo virtuoso dell’etica dell’obbligo è soltanto un uomo non-cattivo nell’etica della virtù⁷⁹², perché la vera virtù differisce tanto dall’osservanza della legge quanto la temperanza perfetta differisce dalla mera continenza. E tutta la differenza tra queste due figure sta nel fatto che, mentre il temperante gode nel compiere l’atto buono, per il continente lo stesso atto risulta penoso⁷⁹³. Mentre l’uomo giusto kantiano deve strappare dal suo ragionamento morale ogni riferimento alla propria felicità, perché essa rovinerebbe la moralità della sua azione, l’uomo virtuoso aristotelico è soltanto quello che gode nell’atto virtuoso e che trova in esso la propria felicità.

La distinzione diventa critica quando ci si accorge che la proprietà essenziale del temperante è precisamente che, a causa della sua virtù, può prescindere dalla legge, perché “è esso stesso una legge”⁷⁹⁴ e quindi “è come legge a se stesso”⁷⁹⁵. In questo preciso (e ristretto) senso, si può dire che è perfettamente autonomo.

C’è una grande differenza, tuttavia, tra l’aristotelico “essere legge a se stesso” e il kantiano “darsi una legge a se stesso”. Il virtuoso è legge per se stesso allo stesso modo in cui egli è legge per chi non possiede la virtù, cioè in quanto modello di retta ragione e di condotta buona. Ma il modello è colui il quale realizza una legge nella sua vita concreta, ed è del tutto indifferente se non è stato lui a porla⁷⁹⁶. Torneremo sul punto più avanti. Per adesso, basti indicare che per Aristotele la regola morale ultima e perfetta non è una legge, ma un uomo: il *phrónimos* o prudente. L’importanza della legge, quindi, va profondamente ridimensionata.

Da una legge che limita a un bene che sospinge. Una legge finalizzata al Bene

Il punto critico di queste differenze si trova nel riconoscimento (empirico⁷⁹⁷, non ipotetico) di un *bonum* universale che è fine ultimo dell’uomo, e quindi, simultaneamente e senza opposizione, fine della legge e della libertà. Il centro della questione morale viene

⁷⁹² Cfr. R. SULLIVAN, “The Kantian Critique of Aristotle’s Moral Philosophy: An Appraisal”, *Review of Metaphysics*, Vol. 28, No.1 (sett. 1974), secondo il quale il “*best man*” dell’etica kantiana dell’obbligo è soltanto il “*second best*” dell’etica della virtù.

⁷⁹³ È profondamente “kantiana” la diffusa tendenza a giudicare la moralità degli atti secondo la loro difficoltà soggettiva. Tuttavia, in termini concreti, il senso comune ci conferma che, per esempio, l’atto di un uomo temperante che (come tutti i giorni) beve a cena ma non si ubriaca, è più perfetto dell’atto dell’alcolista che riesce a non bere per terzo giorno consecutivo. Ma questo non può che significa che, oggettivamente, è anche più meritorio.

⁷⁹⁴ ARISTOTELE, *Politica*, III, 1284a 10- 1.

⁷⁹⁵ *EN*, IV, 1128a 33.

⁷⁹⁶ Secondo E. ANSCOMBE (op. cit., p.48), il concetto kantiano d’autonomia non si sostiene affatto: “*Kant introduce l’idea di ‘dare una legge a se stessi’, il che non è meno assurdo di dire – oggi che i voti della maggioranza godono di grande considerazione – che ogni decisione riflessiva che una persona prende è un voto a maggioranza (nella fattispecie, una maggioranza schiacciante, dato che la proporzione è sempre di 1 a 0). Il concetto di legislazione richiede che il legislatore abbia un potere superiore. (...) La sua regola delle massime universalizzabili è inutile se non stipuliamo cosa debba contare come descrizione rilevante di un’azione in vista della costruzione di una massima che la riguarda*”.

⁷⁹⁷ Empirico (ma certamente non “esperimentale”) è, infatti, il metodo utilizzato da Aristotele nel libro I dell’*Etica Nicomachea* quando svolge la sua ricerca sull’*ergon* proprio dell’uomo (1097a 15 – 1098b 10). Per una chiara distinzione tra questi due concetti, cfr. F.A. LAMAS, *La experiencia jurídica*, Instituto de Estudios Filosóficos “Santo Tomás de Aquino”, Buenos Aires, 1991, in particolare, le pp.57-61.

così spostato dalla legge in se stessa verso il fine che la giustifica e la virtù che la realizza. Questo fine “*joue (...) le rôle de principe directeur et unificateur des actes*”⁷⁹⁸, perché è simultaneamente legge e virtù.

Il fine è, in primo luogo, “*directeur*” degli atti attraverso la legge. Questa legge dei classici non è la norma dei moderni. La sua funzione non è quella di stabilire limiti e la sua formulazione più propria non è il divieto di fare altrimenti. La vera legge è ordinazione universale al bene⁷⁹⁹; non un limite statico che non si deve oltrepassare, ma un principio dinamico che, proponendo un fine, diventa motore dell’azione in quanto ideale da raggiungere. Ma il suo compimento è sempre aperto; è libero. Un precetto del tipo “Onora il padre e la madre”, come rileva Anscombe, “*difficilmente prescriverà una qualche azione in particolare, e ancora più raramente la renderà necessaria*”⁸⁰⁰.

Nella concezione classica della legge, “*les préceptes jouent le rôle de pédagogues pour les rudiments sans lesquels on ne peut construire l’édifice moral*”⁸⁰¹. Ma le fondamenta non sono l’edificio e i rudimenti non sono la scienza. Come ogni pedagogo, la legge agisce per poter smettere di agire, è necessaria per poter diventare prescindibile e assoggetta e limita per poter liberare. La funzione dell’educatore (e la legge lo è per natura) è precisamente quella di comunicare i principi e formare un criterio perché il bambino sia autonomo e divenga un vero “adulto” che non ha bisogno di un altro che gli dica cosa deve fare. Questa funzione pedagogica, sulla quale dovremo tornare spesso, sparisce assolutamente nella modernità. Dal momento che tutto è permesso fintantoché non sia vietato, e quindi il fatto stesso del divieto risponde soltanto al potere di una volontà imperscrutabile⁸⁰², i principi animanti la legge diventano contingenti e quindi incomunicabili ed imprevedibili. La motivazione soggettiva dell’azione, allora, risulta assolutamente indifferente, “questione privata”, e di conseguenza la legge non può pretendere altro che l’ossequio esterno e formale⁸⁰³. La legge non può più formare uomini buoni, perché i criteri di bontà sono soggettivi, e si deve limitare ad evitare che gli uomini siano (o meglio, agiscano come) cattivi. Da allora in poi, la legge diverrà puro limite.

È significativo che l’unico autore moderno che tenta di salvare questa dimensione pedagogica sia Rousseau, proprio l’autore che porta al parossismo l’identità tra volontà statale e volontà del singolo, situando ogni bene morale all’interno della volontà generale.

Sarebbe fallace negare che la legge impone limiti. Ma questo non significa che essa sia un limite. Tutto dipende dal modo in cui essi vengano imposti e dalla *ratio* che li giustifichi. Una legge che ordina verso il bene impone limiti soltanto a coloro i quali vorrebbero deviare dal bene. È solo perché la legge dirige verso il bene che essa può essere

⁷⁹⁸ PINCKAERS, O.P., “Liberte et preceptes dans la morale de Saint Thomas”, op. cit., p.19. La citazione si riferisce alla morale tomistica, ma può essere estesa a tutta la filosofia pratica classica.

⁷⁹⁹ Cfr. I-II, q.90, a.4.

⁸⁰⁰ E. ANSCOMBE, op. cit., p.60.

⁸⁰¹ PINCKAERS, O.P., “Liberte et preceptes dans la morale de Saint Thomas”, op. cit., p.22.

⁸⁰² “[N]on giustificato, perché ingiustificabile, da parte di chi l’impone; non compreso, perché incomprensibile, da parte di chi lo subisce” (F. GENTILE, *Intelligenza politica*, op. cit., pp.20, 51).

⁸⁰³ È vero che il diritto non è morale, ma non lo si può staccare da essa, se non altro perché non rimarrebbe allora alcun motivo veramente giuridico per obbedirlo. È l’argomento di A. SCHIAVELLO, *Perché obbedire il diritto*, op. cit.

legittimamente coercitiva rispetto al male⁸⁰⁴. La *vis coactiva* della legge, seppur più immediata e intuitiva, non è la sua funzione. Torneremo su questo punto. Per adesso, basta notare che nemmeno per il diritto è così scontato quel luogo comune secondo il quale il *proprium* della legge è la sua *vis coactiva*⁸⁰⁵. È indubbio che il diritto penale manifesta in modo più evidente la cogenza della legge e la necessità del suo adempimento; ma è nel diritto civile che risiede la pienezza della giuridicità, e il diritto civile non è costruito su divieti. In realtà, non è costruito nemmeno su comandi. La funzione essenziale della legge è indicare il bene ai buoni e così condurli *liberamente* alla virtù. La questione fu pacifica fino al momento in cui venne proposta l'idea di uno stato di natura asociale e amorale, secondo il quale l'uomo vive in società soltanto se costretto. In sintesi, la legge dirige perché è espressione di una finalità e, come dice Aristotele, nell'ordine pratico il fine è principio⁸⁰⁶. Ma il fine esiste in quanto fine soltanto nell'inclinazione di chi lo cerca. Una legge non indica semplicemente cosa bisogna fare per raggiungere uno scopo; se si permette l'espressione, la legge non è una ricetta. Dare una legge significa innanzitutto proporre un fine a una ragione in modo che la corrispondente volontà lo ami e lo scelga liberamente.

D'altra parte, indicava Pinckaers, il fine è *unificateur* degli atti degli uomini. Se per l'antropologia moderna l'atto libero dipende da una libertà slegata e indipendente da ogni altra facoltà, davanti alla quale la legge si può presentare soltanto come limite, in una prospettiva realistica, invece, la scelta è ordinazione di tutte le facoltà verso un fine conosciuto come bene di tutto l'uomo. Di fronte a questo fine, la legge si presenta come principio universale dell'ordine concreto. Come afferma Aristotele, la scelta (*proairesis*) e l'*imperium* prudenziale (e quindi la stessa legge) sono simultaneamente intelletto appetitivo (*orektikos nous*)⁸⁰⁷ e appetito deliberato (*orexis bouleutiké*)⁸⁰⁸.

Questo fatto modifica profondamente la natura dell'atto di obbedienza alla legge, il quale, lungi dall'opporsi alla propria volontà, la suppone. In altri termini, l'obbedienza non è

⁸⁰⁴ La domanda spontanea è “chi decide cosa sia bene e cosa male”. A parte il fatto che il bene e il male non debbono essere decisi, ma scoperti, la risposta (genuinamente umana, e quindi vera, ma parziale e insufficiente) si trova in quel consenso storico comune manifestato nella tradizione al quale i classici chiamavano concordia, che non ha niente a che fare con la mutabile “opinione pubblica” né con un'accidentale coincidenza di atti singolari di volontà. Alla fine, il bene è “ciò a cui tutti tendono” (*EN*, I, 1094a 1), ma questo non sempre coincide con “ciò che vuole la maggioranza”. La novità del principio democratico che intende il bene comune come “ciò che vuole il popolo” può essere letta a partire dalle mancate distinzioni (tipicamente nominalistiche) tra volizione naturale del bene sociale concreto e scelta contingente del momento (nell'ordine dell'atto) e quella tra corpo sociale e collezione di individui (nell'ordine del soggetto). Cfr. F.A. LAMAS, *La concordia política*, op. cit.

⁸⁰⁵ Per la distinzione tra queste due funzioni della legge, vid. I-II, q.95, a.1; I-II, q.96, a.5, *in corpore* e ad 3. Vid. anche PLATONE, *Leggi*, 719E-724B.

⁸⁰⁶ II-II, q.47, a.6: “*Sicut autem in ratione speculativa sunt quaedam ut naturaliter nota, quorum est intellectus; et quaedam quae per illa innotescunt, scilicet conclusiones, quarum est scientia, ita in ratione practica praexistunt quaedam ut principia naturaliter nota, et huiusmodi sunt fines virtutum moralium, quia finis se habet in operabilibus sicut principium in speculativis, ut supra habitum est; et quaedam sunt in ratione practica ut conclusiones, et huiusmodi sunt ea quae sunt ad finem, in quae pervenimus ex ipsis finibus*”. Vid. anche I, q.23 a.7 ad 2; 1-2 q.57 a.1. Secondo G. LAFONT (*Structures et méthode dans la Somme Théologique de Saint Thomas d'Aquin*, Desclee de Brouwer, Bruges, 1961) la stessa *Summa Theologiae* si articola su questa identità di fine e principio in Dio (citato da G. PAROTTO, *Iustus ordo*, Guida, Napoli, 1993, p.45).

⁸⁰⁷ *EN*, VI, 1139b 4.

⁸⁰⁸ *EN*, VI, 1139a 23.

(soltanto) sottomissione della volontà, ma (anche) partecipazione della ragione. E quindi la sua funzione nella filosofia pratica, come quella della legge, viene proporzionalmente ridimensionata.

Nello schema presentato da Pinckaers,

La conception du précepte et de la loi est donc très différente ici de celle des morales de l'obligation, par l'intervention de la raison dans la formation même du choix et de la loi. Il en ira de même dans l'obéissance requise qui réclamera l'intervention de la raison pour comprendre les préceptes et correspondre au mieux à la loi dans une action à la fois intelligente et personnelle. La loi, d'ailleurs, visera à développer chez des sujets autant la prudence entreprenante que la soumission dévouée.

Legge, scelta e obbedienza non sono (soltanto) atti della volontà, ma della ragione pratica, che è ragione appetitiva. Come si vedrà nel momento appropriato, si trova qui l'essenza della nozione tomistica d'*imperium* della ragione sulle potenze inferiori. Questo pensiero è "congiuntivo"⁸⁰⁹ e partecipativo, in quanto riunisce, articola e ordina tutte le facoltà dell'uomo nella formazione dell'atto buono.

La legge: un argomento secondario

Tra tutte le conclusioni che potremmo ricavare da queste premesse, almeno due risultano di particolare interesse perché spesso dimenticate e profondamente contrarie allo spirito tipicamente moderno.

La prima è che la legge, seppur è principio causale, non è il vero perno dell'azione e quindi non costituisce il problema centrale della filosofia pratica. La questione, da molto tempo discussa in ambito morale a proposito delle cosiddette "*virtue ethics*", non è stata ancora accolta a sufficienza dalla dottrina giuridica, la quale rimane ancora profondamente legalista.

In secondo luogo, all'interno del medesimo problema della legge, la questione essenziale non è il rapporto tra il singolo precetto legale e il singolo atto del soggetto, ma quello tra la legge generale e l'*habitus*, cioè tra i principi remoti dell'azione. In quanto è un precetto universale e astratto, la legge non informa immediatamente l'atto concreto come voleva un nominalismo per il quale la volontà è atto e non facoltà. Per essere veramente efficace, la legge deve informare in primo luogo l'*ethos*, il carattere morale della persona, che è quello che dà unità, coerenza, senso e costanza alla sua condotta. Deve diventare principio interno, non solo conosciuto e (bene o male) accettato, ma principio vissuto al modo di una *seconda natura*.

Se si permette l'espressione, la legge non esiste per essere obbedita, ma per essere vissuta, cioè assunta come principio universale dell'azione e come inclinazione soggettiva verso il bene, in modo tale che non si faccia più "ciò che essa comanda", ma si ragioni a partire da "ciò che essa dice di vero" come da una motivazione strettamente personale per

⁸⁰⁹ S. PINCKAERS, O.P., "Liberte et preceptes dans la morale de Saint Thomas", op. cit., p.21, secondo il quale il pensiero moderno, invece, è disgiuntivo.

l'azione. Naturalmente, questo implica distinguere la legge dal decreto o il "provvedimento amministrativo"⁸¹⁰.

La questione di fondo, allora, è che la legge deve trasformarsi in virtù⁸¹¹, è non c'è niente di più opposto alla virtù che quella generica inclinazione a obbedire ai comandi secondo la quale l'*habitus* è una mera *routine* acquisita mediante ripetizione meccanica e irriflessiva di atti. È proprio questo il concetto delle "abitudini di obbedienza" di Austin⁸¹², al quale la (pur meritoria) critica svolta da Hart rimane ancora legata⁸¹³.

È molto significativo notare che la grande massa degli autori studiati finora hanno voluto spiegare e risolvere tutti i problemi giuridici e politici, ma anche quelli etici ed antropologici (e perfino quelli teologici) attraverso la legge. La legge, infatti, è "*voix céleste*"⁸¹⁴, e il potere legislativo "*tout-puissance humaine*"⁸¹⁵. Come significativo è anche il fatto che i principali nemici di questa tesi, perfino coloro che ne condividono le premesse, l'hanno confutata mediante il ricorso all'esperienza. Si pensi, ad esempio, alla critica di Von Hayek a quello che lui chiama il "falso individualismo" di Rousseau, il quale è "falso" precisamente perché non tiene conto dell'empirica (non si sa se "naturale") socialità dell'uomo e della sua capacità di riconoscere da solo il bene e il male (soggettivo, non comune) senza bisogno di uno Stato che glielo dica in continuazione⁸¹⁶. Da questa ignoranza proviene l'ipertrofia della legge e dello Stato e la morte della libertà individuale.

Una tale pretesa legalista era destinata a fallire. In realtà, neanche la filosofia classica della legge è capace di rispondere in modo sufficiente al problema dell'ordinamento giuridico. La differenza è semplicemente che essa non ha mai voluto farlo, perché si era accorta che il "problema della legge" non si può risolvere riflettendo sulla legge, il che costituisce già di per sé un importante passo avanti dell'epistemologia giuridica e politica. D'altra parte, questa tesi consente anche di salvare l'essenziale imperatività della norma senza cadere negli eccessi dell'imperativismo, il quale identificava la legge con il comando singolare. In quanto manifestazione dei mezzi razionali verso il fine, la legge è in primo luogo ordine che informa l'azione, non causa efficiente che la muove. È corretta la critica all'imperativismo che rilevava l'esistenza di certe leggi che non è possibile "obbedire" perché non comandano atti concreti. È il caso di quelle che definiscono istituti giuridici⁸¹⁷ oppure quelle che presentano linee programmatiche, dichiarano intenzioni e

⁸¹⁰ La distinzione è già presente in ARISTOTELE (*Politica*, IV, 1292a 25; *EN*, V, 1137b 25). Interessanti riflessioni sul tema in B. DE JOUVENEL, *Il potere. Storia naturale del suo sviluppo*, Rizzoli, Milano, 1947.

⁸¹¹ Una critica di questa tesi nei primi capitoli di M. RHONHEIMER, *La prospettiva de la morale*, Armando, Roma, 2006.

⁸¹² J. AUSTIN, *The province of jurisprudence determined*, lecture VI.

⁸¹³ H. HART, *Il concetto di diritto*, op. cit. Va riconosciuto a Hart, tuttavia, ciò che PASSERIN D'ENTRÈVES, ha chiamato "un nocciolo di buon senso" (in *La dottrina del diritto naturale*, op. cit. pp.169-192), cioè l'apertura all'esperienza ordinaria.

⁸¹⁴ Cfr. J.-J. ROUSSEAU, *EP, PW, I, p.245; MG, I, VII, PW, I, p.475; Em, IV, ROC, IV, 600-601.*

⁸¹⁵ J. PORTALIS al *Corps Législatif*, 23 febbraio di 1803, op. cit.

⁸¹⁶ Cfr. F. VON HAYEK, *Individualism, true and false*, Hodges - Figgis, Dublin, 1946 (tr. it. Anna Maria Cossiga, *Individualismo, quello vero e quello falso*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 1997, con prefazione di Dario Antiseri).

⁸¹⁷ Esempio tipico (perché assolutamente universale) di questo fatto è la definizione di "contratto" (nella legislazione italiana, CC, a.1321).

propongono fini ideali⁸¹⁸. Le evidenti difficoltà per ricondurre logicamente queste norme a enunciati imperativi di condotta (sempre con scarso successo) dimostrano che, in realtà, si sbaglia il punto, perché comandare o imperare non significa muovere fisicamente all'azione, ma causarla, e la causalità reale è molto di più di mera causalità efficiente.

Una nuova libertà

Questo diverso atteggiamento suppone anche un altro concetto di libertà. Secondo la terminologia proposta da Pinckaers, alla libertà d'indifferenza del nominalismo si deve opporre una "libertà di qualità", che è libertà inclinata al bene e alla verità naturalmente amati dall'uomo. In questo modo, l'etica classica riusciva a stabilire un ponte tra il dovere espresso nella legge e il volere manifestato non tanto dalla scelta, quanto da certe inclinazioni naturali verso la propria perfezione e la propria felicità. Per chi conosce e riconosce come proprio il Bene, il volere sarà sempre buono, il dovere diverrà una dimensione parziale del suo volere, e la legge sarà come una stampella per chi sa già camminare.

Da qui la centralità delle inclinazioni naturali⁸¹⁹:

Entre ces deux pôles: les inclinations naturelles inspirant la liberté de qualité et la fin ultime (...), il n'y a pas opposition, comme entre la liberté d'indifférence et la loi obligatoire, mais une tension d'aspiration qui suscite un progrès continu de l'agir et insère en chaque action particulière une finalité profonde qui la relie par l'intérieur avec les autres actes et tout la vie⁸²⁰.

La libertà quindi non è "potere di fare ciò che si vuole", ma "*pouvoir de produire par soi des actes de qualité un peu à la manière d'un artiste ou d'un homme de métier*"⁸²¹, cioè la possibilità di "produrre" o "fabbricare" un uomo virtuoso e una società giusta. Se c'è libertà per il male, è semplicemente in quanto esso è il rischio implicito ed inevitabile del vero bene⁸²². L'analogia si mostrerà molto fruttifera al momento di considerare la politica e il diritto come "arti del giusto" nel senso strettamente "produttivo" del termine.

Questo concetto di libertà modifica anche la natura della relazione gerarchica, la quale non consiste già nella sottomissione di una volontà ad un'altra opposta e più forte, ma nella "sub-ordinazione" razionale di entrambe ad un fine che è comune. Così, la vera subordinazione non è dell'inferiore rispetto al superiore, ma dell'inferiore ad un fine comune a entrambi attraverso il superiore.

La questione, apparentemente sottile, è in realtà centrale per una retta concezione dell'autorità: è ciò che rende possibile il governo su uomini liberi, perché è ciò che

⁸¹⁸ Si pensi, ad esempio, ai *Principi fondamentali* e a tutta la *Parte I* della costituzione della repubblica italiana.

⁸¹⁹ La questione ha cominciato a ricevere il rilievo che merita soltanto da poco tempo. Pioniere in questo punto è stato il lavoro di D. COMPOSTA, in particolare *Natura e ragione. Studio sulle inclinazioni naturali in rapporto al diritto naturale*, Pas-Verlag, Zurich, 1971.

⁸²⁰ S. PINCKAERS, O.P., "Liberte et preceptes dans la morale de Saint Thomas", op. cit., p.19.

⁸²¹ Ibidem, p.23.

⁸²² Cfr. S. TOMMASO D'AQUINO, *De Malo*, q.1, in particolare gli aa.1-2, e I, q.48-49. Ricorrente e particolarmente illuminante l'esempio della vista e la cecità. In effetti, quest'ultima può esistere soltanto in colui che possiede la vista; ciononostante, sarebbe assurdo definire la vista come "capacità di essere cieco". La stessa cosa vale per il rapporto tra la libertà e il male morale.

permette distinguere l'ordine gerarchico, secondo il quale ogni cosa si ordina al tutto attraverso il suo superiore immediato in una fitta catena di mediazioni⁸²³, dalla sottomissione univoca, lineare e immediata. Ed è ciò che rende possibile e legittimo il sogno rousseauiano di non essere sottomesso alla volontà di nessuno, non perché ci si sottomette a una legge impersonale come a un fatto naturale incomprensibile perché irrazionale, bensì perché ci si sottomette al Bene, razionale, comunicabile e profondamente Personale.

E siccome ogni cosa è ordinata secondo la propria natura, l'ordine dell'uomo non può che essere razionale⁸²⁴. In questo modo, la funzione della ragione non è una sottomissione a qualcosa di estraneo (infatti, non c'è niente che le sia estraneo, perché "*anima est quodammodo omnia*"), ma partecipare ad una verità pratica che, anche se non è stato lui a causare, le appartiene pienamente in quanto è il suo oggetto e il suo Bene proprio.

Il male al di là della legge, il delitto al di là del codice

Cambia, infine, la posizione relativa del peccato e del delitto nella filosofia pratica.

Dans cette perspective, la possibilité de pécher n'est évidemment pas absente, pas plus que la possibilité de la faute chez un artiste ou un artisan ; mais elle ne consiste pas proprement dans un pouvoir ; elle constitue une déficience des facultés de l'homme que composent sa liberté. Comme telle, la possibilité de pécher n'est pas essentiellement liée à la liberté. (...) Le péché est une faiblesse de la liberté créée. Tout l'effort morale consistera à surmonter cette faiblesse à l'éliminer⁸²⁵

Il male certamente occupa un posto importante nell'esperienza morale e giuridica, ma questo è sempre secondo rispetto alla virtù che perfeziona la libertà.

Il punto è fondamentale in quanto rende indispensabile la superazione di quella prospettiva politica di opposizione delle volontà per lasciare posto alla comunione delle concrete soggettività degli individui nel contesto della loro natura comune e dei loro rapporti, secondo la "buona regola" dialettica del riconoscimento del comune nel diverso e del diverso nel comune⁸²⁶. In altri termini, esso permette, anzi rende imperioso considerare le relazioni interpersonali secondo giustizia come il vero fulcro dell'esperienza giuridica.

⁸²³ La fonte di questa tesi (tipicamente neoplatonica) in S. Tommaso è l'opera dello PSEUDO DIONIGI AREOPAGITA (vid. *Tutte le opere*, Bompiani, MILANO, 2009). Cfr. *De Veritate*, q.16, a.1: "*Sicut enim dicit Dionysius in VII cap. de Divin. Nomin., divina sapientia coniungit fines primorum principiis secundorum; naturae enim ordinatae ad invicem sic se habent sicut corpora contiguata, quorum inferius in sui supremo tangit superius in sui infimo: unde et natura inferior attingit in sui supremo ad aliquid quod est proprium superioris naturae, imperfecte illud participans*". Vid. anche il trattato sul governo del mondo (I, qq.103-119). Per questo argomento, cfr. C. FABRO, "The Intensive Hermeneutics of Thomistic Philosophy: The Notion of Participation", *The Review of Metaphysics*, Vol. 27, No.3, A Commemorative Issue. *Thomas Aquinas*, (March 1974), pp.449-491 (tr. ing. di B. M. Bonansea)

⁸²⁴ È questo il senso della classica definizione tomista della legge naturale come "*participatio legis aeternae in rationali creatura*" (I-II, q.91, a.2).

⁸²⁵ S. PINCKAERS, O.P., "Liberte et preceptes dans la morale de Saint Thomas", op. cit., p.23.

⁸²⁶ PLATONE, *Politico*, 285 A-B.

In realtà “*la péché ne s’oppose pas seulement aux préceptes, comme à la volonté divine obligatoire; il atteint à travers eux la nature des choses, c’est-à-dire la nature humaine que développent les vertus*”⁸²⁷.

Il delitto non è tale se non è stato rigorosamente positivizzato nell’ordinamento giuridico. Ma la condizione non è causa: ciò che lo rende delitto non è la sua opposizione a un certo articolo di un codice, ma il fatto di opporsi al bene concreto dell’uomo in società secondo il modo in cui esso è stato determinato dal legislatore, cioè il fatto di rendere impossibili le relazioni interpersonali giuste nella società reale. Questo principio, seppur inaccettabile alla mentalità contemporanea, è di fatto universalmente accettato ed applicato quotidianamente in tutti i tribunali del mondo ogni volta che si giudica secondo giustizia.

Dalla natura dell’uomo alla natura della società politica

Il problema giuridico, in conclusione, non sta tanto in una ormai innominabile natura umana, come volevano i nostri autori moderni, quanto nella natura della *polis* e dei concreti istituti giuridici, come vide Aristotele e riconoscono i giuristi nella loro quotidiana attività professionale. Così, per esempio, non è affatto necessario riflettere sulla natura umana o fare metafisica per capire che il contratto richiede il consenso delle parti, oppure che il matrimonio è unione di un uomo e una donna, e che se essi non compiono queste condizioni, saranno qualsiasi altra cosa ma non contratto o matrimonio. Basta essere minimamente ricettivo verso la realtà degli istituti giuridici e saranno essi stessi ad imporci le esigenze della loro natura. La stessa cosa vale per la *polis* e la sua legge.

Ma la *polis* è inseparabile dalla concreta esistenza dell’uomo; gli è connaturale. Studiare la società politica è studiare l’uomo, e viceversa⁸²⁸. Non si può fare filosofia politica o giuridica senza una buona antropologia, ed una buona antropologia non può ignorare la socialità dell’uomo.

Di conseguenza, la ricerca qui proposta avrà una struttura “circolare”. Dopo un breve esame della natura del comando (sia giuridico che individuale) inteso come ordine comunicabile, questa seconda parte studierà il modo concreto della comunicazione di questo ordine appunto attraverso l’analogia classica secondo la quale l’anima dell’uomo è una *micropolis*, e la *polis* è un *macroanthropos*. Il che non è altro che dire che il governo su uomini liberi non si capisce se non alla luce del governo di questi uomini su se stessi e, viceversa, che il governo su se stesso richiede la partecipazione alla vita sociale.

⁸²⁷ S. PINCKAERS, O.P., “Liberte et preceptes dans la morale de Saint Thomas”, op. cit., p.23.

⁸²⁸ Questo non vuol dire che non esista differenza reale tra queste due scienze filosofiche. In effetti, tanto Platone quanto Aristotele avvertono che una riflessione sull’anima nel contesto dell’agire sociale dell’uomo non costituisce una ricerca scientifica sull’anima, perché rimane sempre nell’ambito della filosofia pratica, cioè dell’ordine delle condotte. Cfr. PLATONE, *Repubblica* IV, 435c-d, X 611 b-c, 612 a; *Fedro*, 246 a; ARISTOTELE, *EN* I, 1094b 10 – 1095a 1; 1102a 5-25. Allo stesso modo l’antropologia è solo indirettamente politica. Si tratta quindi di scienze diverse, ma mutuamente dipendenti, perché l’una (l’etica) è subalterna all’altra (l’antropologia). Ciò che si vuole ribadire qui è il loro essenziale carattere dialettico, che è ciò che li rende dipendenti da un sapere totale.

Il metodo, quindi, è circolare-dialettico, e non lineare-deduttivo, perché “circolare” e non “lineare” è la struttura della conoscenza umana⁸²⁹; perché dialettica e non deduttiva è la “*filosofia delle cose umane*”⁸³⁰.

Se il paradigma dialettico classico appena presentato è valido, quello che verrà detto non dovrebbe essere già una deduzione geometrica a partire da un nuovo protocollo opposto agli anteriori (quello della naturale socievolezza dell’uomo), ma una riflessione dialettica, sempre aperta ai fatti, sull’esperienza giuridica a partire dall’esperienza stessa.

⁸²⁹ Secondo il mito razionalista, la conoscenza umana va avanti mediante una successiva conquista totale di conclusioni prima ignote a partire da concetti perfettamente conosciuti. La ragione, in questa prospettiva, è come un grande esercito in formazione che libera completamente la città occupata dalle forze ostili dell’ignoranza.

La lunga tradizione del realismo filosofico, invece, rende ragione di ciò che, in fondo, tutti sapevamo: la conoscenza cresce per un approfondimento progressivo e senza fine di verità già note a partire da altre verità più note ma non ancora esaurite, guadagnando nuove conoscenze sulle quale è sempre bello è utile tornare. Secondo questa visione, la conoscenza è come l’esploratore di una foresta buona ma selvaggia, che di volta in volta scopre qualcosa in più attraverso le indicazioni e ammonimenti di coloro che l’hanno preceduto, facendo progressivamente dei sentieri un vero cammino, i quali non solo si percorrono, ma soprattutto si contemplan.

⁸³⁰ *EN*, X, 1181b 15.

CAPITOLO II: LA LEGGE COME ORDINE COMUNICABILE

Tommaso d'Aquino apre il suo studio sulla legge nella *Summa Theologiae* con una definizione nominale di essa: “*lex quaedam regula est et mensura actuum, secundum quam inducitur aliquis ad agendum, vel ab agendo retrahitur*”. La legge è “una regola o misura dell'agire in virtù della quale qualcuno viene spinto all'azione o allontanato da essa”,⁸³¹.

Definizione nominale è quella che risponde alla domanda “cosa significa questo termine?”, lasciando in ombra la domanda “cosa è questo?”, alla quale vorrebbe rispondere la definizione reale. Il fatto che questa sia una definizione nominale della legge significa almeno due cose per la nostra ricerca. In primo luogo, si tratta sempre di una definizione fondata sull'esperienza comune e quindi richiede pochi presupposti teorici, in quanto è un semplice riflesso di quello che tutti vogliono dire nel linguaggio quotidiano quando adoperano questa parola. Di conseguenza, in secondo luogo, è una definizione sufficientemente universale, nel senso che può essere accettata e letta in diversi modi dalla maggior parte degli indirizzi teorici rigorosamente filosofici.

Se abbiamo scelto questa definizione come punto di partenza è, in primo luogo, perché s'inserisce pienamente nella tradizione a cui vogliamo far riferimento e, in secondo luogo, perché ci permette d'identificare chiaramente i tre problemi in torno ai quali si articola questa seconda parte. Così, inizieremo studiando cosa vuole dire che la legge sia una “regola o misura”, per soffermarci successivamente sul problema del rapporto tra la regola universale e la condotta concreta e finire, poi, studiando il modo in cui essa muove o allontana dall'azione.

Una regola o misura è un ordine stabile che funge da paragone di cose omogenee, e quindi permette conoscere l'eccesso o il difetto in esse. In virtù di questa capacità, la misura assume naturalmente una funzione normativa e prescrittiva rispetto a ciò che viene misurato, perché manifesta la proporzione tra ciò che è e ciò che dovrebbe essere qualora si volesse raggiungere certi fini.

Platone distingue due tipi di misura. Una prima, che potremo chiamare “matematica”, divide il più dal meno in modo reciproco, senza alcun termine assoluto di confronto: così, il 3 è più del 2 e meno del 4, ma in se stesso non è né più né meno. Una seconda, che potremmo chiamare “dialettica”, divide il troppo dal troppo poco rispetto a qualche aspetto essenziale del misurato: il giusto mezzo, il conveniente, l'opportuno, il doveroso⁸³². Così, la casa che crolla è oggettivamente meno, non rispetto a un'altra casa, ma rispetto a ciò che essa stessa è.

In quanto essenzialmente riferita ad un fine umano, la misura pratica (cioè quella delle condotte) appartiene a questo secondo tipo di misure. E in quanto l'oggetto misurato sono le azioni libere, questa misura assume il carattere di una legge.

⁸³¹ I-II, q.90, a.1.

⁸³² PLATONE, *Politico*, 284 A-E. Cfr. G. REALE, *Per una nuova interpretazione di Platone alla luce delle “dottrine non scritte”*, Bompiani., Milano, 2010 (21° ed.), pp.411-416.

In altri termini, una misura dialettica è, simultaneamente, un *ordine* che fa di modello e un *precetto* che enuncia ciò che deve essere. Questo sarà il nostro punto di partenza.

1. Ordine e Comando in Aristotele

Senza necessità di svolgere uno studio filologico che supera assolutamente i limiti di questa ricerca, si può constatare che due dei verbi più utilizzati da Aristotele per designare il governo del superiore sull'inferiore sono *tasso* e *epitasso*, i quali, letteralmente significano “ordinare” o porre ordine”⁸³³. Il campo semantico si completa con i verbi *kel euw* e *arceuw* che, pur presentando interessanti spunti teorici, non viene al caso analizzare.

Questa coincidenza terminologica tra l'idea di “comando” e quella di “ordine” non è casuale. Lungo gli innumerevoli passi in cui vengono utilizzati questi due verbi, è possibile distinguere almeno tre aspetti del loro significato che manifestano il modo del loro mutuo rapporto, e quindi risultano di particolare interesse per la nostra ricerca.

In primo luogo, comandare è proprio dell'intelletto e del sapiente in virtù della loro conoscenza:

E riteniamo che sia in maggior grado sapienza quella che è gerarchicamente sopraordinata rispetto a quella che è subordinata: infatti il sapiente non deve essere comandato (*epitttesqai*) ma deve comandare (*epitattein*), né egli deve ubbidire ad altri, ma a lui deve ubbidire chi è meno sapiente⁸³⁴.

La ragione ci viene offerta poco dopo, ed è appunto che comandare significa porre ordine in virtù di un fine o un bene conosciuto, e per fare questo ci vogliono intelletto e sapienza:

E la più elevata delle scienze, quella che più deve comandare sulle dipendenti, è la scienza che conosce il fine per cui vien fatta ogni cosa; e il fine in ogni cosa è il bene, e in generale, nella natura tutta, il fine è il sommo bene⁸³⁵.

Precisamente a causa della conoscenza del fine che gli spetta per la sua funzione propria, Aristotele afferma, in secondo luogo, che comandare è proprio dell'autorità. Così, per esempio, nella *Politica*:

Ma magistrature vere e proprie vanno chiamate soprattutto, per dirla in breve, quelle cui è connesso il potere di deliberare intorno a qualche cosa, di giudicare e di comandare, soprattutto di comandare, che è quello più proprio dell'autorità⁸³⁶.

Governare significa applicare concretamente un ordine deliberato e giudicato mediante la ragione, e quindi la funzione propria del magistrato è comandare. E siccome questo comando attraverso il quale si governa si esprime nella legge (*nomoj*), Aristotele conclude (in terzo luogo) non solo che la legge “ordina”, ma che essa stessa “è ordine” (*h[gar taxis nomoj*)⁸³⁷:

⁸³³ *tasso*: 1) ordino, schiero, dispongo, 2) metto, colloco, pongo, dispongo, stabilisco; *epitasso*: impongo, ordino, comando, ingiungo, prescrivo. Vid. L. ROCCI, *Vocabolario Greco Italiano*, Società editrice Dante Alighieri – Società editrice Lapi, Città di Castello, 1971 (23° ed.)

⁸³⁴ *Metafisica*, I, 2, 982 a 16-19.

⁸³⁵ *Metafisica*, I, 2, 982 b 4-8.

⁸³⁶ *Politica* IV, 15, 1299 a 27.

⁸³⁷ *Politica* III, 16, 1287 a 18.

La legge è un ordine e la buona legge è necessariamente un buon ordine (οἱ τε γὰρ νόμοι τάξι τῆς ἐστίν, καὶ, τὴν εὐνομίαν ἀναγκαῖον εὐταξίαν εἶναι), mentre un numero eccessivo di abitanti non può ricevere ordine (μετεχειν τάξεω)⁸³⁸.

In termini generali, quindi, l'uso giuridico e politico del termine "τάξις" e la sua rispettiva "famiglia" in Aristotele è molto simile al nostro "ordine" e ai suoi equivalenti nelle lingue moderne, come lo spagnolo "orden" e il correlativo "ordenar", l'inglese "order", che può connotare un identico senso imperativo, e perfino il tedesco "befehl" e "befehlen". Così, per esempio, l'espressione ἡ τάξις τῶν νόμων (letteralmente, "l'ordine delle leggi"), designa con certa prossimità quello che noi chiameremmo "l'ordinamento giuridico"⁸³⁹, e la πολιτεία (simile al nostro "costituzione") non è altro che τάξις πόλεως ("l'ordine della polis")⁸⁴⁰.

Appunto perché consistente in un ordine conosciuto dalla ragione, il precetto giuridico è essenzialmente comunicabile, ed è solo in questa comunicabilità che risiede la sua efficacia. La tesi verrà approfondita a partire dallo sviluppo tomista dei principi proposti da Aristotele.

2. Ordine e Comando in San Tommaso d'Aquino

La nozione tomista di Ordo

La ricchezza semantica del termine "ordo" nell'opera di San Tommaso è difficilmente sintetizzabile in poche righe. L'ordine è coestensivo con l'essere creato, e di conseguenza il suo concetto è un riflesso della struttura della creazione. Tutto ciò che è composto è ordinato. Infatti, non soltanto l'ente particolare è ordinato, ma la creazione stessa è *una* in quanto costituita da un doppio ordine: quello delle creature tra di loro e poi, secondo il modo di questo primo ordine, quello della creazione come un tutto verso Dio⁸⁴¹.

Ci limiteremo quindi ad enunciare gli elementi fondamentali della *ratio communis* dell'ordo, la quale si realizza diversamente nei diversi tipi di ordine⁸⁴².

Il concetto di ordine designa un certo tipo di unità nella diversità. San Tommaso distingue tre requisiti perché ci sia ordine⁸⁴³: "*Considerandum est autem quod ad ordinem tria concurrunt: primo quidem distinctio cum convenientia; secundo, cooperatio; tertio, finis*". Il primo requisito sta a significare una relativa uguaglianza nell'assoluta diversità che permetta stabilire un vincolo reale tra ciò che viene ordinato. C'è ordine soltanto tra cose diverse che in qualche modo son uguali: "*nomen collectivum duo importat, scilicet*

⁸³⁸ *Politica* IV, 4, 1326 a 29-30. Risulta degno di attenzione il fatto che il termine utilizzato per designare questa "rezezione" dell'ordine da parte dei cittadini è "μετεχειν", cioè "partecipare". La questione verrà tematizzata più avanti.

⁸³⁹ *Politica*, II, 10, 1271b 29.32 e 5, 1263a 23.

⁸⁴⁰ ARISTOTELE, *Politica*, III, 6, 1278b 9.

⁸⁴¹ I, q.21, a.1, ad 3: "*Est autem duplex ordo considerandus in rebus. Unus, quo aliquid creatum ordinatur ad aliud creatum, sicut partes ordinantur ad totum, et accidentia ad substantias, et unaquaeque res ad suum finem. Alius ordo, quo omnia creata ordinantur in Deum*". La fonte per questo principio del duplice ordine delle cose è sempre ARISTOTELE, *Metafisica*, XII, 1075, 10-20.

⁸⁴² Una completa esposizione sulla dottrina tomistica dell'ordine in S. RAMÍREZ, *De ordine placita quaedam thomistica*, Biblioteca de teólogos españoles, Salamanca, 1963.

⁸⁴³ In II-II, 26, 1 e 6 distingue altri tre requisiti: "*rationem prioris et posterioris; distinctionem et originem*".

*pluralitatem suppositorum, et unitatem quandam, scilicet ordinis alicuius, populus enim est multitudo hominum sub aliquo ordine comprehensorum*⁸⁴⁴.

In secondo luogo, è necessaria la cooperazione, cioè il fatto che l'attività di ogni parte sia congruente con la sua posizione relativa nel tutto, il che suppone, da una parte, *“ut inferiora se elevent versus superiora ut eis subdantur et ab eis iuventur”* e dall'altra, *“ut superiora inferioribus provideant et hoc est quod subdit”*⁸⁴⁵.

La causa di questa “congruenza” è proprio il terzo requisito: l'unità del principio che tiene unite le parti⁸⁴⁶, il quale costituisce il fine del tutto. Sotto questo riguardo, è necessario distinguere due modi del fine, corrispondenti ai due aspetti essenziali di ogni ordine, secondo quando spiega Aristotele e cita (molto spesso) San Tommaso: *“il bene dell'esercito sta nell'ordine, ma il bene sta anche nel generale; anzi più in questi che non in quello, perché il generale non esiste in virtù dell'ordine, ma l'ordine in virtù del generale”*⁸⁴⁷. C'è in ogni composto un fine immanente, consistente nella proporzione di ognuna delle parti rispetto ad ogni altra, ed un ordine trascendente, proprio del tutto (e di ogni parte in quanto parte del tutto) rispetto a un fine superiore allo stesso composto.

È questo il doppio ordine costitutivo della società politica (allo stesso modo in cui è costitutivo dell'universo⁸⁴⁸) e specificativo dei due modi paradigmatici dell'attività politica:

Sed quia in qualibet multitudine est duplex ordo, ut in XII Metaph. dicitur: unus quo ordinatur tota multitudo ad finem communem; alius quo singulariter partes multitudinis ordinantur ad invicem secundum fines proprios; ideo politica habet duas partes: unam quae regi civitatis competit, cuius est bonum commune totius multitudinis conjectare, et haec dicitur regnativa, quae est experientia ejus quod est gubernare multitudinem innocue, vel legis positiva, ut in VI Ethic. dicitur. Alia est quae competit cuilibet de civitate, secundum quod ad bonum commune ordinatur; et haec politica dicitur, nomen commune retinens⁸⁴⁹.

Così, secondo quanto è stato detto, l'ordine è proprio tanto dell'ordinatore quanto dell'ordinato, seppure in modi relativamente diversi. Resta fermo il fatto, tuttavia, che l'unità di ordine implica un'unità di fine tra ordinatore e ordinato. Così, in ambito politico, il legislatore ordina e il cittadino è ordinato non perché quello abbia il potere mentre questo sia impotente, ma perché, comunicando nello stesso fine, uno è capace di guidare, l'altro è chiamato a collaborare (cioè a co-lavorare) e nessuno dei due è capace di raggiungere la pienezza del fine da solo.

⁸⁴⁴ I, q.31, a.1 ad 2.

⁸⁴⁵ *In De divinis nominibus*, 4, 1.

⁸⁴⁶ I, q.42, a.3: *“ordo semper dicitur per comparisonem ad aliquod principium”*.

⁸⁴⁷ ARISTOTELE, *Metafisica*, XII, 1075, 10-15.

⁸⁴⁸ Cfr. il passo appena citato, perfettamente analogo a questo, di I, q.21, a.1, ad 3.

⁸⁴⁹ *Scriptum super Sententiis*, lib.3, d.33, q.3, a.1, qc.4.

La legge tra ordinatio e ordo. Politicità del precetto legale

Il termine tecnico utilizzato da San Tommaso per indicare il rapporto tra l'ordine e il comando legale è molto preciso: “*ordinatio*”⁸⁵⁰. In effetti, la legge è precisamente “*quaedam ordinatio rationis ad bonum commune ab eo qui curam communitatis habet promulgata*”⁸⁵¹, dove *ordinatio* sta a significare un atto della ragione che dispone le parti del tutto⁸⁵² in funzione del fine conosciuto, che in questo caso è il bene comune.

Molto si potrebbe dire rispetto a questa definizione. A noi interessa, per adesso, questo ristrettissimo aspetto: la legge è *ordinatio rationis*, cioè un ordine prodotto dalla ragione, la quale determina “*ciò che è per il fine*”⁸⁵³ al modo una conclusione derivata dalla conoscenza di certi fini che sono come principi:

quia finis se habet in operabilibus sicut principium in speculativis, ut supra habitum est; et quaedam sunt in ratione practica ut conclusiones, et huiusmodi sunt ea quae sunt ad finem, in quae pervenimus ex ipsis finibus⁸⁵⁴.

Questa *ordinatio* razionale in cui consiste la legge diventa poi *ordo* reale in virtù di un atto della stessa ragione che prima aveva legiferato, il quale spinge il soggetto a disporre le diverse parti e aspetti dell'atto nella realtà concreta: l'atto d'*imperium*; in italiano, il “comando”.

San Tommaso distingue qui due aspetti che in Aristotele rimanevano indistinti: la legge è in primo luogo *ordinatio* razionale, non soltanto *ordine*. In altri termini, la legge non è ordine reale e realizzato, ma ordine pensato, e quindi universale e astratto, il quale può realizzarsi in molti modi diversi nella realtà concreta. La conseguenza più rilevante per noi è che, come spiega Aristotele⁸⁵⁵, la legge non può essere applicata in modo univoco e meccanico ad una realtà complessa e varia senza forzare questa realtà in schemi artificiali che la violentano e, d'altra parte, senza snaturare la stessa legge, che non sarà più capace di raggiungere i fini per i quali era stata pensata e proposta.

Allo stesso modo, questa distinzione rileva il fatto che la capacità di una legge di modificare effettivamente la realtà politica è, appunto, politica, non giuridica né “legale”. In altri termini, la legge non è efficace per il mero fatto di essere legge, ma perché, essendo anche una buona legge (cioè valida, requisito minimo indispensabile), viene

⁸⁵⁰ Per un esame complessivo, vid. le rispettive voci in L. SCHÜTZ, *Thomas-Lexikon* sul sito www.corpusthomicum.org/tl.html, (a cura di Enrique Alarcón, Pamplona, 2006).

⁸⁵¹ I-II, q.90, a.4.

⁸⁵² Non (necessariamente) i mezzi. La legge ordina atti, persone e cose; solo queste ultime sono mezzi.

⁸⁵³ “*Ea quae sunt ad finem*” è un termine tecnico che viene spesso tradotto come “mezzo” (vid. in particolare, I-II, *prol.* delle questioni 8 e 13). La questione non è indifferente, perché se l'atto è mezzo, la sua natura sarà puramente strumentale e la sua bontà dipenderà da un fine che gli è essenzialmente estraneo, incorrendo in questo modo nel vizio denunciato dall'obiezione kantiana alle etiche eudaimonistiche: il bene di un atto deve appartenere all'atto in se stesso, non può essere effetto di un interesse egoistico nella propria felicità. In realtà, per la dottrina classica l'atto umano non è un *mezzo*, bensì ciò *per il quale e nel quale* si raggiunge l'*eudaimonia*. In altri termini, il fine ultimo non è uno stato “piacevole” che si raggiunge mediante certi atti il cui valore è esclusivamente strumentale rispetto al piacere (unico *bonum simpliciter*), ma la stessa l'attività virtuosa nella quale si partecipa del bene (cfr. la definizione aristotelica di *eudaimonia* come “*attività dell'anima secondo virtù perfetta*”, in *EN* I, 1102a 30 – 1102b 30). La questione è approfondita da G.E.M ANSCOMBE, *Intention*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) – London, 2000. Ringrazio il professor Juan Antonio Widow per queste indicazioni.

⁸⁵⁴ II-II, q.47, a.6.

⁸⁵⁵ Cfr. l'intera trattazione dell'*epiēkeia* (tradotta come “equità”), in *EN*, V, 1137a 30 – 1138a 3.

applicata con intelligenza, considerando le concretissime circostanze in cui essa si colloca. Con buona pace del legalismo moderno, non esiste problema che possa essere risolto semplicemente con una legge, perché la realtà non può essere modificata per decreto. La legge non sarà mai un rimedio per sé stessa. Questo è uno degli aspetti fondamentali della politicità del diritto⁸⁵⁶.

La questione apre un nuovo problema. O meglio, riformula il problema di cui ci stiamo occupando. Esso non consiste adesso nello spiegare il modo in cui la legge si fa obbedire, perché la legge non possiede in se stessa questa capacità. Le ragioni per l'obbedienza sono rigorosamente giuridiche, ma non bastano da sole per modificare le condotte sociali se non si danno prima certe condizioni politiche. La definizione hobbesiana di legge come precetto che contiene in se stesso le ragioni dell'obbedienza è stata possibile soltanto in quanto Hobbes aveva prima cancellato la dimensione più strettamente giuridica della legge, riducendola a puro fatto politico: la volontà del sovrano fondata sulla forza irresistibile. Da qui, poi, la fisiologica impossibilità di fare di essa un genuino principio giuridico, fonte di vera obbligazione e trascendente la pura forza.

In questo contesto, il problema del principio (simultaneamente psicologico e giuridico) dell'obbedienza diventa secondario, non per la sua importanza (che è capitale), ma in quanto derivato da uno anteriore. Quindi verrà studiato nell'ultimo capitolo di questo percorso. La questione più immediata è il rapporto tra questo ordine intellettuale in cui consiste la legge e il concreto ordine politico, giuridico e morale degli uomini in società, cioè il modo in cui l'uno è causa dell'altro. Solo una volta chiarito questo rapporto si potrà studiare il principio che rende possibile in assoluto questa causalità, cioè il modo concreto in cui la legge diventa principio soggettivo dell'azione.

Il primo passo, pertanto, sarà spiegare in che modo la legge può dirsi causa dell'ordine dal momento che essa stessa consiste in un ordine razionale. L'atto mediante il quale un ordine pensato diventa ordine reale è l'*imperium* o comando.

3. L'atto d'*imperium* nella dinamica dell'atto della prudenza

San Tommaso definisce formalmente l'atto d'*imperium* in due passi della *quaestio* 17 della *Prima Secundae* della sua *Summa Theologiae*, dedicata appunto al dominio della volontà sugli atti delle altre facoltà umane nella costituzione dell'atto volontario⁸⁵⁷. Lì

⁸⁵⁶ Cfr. F. GENTILE, *Politicità e positività nell'opera del legislatore, relazione al 17 Congresso della Società Italiana di Filosofia Giuridica e Politica*, Università degli studi di Catanzaro, Dipartimento di diritto dell'organizzazione pubblica, economia e società, vol. 4, Tipografia Boccuto, Catanzaro, 1998. La confusione tra *ordo* e *ordinazione* porta alla confusione tra ordine giuridico e legge, la quale, a sua volta, implica una riduzione della funzione del giurista a quella di un "applicatore di norme", errore che questo autore considerava semplicemente "grossolano" (cfr. *Idem, Filosofia del Diritto*, op. cit., p.216).

⁸⁵⁷ La teoria dell'atto d'*imperium* è prefigurata in ARISTOTELE (*De Anima*, III, 9-10). Il complesso intreccio di ragione e volontà che lo costituisce si può apprezzare con tutti i suoi elementi propri in *De Anima*, III, 9, 433 a 2-10, 23-27: "Inoltre, anche se l'intelletto ordina (epitattontoj) e la ragione dice di evitare o di perseguire qualcosa, non ci si muove, ma si agisce in conformità del desiderio, come avviene con l'incontinente. E in generale noi vediamo che chi possiede la scienza medica non sempre la esercita, poiché non la conoscenza, ma qualcos'altro è il movente principale per agire conformemente alla conoscenza. Ma neppure si può dire che sia la tendenza la causa principale di questo movimento, poiché i continenti, benché abbiano tendenze e desideri, non fanno ciò verso cui provano un'attrazione, ma seguono l'intelletto. In ogni caso è evidente che le cause del movimento sono queste due: la tendenza oppure

afferma che “*imperare nihil aliud est quam ordinare aliquem ad aliquid agendum [a], cum quadam intimativa [b] motione [c]*”⁸⁵⁸; e aggiunge poco dopo che “*imperium nihil aliud est quam actus rationis ordinantis, cum quadam motione, aliquid ad agendum*”⁸⁵⁹. Le due definizioni sono sostanzialmente equivalenti: la prima è relativa all’azione, mentre la seconda si riferisce piuttosto all’atto in se stesso. Se ci fosse qualche differenza, verrà tralasciata, poiché risulta indifferente ai nostri fini.

Il Gaetano distingue tre elementi che concorrono nella definizione dell’atto d’*imperium*⁸⁶⁰: da una parte, *ordinatio* di una cosa ad un’altra e *intimatio*, atti elicitati della ragione; dall’altra la *motio*, che è atto della volontà. Questi tre atti corrispondono ai tre momenti dell’atto della prudenza: *deliberazione*, *giudizio* e, appunto, l’*imperium*.

L’atto d’*imperium* costituisce il nucleo dell’atto della prudenza⁸⁶¹. Dopo la considerazione dei mezzi a disposizione (*deliberatio* o *consilium*) la ragione determina quello più adatto ed enuncia un giudizio (*iudicium*) d’azione. L’*imperium* è proprio questo giudizio in quanto causa efficiente e formale dell’atto umano.

In questo modo, l’*imperium* è il principio d’unità operativa delle diverse facoltà dell’uomo, ciò che rende “una” l’azione. La perfezione di questo *imperium* sarà anche la perfezione dello stesso atto, la quale coincide infine con il suo grado di unità. In effetti, la prudenza, essendo anch’essa virtù speciale, rientra nella stessa definizione di virtù: “*stato abituale che orienta la scelta, consistente in una medietà rispetto a noi, determinato razionalmente e come verrebbe a determinarlo l’uomo prudente*”⁸⁶².

La ragione di questa inclusione è la stessa ragione per cui è lecito chiamare “razionale” la parte appetitiva dell’uomo virtuoso:

In cuius definitione [di virtù morale] convenienter ponitur virtus intellectualis communicans in materia cum ipsa, scilicet prudentia, quia sicut virtutis moralis subiectum est aliquid participans ratione, ita virtus moralis habet rationem virtutis in quantum participat virtutem intellectualem⁸⁶³

L’azione di chi non possiede la virtù perfetta è divisa tra diversi impulsi e inclinazioni: quello della ragione e della volontà verso il bene e quello delle passioni verso i loro oggetti a prescindere dell’ordine razionale. Da qui l’idea, così frequente della vita morale come lotta⁸⁶⁴. In realtà, la vita morale dovrebbe essere profondamente pacifica; la lotta consiste soltanto nell’acquisizione della virtù.

l’intelletto. (...) Ora, mentre risulta che l’intelletto non muove senza la tendenza (orexij) (poiché lo volontà (boul esij) è una tendenza, e quando ci si muove in conformità della ragione, ci si muove anche in conformità della volontà), la tendenza muove invece anche contro la ragione, giacché il desiderio (epiqumia) è una forma di tendenza. L’intelletto dunque è sempre retto, mentre la tendenza e l’immaginazione possono essere rette o non rette”.

⁸⁵⁸ I-II, q.17, a.2 c; l’aggiunta dei tre punti è nostra.

⁸⁵⁹ I-II, q.17, a.5 c.

⁸⁶⁰ Cfr. il commento di Tommaso de Vio, il GAETANO, a I-II, q.17 a.1, in S. TOMMASO D’AQUINO, *Prima Secundae Summae Theologiae a quaestione 1. ad quaestionem 70. ad codices manuscriptorum vaticanos exacta cum commentariis Thomae de Vio Caietani Ordinis Praedicatorum S. R. E. Cardinalis*, Typographia Polyglotta S. C. De Propaganda Fide, Roma, 1891, vol. VI, p.119 ss. (in poi, semplicemente “Commento del Gaetano” seguito dal volume e la pagina).

⁸⁶¹ II-II, q.47, a.8

⁸⁶² EN, II, 1106b 36. San Tommaso cita: “*habitus electivus in medietate existens determinata ratione quoad nos, prout sapiens determinabit*” (II-II, 47, a.5, arg.1).

⁸⁶³ II-II, 47, a.5, ad 1.

⁸⁶⁴ Perfino in PLATONE, come abbiamo visto (*Leggi*, 626 A-E)

La questione è rilevante perché modifica radicalmente la percezione comune di un “*imperium*”, cioè un comando, il quale non è più un atto di forza, ma nemmeno una imposizione estrinseca, ma una guida del superiore verso il fine dello stesso inferiore.

Come ogni ordine, anche le diverse specie della prudenza si distinguono per il fine. Così, la prudenza *simpliciter dicta* è quella virtù attraverso la quale il singolo dirige i propri atti verso il suo bene. Tuttavia, “*ad prudentiam pertinet regere et praecipere. Et ideo ubi invenitur specialis ratio regiminis et praecepti in humanis actibus, ibi etiam invenitur specialis ratio prudentiae*”⁸⁶⁵. La forma più perfetta di prudenza è quella che ordina più atti verso il fine più alto:

Manifestum est autem quod in eo qui non solum seipsum habet regere, sed etiam communitatem perfectam civitatis vel regni, invenitur specialis et perfecta ratio regiminis, tanto enim regimen perfectius est quanto est universalius, ad plura se extendens et ulteriorem finem attingens. Et ideo regi, ad quem pertinet regere civitatem vel regnum, prudentia competit secundum specialem et perfectissimam sui rationem. Et propter hoc regnativa ponitur species prudentiae⁸⁶⁶.

Alla prudenza *regnativa* e *monastica* (cioè quella del singolo) si aggiunge infine quella chiamata genericamente “politica”, propria del cittadino in quanto tale, sulla quale ci soffermeremo più avanti.

Per adesso, basta constatare che tutte le diverse forme della prudenza possono essere ricondotte e hanno il loro analogato principale nella prudenza monastica, cioè nel governo dell’uomo su se stesso. È proprio dall’atto di questo tipo di prudenza, che chiameremo semplicemente “*imperium* prudenziale”, che prenderemo lo spunto per studiare l’*imperium* politico e legale.

4. Dall’*imperium* prudenziale a quello legale. L’atto d’*imperium* nella dinamica dell’atto giuridico

Un primo problema, apparentemente “bizantino”, ma di capitale importanza, è quello di determinare il soggetto proprio di questo atto: l’intelletto oppure la volontà. Da questo delicatissimo punto, in effetti, derivano tutte le divergenze tra il concetto tomistico-classico e quello volontaristico-moderno della legge, divergenze dalle quali, a sua volta, dipende tutto il problema della comunicabilità dell’ordine legale, come vedremo fra poco. La risposta di Tommaso è inequivocabile: seppur composto di elementi razionali e volitivi, in quanto atto unitario l’*imperium* deve essere attribuito alla ragione. “*Imperare autem est quidem essentialiter actus rationis*”, perché consiste in ordinare, e ordinare è un atto proprio della ragione: “*imperans enim ordinat eum cui imperat, ad aliquid agendum, intimando vel denuntiando; sic autem ordinare per modum cuiusdam intimationis, est rationis*”⁸⁶⁷.

La tesi è tipicamente aristotelica: ordinare significa disporre secondo un principio, in questo caso un fine, e il fine è ultimo nell’ordine della generazione, e quindi assente dalla realtà da ordinare. Di conseguenza, è necessario che esso preesista in qualche modo

⁸⁶⁵ II-II, q.50, a.1.

⁸⁶⁶ Idem.

⁸⁶⁷ I-II, q.17, a.1 c.

nell'ordinatore, e questa presenza non può che essere intellettuale. Ordinare, quindi, è un atto della ragione: “*ordinare autem est proprius actus rationis*”⁸⁶⁸

Come afferma lo stesso Gaetano, tuttavia, nell'atto d'imperare la volontà è la “*suprema potentia*”, poiché soltanto essa è “*primum movens in exercitium*”⁸⁶⁹. Infatti, come aveva già visto Aristotele, la ragione non è capace di muovere. È proprio questo uno degli argomenti fondamentali delle tesi volutaristiche, da Enrico da Gand fino a Suárez attraverso Scoto e Ockham⁸⁷⁰, ma anche da Hobbes fino allo stesso Hart, il cui volutarismo è moderato da una certa apertura all'esperienza.

Lungi dal confutare la tesi, questo fatto la conferma. L'atto d'*imperium* è formalmente della volontà, e materialmente della ragione; quindi, in termini assoluti, il suo soggetto proprio è la ragione. La distinzione è complessa, ma l'esempio riportato dallo stesso Gaetano basta per dilucidarla: così come il martirio, essendo *formaliter* un atto della carità, in quanto il martire è mosso dall'amore di Dio, è attribuito, nonostante ciò, alla virtù della fortezza, perché *materialiter* consiste in una rettificazione dell'appetito irascibile (il vecchio *qumoj*, sede del timore e del coraggio) verso il fine conosciuto dalla ragione, così l'atto d'*imperium*, essendo *formaliter* un atto della volontà, è essenzialmente un atto della ragione, in quanto consiste in ordinare.

Se così non fosse, tutti gli atti del soggetto sarebbero d'attribuire esclusivamente alla volontà in quanto motore immediato di tutti essi, e allo stesso modo, la carità (ma anche la giustizia, in quanto virtù generale) sarebbe l'unica virtù possibile, e quindi la fine, e non già la perfezione, di ogni altra virtù. È proprio ciò che abbiamo visto negli autori moderni, per i quali la volontà è atto, non facoltà, e la virtù è politicamente irrilevante perché rigorosamente inesistente, ridotta a pura ripetizione meccanica di atti dissociati e inintenzionali.

Nella sintesi di San Tommaso, “*movere absolute pertinet ad voluntatem. Sed praecipere importat motionem cum quadam ordinatione*”⁸⁷¹, e pertanto *praecipere* o *imperare* è un atto della ragione: “*relinquitur quod imperare sit actus rationis, praesupposito actu voluntatis, in cuius virtute ratio movet per imperium ad exercitium actus*”⁸⁷²

L'ordinatio rationis

L'*imperium* è l'atto attraverso il quale la ragione comunica l'ordine conosciuto ad un inferiore che non lo conosce né lo possiede per se stesso ma è capace di riceverlo. È, in primo luogo, un atto di *ordinatio*.

Come si è detto, ordinare suppone la conoscenza del fine. Ma questa conoscenza da sola non basta per raggiungerlo; è necessario disporre “*ciò che è per il fine*”, conosciuto al

⁸⁶⁸ I-II, q.17, a.2 c.

⁸⁶⁹ Cfr. I-II, q.17, a.1 e il rispettivo commento del GAETANO, vol. VI, p.119.

⁸⁷⁰ Cfr., per esempio, la prima parte di T. DAVITT, *The Nature of Law*, op. cit., dedicate all'esame delle posizioni volutaristiche fino alla scolastica spagnola (Enrico da Gand, Duns Scoto, Guglielmo di Ockham, Gabriel. Alfonso de Castro e Francisco Suárez).

⁸⁷¹ II-II, q.47, a.8 ad 3.

⁸⁷² I-II, q.17, a.1 c.

modo di una conclusione desunta dal principio che è il fine⁸⁷³. Di conseguenza, ordinare è un atto della facoltà intellettuale in quanto è discorsiva, cioè in quanto è “ragione”.

L’atto di ordinare appartiene all’ambito pratico, non a quello speculativo. Non consiste nel contemplare l’ordine delle cose, ma nel causarlo negli atti umani. Per questa ragione che viene attribuito alla sapienza, alla prudenza (che è sapienza pratica) e all’arte, cioè alle tre virtù intellettuali che sono in qualche modo direttive.

Come indica Gaetano⁸⁷⁴, è perfettamente possibile che questo ordine sia relativo ad un fine perverso, e allora lo stesso ordine sarà cattivo, ma non per questo smetterà di essere ordine. Il male non è disordine assoluto, perché allora non sarebbe: *ens et bonum convertuntur*⁸⁷⁵. Il male (morale) è ordine verso un fine inferiore al dovuto oppure ordine sproporzionato e insufficiente verso un fine perfetto. La questione sarà rilevante per il problema dell’efficacia della legge ingiusta, perché nella concretissima esperienza giuridica e politica non basta semplicemente dire che la legge ingiusta non è legge⁸⁷⁶.

L’intimatio. La non-esteriorità della legge e la sua (doppia) causalità

La ragione non muove al modo della causa efficiente, ma “intimando”. E “intimare” significa rendere “intima”qualcosa, cioè darla a qualcuno come propria fino al punto di renderla costitutiva del suo atto. L’*imperium* intima l’ordine razionale alla volontà e alle potenze inferiori.

In quanto “intimato”, questo ordine razionale non è imposto “dal di fuori”, ma rigorosamente “comunicato”, cioè “reso comune” a entrambe le parti secondo la loro rispettiva natura. La forza, invece non “intima”, ma muove dall’esterno, e quindi è necessariamente esterna a chi la subisce.

Secondo un’opinione molto diffusa, anche in contesto tomistico, la legge sarebbe “principio esterno” degli atti umani, perché consistente in un giudizio pratico che non è stato determinato da colui che lo esegue. A riprova di questa tesi si citano due testi: il *proemium* della *quaestio* 49 della *Prima secundae*, nel quale Tommaso distingue i diversi tipi di principi dell’atto umano, e quello della *quaestio* 90, in cui distingue quelli esterni. Tuttavia, proporre un vero principio “esterno di un atto libero, cioè di un atto il cui principio è lo stesso agente, è quasi una contraddizione nei termini. La difficoltà è importante, e quindi vale la pena soffermarsi un attimo su questi testi.

Il termine “*principium exterius*” compare soltanto nel *proemium* della *quaestio* 90. Lì si afferma che i principi esterni dell’atto umano sono due:

⁸⁷³ Il rimando è sempre a II-II, q.47, a.6; I, q.23 a.7 ad 2 e 1-2 q.57 a.1

⁸⁷⁴ Commento a I-II, q.17, a.1, vol.VI, p.119: “*Electiones, in quibus maxime apparet ordo, quia sunt eorum quae sunt ad finem propter finem, a consilio proficiscuntur ordinante hoc in illud. Voluntas enim eligens et utens, tendit in res secundum ordem ratiocinationis, verae vel falsae, implicite vel explicite, formaliter vel virtualiter, dirigentis haec in illa*”.

⁸⁷⁵ *De Malo*, q.2, a.5: “*ens et bonum convertuntur simpliciter et in quolibet genere*”. Cfr. I, q.5, in particolare, a.1 e *De Veritate*, q.21, in particolare a.2. Il male reale è privazione, e pertanto sussiste soltanto nel bene come suo soggetto, del quale è contrario, ma non contraddittorio. Cfr. I, q.48, in particolare a.2 e *De Malo*, q.1 a.2.

⁸⁷⁶ I passi fondamentali, che verranno esaminati più avanti, sono I-II, q.95, a.2; q. 96, a. 4.

Principium autem exterius ad malum inclinans est Diabolus, de cuius tentatione in primo dictum est. Principium autem exterius movens ad bonum est Deus, qui et nos instruit per legem, et iuvat per gratiam.

Secondo questo testo, Dio muove verso il bene in due modi: ci istruisce con la legge e ci soccorre con la grazia. Ma il principio esterno è sempre Dio, non la legge né la grazia, i quali sono i mezzi di cui Dio si serve, e di conseguenza sono rigorosamente interni all'atto. Infatti, questi mezzi sono efficaci nella precisa misura in cui l'agente li rende propri. La stessa cosa vale per il principio esterno che inclina al male, cioè il diavolo mediante la tentazione. La questione è chiara soprattutto rispetto alla legge e alla tentazione, più difficile rispetto alla grazia. In effetti, fintantoché la legge rimanga una conoscenza puramente teorica e la tentazione un'inclinazione meramente subita, cioè fintantoché esse non diventino veramente "intime" al soggetto, non saranno "principi" dell'operazione, e quindi rimarranno assolutamente inefficaci.

In questa stessa linea, la legge è designata come "principio" dell'atto soltanto nel *proemium* della *quaestio* 49. Ma secondo questo testo, i principi degli atti umani possono essere "intrinseci" (le *potentiae* e gli *habitus*) oppure "estrinseci" (i quali, come abbiamo visto, sono divisi nella *quaestio* 90), ma non "esterni". La questione non è semplicemente terminologica. Nella misura in cui l'atto umano è libero (e quindi diverso da un mero "atto dell'uomo"⁸⁷⁷), il suo principio proprio non può che essere interno. Il fatto che la legge sia "estrinseca" in ragione della sua origine non la rende affatto "esterna". La legge "proviene" da fuori, ma è principio dell'atto umano soltanto nella misura in cui diventa interna, cioè in quanto diventa *imperium* della propria ragione e volizione della propria volontà. L'*imperium* soggettivo è ontologicamente anteriore a quello politico o legale; in altri termini, può essere governato soltanto chi prima è capace di governare se stesso

Questa è una delle tesi centrali della nostra ricerca: *il problema della legge positiva*, che per la filosofia moderna presenta la forma di un dilemma, consiste nello spiegare un'*identità elettiva fra il giudizio imperativo dell'autorità manifestato nella legge e il giudizio prudenziale che determina l'azione*.

Come tante volte, soprattutto nell'ambito dei problemi relativi alla legge, anche all'interno dell'analogia tra l'*imperium* prudenziale e quello legale l'analogato primario non è il termine più immediato all'esperienza. Così, per esempio, nel suo uso comune il termine "legge" designa in primo luogo la legge positiva di una società politica, cioè il "precetto legale", ed è per la loro somiglianza rispetto a questa legge che noi chiamiamo "legge" la legge naturale e la legge eterna. E tuttavia, al di là del problema terminologico, la legge umana è realmente tale solo in virtù della legge naturale e della legge eterna. La relazione di attribuzione del nome è inversa a quella di dipendenza reale

La stessa cosa succede con l'atto d'*imperium*. Nell'*ordo conoscendi*, è primo il comando dell'autorità, e tutti i termini che utilizziamo nell'ambito dell'*imperium* (*intimatio*, *deliberatio*, *consilium*, perfino lo stesso *imperium*) sono metafore derivate da questa prima realtà empirica; ma nell'*ordo essendi* il comando giuridico è efficace solo nella misura in cui è analogo e s'inserisce organicamente nella dinamica interna dell'atto

⁸⁷⁷ La distinzione in I-II, q.6, a.1.

umano, cioè nella misura in cui diventa *imperium* soggettivo. In altri termini, s'obbedisce soltanto volendo.

Allo stesso modo, anche il termine "*intimatio*" denota in primo luogo un fatto esterno: il consiglio dei prossimi, in particolare di coloro i quali ci sono più vicini e hanno qualche autorità su di noi. Ma questa loro *intimatio* diventa efficace in virtù di un atto rigorosamente interno. In altri termini, dobbiamo ricevere i loro argomenti, capirli e, soprattutto, farli propri, non solo a livello teorico, ma proprio in quanto principi pratici. Dobbiamo "sentirli" e sentire secondo essi. La retorica, infatti, è connaturale alla deliberazione, perfino all'intima deliberazione interna.

L'analogia dell'*intimatio* con la rispettiva provenienza terminologica, è presentata dallo stesso San Tommaso:

Sed vis concupiscibilis et omnis vis appetitiva, sicut irascibilis et voluntas, participant aliquantulum ratione, secundum quod exaudiunt rationem moventem et oboediunt ei ut imperanti Et ita rationem dicimus se habere in loco patris imperantis et amicorum admonentium⁸⁷⁸.

La funzione primaria della legge è simile a quella del prossimo che tenta di persuadere verso il bene, a prescindere dalla sua posizione relativa di superiorità o inferiorità rispetto a noi. Agiscono allo stesso modo che la legge, infatti, "*et suasio quae est ab amicis, et increpatio quae est a maioribus, et deprecatio quae est a minoribus, ad hoc quod homo suas concupiscentias non sequatur*"⁸⁷⁹. La legge comanda, ammonisce e minaccia, ma anche prega e supplica. In questo modo, l'unico vero interlocutore della legge è la ragione, e mediante essa, indirettamente e in quanto *habitus*, anche le passioni. Ma per arrivare alla ragione, ci vuole spesso il ricorso ai sentimenti. Perfino la sua funzione coercitiva, che è secondaria e derivata, agisce direttamente sulla ragione, non già persuadendo, ma dissuadendo dal male. Soltanto nei casi estremi ricorre alla forza fisica, *ma questa forza non le appartiene: è propria dell'autorità*. A rigore, la legge non solo non è forza, ma neppure la possiede.

Così, l'*imperium* legale è capace di modificare effettivamente la condotta soltanto nella misura in cui diventa *imperium* del singolo, "*imperium* prudenziale". Da questo fatto derivano tre conclusioni già accennate prima.

In primo luogo, il precetto legale non contiene in se stesso le ragioni sufficienti dell'obbedienza, le quali non possono che appartenere all'ordine degli amori del proprio soggetto, il quale rende efficace la persuasione o la dissuasione. La legge non va obbedita perché è legge, ma perché è (anche soggettivamente) buona.

Di conseguenza, in secondo luogo, la legge non è "causa efficiente" o "motrice" degli atti e il suo effetto proprio e proporzionato della legge non è l'obbedienza; quale sia questo effetto è problema che verrà studiato più avanti.

Finalmente, se la legge è in qualche modo causa dell'atto umano, dovrà esserlo per via "formale", non "efficiente". In altri termini, la legge non muove fisicamente l'atto, ma lo costituisce. Sono appunto queste le tesi che verranno sviluppate in questa ricerca.

Per adesso, basti insistere su questa tesi: la legge muove "dall'interno". Se questo è vero, ciò vuol dire che la sua efficacia dipende dal fatto che l'ordine da essa stabilito preesista

⁸⁷⁸ *Sententia libri ethicorum* I, 20, n.10.

⁸⁷⁹ *Ibidem*, n.11.

in qualche modo nell'anima del suddito, almeno al modo di un'inclinazione o disposizione soggettiva. La legge ordina, non crea; dispone quello che c'è, non pone qualcosa di assente. In questo senso, l'ordine imperato non è "posto", bensì "*eductum*", cioè "tirato fuori" dall'anima. E in quanto "*educit*", la legge anche "*educat*". Così, la perfezione acquisita mediante questa ordinazione razionale appartiene rigorosamente a chi l'ha ricevuta; è la sua perfezione naturale. Anche se ricevuta dall'esterno, gli è connaturale.

Se l'ordine rimanesse "esterno" e "sovrapposto", al modo dei colori di un quadro, non sarebbe possibile attribuire il merito dell'atto ad un soggetto che, in realtà, diventerebbe puramente passivo. Così come la tela non merita gli elogi ricevuti per il fatto di essere stata dipinta da Tiziano, così anche, nel caso di una legge che fosse pura imposizione forzosa di una condotta, l'agente non avrebbe alcun merito per un'azione che non è sua. Nessuno è buono per meriti altrui, e l'effetto proprio della legge è appunto quello di "*rendere buoni gli uomini*"⁸⁸⁰.

Questa *intimatio*, recezione attiva d'un ordine che diventa perfezione propria, è il fondamento della partecipazione dell'*imperium* legale. Ma non è ancora capace di causare l'atto. Secondo San Tommaso,

ratio potest aliquid intimare vel denuntiare dupliciter. Uno modo, absolute, quae quidem intimatio exprimitur per verbum indicativi modi; sicut si aliquis alicui dicat, hoc est tibi faciendum. Aliquando autem ratio intimat aliquid alicui, movendo ipsum ad hoc, et talis intimatio exprimitur per verbum imperativi modi; puta cum alicui dicitur, fac hoc⁸⁸¹.

Come indica lo stesso nome grammaticale, il proprio del modo imperativo, appunto quello che manca al gerundivo, è la sua capacità di muovere. E con questo si può passare al terzo elemento dell'atto d'*imperium*: la *motio* della volontà

La Motio. La causalità efficiente della legge.

Tra tutti gli elementi dell'*imperium*, quello più importante è la *motio*. Perché è l'ultimo, perché è quello che lo rende efficace e perché è quello più difficile da cogliere.

Il proprio dell'*imperium* è muovere. Ma la ragione non muove per se stessa. È necessaria la partecipazione della volontà, perché "*primum autem movens in viribus animae ad exercitium actus, est voluntas*"⁸⁸². Tuttavia, come controparte, l'appetito da solo è privo di ordine. Il problema era già stato rilevato da Aristotele, il quale concludeva che "*è evidente che le cause del movimento sono queste due: la tendenza oppure l'intelletto*"⁸⁸³, ma risultava almeno oscuro il modo in cui questi si coordinassero.

In termini semplici, la questione è la seguente: se il proprio dell'*imperium* è muovere e solo la volontà muove, come mai l'*imperium* non è atto della volontà?

⁸⁸⁰Cfr. I-II, q.92, a.1.

⁸⁸¹I-II, q.17, a.1 c.

⁸⁸²I-II, q.17, a.1 c.

⁸⁸³ARISTOTELE, *De Anima*, III, 9, 433a 10.

La ragione è che, come afferma San Tommaso con rimando ad Aristotele, *ubi est unum propter alterum, ibi est unum tantum*⁸⁸⁴. Dove c'è uno in virtù di un altro (in questo caso, la ragione in virtù della volontà), lì c'è soltanto uno (in questo caso, la ragione).

La volontà, in quanto è informata dalla ragione, non è causa se non in virtù di questa forma razionale: *“in quolibet genere causarum causa prima est magis causa quam causa secunda: nam causa secunda non est causa nisi per causam primam”*⁸⁸⁵. Quindi l'atto appartiene propriamente alla ragione.

Tuttavia, si può distinguere qui una priorità inversa a seconda dell'ordine di causalità che si consideri. Nell'ordine della causa formale, è causa prima la ragione, perché è la ragione a determinare l'essenza dell'atto, “ciò che si fa”. Ma nell'ordine della causa efficiente, è anteriore la volontà, perché è la volontà a porre effettivamente nelle facoltà subordinate oppure nei sudditi quell'ordine conosciuto dalla ragione.

Così, in termini rigorosi, bisogna concludere con San Tommaso che quella che muove è la ragione, la quale riceve la sua forza motrice dalla volontà: *“cum ergo secundum movens non moveat nisi in virtute primi moventis, sequitur quod hoc ipsum quod ratio movet imperando, sit ei ex virtute voluntatis”*⁸⁸⁶.

Tutto questo risulta più chiaro quando si prende in considerazione un aspetto appena accennato che potrebbe passare inosservato: così come la volontà del singolo pone l'ordine nelle sue facoltà inferiori, così anche la volontà dell'autorità lo pone nei suoi sudditi. Ma a diversità di motori, e soprattutto a diversità di mobili, diversità di movimenti. E quindi mentre la volontà del singolo pone assolutamente l'ordine morale nell'atto delle sue facoltà inferiori, la volontà dell'autorità pone soltanto parzialmente l'ordine giuridico negli atti dei cittadini.

In altri termini, l'*imperium* prudenziale muove in modo totale e perfetto, perché causa tutto il movimento nelle facoltà subordinate. È causa efficiente e formale dell'atto umano. L'*imperium* politico, invece, muove in modo perfetto, ma non totale; infatti, non muove in modo fisico. “[I]mperare non est movere quocumque modo, sed cum quadam intimatione denunciativa ad alterum”⁸⁸⁷; cioè *obbligando*. La legge non è causa efficiente degli atti dei sudditi, come lo è l'*imperium* prudenziale; è causa efficiente dell'*obbligo giuridico*.

Come abbiamo visto nella prima parte, la tradizione dell'empirismo (la cui matrice metafisica è il nominalismo), riducendo la natura a puro fatto, non riesce a spiegare in modo soddisfacente la differenza tra mozione fisica e obbligo giuridico. “Essere obbligato” è considerato un sinonimo di “essere costretto”, ed “essere costretto” non significa altro che “essere eventualmente coatto”. La distinzione tra “essere obbligato”, “sentirsi obbligato” e “avere un obbligo”⁸⁸⁸ non cambia molto, perché fintantoché non si ammetta nell'obbligo un vincolo reale costituito dalla relazione di due soggetti rispetto ad un fine comune a entrambi, la differenza si troverà semplicemente nel modo della

⁸⁸⁴ I-II, q.17, a.4; ARISTOTELE, *Topici*, III, 2, 2, 117a 18.

⁸⁸⁵ CG, III, 17, 4.

⁸⁸⁶ I-II, q.17, a.1 c.

⁸⁸⁷ I-II, q.17, a.1, ad 1.

⁸⁸⁸ H. HART, *Il concetto di diritto*, op. cit., pp.98-108, in particolare pp.99 e 104-105.

coercizione: fisica e attuale per chi “è obbligato”, psicologica ed eventuale per chi “ha un obbligo”, soltanto psicologica per chi si “sente” tale.

Il punto è che se essere causa non significa altro che generare un movimento fisico, sarà impossibile non ridurre la legge a forza e la scienza giuridica ad una cosmetica per occultare ciò.

Spiegare l’obbligo, invece, significa spiegare il modo in cui una volontà può muovere realmente un’altra senza intaccare la sua libertà; significa spiegare il rapporto e l’articolazione di due volontà coesistenti senza annullare né assorbire quella che obbedisce; significa, in sintesi, spiegare che *si obbedisce soltanto volendo*, tesi che per il suddetto empirismo risulta assurda, perché scegliere sarebbe il contrario di obbedire.

Il problema, quindi, è quello di stabilire un’articolazione di volontà, e non tanto di ragioni. È questo l’aspetto di verità della tesi kantiana che vedeva come scopo ultimo del diritto la “*coesistenza degli arbitri*”.

Come si è detto, l’*ordinatio* e l’*intimatio* appartengono alla ragione; la *motio* invece alla volontà. E così, “*imperium non [est] actus rationis absolute, sed cum quadam motione*”⁸⁸⁹ della volontà. Ma se questa forza motrice appartiene alla volontà e, d’altra parte, l’effetto o “movimento” prodotto dall’*imperium* legale è l’obbligo giuridico, bisogna concludere che la causa efficiente dell’obbligo è in primo luogo la volontà, mentre la ragione costituisce la sua causa formale⁸⁹⁰.

Per essere attualmente obbligatoria, la legge deve essere giusta, razionale ed ordinata al fine. Tutto questo appartiene alla ragione. E si potrebbero aggiungere tutte le altre proprietà indicate da Isidoro e citate da Tommaso: la legge deve essere anche “*honestas, iusta, possibilis secundum naturam, secundum consuetudinem patriae, loco temporisque conveniens, necessaria, utilis; manifesta quoque (...); nullo privato commodo, sed pro communi utilitate civium scripta*”⁸⁹¹. Tutti quanti aspetti fondamentali e condizioni indispensabili della validità di una legge. In sintesi, la legge è tale *in quanto* ordinata al bene comune.

Ma è legge vigente (cioè legge in assoluto) soltanto *perché* è stata voluta dall’autorità. È la promulgazione da parte del legislatore a rendere obbligatoria la legge. Se così non fosse, ogni buon consiglio sarebbe obbligatorio, oppure, all’inverso, ogni legge verrebbe ridotta a un semplice consiglio. In effetti, la legge si distingue dal consiglio solo in virtù della *motio* della volontà. La manifestazione pubblica di questa volontà di obbligare è appunto la promulgazione.

Tuttavia, bisogna fare almeno due distinzioni.

In primo luogo, in molti casi questa volontà del legislatore è una semplice metafora. Così succede, per esempio, con la consuetudine, la quale è diritto valido e rigorosamente promulgato, anche se non c’è una volontà legislatrice identificabile. La questione centrale non è che ci sia una vera e propria volontà, ma questa “volontà”, reale metaforica che sia, appartenga ad un’autorità legittima.

⁸⁸⁹ I-II, q.17, a.1 ad 3.

⁸⁹⁰ Cfr. W. FARRELL, O.P., “The Roots of Obligation”, *The Thomist*, Vol. 1, No.1 (1939), pp.14-30.

⁸⁹¹ I-II, q.95, a.3

D'altra parte, in secondo luogo, affermare che la volontà del legislatore è causa dell'obbligatorietà non significa dire che essa sia l'unica causa della legge. Ancora una volta, è l'analogia della causalità a evitare gravi confusioni. La promulgazione è, certamente, causa efficiente dell'obbligatorietà della legge. Ma anche la concreta ordinazione al bene comune, la sua condizione di mezzo necessario rispetto al fine, è causa della legge: è la sua causa formale, quello che la costituisce in legge⁸⁹². Siccome il problema che si studia qui è quello della comunicazione di una legge che si presuppone valida, cioè giusta, il punto non sarà approfondito in modo proporzionato alla sua rilevanza, ma non per questo va trascurato.

D'altra parte, perfino la stessa proporzione dell'atto rispetto al bene comune dipende in una certa misura dalla volontà del legislatore. San Tommaso distingue due modi di derivazione della legge umana positiva dalla legge naturale: per conclusione e per determinazione⁸⁹³. I precetti derivati per conclusioni non sono altro che una positivazione di precetti di diritto naturale, la cui ordinazione al bene comune è intrinseca e coesenziale. Così, per esempio, il divieto dell'omicidio, del furto o dell'adulterio. Ma il diritto è fatto anche, e forse soprattutto, di precetti che sono in principio indifferenti: è il giusto legale di Aristotele. L'ordine di queste condotte al bene comune è tutt'altro che scontata. Dipende dalle particolari circostanze storiche e culturali dei popoli, dai costumi e le qualità morali dei cittadini, e anche, eventualmente, dalla positiva dichiarazione di volontà del legislatore.

La promulgazione, in effetti, fa sì che un mezzo contingente (potrebbe essere altro) diventi giuridicamente necessario (deve essere questo, e non altro), cioè obbligatorio, in quanto vincola il contenuto indifferente del precetto con il bene comune sociale attraverso un altro precetto di diritto naturale primario, anteriore e fondamentale: si deve obbedire all'autorità⁸⁹⁴.

In altri termini, l'obbligatorietà è sempre dovuta ad un'ordinazione necessaria dei mezzi rispetto al fine (proprio in questo, infatti, consiste l'obbligo), soltanto che, in questo caso, la necessità è prodotta dalla volontà dell'autorità.

I conclusione, non si può dire semplicemente che la volontà del principe è legge; ma sì che la legge è tale soltanto se promulgata dall'autorità. È quello che afferma San

⁸⁹² Nel suo commento a I-II, q.96 a.5, vol. VII, pp.185-186, GAETANO afferma che la causa dell'obbligo è doppia: la volontà del legislatore di fare la legge (di farla in assoluto, non di renderla obbligatoria, come pensava la tradizione del volontarismo scotista, perché l'obbligatorietà è dell'essenza della legge; per le diverse posizioni cfr. il citato lavoro di T. DAVITT, *The nature of law*, op. cit) è causa efficiente; la legge eterna è causa formale.

La spiegazione di Gaetano di questa seconda causalità attraverso l'analogia con l'influenza di Saturno sulle ossa, risulta sicuramente strana; ma anche quella di Davitt (l'ordine delle essenze, T. DAVITT, op. cit., p.156) risulta poco convincente. L'obbligatorietà della legge proviene dalla legge eterna in quanto lo stesso Dio è fine ultimo della creazione, e quindi norma e criterio di ogni ordinazione. Il bene e il giusto che costituiscono la legge non sono altro che la partecipazione nella stessa divinità attraverso l'ordine dei propri atti.

⁸⁹³ Cfr. I-II, q.95, a.2. La distinzione è parallela a quella tra giusto naturale e legale di EN, V, 1134b 18 – 1135a 5.

⁸⁹⁴ Cfr. S. BROCK, "L'obbligo per legge, il governo e il bene comune: considerazioni metafisiche in Tommaso d'Aquino," *Con-tratto: rivista di filosofia tomista e filosofia contemporanea*, III, 1-2 (1994), pp.7-30 (versione inglese con qualche modifica sulla pagina dell'autore, www.pusc.it/fil/p_brock/). Dalla sua interpretazione del problema risulterebbe possibile leggere questo principio come una vera *Grundnorm* del giusnaturalismo classico.

Tommaso, parlando della giustizia di Dio: “*iustitia, quantum ad legem regulantem, est in ratione vel intellectum, sed quantum ad imperium, quo opera regulantur secundum legem, est in voluntate*”⁸⁹⁵.

Questo fatto spiega perché, nonostante l'intellettualismo di Tommaso, una legge positiva è obbligatoria nel modo in cui è stata promulgata e non in altro perfino nei casi in cui quest'altro modo risulta intrinsecamente migliore e concretamente più opportuno. Il cittadino può avere ragione nell'obiettare una legge, ma questo non lo libera dell'obbligo di obbedirla, a meno che questa non sia gravemente (e quindi in modo aperto ed evidente) contraria al bene comune.

La spiegazione è di senso comune: se bastasse la mera ordinazione razionale, dovremmo concludere che soltanto il migliore ordine potrebbe diventare legge, e qualsiasi soggetto dotato di ragione potrebbe giudicarlo.

La legge obbliga a fare questo in questo modo, e non quello in quel modo migliore, semplicemente perché questo e in questo modo è stato deciso dall'autorità. In questo ristretto ma importantissimo senso, è assolutamente vero quello scandaloso principio hobbesiano: “*auctoritas, non veritas facit legem*”⁸⁹⁶.

L'efficacia causale dell'imperium legale

L'effetto proprio e proporzionato della legge è l'obbligo, e quindi legge e obbligo sono convertibili: non c'è l'uno senza l'altro⁸⁹⁷. In questo modo, si può affermare che l'*imperium* legale valido è sempre efficace, perché sempre obbliga. Se l'*imperium* non muove, non è *imperium*. È il caso del cosiddetto “*imperium* imperfetto”. Così come accade nella coscienza dell'incontinente (e dovremo tornare spesso su questa analogia), la quale non è capace di comandare e si limita ad ammonire ed esortare, così anche un precetto che non obbliga è al massimo un consiglio, come succede con le leggi obsolete, desuete o semplicemente mai applicate.

Come abbiamo visto, nell'ordine dell'*imperium* politico, la volontà che muove fisicamente all'azione secondo l'ordine razionale non è la volontà di chi comanda, ma quella di chi obbedisce. In effetti, si obbedisce in virtù della comunicazione dell'ordine, non in virtù di una (impossibile) comunicazione della volontà.

“Perché mi è stato comandato” non è mai una ragione sufficiente per spiegare l'azione (ancora meno per legittimarla), perché ciò che bisogna spiegare è appunto il fatto dell'adempimento del comando, le cui ragioni non possono che essere soggettive. La premessa implicita in questo tipo di risposta normalmente è “considero un bene obbedire senza riflettere all'autorità”, oppure “se non facevo ciò sarei stato punito”.

La volontà dell'autorità rende moralmente necessario alla volontà del subordinato giudicare secondo l'ordine razionale comandato. Ma solo la volontà del suddito può

⁸⁹⁵ I, q.21, a.2 ad 1.

⁸⁹⁶ OL, III, *Leviathan*, c.26, p.202.

⁸⁹⁷ Cfr. S. BROCK, “L'obbligo per legge, il governo e il bene comune (...)”, op. cit., il quale rimanda a I-II, q.90, a.4 e I-II, q.90, a.2, ad 1.

realizzare questa identità tra il proprio giudizio e la legge⁸⁹⁸; accettata l'*inventio* e il *iudicium* dell'autorità, è solo lui ad enunciare il suo proprio "*actus rationis participantis voluntatem ut primum movens*"⁸⁹⁹.

Se una legge non viene obbedita il difetto non è mai dell'*imperium* che la rese valida, ma della volontà del suddito. Il suo atto è cattivo appunto perché l'*imperium* era perfetto, perché lui era veramente obbligato.

È evidente, tuttavia, che la mera obbligazione, seppur sufficiente per qualificare un atto, non basta per assicurare l'adempimento della norma. Come si è detto poco prima, il problema non è tanto quello di spiegare il vincolo giuridico tra il cittadino e l'autorità o quello morale tra l'individuo e il bene comune, quanto la sua effettiva realizzazione, cioè quell'identità elettiva fra il giudizio imperativo dell'autorità manifestato nella legge e il giudizio prudenziale che determina l'azione. Solo allora si potrà rispondere la domanda fondamentale: in che modo la legge è causa dell'atto umano? La domanda richiede, in primo luogo, di spiegare il modo in cui uno stesso ordine sussiste nella legge e nella condotta osservante.

⁸⁹⁸ Evidentemente, questo giudizio è un atto della ragione, ma come si vedrà, l'identificare il proprio giudizio con l'ordine stabilito dal superiore è un elicitato dalla volontà.

⁸⁹⁹ Commento del GAETANO a I-II, q.17, a.1, vol. VI, p.119.

CAPITOLO III: LA CAUSALITÀ DELLA LEGGE COME PARTECIPAZIONE DELL'ORDINE

Seguendo il piano enunciato, dobbiamo adesso studiare il peculiare rapporto d'identità tra l'ordine intellettuale in cui consiste la legge e il concreto ordine giuridico realizzato dalla condotta delle persone e delle loro società naturali. In altri termini, il modo in cui la legge è misura delle azioni.

La legge è modello universale della condotta concreta; obbedire non significa altro che realizzare nella propria condotta ciò che la legge enuncia in termini universali. Ma siccome lo realizza in circostanze concretissime, questa condotta non esaurisce mai l'ordinazione enunciata dalla legge. In questo senso, l'ordine giuridico è sempre da realizzare; e ogni volta che viene realizzato, è sempre da rinnovare. Quello giuridico è un ordine dinamico delle condotte.

Questo significa che la legge, pur non causando l'azione, è causa del suo ordine. È la sua forma universale, ciò che la costituisce in quanto condotta giuridica retta. In termini tomistici, di radice platonica ma presenti anche in Aristotele, l'atto giusto *partecipa* dell'ordine enunciato dalla legge, la quale diventa, così, la sua "causa esemplare".

Bisogna studiare, quindi, la natura di questa partecipazione per spiegare l'efficacia causale della causa esemplare.

1.- La partecipazione in Aristotele

Come è noto, Aristotele critica duramente la dottrina platonica della partecipazione. Il passo fondamentale è forse la critica complessiva di Platone in *Metafisica I*⁹⁰⁰. Tuttavia, pur considerando che si tratta sempre di termini di uso comune nel greco classico⁹⁰¹, sembra possibile identificare almeno tre punti nei quali Aristotele utilizza i termini che designano la nozione platonica di partecipazione (principalmente *metecw*, *meqexij*, *koinwnew* e *koinwnia*) con un senso simile a quello che dava loro il suo maestro⁹⁰².

In primo luogo, Aristotele riconosce una fondamentale validità della dottrina platonica della partecipazione in ambito logico. La nozione viene utilizzata soprattutto nella *Topica*⁹⁰³ e in alcuni passi della *Metafisica*⁹⁰⁴: le specie partecipano dei loro rispettivi generi al modo in cui ogni genere partecipa del suo superiore.

⁹⁰⁰ Cfr., in particolare, *Metafisica I*, 6, 987b 10-14, in cui identifica questa teoria con quella pitagorica dell'imitazione (ma con un nuovo nome) e 9, 991a 19-23 in cui la riduce a "metafore poetiche".

⁹⁰¹ Ringrazio il prof. Enrico Berti per alcune preziose indicazioni su questo problema.

⁹⁰² La fonte, naturalmente, è l'ancora insuperato *Index* del H. BONITZ, *Index Aristotelicus*, op. cit.. La classificazione non pretende essere esaustiva né definitiva. Lasciamo ad uno studio filologico, che supera i nostri interessi e la nostra conoscenza, il pronunciarsi definitivamente. Un tentativo di questo ordine è stato realizzato da M.D. PHILIPPE, "La Participation d'après Aristote", *Revue Thomiste*, 49 (1949), pp.254-277, il quale, tuttavia, non considera i testi sui quali ci soffermeremo con maggiore attenzione.

La tesi, ancora inedita, di un'accettazione della nozione platonica di partecipazione reale in questo caso fondamentale (quello dell'ordine e della ragione, e quindi del comando politico) è del professore argentino Félix Adolfo Lamas.

⁹⁰³ Per esempio, *Topici*, III, 1, 121a 10-20; 2, 122a 5-10; 5, IV, 126a 18-25; V, 5, 134b 1; VI, 6, 143, b 14

⁹⁰⁴ Per esempio, *Metafisica*, VII, 12, 1037b 15-25.

In effetti, buona parte della critica aristotelica alla partecipazione platonica si può sintetizzare appunto nel fatto che Platone avrebbe trasferito all'ordine reale un principio rigorosamente valido nell'ordine logico.

Questo primo senso, tuttavia, è piuttosto irrilevante per il nostro argomento. Basta rilevare due aspetti fondamentali: ciò che viene partecipato si fa presente indiviso in tutti i partecipanti; si può partecipare soltanto quello che è intrinsecamente comunicabile. Così, per esempio, si partecipano il genere e le "idee mentali", ma non le sostanze o le "Idee sussistenti".

Esiste, in secondo luogo, una partecipazione di cose o attività essenzialmente collettive, che ammettono la cooperazione di molti. Questo secondo senso riflette semplicemente l'uso comune del termine ed è piuttosto equivalente al suo uso normale nelle nostre lingue. Gli esempi abbondano soprattutto nella *Politica*: partecipazione al governo, alla cittadinanza, alla deliberazione pubblica e alla stessa *polis*. Anche nelle nostre lingue, "partecipare" non significa altro che "essere parte" o "avere parte" di un tutto. Allora ci sarà sempre partecipazione rispetto a ciò che possa essere considerato in qualsiasi modo un "tutto" composto di "parti". Ed è qui che la questione diventa più difficile e più rigorosa.

In molti di questi casi, in effetti, Aristotele utilizza il verbo *koinwnew*, che significa semplicemente "avere in comune". In questo senso si potrebbe leggere, per esempio, la partecipazione dell'agire volontario⁹⁰⁵ o morale⁹⁰⁶, della felicità⁹⁰⁷ e perfino della divinità⁹⁰⁸. Ma a partire da questi ultimi esempi, sembra possibile identificare un terzo gruppo.

Si può partecipare, in effetti, di una specie particolare di tutto: un tutto che, essendo nozionalmente indipendente dalle sue "parti" e sussistendo in modo proprio soltanto in uno dei termini della relazione, può essere comunicato agli altri in virtù di una certa relazione con esso, e in questo modo, permette attribuire loro il suo nome con un senso derivato e secondario, ma non meno reale. In altri termini, sarebbe un caso⁹⁰⁹ di perfetta coincidenza tra un'aristotelica omonimia relativa ad uno (*proj eñ*), uguale agli altri casi distinti finora, con ciò che il tomismo ha chiamato "analogia d'attribuzione intrinseca".

È il caso dell'ordine (*taxij*) e della ragione (*logoj*), cioè di ciò che viene comunicato attraverso il comando e la legge (*nomoj*). È proprio questo il tipo di partecipazione che risulta più rilevante per la nostra ricerca.

⁹⁰⁵ Per esempio, *EN*, III, 1111b9.

⁹⁰⁶ Per esempio, *EN*, VI, 1139a20.

⁹⁰⁷ Per esempio, *EN*, I, 1100 a1.

⁹⁰⁸ Anche se il termine utilizzato è diverso: "Infatti la funzione più naturale degli esseri viventi (...) è di produrre un altro individuo simile a sé: l'animale un animale e la pianta una pianta, e ciò per partecipare (*metecwsin*), nella misura del possibile, dell'eterno e del divino" (*De Anima* II, 4, 415 a 29-30).

⁹⁰⁹ Per quanto sono a conoscenza, l'unico in Aristotele. Per la distinzione tra questi tipi di omonimia e analogia in Aristotele e in San Tommaso cfr. E. BERTI, "L'analogia dell'essere nella tradizione aristotelico-tomistica", in *Nuovi Studi Aristotelici*, IV/1, Morcelliana, Brescia, 2009, R. MCINERNY, *The logic of analogy*, Martinus Nijhoof, The Hague, 1971 e *L'analogia in S. Tommaso d'Aquino*, Armando, Roma, 2002. Come si è detto, gli aspetti fondamentali di questa tesi sono originali di F.A. Lamas.

2. Partecipazione della ragione e dell'ordine secondo Aristotele

La divisione delle parti dell'anima. Aristotele discepolo di Platone.

Tanto nell'*Etica Nicomachea*, come nel *De Anima* e nella *Politica*, Aristotele afferma che la parte irrazionale⁹¹⁰ dell'anima, in quanto è appetitiva, può ricevere questa razionalità e partecipare di essa. Lo stesso principio verrà applicato poi nella *Politica* per spiegare il rapporto tra governante e governato. Nel fare ciò, Aristotele utilizza più volte i verbi μετεχω e κοινωνω⁹¹¹.

Evidentemente, questa teoria della partecipazione suppone anche una teoria dell'anima; più precisamente, suppone una dottrina delle parti dell'anima che permetta identificare i termini della relazione e il modo del loro rapporto.

Senza dubbio, la dottrina aristotelica delle parti dell'anima è profondamente platonica⁹¹². Tanto nella *Repubblica* come nel *Fedro*, Platone propone una tripartizione dell'anima fondata sulla diversità delle sue facoltà e tendenze. Secondo questa divisione, la parte concupiscibile (ἐπιθυμία) tende verso i piaceri al modo di un mostro dalle molte teste che le scambia a seconda delle circostanze; la ragione (λογιστική), d'altra parte, è come un uomo che conosce il bene ed è chiamato a governare il tutto, e la parte irascibile (θυμική), infine, è come un leone che, pur non avendo ragione, sta per natura da parte di essa contro il mostro⁹¹³. Da questa prospettiva, la teoria della virtù di Aristotele, non è altro che uno sviluppo dell'etica platonica della padronanza di sé.

Più che svolgere uno studio sull'anima, Platone tentava qui di dimostrare una tesi eminentemente pratica: il bene dell'uomo dipende dall'ordinato rapporto tra le parti della sua anima⁹¹⁴. Avvertenza che anche Aristotele farà propria. In effetti,

anche al politico spetterà studiare l'anima, ma per quei fini e nella misura adeguata al problema che ci siamo posti. Infatti, stare a sottilizzare ulteriormente costituisce certamente un compito eccessivo rispetto al nostro intento⁹¹⁵.

In altri termini, il rigore e il metodo di una scienza debbono essere proporzionati al suo oggetto⁹¹⁶. Questo fatto implica che le distinzioni proposte da Aristotele, come quelle del suo maestro, saranno tanto rigorose quanto sia necessario per lo scopo della ricerca, il

⁹¹⁰ Non nel senso di "opposto alla ragione", ma semplicemente in quanto "privo" di essa.

⁹¹¹ Questi termini non vengono utilizzati nel *De Anima*, ma è sicuramente presente la tesi secondo la quale la ragione governa sulle tendenze o appetiti imponendo un ordine ad essi estrinseco. Cfr. *De Anima*, III, 9, 433 a 2-27.

⁹¹² Il dato è significativo: la partecipazione *more platonico* risulta proponibile appunto rispetto a un problema in cui Aristotele segue Platone in modo praticamente immutato.

⁹¹³ Per questa tripartizione, vid. *Repubblica* IV, 437b - 441c; la metafora in IX, 588a - 589b. Vid. anche il mito del carro alato in *Fedro* 246A - 247C.

⁹¹⁴ Solo nel *Timeo* Platone tenta quella "difficile via" della ricerca sulla natura dell'anima che aveva escluso espressamente in *Repubblica* IV, 435c-d e in *Fedro* 246a (cfr. sopra nota 4). Infatti, per eseguire questa ricerca, bisognerebbe considerarla purificata dal corpo (*Repubblica* X, 611b - 612a). Cfr. G. REALE, "Il libro più rivoluzionario del mondo antico", saggio introduttivo di PLATONE, *Repubblica*, tr. it. di R. Radice, Bompiani, Milano, 2009, pp.72-75

⁹¹⁵ EN, I, 1102 a 23-27.

⁹¹⁶ Cfr. EN, I, 1094b 25-27. Non bisogna ricordare la profonda differenza tra questo metodo, determinato dall'oggetto della conoscenza, e quello della scienza moderna, mutuato dalle scienze matematiche perché determinato dall'aspirazione alla certezza.

quale resta sempre etico e politico, non psicologico. In effetti, nell'*Etica Nicomachea* rimanda ad un'opera essoterica per dirimere il problema⁹¹⁷. Evidentemente, questo non invalida le distinzioni, ma ci avverte del loro carattere dialettico.

Anche Aristotele, da parte sua, distingue parti all'interno dell'anima, ma quante e quali siano, e in che modo si rapportino tra di loro risulta più complesso⁹¹⁸.

Modi di vita e parti dell'anima. La teoria della virtù come partecipazione della ragione.

Nella sua ricerca dell'attività o funzione (ergon) propria dell'uomo, nella quale consiste la sua perfezione e la sua felicità, Aristotele assume come punto di partenza un'osservazione empirica: “*infatti, non senza ragione, a quanto pare, la gente giudica che cosa siano il bene e la felicità a partire dai modi di vita*”⁹¹⁹. Se il bene è veramente “*ciò a cui tutti tendono*”⁹²⁰, guardando come vivono gli uomini si potrà scoprire l'ordine dei beni umani. Come spiega Aristotele, il “*volgo*” e “*la gente rozza*” apprezza e tenta di vivere una vita animalesca, propria di schiavi, in funzione dei piaceri sensibili⁹²¹. È evidente che questa non sia una vita propriamente umana, non tanto perché contraria al bene umano, quanto perché insufficiente rispetto ad esso. L'uomo certamente è un animale, ma questo non significa che debba vivere come tale; significa piuttosto che ci sono certi beni i quali, anche se sono minimi, sono genuinamente umani, come la salute e l'integrità fisica, la bellezza del corpo, l'acutezza delle sue facoltà, la perpetuazione della specie e, in generale, il piacere che consegue a tutte queste attività precisamente in quanto sono naturali. Sono quei beni propri dei due primi ordini di inclinazioni naturali distinti dopo da San Tommaso⁹²².

V'è un secondo modo di vita, che Aristotele chiama “politica”, e che si orienta verso gli onori nella sua versione meno perfetta, e verso la virtù morale, nella sua realizzazione più alta. Non interessa ancora determinare quale sia il suo vero fine; la cosa importante è che manifesta e realizza tutto un genere di beni umani: quelli relativi alla vita sociale, dalla sua forma minima, che è la società familiare, fino a quella massima e più perfetta: la società politica. Beni che consistono nelle virtù morali e produttive, cioè nella perfezione della vita pratica.

Finalmente, c'è un terzo modo di vita, quella teoretica o contemplativa, che si ordina ai beni umani più nobili: la sapienza e la contemplazione di Dio.

⁹¹⁷ Il passo appena (EN, I, 1102 a 23-27) citato continua: “*D'altra parte si è parlato più approfonditamente di tali questioni nei discorsi che circolano fuori dalla scuola*”. Secondo alcuni interpreti, il rimando al *Protrettico*; fr. 6 Ross. Cfr. ARISTOTELE, *Le tre etiche*, Bompiani, Milano, 2008 (a cura di Arianna Fermani), nota 45 al libro I dell'*Etica Nicomachea*, p.951.

⁹¹⁸ La questione non è molto più chiara nel suo trattato di psicologia. Cfr. *De Anima*, III, 9, 432 a 23: “*Ma si presenta subito una difficoltà su come si debba parlare di parti dell'anima e sul loro numero*”.

⁹¹⁹ EN, I, 1095b 15.

⁹²⁰ EN I, 1094a 2-3; *Retorica* I, 1362a 23; *Topici* III, 116a 19-20. Nell'impostazione generale del discorso, seguo da vicino F.A. LAMAS, “El bien común político”, in *Dalla geometria legale-statualistica alla riscoperta del diritto e della politica. Studi in onore di Francesco Gentile / De la geometría legal-estatal al redescubrimiento del derecho y de la política. Estudios en honor de Francesco Gentile*, a cura di M. AYUSO, Marcial Pons, Madrid-Barcelona, 2006, pp.305-319

⁹²¹ EN I, 1095b 16-17.

⁹²² I-II, q.94, a.2. Cfr. i beni minori indicati da Platone in *Leggi* I, 631c

Se gli uomini di fatto vivono in questi tre modi, e se tutti gli uomini appetiscono il bene, allora significa che a ciascuno di questi modi corrisponde una aspirazione umana fondata sulla natura. Questo sarà appunto il criterio per distinguere le parti dell'anima.

La prima parte dell'anima, che aspira ad una vita essenzialmente animale, è quella che non possiede *logos*, cioè *ragione* o *regola*⁹²³, e che si può chiamare “nutritiva” o “vegetativa”. Questa parte non è affatto rilevante rispetto al problema del fine ultimo, perché la sua virtù è comune a uomini ed animali⁹²⁴, e consiste nella semplice soddisfazione dei bisogni biologici.

D'altra parte, c'è la parte razionale dell'anima, quella che possiede ragione o regola, e che aspira alla contemplazione della verità e di Dio per rendersi simile a Lui. In effetti, per Aristotele la perfezione dell'uomo consiste appunto nell'“immortallarsi”⁹²⁵, cioè nel diventare simile alla divinità mediante la contemplazione, secondo quanto afferma nel libro X dell'*Etica Nicomachea* e nella bella conclusione della sua *Etica Eudemia*⁹²⁶.

Evidentemente, il problema risiede nella parte intermedia dell'anima, che Aristotele chiama “appetitiva” (*orektikon*) o “desiderativa” (*etiqumhtikon*), la quale, pur non possedendo *logos*, non è assolutamente irrazionale⁹²⁷. È molto significativo il fatto che, posto a decidere, Aristotele la colloca costantemente all'interno della parte razionale dell'anima, la quale, allora, viene divisa in altre due parti: “una parte è razionale in quanto obbedisce al *logos*, mentre un'altra è razionale in quanto lo possiede e ragiona”⁹²⁸. Il motivo di questa inclusione è, appunto, la partecipazione: “sembra che un'altra parte dell'anima sia senza *logos*, ma che, in qualche modo, partecipi (*metecousa*) del *logos*”⁹²⁹.

Il desiderio e la parte desiderativa sono irrazionali in sé stessi. Ma la pura recezione di un ordine razionale non basta per renderli “razionali”. In effetti, anche il corpo e la parte vegetativa dell'anima (e perfino le cose esterne) possono essere disposte d'accordo ad un disegno razionale, ma questo fatto in nessun modo li rende razionali. È proprio il modo della recezione dell'ordine a giustificare questo “spostamento” della parte desiderativa nella parte razionale dell'anima. L'ordine è ricevuto da essa come qualcosa di intimo e posseduto come qualcosa di perfettamente proprio; è incorporato alla propria attività come una forma specifica, come quello che definisce il proprio atto.

⁹²³ Considerando la ricchezza semantica del termine *λογος*, traducibile qui come “regola” o come “ragione”, si è preferito non perdere nessuno dei due sensi ed utilizzare la traslitterazione latina.

⁹²⁴ *EN*, I, 1097b, 30 – 1098a 3; 1102b 11-13.

⁹²⁵ *EN*, X, 1177b 30ss. Il verbo è *αἰσαντίζω*

⁹²⁶ *Ética Eudemia*, VIII, 3, 1249b 16-20.

⁹²⁷ Cfr. anche *De Anima*, III, 9, 432 a 35: “non è agevole dire se [la parte desiderativa] sia irrazionale o fornita di ragione”

⁹²⁸ *EN*, I, 1098a 5-10; Cfr anche più avanti, “una possiede il *logos* in senso proprio e in se stessa, l'altra come chi ascolta al padre” (*EN*, 1103a 1).

⁹²⁹ *EN*, I, 1102b 13. La distinzione sta alla base della teoria aristotelica della virtù, non solo rispetto alla sua concreta realizzazione nell'individuo, secondo quanto verrà detto, ma anche rispetto allo stesso concetto e la sua divisione fondamentale in virtù etiche e dianoetiche, così oscura per la nostra mentalità moderna. Cfr. *EN*, 13, 1102 b 35: “Se poi si deve dire che anche quella parte è razionale, allora anche la parte razionale sarà duplice, e l'una sarà razionale in senso proprio, l'altra come chi dà ascolto al padre. Anche la virtù, poi, viene divisa tenendo conto di questa distinzione; infatti diciamo che alcune virtù sono intellettuali mentre altre morali”

Il modo di questa partecipazione consiste precisamente nella comunicazione dell'ordine razionale attraverso un comando (quello che sarà, nella terminologia tomista, l'*imperium*):

È evidente, poi, che anche la parte razionale è duplice. Infatti, la parte vegetativa non partecipa (κοινωνει/λογου) in alcun modo del logos, mentre la parte desiderativa (επιθυμητικόν) e, in generale, quella caratterizzata dalla aspirazione (ορετικόν), in qualche modo ne partecipa (μετεχει), in quanto la ascolta e le obbedisce⁹³⁰.

Il proprio di questa parte dell'anima, allora, è che essa può agire secondo ragione e d'accordo ad una regola anche se, essendo irrazionale, è incapace di rendere conto di essa.

Come in ogni partecipazione, tuttavia, ci sono diversi gradi. In effetti, la differenza specifica tra la parte razionale *simpliciter* e quella razionale *per participationem*⁹³¹ rimane:

Certamente bisogna ritenere che, anche nell'anima, nello stesso modo vi sia qualcosa di contrario alla ragione, che le si contrappone e le fa resistenza. In che modo tale elemento si distingue dalla ragione non fa differenza.

Ragione per cui, subito dopo, Aristotele distingue due modi fondamentali di questa partecipazione:

D'altro canto, è evidente che anche questa parte partecipa (βαίναται μετεχειν) della ragione, come abbiamo detto, o almeno le obbedisce (πειθαρχει), come nel caso di chi è continente. Ma in chi è temperante e coraggioso questa parte è ancora più obbediente; infatti concorda (ομοφωνει) con la ragione in tutto e per tutto⁹³².

Quella del continente (εγκρατής), è assimilabile alla platonica "padronanza di sé". Lungo tutta la *Repubblica*, Platone spiega l'*areté* (αρετή) dell'uomo, che è la sua perfezione o virtù propria, come l'ordine armonico della sua anima secondo una giusta misura. Concretamente, tuttavia, questa virtù consiste nel dominio della parte "migliore" o superiore dell'anima su quella peggiore o inferiore, e quindi suppone la presenza di due parti diverse ed opposte in permanente conflitto. La virtù è "vittoria su se stesso", addirittura "la prima e più nobile vittoria, come pure l'essere sconfitti da se stessi è la peggiore e a un tempo la più disonorevole delle sconfitte; e ciò dimostra che nel nostro intimo noi siamo in conflitto con noi stessi"⁹³³. Dove c'è vittoria c'è anche conflitto, e quindi anche sconfitta, sottomissione e schiavitù. Per Aristotele, questa non può essere virtù perfetta. In effetti, quando si tratta del continente, relativizza l'uso del verbo "partecipare" e parla propriamente di "obbedire (πειθαρχειν)".

Il secondo modo di partecipazione, invece, è quello degli uomini che possiedono la virtù perfetta: la temperanza (σωφροσύνη) e la fortezza (ανδρεία). In loro la parte irrazionale non solo agisce, ma addirittura "sente" in conformità con la ragione, perché "concorda con essa in tutto e per tutto". In questo modo, secondo Aristotele, la perfezione dell'inferiore non consiste tanto nel lasciarsi sconfiggere dal superiore, quanto nell'essere elevato verso

⁹³⁰ Ibidem, 13, 1102 b 25-30

⁹³¹ L'espressione, certamente, non è di Aristotele, ma di San TOMMASO (*Sententia libri ethicorum* I, 20, n.12; *Summa Theologiae* I-II, q.17, a.6 arg.2). Tuttavia, da quanto detto si può desumere che il suo utilizzo non è in assoluto fuorviante.

⁹³² EN, 13, 1102 b 23-28.

⁹³³ PLATONE, *Leggi*, 626 E.

il superiore mediante la partecipazione di ciò che lo rende superiore. In questo modo, le virtù morali consistono in una elevazione delle parti irrazionali alla condizione di partecipi della razionalità, o meglio, le stesse parti irrazionali si fanno razionali attraverso la loro conformazione⁹³⁴ all'ordine imperato dalla ragione. La partecipazione adesso è perfetta, perché l'ordine non è più "sovrapposto" all'inclinazione, ma qualcosa che appartiene rigorosamente ad essa. L'appetito stesso è diventato razionale (per partecipazione).

L'uomo virtuoso non sente né gode al di fuori dell'ordine della ragione; la sua anima costituisce un tutto unitario e indiviso. In lui, la ragione non ha ordinato soltanto le azioni, ma le stesse facoltà, che adesso praticamente non si distinguono dalla ragione. Questa indistinzione diverrà fondamentale al momento di spiegare questa stessa partecipazione nell'ordine politico. Per adesso, in ambito strettamente morale, Aristotele ha risposto al sogno di Rousseau: questo uomo, in un solo atto perfettamente unitario e senza opposizioni, fa ciò che vuole, ciò che pensa e ciò che sente.

Dal corpo all'anima, e dall'anima alla polis. La partecipazione dell'ordine in Politica I

Nel primo libro della *Politica*, Aristotele applica al governo della *polis* lo stesso principio della partecipazione della ragione all'interno dell'anima. Il passaggio non è gratuito; è semplicemente una rigorosa applicazione di ciò che è divenuto poi un vero *topos* della storia della filosofia politica: il principio secondo il quale l'uomo è una piccola *polis* e la società politica un *macroanthropos*⁹³⁵. Partendo dalla potente immagine platonica della *polis* come un'anima scritta in caratteri grandi⁹³⁶, Aristotele modifica alcuni elementi dell'analogia, e la sviluppa sulla stessa linea, la linea di una proporzionalità reale, non soltanto metaforica, che non si limita alle rispettive parti integrali, ma considera anche le facoltà e le funzioni, l'ordine interno e, soprattutto, la vita concreta della città e dell'uomo.

In quanto sono realtà dinamiche, ordinate ed umane, ogni elemento peculiare dell'uno può essere considerato come *paradigma* dell'altro, sia in modo ascendente, dall'uomo verso la *polis*, oppure discendente, dalla *polis* verso l'uomo⁹³⁷, in un rapporto intrinsecamente dialettico, applicando

la buona regola, secondo la quale, di fronte a cose aventi tra loro alcunché di comune non bisogna smettere di esaminarle prima di aver distinto nell'ambito di quella

⁹³⁴ Nel senso metafisico della "informatio", recezione di una forma che costituisce la cosa. Cfr., per esempio, San TOMMASO d'Aquino, *Quaestiones disputate de virtutibus*, q.2, a.3, arg. 17: "informatio in moralibus est ex fine"

⁹³⁵ Per il rapporto tra *psyche* e *polis*, vid. M. VEGETTI, *Quindici lezioni su Platone*, Einaudi, Torino, 2003, lezione 9; l'opera di riferimento fondamentale, molto più tecnica ma di conclusioni teoretiche meno ambiziose, è T.J. ANDERSSON, "Polis and psyche. A motif in Plato's Republic", Acta Universitatis Gothoburgensis, Göteborg, 1971. In ambito aristotelico, invece, cfr. F.A.LAMAS, "El bien común político", op. cit., e "Autarquía y Soberanía", ora in www.viadialectica.com. L'argomento sarà ripreso in saggio di prossima pubblicazione.

⁹³⁶ Cfr. PLATONE, *Repubblica* II, 368D – 369A; IV, 434D – 445E e la corrispondenza tra i tipi politici e morali sviluppata nel libro VIII, 543A – 569C. Vid. anche il *Timeo*, nel quale Platone propone il cosmo come paradigma dell'anima.

⁹³⁷ Per la nozione di paradigma ascendente e discendente, vid. V. GOLDSCHMIDT, *Le paradigme dans la dialectique platonicienne*, PUF, Paris, 1947.

comunità tutte le differenze che costituiscono le specie e, d'altra parte, di fronte alle differenze di ogni sorta che si possono percepire in una moltitudine non bisogna scoraggiarsi e distogliersene prima di aver compreso in una sola somiglianza tutti i tratti di parentela che esse nascondono e di averli raccolti nell'essenza di un genere⁹³⁸.

Se la *polis* è veramente un "uomo grande", sarà possibile applicarle tutto ciò che è stato detto sui modi di vita e sulle parti dell'anima. In effetti, si potrebbe dire che la stessa *polis* abbia un'anima che si articola in una gerarchia di parti o potenze.

Nella *Repubblica*, Platone aveva distinto, in corrispondenza lineare con le parti dell'anima, le tre classiche parti della *polis* secondo la loro funzione per il raggiungimento del bene del tutto: i produttori (*demiurgoj*), i custodi (*fułax*), ed i saggi governanti (*filosofoj*). La virtù di ciascuno di essi consisteva nel compiere la loro rispettiva funzione senza invadere quella degli altri; e nel fare ciò, tutti assieme costituivano la giustizia, virtù della *polis* come unità⁹³⁹. Più realistica e meno dipendente da uno schema preconcepito, ma sostanzialmente identica è la visione di Aristotele, il quale supera la divisione tra funzioni mutuamente escludenti, secondo la quale la virtù di ognuno consiste nel compiere la sola attività che gli è stata assegnata, precisamente attraverso la dottrina (platonica) della partecipazione.

Anche per Aristotele la perfezione della *polis* consiste nell'ordine delle sue parti. Ma questo ordine non consiste tanto in una posizione statica della parte all'interno del tutto, quanto nell'ordinazione dinamica di tutta la sua attività verso il fine comune del tutto, in modo proporzionale a quell'ordine dell'anima in cui consiste la virtù morale.

La *polis* è come un grande uomo che realizza perfettamente il secondo dei diversi modi di vita umana: è il pieno compimento della vita politica. Ma l'uomo è un animale politico per sua natura⁹⁴⁰. La pienezza della vita politica suppone anche la soddisfazione dei bisogni propri della vita inferiore e la provvisione dei mezzi indispensabili per il raggiungimento (rigorosamente personale) del fine umano più alto. In sintesi, così come la ragione contiene in se stessa il bene di tutte le parti dell'uomo, diversamente realizzato da ciascuna di esse, così anche la *polis* contiene in se stessa tutta la diversità dei beni umani. San Tommaso chiuderà lo sviluppo di questo complesso rapporto dialettico tra il bene della parte e quello del tutto affermando, aristotelicamente, che il bene comune politico è tutto il bene della persona⁹⁴¹, ma aggiungendo anche che, nonostante ciò, "*homo non ordinatur ad communitatem politicam secundum se totum, et secundum omnia sua*"⁹⁴².

⁹³⁸ PLATONE, *Politico*, 285 A-B. Mi attengo alla traduzione di Francesco Gentile, il quale, facendo onore al senso del testo, lo applicava come prima regola metodologica del sapere dialettico. Cfr. *Intelligenza politica e Ragion di Stato*, op. cit.; *Ordinamento Giuridico. Tra virtualità e realtà*, op. cit.; *Filosofia del Diritto*, op. cit.

⁹³⁹ È l'argomento dei libri II-VI della *Repubblica* di Platone.

⁹⁴⁰ ARISTOTELE, *Politica*, I, 1253a 7.

⁹⁴¹ I-II, q.90, a.3 ad 3: "*sicut homo est pars domus, ita domus est pars civitatis, civitas autem est communitas perfecta, ut dicitur in I Politic. Et ideo sicut bonum unius hominis non est ultimus finis, sed ordinatur ad commune bonum; ita etiam et bonum unius domus ordinatur ad bonum unius civitatis, quae est communitas perfecta*".

⁹⁴² I-II, q.21, a.4, ad 3.

Secondo questa classica analogia tra l'anima dell'uomo e la *polis*, il dominio della ragione sugli appetiti è proporzionale al dominio del governante sui governati. Spiega, in effetti, Aristotele:

L'animale è essenzialmente costituito di anima e di corpo, dei quali per natura l'una comanda e l'altro obbedisce⁹⁴³. (...) È dunque possibile, in armonia con quanto andiamo dicendo, osservare innanzitutto nell'animale un principio di comando di carattere signorile (*despotikhḗn*) e politico (*politikḗn*), perché l'anima esercita sul corpo un'autorità padronale (*despotikhḗn*), l'intelletto esercita sull'appetito un'autorità politica (*politikḗn*) e regia (*basilikḗn*). Nel che è evidente che secondo natura e utilità il corpo deve essere comandato dall'anima e la parte emotiva (*paqhtikḗn*) dall'intelletto e dalla parte dell'anima dotata di ragione, mentre è dannoso per tutti che corpo e anima abbiano la stessa autorità o che il corpo comandi l'anima⁹⁴⁴.

In altri termini, è possibile identificare un medesimo rapporto gerarchico di comando nella relazione tra il corpo e l'anima, in quella tra ragione e parte "emotiva", in quella tra padrone e schiavo e, infine, in quella tra governante e cittadini della *polis*. Questo dominio di un principio sull'altro, tuttavia, può essere di due tipi: politico, oppure padronale.

La differenza fondamentale tra essi viene esplicitata poco dopo: "*È schiavo per natura chi può appartenere a qualcuno (e perciò è di un'altro) e partecipa alla ragione (koinōnwḗn logou) soltanto quel che può coglierla, senza possederla propriamente*"⁹⁴⁵.

Il corpo appartiene all'anima e lo schiavo al suo padrone; l'ordine viene da loro ricevuto in modo puramente passivo, come un cosa estrinseca ed estranea alla loro natura. I loro movimenti sono simili a quelli di uno strumento: sono una pura estensione del movimento dell'agente. La parte irrazionale dell'anima, invece, è capace di "cogliere" la ragione e renderla in qualche modo propria, e quindi partecipa di essa. *Mutatis mutandis*, la stessa cosa si può dire del cittadino nel suo rapporto con chi governa la città. La differenza, evidentemente, sta nel fatto che il cittadino possiede già la razionalità, e quindi non deve riceverla; ma si riceve la concreta ordinazione della ragione verso il fine comune, la quale spetta determinare soltanto all'autorità.

Questa differenza tra dominio politico e dispotico, applicata analogicamente alla *polis* e all'anima, sarà una delle chiavi di lettura dell'interpretazione tomistica. Per adesso, la questione fondamentale è notare la perfetta corrispondenza tra i due modi di dominio politico: quello della ragione sugli appetiti è esempio (*paradeigma*) di quello dell'autorità politica sui cittadini. Come l'appetito, l'uomo libero è capace di rendere proprio il comando dell'autorità anche se non è stato lui ad enunciarlo; anzi, la sua dignità di cittadino esige questo tipo di obbedienza politica. In altri termini, non solo non è impossibile coniugare libertà e autorità e governare su uomini liberi e uguali; in realtà, questa è l'essenza stessa dell'atto di governo: "*l'autorità politica è quella esercitata su liberi e uguali*"⁹⁴⁶.

⁹⁴³ ARISTOTELE, *Politica* I, 1254a 34-36.

⁹⁴⁴ *Ibidem*, 1254b 2-9.

⁹⁴⁵ *Ibidem*, 1254 b 20-25.

⁹⁴⁶ *Ibidem*, 1255 b 20

3. Partecipazione dell'*imperium* e causalità esemplare.

San Tommaso sintetizza nel concetto d'*imperium* due aspetti che Aristotele presentava separati, e la cui mutua relazione restava soltanto implicita. Questi aspetti sono, da una parte, la perfetta continuità semantica tra il concetto di “ordine” e quello di “comando politico”, e dall'altra, la virtù morale (ma anche politica) come partecipazione della razionalità. E lo fa distinguendo due modi d'*imperium*, quello prudenziale e quello politico, perfettamente proporzionali nella loro realizzazione concreta.

L'applicazione di una terminologia eminentemente politica al rapporto tra le diverse potenze dell'anima nello spiegarsi dell'atto volontario comporta anche una simultanea estensione della struttura di quest'ultimo alle relazioni proprie del governo politico, in un affascinante movimento di andata e ritorno.

La suddetta sintesi, tuttavia, risulta in se stessa abbastanza lineare: si tratta sempre di una partecipazione del principio razionale in quello privo di ragione attraverso l'atto d'*imperium*, consistente in un'impressione abituale di un ordine conosciuto nel principio attivo inferiore, il quale lo riceve come forma immanente del proprio atto. In altri termini, partecipazione dell'ordine in virtù di una causalità esemplare.

Dalle parti dell'anima all'ordine delle facoltà

L'antropologia di San Tommaso è uno sviluppo e un completamento di quella di Aristotele. Le differenze, quindi, sono fondamentalmente di precisione e rigore tecnico, oppure d'integrazione di certi elementi originali della tradizione cristiana. La prima e più appariscente delle differenze, in effetti, è che Tommaso abbandona il linguaggio delle “parti dell'anima” e lo sostituisce per quello (ugualmente aristotelico) dell'atto e la potenza. L'anima non è divisa in parti; bensì, in quanto atto primo ma imperfetto, possiede certe potenze attive o facoltà, principi efficienti prossimi delle proprie azioni⁹⁴⁷. che scaturiscono dagli aspetti costitutivi (parti potenziali) della sua natura, cioè dai diversi modi o “livelli” di vita.

San Tommaso divide le facoltà in cinque grandi generi: vegetative, sensitive, appetitive, motrici e razionali⁹⁴⁸.

In estrema sintesi, e limitandoci al problema che ci riguarda, le potenze sensitive, appetitive e razionali possono essere divise in potenze conoscitive e appetitive, oppure in potenze inferiori (proprie dell'animale) e superiori (proprie della creatura razionale). Lo schema finale sarebbe così:

<i>Potenze:</i> (uomo =)	<i>Inferiori</i> (animale)	<i>Superiori</i> (razionale)
<i>Conoscitive</i>	Sensi esterni ed interni	Intelletto
<i>Appetitive</i>	Appetito concupiscibile ed irascibile	Volontà

⁹⁴⁷ I, q.78, a.4. Cfr. tutta la questione 78 della *prima pars*. Seguo anche l'esposizione di F.A. LAMAS, *La experiencia jurídica*, op. cit., pp.94-104.

⁹⁴⁸ I, q.78, a.1.

L'oggetto proprio della conoscenza sensibile è l'ente materiale nelle sue qualità sensibili, cioè in quanto singolare e concreto⁹⁴⁹. Si tratta di una conoscenza intuitiva e singolare alla quale seguono gli appetiti sensibili, i quali tendono spontaneamente al loro oggetto (il bene dilettevole) con diverse passioni a seconda della presenza o assenza dell'oggetto ai sensi e della difficoltà per raggiungerlo. L'intelletto, invece, ha per oggetto proprio e proporzionato l'essenza astratta dell'ente materiale, anche se, in quanto spirituale, è capace di conoscere l'ente in quanto ente. All'intelletto segue l'appetito razionale o volontà, la quale, a differenza dell'appetito sensibile, ha per oggetto il bene conosciuto dall'intelletto, e quindi non è determinata rispetto ad alcun bene particolare. La volontà è libera perché può volere qualsiasi cosa per ciò che essa possiede di bene.

In questo contesto, la perfezione naturale dell'uomo, che come per Aristotele consiste nel possesso della virtù, consiste nel governo dell'intelletto attraverso la volontà su tutte le altre potenze dell'anima, in modo tale che anche gli atti delle potenze irrazionali partecipino della ragione, e la condotta dell'uomo, pur nella complessità della sua natura, sia perfettamente una. "Una" con unità di ordine, perché la stessa morale consiste nell'ordine delle azioni verso il fine naturale consistente nella beatitudine⁹⁵⁰.

Per Tommaso, l'animalità umana non è una bestia rinchiusa all'interno di un uomo, ma un aspetto proprio della sua stessa natura. In quanto appartenenti ad una natura razionale, le potenze inferiori sono anche esse elevate ad una vita propria dello spirito, e quindi la loro perfezione specifica non è già la loro semplice attualizzazione attraverso un oggetto proporzionato, ma un'attualizzazione *secundum rationis*. Con le (profonde) differenze del caso, la loro situazione è simile a quella di un animale domestico che, proprio perché capace di realizzare atti superiori a quelli dei suoi pari, non è più capace di vivere una vita selvaggia e dipende assolutamente da un principio superiore. E così, subordinarsi non è un semplice sottomettersi, ma elevarsi verso ciò che si è incapace di ottenere da solo senza perdere alcun aspetto specifico della propria individualità.

La questione fondamentale, chiaramente sollevata dal dibattito con la psicologia nominalistica di Ockham⁹⁵¹, è proprio il fatto dell'unità della condotta (e della stessa anima) in virtù della intrinseca comunicabilità della ragione. In effetti, già in Ockham era presente l'idea (tipicamente moderna) di una vita morale intesa come lotta di opposti, e non come governo pacifico, cioè ordinato, del superiore sull'inferiore; l'idea di una parte animale (le passioni) incapace di diventare soggetto di virtù, e quindi sempre ribelle alla ragione; un concetto di temperanza che differisce dalla continenza soltanto per grado e non per specie; l'idea di una legge morale, infine, che è ricevuta dalla ragione come qualcosa di estrinseco, proveniente da un legislatore superiore per potenza, e ricevuta dalle potenze animali come un ordine che non appartiene loro in assoluto.

Governare, in questo contesto, significa imposizione inconsulta di una volontà; per Tommaso, invece, significa ordine dell'inferiore al suo fine specifico attraverso il superiore; realizzazione pratica del principio metafisico universalissimo e fondamentale della continuità degli enti:

⁹⁴⁹ Per quanto segue, cfr. I, qq.77-83.

⁹⁵⁰ I-II, qq.1-5.

⁹⁵¹ Un'utile introduzione a questo problema in C. STEEL, "Rational by participation. Aquinas and Ockham on the subject of the moral virtues", *Franciscan studies*, Vol. 56 (1998), pp.359-382.

[D]ivina sapientia coniungit fines primorum principiis secundorum; naturae enim ordinatae ad invicem sic se habent sicut corpora contiguata, quorum inferius in sui supremo tangit superius in sui infimo: unde et natura inferior attingit in sui supremo ad aliquid quod est proprium superioris naturae, imperfecte illud participans⁹⁵².

Causalità della legge e libertà dell'atto umano

Come abbiamo visto, il naturalismo della modernità, le cui radici metafisiche affondano nel nominalismo, riduceva la relazione di causalità ad una causa motrice più o meno riconducibile alla causa efficiente aristotelica. La questione diventa paradigmaticamente chiara in Hobbes, ma certamente non gli è esclusiva. Altrettanto si potrebbe dire, questa volta in ambito strettamente antropologico, rispetto alla tradizione fondata dal dualismo cartesiano, per il quale gli atti esterni, quelli rilevanti per il diritto, sono (problematicamente) da ascrivere alla *res extensa* e quindi da spiegare in modo strettamente meccanicistico. In ultima analisi, è questa causa dell'ambiguità kantiana riguardo a questo punto.

La questione critica è la possibilità di riconoscere un rapporto reale tra due enti al di là di quello fisico; in particolare, la possibilità di ritrovare un rapporto di finalità e di esemplarità reali. I successi di una scienza moderna che prescinde sistematicamente da questi principi trascina con sé buona parte della filosofia della modernità, la quale con un vero complesso d'inferiorità tenta d'imitarla fino alla propria snaturazione.

In questo contesto particolare, restano solo due alternative: ridurre la legge a coazione, che è una forma di causalità efficiente degli atti di un altro, oppure ricondurre la legge alla volontà individuale, che è causa efficiente delle proprie azioni. Entrambi i tentativi, abbiamo visto, cadono in aporia. La riduzione della legge a meccanismo di azione e reazione, riduce la legge a una forma particolare della costrizione.

Una vera causalità della legge sugli atti dell'uomo, deve essere in grado di salvare due termini apparentemente incompatibili: il governo politico e la libertà. In altri termini, deve causare realmente l'atto del cittadino, ma, al tempo stesso, riconoscere come principio delle sue azioni la sua volontà libera.

La ragione ultima di questi requisiti non può essere più semplice: è ciò che ci manifesta l'esperienza quotidiana. Tutti i giorni ci comportiamo in un certo modo perché la legge lo comanda e perché l'abbiamo scelto. Perché mi è stato comandato e perché io voglio, simultaneamente e senza alcuna incompatibilità.

La tesi di fondo della filosofia classica è che queste due ragioni non sono contrarie perché, in realtà, sono solo una: *si obbedisce perché e nella misura in cui si vuole lo stesso bene a cui ordina la legge*. E lo si vuole perché è buono e perché è legge, senza che basti nessuna delle due condizioni da sola.

Come si è detto prima, il problema della causalità della legge positiva consiste nello *spiegare un'identità elettiva fra il giudizio imperativo dell'autorità e il giudizio prudenziale che determina l'azione*. Solo una volta spiegato questo rapporto d'identità tra la legge e la condotta giuridica, sarà possibile approfondire nel modo della sua causalità.

⁹⁵² *De Veritate*, q.16, a.1.

Identità relativa di causa ed effetto: la causalità esemplare

Nella condotta osservante, il comando giuridico è identico all'*imperium* prudenziale del singolo. Bisogna distinguere, però, il giudizio intellettuale dal suo enunciato. La distinzione è proporzionale a quella tra il concetto e il termine, che è segno del concetto.

In effetti, un medesimo concetto può essere enunciato attraverso diversi termini (così, per esempio, il triangolo è una “figura di tre lati” oppure una “figura di tre angoli”). Di converso, il significato del termine è determinato anche del contesto nel quale viene usato; così, per esempio, all'interno di una proposizione uno stesso termine può assumere diverse *suppositiones*, cioè significare in diversi modi il concetto (come quando si afferma dell'uomo che è razionale oppure che è seduto lì), e molte volte il significato corretto è determinato soltanto dalla concreta situazione in cui lo si enuncia.

In modo analogo, uno stesso giudizio può essere enunciato con diversi gradi di universalità. Così, per esempio, il giudizio imperativo “stai buono”, avendo il suo significato proprio, può venire ulteriormente determinato in un contesto particolare, diventando la stessa cosa di “stai zitto” oppure “non picchiare tuo fratello”. “Stai zitto” è semplicemente ciò che significa “stai buono” in un contesto determinato, così come “azionare con forza il freno della macchina adesso” è ciò che significa un determinato articolo generale del codice della strada in una situazione particolare.

L'identità di due giudizi pratici consiste in una identica ordinazione di “*ciò che è per il fine*” rispetto ad un identico fine. La differenza tra essi risiede semplicemente nel grado di precisione della determinazione di “*ciò che è per il fine*”: più universale è il giudizio, maggiore sarà anche l'indeterminazione. In questo modo, tutto ciò che il giudizio più universale della legge lascia indeterminato, così come tutti gli aspetti dell'atto giuridico che non sono affatto giuridici, verranno determinati dal ragionamento prudenziale secondo le circostanze del caso. L'essenziale è che l'atto d'*imperium* prudenziale di chi obbedisce alla legge, in quanto il suo è un atto di obbedienza, “*dice la stessa cosa*” che il giudizio della legge.

“In quanto il suo è un atto di obbedienza alla legge”, perché normalmente questa coincidenza tra atto soggettivo e precetto è rigorosamente secondaria e inconsapevole per il suo agente. In altri termini, sono pochi gli atti che possono essere definiti come atti di obbedienza. Chi si ferma al rosso, “guida”, non “obbedisce”, anche se nello stesso “guidare” sta “obbedendo”. Allo stesso modo nel caso di chi paga le tasse, fa la spesa in supermercato o esegue quell'infinità di atti quotidiani che, in qualche modo, realizzano i precetti legali. In effetti, è vero che chi sottoscrive un contratto attua buona parte del titolo II del libro IV del Codice civile, anche se nella sua testa lui semplicemente sta cominciando a lavorare; così come è anche vero che chi canta una ninna-nanna per addormentare suo figlio adempie perfettamente l'articolo 30 primo comma della Costituzione della Repubblica. Ma non sono certamente queste regole positive a definire le rispettive condotte.

In ambito strettamente tomistico, si può tracciare un percorso argomentale ininterrotto che va dalla più alta delle leggi fino all'atto singolare. In effetti, stabilita una prima identità

fondamentale tra la legge eterna e la legge naturale⁹⁵³, c'è una perfetta proporzionalità tra i primi principi della legge naturale e i suoi precetti secondari, tra questi precetti secondari e la legge umana derivata da essa per determinazione, e tra quest'ultima e il giudizio prudenziale che costituisce l'azione concreta nella situazione contingente. Il che non è altro che un modo tecnico di sottolineare la suddetta identità e rilevare i suoi diversi gradi, dai precetti più universali, generali e astratti, fino alle loro ultime singolarissime concrezioni. Tutti questi livelli, ciascuno dei quali è causa o modello del precedente, consistono in un unico giudizio pratico ogni volta più determinato.

Tuttavia, come abbiamo visto, le determinazioni concrete dell'atto non sono contenute nella legge, e quindi essa non è la causa di tutto l'essere dell'effetto⁹⁵⁴. In modo discendente, come si apprezzava negli esempi appena presentati, molti aspetti di ognuno di questi livelli sono indifferenti rispetto al loro immediato superiore, e quindi vengono determinati per convenzione. Di converso, in modo ascendente, certi aspetti degli atti ordinati e delle relazioni stabilite dalla legge sono anteriori alla stessa legge, la quale si deve limitare a determinare ciò che la loro natura lasciava indeterminato.

Ogni precetto pone ordine all'interno di un ordine prodotto, a sua volta, da un precetto precedente.

In altri termini, la legge ordina, cioè dispone qualcosa di preesistente, ma non crea, cioè non pone un ordine *ex nihilo*. “*Natura enim non nisi parendo vincitur*”⁹⁵⁵. L'uomo può ordinare solo all'interno di un ordine precedente che non può che riconoscere. Beninteso, questo argomento costituisce lo sfondo teorico di tutte le obiezioni, etiche o giuridiche, alle pretese assolutistiche del positivismo giuridico: è la stessa positività del diritto positivo a postulare l'esistenza di un giusto naturale.

La regola umana non è posizione assoluta di un ordine, ma coordinazione di due ordini diversi e preesistenti: quello della ragione verso i fini comuni e quello delle azioni e relazioni concrete degli individui.

Secondo quanto abbiamo detto finora, la legge umana esprime la dimensione giuridica dell'atto singolare astrattamente dalla sua realizzazione concreta. In altri termini, esprime l'essenza della giuridicità dell'atto, che è la sua ordinazione al bene comune. La prima funzione della legge, in questo senso, è informare (cioè, dare forma, determinare l'essenza) gli atti del cittadino nel loro (ristrettissimo) ambito di giuridicità. Tutto il resto è determinato dalla prudenza a partire da ragioni e motivi assolutamente estrinseci al problema giuridico.

La *mutua identità* di questi giudizi, tuttavia, manifesta la causalità reale del comando giuridico sull'atto di *imperium* singolare. Entrambi i giudizi (la legge e l'*imperium* prudenziale) sono identici appunto perché l'uno è causa dell'altro: *omne agens agit sibi simile*.

⁹⁵³ La legge naturale è precisamente “*participatio legis aeternae in rationali creatura*” (I-II, q.91, a.2)

⁹⁵⁴ Ad eccezione, naturalmente, della legge eterna, la quale, appunto per questa ragione, non muove soltanto né principalmente al modo della causa esemplare, ma al modo della causa efficiente. In questo consiste il problema (fondamentale per la teologia) della premozione fisica, che si estende perfino all'atto libero dell'uomo e alla sua coscienza. Cfr. l'appendice al tomo I di S. TOMMASO D'AQUINO, *Suma Teológica*, op. cit., sulla “*premocción física*”.

⁹⁵⁵ F. BACON, *Novum Organum*, libro I, aforisma 3.

L'efficacia causale della legge consiste precisamente nel rendere simile il giudizio singolare del cittadino a se stessa. Per fare ciò, a volte non è necessaria nemmeno la conoscenza del precetto, perché basta la naturale coincidenza dei fini della società politica con quelli dei suoi membri⁹⁵⁶. E tuttavia, l'*imperium* prudenziale che causa l'atto giusto prende la sua forma dal giudizio universale della legge, il quale è come il suo modello. La *politeia* non è un testo scritto e la legge non è un codice.

In una parola, la legge è *causa esemplare* dell'atto singolare, vale a dire, *quello a somiglianza del quale l'azione umana si ordina al suo fine proprio*.

Teoria della causalità esemplare in San Tommaso.

Nel contesto della sua sintesi di elementi platonici ricevuti dalla patristica e dalla tradizione scolastica, ed elementi aristotelici⁹⁵⁷, Tommaso riesce ad integrare la teoria della causalità esemplare delle Idee nella dottrina aristotelica delle quattro cause, situandola all'interno della causalità formale.

La causa formale può essere "inerente" oppure "esemplare" a seconda del soggetto in cui sussista una stessa forma⁹⁵⁸. Questa medesima forma è *atto primo* costitutivo della sostanza in quanto sussiste nella materia, ed è *Idea esemplare* in quanto sussiste nell'intelletto del suo artefice. In questo senso, più che un lavoro logico d'integrazione di due teorie, quella di San Tommaso è piuttosto la scoperta della doppia efficacia causale della forma a seconda del suo soggetto d'inesione:

Est enim forma quodammodo causa eius quod secundum ipsam formatur; sive talis formatio fiat per modum inhaerentiae, ut in formis intrinsicis, sive per modum imitationis, ut in formis exemplaribus⁹⁵⁹.

La causalità esemplare, infatti, non è soltanto un modo di considerare la forma, ma è proprio un requisito fondamentale della produzione intenzionale di un'opera:

ad productionem alicuius rei ideo necessarium est exemplar, ut effectus determinatam formam consequatur, artifex enim producit determinatam formam in materia, propter exemplar ad quod inspicit, sive illud sit exemplar ad quod extra intuetur, sive sit exemplar interius mente conceptum. Manifestum est autem quod ea quae naturaliter fiunt, determinatas formas consequuntur⁹⁶⁰.

Tuttavia, la causa esemplare è causa in modo imperfetto, in quanto non possiede in se stessa la virtù sufficiente basta per la produzione del suo effetto proprio. Una causa esemplare è vera causa nella misura in cui l'artefice sceglie di adeguare la sua opera al modello: "*sicut effectus sequitur a causa agente naturaliter secundum modum suae*

⁹⁵⁶ Il problema della conoscenza, invece, diventa determinante nel caso della condotta deviante.

⁹⁵⁷ Proficuamente studiata da Cornelio FABRO. Per una introduzione al problema, cfr. *Introduzione al tomismo*, Desclée, Roma, 1960. Per la ricezione tomista della nozione platonica di partecipazione, vid. IDEM, *La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tommaso d'Aquino*, ora pubblicato da EDIVI, Milano, 2005. Per una efficace e chiara sintesi di entrambi i problemi, cfr. "The Intensive Hermeneutics of Thomistic Philosophy: The Notion of Participation", op. cit. Forse l'aspetto più innovativo di questi studi risiede nella riscoperta del platonismo dello stesso Aristotele, pienamente ricevuto e sviluppato da San Tommaso.

⁹⁵⁸ I, q.5, a.2, ad 2.

⁹⁵⁹ *De Veritate*, q.3, a.3.

⁹⁶⁰ I, q.44, a.3.

*formae, ita sequitur ab agente per voluntatem secundum formam ab eo praeconceptam et definitam*⁹⁶¹.

In sintesi, la produzione di una cosa, sia questa un'opera o un atto, consiste nell'imposizione di una forma preconcepita nella mente in una certa materia più o meno disposta a riceverla⁹⁶², la quale, a sua volta, determina la forma a partire dalle sue proprie determinazioni individuali.

Questa stessa forma può essere conosciuta ed enunciata con diversi gradi di universalità; è proprio questa la differenza tra il precetto universale e l'*imperium* singolare enunciato dalla prudenza, cause esemplari che s'identificano in qualche modo con la causa formale dell'atto, cioè con il particolarissimo giudizio d'azione che l'informa.

La legge, causa esemplare remota.

In quanto causa *formale estrinseca* o *causa esemplare* dell'atto, la legge è la sua forma universale, l'ordine razionale che la costituisce in legge in quanto intellettualmente separato dalla cosa reale e presente nella mente dell'agente. La sua efficacia causale consisterà nel far sì che l'atto si adegui ad essa, la imiti, e in questo modo partecipi all'ordine che essa comanda. La legge, di conseguenza, funziona come un'Idea in senso platonico⁹⁶³.

In quanto modello, esemplare o Idea, la legge è universale mentre l'atto è singolare; è astratta mentre l'atto è concreto; è fissa ed immobile mentre l'esperienza umana è dinamica e variabile.

Come si è indicato sopra, la legge è ordinazione, cioè principio dell'ordine, non ordine. Le leggi non sono altro che il paradigma di un ordine che solo sussiste (o no) nella natura dei fatti giuridici, negli atti singolari e nelle relazioni sociali, cioè attraverso la virtù della prudenza⁹⁶⁴. In effetti, la legge comanda sempre allo stesso modo, senza considerare le circostanze particolari. Di conseguenza, molte volte sbaglia e si mostra, con le parole di Platone, come *“un uomo prepotente e ignorante, che a nessuno permette di fare qualcosa contro i suoi ordini”*⁹⁶⁵.

“Ogni legge è universale, ma su certe cose non è possibile pronunciarsi correttamente in forma universale”, e quindi essa deve limitarsi a considerare *“ciò che accade per lo più, pur non ignorando l'errore nell'approssimazione”*. Questo errore, tuttavia, *“non sta nella legge né nel legislatore, ma piuttosto nella natura della cosa”*. *“Perciò l'equità è giusta, ed è migliore di u certo tipo di giusto (...) difettoso per il fatto di essere stato enunciato in generale”*⁹⁶⁶. Si deve governare con la legge; anzi, debbono essere le leggi a

⁹⁶¹ I, q.46, a.1 ad 9, con rimando a I, q.19 a.4 e I, q.41 a.2. I testi sono sempre relativi alla causalità di Dio sul mondo e alle Idee esemplari nella mente divina.

⁹⁶² *De Veritate*, q.3, a.3.

⁹⁶³ Come si ricava da I, q.15, e I-II, q.57, a.1, ad 2.

⁹⁶⁴ Cfr. F.A. LAMAS, “Hecho, valor y norma”, in *Revista Internacional de Filosofía Práctica*, Vol. II, 2004.

⁹⁶⁵ PLATONE, *Politico* 294C.

⁹⁶⁶ *EN*, V, 1137b 10-30.

governare⁹⁶⁷, ma ci vuole anche il regolo di Lesbos per quei casi che sfuggono ad ogni norma⁹⁶⁸.

La legge è modello, ordine ideale alla cui somiglianza si debbono realizzare le condotte sociali. Ed è un modello imperativo, causa dell'ordine sociale reale; un *ordo ordinans* che genera l'*ordo ordinatum*. Come vedremo, la concreta operazione di questo tipo di causalità suppone un nesso reale tra l'obbligo generato dalla legge e la volontà di coloro che sono chiamati ad obbedirla. Per adesso, tralasciamo la "dinamica" causale per occuparci del rapporto "statico" tra questi due ordini.

Questo rapporto può essere articolato a partire dalla relazione dialettica delle due virtù intellettuali dell'ordine pratico: la prudenza (*φρονησις*) e l'arte (*τέχνη*). In effetti, "la legge è alla prudenza ciò che l'esemplare è all'arte"⁹⁶⁹.

Così come l'artista utilizza il suo modello come regola dell'esecuzione che rende buona e bella la sua opera, e quest'ultima, a sua volta, non è una mera copia del modello, ma una sua realizzazione concreta, così anche l'azione del prudente prende come modello di ordine una norma che la rende giusta e virtuosa, ma non esaurisce la sua realtà concreta.

Così, nell'ordine della prudenza politica, che è quella propria di chi obbedisce⁹⁷⁰, la legge è un modello dell'ordinazione degli atti di ogni singolo artista-cittadino nella produzione di quell'ordine singolare in cui consiste la propria virtù politica.

D'altra parte, lo stesso atto ordinato, così come l'opera dell'artista, possono diventare a loro volta modelli per altri artisti. In quanto il prudente (*φρονιμοί*) è lui stesso un modello di virtù, e in quanto la prudenza è anche virtù *architettonica*⁹⁷¹ e quindi legislativa, la stessa prudenza diventa un'arte. L'uomo virtuoso, la cui condotta non a caso è qualificata dai classici non solo come buona (*ἀγαροί*), ma soprattutto come bella (*καλοί*)⁹⁷², e il legislatore prudente che promulga una genuina ordinazione delle condotte al bene comune sociale, producono, ciascuno a modo suo, una vera e propria opera d'arte⁹⁷³.

L'opera del legislatore consiste nel definire un modello; l'artista, a sua volta, esegue l'opera secondo il modello e, in questo modo, lui stesso, la sua azione e la sua opera diventano altrettanti modelli per nuovi artisti.

Il modello, tuttavia, resta sempre diverso dall'opera. E anche se coincidono, opera e modello resteranno sempre due modi escludenti di considerare una stessa cosa. La legge e

⁹⁶⁷ ARISTOTELE, *Politica*, 1286a – 1286b; 1287a 20.

⁹⁶⁸ *EN*, V, 1137b 30.

⁹⁶⁹ L.E. PALACIOS, "Sobre el concepto de lo normativo", in *Revista de Filosofía*, Vol.2, n.5, aprile-luglio 1943, p.242 (la traduzione è mia). Cfr. II-II, q.57, a.1, ad 2 y I, q.21, a.2. Si intende per "arte" qui il sapere produttivo di un'opera esterna all'agente, a prescindere dal senso che il diritto romano potesse aver dato alla considerazione del diritto come "ars" e di tutta la discussione sul suo genuino significato. Mi limito a sostenere che la prudenza legislativa produce un'opera che trascende il suo autore, nell'esatto senso di I, q.21, a.2 (ringrazio Carlos Casanova per le indicazioni su questo punto).

⁹⁷⁰ Cfr. II-II, q.50, a.2. In questo luogo San TOMMASO enuncia il principio che sintetizza le tesi qui proposte: "*Sed homines servi, vel quicumque subditi, ita aguntur ab aliis per praeceptum quod tamen agunt seipsos per liberum arbitrium. Et ideo requiritur in eis quaedam rectitudo regiminis per quam seipsos dirigant in obediendo principatibus*".

⁹⁷¹ *EN*, VI, 1141b 23-27; *Politica* I, 1260a 17-19;

⁹⁷² Per questo punto, rimane indispensabile W. JAEGER, *Paideia*. Un'ottima edizione è quella di Bompiani, Milano, 2003.

⁹⁷³ Per questa idea della politica come arte, anche in un senso in qualche modo "produttivo", vid. J.A. WIDOW, *El hombre, animal político*, Universitaria, Santiago de Chile, 1988.

l'atto conforme ad essa differiscono o si assomigliano tra di loro come una ordinazione della ragione rispetto all'ordine reale dell'esperienza giuridica.

La causalità della causa esemplare: assimilazione volontaria dell'effetto alla sua causa

La causalità esemplare opera attraverso un'“assimilazione” volontaria, in virtù della quale l'artefice imprime una somiglianza del modello nella sua opera. Nel caso dell'atto libero, però, l'artefice e l'opera sono in qualche modo lo stesso agente. Senza fermarci ancora sul problema delle ragioni che lo spingono a fare ciò, il fatto è che l'individuo che obbedisce la legge si appropria dell'ordinazione in cui essa consiste e la fa principio dei suoi atti. In altri termini, la legge opera mediante la *partecipazione dell'ordine attraverso l'atto d'imperium*⁹⁷⁴.

Di qui l'importanza di insistere sul fatto che la legge e l'*imperium* sono atti della ragione, non della volontà. È possibile comunicare ragioni, non scelte. L'atto di volontà è per definizione incomunicabile: è impossibile per una volontà muovere un'altra. In effetti, l'amore per una cosa (e quindi anche la scelta) può essere trasmesso ad un altro solo a partire da una previa comunione nella conoscenza che lo fonda, cioè attraverso un insegnamento. Il punto, come vedremo, è centrale per tutta la pedagogia, compresa quella delle leggi.

Di conseguenza, questa partecipazione “politica” e “esterna”, ha un profondo riscontro “interno”, cioè morale, in quanto suppone come condizione indispensabile il governo della parte migliore dell'anima su quella peggiore⁹⁷⁵ o della parte propriamente razionale su quella che partecipa della ragione⁹⁷⁶. In sintesi, esige la virtù morale, e soprattutto la temperanza (*sofrosunh*), alla quale si oppone precisamente la *a-krasia* (*akrasia*)⁹⁷⁷, la quale, come indica lo stesso nome, non è solo “incontinenza”, ma soprattutto mancanza di governo e autocontrollo.

In altri termini, può partecipare dell'ordine e del governo della città soltanto colui che prima è governante, padrone e ordinatore di se stesso; colui che è “autonomo”⁹⁷⁸. La tesi esige un approfondimento.

⁹⁷⁴ Questa tesi, ad oggi inedita, appartiene a Félix Adolfo LAMAS. Alcuni dei suoi aspetti fondamentali sono presenti in S. CASTAÑO, in *La racionalidad de la ley*, Ábaco, Buenos Aires, 1995, con prologo di Dario COMPOSTA, e in “Notas sobre la noción de mando político en Aristóteles” in *Archiv für Rechts und Sozialphilosophie*, vol. 91, N° 2, Aprile 2005, pp. 256-265. Molto vicina è la nozione di “autonomia” proposta da Francesco GENTILE in *Politica aut/et Statistica*, op. cit., pp.229-242; *Ordinamento Giuridico, tra virtualità e realtà*, op. cit., pp.34-47; *Filosofia del Diritto*, op. cit., pp.199-205.

⁹⁷⁵ PLATONE, *Repubblica* IV, 430e – 431b.

⁹⁷⁶ *EN*, I, 1102a 25 – 1103a 10.

⁹⁷⁷ *EN*, VII, passim.

⁹⁷⁸ Il riferimento è al concetto di autonomia come inteso da F. GENTILE. È degna di nota la vicinanza tra queste sue tesi e le conclusioni (per quanto ne sono a conoscenza, assolutamente indipendenti) di Maria Chiara PIEVATOLO, basate sugli stessi testi di Platone. Cfr. M.C. PIEVATOLO, “La via verso l'alto: autonomia dell'anima e politica nella Repubblica di Platone”, in AA.VV. *La filosofia politica di Platone*, Milano, FrancoAngeli. 2008, pp. 175-184.

3. Partecipazione dell'*imperium* come *Ordo virtutum*.

Il modo del principatus politicus

Rispondendo al problema “se gli appetiti sensibili obbediscano alla ragione”⁹⁷⁹, San Tommaso accoglie senza cambiamenti la distinzione aristotelica tra dominio “dispotico” e “politico”, e la sviluppa ampiamente:

Ad secundum dicendum quod, sicut philosophus dicit in I politicorum, est quidem in animali contemplari et despoticum principatum, et politicum, anima quidem enim corpori dominatur despotico principatu; intellectus autem appetitui, politico et regali⁹⁸⁰. Dicitur enim despoticus principatus, quo aliquis principatur servis, qui non habent facultatem in aliquo resistendi imperio praecipientis, quia nihil sui habent. Principatus autem politicus et regalis dicitur, quo aliquis principatur liberis, qui, etsi subdantur regimini praesidentis, tamen habent aliquid proprium, ex quo possunt reniti praecipientis imperio.

La differenza tra questi due modi di dominio sta nel fatto che quello politico si riferisce a soggetti “liberi”, nel (ristretto) senso che i loro atti non dipendono assolutamente da altri, ma hanno in se stessi il principio della propria attività, e quindi sono capaci di resistere un comando. Così, per esempio, il dominio dell’anima sul corpo è semplicemente “dispotico”:

Sic igitur anima dicitur dominari corpori despotico principatu, quia corporis membra in nullo resistere possunt imperio animae, sed statim ad appetitum animae movetur manus et pes, et quodlibet membrum quod natum est moveri voluntario motu⁹⁸¹.

Invece quello della ragione sugli appetiti è “politico”:

Intellectus autem, seu ratio, dicitur principari irascibili et concupiscibili politico principatu, quia appetitus sensibilis habet aliquid proprium, unde potest reniti imperio rationis.

Dei due diversi modi di *principatus*, interessa qui soltanto quello “politico”. Il dominio dell’anima sul corpo è un problema strettamente psicologico, che non spetta immediatamente alla filosofia pratica.

I termini di una relazione di dominio “politico” sono due soggetti diversi; almeno tanto diversi da poter agire l’uno senza l’intervento dell’altro. Questa diversità dei rispettivi atti spiega che gli appetiti sensibili, in principio, rifiutino il dominio della ragione, fatto che, ciononostante, non esclude la loro obbedienza:

Unde experimur irascibilem vel concupiscibilem rationi repugnare, per hoc quod sentimus vel imaginamur aliquod delectabile quod ratio vetat, vel triste quod ratio praecipit. Et sic per hoc quod irascibilis et concupiscibilis in aliquo rationi repugnant, non excluditur quin ei obediant.

Come aveva già affermato Aristotele, questo tipo di dominio “politico” suppone la partecipazione degli appetiti alla razionalità. Il commento di San Tommaso non aggiunge

⁹⁷⁹ I, q. 81, a.3 ad 2.

⁹⁸⁰ Il rimando è ai testi di ARISTOTELE, *Etica Nicomachea* già citati.

⁹⁸¹ I, q. 81, a.3 ad 2.

molto alla tesi, al di là della stessa espressione: “*rationale per participationem*”⁹⁸². Il suo vero contributo si trova piuttosto nella spiegazione del modo in cui le potenze inferiori recepiscono questo ordine razionale.

Come abbiamo visto, la ragione per se stessa è incapace di muovere, e la volontà trova un limite invalicabile nel muovere gli appetiti sensibili in quanto essi dipendono da organi corporali, e quindi il loro atto è determinato non soltanto dall’anima, ma anche dalla presenza di stimoli sensibili ad essi proporzionati. La ragione e la volontà, quindi, possono muoverli soltanto “dal di fuori”, presentando loro il proprio oggetto in modo che si muovano da se stessi ad esso⁹⁸³. In altri termini, la parte razionale non è capace di porre la passione dove la passione non c’è, ma può causarla *per modum imaginationis*, cioè presentando al soggetto attraverso l’immaginazione, sulla quale possiede un dominio “dispotico”, un oggetto ricordato o semplicemente immaginario capace di muovere l’appetito. Con le parole di Gaetano, “*actus appetitus sensitivi subsunt imperio in ordine ad propria principia elicitiva, et propria obiecta*”⁹⁸⁴. Così, per esempio, non si può decidere di aver fame, ma basta provare ad immaginare un po’ per generarla.

Al di là del modo concreto della mozione degli appetiti, la questione fondamentale sta nel fatto che, nel dominio politico, chi governa muove il governato secondo la natura del governato. Il punto risulta molto illuminante nel momento in cui queste riflessioni, svolte con una terminologia d’origine rigorosamente politica, ritornano analogicamente all’ambito proprio della politica.

Anche gli atti del cittadino sono causati da un principio intrinseco che agisce in virtù di fattori diversi dal comando dell’autorità politica. Se quest’ultima vuole rendere efficace il

⁹⁸² *Sententia libri ethicorum*, I, 20, n.12: “*quod si oportet dicere illam partem animae, quae participat ratione esse aliquantulum rationale, duplex erit rationale: unum quidem sicut principaliter et in seipso rationem habens, quod est essentialiter rationale. Aliud autem est, quod est natum obedire rationi, sicut et patri, et hoc dicimus rationale per participationem. Et secundum hoc, unum membrum continetur et sub rationali et irrationali. Est enim aliquid irrationale tantum, sicut pars animae nutritiva. Quaedam vero est rationalis tantum, sicut ipse intellectus et ratio; quaedam vero est secundum se quidem irrationalis, participative autem rationalis*”.

⁹⁸³ I-II, q.17, a.7: “*Respondeo dicendum quod secundum hoc aliquis actus imperio nostro subiacet, prout est in potestate nostra, ut supra dictum est. Et ideo ad intelligendum qualiter actus appetitus sensitivi subdatur imperio rationis, oportet considerare qualiter sit in potestate nostra. Est autem sciendum quod appetitus sensitivus in hoc differt ab appetitu intellectivo, qui dicitur voluntas, quod appetitus sensitivus est virtus organi corporalis, non autem voluntas. Omnis autem actus virtutis utentis organo corporali, dependet non solum ex potentia animae, sed etiam ex corporalis organi dispositione, sicut visio ex potentia visiva, et qualitate oculi, per quam iuvatur vel impeditur. Unde et actus appetitus sensitivi non solum dependet ex vi appetitiva, sed etiam ex dispositione corporis. Illud autem quod est ex parte potentiae animae, sequitur apprehensionem. Apprehensio autem imaginationis, cum sit particularis, regulatur ab apprehensione rationis, quae est universalis, sicut virtus activa particularis a virtute activa universali. Et ideo ex ista parte, actus appetitus sensitivi subiacet imperio rationis. Qualitas autem et dispositio corporis non subiacet imperio rationis. Et ideo ex hac parte, impeditur quin motus sensitivi appetitus totaliter subdatur imperio rationis. Contingit etiam quandoque quod motus appetitus sensitivi subito concitatur ad apprehensionem imaginationis vel sensus. Et tunc ille motus est praeter imperium rationis, quamvis potuisset impedi a ratione, si praevidisset. Unde philosophus dicit, in I Polit., quod ratio praeest irascibili et concupiscibili non principatu despotico, qui est domini ad servum; sed principatu politico aut regali, qui est ad liberos, qui non totaliter subduntur imperio*”. Cfr. anche il passo citato prima, I, q. 81, a.3 ad 2: “*Natus est enim moveri appetitus sensitivus, non solum ab aestimativa in aliis animalibus, et cogitativa in homine, quam dirigit universalis ratio; sed etiam ab imaginativa et sensu*”.

⁹⁸⁴ Commento del GAETANO a I-II, q.17, a.7, vol. VI, p.123.

suo comando, deve inserirlo organicamente nel concreto ordine delle cause dell'atto umano, cioè nell'ordine degli amori soggettivi che spingono l'individuo all'azione.

Il comando diventa efficace solo se è stato assunto come qualcosa di proprio. Questo può accadere in molti modi diversi, secondo una gerarchia delle motivazioni che esamineremo fra poco. La questione fondamentale, a questo punto, è notare come quel principio che sembrava di essere più esteriore al soggetto può diventare poi quello più intimo alla sua azione⁹⁸⁵.

Dal dominio su se stesso al dominio sugli altri (e di ritorno).

San Tommaso dà sempre per scontato che il *principatus* "politico" si può riferire indistintamente al dominio della ragione sugli appetiti oppure al dominio dell'autorità politica sulle parti della società. Il che significa che la struttura di entrambi è identica. Così, per esempio, parlando sull'atto d'*imperium*, quando spiega che

*post electionem, ratio imperat ei per quod agendum est quod eligitur; et tunc demum voluntas alicuius [cioè, di qualsiasi] incipit uti, exequendo imperium rationis; quandoque quidem voluntas alterius, cum aliquis imperat alteri; quandoque autem voluntas ipsius imperantis, cum aliquis imperat sibi ipsi*⁹⁸⁶.

Allo stesso modo, nel trattato della prudenza distingue questi due modi di governo soltanto nei momenti in cui si riferisce esplicitamente alle diverse specie di questa virtù, oppure quando la distinzione è rilevante per qualche problema particolare⁹⁸⁷. Di conseguenza, tutto ciò che si dice sul dominio politico e sulla prudenza in generale vale tanto per l'*imperium* su se stesso, proprio della virtù, quanto per l'*imperium* politico, proprio del governo sulla società.

A questo riguardo, risulta utile fermarsi ancora sulla peculiare natura di questa proporzionalità. Nei termini tomistici (che non sono quelli di Tommaso⁹⁸⁸), il dominio politico si predica in questi due casi con "analogia di proporzionalità", in quanto la relazione che li costituisce è identica, anche se si deve riconoscere una certa primazia al dominio su se stesso. I termini utilizzati, tuttavia (cioè dominio, comando, obbedienza,

⁹⁸⁵ Con le necessarie distinzioni, la stessa cosa si può dire su quel principio che è, simultaneamente, quello più diverso e quello più intimo all'essere e all'agire della creatura, cioè Dio.

⁹⁸⁶ I-II, q.17, a.3 ad 1

⁹⁸⁷ In II-II, q.47, a.11 c, segnala che l'atto di ordinare un altro è specificamente diverso dall'atto di ordinare se stesso, perché la diversità di fini diversifica anche gli atti. Da questa distinzione, appunto, scaturisce la divisione delle parti soggettive della prudenza: *simpliciter dicta*, economica, politica o *regnativa* e, infine, quella militare. Ammesso questo, tuttavia, va detto che questa divisione si svolge all'interno di una stessa virtù, le cui specie sono tali per analogia, e il cui atto consiste sempre in un'ordinazione razionale. Sotto questo aspetto particolare, che è quello rilevante qui, l'atto è sempre uno e lo stesso, sia che si riferisca al proprio agente, sia che si riferisca ad altri.

⁹⁸⁸ Per il problema della natura e divisione dell'analogia nel contesto tomistico, sono fondamentali almeno i seguenti testi: TOMMASO DE VIO, Caietanus o GAETANO, *De nominum analogia* (per esempio, l'edizione curata da P. N. Zammit, Institutum Angelicum, Roma, 1934), S. RAMÍREZ, "De analogia secundum doctrinam aristotelico-thomisticam", *La Ciencia tomista*, Vol. 24 (1921), pp.20-40; pp.195-214; 337-357; Vol. 25 (1922), pp.17-38, "En torno a un famoso texto de Santo Tomás sobre la analogía", *Sapientia*, Vol.8, (1953), pp.166-192 e *De Analogia*, in *Opera Omnia, Tomus II*, Instituto de Filosofia "Luis Vives", Madrid, 1970, in 4 volumi; R. MCINERNEY, *The logic of analogy*, op. cit., e *L'analogia in S. Tommaso d'Aquino*, op. cit, il quale traduce e raccoglie numerosi suoi articoli sul problema. Una trattazione aggiornata e con buona bibliografia in F. RIVA, *Analogia e univocità in Tommaso De Vio 'Gaetano'*, Vita e pensiero, Milano, 1995.

ascolto), sono attribuiti al governo su sé stesso con analogia di attribuzione, cioè in virtù di questa somiglianza. Nel primo caso, si tratta di una proporzionalità reale; nel secondo, dell'attribuzione di un nome in virtù di una somiglianza. In ogni caso, la proporzionalità è così profonda da consentire perfino l'uso degli stessi termini.

In questo modo, così come si affermava che “*per hoc quod irascibilis et concupiscibilis in aliquo rationi repugnant, non excluditur quin ei obedient*”, si potrebbe anche dire, proporzionalmente, che “*per hoc quod cives in aliquo auctoritate repugnant, non excluditur quin ei obedient*”. In quanto possiede un movimento proprio e quindi ha la possibilità di resistere, l'uomo, animale razionale che è solo accidentalmente suddito, rifiuta l'autorità. Ma questo fatto, ancora una volta, non esclude l'obbedienza. A condizione che questa obbedienza non sia pura sottomissione o asservimento; in una parola, “eteronomia”.

La dottrina aristotelica della comunicazione o partecipazione dell'ordine razionale mediante l'atto d'*imperium* permette di risolvere precisamente questo problema classico: la falsa opposizione (perfino semantica) tra governante e governato, tra autorità e obbedienza, tra atto proprio e atto comandato. Se l'analogia è valida, il fatto stesso che nell'uomo virtuoso non esista affatto questa opposizione, pur rimanendo la differenza tra le rispettive facoltà, dimostra che anche nella *polis* bene ordinata non deve esistere opposizione tra governo e cittadini, e che questa opposizione non deve in alcun modo essere assunta a principio metodologico per spiegare la natura della *polis*. Lo stato di natura va definitivamente superato.

Per dimostrare ciò, tuttavia, si deve tenere conto non soltanto delle somiglianze, ma anche delle differenze, le quali radicano sulla diversità dei soggetti che recepiscono l'ordine.

Come afferma San Tommaso “*ratio autem imperat per modum apprehensivae virtutis*”⁹⁸⁹. Ma la virtù apprensiva della parte appetitiva dell'anima è diversa da quella propria dell'uomo in quanto tale. Nel primo caso, come abbiamo visto, si tratta dell'immaginazione; nel secondo, è la ragione stessa. In entrambi i casi, la conoscenza muove presentando alla facoltà appetitiva proporzionata l'oggetto da desiderare. Ma mentre l'appetito sensibile è determinato “*ad unum*”, l'intelletto è “*contrariorum*” e quindi l'appetito razionale è libero. Davanti ad un oggetto piacevole, reale o immaginario, il concupiscibile non può che tendere ad esso. Davanti ad un bene presentato dalla ragione, invece, la volontà può inclinarsi ad esso per quello che ha di buono, oppure rifiutarlo per quello che ha di cattivo e propendere verso un altro per quello che esso, a sua volta, ha di buono⁹⁹⁰.

Sebbene il dominio sia sempre “politico”, solo nel secondo di questi casi possiamo parlare di una piena partecipazione dell'atto d'*imperium*, appunto perché chi lo riceve è libero.

Secondo il principio più volte indicato, partecipare l'*imperium* consiste nel rendere proprio l'ordine razionale che esso comanda. E un ordine è pratico in quanto dispone una condotta verso un fine. Di conseguenza, l'appropriazione dell'ordine suppone

⁹⁸⁹ I-II, q.17, a.8.

⁹⁹⁰ L'unico oggetto rispetto al quale la volontà è determinata è appunto quello che, essendo assolutamente buono e sotto nessun aspetto cattivo, non può non essere desiderato. A questo oggetto si chiama comunemente “felicità”, e oggettivamente considerato, può consistere soltanto in Dio. Cfr. I-II, qq.2-3.

necessariamente che l'azione di chi la riceve sia intenzionale, cioè indirizzata verso un fine conosciuto. Questo fine, a sua volta, sarà sempre ricevuto *secundum modum recipientis*. I soggetti che ricevono un fine possono essere di tre tipi.

In primo luogo, le cose inanimate e irrazionali. Così, per esempio, l'ordine di una stanza non è partecipato nelle cose in quanto ordine. In effetti, esse sono ordinate rispetto a un fine che non li appartiene in nessun modo. Ma lo scopo è sempre relativo a un soggetto ordinante e non alle cose ordinate, quindi ciò che è ordinato per un certo scopo particolare (per esempio, i libri per lo studio) può essere disordinato per uno scopo diverso (per esempio, per l'estetica della stanza).

La stessa cosa si può dire sulle azioni delle creature irrazionali. È vero che esse sono principio dei propri atti, ma questi non sono prodotti da un atto d'*imperium*. Questa volta il difetto non sta nella facoltà che riceve l'ordine, ma nella assenza di un principio ordinatore. In effetti, "*impossibile est quod in brutis animalibus, in quibus non est ratio, sit aliquo modo imperium*"⁹⁹¹, perché in essi "*corpus quidem habet unde obediat, sed anima non habet unde imperet, quia non habet unde ordinet. Et ideo non est ibi ratio imperantis et imperati; sed solum moventis et moti*"⁹⁹². Nel caso degli animali c'è soltanto *impetus*, non *imperium*.

L'ordine degli appetiti sensibili dell'uomo, in secondo luogo, è un vero ordine razionale, perché il fine al quale essi si dirigono è anche un fine loro e la fonte della loro ordinazione è il proprio soggetto. Tuttavia, il governo su essi è imperfetto, perché il fine dell'appetito è unico e univoco, e quindi basta la presenza del oggetto per muoverlo all'azione. Il massimo che può fare la ragione in questo ambito è rendere piacevole un oggetto che non lo era di per sé, o sgradevole un altro oggetto che in principio risultava piacevole; in altri termini, rendere fine connaturale all'appetito una cosa che era fine soltanto per la ragione. Ma questo è già tanto; è proprio ciò in cui consiste la virtù morale perfetta. Così, per esempio, il temperante prova disgusto verso l'eccesso, anche se si tratta di una cosa intrinsecamente gradevole, così come il sobrio prova disgusto verso quello che diletta il ghiottone. E per questa stessa ragione, entrambi godono di più del vizioso.

L'ordine di tutto l'uomo razionale, infine, è proporzionato alla sua libertà. Obbedire, in questo caso, significa rendere proprio non soltanto il fine, ma piuttosto la stessa *ratio* dell'ordinazione. In altri termini, non basta adesso conoscere il fine, perché gli atti verso di esso non sono determinati dalla natura; sono liberi. Per essere scelto, il fine deve essere conosciuto in quanto fine, cioè in quanto buono, conveniente e proporzionato al soggetto concreto nelle sue concrete circostanze. Il comando dell'autorità, a sua volta, deve manifestare apertamente la sua convenienza alla ragione chiamata ad obbedirlo. È questo il senso del proemio delle leggi proposto da Platone⁹⁹³.

In altri termini, è capace di ricevere l'*imperium* soltanto colui che lo può ricevere in quanto *imperium*, cioè secondo ciò che l'*imperium* è: "*ei convenit imperari, cui convenit imperium intelligere*"⁹⁹⁴. In caso contrario, si riceve una pura mozione fisica, cioè forza. Con le parole di San Tommaso: "*cum imperium sit actus rationis, ille actus imperatur,*

⁹⁹¹ I-II, q.17, a.2.

⁹⁹² I-II, q.17, a.2 ad 2.

⁹⁹³ *Leggi*, 719E-724B.

⁹⁹⁴ I-II, q.17, a.5, arg.1.

*qui rationi subditur*⁹⁹⁵. Come abbiamo appena visto, soltanto l'atto dell'uomo libero è perfettamente subordinato alla ragione.

Il cittadino, uomo pienamente razionale, obbedisce nella misura in cui partecipa dell'atto d'*imperium* dell'autorità; non solo né principalmente in quanto questo precetto è *motio* o *intimatio*, ma appunto in quanto è *ordinatio*. La partecipazione adesso è (o può essere) perfetta, come perfetta è l'obbedienza: "*quanto aliquis actus est immaterialior, tanto est nobilior, et magis subditus imperio rationis*"⁹⁹⁶. Partecipare dell'*imperium* significa quindi partecipare anche degli atti che conducono ad esso: la deliberazione mediante la quale si ricerca il migliore dei mezzi possibili e il giudizio mediante il quale si determina quale sia questo⁹⁹⁷. Questo non significa necessariamente che il cittadino deva partecipare alla deliberazione pubblica; in effetti, normalmente ciò non è nemmeno possibile. Significa semplicemente che un'obbedienza razionale implica una seconda deliberazione ed un secondo giudizio nella coscienza del cittadino, il cui contenuto potrebbe essere diverso da quello dei primi, ma che finiscono in un identico *imperium*.

La tesi, apparentemente complessa, è in realtà un fatto di esperienza. Il principale ostacolo all'obbedienza delle norme non si trova nella difficoltà di eseguirle. In generale, i cittadini comuni sono disposti a grandi sacrifici personali per il bene comune, ma soltanto a condizione che le ragioni che li esigono siano dichiarate apertamente, comprese da tutti e, soprattutto, condivise. L'uomo comune non si ribella contro le norme più ardue, ma contro quelle assurde o inutili. Siamo molto disposti a passare ore immobili accanto a un amico malato, ma difficilmente aspettiamo quindici minuti se la sola causa dell'attesa è l'incompetenza di qualcuno. Così come l'uomo rousseauiano, caratterizzato dall'autarchia naturale, non sopportava la sottomissione alla volontà altrui, così l'uomo normale della tradizione classica non tollera che gli si chieda l'assurdo.

Evidentemente, questa identità d'*imperium* suppone anche un'identità di fini. Il cittadino obbedisce nella misura in cui vuole la stessa cosa dell'autorità politica, e allora può aderire senza difficoltà alla forza obbligatoria del comando, fondata appunto sull'ordine al fine comune. Questo problema sarà materia del prossimo capitolo, in cui si studieranno i principi che inclinano la volontà verso questa identificazione, cioè l'effettiva causalità della causa esemplare.

La questione fondamentale, per adesso, è sottolineare il fatto che l'atto di obbedienza al comando giuridico è pienamente razionale, e pertanto libero, oppure non è genuinamente umano. Se così non fosse, se il comando fosse recepito come puro atto di volontà, del quale non si può partecipare perché è di per sé incomunicabile, l'identità tra la volontà del cittadino e quella dell'autorità sarebbe impossibile. È precisamente ciò che abbiamo visto nella prima parte: solo la *ratio*, non la *auctoritas* (e ancora meno la *voluntas*), è comunicabile. Almeno implicitamente, gli autori moderni studiati nella prima parte considerano ogni legge come oggettivamente irrazionale e soggettivamente incompresa.

⁹⁹⁵ Perfino il primo atto della volontà, che è appetito razionale, è escluso dall'*imperium* in quanto dipende dalla natura e non dalla ragione: "*primus autem voluntatis actus non est ex rationis ordinatione, sed ex instinctu naturae, aut superioris causae*" (I-II, q.17, a.5 ad 3).

⁹⁹⁶ I-II, q.17, a.8 ad 1.

⁹⁹⁷ Per questi atti della prudenza, vid. II-II, q.47.

Con queste premesse, l'efficacia psicologica della legge non può che appartenere alla sanzione, cioè alla paura. Il diritto diventa così amministrazione burocratica delle pene.

I gradi della partecipazione nella virtù morale e nella virtù politica

Come aveva già indicato Aristotele e insiste San Tommaso nel suo commento, la partecipazione della ragione negli appetiti ammette diversi gradi:

hoc irrationale de quo nunc dictum est, videtur aliquo modo participare ratione, sicut supra dictum est. Et hoc manifestum est in homine continente, cuius appetitus sensitivus obedit rationi. Quamvis enim habeat concupiscentias pravas, non tamen secundum eas operatur, sed secundum rationem. Et multo amplius subiicitur huiusmodi pars animae rationi in homine sobrio idest temperato, qui ita habet appetitum sensitivum edomitum per rationem, quod non sunt in eo concupiscentiae pravae vehementes. Et eadem ratio est de forti et de quolibet habente habitum virtutis moralis. Quia in talibus fere omnia consonant rationi; idest non solum exteriores actus, sed etiam interiores concupiscentiae⁹⁹⁸.

L'esistenza di questi gradi diventa evidente nel confronto tra il continente e il temperante, precisamente a causa della condizione di virtù imperfetta della continenza. In effetti, pur conservando il disordine delle passioni (*"continens habet quidem concupiscentias pravas"*), il continente è capace di regolare la sua condotta secondo la ragione (*"sed ratio eas non sequitur"*⁹⁹⁹) e astenersi da compiere gli atti disordinati ai quali è inclinato. E tuttavia, l'ordine razionale rimane estrinseco all'appetito; è un comando imposto dal di fuori e compiuto a malavoglia. L'obbedienza del continente consiste nel far tacere le passioni (San Tommaso dice addirittura *"reprimere"*), e in questo modo si avvicina abbastanza al dominio dispotico. Con un illuminante gioco di parole, potremmo dire che il continente non agisce *"per"* la passione (come l'incontinente), ma *"contro"* la passione. La virtù perfetta, invece, consiste nell'agire *"con"* la passione.

Nel temperante, infatti, tutto è consonante con la ragione, perfino le stesse passioni. La ragione ha impresso sull'appetito una nuova forma immanente, una qualità stabile che modifica ogni atto al modo di una vera *"seconda natura"*. Questa è l'essenza dell'*habitus*¹⁰⁰⁰. Questa perfezione secondaria è propriamente razionale, anche se il suo soggetto è un appetito irrazionale. In effetti, una volta acquisita la virtù, questo appetito continua a tendere esclusivamente verso il bene sensibile (e sarebbe assurdo pretendere altro) ma non già verso uno qualsiasi, bensì verso quei beni che concordano con la ragione. E *"potentia cuius actus imperatur a ratione, est ratio per participationem"*¹⁰⁰¹.

Così, per esempio, l'uomo veramente casto sarebbe (anche sensibilmente) incapace di godere nell'adulterio. Questa forma razionale è ricevuta *"dall'esterno"* dell'appetito, ma diventa intrinseca ad esso. E siccome l'uomo è una sola cosa, e la virtù è perfezione di tutto l'uomo, questa virtù rettifica anche la stessa passione, permettendo una finezza e acutezza infinitamente maggiori nel suo atto proprio. Secondo il *topos* classico, la virtù

⁹⁹⁸ *Sententia libri ethicorum*, I, 20, n.9.

⁹⁹⁹ *Ibidem*, I, 20, n.7.

¹⁰⁰⁰ I-II, q.49.

¹⁰⁰¹ I-II, q.17, a.6 arg.2 (il principio, evidentemente, è concesso nella risposta).

rende l'atto virtuoso spontaneo, facile e piacevole¹⁰⁰². Il virtuoso gode di più; il vizioso, invece, nella misura del suo vizio, diventa incapace di godere dell'oggetto stesso della sua inclinazione disordinata. Basti pensare alle cose che è capace di bere un alcolista o di mangiare un goloso, oppure al livello d'abiezione che può raggiungere l'avarò per guadagnare un denaro che non godrà affatto.

In realtà, secondo questa dottrina e il testimonio dell'esperienza comune, il vizioso non prova mai il vero piacere, ma soltanto il sollievo dal dolore per l'assenza dell'oggetto che ama in modo disordinato; il che significa che vive in permanente sofferenza.

Lo stesso ragionamento può essere applicato all'ambito politico. Come si è detto, l'obbedienza politica suppone rendere proprio non soltanto l'azione proposta, ma anche la deliberazione e il giudizio che portano ad essa. In altri termini, ricevere l'*imperium* non tanto in quanto *motio* o *intimatio*, ma in quanto *ordinatio*. E ancora una volta, questa appropriazione ammette diversi gradi.

Nell'obbedienza perfetta, la quale, in quanto ideale da raggiungere, non può essere richiesta coattivamente nella vita politica, c'è un'identità assoluta tra i due ragionamenti, e quindi sussiste soltanto un atto d'*imperium* (dovremo tornare su questo punto).

Nell'obbedienza imperfetta, invece, la partecipazione parziale viene realizzata mediante un ragionamento diverso che, tuttavia, porta il cittadino a una identica conclusione. Questo può succedere almeno in due modi diversi: sia perché questi giudica che, pur non essendo la migliore decisione, fare altrimenti cagionerebbe oggettivamente un danno ancora maggiore alla società, sia perché l'amore per il proprio bene particolare lo spinge ad evitare una condotta che sarebbe soggettivamente più dannosa per lui stesso, come succede nel caso dell'obbedienza per paura della sanzione.

C'è, infine, la possibilità di un ragionamento diverso che conclude diversamente, cioè che giudica il comando come gravemente inconveniente, e quindi non lo adempie. Così, se il cittadino è soggettivamente convinto che l'atto comandato è intrinsecamente cattivo e gravemente contrario al bene comune, ha il dovere di non obbedire¹⁰⁰³.

Se il suo ragionamento, invece, si orienta verso un bene particolare diverso e opposto al bene comune, il soggetto semplicemente delinque. Come vedremo più avanti, perfino in questo caso c'è una qualche partecipazione, puramente passiva, ma fondamentale: quella che spiega la possibilità stessa della punizione legittima.

¹⁰⁰² Per la dottrina tomista della virtù, cfr. I-II, qq.55-67 e la *Quaestio disputata de virtutibus in commune*, q.1, a.1-2 (la continuazione appartiene a Vincenzo di Castronovo).

¹⁰⁰³ Il principio, apparentemente sovversivo, è inevitabile. Infatti, è presente in molti ordinamenti moderni. Non altro è il senso dell'art.51 ultimo comma CP.

È degno di nota che, in questa impostazione, il problema di un eventuale diritto all'obiezione di coscienza nemmeno si presenta. Se la legge è giusta e valida, va obbedita; se si è soggettivamente convinto che non lo sia e (soprattutto) si considera che l'obbedienza sarebbe gravissimamente immorale, rimane fermo il fatto che non abbiamo altro mediatore del giudizio morale che la propria coscienza, e quindi si deve non obbedire e assumere le conseguenze. Un "diritto all'obiezione di coscienza" costituisce proprio quel cortocircuito dell'ordinamento denunciato da Kant quando vietava assolutamente (seppur in virtù di altre premesse) ogni tipo di ribellione. È questa la tesi di G. CAPOGRASSI, "Obbedienza e coscienza", in *Opere*, V, Milano, Giuffrè, 1959, pp.197-208 già in *Foro italiano*, 1950/V-VI, II, cc.47-52. Per una posizione contraria, vid. F. VIOLA, "L'obiezione di coscienza come diritto", *Persona y Derecho*, Vol.61 (2009), pp.53-71, e in *Diritto & questioni pubbliche*, No.9 (2009), pp.169-185, sul sito www.dirittoquestionipubbliche.org; F. D'AGOSTINO, "L'obiezione di coscienza come diritto", in *Iustitia*, Vol.62, No.2 (2009), pp.177-182.

La distinzione tra obbedienza perfetta e imperfetta è in tutto analoga a quella tra temperanza e continenza: sono i due gradi fondamentali della partecipazione dell'*imperium* nelle due realizzazioni possibili del medesimo. In effetti, così come accadeva per l'uomo meramente continente, i cattivi e i viziosi ricevono l'*imperium* politico come qualcosa di esterno, d'imposto attraverso la forza, secondo quel modo che gli autori moderni studiati sopra consideravano coesistente al governo politico. Il comando legale informa, sì, i loro atti, ma in modo imperfetto e per fini spuri. È vero che questo è tutto quanto può esigere coattivamente l'ordinamento giuridico; ma appunto per questa ragione, costituisce un minimo, e la norma pratica aspira per definizione al massimo.

Si deve fare i conti con le "*concupiscentias pravas*", ma questo non significa elevare la malvagità degli uomini a principio metodologico. Il realismo aristotelico e tomista non afferma che gli uomini siano cattivi, ma neanche che siano tutti santi; semplicemente constata che non sono buoni anche se sono tutti chiamati a diventarlo.

La norma richiede mediante coercizione di non fare il male, perché questo è il primo requisito per essere liberi di compiere il bene; richiede con la forza di non essere cattivi perché questo è il primo passo per diventare buoni¹⁰⁰⁴.

I buoni e i virtuosi, in effetti, sono mossi semplicemente attraverso le ammonizioni della legge. Questa è la distinzione fondamentale che San Tommaso colloca come fondamento della stessa necessità di una legge umana, necessità che è diversa per i buoni e per i cattivi¹⁰⁰⁵:

Alio vero modo dicitur aliquis subdi legi sicut coactum cogenti. Et hoc modo homines virtuosi et iusti non subduntur legi, sed soli mali. Quod enim est coactum et violentum, est contrarium voluntati. Voluntas autem bonorum consonat legi, a qua malorum voluntas discordat. Et ideo secundum hoc boni non sunt sub lege, sed solum mali¹⁰⁰⁶

In effetti, la legge possiede due *vires* o forze motive. Mediante la sua *vis coactiva*, quella più immediata ed evidente, la legge dissuade i cattivi in quanto presenta al loro intelletto un male maggiore delle privazioni e rinunzie che suppone l'obbedienza alla legge. Il buono, invece, si avvia da solo verso l'obbedienza. E tuttavia, anche per lui la legge positiva è necessaria. La *vis directiva* della legge ha come funzione presentare ai buoni il modo concreto e contingente scelto dal legislatore per raggiungere quel fine dovuto e necessario che loro volevano già prima della stessa legge.

In questo modo, risulta possibile stabilire una nuova proporzionalità tra le due funzioni della legge umana (*vis directiva* e *coactiva*) e i due modi del dominio della ragione sugli appetiti (temperanza e continenza). Schematicamente, la proporzionalità tra il dominio perfetto e imperfetto e quella (simultanea) tra il governo su se stesso e sugli altri e il si può raffigurare così:

¹⁰⁰⁴ Come si vedrà nel prossimo capitolo, questo fatto dimostra che la sanzione, seppur necessaria, non fa parte dell'essenza della legge.

¹⁰⁰⁵ I-II, q.95, a.1

¹⁰⁰⁶ I-II, q.96, a.5. La distinzione esplicita tra *vis coactiva* e *directiva* della legge si trova nella risposta alla terza obiezione.

DOMINIO o *PRINCIPATUS*:

I. Politico:

1. Su se stesso (*della ragione sugli appetiti*)

- a) perfetto *temperanza*
- b) imperfetto *continenza*

2. Su altri (*del governante sui governati*)

- a) perfetto *sui buoni, vis directiva*
- b) imperfetto *sui cattivi, vis coactiva*

II. Dispotico

Il cittadino partecipa della ragione del governante, ma non in quanto riceve una ragione che non possedeva (come succede nel caso dell'appetito) ma in quanto partecipa di un'ordinazione che, anche se in principio sarebbe stato capace, non spettava a lui determinare. In altri termini, ciò di cui partecipa (e quindi non possiede per se stesso) il cittadino non è la ragione considerata *simpliciter*, ma la ragione in quanto legislativa o architettonica. “*La legge è un ordine*”, e il cittadino è colui il quale può “*partecipare l'ordine (metechein taxewj)*”¹⁰⁰⁷.

L'uomo che obbedisce non è esclusivamente suddito, e il fine al quale si ordina non gli è estraneo. Nella misura in cui partecipa del comando, l'individuo dirige se stesso verso il proprio bene e la società completa verso il suo bene comune. Ma il comando è funzione propria dell'autorità. Attraverso la partecipazione di esso, quindi, il cittadino diventa partecipe dello stesso atto di governo: “*lex est in aliquo non solum sicut in regulante, sed etiam participative sicut in regulato. Et hoc modo unusquisque sibi est lex, inquantum participat ordinem alicuius regulantis*”¹⁰⁰⁸.

Questa è la causa della necessità di una prudenza specifica del suddito in quanto suddito, tesi aberrante per una teoria politica che intenda l'obbedienza come pura adeguazione della condotta esterna alla fattispecie astratta.

Così come l'appetito è razionale *per participationem*, così anche il cittadino diventa governante *per participationem*. In entrambi i casi, il fondamento di questa partecipazione è una comunanza di fini. È ciò che dobbiamo passare a studiare adesso.

¹⁰⁰⁷ ARISTOTELE, *Politica*, IV, 1326 a 29-30.

¹⁰⁰⁸ I-II, q.90, a.2 ad 1.

CAPITOLO IV:

LA PARTECIPAZIONE ABITUALE DELL'ORDINE NELL'ESPERIENZA CONCRETA: TRA VIRTÙ E CONCORDIA

1. Il problema del governo su uomini liberi e uguali

Come si è detto più volte, la legge è una regola che muove all'azione. La sua azione causale, quindi, consiste nel rendere la condotta concreta rassomigliante all'ordine universale enunciato dalla ragione. Fino a questo punto, abbiamo visto in cosa consiste questa somiglianza: lungo l'ordine "discendente" della partecipazione, l'esemplare universale acquista sempre più determinazioni contingenti fino alla sua realizzazione concretissima nell'*imperium* singolare, che è forma specifica dell'atto libero. In questo senso, dicevamo, la legge agisce al modo della causa esemplare. Tuttavia, il modello non è capace d'imprimere per se stesso la sua forma nell'opera. In altri termini, ci vuole un principio rigorosamente efficiente, capace di comunicare la forma esemplare nel singolo individuo. Nell'ambito di un atto libero, questa causa non può essere altra che la stessa volontà dell'agente. Con un paradosso soltanto apparente, questo movimento causale è "ascendente". In effetti, il legislatore non muove, ma obbliga; o meglio, muove obbligando, in quanto rende necessaria la volizione del fine proposto dalla legge; ma questa mozione spiega soltanto l'obbligo e il dovere, non l'effettivo adempimento.

Tanto l'ordine della legge quanto quello dell'azione sono ordini pratici, cioè, ordine di una condotta verso un fine. L'identità di due ordini, quindi, suppone identità dei loro fini. Di conseguenza, come abbiamo visto, il principio efficiente della condotta osservante deve essere necessariamente l'identità tra i fini della legge e quelli della condotta concreta. In altri termini, il cittadino obbedisce perché vuole la stessa cosa del governante. E obbedisce rigorosamente nella misura in cui vuole la stessa cosa. Quanto più perfetta sarà l'identificazione dei fini, più perfetta sarà anche l'osservanza.

L'infinità dei gradi di adeguazione tra legge e condotta può essere ridotta a due modi fondamentali, proporzionali alla temperanza e alla continenza in ambito morale. Li abbiamo chiamati, rispettivamente, obbedienza "perfetta" e "imperfetta".

La distinzione è rilevante perché il soggetto dell'inclinazione verso il fine proposto dalla legge è diverso in ciascuno di questi casi.

Nel caso dell'obbedienza imperfetta, che, come si è visto, è il paradigma delle teorie moderne studiate nella prima parte, il soggetto di questa inclinazione verso il fine della legge è la semplice volontà. Una volontà rigorosamente attuale, cioè una scelta. La condotta osservante consiste nella volizione attuale della condotta esterna comandata dalla legge. L'ordine razionale è partecipato dall'atto singolare soltanto nella sua exteriorità, e quindi i motivi dell'azione sono indifferenti; importa soltanto l'osservanza. Tuttavia, questo implica che ogni singolo atto conforme alla legge debba essere preceduto da tutti gli atti interni della ragione conducenti alla scelta. Ogni singolo atto di obbedienza sarà il prodotto di una deliberazione, nella quale, d'altra parte, i motivi morali possono essere perfettamente assenti, e quindi bisogna ragionare come se lo fossero. È superfluo notare che questa visione riduce il ragionamento pratico ad un calcolo di convenienza

totalmente dipendente dalle concrete circostanze dell'individuo e assolutamente estraneo ad ogni considerazione valoriale. In altri termini, all'interno di questa prospettiva non si può escludere affatto che, in certe circostanze, la condotta deviante risulti più conveniente (in modo rigorosamente soggettivo) e quindi l'obbedienza diventi semplicemente irragionevole, se non addirittura irrazionale.

Questa è, appunto, l'obbedienza dei cattivi. Contro di loro, non c'è altro che tentare le vie della confutazione del *free riding*, come fece lo stesso Hobbes. Tuttavia, come sanno gli studiosi della teoria dei giochi, il *free rider* può essere temporaneamente dissuaso, ma non definitivamente sconfitto¹⁰⁰⁹.

Pur se non è possibile esigerla coercitivamente, lo scopo della legge è senza dubbio l'obbedienza perfetta. In essa, la comunione dei fini è totale, perché non si fonda semplicemente sulla volontà, ma su tutto l'uomo. In altri termini, lo scopo della legge non è modificare la scelta, ma informare l'*habitus*. Non altro voleva dire San Tommaso quando affermava che la funzione propria della legge, il suo effetto proprio, "*rendere buoni gli uomini*"¹⁰¹⁰ (non l'obbedienza né la condotta osservante).

Da una prospettiva rigorosamente esterna, la condotta osservante del virtuoso non è diversa da quella di chi obbedisce per motivi egoistici. Ma non è affatto vero che il diritto s'interessa esclusivamente agli atti esterni. Non è nemmeno vero che s'interessa soltanto agli aspetti esterni degli atti in generale. Sociale (e quindi giuridico) è tutto l'uomo, non soltanto la sua "parte esterna", ammesso che esista una cosa del genere. La sua azione è una, perché anche lui è uno. Non si può aspettare una condotta retta di chi retto non è; al massimo, si può aspettare una condotta non deviante. Ma una società di uomini "non devianti" non basta. Non esiste uomo al mondo che voglia vivere in un mondo in cui le relazioni tra le persone si riducano all'adempimento della legge. D'altra parte, è molto significativo il fatto che proprio lì dove l'ordine sociale è fondato esclusivamente sulla legge e non sulla virtù, la legge diventa onnipervasiva, le relazioni naturali si atrofizzano, lo Stato diventa polizia e il prossimo delatore. E infine, la stessa legge non viene rispettata. È questo l'esito necessario del mito razionalistico della legge.

La legge, quindi, veramente muove all'azione o allontana da essa. Ma non perché agisca sulla deliberazione. Anzi, nell'obbedienza perfetta deliberazione completa non c'è; non perché l'atto sia irrazionale, ma al contrario, perché è così razionale da non aver bisogno di tutta una nuova deliberazione: gli aspetti fondamentali di essa sono già stati realizzati molto tempo fa e fanno parte del "*ethos*" del soggetto. La conclusione di questa deliberazione non è stata una decisione di aderire sempre ed incondizionatamente alla legge, ma un amore costante e razionale (seppur normalmente implicita e inconsapevole) per gli stessi fini dell'ordinamento, che sono quelli che tengono unita la società. È proprio ciò che Aristotele chiamò "concordia" (*omonoia*), e che oggi si tenta di spiegare, molte volte con un successo soltanto parziale, mediante il concetto di "consenso"¹⁰¹¹.

È soltanto un amore di questo genere a rendere necessaria e costante l'assunzione del comando giuridico come principio soggettivo dell'azione. È soltanto questo tipo di amore

¹⁰⁰⁹ Ringrazio Regine Oexl per le sue indicazioni su questo punto.

¹⁰¹⁰ I-II, q.92, a.1.

¹⁰¹¹ Cfr. M. RHONHEIMER, voce "Consenso" in *Enciclopedia filosofica*, Bompiani, Milano, 2006, pp.2213-2215 e L. MORI, *Il consenso*, op. cit..

a spiegare la possibilità del governo su uomini liberi e uguali. La tesi, tuttavia, richiede una spiegazione che respinga gli innumerevoli equivoci possibili, primo tra tutti, l'accusa di utopismo. Se questa tesi è vera, deve essere riflesso di quello che effettivamente accade tutti i giorni in tutte le società e tutti i tribunali del mondo, costituiti da uomini che non sono demoni, ma sono certamente deboli e limitati. In altri termini, questo amore deve essere un fatto d'esperienza; uno degli aspetti costitutivi dell'esperienza giuridica. Sarà proprio questo problema l'argomento del nostro ultimo capitolo: il governo politico come governo su uomini liberi e uguali,

L' insufficienza della risposta tradizionale

La risposta tradizionale della manualistica tomistica a questo problema è più o meno unitaria. In una breve sintesi, essa sostiene che, al momento di crearlo, Dio ha posto nell'uomo una legge intrinseca alla sua natura, fonte di ogni obbligo, che lui deve scoprire in se stesso mediante la ragione. All'interno dell'ordine stabilito da questa legge, ci sono in primo luogo alcuni precetti generalissimi relativi ai beni umani fondamentali, a partire dai quali si possono derivare tutti i precetti più particolari. Nell'ordine dei beni sociali, uno dei precetti fondamentali è quello che comanda l'obbedienza alle autorità.

In questo modo, c'è un vero governo politico, fondato su un obbligo naturale verso il bene comune sociale che è sostanzialmente identico per tutti gli uomini. Questo governo è fatto di leggi esterne ed indipendenti dalla volontà del singolo, le quali, tuttavia, vanno obbedite liberamente dal medesimo. Nei termini proposti nella prima parte di questo lavoro, l'"ordine ascendente" sarebbe costituito dall'obbligo di legge naturale di obbedire le leggi.

Seppur corretta, questa risposta risulta insufficiente per il nostro problema. In primo luogo, perché è una risposta rigorosamente morale, che risponde alla domanda "perché è doveroso obbedire all'autorità", ma non spiega in cosa consiste l'obbedienza specificamente politica e perché quest'ultima non esclude l'uguaglianza né si oppone alla libertà. In altri termini, in questa impostazione l'obbedienza è effetto immediato della legge naturale, lasciando in ombra appunto quella legge positiva la cui efficacia causale si tenta di spiegare.

Così facendo, d'altra parte, questa risposta esclude tutte le ragioni soggettive d'obbedienza diverse dal bene, la giustizia e il dovere morale, le quali, seppur reali, certamente non sono le uniche e probabilmente non sono neanche le più frequenti. La questione più grave è che, in questo modo, di fronte all'evidenza empirica di motivi diversi dalla adesione perfetta e volontaria, si rischia di ricadere in quel dualismo assoluto, tipicamente moderno, che li riduceva tutti alla semplice coazione.

Ma ci sono ancora altri problemi che la rendono improponibile in questo contesto.

In effetti, seppur è "interna", questa legge naturale è comunque posta da un'altro, e questo "altro" è proprio Dio. Abbiamo, quindi, due problemi: in primo luogo, che anche questa legge deve diventare effettivo principio di condotta nella coscienza del soggetto, ma il modo in cui lo fa è evidentemente diverso da quello della legge positiva. E poi, in secondo luogo, porre la risposta immediatamente in Dio è sempre problematico, non tanto perché suppone che si conceda tutta una serie di argomentazioni metafisiche (oppure che

si cominci a discuterle), quanto perché si corre il rischio d'ignorare tutta la serie d'istanze intermedie, e quindi la relativa autonomia delle scienze particolari. In ultim'analisi, fare ciò comporterebbe una riduzione della scienza allo studio delle libere scelte della volontà di Dio¹⁰¹².

Tutte queste obiezioni, in realtà, si riducono all'inconvenienza di spiegare l'obbligo specificamente giuridico ricorrendo immediatamente ad una legge naturale intesa come partecipazione della legge eterna. Inconvenienza che, tuttavia, non è impossibilità. In altri termini, la questione è rigorosamente metodologica: il metodo della filosofia pratica è eminentemente ascendente, dall'esperienza verso i principi, e in ambito morale l'esperienza attesta immediatamente certi principi morali universali, ma non la loro fondazione ultima in Dio. La via da percorrere è dialettica, non deduttiva.

E tutto questo, ammesso che il problema del governo su uomini liberi e uguali sia in primo luogo un problema morale.

Radicalità del problema

In realtà, il problema posto da Aristotele è molto più profondo di quanto potrebbe sembrare. Il fatto del governo su uomini liberi e uguali costituisce la dimensione pratica di un problema universalissimo che non è in primo luogo pratico: quello della tensione dialettica tra l'uno e il molteplice, tra l'identico e il diverso. Problema cardine della metafisica, proprio quello dal quale essa è nata con Parmenide.

In effetti, affermare un governo su uomini uguali significa porre identità proprio lì dove l'esperienza rende più evidente la *superiorità di un individuo rispetto agli altri*. Allo stesso modo, affermare un governo su uomini liberi significa porre l'unità e spontaneità dell'atto libero proprio lì dove l'esperienza rende più evidente la *alterità perfetta* tra chi comanda e chi è comandato e la dipendenza causale dell'atto osservante¹⁰¹³.

La natura di questa opposizione tra alterità e libertà è assolutamente diversa da quella di Rousseau, anche se il mero fatto che egli l'abbia vista è già molto significativo. Condizionato da un'antropologia che non gli permetteva distinguere chiaramente tra il

¹⁰¹² Questo non significa negare la dipendenza di tutti gli enti da Dio e di tutte le scienze dalla metafisica (che è anche teologia), ma piuttosto negarsi a spiegare la successione dinamica di tutta la catena causale attraverso un unico anello (il primo). Le cause seconde agiscono in virtù della prima, ma sono sempre vere e proprie cause. Come afferma Joaquín GARCÍA HUIDOBRO ("Dios en la ética", in *Actas del VI Simposio Internacional fe cristiana y cultura contemporánea "¿Ética sin religión?"*, Eunsa, Pamplona, 2007, p. 126), è vero che il motore di una macchina dipende da Dio, ma questo non significa che i trattati di meccanica automotrice debbano cominciare dimostrando la sua esistenza. Le navi galleggiano perché Dio glielo comanda; ma sembra altrettanto vero e molto più scientifico spiegare questo fatto mediante il principio di Archimede.

¹⁰¹³ L'efficace critica allo Stato moderno svolta dal libertarismo rischia, tuttavia, di cadere nel vizio inverso. In effetti, se lo Stato moderno postula una parmenidea unità dello Stato, il quale cui bene ritiene identico per definizione al bene delle sue parti, questa dottrina dissolve la comunità nel molteplice e il diverso, riducendo tutte le istanze comuni a manifestazioni dell'interesse egoistico di parte. Cfr. per esempio, H.H. HOPPE, *La democrazia. Il dio che ha fallito*, LiberiLibri, Macerata 2005. Se è vero che, come afferma Hoppe, l'esperienza della reale alterità del cittadino rispetto allo Stato (negata e ignorata dallo Stato moderno) trasforma molte delle azioni statali in usurpazione e rapina (l'esempio classico della sua scuola sono le tasse), è anche vero che l'esperienza della vita in comune manifesta che lo Stato non è un semplice "uguale" straordinariamente forte e che ci sono certe funzioni sociali che non possono essere svolte da privati.

soggetto e il suo atto¹⁰¹⁴, Rousseau vedeva nella sola presenza dell'altro un primo limite alla propria individualità. Recuperata questa distinzione, il problema, in realtà, non riguarda più l'individualità del soggetto, che si conserva incolume, ma l'unità del suo atto. In effetti, lì dove ci sono due agenti che concorrono in unico atto, necessariamente uno di loro sarà "movente" e l'altro "mosso", e quindi l'atto del secondo non sarà più libero.

Buona parte delle proprietà fondamentali della filosofia politica moderna, indicate nelle conclusioni della prima parte di questo lavoro, possono essere spiegate attraverso la peculiare risposta della modernità a questa tensione dialettica.

In effetti, il sovrano della modernità, sempre "terzo" rispetto ai suoi sudditi, si costituisce come uno dei poli dialettici di essa. In concreto, egli è il "diverso" di fronte agli "identici" e il "superiore" davanti agli "uguali". Radicalmente *diverso*, perché è "l'altro" con cui non si possiede alcunché in comune, e radicalmente *superiore*, perché possedendo la totalità del potere diventa irraggiungibile per il singolo cittadino. Diverso e superiore, il sovrano è l'"unico", perché lui da solo è lo Stato; i sudditi, a loro volta, sono il molteplice, massa inorganica di individui senza alcuna differenza rilevante tra di loro.

Come la suddetta tensione dialettica, anche questo problema deve essere risolto attraverso una *reductio ad unum*; cioè attraverso l'identificazione di un'unità partecipativa di quello che è *comune* a molti, uno nel molteplice e identico nel diverso. Ancora una volta, *la legge è alla condotta concreta ciò che l'Idea è all'individuo*: regola, modello, misura e causa¹⁰¹⁵.

Il diverso e il molteplice nel rapporto di governo politico: alterità e gerarchia.

L'aspetto del reale più immediato all'esperienza è sempre il diverso e il molteplice, cioè il *divenire*. Anche in ambito politico. È vero che, in fin dei conti, il diverso si spiega per il comune e il molteplice mediante l'uno, ma è anche vero che il primo passo di questa riduzione a unità è il riconoscimento della diversità empirica e della molteplicità empiriche.

Nel caso del rapporto politico di governo e obbedienza, come si è appena detto, gli elementi di questa diversità sono due: la superiorità di un individuo rispetto all'altro e la alterità perfetta tra i membri della relazione.

Il "diverso" nel rapporto politico: superiorità gerarchica nell'uguaglianza naturale

Il rapporto di governo politico richiede due termini relativamente diversi e disuguali. Questa disuguaglianza deve essere gerarchica, cioè inserirsi all'interno di un unico ordine al quale appartengono entrambe le parti¹⁰¹⁶. E deve essere fondata sul possesso di una

¹⁰¹⁴ Per le radici di questa tesi nel naturalismo (che qui identifichiamo con il nominalismo) e i suoi successivi sviluppi, cfr. l'articolo di Gabriele DE ANNA in G. BONIOLO, G. DE ANNA, U. VINCENTI, *Individuo e persona. Tre saggi su chi siamo*, Bompiani, Milano, 2007.

¹⁰¹⁵ "Thus analogy of attribution accomplishes the ultimate 'resolution' of metaphysical discourse by relating the many to the One, the diverse to the Identical, and the composed to the Simple" (C. FABRO, "The Intensive Hermeneutics of Thomistic Philosophy", op. cit., p.483-484.

¹⁰¹⁶ Appunto per questa ragione, il governo di Dio sul mondo non è "politico".

perfezione che renda veramente superiore l'uno rispetto all'altro: “*semper chi domina è superiore per il possesso di qualche bene rispetto a chi è dominato*”¹⁰¹⁷.

Questa superiorità relativa, nella misura in cui fonda l'autorità, rende “libero” a chi governa e “vincola” al subordinato: “*sicut imperari pertinet ad id quod est subiectum, ita imperare pertinere videtur ad id quod est maxime liberum*”¹⁰¹⁸. Libertà e vincolo, questi, rigorosamente relativi. In effetti, libertà non significa qui indipendenza, perché anche l'autorità è vincolata rispetto al fine in virtù del quale è stata istituita; significa piuttosto capacità reale di disporre del tutto che gli è stato affidato, e quindi, nella misura in cui i membri sono tali (cioè parti del tutto), disporre anche di loro. La “sub-ordinazione” dell'inferiore al superiore consiste proprio in questo: non in un l'ordine *al* superiore, ma nell'ordine ad uno stesso fine *attraverso* il superiore, il quale, di conseguenza, non è fine del rapporto gerarchico. In altri termini, non è sovrano.

La struttura della relazione gerarchica permette identificare la materia dell'atto d'*imperium*: “*ille actus imperatur, qui est in potestate nostra*”¹⁰¹⁹. Il fatto che qualcosa sia sotto la propria potestà significa che si possiede una capacità reale di modificarlo. Evidentemente, il primo modo di questa capacità, condizione prima ma non sufficiente, è quella strettamente fisica: il potere¹⁰²⁰. Ma si tratta sempre di un rapporto giuridico, non fisico, e quindi la potestà è essenzialmente costituita dalla capacità giuridica di ordinare il tutto, il che non è possibile se questo tutto non è stato affidato da colui che lo possiede perfettamente. Non altro vuole significare quel passo di San Tommaso tante volte letto in un fuorviante senso democratizzante¹⁰²¹:

lex proprie, primo et principaliter respicit ordinem ad bonum commune. Ordinare autem aliquid in bonum commune est vel totius multitudinis, vel alicuius gerentis vicem totius multitudinis. Et ideo condere legem vel pertinet ad totam multitudinem, vel pertinet ad personam publicam quae totius multitudinis curam habet. Quia et in omnibus aliis ordinare in finem est eius cuius est proprius ille finis¹⁰²².

Il consenso popolare è indispensabile non tanto come principio legittimante (che non sempre lo è) quanto come manifestazione concreta dell'effettivo accordo tra le scelte del governo e i fini sociali condivisi. Ed è ancora meno necessario in quanto effettivo principio di governo, perché un moltitudine in quanto tale è incapace di produrre un atto unitario se non in quanto essa stessa è una, cioè in quanto ordinata ad un fine.

In questo modo, un comando può diventare inefficace per due ragioni: perché a chi comanda manca la forza necessaria per far eseguire il comando, oppure perché fuoriesce dall'ambito della sua potestà, cioè perché comanda una cosa che non gli compete in

¹⁰¹⁷ ARISTOTELE, *Politica* I, 6, 1255 a 15.

¹⁰¹⁸ I-II, q.17, a.1, arg. 2. La citazione corrisponde ad una obiezione ma, come si sa, tutte le obiezioni sono fondate in una verità fondamentale che le rende proponibili. La risposta, infatti, non nega il principio.

¹⁰¹⁹ I-II, q.17, a.6 arg.3; vid. anche I-II, q.17, a.7 c.: “*Secundum hoc aliquis actus imperio nostro subiacet, prout est in potestate nostra*”

¹⁰²⁰ Ancora una volta, è molto significativa questa confusione tra condizione e causa nella teoria politica di Hobbes, senza dubbio non prodotta da semplice ignoranza, ma da un pregiudizio metodologico semplificatorio (il rasoio di Ockham).

¹⁰²¹ Cfr., per esempio, S. COTTA, *Il concetto di legge nella Summa Theologiae di S. Tommaso d'Aquino*, Giappichelli, Torino, 1955. In realtà, la nozione di “sovranià popolare” non è né presente né prefigurata in San Tommaso, perché non è nemmeno concepibile l'idea di sovranià se non (equivocamente) in Dio.

¹⁰²² I-II, q.90, a.2. Vid. anche ad 2: “*hanc autem virtutem coactivam habet multitudo vel persona publica, ad quam pertinet poenas infligere, ut infra dicitur. Et ideo solius eius est leges facere*”.

quanto è estranea ai fini per i quali la sua potestà è stata istituita. In entrambi i casi, si tratta di un *imperium* imperfetto, e quindi comando o obbligo non ci sono affatto.

In sintesi, all'autorità politica spetta ordinare ciò che di fatto può ordinare (anche in senso fisico, ma soprattutto in senso giuridico) secondo il modo in cui esso gli è stato affidato; spetta ordinare secondo il modo della sua superiorità.

Sotto questo profilo, la domanda di fondo è questa: se l'uomo libero è principio dei suoi atti, e il termine "principio" designa precisamente "ciò che è all'inizio", come è possibile essere superiore a lui? Come è possibile essere superiore ad uno che, in quanto è principio, è "primo" nel suo ordine? O nei termini concreti del governo politico: come si può ordinare uno che ordina se stesso?

Come abbiamo visto, l'atto d'*imperium* è un tipo particolare di ordine che suppone razionalità in entrambi i termini della relazione, se non *simpliciter*, almeno *participative*. La questione, quindi, non si può risolvere semplicemente distinguendo aspetti, dicendo che il governante è come "la ragione politica del suddito", perché l'inferiore viene ordinato appunto nella sua razionalità politica, cioè nel principio stesso dei suoi atti: "*ei convenit imperari, cui convenit imperium intelligere*"¹⁰²³. A rigore, un uomo non può essere più "razionale" di altro, così come non può essere più "umano" e, allo stesso modo, un comando non può sostituire la ragione di che obbedisce. E tuttavia, alla base del governo c'è una vera e propria superiorità della ragione.

La differenza tra la ragione di chi comanda e quella di chi obbedisce è estrinseca e accidentale. In principio, quel bene "esclusivo di chi domina" al quale faceva riferimento Aristotele dovrebbe essere soprattutto una superiorità qualitativa della sua ragione che gli permetta di ordinare correttamente le parti del tutto verso il fine comune. Ma è requisito minimo sufficiente la potestà, cioè il titolo giuridico per farlo. In ogni caso, tanto nel caso in cui la superiorità sia fondata sulla ragione, quanto nel caso in cui essa sia fondata soltanto su una investitura, rimane sempre una fondamentale uguaglianza tra governante e cittadino. D'altra parte, la comunicazione del comando è sempre un'azione sulla ragione, il cui atto è determinato dalla natura del suo oggetto: si tratta di conoscere, e ciò che si conosce è soltanto il vero, in questo caso il vero pratico. Questa praticità determina una certa contingenza del vero, ma esso resta comunque oggetto di conoscenza e non di scelta, e due "conoscenze" dello stesso oggetto sono in qualche modo una stessa cosa.

Quindi l'*imperium* politico agisce sul principio soggettivo dell'azione non tanto *movendo* quanto piuttosto *educendo*; non spingendo all'azione dal di fuori, ma cagionando una conoscenza all'interno dell'uomo. Il superiore *simpliciter* muove all'inferiore in virtù di una forza che lui possiede e manca all'inferiore; l'uguale che è superiore *secundum quid*, invece, può muovere soltanto ponendo le condizioni perché l'uguale muova se stesso, cioè "educendo". L'investitura politica e la superiorità della ragione rendono capace di fare proprio questo. Si tratta allora di una superiorità relativa, che si trova all'interno di cose fondamentalmente omogenee ed è essenzialmente partecipabili; è questa una superiorità che agisce soltanto se comunicata, e comunicarla significa proprio rendere l'altro capace di riconoscerla e produrla in se stesso.

¹⁰²³ I-II, q.17, a.5, arg.1

Tutto questo implica che l'ordine politico preesiste attualmente nell'anima del cittadino; certamente non in quanto al contingente contenuto delle norme positive¹⁰²⁴, il che sarebbe assurdo, ma in quanto all'ordine disposizionale delle sue inclinazioni. Cioè in quanto virtù. Da questa prospettiva, la decisione del governante si limita a determinare le forme concrete di un ordine che il cittadino realizza da se stesso. Legge e libertà non si oppongono, ma s'implicano a vicenda, perché sono soltanto due modi di partecipare al fine comune.

Vista da questa prospettiva, la risposta di Rousseau risulta molto più vera di quanto potrebbe sembrare. In effetti, come diceva Rousseau, se c'è una certa superiorità di un governante che non è padrone, è precisamente perché tutti i cittadini sono uguali; e se esiste un vero *imperium* politico diverso dalla forza è precisamente perché chi obbedisce comanda su se stesso. Il problema, infatti, non sta nella risposta stessa, ma nel modo peculiare in cui le sue premesse antropologiche (e metafisiche) la condizionano. Come abbiamo visto, il nominalismo di base di questa teoria rende impensabili tanto la realtà dell'universale quanto l'analogia. Ma se non c'è un Bene universale, non esisterà neanche una gerarchia di beni ogni volta più concreti a cui partecipare; se non c'è analogia, l'uguaglianza di due cose non può significare altro che l'univoca e assoluta identità di due termini che si distinguono soltanto nella ragione; così, infine, se la volontà è atto, e non facoltà, non c'è modo di spiegare un'identità reale tra *imperium* politico e *imperium* individuale se non sdoppiando l'uomo in superiore e suddito di se stesso, come fece Rousseau.

L'alternativa, l'unica possibile con queste premesse, è quella di Kelsen: la assoluta esteriorità di una norma che non è affatto un comando, e quindi non implica alcun modo di superiorità. Ma in questo modo, eliminando uno dei termini della relazione, si finisce per negare la relazione stessa.

In realtà, in entrambi i casi, la risposta si fonda sulla negazione del problema: il precetto legale non ha bisogno di essere comunicato, sia perché non è un comando in assoluto, sia perché è rigorosamente interno alla coscienza del soggetto sdoppiato.

E tuttavia, tanto la realtà del comando, quanto quella dell'alterità perfetta tra governante e cittadino, sono attestate dall'esperienza comune.

Rousseau ha ragione quando sostiene che essere governato non è altro che governare se stesso. La sua soluzione, però, consiste in affermare l'unità univoca e assoluta dell'atto attraverso una dualità fittizia di soggetti all'interno del cittadino. La risposta classica è specularmente inversa: affermare una unità analogica e partecipativa dell'atto attraverso la dualità reale dei soggetti. Lì dove Rousseau duplicava l'uomo attraverso una finzione, San Tommaso unifica l'atto attraverso la partecipazione.

¹⁰²⁴ Sì, invece, rispetto a ciò che esse hanno di giusto naturale. Il giusnaturalismo moderno leggeva questa tesi come una preesistenza di tutto il diritto nella natura dell'uomo, a partire dalla quale esso doveva essere dedotto razionalmente. Evidentemente, ogni singolo autore produsse un codice eterno ed immutabile diverso. Ancora una volta, le radici dell'errore si ritrovano in un nominalismo all'interno del quale la presenza di un ordine non può che significare presenza attuale di un codice di norme fisse ed univoche, all'interno del quale non è nemmeno concepibile un ordine disposizionale radicato in una natura. La natura, infatti, non è più concepita come "essenza in quanto principio di operazione" (Vid. per esempio, *De ente et essentia*, n.1), ma come puro "fatto".

Il “moltepllice” nel rapporto politico: alterità perfetta e unità dell’atto d’imperium

Il secondo elemento essenziale ad ogni rapporto gerarchico è l’alterità perfetta tra chi governa e chi è governato.

Governare, abbiamo visto, è un modo di causare, e nessuno è causa di se stesso. In senso assoluto, quindi, nessuno governa se stesso. Tuttavia, il governo è un modo particolare di causalità, che non produce immediatamente il suo effetto e, d’altra parte, l’uomo libero è in qualche modo “*causa sui*”. La questione, allora è più complessa, poiché consiste nel rendere compatibili l’unità dell’atto con l’alterità di soggetti.

In effetti, mentre la causalità reale esige dualità di causa ed effetto, l’agire libero esige unità perfetta dell’atto, cioè automozione. In questo contesto, il vero problema non è tanto quello di una alterità fin troppo evidente all’esperienza, quanto quello, preannunciato a lungo, dell’unità dell’atto imperante e l’atto imperato.

In principio, sembrerebbe che “governare se stesso” sia una cosa contraddittoria: “*inconveniens enim videtur quod aliquid imperet sibi ipsi*”¹⁰²⁵, appunto in quanto il governo suppone superiorità e alterità:

Ma non è un po’ buffa questa espressione ‘superare a se stesso’¹⁰²⁶? Perché se uno fosse superiore a se stesso dovrebbe anche essere inferiore a sé, e viceversa, se inferiore anche superiore, dato che in tutti i casi si parla sempre della medesima persona¹⁰²⁷.

Tuttavia, questo autogoverno non solo è possibile, come attesta l’esperienza; è indispensabile per la vita pratica, in quanto atto specifico della virtù della prudenza: “*per prudentiam homo non solum praecipit aliis, sed etiam sibi ipsi, prout scilicet ratio dicitur praecipere inferioribus viribus*”¹⁰²⁸. Nel costituirsi dell’atto libero, l’*imperium* che muove la volontà può provenire indistintamente tanto dal proprio soggetto quanto da un superiore:

et tunc demum voluntas alicuius incipit uti, exequendo imperium rationis; quandoque quidem voluntas alterius, cum aliquis imperat alteri; quandoque autem voluntas ipsius imperantis, cum aliquis imperat sibi ipsi¹⁰²⁹.

Sembrerebbe allora che l’atto di governo non implica affatto l’alterità assoluta oppure che il governo di se stesso non è vero e proprio governo.

Come in altre occasioni, la chiave della risposta risiede nell’equivocità analogica del termine “governare”. In effetti, in senso lato, governare o comandare non significa altro che dirigere la condotta di qualcuno verso un fine conosciuto da chi dirige. In questo caso, l’alterità tra governante e governato è soltanto relativa, e certamente include il governo di se stesso, cioè quello della ragione sulle altre potenze dell’anima.

In senso primario e rigoroso, tuttavia, il termine “governare” designa un’attività politica, cioè la direzione della condotta di più persone da parte di un’altra verso un fine comune a tutte (anche a quella che governa), e in questo ristretto senso certamente implica alterità perfetta.

¹⁰²⁵ I-II, q.17, a.6, arg.1.

¹⁰²⁶ Altri traducono “essere superiore a se stesso” oppure “essere padrone di se”.

¹⁰²⁷ PLATONE, *Repubblica*, IV, 430 E

¹⁰²⁸ II-II, q.47, a.12 ad 3

¹⁰²⁹ I-II, q.17, a.3 ad 1

La differenza tra questi due modi di governo non si riduce alla diversità dei loro rispettivi termini, ma radica invece nella natura stessa dell'atto, causata appunto da questa diversità dei termini. Il governo di se stesso consiste, come abbiamo detto, nella comunicazione di un concretissimo ordine razionale alle potenze irrazionali, ordine tanto singolare quanto l'azione da esso costituita, al punto di non essere affatto enunciabile. Da questo atto risulta un ordine stabile della facoltà, l'*habitus* virtuoso, ma neanche questo ordine è perfettamente enunciabile nella sua concretezza, perché è diverso in ogni singolo uomo a seconda delle sue caratteristiche soggettive. Per Milone, che mangiava un bue al giorno¹⁰³⁰, sarebbe stato imprudente mangiare soltanto un cinghiale.

Il governo politico, invece, consiste nella comunicazione di un uomo ad un altro uomo di un ordine comune a entrambi, ordine che, di conseguenza, sarà necessariamente enunciato in termini universali e il cui adempimento dipenderà dal modo di questa comunicazione.

Così, l'*imperium* prudenziale, singolare ed efficace, si traduce in azione concreta; l'*imperium* politico, universale e obbligante, si traduce in legge vincolante.

La legge è un enunciato pratico universale. Di conseguenza, il governo dell'uomo su se stesso non si realizza attraverso leggi, ma mediante semplici "comandi". L'universalità della legge è dovuta precisamente all'alterità perfetta tra i termini del governo politico.

Solo una "ragione pubblica" può legiferare e muovere all'azione mediante leggi¹⁰³¹; l'individuo non può dare una legge a se stesso. Mentre "auto-governo" designa propriamente l'atto della virtù della prudenza, "auto-legislazione" è un termine contraddittorio¹⁰³². Governare non è legiferare.

In realtà, ogni comunicazione interpersonale si svolge in termini universali, perché universali sono i concetti mediante i quali la ragione conosce la realtà e universali sono i segni che li rappresentano. Perfino l'esempio morale del virtuoso diventa veramente efficace soltanto nel momento in cui non è più imitazione meccanica, ma induzione (universale) di un principio di condotta, cioè di una regola universale¹⁰³³. Il prudente è legge morale per eccellenza. La questione può essere chiarita studiando appunto l'analogia tra la comunicazione del comando (che non è altro che un sapere pratico reso obbligatorio) con la comunicazione del sapere teorico, cioè con l'insegnamento. Sarà proprio l'atto d'insegnamento a rendere chiaro in che modo l'*imperium* di chi comanda e quello di chi obbedisce sono rigorosamente identici.

La pedagogia delle leggi

Ogni comunicazione, perfino quella affettiva, si fonda sulla conoscenza¹⁰³⁴. La stessa legge diventa efficace mediante un atto propriamente conoscitivo: la promulgazione¹⁰³⁵.

¹⁰³⁰ EN, II, 1106b 1-5 e il commento di San Tommaso (Sententia libri ethicorum, II, 6, n.9), che rimanda a Solino (secondo la traduzione della ESD, Bologna, 1998, p.214, in *Ateneo*, 10, 412-413)

¹⁰³¹ Vid. ancora I-II, q.90, a.2.

¹⁰³² Come fa notare E. ANSCOMBE, op. cit., p.48.

¹⁰³³ Il punto risulta di particolare importanza nel contesto della discussione sulle cosiddette "etiche della virtù", almeno nelle loro versioni più spinte che negano ogni valore alla norma pratica universale. In effetti, l'esempio del virtuoso è tale soltanto in quanto diventa norma.

¹⁰³⁴ San Tommaso ammette addirittura una certa "conoscenza per connaturalità". Cfr. Marco D'AVENIA, *La conoscenza per connaturalità in s. Tommaso d'Aquino*, ESD, Bologna, 1992.

Di converso, l'ignoranza invincibile è una scusante appunto perché non si può volere ciò che non si conosce.

Lo stesso amore del Bene, che abbiamo visto stare a fondamento dell'obbedienza perfetta, modello di ogni atto osservante, può essere trasmesso ad un altro solo a partire da una previa comunione nella Verità. Il punto costituisce la chiave di volta di un *topos* classico significativamente dimenticato dalla filosofia politica moderna: la funzione pedagogica delle leggi.

Un primo elemento, apparentemente anedddotico, serve a fissare la posizione tomistica: San Tommaso non affronta il problema dell'azione di un uomo su un altro studiando la legge, ma nella *quaestio* "De Magistro" e nei luoghi paralleli a questo¹⁰³⁶, cioè studiando l'atto di insegnare. Infatti, anche se l'insegnare è assolutamente diverso dal comandare, non c'è comando senza insegnamento.

Ci soffermeremo qui sul testo della *Summa Theologiae*, cioè sul (comparativamente lungo) articolo 1 della *quaestio* 117 della *prima pars*, perché più sintetico e, se mi si permette, perché veramente bello.

San Tommaso inizia presentando le posizioni più rilevanti rispetto al problema: "*utrum homo possit alium docere*". La questione è già interessante perché nonostante egli citi molto spesso nella *Summa*, rare volte presenta le diverse tesi storiche nella *responsio*.

Secondo la sua posizione, l'insegnante è vera causa della conoscenza del discepolo: "*docens causat scientiam in addiscente, reducendo ipsum de potentia in actum*". Certamente non in quanto produce un effetto dall'esterno, "*sicut forma domus causatur in materia solum ab arte*"; il maestro agisce sul discepolo come l'artista, cioè imitando la natura. L'esempio riportato è quello del medico: "*sicut sanitas causatur in infirmo quandoque ab exteriori principio, scilicet ab arte medicinae; quandoque autem ab interiori principio ut cum aliquis sanatur per virtutem naturae*".

Il maestro, come il medico sul malato, agisce ed è causa della verità in quanto sussidia l'azione naturale del intelletto del discepolo verso essa. Di conseguenza, non è lui la causa principale¹⁰³⁷, perché la conoscenza è sempre e necessariamente prodotta da un principio interno ed incomunicabile. E tuttavia, egli è vera causa, perché è causa esemplare. Come si vede perfino nella sua etimologia, "in-segnare" è la stessa cosa di "indicare" o "mostrare con il dito". Si mostra ciò che si deve imparare (o scegliere) ma non lo s'impara al suo posto; il maestro deve limitarsi a presentare un esempio della verità universale che vuole comunicare.

Così, ci sono nell'uomo due modi di acquisire conoscenza (e la stessa cosa vale per la virtù): da se stesso, attraverso l'esperienza, oppure mediante altri, attraverso

¹⁰³⁵ I-II, q.90, a.4.

¹⁰³⁶ *De Veritate*, q.11; I, q.117, a.1.

¹⁰³⁷ I, q.117, a.1: "*Et in talibus effectibus sunt duo attendenda. Primo quidem, quod ars imitatur naturam in sua operatione, sicut enim natura sanat infirmum alterando, digerendo, et expellendo materiam quae causat morbum, ita et ars. Secundo attendendum est, quod principium exterius, scilicet ars, non operatur sicut principale agens, sed sicut coadiuvans agens principale, quod est principium interius, confortando ipsum, et ministrando ei instrumenta et auxilia, quibus utatur ad effectum producendum, sicut medicus confortat naturam, et adhibet ei cibos et medicinas, quibus natura utatur ad finem intentum*".

l'insegnamento. Di questi due modi, però, il secondo implica sempre il primo, perché "*omnis doctrina et omnis disciplina ex praeexistenti fit cognitione*"¹⁰³⁸.

Lo stesso insegnamento, a sua volta, si svolge in due modi, proporzionali ai due modi della *vis directiva* della legge:

Primo quidem, proponendo ei aliqua auxilia vel instrumenta, quibus intellectus eius utatur ad scientiam acquirendam, puta cum proponit ei aliquas propositiones minus universales, quas tamen ex praecognitis discipulus diiudicare potest; vel cum proponit ei aliqua sensibilia exempla, vel similia, vel opposita, vel aliqua huiusmodi ex quibus intellectus addiscentis manuducitur in cognitionem veritatis ignotae.

Il primo modo d'insegnare consiste nel dare al discepolo gli strumenti, condizioni e circostanze necessarie perché egli impari da solo. Narrazioni, esempi, analogie sono gli elementi utilizzati. La questione critica è che non si tratta di muovere l'intelletto (il che è impossibile), ma di spingerlo all'azione, di indurlo al suo bene proprio. Non basta la ripetizione, perché chi ripete non necessariamente intende.

In modo perfettamente proporzionale, lo scopo della legge non è la condotta osservante. La legge non può muovere la volontà (perché è impossibile), ma può spingerla all'elezione di ciò a cui essa stessa tende in quanto volontà in atto, cioè all'elezione del suo bene specifico. Gli strumenti utilizzati sono proprio quei precetti che non comandano alcuna azione concreta, quei principi fondamentali che, stando alla base dell'ordinamento positivo, è impossibile positivizzare, e che, tuttavia, soli rendono possibile l'ordinamento sociale. La legge agisce in primo luogo dando al cittadino gli strumenti generali perché lui diventi virtuoso da solo.

Tutto questo, però, non basta:

Alio modo, cum confortat intellectum addiscentis; (...) inquantum proponit discipulo ordinem principiorum ad conclusiones, qui forte per seipsum non haberet tantam virtutem collativam, ut ex principiis posset conclusiones deducere. Et ideo dicitur in I Poster., quod demonstratio est syllogismus faciens scire. Et per hunc modum ille qui demonstrat, auditorem scientem facit.

Un secondo modo d'insegnamento consiste nel mostrare al discepolo il discorso logico dell'argomento che porta alla verità perché egli semplicemente lo capisca. In altri termini, gli si dice: "questo è ciò che devi capire". Ancora una volta, è soltanto l'intelletto del discepolo a conoscere la verità, ma in questo caso esso viene accompagnato in tutto il percorso.

In modo proporzionale, la legge deve scendere fino alle norme più particolari ed indicare inequivocamente ciò che è bene, cioè dire al cittadino: "questo è ciò che devi fare". Tuttavia, mentre il vero è sempre vero, il bene dipende dalle circostanze, e quindi più si scende al caso concreto, più sbaglia l'enunciato pratico generale. Questo fatto rappresenta la pietra d'inciampo di quelle teorie che vedono nella legge soltanto il precetto concreto dell'azione e non, in analogia con l'insegnamento, il principio universale della virtù. In effetti, proprio perché essa non comanda in primo luogo l'esecuzione di certe azioni determinate, ma il possesso e l'esercizio della prudenza, che è intelligenza pratica, la

¹⁰³⁸ La citazione di San Tommaso è di *Analitici Secondi*, I, 1, 71a 1: "*Ogni dottrina ed ogni apprendimento, che siano fondati sul pensiero discorsivo, si sviluppano da una conoscenza preesistente*".

legge può permettersi di comandare in modo universale e senza eccezioni atti che sono buoni soltanto normalmente e per lo più.

Solo colui che sa veramente può fare eccezioni, e proprio per questo non ha bisogno di enunciarle. Si può apprezzare qui la radicale differenza tra l'*habitus* della prudenza, che consiste nel ragionare bene per agire sempre in modo leggermente diverso a seconda della diversità delle circostanze, e quella meccanica e univoca "abitudine di obbedire le norme" di austiniiana memoria.

La legge, tuttavia, è fatta per tutti gli uomini, e soprattutto per coloro che non sanno. Per questa ragione, è necessario che sia chiara, breve, senza ambiguità rispetto a ciò che è bene e senza troppe precisazioni. Come la spiegazione di un maestro.

In sintesi, il maestro presenta attraverso segni sensibili gli aspetti fondamentali di una verità che non dipende da lui perché essa sia conosciuta dal discepolo e, facendo questo, propone se stesso, mediante la sua conoscenza soggettiva, come esemplare dell'atto del discepolo. Alla fine del processo, entrambi comunicano in una stessa verità e partecipano ugualmente ad essa. In questo modo, insegnare e imparare sono due aspetti di un unico atto consistente nell'acquisizione di una medesima conoscenza.

Il legislatore, da parte sua, nella misura in cui legifera, stabilisce un fine come giusto e dovuto perché esso sia amato come un bene proprio dal suddito (il che suppone che questo bene sia previamente conosciuto come tale), e facendo questo, propone l'ordine oggettivo (e non se stesso o la sua volontà) come esemplare degli atti del suddito. Alla fine del processo, entrambi partecipano di quel bene, ma *ognuno nella misura in cui ordina effettivamente se stesso verso questo bene secondo la propria condizione*. In questo modo, il comandare e l'obbedire sono due aspetti di un unico atto consistente nella rettificazione della condotta del subordinato verso un fine comune a entrambi.

Come si può apprezzare, il modo in cui il maestro e il legislatore muovono il rispettivo inferiore è specularmente inverso, perché inversa è l'intenzionalità dell'intelletto rispetto a quella della volontà¹⁰³⁹. Il maestro muove *solo l'intelletto* in quanto *attrae la verità verso il discepolo*; il governante, invece, muove *tutto l'uomo*, in quanto *spinge la sua volontà verso il bene*.

La somiglianza più rilevante per il nostro problema sta nel fatto che entrambi, maestro e governante, hanno per scopo non un determinato atto del subordinato, ma il suo bene integrale: che essi siano uomini buoni. Di conseguenza, il bersaglio della loro azione direttiva non è proprio la ripetizione della condotta prescritta, ma la formazione dell'*habitus* dal quale l'azione osservante scaturisce naturalmente.

In effetti, allo stesso modo dell'errore del discepolo, la singola condotta deviante dell'subordinato non rappresenta un singolo fallimento del superiore, perché il contenuto del comando non è un semplice "fai questo" ripetuto *ad infinitum* ogni volta che l'individuo si trova ad essere vincolato da un certo dovere, ma un "sii in questo modo" enunciato una volta per tutte (e ricordato le volte che sia necessario), il quale viene declinato come forma intrinseca di ogni atto osservante. In ultim'analisi, nonostante la

¹⁰³⁹ Cfr. *De Veritate*, q.1, a.2. Una esposizione breve e chiara in G. SAMEK LODOVICI, *La felicità del bene*, Vita e Pensiero, Milano, 2002, pp.40-41.

diversità dei precetti, la legge è una sola, e la sua obbedienza può essere ricondotta ad un unico atto di adeguazione della propria vita ad essa.

In conclusione, così come lo scopo del maestro non è che il discepolo ripeta ciò che egli dice, ma che lo sappia e, eventualmente, lo superi, così lo scopo del governante non è che i cittadini facciano ciò che egli dice, ma che siano liberi.

L'educatore educa per poter non farlo più. Non a caso si dice che insegnare è la stessa cosa di "formare", cioè di dare una "forma" che è "atto primo". Allo stesso modo, il governante comanda perché i cittadini obbediscano se stessi e la legge impone per poter divenire (almeno in parte) superflua.

Il "comune" nel rapporto di governo politico: l'unità dell'atto d'imperium

Il governo su uomini liberi implica necessariamente l'identificazione volontaria del principio soggettivo dell'azione del subordinato con l'ordine definito dal governante; non con la volontà del sovrano, quindi, bensì con il bene da lui indicato.

Il problema è spiegare il modo in cui questa identificazione possa essere compatibile con la libertà, come indica l'esperienza.

Gli autori moderni studiati, condizionati da certe premesse antropologiche ed epistemologiche comuni, intendevano questa identità come una superazione dell'opposizione tra legge e libertà, e quindi la ponevano nella volontà attuale dell'individuo, cioè in una scelta che riuscisse a vincolare tutte le volizioni future ma i cui vincoli non fossero altro che espressione della stessa volontà. Come abbiamo visto in Hobbes, tuttavia, la volontà attuale non può vincolare i propri atti futuri, e quindi questo processo, in realtà, non può significare altro che consentire nell'essere incatenato da un altro. È quello che Rousseau chiamava "scegliersi un padrone". La giustificazione astratta di questo fatto risultava analoga: la volontà dello Stato veniva identificata (per finzione) con quella dell'individuo.

Il problema teorico fondamentale di questa tesi, come abbiamo visto, si trova nella radicale incomunicabilità dell'atto della volontà, in circostanze che la coincidenza tra due agenti liberi non può che fondarsi sulla comunicazione.

La tradizione classica pone questa identità non tanto nella volontà attuale, quanto nella sua causa: l'atto d'*imperium*, atto di un *habitus* della ragione.

La volontà di governante e governato sono uguali perché l'atto d'*imperium*, cioè il comando che informa l'azione, è uno e lo stesso. L'*imperium* politico del legislatore e quello prudenziale del cittadino differiscono soltanto nel grado di universalità, ma comandando la stessa cosa per gli stessi fini, costituendo così un unico ordine pratico. La questione allora è spiegare il modo in cui gli atti della ragione (deliberazione e giudizio) di due soggetti diversi possono confluire in un unico atto d'*imperium*.

L'atto *imperante* e l'atto *imperato* sono in qualche modo *uno*, perché, in virtù della partecipazione dell'ordine, una sola è la forma di entrambi. Questa unità deve essere considerata, in primo luogo, da una prospettiva causale; poi, sarà studiata in prospettiva pratica, cioè morale (in quanto costitutiva della virtù) e giuridica-politica (in quanto costitutiva del vincolo di sociale).

Unità causale e unità formale

La legge è causa perché muove all'azione. Come abbiamo visto, ci sono due modi di muovere o essere mosso: la mozione fisica¹⁰⁴⁰, il cui principio è esterno al soggetto, e quindi *si subisce*, e l'*imperium*, il quale, anche se estrinseco nella sua origine, è veramente tale nella misura in cui diventa intrinseco all'atto. Quest'ultima è una *mozione che si esegue da se stesso*. Tutto il problema della libertà politica si trova nell'apparente contraddittorietà di questa ultima espressione. In effetti, come si è detto poco fa, prima della parentesi sulla pedagogia delle leggi, la chiave del problema dell'unità dell'*imperium* sta in primo luogo nel governo su se stesso, rispetto al quale il governo su uomini liberi è solo un caso particolare: essere governato è un modo concreto di autogoverno.

La questione, allora, è determinare il modo in cui questo comando diventa proprio.

L'*imperium* è un atto della ragione. Ma rendere proprio un ordine razionale al cui contenuto non si è arrivato per propria deliberazione non è atto proprio della ragione, ma piuttosto della volontà¹⁰⁴¹. L'unità dell'*imperium* si spiega attraverso la comunicabilità della ragione, ma obbedire i comandi dell'autorità è una scelta.

La questione viene spiegata da Tommaso quando si chiede se la ragione può imperare se stessa. Lì egli afferma che la ragione è capace d'imperare l'assenso ad un giudizio che, non essendo necessario né evidente, non è costretta ad accettare¹⁰⁴². È proprio ciò che facciamo rispetto a tutte le nostre opinioni (e pregiudizi), cioè a quei giudizi la cui verità non s'impone alla ragione, ma è oggetto di un'inclinazione dell'affetto. In altri termini, rispetto a ciò che vogliamo credere o pensare:

Sunt autem quaedam apprehensa, quae non adeo convincunt intellectum, quin possit assentire vel dissentire, vel saltem assensum vel dissensum suspendere, propter aliquam causam, et in talibus assensus ipse vel dissensus in potestate nostra est, et sub imperio cadit¹⁰⁴³.

I motivi per volere ciò sono svariati, e vanno da una semplice preferenza affettiva fino ad un meditato giudizio di plausibilità. Nel caso dell'atto di obbedienza, i motivi

¹⁰⁴⁰ Fisica significa qui "relativa alla fusij o natura", non "meccanica". Così, per esempio, la mozione prodotta dal fine ultimo voluto naturalmente è mozione fisica. In effetti, Dio muove tutte le cose al modo della causa finale: "Dunque [il primo motore] muove come ciò che è amato, mentre tutte le altre cose muovono essendo mosse" (ARISTOTELE, *Metafisica*, XII, 1072b 3-4)

¹⁰⁴¹ In effetti, e ciò in cui consiste l'obbedienza, virtù subordinata alla giustizia, il cui soggetto proprio è la volontà.

¹⁰⁴² I-II, q.17, a.6: "*Respondeo dicendum quod, quia ratio supra seipsam reflectitur, sicut ordinat de actibus aliarum potentiarum, ita etiam potest ordinare de actu suo. Unde etiam actus suus potest esse imperatus. Sed attendendum est quod actus rationis potest considerari dupliciter. Uno modo, quantum ad exercitium actus. Et sic actus rationis semper imperari potest, sicut cum indicitur alicui quod attendat, et ratione utatur. Alio modo, quantum ad obiectum, respectu cuius, duo actus rationis attenduntur. Primo quidem, ut veritatem circa aliquid apprehendat. Et hoc non est in potestate nostra, hoc enim contingit per virtutem alicuius luminis, vel naturalis vel supernaturalis. Et ideo quantum ad hoc, actus rationis non est in potestate nostra, nec imperari potest. Alius autem actus rationis est, dum his quae apprehendit assentit. Si igitur fuerint talia apprehensa, quibus naturaliter intellectus assentiat, sicut prima principia, assensus talium vel dissensus non est in potestate nostra, sed in ordine naturae, et ideo, proprie loquendo, nec imperio subiacet. Sunt autem quaedam apprehensa, quae non adeo convincunt intellectum, quin possit assentire vel dissentire, vel saltem assensum vel dissensum suspendere, propter aliquam causam, et in talibus assensus ipse vel dissensus in potestate nostra est, et sub imperio cadit*".

¹⁰⁴³ Idem.

fondamentali sono la considerazione della dignità e funzione dell'autorità, l'ordinazione intrinseca di ogni comando (perfino di quello inopportuno o inconveniente) al bene comune sociale e, infine, come elemento che rende più facile o più difficile l'assenso, ma non lo causa, l'intrinseca ragionevolezza del suo contenuto.

In quanto movimento della ragione, la causa efficiente di questo assenso non può essere la stessa ragione. In quanto atto conoscitivo, invece, l'assenso appartiene alla ragione. La questione importante è il fatto che, seppur si tratti di un atto d'*imperium* (cioè della ragione) sulla stessa ragione, l'assenso ad una verità non evidente è un atto pienamente volontario. In questo schema, i motivi dell'assenso compiono la funzione di un'autorità. In effetti, si può parlare "obbedienza" alla massa, alla moda, alle proprie passioni oppure (e in questo consiste la virtù dell'obbedienza) al prudente e al saggio¹⁰⁴⁴.

Ogni autorità diventa efficace nella misura in cui viene riconosciuta come tale da qui la segue. Ogni autorità è mediata dal giudizio della propria ragione, il che significa che il suo fondamento, o meglio l'unica vera autorità è la verità, sia questa reale o apparente.

Chi obbedisce l'autorità politica, giudica in primo luogo che i suoi comandi (o comunque il fatto stesso di obbedire) sono un principio di condotta ragionevole, e quindi decide assumerlo come proprio. In questo atto interno d'*imperium* i due termini della relazione (il giudizio dell'autorità e l'*imperium* individuale) sono vincolati tra di loro al modo della causa e l'effetto, ma diventano un solo atto di un'unica ragione nel quale, in qualche modo, la ragione si adegua a se stessa.

Come abbiamo detto prima, la radice di questa unità si trova nella natura della causalità esemplare. San Tommaso dedica un articolo speciale del trattato degli atti umani a questo problema¹⁰⁴⁵. In questo passo, citando Aristotele, enuncia la tesi principale: "*idem est actus moventis et moti*"¹⁰⁴⁶, perché "*ubi est unum propter alterum, ibi est unum tantum. Sed actus imperatus non est nisi propter imperium. Ergo sunt unum*"¹⁰⁴⁷. Il fondamento di questa identità si trova nel principio di causalità: l'atto della causa in quanto causa è anche atto dell'effetto, anche nel caso in cui lo stesso effetto è, a sua volta e nello stesso ordine, causa. La causa seconda, in effetti, è causa in virtù della causa prima: "*In quolibet genere causarum causa prima est magis causa quam causa secunda: nam causa secunda non est causa nisi per causam primam*"¹⁰⁴⁸.

Di conseguenza, il modo dell'identità dipende dal modo della causalità. Nell'ordine della causalità efficiente, per esempio, l'unità dell'atto si trova nel fatto che il "produrre" della causa è lo stesso "essere prodotto" dell'effetto, ma entrambi i soggetti rimangono assolutamente diversi. Nell'ambito della causa formale, invece, la causa è proprio l'atto primo che costituisce la cosa e quindi non c'è alcun modo di alterità tra essi. E la stessa cosa si può dire sulla causa finale, in quanto il fine proprio di ogni cosa è sempre la propria perfezione. La questione, allora, è determinare in che modo la causa e l'effetto sono uno e in che modo sono molti nell'ordine della causalità esemplare.

¹⁰⁴⁴ È degno d'attenzione il fatto che perché ci sia obbedienza non è necessario che ci sia un comando formalmente enunciato; basta che ci sia una "regola o misura", cioè un modello universale, il quale acquista naturalmente un carattere normativo.

¹⁰⁴⁵ I-II, q.17, a.4, "*utrum imperium et actus imperatus sint unus actus, vel diversi?*"

¹⁰⁴⁶ I-II, q.17, a.4, ad 1; la citazione è di ARISTOTELE, *Fisica* III, 1, 202a 18; 5, 202b 20.

¹⁰⁴⁷ I-II, q.17, a.4 s.c. ; la citazione è di ARISTOTELE, *Topici*, III, 2, n.2, 117a 18.

¹⁰⁴⁸ *CG*, III, c.17, n. 4.

È precisamente questo il modo in cui San Tommaso articola la sua risposta. La quale si apre affermando che “*nihil prohibet aliqua esse secundum quid multa, et secundum quid unum*”. Poi enuncia la perfetta proporzionalità tra l’*unum simpliciter* e l’*unum secundum quid*, rispetto all’*ens simpliciter* e l’*ens secundum quid*, fondata sulla trascendentalità dell’*unum*: “[u]num autem hoc modo dicitur sicut et ens”. Così, l’*ens simpliciter*, che è la sostanza, è anche *unum simpliciter*, mentre l’*ens secundum quid*, cioè l’accidente, è anche *unum secundum quid*.

Secondo questo,

quaecumque sunt unum secundum substantiam, sunt unum simpliciter, et multa secundum quid. Sicut totum in genere substantiae, compositum ex suis partibus vel integralibus vel essentialibus, est unum simpliciter, nam totum est ens et substantia simpliciter, partes vero sunt entia et substantiae in toto¹⁰⁴⁹.

L’atto umano, pur se composto da tante facoltà diverse, è atto di un’unica sostanza. A unità di forma, unità di sostanza, e siccome in questo caso la forma è una forma razionale, dovrà essere la medesima ragione a rendere l’atto “uno”. In questo modo, quando si dice che l’uomo vizioso è diviso, si sta affermando una verità che trascende l’ambito del meramente metaforico, perché nella misura in cui deviano dall’*imperium* della ragione, principio d’unità dell’atto, gli appetiti sensibili agiscono proprio come se non appartenessero allo stesso soggetto. Come spiega San Tommaso,

Sicut autem in genere rerum naturalium, aliquod totum componitur ex materia et forma, ut homo ex anima et corpore, qui est unum ens naturale, licet habeat multitudinem partium; ita etiam in actibus humanis, actus inferioris potentiae materialiter se habet ad actum superioris, inquantum inferior potentia agit in virtute superioris moventis ipsam, sic enim et actus moventis primi formaliter se habet ad actum instrumenti. Unde patet quod imperium et actus imperatus sunt unus actus humanus, sicut quoddam totum est unum, sed est secundum partes multa¹⁰⁵⁰.

Il ragionamento proposto si fonda sulla causalità formale: l’atto della facoltà inferiore è come materia rispetto dell’ordine razionale che l’informa. “*Forma dat esse*”, e quindi anche l’unità.

Nel caso del governo politico, tuttavia, l’*actus moventis* e l’*actus moti* appartengono a due individui realmente diversi, e quindi l’*imperium* dell’uno non è causa sufficiente dell’atto dell’altro. La risposta di San Tommaso è almeno implicita nello stesso articolo:

Quae vero sunt diversa secundum substantiam, et unum secundum accidens, sunt diversa simpliciter, et unum secundum quid, sicut multi homines sunt unus populus, et multi lapides sunt unus acervus; quae est unitas compositionis, aut ordinis.

L’unità di questi atti è unità di ordine, e ciò che li rende uno, ancora una volta, è la ragione, in quanto conosce, giudica e comanda la stessa cosa in entrambi i soggetti. Quindi l’atto sarà più perfettamente “uno” nella misura in cui loro comunichino nella conoscenza di una stessa verità pratica. Così, in certe circostanze specialissime, potrebbe essere atto di obbedienza più perfetta quello che si allontana dalla condotta esterna enunciata dalla norma per adempiere pienamente la sua *ratio*. È quello che succede, ad esempio, nei casi di *epieikeia*¹⁰⁵¹.

¹⁰⁴⁹ I-II, q.17, a.4.

¹⁰⁵⁰ Idem.

¹⁰⁵¹ EN, V, 1137a 30 – 1138a 3.

E così come la relazione gerarchica rende uno ciò che è molteplice, così anche, di converso, lì dove c'è composizione di molti ci sarà anche comando e obbedienza, cioè gerarchia. In effetti, come spiega Aristotele,

vi sono molti specie di comandanti e di obbedienti e sempre migliore è chi comanda i migliori, per esempio chi comanda un uomo è migliore di chi comanda una bestia, perché migliore è l'opera compiuta dai migliori e dove c'è il concorso di chi comanda e di chi obbedisce costoro compiono una qualche opera. Quando si costituisce un composto unitario costante di più parti, continue o discrete, in ogni caso si riscontra un qualcosa che comanda e un qualcosa che obbedisce¹⁰⁵².

Due sono gli elementi fondamentali di questo passo. Da una parte, il molteplice diventa uno in virtù di un principio di unità che, secondo la natura delle parti che si uniscono, "comanda" su esse. Nel caso del tutto sociale, che è unità di ordine, il principio di unità è il fine, e comanda colui il quale è competente rispetto al fine. D'altra parte, a seconda del modo di questa unità, il tutto risultante dall'unione delle parti agisce come una sola cosa e quindi compie una certa opera.

La questione è chiara nel caso dell'atto d'*imperium*. Dall'unità sostanziale dell'uomo scaturisce un atto che è uno *simpliciter*. Dall'unità di molti uomini diversi, invece, scaturisce un atto che è uno *secundum quid*, allo stesso modo e nella stessa misura in cui tutti questi uomini siano una sola cosa. Come affermava il passo di San Tommaso appena citato, questa è un'unità di ordine costituita da una stessa disposizione verso un fine comune. Questo fine è, appunto, l'opera comune del tutto composto a cui si riferiva Aristotele.

L'ordine imperato dalla ragione alle facoltà inferiori è causa formale intrinseca dell'atto umano, ciò che gli dà l'essere e costituisce la sua specie. Il comando del superiore, invece, agisce sempre nell'ordine della causalità formale, ma non costituisce assolutamente l'atto. Questo comando gli dà il suo ordine intrinseco, ma non lo costituisce in quanto atto; è ancora causa formale, ma causa formale estrinseca o esemplare.

In questo modo, l'atto d'*imperium* dell'autorità e l'atto d'*imperium* del cittadino che obbedisce sono una stessa cosa. Non sono semplicemente due ordini uguali, al modo in cui la forma di due individui della stessa specie è uguale, ma uno stesso ordine considerato in due livelli di universalità e comunicato dall'uno all'altro: l'*imperium* del cittadino su se stesso è ciò che è (almeno nella sua dimensione giuridica) in virtù dell'*imperium* politico.

La causalità della causa esemplare. La legge come misura e la legge come fine

L'esemplare, precisamente in quanto esemplare, è in qualche modo forma e in qualche modo fine. È forma perché la sua somiglianza rende l'opera ciò che essa è; l'esemplare è la sua *misura*. Ma è anche fine perché contiene in sé la totalità della perfezione dell'opera in quanto è opera; l'esemplare è ciò che *muove* il suo artefice.

Così, nell'ordine pratico, l'*imperium* politico è causa dell'atto in questi due modi diversi.

¹⁰⁵² *Politica* I, 5, 1254 a 25-30

Questa doppia “funzione” della causalità esemplare si rivela di fondamentale importanza per spiegare la compatibilità di fondo tra obbligo giuridico e libertà soggettiva, soprattutto in quell’ambito più refrattario ad una partecipazione reale dei singoli nell’ordine giuridico: quello della pena e del diritto penale in generale.

In quanto è misura, l’esemplare modifica accidentalmente l’atto in modo necessario e indipendente dal consenso del suo agente: stabilisce in esso un vincolo di obbligatorietà. L’atto libero del subordinato, qualunque esso sia, viene vincolato da una necessità morale e giuridica; e quindi, comunque esso sia, dovrà essere in un modo determinato. La causa formale (anche se estrinseca) non ha bisogno della venia del suo effetto.

L’esemplare non costituisce la specie dell’opera, perché non la fa essere tutto ciò che essa è, ma determina la sua precisa proporzione rispetto ad un modello di bene, e quindi acquista una funzione normativa e diventa regola. Ma la specie morale di un atto consiste precisamente nella sua proporzione ad un fine moralmente necessario. Di conseguenza, nella precisa misura in cui istituisce la necessità di un certo fine, il comando dell’autorità modifica anche la specie dell’atto del subordinato.

Così, per esempio, l’autorità non rende necessari per i genitori gli atti conducenti all’educazione dei loro figli, perché questi atti sono moralmente necessari per natura; ma essa può stabilire i modi concreti in cui questo dovere debba essere adempiuto in una società determinata. Avendo stabilito solo parzialmente la necessità dell’atto, il comando dell’autorità non può mutare la sua specie. Tuttavia, potrebbe renderlo più o meno perfetto secondo questo sia più o meno osservante della disposizione positiva. Un’educazione contraria al legittimo ordine politico resta sempre educazione, anche se sarà una cattiva educazione. Nel caso dei doveri puramente positivi (come, per esempio, dichiarare le tasse), invece, il comando dell’autorità è causa di tutta l’obbligatorietà dell’atto, e quindi il non adempimento della norma positiva rende l’atto cattivo *simpliciter*.

Chi disobbedisce la norma può farlo soltanto nella misura in cui sia previamente vincolato da essa. Il subordinato può decidere se obbedire o meno, ma non può decidere di non essere più obbligato dalla norma. Di conseguenza, la condotta deviante non solo non si oppone alla partecipazione dell’ordine, ma quest’ultima è la sua condizione di possibilità¹⁰⁵³. Disobbedire significa appunto contraddire questo vincolo. Ma allora l’atto deviante partecipa ancora, seppur passivamente e *per oppositionem*, dell’ordine comandato. Perfino l’unità relativa dell’atto *imperans* e quello *imperatus* sussiste in una misura minima, perché anche nel caso del dovere non adempiuto “*eadem sunt quae oportet regnantem praecipere et subditum exequi*”¹⁰⁵⁴.

Questa tesi diventa critica rispetto alla natura della pena. In quanto è misura degli atti, la legge stabilisce un rapporto necessario tra l’atto del subordinato e un bene sociale che è anche suo. In questo modo, la pena applicata al malfattore è effettivamente una pena, cioè una punizione, perché il fondamento della sua applicazione non è un mero calcolo di

¹⁰⁵³ Kelsen legge questo principio in senso esattamente inverso: non è l’ordine normativo a spiegare il disordine, ma viceversa. Già Hobbes, prima di lui, aveva definito la pace a partire dalla guerra. Vid. H. KELSEN, *Lineamenti di dottrina pura del diritto*, op. cit., pp.66-68; EW, III, c.13, p.113, rispettivamente.

¹⁰⁵⁴ II-II, q.50, a.2 arg.2.

convenienza sociale, ma un rigoroso rapporto di giustizia che lo coinvolge a prescindere dal suo consenso. In concreto, giustificare la pena in se stessa, e non soltanto le sue conseguenze, suppone dimostrare che il bene offeso dal delinquente è anche suo. Se esso non gli appartenesse in assoluto, la pena sarebbe pura violenza da parte di chi è più forte.

In quanto è fine, l'ordine in cui consiste l'*imperium* muove al modo della causa finale, attraendo la volontà dell'agente verso la perfezione dell'opera. Nel nostro caso, l'opera realizzata è l'atto virtuoso, e la virtù e ciò che rende buono non solo l'atto, ma tutto l'uomo. Così, in ambito pratico, agente e opera sono in qualche modo la stessa cosa, perché l'uomo libero è "*causa sui*". Come abbiamo detto, la causalità della legge in quanto esemplare consiste nel produrre un'identità "elettiva" tra l'ordine comandato e l'ordine dell'atto. La legge agisce sul subordinato facendolo volere il bene al quale essa ordina. E questo ordine può essere voluto in due modi: per se stesso e *simpliciter* in virtù di un *habitus* virtuoso, cioè perché l'ordine è buono, oppure in quanto male (soggettivamente) minore, cioè *per accidens*, nel caso dei cattivi, i quali scelgono un'adequazione puramente esterna della condotta per evitare la sanzione ad essa associata.

Se la legge in quanto misura è capace di vincolare a prescindere dal consenso del suddito, la sua effettiva causalità sulle condotte concrete, invece, dipende soltanto dalla volontà dell'agente. Questi due ordini (quello comandato e quello effettivamente realizzato dalla condotta) saranno così simili quanto costui voglia.

L'unità *secundum quid* dell'*imperium* spiega il fatto che l'identità tra volontà del suddito e volontà del legislatore sia reale, ma non assoluta, e quindi non escluda un'eventuale divergenza (come faceva Rousseau). Anzi, siccome l'identità è sempre *elettiva*, *elettiva* è anche la divergenza, e quindi la si aspetta ragionevolmente. In questo modo, non è affatto necessario ricorrere ad una schizofrenica duplicazione della volontà del singolo per spiegare la condotta deviante. È vero che il malfattore agisce contro il proprio bene, ed è proprio questo fatto a legittimare la punizione, ma ciò non significa che egli agisca contro la sua vera volontà. La punizione non è terapia. Tutta la gravità dell'atto deviante risiede appunto in questa dissociazione, primariamente interna e solo secondariamente giuridica, tra l'oggetto concreto di una scelta libera e consapevole e l'autentico bene sociale della persona¹⁰⁵⁵. In modo rigorosamente proporzionale, così come all'atto punibile corrisponde una pena, così a questo stesso atto in quanto è immorale corrisponde quel

¹⁰⁵⁵ Ancora una volta, Rousseau sembra aver interpretato in chiave naturalistica una tesi classica. In effetti, anche San Tommaso distingue tra una volizione attuale di un oggetto (la scelta) e una volizione universale e necessaria del proprio bene, il quale è intrinsecamente sociale (la cosiddetta "*voluntas ut natura*"). Ma queste due volizioni non costituiscono due volontà opposte come in Rousseau: una generale, sempre autentica e buona, e l'altra parziale, falsa e cattiva. C'è soltanto una volontà nell'uomo, naturalmente ordinata al bene completo dell'uomo che si può concretizzare in beni reali o apparenti, i quali, tuttavia, sono sempre voluti appunto per ciò che hanno di bene. La radice della confusione sta nella nozione di volontà come atto e non come facoltà o inclinazione, la quale lo costrinse a postulare una volontà "generale" che, proprio perché incoerente con le premesse, non si sa bene cosa voglia significare. Questa volontà generale, in fin dei conti, non è altro che una *voluntas ut natura* svuotata di contenuto, la quale, invece di un bene universale che si realizza in infiniti modi concreti, vuole una forma vuota dentro la quale può starci tutto.

dissidio interiore che non pochi autori hanno proposto addirittura come una “sanzione naturale”¹⁰⁵⁶. Ma la sanzione non è la legge.

La legge è causa l’atto libero in quanto è fine ed è modello. La sanzione non è né l’uno né l’altro.

Secondo quel passo delle *Leggi* di Platone più volte citato, la legge agisce (cioè causa l’atto), attraverso la persuasione dei buoni e la coercizione dei malvagi¹⁰⁵⁷. Il primo di questi modi (la persuasione) è il più perfetto e di conseguenza non può essere imposto a tutti¹⁰⁵⁸; ma se il secondo (la coercizione) è efficace in assoluto, è soltanto in quanto prefigurazione del primo. In altri termini, la dissuasione del cattivo è solo un modo meno perfetto di partecipazione ai fini dell’ordine politico.

Il *proprium* della legge è la sua *vis directiva*, mediante la quale viene indicato ai buoni il bene concreto da compiere perché questi lo scelgano liberamente¹⁰⁵⁹. In terminologia moderna, il “destinatario della norma” è, in primo luogo, l’*appetito retto* che vuole il giusto. In secondo luogo, essa possiede anche una *vis coactiva*, mediante la quale dissuade e scoraggia i malvagi, rendendo preferibile il disagio della buona azione rispetto alla sanzione che seguirebbe l’atto cattivo. Tuttavia, questa seconda funzione non è diversa dalla prima. È vero che il vizioso adempie la legge soltanto per evitare un danno, ma il fatto stesso di evitarlo è anche un bene veramente comune a tutto il corpo sociale; un bene che gli è *proprio*, ma non *esclusivo*. In realtà, la legge è efficace nei confronti dell’uomo cattivo proprio nella misura in cui egli non è assolutamente cattivo, cioè nella misura in cui egli ama il bene sotto una formalità parziale e imperfetta: in quanto bene privato. La *vis coactiva* può modificare la condotta soltanto in quanto è anche *directiva*; cioè in quanto – in modo diverso e indiretto – presenta il bene ad un appetito retto perché questo appetito lo scelga. La coercizione è solo un altro modo della direzione, perché non vi è alcun vero comando senza un previo insegnamento. In altri termini, perché l’*imperium* è atto della ragione.

È vero che la legge umana sarebbe inefficace verso i cattivi se si prescindesse dalla sanzione. Tuttavia, il proprio della legge è ordinare, cioè agire sulla ragione e non sulle passioni¹⁰⁶⁰; pertanto la legge si dirige all’uomo ragionevole, cioè al virtuoso, o meglio, ad ogni uomo in quanto è ragionevole e virtuoso, perché questa è la sua condizione naturale (anche se non la più comune).

La necessità concreta della coazione permette di concludere, come massimo, che la sanzione è un *proprium* della legge umana (non di ogni legge) in virtù della peculiare condizione di colui al quale essa è rivolta. Affermare che la pena appartiene all’essenza della legge significherebbe che la sua forza vincolante è identica alla sua forza coercitiva,

¹⁰⁵⁶ Molte volte, argomentando a favore della tesi secondo la quale la pena è essenziale alla legge, e quindi propria anche della legge morale naturale. Classico l’articolo di A. D. SERTILLANGES, “The Moral Sanction”, *The New Scholasticism*, Vol. 1, No.1 (1927), pp.49-64.

¹⁰⁵⁷ *Leggi* IV, 722b – 723e.

¹⁰⁵⁸ *S.Th.* I-II, q.95, a.1.

¹⁰⁵⁹ Come si è detto, il virtuoso non ha bisogno della *vis coactiva* della legge, perché la sua volontà non deve essere mossa dall’esterno all’elezione del bene. È necessario, tuttavia, che gli sia indicato il bene particolare determinato convenzionalmente dall’autorità come obbligatorio. Cfr. I-II, q.96, a.5

¹⁰⁶⁰ Infatti, la legge agisce sulle passioni nella misura in cui queste partecipano del *logos*. Cfr. ARISTOTELE, *EN*, I, 1102a 25 – 1103a 10 e il commento di San TOMMASO, *Sententia libri ethicorum* I, 20; *Politica* 1254a 17 – 1255a 3 e *De Anima* III, 432a 15 – 433a 10.

o almeno inseparabile da essa, e di conseguenza, che una obbedienza che non sia affatto mossa dalla paura è imperfetta e incompleta.

È vero che ogni trasgressione comporta un disordine che deve essere corretto e che finisce naturalmente per ritorcersi contro lo stesso agente. Ma anche se questo effetto secondario del male si potesse chiamare “sanzione”, non deve essere considerato come qualcosa di essenziale ad una legge che esiste soltanto per essere obbedita razionalmente, ma come l’effetto necessario di una trasgressione che è completamente estranea alla definizione della legge. È proprio perché non è forza che la legge la può utilizzare quando sia necessario.

In questo modo, si riesce anche a sciogliere l’artificiosa scissione tra norme primarie e secondarie a seconda dei loro destinatari. Una delle più immediate (e gravi) conseguenze del nominalismo è che, riducendo la “specie” che dipende dall’essenza a una “classe” che dipende da convenzioni, svuota e rende superflua la nozione di *proprium*, cioè quello che, senza appartenere alla essenza di una cosa, inerisce ad essa in modo necessario (come il riso rispetto dell’uomo). La conseguenza immediata di questa tesi è che tutto ciò che si possa affermare sempre su una cosa diventa parte della sua definizione, come succede appunto con la sanzione rispetto alla legge. Infatti, la questione della coesistenzialità di pena e legge è un vero *topos* della filosofia giuridica moderna¹⁰⁶¹.

Affermare che la legge suppone essenzialmente la pena, in sintesi, è definire la legge per il suo opposto; è concepire la libertà a partire del suo difetto, come se fosse una pura capacità di scegliere tra il bene e il male; è, infine, includere il peccato nell’essenza del bene morale¹⁰⁶² oppure, nel nostro ambito particolare, definire il diritto partendo dalla sua violazione, esattamente come voleva Kelsen.

La causa esemplare come causa parziale.

A parte quello della natura della pena, v’è anche un secondo aspetto importante di questo carattere parziale della causalità esemplare. In effetti, se la causa non costituisce la totalità dell’effetto, e se la specie dell’atto dipende in parte dalla legge ma non è prodotta da essa, significa che l’atto osservante è molto di più di un mero atto osservante. La questione è stata già accennata sotto un altro profilo attraverso un esempio: per il linguaggio quotidiano, che è anche quello del senso comune, la persona che si ferma al rosso o tiene la sua destra non “obbedisce la norma”, ma “guida la sua macchina”. Questo punto, che può sembrare secondario ed è normalmente trascurato, costituisce una possibile chiave per il problema della compatibilità tra obbedienza e libertà, che è lo stesso problema del governo su uomini liberi.

In effetti, condizionati da un concetto univoco (e naturalistico) di libertà, gli autori studiati nella prima parte di questo lavoro opponevano radicalmente l’atto di obbedienza

¹⁰⁶¹ Per il grado di evidenza con cui la si presenta, valga come esempio per tutti, N. BOBBIO, *Teoria della norma giuridica*, Giappichelli, Torino, 1958. Un esempio più attuale, con un titolo che spiega tutto, in M. PEDRAZZA GORLERO, *Il potere e il diritto. Elementi per una introduzione agli studi giuridici*, CEDAM, Padova, 1999.

¹⁰⁶² Per queste proprietà dell’etica moderna, cfr. il già citato S. PINCKAERS, O.P., “Liberte et preceptes dans la morale de Saint Thomas”, op. cit.

all'atto libero. Ma se l'atto comandato dall'autorità non è più un atto libero, significa che esso non possiede altra natura se non quella che gli dà il comando, cioè quella dell'obbedienza. Allora quest'ultima non sarà più un aspetto particolare dell'atto giuridico, ma ciò che lo definisce come tale. D'altra parte, è caratteristico dell'atto giuridico il fatto di essere soggetto all'autorità dello Stato nella precisa misura in cui è giuridico. Di conseguenza, un atto che sia esclusivamente atto giuridico sarà assolutamente prodotto dallo Stato. E se questo Stato, a sua volta, è causa e arbitro di ogni giuridicità, allora lo stesso individuo sarà sottomesso allo Stato (almeno potenzialmente) in ogni singolo aspetto della sua vita: basterà che lo Stato comandi un atto perché questo venga assolutamente "giuridicizzato".

In altri termini, in tutto ciò che non sia rigorosamente privato, l'individuo sarà assolutamente sottomesso alla volontà dello Stato; di converso, tutto ciò che appartenga all'ambito del privato è materia nella quale lo Stato non possiede alcuna competenza, nemmeno indiretta¹⁰⁶³. E tuttavia, sarà sempre lo Stato a definire i limiti del privato.

Non a caso Hobbes intendeva la libertà come l'ambito nel quale lo Stato (graziosamente) rimane in silenzio. Rousseau, da parte sua, tentava di superare questa difficoltà definendo sofisticamente l'atto libero come quello conforme alla propria volontà generale. Se il primo assorbe il privato nel pubblico, il secondo tenta di dimostrare la loro identità, cancellando così il privato. In entrambi i casi, la divisione rimane totale ed ermetica; è una divisione (nominalisticamente) univoca. Così, tutto ciò che non è vietato o comandato, è assolutamente neutro fino a quando non venga vietato o comandato; tutto ciò che non dipende totalmente dallo Stato, è semplicemente indifferente, fino a quando lo Stato non s'interessa ad esso. Tutto o nulla, sembrerebbe di essere la consegna, perdendosi anche qui, come tante volte, la multiforme ricchezza dell'esperienza concreta. Nella tradizione classica, invece, l'atto giuridico è sì un atto di obbedienza, ma è anche un atto libero. È un atto libero in primo luogo perché l'obbedienza è libera, ma soprattutto perché non è soltanto un atto d'obbedienza. La predicazione analogica permette attribuire qualcosa ad un soggetto in modo intrinseco senza ridurre la sua essenza a quell'aspetto particolare. In effetti, normalmente l'obbedienza è solo un aspetto inintenzionale di un atto semplicemente giusto.

Allo stesso modo, questa tesi permette riconoscere una competenza graduata dello Stato nelle condotte, proporzionale alla misura della loro rilevanza rispetto al bene comune. Così, ciò che non è comandato potrebbe essere comunque desiderato e quindi pubblicamente incoraggiato; e ciò che non è vietato molte volte sarà semplicemente tollerato e quindi, nella misura del possibile, pubblicamente ripudiato e ostacolato. L'ambito del privato, infine, precisamente perché sacro, non sarà in assoluto indifferente; anzi, verrà attivamente protetto e tutelato. Ancora una volta, forse l'esempio più chiaro è

¹⁰⁶³ Un significativo esempio è quello del dibattito sul titolare della funzione educativa. Alla posizione che argomenta la naturalità dell'educazione familiare, che andrebbe rispettata e sussidiata (ma non sostituita) dallo Stato, si oppone quella che vede nell'educazione una funzione socialmente rilevante che andrebbe affidata completamente allo Stato, unico arbitro dei suoi obiettivi, il quale *si potrà servire* della famiglia in quanto strumento particolarmente adatto per realizzarli. Simultaneamente, però, lo stesso Stato non dovrà interessarsi in alcun modo, nemmeno indiretto, alla quotidiana convivenza familiare.

quello del rapporto dello Stato con la società familiare e l'istituzione sulla quale essa si fonda, il matrimonio.

L'atto libero è molto di più di un atto conforme alla legge. E tuttavia, l'accordo con la legge è un requisito di questa libertà. Non nel senso che sia la stessa conformità a rendere libero l'atto, come voleva Rousseau, ma nel senso che colui che disobbedisce la legge senza una ragione proporzionata, difficilmente sarà libero dalle sue passioni; sarà sicuramente incontinente.

In ogni caso, l'obbedienza alla legge non è né la causa (Rousseau) né l'opposto (Hobbes) della libertà. È semplicemente una tra tante manifestazioni possibili di essa.

Allo stesso modo, l'atto conforme alla legge è giusto, ma non è giusto perché conforme alla legge. La legge è esemplare del giusto, cioè enunciato universale e modello al quale deve adeguarsi per adempiere quel minimo di giustizia richiesto dalla vita sociale¹⁰⁶⁴. Ma non è causa formale del giusto, enunciato univoco che, se non compiuto in modo perfetto e totale fino alla sua ultima virgola, rende l'atto semplicemente illecito.

2. La partecipazione politica come Virtù.

La legge è ordine astratto delle condotte verso il bene comune; la virtù politica è questo stesso ordine partecipato abitualmente nell'anima.

In questo contesto, sono soprattutto tre le virtù eminentemente politiche: la giustizia, virtù sociale per eccellenza; la prudenza, virtù generale che, rettificando la ragione, partecipa immediatamente l'ordine, e disponendo tutte le altre virtù verso il fine buono, lo comunica alle potenze inferiori; l'obbedienza, virtù che consiste specificamente nell'adeguazione della propria condotta al precetto dell'autorità.

L'uomo buono e il buon cittadino: la giustizia generale.

Lo scopo ultimo della legge e della stessa *polis* è la virtù dei cittadini. Tuttavia, in quanto è "interna", questa virtù non è giuridicamente esigibile. Il problema costituisce il classico *topos* del rapporto tra il buon uomo e il buon cittadino.

Nel libro III della *Politica*, Aristotele si pone espressamente il problema¹⁰⁶⁵: se la virtù dell'uomo dabbene (*andros agaqou*) sia la stessa virtù del buon cittadino (*poli,tou spoudaiou*)¹⁰⁶⁶. La sua risposta è negativa, ma con molte precisazioni.

In effetti, la questione può essere spiegata attraverso una somiglianza. Così come un marinaio, il cittadino è parte di una comunità. Ogni marinaio possiede la sua virtù propria a seconda della funzione da lui svolta nella nave, ma c'è una nozione di virtù comune a tutti i marinai, perché la sicurezza della navigazione è opera di tutti assieme. Allo stesso modo, la virtù del cittadino è misurata rispetto alla costituzione (*poli teia*) della *polis*. Ma ci sono molte specie di costituzioni e molte funzioni all'interno della stessa *polis*, e quindi

¹⁰⁶⁴ Cfr. F.A. LAMAS, "La concordia política", sul sito www.viadialectica.com.

¹⁰⁶⁵ ARISTOTELE, *Politica*, IV, 1276b 16-1277b 32

¹⁰⁶⁶ Ibidem, 1276b 15-16.

molte virtù relative; l'uomo buono, invece, possiede soltanto una virtù perfetta. Di conseguenza, si può essere buon cittadino anche senza possedere la virtù perfetta¹⁰⁶⁷.

D'altra parte, non esiste una città di soli uomini virtuosi, ma la virtù politica è necessaria per la sopravvivenza della città¹⁰⁶⁸. Questo significa che l'ordinamento può esigere la virtù politica, ma non la virtù perfetta. L'unico al quale si può richiedere questa virtù propria dell'uomo in quanto tale (cioè la prudenza) è il governante: egli deve essere *fronimoj* e *spoudaiobj*¹⁰⁶⁹.

In concreto, la virtù del buon cittadino consiste nella sua capacità di comandare ed obbedire bene¹⁰⁷⁰. Si tratta certamente di due capacità diverse, ma egli deve conoscerle entrambe. In questo modo, la temperanza e la giustizia sono comuni a tutti i membri della *polis*, ciascuno a modo suo; la prudenza, invece, è esclusiva di chi comanda, mentre chi obbedisce possiede soltanto "opinione vera"¹⁰⁷¹.

Conservando il nucleo delle tesi di Aristotele, in San Tommaso il problema della virtù propria del buon cittadino si sposta dalla prudenza verso la giustizia, e questo spostamento comporta anche certe precisazioni sulla prudenza politica come "opinione vera" che esamineremo in seguito.

La chiave della distinzione tra virtù perfetta e virtù giuridicamente esigibile si può trovare in due aspetti caratterizzanti la virtù della giustizia, già presenti nella trattazione di Aristotele¹⁰⁷².

In primo luogo, il giusto mezzo della giustizia è un mezzo oggettivo: il diritto. Nelle altre virtù morali, il giusto mezzo è relativo al proprio soggetto; si tratta di "*una medietà rispetto a noi*"¹⁰⁷³; "*quoad nos*"¹⁰⁷⁴ nell'espressione di San Tommaso. La virtù della giustizia, invece, è essenzialmente riferita agli altri: "*iustitiae proprium est inter alias virtutes ut ordinet hominem in his quae sunt ad alterum*"¹⁰⁷⁵, e quindi il suo mezzo è oggettivo:

Sic igitur illud quod est rectum in operibus aliarum virtutum, ad quod tendit intentio virtutis quasi in proprium obiectum, non accipitur nisi per comparationem ad agentem. Rectum vero quod est in opere iustitiae, etiam praeter comparationem ad agentem, constituitur per comparationem ad alium, illud enim in opere nostro dicitur esse iustum quod respondet secundum aliquam aequalitatem alteri, puta recompensatio mercedis debitae pro servitio impenso.

L'oggettività del suo oggetto comporta una conseguenza fondamentale: la giustizia dell'atto è proporzionalmente indipendente dall'intenzione soggettiva dell'agente:

Sic igitur iustum dicitur aliquid, quasi habens rectitudinem iustitiae, ad quod terminatur actio iustitiae, etiam non considerato qualiter ab agente fiat. Sed in aliis virtutibus non determinatur aliquid rectum nisi secundum quod aequaliter fit ab

¹⁰⁶⁷ Ibidem, 1276b 18-34.

¹⁰⁶⁸ Ibidem, 1276b 34 – 1277a 5

¹⁰⁶⁹ Ibidem, 1277a 14-15.

¹⁰⁷⁰ Ibidem, 1277a 27.

¹⁰⁷¹ Ibidem, 1277b 20-30.

¹⁰⁷² Cfr. *EN*, V, passim.

¹⁰⁷³ *EN*, II, 1106b 36.

¹⁰⁷⁴ II-II, 47, a.5, arg.1.

¹⁰⁷⁵ II-II, q.57, a.1.

agente. Et propter hoc specialiter iustitiae prae aliis virtutibus determinatur secundum se obiectum, quod vocatur iustum.

“Il giusto” o “il diritto” è ciò che è dovuto a un altro; atto giusto è quello che glielo dà. I motivi particolari sono indifferenti per la giustizia oggettiva; basta che si dia ciò che si deve. L’ordinamento giuridico può esigere coattivamente proprio questo, e soltanto questo.

Ma ciò non significa che l’intenzione soggettiva dell’agente sia irrilevante nell’ordine della giustizia in quanto essa è virtù. Il mezzo della giustizia è oggettivo, ma essa è virtù generale; questo è il nostro secondo aspetto:

Manifestum est autem quod omnes qui sub communitate aliqua continentur comparantur ad communitatem sicut partes ad totum. Pars autem id quod est totius est, unde et quodlibet bonum partis est ordinabile in bonum totius. Secundum hoc igitur bonum cuiuslibet virtutis, sive ordinantis aliquem hominem ad seipsum sive ordinantis ipsum ad aliquas alias personas singulares, est referibile ad bonum commune, ad quod ordinat iustitia. Et secundum hoc actus omnium virtutum possunt ad iustitiam pertinere, secundum quod ordinat hominem ad bonum commune. Et quantum ad hoc iustitia dicitur virtus generalis¹⁰⁷⁶.

In altri termini, la giustizia generale prescrive atti di tutte le virtù in quanto essi si riferiscono al bene comune, il che non è possibile adempiere se non si possiede la virtù, cioè un’intenzione (anche) soggettivamente retta.

In questo modo, la virtù della giustizia, in quanto è virtù generale, comanda più di quanto si possa esigere coattivamente, fatto che, ancora una volta, serve a sottolineare la differenza tra il dovere giuridico e la materia del precetto coattivo. In effetti, questa stessa giustizia, in quanto raggiunge il suo scopo attraverso la legge, si chiama giustizia legale:

Et quia ad legem pertinet ordinare in bonum commune, ut supra habitum est, inde est quod talis iustitia, praedicto modo generalis, dicitur iustitia legalis, quia scilicet per eam homo concordat legi ordinanti actus omnium virtutum in bonum commune¹⁰⁷⁷.

Questa stessa risposta permette articolare la dottrina tomista sulla virtù del cittadino. La legge ha per oggetto proprio soltanto gli atti esterni in quanto riferiti ad altri e, tra questi, comanda e punisce soltanto quelli più gravi¹⁰⁷⁸; ma ha come fine ultimo tutta la virtù di tutto l’uomo. Così, in astratto, la legge e la giustizia legale non avrebbero niente da obiettare all’uomo perverso che adempie rigorosamente ogni precetto legale; tuttavia, è molto dubbio che un uomo di questo genere sia possibile in assoluto. Già Aristotele aveva affermato che la giustizia è in qualche modo tutta la virtù¹⁰⁷⁹ e ancora oggi l’uomo virtuoso è chiamato semplicemente “giusto”.

Soltanto il giusto adempie la totalità della legge, e lo fa precisamente perché la supera. La virtù del buon cittadino non è la virtù *simpliciter*; ma è veramente difficile che ci sia un buon cittadino che non sia affatto un uomo buono, perché l’*entelechia* (*enteleceia*) umana, la sua perfezione propria e specifica, regola e misura della sua virtù, è bene comune sociale.

¹⁰⁷⁶ II-II, q.58, a.5. Per questo problema, tuttavia, vid. l’intera *quaestio* 58.

¹⁰⁷⁷ Idem.

¹⁰⁷⁸ I-II, q.96, aa.2-3

¹⁰⁷⁹ Vid. tutta la prima parte di *EN*, V, in particolare 1129b 29-30 (citazione di Teognide, *Elegie* 147); 1130a 8-11.

Prudenza come virtù politica

Come abbiamo visto, San Tommaso indica una specie particolare di prudenza propria della condizione del subordinato. La questione potrebbe sembrare curiosa, perché l'atto della prudenza è precisamente l'*imperium*, cioè quello che riceve il subordinato: “*ad prudentiam pertinet regere et praecipere*”¹⁰⁸⁰. Tuttavia, come si diceva poco sopra, anche il riconoscimento dell'autorità e il giudizio sui suoi comandi sono atti della ragione. In questo modo, l'obbedienza diventa l'atto specifico della prudenza “politica”. Più precisamente, l'obbedienza è “*la prudenza di colui che non ce l'ha*”¹⁰⁸¹. In effetti, come lo dimostra il processo educativo, l'atto più naturale (e quindi più prudente) di chi non è capace di guidare se stesso perché gli manca la competenza intellettuale necessaria¹⁰⁸² è affidarsi a uno che, guidando bene se stesso, è anche capace di guidare altri, se non direttamente almeno attraverso il suo esempio.

Come all'interno dell'anima, anche l'ordine della *polis* consiste nel dominio della parte migliore su quella peggiore. In questo schema, il governante funge da “parte migliore” o *logos* sociale, e quindi è chiamato a conoscere il vero bene sociale e comunicarlo alle parti della società. Ci sono, tuttavia, almeno due differenze fondamentali tra il governo dell'anima e quello della *polis*.

La prima di esse è relativa al governante. A differenza di ciò che succede nell'anima, molte volte la “parte migliore” della *polis* è impropriamente “migliore”, in quanto di fatto possiede i titoli per dominare ma non possiede le qualità soggettive necessarie per farlo bene. La *polis* è una società di uguali, e quindi non esiste alcuna differenza specifica in virtù della quale una parte dei suoi membri debba essere sempre e necessariamente superiore alle altre. In linea di principio, dovrebbero dominare coloro che sono superiori nell'ordine della ragione pratica, e non altro tentava di realizzare il tanto contestato principio aristocratico della nobiltà¹⁰⁸³. Ma il difetto soggettivo di virtù non invalida il principio di legittimazione. Nel momento in cui qualcuno viene legittimamente istituito come governante, la sua ragione assume una formalità diversa, in quanto diventa effettivamente capace di ordinare il tutto verso il bene comune sociale. Considerato nella sua funzione propria, a prescindere dal modo del suo esercizio, questo individuo assume la condizione di “parte migliore” della società che domina su quella “peggiore”.

La seconda differenza è relativa ai governati. Ancora una volta, questi sono “parte peggiore” soltanto *secundum quid*. Il governo è intelligenza dei principi e ragionamento prudente sui mezzi; analogamente, la vita politica dei cittadini è intelligenza partecipata degli stessi principi. Ma questo significa che al suddito non manca la capacità di giudicare sul bene comune, e se il suo giudizio non è efficace, questo non è così per natura, ma

¹⁰⁸⁰ II-II, q.50, a.1.

¹⁰⁸¹ Sono venuto a conoscenza di questa definizione attraverso Juan Antonio Widow. Non sono ancora riuscito a trovare la sua fonte.

¹⁰⁸² Cioè, la sufficienza delle otto parti quasi integrali della prudenza distinte da San TOMMASO in II-II, q.48, articolo unico, delle quali cinque appartengono alla prudenza in quanto è conoscitiva (“*memoria, ratio, intellectus, docilitas et solertia*”) e tre in quanto è precettiva (*providentia, circumspectio et cautio*). La spiegazione di ognuna di esse si trova negli otto articoli di II-II, q.49.

¹⁰⁸³ Paradigmatiche le critiche di Kant lungo tutta la sua opera politica.

soltanto per convenzione. Sarebbe contrario alla dignità del cittadino limitarsi a ricevere comandi di uno che non è migliore di lui. Vale la pena studiare il punto con attenzione.

Non è dubbio che il proprio del governante è governare e il proprio dei membri della società è obbedire. Tuttavia, questo non significa che il *civis* o *poli* debba sospendere il suo giudizio e seguire ciecamente le disposizioni dell'autorità. Infatti, una condotta di questo tipo non sarebbe nemmeno obbedienza. Come abbiamo visto, il suddito che obbedisce rende proprio il comando dell'autorità, e questo atto richiede una deliberazione prudentiale e un giudizio rigorosamente individuali, tanto rispetto all'autorità di chi governa quanto rispetto all'idoneità e giustizia del comando in particolare.

San Tommaso si occupa della questione in almeno due passi degni di nota. In uno di essi, definisce la natura della prudenza politica, propria di chi obbedisce. Il testo della risposta è il seguente:

servus per imperium movetur a domino et subditus a principante, aliter tamen quam irrationalia et inanimata moveantur a suis motoribus. Nam inanimata et irrationalia aguntur solum ab alio, non autem ipsa agunt seipsa quia non habent dominium sui actus per liberum arbitrium. Et ideo rectitudo regiminis ipsorum non est in ipsis, sed solum in motoribus. Sed homines servi, vel quicumque subditi, ita aguntur ab aliis per praeceptum quod tamen agunt seipsos per liberum arbitrium. Et ideo requiritur in eis quaedam rectitudo regiminis per quam seipsos dirigant in obediendo principatibus. Et ad hoc pertinet species prudentiae quae politica vocatur¹⁰⁸⁴.

Secondo questa risposta, essere mosso per il precetto è anche muoversi per libera scelta, e quindi l'atto libero di obbedienza suppone sempre un ragionamento prudentiale. In questo modo, *“per prudentiam communiter dictam regit homo seipsum in ordine ad proprium bonum, per politicam autem de qua loquimur, in ordine ad bonum commune”*¹⁰⁸⁵.

In un secondo passo, San Tommaso si chiede se la prudenza possa trovarsi nel suddito, oppure soltanto nel principe. La prima obiezione è una citazione di Aristotele che sintetizza quanto detto finora: *“prudentia sola est propria virtus principis, aliae autem virtutes sunt communes subditorum et principum. Subditi autem non est virtus prudentia, sed opinio vera”*¹⁰⁸⁶. La risposta di San Tommaso merita di essere citata *in extenso*:

Respondeo dicendum quod prudentia in ratione est. Regere autem et gubernare proprie rationis est. Et ideo unusquisque in quantum participat de regimine et gubernatione, in quantum convenit sibi habere rationem et prudentiam. Manifestum est autem quod subditi in quantum est subditus, et servi in quantum est servus, non est regere et gubernare, sed magis regi et gubernari. Et ideo prudentia non est virtus servi in quantum est servus, nec subditi in quantum est subditus. Sed quia quilibet homo, in quantum est rationalis, participat aliquid de regimine secundum arbitrium rationis, in quantum convenit ei prudentiam habere. Unde manifestum est quod prudentia quidem in principe est ad modum artis architectonicae, ut dicitur in VI Ethic., in subditis autem ad modum artis manu operantis¹⁰⁸⁷.

¹⁰⁸⁴ II-II, q.50, a.2.

¹⁰⁸⁵ II-II, q.50, a.2, ad 3.

¹⁰⁸⁶ II-II, q.47, a.12 arg.1, citando ARISTOTELE, *Politica* III, 1277b 13.20.

¹⁰⁸⁷ II-II, q.47, a.12

In sintesi, le tesi qui sostenute sono tre. In primo luogo, si concede la tesi di Aristotele: la prudenza spetta a chi governa e governare è proprio del principe. Di conseguenza, la prudenza non spetta al suddito in quanto suddito. Costui deve semplicemente obbedire. Tuttavia (seconda tesi), nessun uomo è soltanto servo o suddito (e in questo punto si allontana da Aristotele). Di conseguenza, e questa è la terza tesi, siccome “*unusquisque inquantum participat de regimine et gubernatione, intantum convenit sibi habere rationem et prudentiam*” e, d’altra parte, “*quilibet homo, inquantum est rationalis, participat aliquid de regimine secundum arbitrium rationis*”, ad ogni uomo spetta una specie particolare di prudenza: quella del cittadino.

Questo ragionamento porta con sé una conseguenza fondamentale per la nostra ricerca: se essere cittadino significa partecipare dell’ordine della *polis*, e se ordinare è funzione propria del governo, dobbiamo concludere che partecipare della *polis* significa anche partecipare del suo governo. Ogni cittadino, in quanto tale, è governante per partecipazione. Infatti, “*lex est in aliquo non solum sicut in regulante, sed etiam participative sicut in regulato. Et hoc modo unusquisque sibi est lex, inquantum participat ordinem alicuius regulantis*”¹⁰⁸⁸.

La forma più semplice ed evidente di partecipazione è quella di un regime nel quale i cittadini hanno voce nella deliberazione pubblica e voto nella decisione. In questo caso, senza alcun bisogno di ricorrere a sdoppiamenti o deleghe fittizie, la decisione politica e la stessa legge saranno loro nella misura in cui i loro ragionamenti e i loro giudizi coincidano con la decisione dell’autorità, la quale, anche se collegiata, sarà sempre una.

La questione diventa più complessa, tuttavia, nel caso in cui la decisione differisca dalla propria posizione oppure la partecipazione nel processo deliberativo non ci sia in assoluto. Ma il principio enunciato da Tommaso non lasciava dubbi: “*prudentia in ratione est. Regere autem et gubernare proprie rationis est. Et ideo unusquisque inquantum participat de regimine et gubernatione, intantum convenit sibi habere rationem et prudentiam*”. Tutti coloro che hanno ragione partecipano del governo. La chiave del problema si trova nel carattere architettonico della prudenza, secondo il quale un unico ordine si trova nel “architetto” che comanda, nell’operaio che esegue e in ognuno dei livelli intermedi: “*manifestum est quod prudentia quidem in principe est ad modum artis architectonicae, ut dicitur in VI Ethic., in subditis autem ad modum artis manu operantis*”¹⁰⁸⁹.

Chi obbedisce il comando partecipa nel governo della città, perché *governare* non è solo *comandare* (e questo certamente non spetta al suddito) ma soprattutto *ordinare*. Il cittadino comune, attraverso quell’atto quotidiano che adempie la norma giuridica senza intenzione esplicita di farlo, rende efficace e reale l’ordine astratto enunciato dal governante, e di conseguenza ordina effettivamente la *polis*. Ordina in primo luogo l’architetto che disegna la casa; ma ordina anche il maestro che dirige gli operai e lo stesso operaio che colloca i mattoni nel posto corretto. Soltanto dalla loro attività comune scaturisce l’ordine concreto che costituisce la casa.

¹⁰⁸⁸ I-II, q.90, a.2 ad 1.

¹⁰⁸⁹ II-II, q.47, a.12 c.

Limitare la partecipazione politica al possesso di una voce (spesso inaudibile) e un voto (spesso inoperante) nella deliberazione pubblica (spesso inesistente) comporta una riduzione dell'atto di governo al mero prevalere della volontà vincente e la negazione implicita di un bene comune rispetto al quale tutti sono ugualmente vincolati, ciascuno secondo il modo della sua appartenenza alla società.

Identificando il governo con l'ordine attivo e con il comando, la filosofia politica moderna finisce per identificare la partecipazione politica con il possesso di una fetta di sovranità. Ma la sovranità, secondo gli autori più coerenti, è indivisibile; o la si possiede tutta, o la si possiede in quanto parte del popolo e quindi non la si possiede affatto.

La questione, prima di politica, è rigorosamente antropologica, perché il modo in cui si concepisce il governo politico è sempre analogo al modo in cui si abbia concepito prima il governo su se stesso.

Se, mancando un autentico bene umano, governare se stesso significa semplicemente dirigere i propri atti secondo l'arbitrio di una volontà che è piuttosto velleità, analogamente il governo della *polis* consisterà nell'imposizione della propria volontà a molti, la politica verrà ridotta alle contingenti strategie per riuscire a fare ciò, e la partecipazione politica designerà semplicemente la quota di potere per imporsi agli altri che spetti a ciascuno a seconda dell'esito della lotta politica.

Se, invece, il governo su se stesso consiste nell'imposizione alle diverse parti dell'anima di una giusta misura relativa all'autentico bene umano, anche il governo politico diverrà l'atto di ordinazione del tutto sociale al suo bene proprio, la politica sarà il sapere pratico (cioè tecnico e prudenziale) necessario per fare ciò, e sarà partecipazione politica, infine, quell'atto attraverso il quale, in ognuno dei livelli della società, questo ordine comune diventa reale ed effettivo.

Dalla prospettiva dell'ordine razionale in cui consiste la legge, non c'è alcuna ragione per affermare che gli atti del governante in quanto tale siano più politici degli atti del cittadino che l'obbedisce; la sua maggiore "politicalità" radica piuttosto nell'aspetto dinamico, cioè nell'atto di ordinazione.

Alla nostra mentalità moderna, questa tesi potrebbe sembrare semplicemente una sofisticata giustificazione dell'obbedienza, e quindi un'apologia dell'oppressione. In realtà, si tratta dell'unico modo di fondare giuridicamente (e quindi razionalmente) la resistenza all'oppressione. In effetti, in uno schema in cui il governo è imposizione di volontà e la politica equilibrio di forze si conclude indefettibilmente affermando un dovere di obbedienza puramente formale, e quindi incondizionato, oppure negando l'esistenza di un vero dovere giuridico, sostituito da un calcolo d'interessi egoistici. Nel primo caso, la ribellione contro il tiranno viene esclusa per ipotesi dalla giuridicità; nel secondo, si tratta di un atto a-giuridico, puramente "politico" nel senso deteriore del termine. In entrambi i casi, la ribellione risulta ingiustificabile, sia perché non c'è alcun motivo che la giustifichi, sia perché non ha alcun bisogno di giustificazione. In entrambi i casi, infine, si tratta di un atto di forza, non di diritto.

Un atto giuridico è sempre un atto razionale che si svolge all'interno di un ordine comune a tutte le parti coinvolte. Ebbene, nello schema classico l'obbedienza è un atto della ragione giustificato dall'ordine allo stesso bene a cui dirige l'ordinamento giuridico; ordine che, tuttavia non s'identifica con l'ordinamento. Proprio perché questa adesione

all'ordine comandato è razionale, e non prodotta da un'ipotesi o dalla pura forza, il giudizio razionale del singolo potrà eventualmente distinguersi, allontanarsi e, finalmente, opporsi a quello del governante, senza uscire per ciò dall'ordinamento comune ad entrambi. In effetti, il principio che giustifica questa opposizione è lo stesso principio che giustificò l'istituzione dell'autorità. La ribellione può giustificarsi precisamente nella misura in cui il governante tirannico sia fuori dall'ordine giuridico, e *si giustifica proprio perché il "ribelle" non è mai uscito da esso*.

Obbedienza politica e partecipazione politica

L'oggetto proprio della obbedienza, virtù appartenente all'ordine della giustizia, è l'*imperium* del superiore: "[p]roprium autem obiectum obedientiae est praeceptum, quod quidem ex alterius voluntate procedit"¹⁰⁹⁰. Obbedire significa scegliere il comando altrui. Questa scelta può dipendere da molte ragioni diverse. A seconda di quali siano questi motivi, cambierà anche il grado d'identità tra i due comandi e quindi la perfezione dell'atto di obbedienza. In concreto, questi gradi vanno dall'identità perfetta propria di un assenso allo stesso giudizio pratico per amore degli stessi fini (a prescindere dalla conoscenza sui mezzi) fino alla mera somiglianza della conclusione del ragionamento pratico per ragioni spurie e soggettive, in virtù delle quali il subordinato si limita a non opporsi al comando.

In questo contesto, risulta molto illuminante il principio enunciato del Gaetano commentando I-II, q.17, a.8: "*obedientia oritur ex propinquitate*". A partire da esso stabilisce la seguente distinzione:

Sed propinquitas est duplex: similitudinis scilicet, et proportionis. Et secundum similitudinem quidem, quanto acto est nobilior tanto propior secundum suam naturam est rationi, et aptior ut sequatur eam. Secundum proportionem vero, quanto bonum proprium ad quod aliquid infra latitudinem obsequentem ordinatur, est magis consonum rationi, tanto magis subditur eius imperio¹⁰⁹¹.

La prossimità secondo somiglianza (*similitudinis*) spiega la piena libertà del virtuoso nella sua obbedienza perfetta. Secondo il *topos* classico, il giusto non ha bisogno della legge¹⁰⁹² se non in quanto manifestativa del modo contingente di ordinazione al bene comune determinato dal legislatore. In questo consiste la *vis directiva* della legge. In termini tomistici, per il virtuoso la legge è necessaria soltanto per la sua funzione *determinativa* del giusto rispetto all'indeterminazione dei precetti della legge naturale. La sua funzione *conclusiva*¹⁰⁹³, attraverso la quale la legge positivizza le conclusioni dei precetti di legge naturale, risulta superflua, e ancora più inutile sarà la dissuasione mediante sanzioni positive (la *vis coactiva*).

¹⁰⁹⁰ I-II, q.104, a.2 ad 3

¹⁰⁹¹ Commento del GAETANO a I-II, q.17, a.7, vol. VI, p.123.

¹⁰⁹² Per la tradizione classica, cfr. , PLATONE, *Leggi* IX, 875 c-d; ARISTOTELE, *Politica*, III 1284a 10- 15; *EN*, IV, 1128a 33; SAN TOMMASO, I-II, q.96, a.5. Nelle Sacre Scritture, cfr. Rom. 2,14-15; Gal. V, 18; I Timoteo 1, 9.

¹⁰⁹³ Il riferimento e ai due modi di derivazione della legge umana dalla legge naturale distinti in I-II, q.95, a.2.

Tuttavia, quanto maggiore sia la volontarietà dell'atto, tanto più si diluisce anche la ragione di comando¹⁰⁹⁴ e quindi anche quella di obbedienza. L'obbedienza perfetta supera i limiti di questo titolo relativo alle virtù politiche. Evidentemente, questo non significa che essa sia politicamente irrilevante; anzi, come vedremo un po' più avanti, è la condizione di possibilità della vita politica. Per adesso, basti segnalare che costituisce la realizzazione pratica della concordia.

Bisogna soffermarsi adesso, invece, sul secondo modo di obbedienza distinto da Gaetano, quello più comune e diffuso.

L'obbedienza per prossimità di *proporzione* si trova proprio al centro della questione del comando politico e giuridico. In effetti, si tratta di quell'obbedienza inintenzionale propria dell'atto che, cercando in modo retto e razionale i suoi fini particolari, rientra naturalmente nell'ambito del prescritto.

Per una visione riduzionista che identifica volontà e scelta, sembrerebbe che l'unica alternativa ad una obbedienza fondata sul assenso esplicito dei cittadini fosse quella fondata sulla coazione. Da qualche tempo, però, si viene sollevando all'interno dello stesso giuspositivismo (tradizionalmente legato a posizioni "coercizionistiche") un'importante obiezione a questa dualità: le persone comuni difatti non adempiono i comandi della legge per paura della sanzione, ma in modo spontaneo e naturale. La forza di questa obiezione radica precisamente nel fatto di essere fondata sull'esperienza comune. Forse l'esempio più significativo sia quello di Hart, non solo per la chiarezza nella posizione del problema, ma anche per l'insufficienza della sua risposta. In effetti, Hart non sembra di superare la mera constatazione di un fatto, e in questo modo riduce (o almeno permette ridurre) l'obbedienza dei cittadini a pura inerzia, abulia o "costume" inteso come ripetizione meccanica di condotte¹⁰⁹⁵. La constatazione del fatto è già tanto; ma constatare non è spiegare.

La distinzione di Gaetano, da parte sua, permette identificare un fondamento naturale dell'obbedienza politica. La prossimità di proporzione designa la normale consonanza di ogni ordinamento giuridico ragionevole con quello che gli uomini giudicano naturalmente come buono: l'ordine social, la pace, la giustizia degli scambi, per citare soltanto quelli meno controversi.

L'obbedienza per somiglianza di proporzione costituisce la "fisiologia" dell'ordinamento, un'ordinazione naturale e quasi spontanea¹⁰⁹⁶ delle azione buone verso il bene comune, azioni mosse da un interesse che è certamente particolare, ma non egoistico, perché perfettamente in linea con gli scopi sociali comuni. In effetti, di solito questi interessi particolari sarebbero ben disposti a cedere davanti alla necessità comune qualora essa fosse resa sufficientemente esplicita dalle circostanze, come succede nei casi di guerra.

¹⁰⁹⁴ II-II, q.104, a.2 ad 3: "*Si autem id quod ei praecipitur sit propter se ei volitum, etiam absque ratione praecepti, sicut accidit in prosperis; iam ex propria voluntate tendit in illud, et non videtur illud implere propter praeceptum, sed propter propriam voluntatem*"

¹⁰⁹⁵ Cfr. H. HART, *Il concetto di diritto*, op. cit.

¹⁰⁹⁶ "Quasi" spontanea perché naturale in senso classico, non in senso moderno. La volizione del bene proprio (che è anche comune) non è "innata", bensì acquisita attraverso innumerevoli scelte virtuose; non è un fatto della natura, ma quella parte della virtù morale che si acquista senza un grande sforzo. In altri termini, non si tratta di un "fenomeno della natura" che (come tutti i fenomeni naturali) si può descrivere ma non spiegare; si tratta invece di un fenomeno rigorosamente morale, e quindi libero.

Al di là del contenuto concreto di queste norme, sta di fatto che (in assenza di distorsioni analoghe alla repressione politica) l'ordinamento giuridico viene rispettato dai membri della comunità nella misura in cui essi lo considerano buono e ragionevole. Normalmente questo giudizio non è formalizzato, e se si chiedesse al cittadino cosa pensa dell'ordinamento della società in cui vive probabilmente il suo giudizio sarebbe molto critico. Ma questa non è una tesi sociologica. Il fatto che il giudizio non sia espresso non significa che sia assente. La sua presenza si dimostra piuttosto con la condotta. In primo luogo, con quella positiva, cioè con tutti quegli atti (molto più frequenti di quanto potrebbe sembrare) nei quali il cittadino agisce in qualche misura (anche se minima) per il bene della propria comunità. Questo fatto dà al costume un significato profondo che trascende di molto la mera ripetizione di atti. In termini quotidiani, il costume designa semplicemente "ciò che si fa", ma sotto questa constatazione soggiace anche un profondo giudizio morale: "si fa così, e così si è fatto sempre, perché è buono e giusto che così si faccia". Di converso, la desuetudine è il processo naturale di una condotta che, avendo perso il suo senso originale, non è più buona.

Infine, l'esistenza di un giudizio soggettivo di valutazione delle norme viene ulteriormente dimostrato dall'inefficacia della legge cattiva, assurda o superflua. La questione risulta di particolare interesse rispetto al problema della "legge ingiusta", la quale, secondo la tradizione classica, *non est lex sed legis corruptio*¹⁰⁹⁷.

Sono almeno due gli aspetti degni di nota riguardo a questo principio. In primo luogo, bisogna chiarire cosa s'intenda per legge "ingiusta". L'aggettivo "giusto" detto di una norma giuridica non può essere riferito direttamente a una questione morale se non in quanto essa sia anche giuridica e politica. In altri termini, una legge che depenalizza la sodomia, per esempio, non potrà dirsi "ingiusta" adducendo semplicemente il fatto che l'atto sodomitico è immorale o contrario alla natura. Anche la bugia, o perfino il desiderare il male al prossimo sono atti cattivi. La questione critica è se questa condotta sia gravemente contraria e direttamente opposta al bene comune sociale. E questo ci porta al secondo aspetto.

Il criterio di giustizia di una legge non è la sua corrispondenza con un codice morale eterno ed astratto, ma la sua proporzione al bene comune sociale, il quale è concreto quanto la stessa società della quale è bene. Questo fatto, a sua volta, implica almeno due conseguenze importanti. La prima è che la giustizia di una norma (ammesso che non sia direttamente contraria ai principi più universale del diritto, come il rispetto alla vita, alla famiglia o alla libertà) è profondamente condizionata dalle circostanze. Non poche volte, in effetti, la disobbedienza ad una norma oggettivamente cattiva o inadeguata comporterebbe danni ancora maggiori della sua vigenza, perché metterebbe in crisi i principi d'autorità e d'unità dell'ordinamento. In queste circostanze, se l'atto non è intrinsecamente cattivo, bisogna obbedire, e l'obbedienza sarà giusta anche se la norma non lo è.

¹⁰⁹⁷ Il luogo classico è Sant'AGOSTINO, *De libero arbitrio*, I, 5, ripreso poi in I-II, q.95, a.2; q. 96, a. 4. È molto diffusa la tesi secondo la quale questo principio è coesistente alle teorie che definiscono il diritto per il suo contenuto. In altri termini, errando l'inferenza, dal fatto che si neghi che la legge ingiusta sia diritto si deduce che è diritto tutto ciò che è giusto. L'assurdo di questa tesi non merita dimostrazione.

D'altra parte, la norma si riferisce a condotte concrete di cittadini ugualmente concreti, il cui bene sociale esiste proprio nella misura in cui esso è socialmente riconosciuto e intenzionalmente cercato da tutti. In questo modo, il principio assume un significato profondamente diverso dalla sua tradizionale lettura astratta. Se è vero almeno il nucleo di quanto abbiamo detto finora, cioè se la legge diventa efficace in virtù di una partecipazione dell'ordine da essa comandato, sarà veramente difficile che una legge vigente in una società sana manchi di un minimo di razionalità. Una legge ingiusta non è legge non solo perché manca di validità per un difetto di giustizia, ma anche perché sicuramente mancherà di vigenza, in quanto sarà assurda e contraria al sentire comune dei membri della società, e quindi non verrà obbedita¹⁰⁹⁸.

Un vero difetto della legge sarà sempre tanto della sua giustizia quanto della sua razionalità, perché la sua giustizia consiste precisamente nella sua razionalità. La giustizia della norma è proporzione razionale dei mezzi scelti rispetto al bene comune, quindi tutta l'ingiustizia di una legge ingiusta si troverà in un errore del ragionamento (pratico). Legge ingiusta, in sintesi, è quella che non si capisce affatto.

Certamente, il giudizio valutativo del cittadino rispetto al comando giuridico non è quello di un giudice che risolve, ma quello di un cittadino che comprende; e la sua conclusione non è una sentenza che legittima o abolisce, ma l'assenso razionale di chi capisce e condivide oppure la perplessità di chi non riesce a comprendere. In questo modo, i cittadini non possono sancire la *validità* di una norma, ma di fatto sanciscono la sua *vigenza* attraverso la loro condotta.

In conclusione, la legge ingiusta non è legge non perché *non debba* essere legge, e quindi in caso di venir promulgata dovrebbe essere immediatamente abrogata. La legge ingiusta non è legge perché non è mai stata legge, e la sua promulgazione è stata una farsa¹⁰⁹⁹.

3.- La concordia politica

Obbedienza perfetta e amore del bene

Il secondo modo di obbedienza distinto da Gaetano è quello che egli chiama "*secondo prossimità di somiglianza*". È l'obbedienza propria di chi agisce in modo conforme alla legge perché ama le stesse cose che essa comanda, e già lo stesso nome risulta indicativo della sua natura. Uno degli effetti propri dell'amore è rendere l'amante simile all'amato¹¹⁰⁰. Allo stesso modo, due amici che amano una stessa cosa, diventano simili fino ad un punto nel quale risulta indifferente il fatto che uno di loro abbia determinato

¹⁰⁹⁸ Evidentemente, questo criterio non è ultimo, perché (come lo dimostrano le nostre società attuali) la corruzione dei costumi è anche corruzione delle intelligenze. Il vizioso non manca mai di buone ragioni per giustificare le sue scelte. Un valido criterio per identificare un senso comune corrotto è il fatto che le condotte (buone o cattive, è lo stesso) vengano giustificate attraverso diritti rigorosamente soggettivi.

¹⁰⁹⁹ Vid. J. GARCIA HUIDOBRO, "13 tesis sobre la afirmación 'la ley injusta no es ley'", in *Estudios de derecho en homenaje de Raúl Tavolari Oliveros*, Lexis Nexis, Santiago, 2007, pp.619-621. Il modo in cui questo principio possa diventare operativo in un mondo così plurale come il nostro è sicuramente problematico. Tuttavia, questo fatto non rende falso il principio. A rigore, quando si esegue la condotta prescritta da una norma ingiusta, non si obbedisce la norma, ma un principio superiore che sconsiglia lo scandalo della condotta deviante o le sue conseguenze.

¹¹⁰⁰ I-II, q.28, aa.1-2

l'oggetto da amare e l'altro semplicemente abbia seguito lui, perché la stessa scelta di questo bene da parte del primo mirava esclusivamente al bene del secondo, e il secondo, a sua volta, ama questo bene come se l'avesse scelto lui stesso.

Paradossalmente, nell'obbedienza perfetta non è tanto la ragione di precetto a fondare la perfezione dell'atto, quanto l'identità tra l'ordine comandato e il bene liberamente amato. San Tommaso si sofferma su questo problema commentando un passo di San Gregorio: "*obedientia tanto magis est meritoria et laudabilis quanto minus habet de suo*". La risposta di San Tommaso concede la tesi, ma la reinterpreta con una precisazione:

obedientia reddit promptam hominis voluntatem ad implendam voluntatem alterius, scilicet praecipientis. Si autem id quod ei praecipitur sit propter se ei volitum, etiam absque ratione praecepti, sicut accidit in prosperis; iam ex propria voluntate tendit in illud, et non videtur illud implere propter praeceptum, sed propter propriam voluntatem. Sed quando illud quod praecipitur nullo modo est secundum se volitum, sed est, secundum se consideratum, propriae voluntati repugnans, sicut accidit in asperis; tunc omnino manifestum est quod non impletur nisi propter praeceptum. Et ideo Gregorius dicit, in libro Moral., obedientia quae habet aliquid de suo in prosperis, est nulla vel minor, quia scilicet voluntas propria non videtur principaliter tendere ad implendum praeceptum, sed ad assequendum proprium volitum, in adversis autem vel difficilibus est maior, quia propria voluntas in nihil aliud tendit quam in praeceptum.

Tuttavia, questo fatto non impedisce che l'atto sia un vero atto di obbedienza, né che esso sia l'atto più perfetto di questa virtù:

Sed hoc intelligendum est secundum illud quod exterius apparet. Secundum tamen Dei iudicium, qui corda rimatur, potest contingere quod etiam in prosperis obedientia, aliquid de suo habens, non propter hoc sit minus laudabilis, si scilicet propria voluntas obedientis non minus devote tendat ad impletionem praecepti¹¹⁰¹.

In altri termini, bisogna intendere per "obbedienza perfetta" non tanto quell'atto che adempie più perfettamente l'essenza dell'obbedienza stessa, che consiste nello scegliere il precetto, quanto l'atto più perfetto che rientri in questa virtù, rispetto al quale l'obbedienza nel suo senso più stretto diventa praticamente indifferente. Perché ci sia obbedienza basta l'adeguazione dell'azione al precetto; la formalità sotto la quale lo stesso precetto viene scelto, invece, è materia di altre virtù. La sua forma propria è quella dell'adesione al precetto in quanto precetto; la sua forma naturale più perfetta è quella mossa dalla giustizia, per amore del bene comune; la sua forma più alta, quella mossa dalla Carità, per amore di Dio.

In modo proporzionale, così come la perfezione (naturale) dell'obbedienza è la giustizia, così la perfezione della legge è l'amore, il quale, ancora una volta, appunto perché è la sua perfezione, supera la legge e la rende praticamente superflua. Secondo il classico ammonimento di Sant'Agostino, "[d]ilige et quod vis fac"¹¹⁰². Ma la perfezione di una cosa è sempre il suo fine: l'amore è il fine della legge. Ed è anche *la* sua fine. Al modo del pedagogo, che desidera scomparire come superiore per diventare uguale, così la legge vorrebbe scomparire nelle sue funzioni inferiori (quella coattiva e quella meramente dichiarativa del giusto naturale) per diventare semplice virtù.

¹¹⁰¹ II-II, q. 104, a. 2 ad 3

¹¹⁰² Sant'AGOSTINO, *In Ioann. Epist.* 7, 8.

Ciò che costituisce la società degli uomini non è un patto tra nemici, ma il mutuo amore degli amici, e la legge non è altro che la regola di questo amore. La tesi, tuttavia, risulta piuttosto candida, e quindi bisogna farsi carico delle obiezioni.

Virtù perfetta e società reale

Per il disincantato lettore del XXI secolo le tesi appena esposte risulteranno semplicemente ingenuie. In effetti, per propria dichiarazione, questo discorso sulla partecipazione dell'ordine giuridico vale soltanto per i virtuosi. Ma risulta evidente che il mondo è fatto di soprattutto di uomini cattivi. Secondo il classico brocardo, "*a confesión de parte, relevo de pruebas*". Si tratterebbe, insomma, di semplice utopia, se mai proponibile in etica, ma assolutamente estranea al fango dell'esperienza politica e giuridica quotidiana.

Tuttavia, l'obiezione non regge. Secondo un principio classico, le cose (in questo caso, la natura del vincolo politico) debbono essere definite per ciò che hanno di più perfetto, perché soltanto ciò che è perfetto nel suo ordine può spiegare ciò che è imperfetto¹¹⁰³, e soltanto il bene rende comprensibile il difetto¹¹⁰⁴. D'altra parte, non è la stessa cosa affermare che tutti gli uomini sono cattivi che dire che la maggior parte della comunità politica "*est hominum non perfectorum virtute*"¹¹⁰⁵. Nel primo caso, governare una città è come governare un carcere, e quindi la regola è il sospetto; nel secondo, governare è indurre alla virtù, e la regola è la giustizia rispetto ai fatti compiuti.

Così, per esempio, la continenza si definisce per la sua relazione con la temperanza, perché soltanto il temperante può dare la misura di ciò in cui il continente si deve contenere. Allo stesso modo, il diritto non si definisce per il conflitto e la controversia, ma per il giusto¹¹⁰⁶, perché soltanto il giusto è capace di spiegare l'ingiusto, e quindi di sciogliere il conflitto e di dirimere la controversia. Il difetto si capisce grazie al perfetto, la mancanza mediante la completezza, il disordine in virtù dell'ordine e, in generale, tutto quanto sia in qualche modo malo o cattivo diventa intelligibile soltanto nel confronto con il bene al quale si oppone.

Secondo quanto abbiamo visto, il governo sugli uomini è analogo al dominio del continente sulle sue passioni. Questo dominio, certamente, solo di rado è temperanza, virtù perfetta e armonia interiore; di solito è imperfezione, lotta con se stesso e discordia interiore. E tuttavia, questo auto dominio, seppur minimo, si definisce e diventa intelligibile soltanto per la sua proporzione alla temperanza perfetta.

Proporzionalmente, il governo su uomini cattivi è sedizione interna, discordia politica e minaccia di sanzione, ma si definisce e diventa intelligibile soltanto per la sua proporzione con la giustizia, l'ordine politico e la pace sociale. E anche qui, è soltanto la

¹¹⁰³ *Politica* I, 1254 a 35- b 2: "*Ma bisogna volgere lo sguardo a quelle cose che naturalmente conservano in più alto grado la propria natura e non a quelle cose la cui natura è corrotta. Perciò la ricerca deve vertere sull'uomo meglio disposto e nell'anima e nel corpo, nel quale questo rapporto di subordinazione sarà più chiaro, perché nei perversi o in quelli che agiscono perversamente si direbbe che spesso il corpo comanda all'anima, in quanto essi si trovano in posizione di difetto e contro natura*".

¹¹⁰⁴ Cfr. I, q.48, a.2 e *De Malo*, q.1, a.2.

¹¹⁰⁵ I-II, q.96, a.2.

¹¹⁰⁶ Cfr., per esempio, II-II, q.57, a.1.

presenza, seppur minima, di una qualche giustizia, ordine e virtù sociale dei suoi membri a rendere possibile il governo politico in assoluto. In effetti, le società non si sciolgono quando cade il loro governo, ma quando i suoi membri cominciano ad agire come se questa società non ci fosse più.

Certamente, il perfetto non può essere giuridicamente richiesto; ma deve essere desiderato e fomentato e, soprattutto, ci si deve contare con la sua presenza. Per la sua exteriorità, l'ordinamento giuridico richiede mediante coercizione un'adeguazione minima ai suoi comandi, ma lo fa appunto perché pretende quella massima. In altri termini, esige con la forza soltanto di non essere cattivi, ma lo fa precisamente perché vorrebbe “rendere buoni gli uomini”¹¹⁰⁷ in modo libero e senza alcuna coazione.

Il perfetto è misura dell'imperfetto. In quanto tale, è normativo e causale rispetto ad esso: c'è opera perché prima c'è un modello e c'è discepolo perché prima c'è un maestro. Il fatto che l'opera sia difettosa e non possa mai raggiungere la bellezza del modello, oppure che il discepolo sia stolto ed incapace di superare il suo maestro, non rende superflua l'opera né esime il discepolo dal dovere d'imparare. Anzi, con le parole di Aristotele, essendo uomini e mortali “dobbiamo vivere secondo la parte migliore che è in noi”, cioè pensare al divino e “immortalaci”; fare altrimenti sarebbe addirittura “assurdo”, perché è solo il più perfetto a renderci “massimamente felici”¹¹⁰⁸. Quel minimo di felicità che ognuno possiede non è altro che la concreta misura della nostra partecipazione al modello. Allo stesso modo, ogni forma di vita sociale suppone un minimo di virtù.

In modo imperfetto e parziale, mai pienamente realizzato e non poche volte minimamente attuato nelle concrete relazioni sociali, ma comunque in modo assolutamente reale, l’“obbedienza per somiglianza” costituisce il fondamento del vincolo politico naturale tra le persone concrete; ciò che rende possibile in assoluto la vita in società.

Il perfetto non è soltanto modello irraggiungibile; è anche ciò che rende reale il partecipante. In termini metafisici, il perfetto è atto, è ciò che dà l'essere. La perfezione di una cosa, a cominciare dal suo stesso essere, è simultaneamente forma e fine, proprietà che Aristotele sintetizza nel termine *entelechia*¹¹⁰⁹.

L'*entelechia* è la piena attualizzazione della propria forma, è la perfezione specifica della sostanza. Il concetto riunisce in sé almeno tre note fondamentali: l'*entelechia* è *forma*, designa ciò che la stessa cosa è; ma è anche *fine*, perché è la forma perfettamente realizzata, ed è *atto*, perfezione totale di ciò che era implicito e potenziale nella cosa; il suo il pieno sviluppo e realizzazione.

In questo modo, l'*entelechia* dell'uomo si costituisce in punto di partenza e punto di arrivo della considerazione teorica della sua operazione. La società politica dipende da ciò che l'uomo è, ed esiste perché egli sia pienamente ciò che è. Tuttavia, allo stesso tempo, la stessa natura dell'uomo, a quindi anche la sua *entelechia* è sociale, e quindi la società non è un *mezzo*, ma ciò in cui si dà in primo luogo la natura umana e ciò in cui essa può raggiungere la sua pienezza. Il bene proprio della persona umana è un bene sociale.

¹¹⁰⁷ I-II, q.92, a.1.

¹¹⁰⁸ Cfr. EN, X, 1177b 25ss.

¹¹⁰⁹ Per una introduzione all'argomento, vid. la voce “entelechia” di E. BERTI e G. GIANNINI in *Enciclopedia filosofica*, op. cit., pp.3420-3423.

Nel ristretto ambito del nostro problema, questo significa che la società politica è tale nella misura in cui realizza il suo bene comune perfetto e, più in particolare, che il vincolo politico tra i suoi membri è reale ed efficace nella misura (seppur minima) in cui assomiglia all'amicizia perfetta dei buoni nella virtù. La concreta partecipazione di questa *filìa*, quel minimo indispensabile che addirittura costituisce la società, è ciò che Aristotele chiama *omonoia*: la concordia politica.

La concordia politica come forma di amicizia¹¹¹⁰

Se la legge è enunciato universale di un ordine, la virtù politica è concreta partecipazione di questo ordine razionale nell'anima. La concordia politica è causa efficiente di questo ordine concreto, perché è causa efficiente della stessa comunità politica.

Un primo aspetto singolare (almeno per la nostra mentalità moderna) è il fatto che Aristotele studia la natura del vincolo politico nei suoi libri sull'amicizia. L'amicizia, in effetti, è unione di molti nell'amore per una stessa cosa. E, come abbiamo visto, il vincolo politico che dà efficacia causale alla legge non può che essere un certo amore per gli stessi fini a cui essa ordina. Il vincolo politico è una forma di amicizia.

Una prima conseguenza fondamentale di questa tesi è che il vincolo politico si riferisce immediatamente ai soci, cioè agli "uguali", e non al governante, principe o sovrano; e ha per fine un bene comune a tutti gli amici, non il bene individuale di ognuno di essi. Il principio di unità della *polis* non è il sovrano, ma un ordine proprio dei suoi membri. Questo non significa, tuttavia, che la società si nata da un contratto. Ancora una volta, la causa di questa confusione è la riduzione della volontà a una scelta. L'amicizia, in effetti, è volontaria e prodotta da una scelta, ma non è essa stessa una scelta: è un *habitus*, un amore costante e radicato nell'anima. Questa è anche la natura del vincolo politico.

Aristotele tratta sulla concordia in tre passi fondamentali¹¹¹¹. Il primo dei quali inizia in modo assai sorprendente: "*L'amicizia poi, a quanto pare, tiene unite le città, e i legislatori si preoccupano più della amicizia che della giustizia; infatti si ritiene che la concordia sia qualcosa di simile all'amicizia e i legislatori perseguono soprattutto questa*"¹¹¹². Ancora prima della giustizia, è necessaria una certa disposizione a vivere in comunità, un certo "essere d'accordo" fondamentale. Questa è la prima condizione della vita sociale, il primo requisito della vita in comune: un grado minimo di accordo tra le parti. In questo senso, la concordia (seppur essa stessa è una forma di giustizia, come vedremo) è anteriore alla giustizia, perché c'è giustizia dove c'è un rapporto, e c'è rapporto tra persone soltanto dove c'è necessità reciprocamente condivisa.

¹¹¹⁰ Nonostante la rilevanza del problema e l'abbondanza della bibliografia relativa all'amicizia secondo Aristotele, sono veramente pochi gli studi dedicati alla funzione rigorosamente politica della concordia. Ugualmente significativo è il fatto che uno dei pochissimi scritti sull'argomento presenta questa rilevanza dell'amicizia politica aristotelica come una tesi innovativa rispetto all'interpretazione tradizionale (cfr. R. KLONOSKI, "*Homonoiā in Aristotle's Ethics and Politics*", *History of Political Thought*, vol. 17, No. 3, 1996, pp.313-325). Per questo argomento, seguo soprattutto F.A. LAMAS, *La concordia politica*, op. cit., e il suo articolo "La concordia politica", su www.viadialectica.com. Si soffermano sull'argomento anche J.C. COOPER, "Aristotle and the forms of friendship", *The Review of Metaphysics*, vol. 30, 1976, pp.619-648 e A.W. PRICE, *Love and friendship in Plato and Aristotle*, Clarendon Press, Oxford, 1989.

¹¹¹¹ *EN*, VIII, 1155a 23-30; IX, 1167a 20 – 167b 15; *Etica Eudemia* VII, 1241a 1-34.

¹¹¹² *EN*, VIII, 1155a 23-25.

La prima peculiarità di questo accordo è il fatto di essere “oggettivo”, cioè non riferito direttamente alla stessa vita in comune, bensì a ciò che è necessario per la vita in comune¹¹¹³. Nessuno ha mai scelto di vivere nella società in cui è nato. In questo modo, è necessario che i membri della società vadano d'accordo in certi aspetti primordiali della vita in comune, ma “*no hace falta que los concordés acuerden entre sí*”¹¹¹⁴. Il fatto di unirsi in società, seppur voluto, è voluto soltanto *in obliquo*. Ciò che gli uomini cercano è la soddisfazione dei propri interessi, ed è questo fatto a muoverli verso la concordia (non verso l'associazione). In effetti, la concordia è un accordo su ciò che è da farsi, e quindi non significa avere una stessa idea sulle stesse cose¹¹¹⁵: “*concordia (...) est unio voluntatum, non unio opinionum*”¹¹¹⁶. Tuttavia, l'uomo che si associa non è una monade. Infatti, l'accordo su ciò che deve farsi in comune suppone che ci sia prima una comunità. E d'altra parte, gli stessi interessi che causano la società sono interessi sociali. In questo modo, la concordia si costituisce come un tipo particolare d'“amicizia utile”¹¹¹⁷.

In modo generico, l'amicizia consiste in un reciproco “volere il bene dell'altro”. Ma ci sono molte ragioni diverse per desiderare ciò. Aristotele distingue tre tipi di amicizia, relative ai tre tipi di bene: rispetto al bene onesto, cioè a quello che è bene in se stesso, l'amicizia di benevolenza; rispetto al bene piacevole (che non è lo stesso piacere), un'amicizia per piacere; rispetto a ciò che è buono perché permette ottenere un'altra cosa mata, infine, l'amicizia utile.

L'amicizia utile è quella in cui ognuno vuole il bene dell'altro in quanto condizione del proprio bene. Evidentemente, non è il modo più perfetto o più nobile dell'amicizia, ma è ciò che ci si può aspettare ragionevolmente da qualsiasi persona minimamente virtuosa. In effetti, la stessa concordia si dà soltanto fra persone virtuose¹¹¹⁸, perché l'accordo con altri suppone un previo accordo con se stesso. Non c'è concordia tra i tra malvagi¹¹¹⁹, perché essi cospirano tra di loro di continuo, e anche se non lo facessero, sono mutevoli e non è mai possibile sapere cosa aspettarsi da loro.

La differenza specifica della concordia politica è che si tratta di una amicizia utile rispetto a ciò che si deve fare assieme riguardo alla società politica. È un'amicizia utile, pratica e politica; l'accordo fondamentale sul modo di soddisfare le necessità e gli interessi comuni¹¹²⁰; la forma minima (e indispensabile) dell'unione sociale. In altri termini, la concordia politica è vincolo unitivo dello Stato e, analogicamente, la causa efficiente del medesimo.

La forma più perfetta di concordia, quella che rende veramente buona la vita in comune, è quella prodotta dall'amicizia politica di benevolenza, cioè dall'amore della patria. Questa concordia è semplicemente pace sociale. Come virtù perfetta, quest'amicizia non è

¹¹¹³ *Etica Eudemia*, VII 1241a 15-20.

¹¹¹⁴ F. A. LAMAS, *La concordia politica*, op. cit., p.209.

¹¹¹⁵ *EN*, IX, 1167a 25-35.

¹¹¹⁶ II-II, q.37, a.1. Cfr. *In II Sent*, d.11, q.2, a.5 ad 1; *In III Sent*, d.27, q.2, a.1; *In IV Sent*, d.13, q.2, a.3 ad 1; II-II, q. 29, a.1 ad 2. Vid. D. SCHWARTZ PORZECANSKI, “Aquinas on Concord. ‘Concord Is a Union of Wills, Not of Opinions’”, *The Review of Metaphysics*, Vol.57, No.1 (2003), pp.25-42.

¹¹¹⁷ *EN*, IX, 1167b 1-5.

¹¹¹⁸ *EN*, IX, 1167b 5-10.

¹¹¹⁹ *EN*, VIII, 1155b 10-13; *Etica Eudemia*, VII, 1241a 25-30.

¹¹²⁰ Il che significa, naturalmente, che questi interessi e necessità comuni erano già presenti.

esigibile, ma certamente è auspicabile e deve essere stimolata dall'autorità. Tuttavia, così come la virtù imperfetta è virtù per partecipazione di quella perfetta, così anche la concordia politica è virtualmente giustizia perfetta e amore della del bene comune.

In questo senso, la concordia tra i membri della società è anche un dovere di giustizia legale. La comunità politica come un tutto può richiedere (anche coattivamente) ai suoi membri l'ordinazione effettiva delle loro azioni verso i fini comuni. Per fare ciò, tuttavia, non è necessario che questi beni diventino oggetto diretto della volizione; basta che ci sia lavoro onesto per il proprio bene senza cagionare alcun danno al prossimo e la stessa comunicabilità del bene farà il resto. La concordia è virtù politica possibile e dovuta.

È in virtù di questo concretissimo amore per i fini condivisi che la comunicazione dell'ordine razionale verso essi diventa possibile. La concordia politica, in quanto vincolo unitivo dello Stato si costituisce anche in principio concreto di comunicazione del precettotale come principio pratico soggettivo.

In sintesi, mentre “*the fact of command gives one no reason for action, while sanctions supply only the crudest reason*”¹¹²¹, d'altra parte, invece, “*omne agens, quodcumque sit, agit quamcumque actionem ex aliquo amore*”¹¹²².

Ciò di cui si partecipa è un ordine universale verso un bene comune. I fini particolari di ciascuno (anche quelli della persona che esercita l'autorità) sono, appunto, particolari; vengono organicamente integrati nel bene comune, ma non lo costituiscono. Questa integrazione, tuttavia, non è (necesariamente) prodotta da una scelta o da una volizione esplicita e diretta; è prodotta dalla stessa socialità dell'uomo, la quale involucra perfino i suoi interessi più intimi e privati. L'uomo non è un animale politico perché “gli conviene” vivere in società, ma perché, anche se riuscisse a vivere da solo, non potrebbe raggiungere la pienezza del suo bene se non insieme ad altri¹¹²³; di converso, tutto ciò che vuole, se non è ingiusto, è socialmente proficuo. .

In altri termini, il bene proprio della persona umana, unica e incomunicabile, è un bene comune e sociale¹¹²⁴. Questo bene, precisamente perché è comune (cioè, proprio ma non esclusivo; partecipato subordinando se stesso ad esso, e non posseduto subordinandolo a

¹¹²¹ T. HIBBS, “A Rhetoric of Motives: Thomas on Obligation as Rational Persuasion”, *The Thomist*, Vol.54 (1990), pp.293-309, p.299.

¹¹²² I-II, q.28, a.6. Il testo della risposta è brevissimo, ma non ha bisogno di alcun chiarimento: “*Respondeo dicendum quod omne agens agit propter finem aliquem, ut supra dictum est. Finis autem est bonum desideratum et amatum unicuique. Unde manifestum est quod*”.

¹¹²³ Cfr. ARISTOTELE, *Politica* III, 1278 b 20-25; I, 1253a 11-18.

¹¹²⁴ L'uso dei termini è intenzionale. Per la controversia personalistica sulla natura del bene comune e per la critica della distinzione fra “individuo” e “persona” proposta da Maritain, vid. (in ordine cronologico) J. MARITAIN, *Humanisme intégral*, Paris, Fernand Aubier, 1936; L. LACHANCE, O. P., *L'Humanisme Politique de Saint Thomas*, Paris, Sirey - Ottawa, Editions du Levrier, 1939; CH. DE KONINCK, *La Primauté du Bien Commun contre les Personnalistes*, Ed. de L'Univ. de Laval, 1943; I. TH. ESCHMANN, O. P., “In defense of Jacques Maritain” in *The Modern Schoolman*, 22, 4, May 1945, pp. 183-208; CH. DE KONINCK, “In defense of Saint Thomas. A Reply to father Eschmann's attack on the primacy of the common good”, *Laval Théologique et Philosophique* (Quebec) 1, 2, 1945, pp.9-109; J. MEINVIELLE, *De Lamennais a Maritain*, Ediciones Nuestro Tiempo, Buenos Aires, 1945; J. MARITAIN, *La personne et le bien commun*, Paris, Desclée de Brouwer, 1947; J. MEINVIELLE, *Correspondance avec le R. P. Garrigou-Lagrange à propos de Lamennais et Maritain*, Ediciones Nuestro Tiempo, Buenos Aires, 1947; J. MEINVIELLE, *Crítica de la concepción de Maritain sobre la persona humana*, Buenos Aires, 1948, L.E. PALACIOS, *El mito de la nueva cristiandad*, Rialp, Madrid, 1951. Una sintesi efficace del problema con una solida presa di posizione si può leggere in L.E. PALACIOS, “La primacía absoluta del bien común”, in *Arbor*, 16, 55-56, 1950, pp. 345-375.

sé), può essere cercato, raggiunto e realizzato in molti modi diversi. Può perfino essere amato dal vizioso con interesse puramente egoistico, senza che questo impedisca la sua realizzazione sociale. La famosa mano di Adam Smith è invisibile solo per chi, con volontaria miopia, si rifiuta di constatare nell'uomo una natura sociale che agisce anche *praeter intentionem*.

La legge agisce in quanto ciò che prescrive viene effettivamente voluto da qui l'obbedisce. Certamente, non sarà voluto come oggetto diretto e "primo intenzionale"; ma la società politica è un ordine oggettivo per il quale è sufficiente l'ordine oggettivo delle condotte, mosso da un amore ugualmente oggettivo per il bene comune.

La virtù politica, nel suo grado minimo indispensabile, non è utopia; è realtà concreta e quotidiana che rende possibile la vita sociale.

4.- L'autonomia come partecipazione. Una visione di insieme.

Questo modo di concepire la legge, la sua efficacia e lo stesso vincolo politico risulta estremamente fertile di conseguenze che, precisamente perché è fondato sull'esperienza comune, non sono tanto conclusioni teoriche quanto constatazione di fatti quotidiani. Ci limiteremo in questa sede a presentarne alcune specialmente rilevanti.

In primo luogo, queste tesi sembrerebbero rendere ragione del fatto della normale osservanza della legge, e in particolare, dell'osservanza di quelle leggi che contrastano con le proprie opinioni individuali. In effetti, distinguendo tra consenso esplicito e volontà abituale, esse riescono a spiegare come è possibile che si obbedisca volontariamente ad una legge che si considera assurda, che si riconosca legittimo un governante che si ritiene inetto, oppure, infine, che si faccia proprio un giudizio alla cui deliberazione non si ha preso parte in assoluto. Fatti dell'esperienza quotidiana e pietra d'inciampo delle moderne teorie della legge.

D'altra parte, questa prospettiva permette superare le (ormai consolidate) critiche al contrattualismo classico. All'interno di essa, infatti, la società politica è una "comunità", cioè un'"unione di molti nel comune a tutti", e non più una "unione volontaria d'individui". Questo "comune" tra uomini diversi non è soltanto la loro natura umana, concetto astratto incapace di fondare una vera società, come ha dimostrato il fallimento delle utopie cosmopolitiche, ma un concretissimo "amore utile" verso un medesimo fine che appartiene a tutti i membri di una società reale. La concretezza di questa comunità storica anteriore a qualsiasi volontà attuale costituisce la principale differenza con quel fittizio consenso fondazionale delle teorie contrattualistiche. Non c'è comunità senza un amore comune; ma questo amore non è (in primo luogo) una scelta.

Per queste ragioni, è fondamentale la tesi secondo la quale l'effettiva comunicazione dell'ordine, seppur fondata su un'unione di volontà, è opera della ragione. L'atto di una volontà è sempre estraneo ad un'altra volontà. Fintantoché non diventi ragione vera e comune, il comando rivolto ad una pura volontà si ridurrà fenomenicamente a forza. Se la legge è semplice volontà di un superiore, sarà efficace solo perché egli è più forte e non ci sarà modo di giustificare l'obbedienza. *Il comando giuridico è ragione condivisa oppure è semplice violenza.*

Come afferma Aristotele, “*le leggi, per farsi obbedire, non hanno altra forza che il costume*”, il quale non si forma se non attraverso lunghi anni di assenso implicito¹¹²⁵.

La ragione conduce senza forza; essa comanda, ma non sottomette, o meglio, comanda perché non sottomette¹¹²⁶. All’interno dell’anima, gli appetiti non vengono annullati o diminuiti dai precetti della ragione; al contrario, i loro atti propri diventano capaci di raggiungere un grado di perfezione impossibile da ottenere da soli. Allo stesso modo, nella comunità politica l’inferiore non sparisce assorbito nella volontà più forte del superiore, né si integra in essa mediante un’identificazione fittizia che non può essere altro che alienazione della propria personalità; conservando la sua incomunicabile individualità, il cittadino partecipa dell’ordine imperato, e partecipandone, lo realizza. È questa una possibile lettura della magnifica metafora platonica del tessitore¹¹²⁷, secondo la quale l’arte del politico consiste nell’intrecciare in una sola trama la diversità dei fili in tutta la loro diversità, per produrre in questo modo un tessuto unitario.

Arrivando al centro del nostro problema, infine, sembrerebbe che, attraverso questa prospettiva classica, fosse possibile sciogliere quel dilemma con cui abbiamo presentato il classico problema della legge. I termini erano i seguenti.

Da una parte, niente di esterno all’uomo può obbligarlo. Se l’uomo riceve il principio della sua condotta semplicemente da un altro (eteronomia), ciò che riceve è forza, non legge. Di conseguenza, *la legge deve provenire dall’interno dell’uomo*.

D’altra parte, tuttavia, nessuno può obbligare se stesso, perché ciò implicherebbe essere superiore ed inferiore a se stesso (Platone), perché ci si potrebbe liberare dal comando in qualsiasi momento (Hobbes), perché sarebbe impossibile costringere se stesso in caso di riluttanza (Tommaso d’Aquino). Non è possibile dare una legge a se stesso (autonomia). Di conseguenza, *la legge deve provenire da un altro diverso da sé*.

In questo modo, la legge non può essere principio né esteriore né interiore all’uomo, equindi non possiede alcuna realtà. La risposta della sofistica (e viene al caso ricordare che proprio di “sofista” è l’accusa” rivolta da Rousseau a Hobbes) è quella di considerare la legge come un semplice fantasma, una finzione, un nome vuoto (altri direbbero “magico”) per nascondere la forza. In ogni caso, non è reale.

La risposta classica è quella di un’“autonomia” intesa come partecipazione. L’*imperium* legale dell’autorità non è passivamente ricevuto dal cittadino, ma attivamente accolto in virtù di una comunità di fini; l’ordine giuridico non è posto, ma “*eductum*”, in modo tale che il cittadino obbedisce una legge che è sua anche se non è stato lui a definirla. Lo stesso *imperium* legale è simultaneamente “interno” ed “esterno” al libero arbitrio. È esterno in quanto quel peculiare modo di “*motio*” in cui consiste l’obbligo proviene sempre da un’autorità, perché solo l’autorità può rendere necessario un fine; è interno,

¹¹²⁵ ARISTOTELE, *Politica*, 1269a 20-25.

¹¹²⁶ È molto interessante notare che l’argomento utilizzato da Hobbes per rifiutare le tesi che considerano la legge come atto della ragione è precisamente l’inverso di questo: la ragione limita la libertà, perché l’assenso alle sue conclusioni non è volontario. Convincere significa imporre la propria ragione ad altri. La volontà, invece, può sempre volere il contrario e, d’altra parte, la volontà del sovrano è stata “autorizzata” a sostituire la propria. Se non in teoria, almeno di fatto, la conseguenza necessaria di questa tesi è la riduzione della legge a forza e della vita politica a scontro violento di volontà opposte. Cfr. OAKESHOTT, “Introduction” al *Leviathan*, op. cit., p.xliv, lvii.

¹¹²⁷ PLATONE, *Politico*, 279A -283C.

perché l'obbligo diventa efficace nella misura in cui si partecipa l'*ordinatio* comandato e si declina l'*imperium* universale in un concretissimo giudizio di azione. In quanto effettivo principio di operazione, la legge è originariamente esterna, ma partecipata; assolutamente propria, ma ricevuta.

La risposta rousseauiana al problema della legge consisteva nello sdoppiare l'uomo in suddito e sovrano. Quella di San Tommaso e della tradizione classica consiste nell'unificare gli atti d'"imperare" ed "essere imperato". Secondo questa prospettiva, "*homines servi, vel quicumque subditi, ita aguntur ab aliis per praeceptum quod tamen agunt seipsos per liberum arbitrium*"¹¹²⁸, e così "*unusquisque sibi est lex, in quantum participat ordinem alicuius regulantis*"¹¹²⁹.

¹¹²⁸ II-II, q.50, a.2.

¹¹²⁹ I-II, q.90, a.2 ad 1.

CONCLUSIONI. RADICI TEORICHE DEL PROBLEMA DELLA LEGGE

Il punto critico di ogni teoria politica, la sua vera “prova del fuoco”, consiste nella sua capacità di rendere ragione del governo su uomini liberi, ossia della compatibilità tra autorità politica e libertà civile.

La funzione della filosofia giuridica e politica, in effetti, non consiste tanto nel proporre in astratto ciò che l’ordinamento giuridico e il regime politico dovrebbero essere, quanto nello spiegare gli stessi proprio lì dove essi veramente esistono. Essa non deve essere una sociologia limitata alla mera effettività, ma neanche un’ideologia volta a disegnare i tratti fondamentali del paradiso in terra. La sua funzione è spiegare il giusto e il legittimo nella loro realizzazione concreta, in una prospettiva che, certamente, non può non considerare un modello ideale, ma che rimane sempre attenta a non dimenticare l’avvertenza di Aristotele: è pienamente normativo soltanto il modello possibile.

Di converso, il difetto di una filosofia pratica sbagliata non è il fatto che essa “non funzioni” al momento della sua applicazione, ma la sua incapacità di spiegare il fatto del governo politico così come esso si presenta all’esperienza comune. Una filosofia vera vale perfino nel più tirannico dei regimi, il quale può esistere come regime politico soltanto nella precisa misura in cui riesce ad attuare e conservare un minimo di giustizia e legittimità.

È stato questo il proposito di queste riflessioni. Finite le quali risulta possibile identificare due ordini di conclusioni. Il primo, relativo ai (fisiologici) problemi teorici delle dottrine politiche moderne qui studiate; il secondo, relativo al modo in cui la tradizione classica evitò questi stessi problemi e propose una teoria della legge che rimane finora insuperata, in quanto riesce a spiegare il governo su uomini liberi e uguali attraverso una legge che non si oppone all’atto libero, bensì lo causa, la cui efficacia si fonda su un’“autonomia” individuale che non è indipendenza, ma *partecipazione*.

I.

Lo schema moderno di opposizione tra eteronomia ed autonomia, conseguente al paradigma pratico della “morale dell’obbligo”, si è rivelato insufficiente per spiegare l’efficacia del comando giuridico sugli atti dei membri della società. Le radici di questa insufficienza sono più profonde della stessa filosofia pratica e dell’antropologia pessimistica della quale essa è debitrice. Queste radici sono rigorosamente metafisiche. Già nel primo capitolo ci era sembrato possibile identificare certi elementi caratteristici nel nominalismo, inteso non soltanto come tesi logica e gnoseologica, ma rigorosamente metafisica. Alla fine di questa ricerca, il bersaglio rimane lo stesso, ma diventa molto più preciso. L’opposizione tra libertà e legge, la concezione della volontà come atto e non come facoltà, la negazione di ogni realtà alla specie e quindi alla verità del suo bene, la riduzione della politica al potere e tutti i tratti essenziali unificanti le diverse filosofie politiche della modernità si risolvono in una originaria rinuncia (tipicamente sofistica) ad affrontare il problema metafisico fondamentale: davanti all’evidenza del diverso e del molteplice non si tenta di scoprire dialetticamente il comune (identico nel diverso, uno nel

molteplice), ma si postula ipoteticamente l'univocamente (perché convenzionalmente) uno.

La multiforme diversità del reale viene dichiarata semplicemente irriducibile a unità, la quale verrà d'allora in poi semplicemente costruita attraverso ipotesi. La tensione dialettica tra l'uno pensato e il diverso empirico viene risolta postulando un'assoluta unità convenzionale dell'irriducibilmente diverso. Ma sarà questa l'unità della "classe", puramente logica e rigorosamente artificiale. In altri termini, l'universalità reale dell'essere viene sostituita dalla generalità astratta del concetto.

Il genere è univoco: significa sempre la stessa cosa allo stesso modo, e prescinde assolutamente dalle differenze: è (letteralmente) indifferente rispetto all'individuo. Ciò che il genere guadagna in estensione lo perde in comprensione, perché guadagnare estensione significa perdere contenuto. In questo schema, quanto più comune sarà un concetto, tanto più lo stesso sarà estraneo e lontano dall'essenza specifica di ogni individuo.

Questo discorso rigorosamente logico può essere trasposto praticamente immutato al concetto moderno di sovranità e alla natura del vincolo politico così come inteso dalle dottrine moderne. In esse, ogni individuo è assolutamente diverso da ogni altro in tutto tranne in quell'aspetto in cui tutti gli individui sono assolutamente identici e indistinti: la loro sottomissione al sovrano, sia esso il monarca, il "popolo" o la stessa legge. E il vincolo che li tiene uniti non possiede alcun rapporto con la loro realtà singolare.

Il paradigma di questo tipo di rapporto è contenuto nel concetto rousseauiano di volontà generale, la cui unicità e universalità è garantita appunto dal fatto di essere "generica", e la cui giustizia consiste nel non fare alcuna differenza. Da questa prospettiva, la volontà generale non è altro che il sostituto astratto, generico e univoco (anche se profondamente ambiguo) di un bene universale perché comune.

Le conseguenze di questa tesi, soltanto in apparenza lontana dall'esperienza, sono radicali come lo stesso problema a cui essa risponde. Ci limiteremo qui a presentare una sintesi di ciò che, da solo, potrebbe costituire l'argomento di tutta una seconda ricerca.

La negazione di ciò che è realmente comune a molti comporta la riduzione del comune al generico, cioè all'irreale e convenzionale, alla quale consegue una ugualmente radicale affermazione dell'individuo come unica realtà. Ci soffermeremo brevemente sulle conseguenze politiche e giuridiche di questi due aspetti.

Ogni modificazione del concetto del "comune a molti" si rispecchia nel modo di concepire una comunità, la quale è, appunto, una unione nel comune. Non essendoci alcunché in comune tra gli uomini, l'ordine degli individui in società diviene immediatamente relativo a ciò che è identico in tutti. Da questo consegue una sottomissione diretta dell'individuo allo Stato (identica alla subordinazione della specie al suo genere), un'assolutizzazione di questo rapporto che diventa unidirezionale verso lo Stato e l'abolizione (o almeno l'indifferenza giuridica) di ogni istanza intermedia (cioè le società naturali e parziali).

Il generico è necessariamente astratto. Ma la società umana è concretissima. Per rendere concretamente "uno" ciò che è assolutamente diverso non basta un'astrazione: ci vuole qualcosa di concretamente comune. E se non lo si trova in natura, bisognerà crearlo.

L'unità astratta degli individui viene concretizzata nel sovrano, che è incarnazione di ciò che è generico, cioè univoco e uguale per tutti. In effetti, la sua legge è "generale e astratta". Si tratta quindi di un rapporto immediato e diretto, costitutivo di ciò che l'individuo è: egli è cittadino in virtù della sua appartenenza alla società, la quale è *una* in virtù dell'unità del sovrano che domina su tutti allo stesso modo. L'essenza del cittadino è proprio la sua subordinazione al sovrano, subordinazione che, sola, costituisce il corpo sociale.

Nel caso di un ordine pratico, il principio d'unità è il fine. Non essendoci un fine naturalmente comune a tutti i membri del tutto, però, il loro fine concreto dipenderà ancora una volta da ciò che è identico in tutti. In questo caso, è identica la condizione di "cittadini", o meglio di "sudditi", cioè la sottomissione a un potere che non solo determina i fini concreti di ogni singolo individuo, ma che si costituisce esso stesso come fine del tutto.

Il genere, infine, non ammette gradi. Nel nostro caso, questo aspetto significa che tutto ciò che non è sociale, è semplicemente asociale. L'individuo è assolutamente sottomesso in tutto ciò in cui non è assolutamente indipendente. Questo ambito della sua indipendenza, tuttavia, è determinato dall'arbitrio di chi lo sottomette.

La contropartita di questa astrazione del comune è l'affermazione radicale dell'individuo. Ancora una volta, la tesi è in primo luogo metafisica. L'esempio paradigmatico è costituito dalla "monade" leibniziana, chiusa in se stessa e senza alcun rapporto con qualcosa diversa da sé. Nella *Monadologia*, in effetti, le relazioni reali tra le sostanze vengono ricondotte ad un'armonia prestabilita, cioè a una relazione puramente mentale, se non addirittura logica.

Non possedendo alcunché in comune con gli altri individui (*hommes* dello stato di natura), la comunità diventa possibile soltanto mediante l'imposizione di una nuova categoria artificiale che implichi una certa comunanza: quella del *citoyen*. È questa la radice della dualità (tipicamente moderna) di *homme* e *citoyen*, che non è altro che la dualità nominalistica tra natura e scienza e tra natura e libertà.

Questa comunanza, tuttavia, è prodotta da una convenzione. Il valore delle convenzioni in ambito speculativo è fuori di dubbio: la scienza contemporanea ha dimostrato ampiamente l'utilità del ragionamento ipotetico, il quale può benissimo permettersi l'attribuzione alle cose naturali di certe proprietà che non appartengono affatto alle stesse. Ma una volta che si lascia l'ambito della mera speculazione e si passa quello della prassi, non basta più la pura finzione. In ambito pratico, tutto ciò che non è proprio di un soggetto reale in alcun modo, deve essergli imposto dal di fuori attraverso una certa "forza". In questo caso, si tratta di una forza nel più rigoroso dei sensi. La quale, evidentemente, non è scoperta dalla ragione nella cosa stessa, ma posta in essa da una volontà. Una filosofia pratica nominalista non può che essere volontarista¹¹³⁰.

Le conseguenze di questo passo logico che diventa pratico sono gravissime. In concreto, comportano il fallimento definitivo del primo requisito di validità indispensabile di ogni teoria del diritto: la distinzione tra diritto e forza. Non a caso, ciò che nella filosofia

¹¹³⁰ Vid. C. STEEL, "Rational by Participation", op. cit.

classica costituiva appunto un mero requisito nella filosofia moderna diventa uno scopo¹¹³¹; forse *lo* scopo fondamentale.

Per propria dichiarazione, il diritto della modernità consiste nell'“organizzazione della forza”, che vorrebbe distinguersi dalla “forza organizzata” nel fatto di essere in primo luogo organizzazione, cioè ordine¹¹³². In realtà, la conseguenza logica è esattamente l'inversa: l'organizzazione della forza è in primo luogo forza, così come il cittadino è in primo luogo un uomo e ogni composto è in primo luogo il suo principio materiale¹¹³³. La materia (e il genere è come materia) è sempre soggetto. Si tratta della medesima confusione che aveva portato all'attribuzione dell'atto d'*imperium* alla volontà.

In questa definizione del diritto la forza è elemento materiale, potenziale, disponibile in infiniti modi. Ma una forma non può estrarre (*educere*) dalla materia più di quanto sia contenuto nella stessa materia. Dalla forza non si può tirare fuori altro che forza. Diretta, razionale, ordinata, ma sempre forza, perché una determinazione formale qualifica, ma non crea. Se la norma di diritto è forza razionale, allora la norma è un atto di forza. E se ciò che ordina questo diritto sono le relazioni tra uomini, ciò vuol dire che queste stesse relazioni non sono altro che rapporti di forza. È semplicemente impossibile arrivare al diritto attraverso la qualificazione convenzionale di fatti naturali; ciò che non è per natura, è soltanto in modo relativo, improprio e derivato.

Il problema, infatti, è molto anteriore alla questione della definizione del diritto. Radica nella stessa concezione della realtà. Il nominalismo è storicamente associato all'empirismo. In effetti, se i nostri concetti sono mere convenzioni, la stessa natura viene ridotta a un meccanismo più o meno complesso consistente in gioco di forze in equilibrio. La questione era evidente già in Descartes e verrà ripresa immutata da discepoli e detrattori. Ma, ancora una volta, l'uomo non può porre nella natura ciò che nella natura non c'era in alcun modo. In concreto, se la giuridicità non esiste *per natura* in un certo tipo di cose (le condotte umane), il diritto sarà semplicemente ciò che sia la stessa natura: un equilibrio di forze, allo stesso modo in cui, se la vita non è qualcosa di esistente *in natura*, l'animale diventerà un mero orologio complesso.

La forza è sempre forza, a prescindere dalla sua qualificazione estrinseca. A dispetto delle lodevoli intenzioni dei singoli autori, ridurre la giuridicità a una “classe” determinata attraverso una convenzione, significa ancorare il diritto al potere di fatto e rendere impossibile una vera distinzione da esso.

¹¹³¹ Si pensi, per limitarci agli autori qui studiati, alla legittimazione fittizia del sovrano hobbesiano, al capitolo III del libro I del *Contrat Social* di Rousseau, alla definizione kantiana di diritto come coesistenza degli arbitri, alla trasformazione del potere in diritto di Kelsen in H. KELSEN “La dottrina del diritto naturale e il positivismo giuridico”, in Idem, *Teoria generale del Diritto e dello Stato*, Etas-Kompass, Milano, 1966 (a cura di Sergio Cotta e Renato Treves), pp.397-454, p.444.

¹¹³² L'argomento è presentato esplicitamente da A. CATANIA, “Il diritto come organizzazione della forza”, op. cit. La questione è inversa in Kant, per il quale l'elemento materiale del diritto è costituito non dalla forza, ma dalla libertà; il problema, tuttavia, rimane immutato in quanto la forza coattiva diventa differenza specifica.

¹¹³³ Identica la struttura del ragionamento sull'*imperium*, che appartiene in primo luogo alla ragione (e non alla volontà) illustrato attraverso l'esempio dell'atto del martirio, che appartiene in primo luogo alla virtù della fortezza (e non alla Carità). Lo stesso uomo, infine, è specificamente razionale appunto perché in primo luogo è animale.

A ben vedere, tuttavia, il problema del rapporto tra il fatto di natura, la forza e il diritto è specularmente inverso. Le teorie moderne qui esaminate vedevano nei rapporti giuridici fittizi dei reali rapporti meccanici (cioè di forza) convenzionalmente giuridicizzati, e le loro teorie funzionavano nella precisa misura in cui non riuscivano a ridurre completamente questa giuridicità naturale a rapporti di potere. Nella realtà concreta, invece, la forza non è prima, ma ultima, appunto perché è generica e “materiale”. È una pura astrazione; non è nemmeno un vero genere. La “forza” della fisica meccanica non esiste; esistono soltanto le cose che si muovono. Essa è una “classe” che, lungi dal costituire l’essenza della natura, esiste soltanto nella mente del teorico. Non esiste alcun ente naturale che si definisca in primo luogo come “forza”, così come non c’è alcun fenomeno naturale che non possa essere ridotto intellettualmente ad essa. Ma questa riduzione implica necessariamente astrarre la natura concreta dell’atto e conservare soltanto un suo aspetto accidentale e marginale. Significa “snaturare” la natura. Questo procedimento è perfettamente valido nelle scienze naturali, ma diventa semplicemente assurdo nelle scienze pratiche. In questo modo, perfino la carezza di una madre potrebbe diventare un atto di forza. E così anche la crescita dell’albero, il desiderio di un animale, il pensiero degli uomini, la firma di un contratto, l’elezione dei governanti, l’atto di legiferare e perfino la stessa obbedienza alle leggi. Tutto forza.

Questa forza apparentemente naturale è un’astrazione mentale, una “classe” puramente convenzionale sotto la quale tutti questi atti diventano indifferenti perché indistinti. Per superare questa visione riduttiva, bisogna partire dal riconoscere realtà effettiva a tutto ciò che la vera esperienza (e non già i meri sensi dell’empirismo) ci manifesta come reale: il desiderio, il pensiero, la vita e, infine, la stessa giuridicità.

E questa constatazione ci permette di passare al nostro secondo ordine di conclusioni.

II.

La risposta classica al problema della comunicazione del comando giuridico prende le mosse dal riconoscimento dialettico del comune nel diverso. Comune perché proprio di tutti i membri del corpo, ma non esclusivo di alcuno; realizzato in modo diverso in ognuno di essi e contenente in se stesso tutte le loro differenze.

Quella del comune è un’universalità analogica e partecipativa, radicalmente diversa da quella del genere. In primo luogo, perché primariamente reale e solo secondariamente logica. Il modello di questa analogia, infatti, è proprio l’essere che “si dice in molti modi”, il quale non è un genere perché non c’è alcuna differenza che possa venire ad esso aggiunta, in quanto tutte queste differenze “sono”, ma si dice in modo diverso di ogni singolo “ente”.

Analogamente, ogni essenza naturale contiene in se stessa i diversi modi della propria attualizzazione e così, essendo sempre una, viene realizzata da ogni singolo individuo in modo diverso e complementare, in maniera tale che la totalità della perfezione di questa essenza è contenuta soltanto nella comunità dei loro individui, i quali partecipano ad essa secondo il modo del loro essere¹¹³⁴. Così, ad esempio, l’uomo è maschio e femmina, ma

¹¹³⁴ Per una chiara e sintetica spiegazione, vid. C. FABRO, “The Intensive Hermeneutics of Thomistic Philosophy”, op. cit., in particolare pp.471-472; 485-486.

nessun individuo umano è simultaneamente maschio e femmina. La perfezione totale dell'uomo può essere partecipata da ogni singolo uomo (a modo suo) soltanto attraverso la comunità di maschio e femmina, in modo che la perfezione propria dell'essere donna diventi propria anche del maschio che è parte del tutto formato da entrambi e viceversa.

In questo schema, la comunità sociale è un'unità di ordine fondata su ciò che è comune a tutti gli uomini. Quel "comune" è un'essenza realizzata diversamente in ognuno di essi e che, di conseguenza, che "si dice in molti modi". E in quanto ordine pratico, il principio di unità è il loro fine, fine essenzialmente comune a tutti, uno e lo stesso per tutte le parti ma diversamente partecipato da ognuna di esse. Anche l'autorità (che non è principio di unità e quindi non è fine) è la medesima per tutti, ma il concreto rapporto con essa muta a seconda del concretissimo modo di partecipare alla società e perfino del personalissimo grado di virtù morali di chi vi si subordina. Autorità che, d'altra parte, non essendo fine, è anch'essa subordinata al fine comune, istituendosi come mezzo fondamentale per il raggiungimento di quel fine che è anche suo. Il rapporto sociale, infine, non è sottomissione, ma comunicazione, perché non tutta la vita politica e giuridica è comando e lo stesso comando s'inserisce in un previo ordine di "amori".

È questo ordine di amori utili a spiegare l'effettiva comunicazione del comando giuridico, e quindi la sua efficacia, perché ogni comunicazione si fonda su ciò che è comune. Ed è comunissimo a tutti gli uomini, in quanto è primo principio del loro agire e del loro ragionamento pratico, un amore naturale per il proprio bene, il quale è essenzialmente sociale.

Questo amore comune è il presupposto del comando giuridico. La legge, come abbiamo visto, è esemplare e modello della condotta sociale. In quanto esemplare, è in qualche modo forma e in qualche modo fine. È forma, perché è l'essenza della giuridicità dell'atto giuridico separata intellettualmente da esso mediante un'astrazione. È fine, perché questo modello enuncia la perfezione che l'atto deve raggiungere: è l'enunciazione universale della sua *entelechia*. Ma questo modello o esemplare è soprattutto causa dell'atto. La legge e ciò che fa agire l'uomo; essa (e non la sanzione ad essa associata) spinge, muove, convince o dissuade. La legge, in sintesi, è efficace in quanto s'inserisce nell'ordine della causalità efficiente del proprio atto libero attraverso la partecipazione dell'*imperium* legale nell'*imperium* prudenziale

Forse per un congenito vizio razionalistico, siamo ormai abituati a considerare analiticamente ognuno dei modi della causalità come un principio autosufficiente che, solo una volta costituitosi come causa, si relaziona con gli altri modi. In realtà, ogni modo di causalità s'inserisce in un plesso causale che suppone tutti gli altri. In particolare, non è possibile nemmeno concepire la causalità formale prescindendo dalla causalità materiale, così come la causa finale e la causa efficiente si rendono intelligibili a vicenda.

*"Sicut autem se habent artificata ad artem, ita se habent opera iusta ad legem cui concordant"*¹¹³⁵. Così come l'arte produce effettivamente l'opera inserendosi nell'ordine delle intenzioni dell'artefice, così anche la legge produce l'atto giusto inserendosi nell'ordine degli amori del cittadino.

¹¹³⁵ I, q.21, a.2.

Il cittadino è tale in virtù della sua partecipazione alla comunità, il cui principio di unità (ciò che è comune a tutti i membri) è la sua *entelechia* specifica, che è anche *entelechia* di ogni singolo partecipante. Questa partecipazione, a sua volta, è costituita dalla concordia politica, cioè dall'effettivo amore del fine comune, sia in quanto fine comune, sia pure in quanto fine rigorosamente particolare.

In modo proporzionale, la legge è tale nella misura in cui è ordine razionale verso lo stesso fine comune che costituisce la società politica; determinazione dei mezzi proporzionati a questo fine nelle circostanze concrete della comunità.

In questo modo, lungi dall'opporli alla libertà dei suoi membri, la legge consiste in una concreta determinazione di ciò che è amato "*in commune*" da tutti, promulgata da parte di uno che, in qualche modo, sceglie al posto di tutti. Non perché egli sia stato scelto come autorità da tutti; nemmeno perché tutti siano sempre d'accordo con ogni particolare disposizione legale da lui promulgata, ma semplicemente perché, in virtù della stessa costituzione di ogni società politica, c'è sempre uno a cui spetta determinare un unico modo in cui deve essere voluto con volontà costante ciò che tutti di fatto vogliono "*in commune*" nello stesso atto di riunirsi in società¹¹³⁶. La legge, o meglio l'*imperium* legale, è una determinazione autoritativa e universale dell'*imperium* prudenziale; l'obbedienza alla legge è la partecipazione del singolo cittadino all'*imperium* legale in virtù della identità del fine dei suoi propri atti (cioè dell'oggetto dei suoi amori) con il fine comune sociale (cioè con il fine della legge).

In termini platonici, la legge (come ogni testo scritto¹¹³⁷) *parla a colui che sa*. Per chi non sa, la legge è muta, e diventa efficace soltanto in virtù di una certa forza di chi la promulga. Per chi sapesse tutto, invece, la legge sarebbe superflua. La legge esiste per l'uomo comune, il quale sa, ma non sa tutto; il quale ama il bene, ma non è perfettamente virtuoso¹¹³⁸.

L'azione causale della legge si articola così in una struttura circolare, analoga a quella del circolo ermeneutico. Produce il suo effetto in modo progressivamente diverso a seconda della prossimità rispetto al centro, che è la verità del bene concreto. Per chi conosce e ama perfettamente questa verità, la legge civile possiede un valore meramente indicativo delle convenzioni; per chi non riesce a coglierla in assoluto, la legge ha un valore puramente costrittivo: è questa la condizione attribuita per ipotesi all'uomo durante la modernità. In nessuno di questi due casi estremi (e quindi irreali) tuttavia, la legge realizza pienamente la sua funzione propria.

¹¹³⁶ In questo senso, forse il principale problema delle dottrine moderne esaminate è la radicale confusione tra la volizione e la scelta; o meglio, la sistematica ignoranza dell'*ordo amoris* costitutivo dell'atto libero.

¹¹³⁷ Cfr. G. REALE, *Per una nuova interpretazione di Platone*, op. cit., pp.75-111. Un'esposizione più sintetica in G. REALE, *Storia della filosofia greca e romana*, Bompiani, Milano, 2004, volume 3.

¹¹³⁸ Uomo comune che non ha niente a che fare con "l'uomo mediocre" del CARNELUTTI ("La morte del diritto", in *La crisi del diritto*, Cedam, Padova, 1953). È vero che, in qualche modo molto preciso, della legge "*i buoni non ne hanno bisogno, i cattivi non ne hanno paura*"; ma non è affatto vero che in una società di giusti la legge diventerebbe superflua e la società inutile. Carnelutti ignora che la società e l'autorità esistono non per la cattiveria dell'uomo, ma per la socialità della sua propria perfezione e la contingente storicità del suo bene, e che la legge, di conseguenza, non esiste soltanto per dissuaderlo dal male, ma per indicargli i modi convenzionali della partecipazione di un bene che è accidentalmente diverso in ogni circostanza. Perfino nel paradiso terrestre ci sarebbe stata società politica così come c'è stata società matrimoniale.

L'uomo reale, quello a cui si dirige la legge e rispetto al quale essa è pienamente efficace, è uno che conosce il bene e lo ama, ma non lo conosce perfettamente e per mancanza di virtù non riesce ad attuarlo in tutte le proprie azioni. Per questo uomo, la legge ha un doppio valore: da una parte, è indicativa e manifestativa del bene; dall'altra, è persuasiva e dissuasiva. Persuasiva in quanto gli insegna perché è bene il bene da essa comandato. Dissuasiva in quanto, mediante la coercizione, gli rende evidente la cattiveria dell'atto cattivo. In effetti, la legge dissuade la persona minimamente virtuosa non per la paura di subire una pena che normalmente non viene nemmeno rappresentata nella sua coscienza, ma in quanto manifesta pubblicamente l'ingiustizia di un atto rendendolo indesiderabile. Porre l'efficacia dissuasiva della legge nella paura è decisamente riduttivo.

In termini tomistici, la legge s'inserisce nell'ordine della causalità efficiente dei propri atti individuali determinando pubblicamente i modi della realizzazione del fine ultimo di essi. La legge diventa efficace, e quindi rigorosamente efficiente, in quanto agisce sull'ordine dei fini, e facendo ciò, imprime la sua forma all'atto giuridico. Il comando giuridico è efficace nella misura in cui riesce ad inserirsi organicamente nel plesso di causa finale ed efficiente del singolo cittadino, cioè nella dinamica costitutiva del suo atto libero.

Si scioglie così il falso problema della contraddizione tra "atto libero" e "atto imperato", tra fine sociale e fine individuale, tra governo politico e libertà. In virtù della partecipazione dell'atto d'*imperium*, i cittadini, liberi e uguali, "*ita aguntur ab aliis per praeceptum quod tamen agunt seipsos per liberum arbitrium*"¹¹³⁹.

Analogicamente, ma con perfetto parallelismo, Dio muove efficacemente le sue creature al modo della causa finale. Legiferare e governare sono modi parziali e relativi di ordinare; il modo perfetto e assoluto è la creazione. Governare o legiferare per gli uomini è ordinare all'interno di un ordine. Dio è causa efficiente, finale ed esemplare della creazione¹¹⁴⁰; la legge umana non è altro che una partecipazione della legge eterna nell'ordine della società politica:

*Le cose tutte quante
hanno ordine tra loro, e questo è forma
che l'universo a Dio fa simigliante.
Qui veggion l'alte creature l'orma
de l'eterno valore, il qual è fine
al quale è fatta la toccata norma.
Ne l'ordine ch'io dico sono accline
tutte nature, per diverse sorti,
più al principio loro e men vicine;
onde si muovono a diversi porti
per lo gran mar de l'essere, e ciascuna
con istinto a lei dato che la porti.
Questi ne porta il foco inver' la luna;*

¹¹³⁹ II-II, q.50, a.2.

¹¹⁴⁰ I, q.44.

*questi ne' cor mortali è permotore;
questi la terra in sé stringe e aduna;
né pur le creature che son fore
d'intelligenza quest'arco saetta,
ma quelle c' hanno intelletto e amore.*

Paradiso I, 103-120

BIBLIOGRAFIA

I. Fonti primarie (con testo originale)

AGOSTINO. *Opera omnia*, a cura della casa editrice Città Nuova e della Nuova Biblioteca Agostiniana, in www.augustinus.it

AUSTIN, J. *The province of jurisprudence determined*, Weidenfield & Nicholson, 1954, ristampa Hackett, Indianapolis, 1998.

ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, Laterza, Bari, 2005, a cura di C. Natali.

ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, BUR, Milano, 1986, a cura di M. Zanatta.

ARISTOTELE, *Fisica*, Rusconi, Milano, 1995, a cura di L. Ruggiu

ARISTOTELE, *Il cielo*, Rusconi, Santarcangelo di Romagna, 1999, a cura di A. Jori

ARISTOTELE, *L'anima*, Bompiani, 2001, a cura di G. Movia.

ARISTOTELE, *Le tre etiche*, Bompiani, Milano 2008, a cura di A. Fermani.

ARISTOTELE, *Metafisica*, Bompiani, Milano, 2004, traduzione e commentario di G. Reale.

ARISTOTELE, *Politica*, BUR, Milano, 2002, a cura di C.A. Viano.

BACONE, F. *Nuovo Organo*, Bompiani, Milano, 2002, a cura di M. Marchetto.

CICERONE, *I doveri*, BUR, Milano, 1987, traduzione di A. Resta Barrile.

DESCARTES, *Discorso sul metodo*, Bompiani, Milano, 2002, a cura di L. Urbani Ulivi

DESCARTES, *Meditazioni metafisiche*, Bompiani, Milano, 2001, a cura di L. Urbani Ulivi

DIONIGI AREOPAGITA, *Tutte le opere*, Bompiani, Milano, 2009.

GALILEI, G. *Opere di G. Galilei*, Ed. Nazionale, Firenze, 1932.

HOBBS, T. *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury; Now First Collected and Edited by Sir William Molesworth*, John Bohn, London, 1839-45 in 11 volumi.

HOBBS, T. *Thomae Hobbes Malmesburiensis Opera Philosophica quae Latine scripsit Omnia, in unum corpus nunc primum collecta studio et labore Gulielimi Molesworth*, Joannes Bohn – Longman, Brown, Green et Longman, Londinum, 1839-1845, in 5 volumi.

HOBBS, T. *Leviatano, testo inglese del 1651 a fronte, testo latino del 1668 in nota*, Bompiani, Milano, 2001, a cura di Raffaella Santi.

HOBBS, T. *Leviathan*, Blackwell, Oxford, 1946, a cura di M. Oakeshott.

HOBBS, T. *Libertà e necessità. Questioni relative a libertà, necessità, e caso*, Bompiani, Milano, 2002, a cura di Andrea Longega

- KANT I. *Critica della ragion pura*, Laterza, Roma-Bari 2000, traduzione di G. Gentile e G. Lombardo Radice
- KANT, I. *Fondazione della metafisica dei costumi*, Bompiani, Milano, 2003, a cura di V. Mathieu.
- KANT, I. *Metafisica dei Costumi*, Bompiani, Milano, 2006, a cura di G. Landolfi Petrone.
- LOCKE, J. *The Works of John Locke in Nine Volumes*, Rivington, London, 1824, in 9 volumi.
- ROUSSEAU, J.-J. *The Political Writings of Jean-Jacques Rousseau*, Cambridge University Press, Cambridge, 1915, in 2 volumi, a cura di C. E. Vaughan.
- ROUSSEAU, J.-J. *Ouvres Complètes*, Gallimard, collana “*La Pléiade*”, Paris, 1959, in 4 volumi, a cura di B. Gagnebin e M. Raymond.
- ROUSSEAU, J.-J. *Il contratto sociale*, Laterza, Bari, 2003.
- THOMAE DE AQUINO. *Opera Omnia*, in www.corpusthomicum.org, a cura di Enrique Alarcón.
- THOMAE AQUINATIS, *Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII P. M. edita*, Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide, Roma, 1888, con commento di Tommaso de Vio (Gaetano).
- TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1954-1957 in 16 volumi.
- TOMMASO D’AQUINO, *Commenti a Boezio*, Bompiani, Milano, 2007, a cura di P. Porro
- TOMMASO D’AQUINO, *Il male*, Bompiani, Milano, 2007, a cura di F. Fiorentino
- TOMMASO D’AQUINO, *Sulla verità*, Bompiani, Milano, 2005, a cura di F. Fiorentino

II. Fonti primarie (traduzioni)

- ARISTOTELE, *Organon*, Laterza, Bari, 1970, a cura di G. Colli.
- HOBBS, T. *De Cive. Elementi filosofici sul cittadino*, Editori Riuniti, Roma, 1979, a cura di Tito Magri.
- KANT, I. *Scritti politici*, UTET, Torino, 1995, traduzione italiana di G. Solari e G. Vidari, a cura di N. Bobbio, L. Firpo e V. Mathieu.
- KANT, I. *Critica della ragion pratica e altri scritti morali*, UTET, Torino, 1970, a cura di Pietro Chiodi.
- KANT, I. *Critica della ragion pratica*, Bompiani, Milano, 2000, a cura di V. Mathieu
- KELSEN, H. *Lineamenti di dottrina pura del diritto*, Einaudi, Torino, 2000, trad. it. di Renato Treves.
 “La dottrina pura del diritto e la giurisprudenza analitica”.

KELSEN, H. *Teoria generale del Diritto e dello Stato*, Etas-Kompass, Milano, 1966, a cura di Sergio Cotta e Renato Treves
“La dottrina del diritto naturale e il positivismo giuridico”.

LOCKE, J. *Scritti sulla tolleranza di John Locke*, Utet, Torino, 1997, a cura di D. Marconi.

PLATONE, *Tutti gli scritti*, Bompiani, Milano, 2000, a cura di Giovanni Reale.

ROUSSEAU, J.-J. *Scritti politici*, Laterza, Bari, 1994, in 3 volumi, a cura di Eugenio Garin e tradotti da Maria Garin.

III. Bibliografia generale

ABBÀ G. *Lex et virtus. Studi sull'evoluzione della dottrina morale di san Tommaso d'Aquino*, LAS, Roma, 1983.

AGAMBEN, G. *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Einaudi, Torino, 1995.

ANCONA, E. *All'origine della sovranità. Sistema gerarchico e ordinamento giuridico nella disputa sui due poteri all'inizio del 14. secolo*, Giappichelli, Torino, 2004

ANCONA, E. *Reductio ad unum*, Cusl Nuova Vita, Padova, 1999.

ANDERSSON, T.J. “*Polis and psyche. A motif in Plato's Republic*”, Acta Universitatis Gothoburgensis, Göteborg, 1971.

ANSCOMBE, G.E.M. *Intention*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) – London, 2000.

ARENDT, H. *Le origini del totalitarismo*, Edizioni di comunità, Milano, Torino, 1999.

BASTIT, M. *Naissance de la loi moderne*, Presses universitaires de France, Paris, 1990.

BEDESCHI, G. *Il pensiero politico di Kant*, Laterza, Roma – Bari, 1994.

BENJAMIN, W. *Angelus Novus*, Einaudi, Torino, 1981

BERTI, E. *Nuovi Studi Aristotelici*, IV/1, Morcelliana, Brescia, 2009.

BOBBIO, N. MATTEUCCI, N. PASQUINO, G. *Il dizionario di politica*, UTET, Torino, 2004.

BOBBIO, N. *Teoria della norma giuridica*, Giappichelli, Torino, 1958.

BOBBIO, N. *Thomas Hobbes*, Einaudi, Torino, 1989.

BODEI, R. *Geometria delle passioni*, Feltrinelli, Milano, 1991.

BONIOLO, G., DE ANNA, G., VINCENTI, U. *Individuo e persona. Tre saggi su chi siamo*, Bompiani, Milano, 2007.

BROCK, S. *Azione e condotta. Tommaso d'Aquino e la teoria dell'azione*, Università della Santa Croce, Roma, 2002.

- CAPOGRASSI, G. *Opere*, Milano, Giuffrè, 1959, in 6 volumi.
- CASINI, P. *Il pensiero politico di Rousseau*, Laterza, Bari, 1999.
- CASINI, P. *Introduzione a Rousseau*, Laterza, Bari, 1981.
- CASSIRER, E., DARNTON, R. e STAROBINSKI, J. *Tre letture di Rousseau*, Laterza, Bari, 1994:
- CASSIRER, E. *Rousseau, Kant e Goethe*, Donzelli, Roma, 1999:
- CASTAÑO, S. *La racionalidad de la ley*, Ábaco, Buenos Aires, 1995, con prologo di Dario COMPOSTA.
- CASTELLANO, D. *Razionalismo e diritti umani. Dell'antifilosofia politico-giuridica della modernità*, Giappichelli, Torino, 2003.
- CASTELLANO, D. *La verità della politica*, Edizioni scientifiche italiane, Napoli, 2002.
- CASTELLANO, D. *L'ordine della politica*, Edizioni scientifiche italiane, Napoli, 1997.
- CASTELLANO, D. *La razionalità della politica*, Edizioni scientifiche italiane, Napoli, 1993.
- CATANIA, A. *Riconoscimento e potere*, Edizioni Scientifiche italiane, Napoli, 1996.
- CATHREIN, V. *Filosofia morale*, Libreria editrice fiorentina, Firenze, 1913-1920, in 2 volumi.
- CATTANEO, M.A. *Diritto e forza. Un delicato rapporto*, CEDAM, Padova, 2005.
- CATTANEO, M.A. *Il positivismo giuridico inglese. Hobbes, Bentham, Austin*, Giuffrè, Milano, 1962.
- CICALA, F.B. *Il rapporto giuridico*, Milano, Giuffrè, 1959.
- COMPOSTA, D. *Natura e ragione. Studio sulle inclinazioni naturali in rapporto al diritto naturale*, Pas-Verlag, Zurich, 1971.
- COTTA, S. *Il concetto di legge nella Summa Theologiae di S. Tommaso d'Aquino*, Giappichelli, Torino, 1955.
- COTTA, S. *Giustificazione e obbligatorietà delle norme*, Giuffrè, Milano, 1981.
- D'AVENIA, M. *La conoscenza per connaturalità in s. Tommaso d'Aquino*, ESD, Bologna, 1992.
- DAVITT, T.E. *The nature of law*, Herder, London, 1953.
- DAVY, G. *Thomas Hobbes and Jean-Jacques Rousseau*, Clarendon, Oxford, 1953.
- DE JOUVENEL, B. *Il potere. Storia naturale del suo sviluppo*, Rizzoli, Milano, 1947.
- DE KONINCK, CH. *La Primauté du Bien Commun contre les Personnalistes*, Ed. de l'Université de Laval, 1943.
- DERATHÉ, R. *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, Vrin, Paris, 1988.

- DERATHÉ, R. *Rousseau e la scienza politica del suo tempo*, Il Mulino, Bologna, 1993, tr.it. Roberta Ferrara.
- DI BLASI, F. *Conoscenza pratica, teoria dell'azione e bene politico*, Rubbettino, Palermo, 2006.
- DI BLASI, F. *Dio e la legge naturale*, ETS, Pisa, 1999.
- DOGLIANI, M. *Potere costituente. Seminario di diritto costituzionale, aa. 1985-1986*, Giappichelli, Torino, 1986.
- ENGELS F. *Antidühring*, Editori Riuniti, Roma, 1971, cura di Valentino Gerratana.
- EUCHNER, W. *La filosofia politica di Locke*, Laterza, Bari, 1995.
- FABRO, C. *Introduzione al tomismo*, Desclée, Roma, 1960.
- FABRO, C. *La nozione metafisica di partecipazione secondo S.Tommaso d'Aquino*, EDIVI, Milano, 2005.
- FABRO, C. *Partecipazione e causalità secondo S. Tommaso d'Aquino*, Societa editrice internazionale, Torino, 1960
- FAGUET, E. *Dix-huitième siècle. Études littéraires*, Société Française d'imprimerie et de librairie, Paris, 1890.
- FAGUET, E. *Rousseau Penseur*, Société française d'imprimerie et de librairie, Paris, 1912.
- FAZIO, M. *Due rivoluzionari: F. De Vitoria e J.-J. Rousseau*, Armando, Roma, 1998.
- FUMAGALLI, S. *Gnosi moderna e secolarizzazione nell'analisi di Emanuele Samek Lodovici e Augusto Del Noce*, tesi di dottorato per la Facoltà di Filosofia della Pontificia Università Della Santa Croce, Roma, 2005, inedita.
- GADAVE, R. *Thomas Hobbes*, Ch. Marques, Toulouse, 1907.
- GALVÃO DE SOUSA, J. P. *La rappresentanza politica*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli, 2009, con introduzione di Giovanni Turco.
- GENTILE, F. *Filosofia del Diritto* (le lezioni del quarantesimo anno raccolte dagli allievi) Cedam, Padova, 2006.
- GENTILE, F. *Intelligenza politica e Ragion di Stato*, Giuffré, Milano, 1984.
- GENTILE, F. *Legalità, Giustizia, Giustificazione*, Edizioni scientifiche italiane, Napoli, 2008.
- GENTILE, F. *Ordinamento giuridico. Tra virtualità e realtà*, Cedam, Padova, 2005.
- GENTILE, F. *Politica aut/et statistica*, Giuffré, Milano, 2003.
- GENTILE, F. *Politicità e positività nell'opera del legislatore, relazione al 17 Congresso della Societa Italiana di Filosofia Giuridica e Politica*, Università degli studi di Catanzaro, Dipartimento di Diritto dell'Organizzazione Pubblica, economia e società, vol. 4, Tipografia Boccuto, Catanzaro, 1998.
- GENTILE, G. *La riforma dell'educazione*, Sansoni, Firenze, 1955.

- GENTILE, M. *Breve trattato di filosofia*, CEDAM, Padova, 1974.
- GENTILE, M. *Trattato di filosofia*, Edizioni scientifiche italiane, Napoli, 1987.
- GOLDSCHMIDT, V. *Le paradigme dans la dialectique platonicienne*, PUF, Paris, 1947.
- GOLDSMITH, M. *Hobbes's science of politics*, Columbia University Press, New York, 1966.
- GOUGH, J.W. *Il contratto sociale. Storia critica di una teoria*, Il mulino, Bologna 1986, trad. it. Rodolfo Casadei.
- GRANERIS, G. *La filosofia del diritto nella sua storia e nei suoi problemi*, Desclee, Roma, 1961.
- GRANERIS, G. *Contributi tomistici alla filosofia del diritto*, Societa Editrice Internazionale, Torino, 1949.
- GRASSO, P.G. *Il potere costituente*, Giappichelli Torino, 2006.
- GROSSI, P. *Mitologie giuridiche della modernità*, Giuffrè, Milano, 2001.
- GROSSI, P. *L'ordine giuridico medievale*, Laterza, Roma - Bari, 2003.
- HART, H. *The concept of law, with a postscript edited by Penelope A. Bulloch and Joseph Raz*, Clarendon, Oxford, 1994
- HART, H.L.A. *Il concetto di diritto*, Torino, Einaudi, 2002, trad. it. di M. Cattaneo.
- HOOD, E.C. *The Divine Politics of Thomas Hobbes*, Clarendon, Oxford, 1964.
- HOPPE, H.H. *La democrazia. Il dio che ha fallito*, LiberiLibri, Macerata 2005.
- IRTI, N. *Nichilismo giuridico*, Laterza, Roma - Bari, 2004.
- JAEGER, W. *Paideia*, Bompiani, Milano, 2003.
- JAUME, L. *Hobbes et l'État représentatif moderne*, PUF, Paris, 1986.
- JOHNSTON, D. *The Rhetoric of Leviathan*, Princeton University Press, Princeton, 1986.
- LACHANCE, L., O. P., *L'Humanisme Politique de Saint Thomas*, Paris, Sirey - Ottawa, Editions du Levrier, 1939.
- LAMAS, F. *La concordia política*, Abeledo-Perrot, Buenos Aires, 1975.
- LAMAS, F. *La experiencia jurídica*, Instituto de Estudios Filosóficos "Santo Tomás de Aquino", Buenos Aires, 1991.
- LEVI, A. *Teoria generale del Diritto*, Padova, Cedam 1953.
- MACPHERSON, C.B. *Libertà e proprietà alle origini del pensiero borghese. La teoria dell'individualismo possessivo da Hobbes a Locke*, Mondadori, Milano, 1982, trad. it. di Silvana Borutti, con introduzione di Antonio Negri.
- MACPHERSON, C.B. *The political theory of possessive individualism*, Clarendon, Oxford, 1962.
- MARITAIN, J. *Humanisme intégral*, Paris, Fernand Aubier, 1936.

- MARITAIN, J. *L'uomo e lo Stato*, Marietti, Genova, 2003.
- MARITAIN, J. *La personne et le bien commun*, Paris, Desclée de Brouwer, 1947.
- MARITAIN, J. *Tre riformatori: Lutero, Cartesio, Rousseau*, Morcelliana, Brescia, 1983
- MCINERNEY, R. *L'analogia in S. Tommaso d'Aquino*, Armando, Roma, 2002.
- MCINERNEY, R. *The logic of analogy*, Martinus Nijhoof, The Hague, 1971.
- MCINERNEY, R. *Aquinas on human action. A theory of practice*, The Catholic university of America press, Washington, 1992
- MCNEILLY, F. S. *The anatomy of Leviathan*, Macmillan, London, 1968.
- MEINVIELLE, J. *Correspondance avec le R. P. Garrigou-Lagrange à propos de Lamennais et Maritain*, Ediciones Nuestro Tiempo, Buenos Aires, 1947.
- MEINVIELLE, J. *Crítica de la concepción de Maritain sobre la persona humana*, Buenos Aires, 1948.
- MEINVIELLE, J. *De Lamennais a Maritain*, Ediciones Nuestro Tiempo, Buenos Aires, 1945.
- MORI, L. *Il consenso*, ETS, Pisa, 2010.
- MORTATI, C. *Raccolta di Scritti I, Studi sul potere costituente e sulla riforma costituzionale dello Stato*, Giuffrè, Milano, 1972.
- MUSIO, A. *L'autonomia come dipendenza*, Vita e Pensiero, Milano, 2006.
- OAKESHOTT, M. *Hobbes on Civil Association*, Oxford University Press, Oxford, 1975.
- OLGIATI, F. *Il concetto di giuridicità in san Tommaso d'Aquino*, Vita e pensiero, Milano, 1951.
- OLGIATI, F. *Il concetto di giuridicità nella scienza moderna del diritto*, Vita e pensiero, Milano, 1950.
- OLIVECRONA, K. *Law as fact*, Einar Munksgaard - Oxford university press, Copenhagen - London, 1939.
- OPOCHER, E. *Lezioni di Filosofia del Diritto*, Cedam, Padova, 1983.
- PACCHI, A. *Introduzione a Hobbes*, Laterza, Roma, 1971.
- PALACIOS, L.E. *El mito de la nueva cristiandad*, Rialp, Madrid, 1951.
- PALLADINI, F. *Samuel Pufendorf discepolo di Hobbes. Per una reinterpretazione del giusnaturalismo moderno*, Il Mulino, Bologna, 1990.
- PALOMBELLA, G. *Costituzione e sovranità*, Dedalo, Bari, 1997.
- PAROTTO, G. *Iustus ordo*, Guida, Napoli, 1993.
- PASSERIN D'ENTRÈVES, A. *La dottrina del diritto naturale*, Edizioni di Comunità, Milano, 1980.

- PEDRAZZA GORLERO, M. *Il potere e il diritto. Elementi per una introduzione agli studi giuridici*, CEDAM, Padova, 1999.
- PETERS, R. *Hobbes*, Penguin, Harmondsworth, 1956.
- PITKIN, H. *The concept of representation*, University of California press, Berkeley CA, 1972.
- PRICE, A.W. *Love and friendship in Plato and Aristotle*, Clarendon Press, Oxford, 1989.
- RAMÍREZ, S. *Opera Omnia*, Instituto de Filosofia “Luis Vives”, Madrid, 1970, in 24 volumi.
- S. RAMÍREZ, *De ordine placita quaedam thomistica*, Biblioteca de teólogos españoles, Salamanca, 1963.
- RAPHAEL, D.D. *Hobbes. Morals and Politics*, Routledge, London, 2004.
- RAZ, J. *The authority of Law*, Clarendon Press, Oxford, 1979.
- REALE, G. *Per una nuova interpretazione di Platone alla luce delle “dottrine non scritte”*, Bompiani., Milano, 2010.
- REALE, G. *Storia della filosofia greca e romana*, Bompiani, Milano, 2004, in 10 volumi.
- RHONHEIMER, M. *La filosofia politica di Thomas Hobbes. Coerenza e contraddizioni di un paradigma*, Armando, Roma, 1997.
- RHONHEIMER, M. *La prospettiva de la morale*, Armando, Roma, 2006.
- RHONHEIMER, M. *Legge naturale e ragione pratica*, Armando, Roma, 2001.
- RILEY, P. *La volontà generale prima di Rousseau*, Giuffrè, Milano, 1995.
- RIVA, F. *Analogia e univocità in Tommaso De Vio ‘Gaetano’*, Vita e pensiero, Milano, 1995.
- ROMANO S. *Lo Stato moderno e la sua crisi*, Giuffrè, Milano, 1969.
- ROMANO, S. *Frammenti di un dizionario giuridico*, Giuffrè, Milano, 1947.
- ROMANO S. *Scritti minori I*, Giuffrè, Milano 1950:
- RONCO, M. *Il problema della pena. Alcuni profili relativi allo sviluppo della riflessione sulla pena*, Giappichelli, Torino, 1996.
- SAMEK LODOVICI, G. *La felicità del bene*, Vita e Pensiero, Milano, 2002.
- SCHIAVELLO, A. *Perché obbedire al diritto? La risposta convenzionalista e i suoi limiti*, ETS, Pisa, 2010.
- SCHMITT, C. *Le categorie del ‘politico’*, Il Mulino, Bologna, 1972, tr. it. a cura di G. Miglio e P. Schiera.
- SCHNEEWIND, J.B. *The invention of autonomy. A history of modern moral philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, 1998.
- SORELL, T. *Hobbes*, Routledge, London – New York, 1986.

- SORGI, G. *Quale Hobbes? Dalla paura alla rappresentanza*, FrancoAngeli, Milano, 1989.
- STAROBINSKI, J. *Jean-Jacques Rousseau. La trasparenza e l'ostacolo*, Il Mulino, Bologna, 1982, tr. it. di Rosanna Albertini.
- STAROBINSKI, J. *La transparence et l'obstacle*, Gallimard, Paris, 1971.
- STAROBINSKI, J. *L'oeil vivant*, Gallimard, Paris, 1961.
- STRAUSS, L. *Natural right and history*, Chicago University Press, Chicago, 1953.
- STRAUSS, L. *The Political Philosophy of Hobbes. Its Basis and Genesis*, Oxford University Press, Oxford, 1936.
- TALMON, J.L. *The origins of totalitarian democracy*, Secker & Warburg, London, 1952.
- TOMMASO DE VIO, GAETANO, *De nominum analogia*, Institutum Angelicum, Roma, 1934, a cura di P. N. Zammit.
- TUCK, R. *Hobbes*, Oxford University Press, Oxford, 1989.
- VAUGHAN, C.E. *Studies in the history of political philosophy before and after Rousseau, I: From Hobbes to Hume*, Manchester University press, Manchester, 1925.
- VEGETTI, M. *Quindici lezioni su Platone*, Einaudi, Torino, 2003.
- VIALATOUX, J. *La Cité totalitaire de Hobbes*, Gabalda - Lecoffre, Paris, 1935.
- VILLEY, M. *La formation de la pensée juridique moderne*, PUF, Paris, 2006.
- VITALE, E. *Dal disordine al consenso*, FrancoAngeli, Milano, 1994.
- VON HAYEK, F. *Individualism, true and false*, Hodges - Figgis, Dublin, 1946.
- VON HAYEK, F. *Individualismo, quello vero e quello falso*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 1997, tr. it. Anna Maria Cossiga, con prefazione di Dario Antiseri.
- WARRENDER, H. *Il pensiero politico di Hobbes. La teoria dell'obbligazione*, Laterza, Bari, 1974, trad. it. di Anna Minerbi Belgrado.
- WARRENDER, H. *The political philosophy of Hobbes. His theory of obligation*, Clarendon, Oxford, 1957.
- WATKINS, J.W.N. *Hobbes's System of Ideas*, Gower, London, 1989.
- WIDOW, J.A., "El hombre, animal político", Universitaria, Santiago de Chile, 1988.
- ZAGREBELSKY, G. *Il diritto mite*, Einaudi, Torino, 1992.

Libri collettanei

- AA.VV. *Autonomie. Dimensions Ethiques de la liberté*, Editions Universitaires, Fribourg - Editions du Cerf, Paris, 1978, a cura di C.J. Pinto de Oliveira e D. Mieth

- AA.VV. *Congresso internazionale Tommaso d'Aquino nel suo settimo centenario (Roma-Napoli, 17-24 aprile 1974)*, Edizioni domenicane italiane, Napoli, 1975-1978, in 8 volumi
- AA. VV. *Dalla geometria legale-statualistica alla riscoperta del diritto e della politica. Studi in onore di Francesco Gentile / De la geometría legal-estatal al redescubrimiento del derecho y de la política. Estudios en honor de Francesco Gentile*, a cura di M. AYUSO, Marcial Pons, Madrid-Barcelona, 2006, pp.305-319.
- AA.VV. *Diritto naturale vigente*, Studium, Roma, 1951.
- AA.VV. *Études sur le Contrat Social de Jean-Jacques Rousseau. Actes des Journées d'Étude organisées a Dijon pour la commémoration du 200^e Anniversaire du Contrat Social*, Société Les Belles Lettres, Paris, 1964.
- AA.VV. *Esperienza giuridica e secolarizzazione, Atti dell'incontro di Pavia, 17, 18 e 19 settembre 1992*, Giuffrè, Milano, 1994, a cura di Danilo Castellano e Giovanni Cordini.
- AA.VV. *Hobbes et son vocabulaire*, Vrin, Paris, 1992, a cura di Y. ZARKA.
- AA.VV. *Hobbes Studies*, Blackwell, Oxford, 1965, a cura di Brown M.C.
- AA.VV. *Il potere. Per una storia della filosofia politica moderna*, Roma, Carrocci, 1999, a cura di DUSO, G.
- AA.VV. *Il contratto sociale nella filosofia politica moderna*, FrancoAngeli, Milano, 1993, a cura di G. Duso
- AA.VV. *La crisi del diritto*, Cedam, Padova, 1953.
- AA. VV. *La dialéctica clásica. La lógica de la investigación*, Instituto de Estudios Filosóficos "Santo Tomás de Aquino", Buenos Aires, 2009, a cura di F. A. Lamas.
- AA.VV. *La filosofia politica di Platone*, Milano, FrancoAngeli. 2008.
- AA.VV. *La Représentation*, Economica, Paris, 1985, a cura di F. D'ARCY.
- AA.VV. *La trasmissione della filosofia nella forma storica. Atti del 33. Congresso nazionale della Società filosofica italiana, Genova, 30 aprile-3 maggio 1998, vol. 2: Comunicazioni e documenti*, Franco Angeli, Milano, 1999, a cura di L. Malusa
- AA.VV. *Lex et Libertas. Freedom and Law According to St. Thomas Aquinas. Proceedings of the Fourth Symposium on St. Thomas Aquinas' Philosophy. Rolduc, November 8 and 9, 1986*. Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1987, a cura di L.J. Elders e K. Hedwig.
- AA.VV. *The Cambridge Companion to Hobbes*, Cambridge University Press, Cambridge, 1996, a cura di T. Sorell.
- AA.VV. *Potere costituente e riforme costituzionali*, Il Mulino, Bologna, 1992, a cura di P. Pombeni.

Articoli

- ALTHUSER, L. "Sur le 'Contrat Social'", *Cahiers pur l'analyse*, No.8, 1970.
- ANSCOMBE, G.E.M. "La filosofia morale moderna", *Iride*, No. 1, 2008, pp.47-70, tr. it. di P. Donatelli.
- ANSCOMBE, G.E.M. "Modern moral philosophy", *Philosophy*, vol. 33, No. 124, 1958, pp.1-19;
- BROCK, S. "L'obbligo per legge, il governo e il bene comune: considerazioni metafisiche in Tommaso d'Aquino," *Con-tratto: rivista di filosofia tomista e filosofia contemporanea*, Vol.3, No. 1-2, 1994, pp.7-30.
- CASTAÑO, S. "Notas sobre la noción de mando político en Aristóteles", *Archiv für Rechts und Sozialphilosophie*, Vol.91, No.2, 2005, pp. 256-265.
- COOPER, J.C. "Aristotle and the forms of friendship", *The Review of Metaphysics*, Vol.30, 1976, pp.619-648.
- D'AGOSTINO, F. "L'obiezione di coscienza come diritto", *Iustitia*, Vol.62, No.2, 2009, pp.177-182.
- DE KONINCK, CH. "In defense of Saint Thomas. A Reply to father Eschmann's attack on the primacy of the common good", *Laval Théologique et Philosophique*, Vol.1, No.2, 1945, pp.9-109.
- ESCHMANN, I. TH. O. P., "In defense of Jacques Maritain" *The Modern Schoolman*, Vol.22, No.4, 1945, pp. 183-208.
- FARRELL, W., O.P., "The Roots of Obligation", *The Thomist*, Vol. 1, No.1, 1939, pp.14-30.
- GARCIA HUIDOBRO, J. "13 tesis sobre la afirmación 'la ley injusta no es ley'", in *Estudios de derecho en homenaje de Raúl Tavolari Oliveros*, Lexis Nexis, Santiago, 2007, pp.619-621.
- GARCÍA HUIDOBRO, J. "Dios en la ética", in *Actas del VI Simposio Internacional fe cristiana y cultura contemporánea "¿Ética sin religión?"*, Eunsa, Pamplona, 2007.
- GAVAZZI, G. "La motivazione delle leggi", *Il Politico*, Vol.39, No.2, 1974, pp. 173-193
- GENTILE, F. "Intorno ai fondamenti dei diritti fondamentali", *L'Ircocervo*, No.1, 2006.
- GENTILE, F. "Kelsen et Hobbes. Elements pour une lecture croisee", *Revue europeenne des sciences sociales*, Vol. 20, No. 61, 1982, pp. 380-392.
- GENTILE, F. "L'obligation politique: Hobbes et Kelsen une lecture croisee", in *Legitimacy/Legitimite. Proceedings of the Conference held in Florence, June 3 and 4, 1982*, W. De Gruyter, Berlin - New York, 1986, pp.44-69.
- QUINTANA, L. "El poder soberano y la política por venir: una aproximación al pensamiento de Giorgio Agamben", *L'Ircocervo*, No.2, 2010.

- HIBBS, T. "A Rhetoric of Motives: Thomas on Obligation as Rational Persuasion", *The Thomist*, Vol.54, 1990, pp.293-309.
- INNERÁRITY, D. "Razón política y razón práctica", *Persona y Derecho*, No. 10, 1983, pp. 153-176.
- M.A. KAPLAN, "How Sovereign Is Hobbes' Sovereign?" *Political Research Quarterly*, Vol. 9, No.2, 1956, pp. 389-405
- KLONOSKI, R. "Homonoia in Aristotle's Ethics and Politics", *History of Political Thought*, Vol.17, No.3, 1996, pp.313-325.
- LAMAS, F.A. "Hecho, valor y norma", in *Revista Internacional de Filosofía Práctica*, Vol. 2, 2004.
- LAMAS, F.A. "Autarquía y Soberanía", www.viadialectica.com.
- LAMAS, F.A. "La concordia política", www.viadialectica.com.
- MIRANDA, A. "El principio del doble efecto y su relevancia en el razonamiento jurídico", *Revista Chilena de Derecho*, Vol.35, No.3, 2008, pp. 485 – 519.
- MOREL, J. "Recherches sur les sources du *Discours sur l'Inégalité*", *Annales de la société J.-J. Rousseau*, No.5, 1909.
- MUSIO, A. "Davanti alla legge. Kelsen, Schmitt e i lasciti novecenteschi del diritto naturale", *Communio*, 225, 2010, pp.51-69.
- MUSIO, A. "Sulla concezione autonoma della morale e dell'antropologia in Hans Kelsen", *L'Ircocervo*, No.2, 2010.
- NAGEL, T. "Hobbes's Concept of Obligation", *Philosophical Review*, Vol.68, No.1, 1959, pp.68-83.
- PACCHI, A. "Cinquant'anni di studi hobbesiani" in *Rivista di Filosofia*, Vol.57,1966, pp.306-335.
- PALACIOS, L.E. "La primacía absoluta del bien común", in *Arbor*, Vol.16, 1950, pp. 345-375.
- PALACIOS, L.E. "Sobre el concepto de lo normativo", in *Revista de Filosofía*, Vol.2, No.5, 1943.
- PASQUALUCCI, P. "La norma senza destinatari", in *Riv. trim. di dir. e proc. civ.*, 1981, pp.1014-104.
- PHILIPPE, M..D. "La Participation d'apres Aristote", *Revue Thomiste*, 49, 1949, pp.254-277.
- PITKIN, H. "Hobbes's concept of representation, I", in *The American Political Science Review*, Vol. 58, No.2, 1964, pp.328-340.
- PITKIN, H. "Hobbes's concept of representation, II", in *The American Political Science ReviEW*, Vol. 58, No. 4, 1964, pp.902-918.

- RAMÍREZ, S. “*De analogia secundum doctrinam aristotelico-thomisticam*”, *La Ciencia tomista*, Vol.24, 1921, pp.20-40; pp.195-214; 337-357; Vol.25, 1922, pp.17-38.
- RAMÍREZ, S. “En torno a un famoso texto de Santo Tomás sobre la analogía”, *Sapientia*, Vol.8, 1953, pp.166-192.
- ROSS, A. “Tû – tû”, in *Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto*, No.47, 1970, pp.435-467.
- SCHWARTZ PORZECANSKI, D. “Aquinas on Concord. ‘Concord Is a Union of Wills, Not of Opinions’”, *The Review of Metaphysics*, Vol.57, No.1, 2003, pp.25-42.
- SERTILLANGES, A. D. “The Moral Sanction”, *The New Scholasticism*, Vol.1, No.1, 1927, pp.49-64.
- SILVESTRI, G. “Il potere costituente come problema teorico-giuridico”, in *Anuario Iberoamericano de Justicia Constitucional*, No.8, 2004.
- SKINNER, Q. “Hobbes’s Leviathan”, *The Historical Journal*, Vol.7, No.2, 1964, pp. 321-333.
- SMITH, M.B.E. “Is there a prima facie obligation to obey the Law?”, *The Yale Law Journal*, Vol.82, No.5, 1973, pp. 950-976.
- SORELL, T. “Hobbes persuasive civil science”, *The Philosophical Quarterly*, Vol. 40, No. 160, 1990, pp. 342-351.
- SORELL, T. “Hobbes’s UnAristotelian political rhetoric” *Philosophy & Rhetoric*, Vol.23, No.2, 1990, pp.96-108.
- STEEL, C. “Rational by participation. Aquinas and Ockham on the subject of the moral virtues”, *Franciscan studies*, Vol.56, 1998, pp.359-382.
- SULLIVAN, R. “The Kantian Critique of Aristotle’s Moral Philosophy: An Appraisal”, *Review of Metaphysics*, Vol.28, No.1, 1974.
- VIOLA, F. “Hobbes tra moderno e posmoderno. Cinquant’anni di studi hobbesiani”, *Ragioni Critiche*, No.5-6, 1998, pp.6-21.
- VIOLA, F. “L’obiezione di coscienza come diritto”, *Persona y Derecho*, Vol.61, 2009, pp.53-71, e *Diritto & questioni pubbliche*, No.9, 2009, pp.169-185.
- VOLPI, F. “La riabilitazione della filosofia pratica e il suo senso nella crisi della modernità”, *Il Mulino*, No.6, 1986, pp. 928-949.

Dizionari e opere di consulta

Enciclopedia filosofica, Bompiani, Milano, 2006

Enciclopedia del Diritto, Giuffré, Milano.

Novissimo Digesto Italiano, UTET, Torino.

BONITZ, H. *Index Aristotelicus*, Akademische Druck- U. Verlagsanstalt, Graz, 1955.

ROCCI, L. *Vocabolario Greco Italiano*, Società editrice Dante Alighieri – Società editrice Lapi, Città di Castello, 1971 (23° ed.).

SCHÜTZ, L. *Thomas-Lexikon* sul sito www.corpusthomicum.org/tl.html, Pamplona, 2006, a cura di Enrique Alarcón.

Documenti

Costituzione conciliare *Gaudium et Spes* del Concilio Vaticano II, 1965

GIOVANNI PAOLO II. Enciclica *Veritatis Splendor* del 1993.

Archives Parlementaires, recueil complet des débats législatifs et politiques des chambres françaises 1800 à 1860, Tome IV, Première Partie : du 2 ventôse an XI (21 février 1803), au 28 ventôse an XI (19 mars 1803), Imprimerie e librairie Paul Dupont, Paris, 1864, a cura di J. Mavidal e E. Laurent.

INDICE

INTRODUZIONE	1
<i>Il problema della legge.....</i>	<i>1</i>
<i>La struttura e il metodo</i>	<i>2</i>
<i>Status quaestionis e scelta degli autori.....</i>	<i>3</i>
<i>Le fonti bibliografiche</i>	<i>7</i>
<i>Ringraziamenti</i>	<i>9</i>

PARTE I

CAPITOLO I:

IL PROBLEMA DELLA LEGGE NEL PARADIGMA MODERNO DELLA FILOSOFIA PRATICA	11
1. L'IMPOSTAZIONE MODERNA DEL PROBLEMA: AUTONOMIA ED ETERONOMIA	11
<i>La tesi "eteronomica"</i>	<i>11</i>
<i>La tesi "autonomica"</i>	<i>13</i>
<i>Il "problema" diventa "dilemma". L'unità della risposta moderna</i>	<i>14</i>
2. RADICI TEORICHE DEL DILEMMA DELLA LEGGE	16
<i>a) Una morale dell'obbligo.....</i>	<i>16</i>
<i>b) Struttura della morale dell'obbligo.....</i>	<i>18</i>
<i>c) Fondamenti metafisici della morale dell'obbligo: il nominalismo</i>	<i>21</i>
3. L'ANALOGIA CON IL DIRITTO MODERNO.....	25
4. FONDAMENTO NOMINALISTA DEL DILEMMA DELLA LEGGE	30

CAPITOLO II:

DA HOBBS A KELSEN: L'ETERONOMIA DEL DIRITTO.	33
1. PREMessa METODOLOGICA: I MILLE VOLTI DI HOBBS	33
2. LA FILOSOFIA POLITICA COME SCIENZA IPOTETICA.....	36
3. I MOTIVI DELL'AZIONE	42
<i>Ragione, volontà e regole</i>	<i>43</i>
<i>Felicità, potere, paura</i>	<i>45</i>
<i>I motivi dell'azione e l'osservanza della legge</i>	<i>46</i>
4. ALLE ORIGINI DELLA LEGGE. STATO DI NATURA E PATTO SOCIALE.	48
<i>Una vittima della propria natura</i>	<i>48</i>
<i>Una società di uomini "naturali"</i>	<i>51</i>
<i>I rapporti tra uomini dissociati</i>	<i>53</i>
5. IL SOVRANO E LA SUA LEGGE.....	56
<i>Una legge senza limiti; un'obbedienza senza condizioni</i>	<i>58</i>
6. LEGITTIMAZIONE DEL POTERE E OBBLIGATORIETÀ DELLA LEGGE. IL MECCANISMO DELL'AUTORIZZAZIONE.....	61

<i>Il concetto hobbesiano di rappresentanza</i>	62
<i>Una rappresentanza problematica</i>	65
<i>Il caso critico: la pena secondo Hobbes</i>	68
<i>L'obbligo giuridico impossibile</i>	69
7.- TRA PARTECIPAZIONE POLITICA E TERRORE: I LIMITI DELLA TEORIA HOBBSIANA DELLA RAPPRESENTANZA.....	70
<i>Due conclusioni su Hobbes</i>	73
<i>La versione hobbesiana dell'eteronomia</i>	74
8. HANS KELSEN E HOBBS DOPO THOMAS HOBBS	75
<i>a) La risposta (hobbesiana) di Kelsen alla legittimazione del sovrano</i>	75
<i>b) La risposta (hobbesiana) di Kelsen alla legittimazione della legge</i>	76
<i>Il "kelsenismo" di Hobbes</i>	77
<i>La (non)giuridicità delle ragioni per obbedire al diritto</i>	79
<i>Volontà, scienza del diritto e diritto. Sul totalitarismo di Hobbes e di Kelsen</i>	81
<i>Eteronomia od autonomia?</i>	82

CAPITOLO III:

ROUSSEAU E LA POLITICA DELL'AUTONOMIA.....85

1. PREMESSA: ROUSSEAU TRA CLASSICO E MODERNO	85
<i>Rousseau hobbesiano</i>	86
<i>Rousseau classico</i>	87
<i>Due scopi contrapposti?</i>	88
2. ROUSSEAU, JEAN-JACQUES E IL BUON SELVAGGIO. LO STATO DI NATURA SECONDO ROUSSEAU.	91
<i>Teoria, biografia e biografismo</i>	91
<i>Il metodo di Rousseau: tra fatti e retorica, tra rigore logico ed immaginazione</i>	92
<i>Il problema della storicità dello stato di natura</i>	94
<i>L'uomo civile e la società corrotta</i>	95
<i>L'uomo naturale: libertà e felicità secondo Rousseau</i>	99
<i>Il desiderio e il testimone. Un excursus biografico</i>	104
<i>Un selvaggio chiamato Jean-Jacques: tra fuga immaginaria e ipotesi scientifica</i> .105	
<i>L'unico si presenta in società. Immagine di sé, uomo naturale e citoyen</i>	108
3. LA SOCIETÀ E IL PATTO.....	111
<i>Le premesse giuridiche del Contratto</i>	111
<i>La natura del Contratto. Le sue parti e la finzione dello sdoppiamento</i>	115
<i>Il paradosso del Contratto</i>	116
<i>La nascita dell'uomo nuovo: l'alienazione de l'homme</i>	117
<i>La nascita dell'uomo nuovo: la snaturazione de l'homme</i>	121
<i>Il citoyen e il corpo politico: un nuovo stato di natura</i>	123
<i>Il citoyen e il corpo politico: una nuova unità sociale</i>	125
<i>Il citoyen e il corpo politico: la Sovranità</i>	127
<i>Il citoyen e il corpo politico: la loro Volontà Generale</i>	131
<i>La Volontà infallibile</i>	133

<i>La Volontà divina: dimensione escatologica della Volontà Generale</i>	136
4.- LA LEGGE E LA LIBERTÀ	137
<i>La legge: sostituto delle relazioni</i>	138
<i>La legge: volontà del cittadino e fine di ogni dipendenza personale</i>	139
<i>La legge: causa della libertà</i>	141
<i>Indipendenza, libertà, autarchia</i>	143
<i>La Coscienza e la Volontà generale: l'analogia</i>	144
<i>La Coscienza e la Volontà generale: il conflitto</i>	145
<i>Sovranità dello Stato e diritti individuali</i>	146
<i>Amore delle leggi e Concordia politica</i>	147
<i>Da Rousseau a Kant tornando a Hobbes</i>	152

CAPITOLO IV:

KANT E IL DUALISMO DI AUTONOMIA ED ETERONOMIA. OSSERVAZIONI CONCLUSIVE SULLA FILOSOFIA GIURIDICA MODERNA155

1. LA COMPLESSA FORTUNA DI ROUSSEAU. LA LINEA TOTALITARIA	155
2. LA SINTESI KANTIANA	156
<i>Il Rousseau di Kant</i>	156
<i>Lo stato di natura e la società corrotta</i>	156
<i>La funzione civilizzatrice della discordia</i>	159
<i>Lo scopo della storia e lo scopo del diritto</i>	161
<i>Il dovere di obbedire alle leggi: efficacia eteronomica</i>	164
<i>Il contratto come idea di giuridicità: legittimazione autonoma</i>	167
<i>La libertà nella coercizione</i>	171
<i>Libertà morale e volontà generale: ancora liberi sotto le catene della legge</i>	174
<i>Verso una conclusione: Hobbes e Rousseau nei testi di Kant</i>	178
3. IL PROBLEMA DELLA LEGGE NELLA FILOSOFIA POLITICA E GIURIDICA MODERNA. UNA VISIONE DI INSIEME	179
<i>Affermazione dell'individuo e redenzione statale</i>	179
<i>Autonomia e negazione della comunità</i>	181
<i>Politica come potere</i>	183
<i>Opposizione tra natura e diritto</i>	184

PARTE II

CAPITOLO I:

IL PARADIGMA CLASSICO DELLA FILOSOFIA PRATICA.....187

<i>Due modi d'intendere la conoscenza</i>	187
<i>Due modi d'intendere i principi: ipoteticità e dialetticità</i>	190
<i>L'azione buona e l'insufficienza pratica del divieto</i>	192

<i>Da una legge che limita a un bene che sospinge. Una legge finalizzata al Bene....</i>	193
<i>La legge: un argomento secondario.....</i>	196
<i>Una nuova libertà.....</i>	198
<i>Il male al di là della legge, il delitto al di là del codice.....</i>	199
<i>Dalla natura dell'uomo alla natura della società politica.....</i>	200

CAPITOLO II:

LA LEGGE COME ORDINE COMUNICABILE 203

1. ORDINE E COMANDO IN ARISTOTELE	204
2. ORDINE E COMANDO IN SAN TOMMASO D'AQUINO	205
<i>La nozione tomista di Ordo.....</i>	205
<i>La legge tra ordinatio e ordo. Politicità del precetto legale.....</i>	207
3. L'ATTO D'IMPERIUM NELLA DINAMICA DELL'ATTO DELLA PRUDENZA	208
4. DALL'IMPERIUM PRUDENZIALE A QUELLO LEGALE. L'ATTO D'IMPERIUM NELLA DINAMICA DELL'ATTO GIURIDICO	210
<i>L'ordinatio rationis.....</i>	211
<i>L'intimatio. La non-esteriorità della legge e la sua (doppia) causalità</i>	212
<i>La Motio. La causalità efficiente della legge.....</i>	215
<i>L'efficacia causale dell'imperium legale.....</i>	219

CAPITOLO III:

LA CAUSALITÀ DELLA LEGGE COME PARTECIPAZIONE DELL'ORDINE 221

1.- LA PARTECIPAZIONE IN ARISTOTELE.....	221
2. PARTECIPAZIONE DELLA RAGIONE E DELL'ORDINE SECONDO ARISTOTELE	223
<i>La divisione delle parti dell'anima. Aristotele discepolo di Platone.....</i>	223
<i>Modi di vita e parti dell'anima. La teoria della virtù come partecipazione della ragione.....</i>	224
<i>Dal corpo all'anima, e dall'anima alla polis. La partecipazione dell'ordine in Politica I.....</i>	227
3. PARTECIPAZIONE DELL'IMPERIUM E CAUSALITÀ ESEMPLARE.....	230
<i>Dalle parti dell'anima all'ordine delle facoltà.....</i>	230
<i>Causalità della legge e libertà dell'atto umano.....</i>	232
<i>Identità relativa di causa ed effetto: la causalità esemplare.....</i>	233
<i>Teoria della causalità esemplare in San Tommaso.</i>	235
<i>La legge, causa esemplare remota.....</i>	236
<i>La causalità della causa esemplare: assimilazione volontaria dell'effetto alla sua causa.....</i>	238
3. PARTECIPAZIONE DELL'IMPERIUM COME ORDO VIRTUTUM.	239
<i>Il modo del principatus politicus.....</i>	239
<i>Dal dominio su se stesso al dominio sugli altri (e di ritorno).....</i>	241
<i>I gradi della partecipazione nella virtù morale e nella virtù politica.....</i>	245

CAPITOLO IV:

LA PARTECIPAZIONE ABITUALE DELL'ORDINE NELL'ESPERIENZA

CONCRETA: TRA VIRTÙ E CONCORDIA.....249

1. IL PROBLEMA DEL GOVERNO SU UOMINI LIBERI E UGUALI	249
<i>L' insufficienza della risposta tradizionale.....</i>	251
<i>Radicalità del problema.....</i>	252
<i>Il diverso e il molteplice nel rapporto di governo politico: alterità e gerarchia....</i>	253
Il "diverso" nel rapporto politico: superiorità gerarchica nell'uguaglianza naturale	253
Il "molteplice" nel rapporto politico: alterità perfetta e unità dell'atto d'imperium	257
<i>La pedagogia delle leggi.....</i>	258
<i>Il "comune" nel rapporto di governo politico: l'unità dell'atto d'imperium</i>	262
Unità causale e unità formale	263
La causalità della causa esemplare. La legge come misura e la legge come fine	266
La causa esemplare come causa parziale.....	270
2. LA PARTECIPAZIONE POLITICA COME VIRTÙ.....	272
<i>Il uomo buono e il buon cittadino: la giustizia generale.....</i>	272
<i>Prudenza come virtù politica</i>	275
<i>Obbedienza politica e partecipazione politica.....</i>	279
3.- LA CONCORDIA POLITICA.....	282
<i>Obbedienza perfetta e amore del bene</i>	282
<i>Virtù perfetta e società reale.....</i>	284
<i>La concordia politica come forma di amicizia.....</i>	286
4.- L' AUTONOMIA COME PARTECIPAZIONE. UNA VISIONE DI INSIEME.	289

CONCLUSIONI. RADICI TEORICHE DEL PROBLEMA DELLA LEGGE.....293

BIBLIOGRAFIA303

