

MICHELANGELO BOVERO

PARADIGMI E MODELLI POLITICI NELL'ETÀ MODERNA

1. *Metateoria. Paradigmi e modelli*

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

Qualcosa di simile a questa ambigua polarità di significati si trova, nella nostra lingua, negli usi del termine 'esemplare'

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

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

carta geografica non prescrive da sé alcuna meta, ma permette appunto di orientarsi.

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

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

2. *Organicismo e meccanicismo*

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

I grandi paradigmi organicistico e meccanicistico risultano entrambi da costrutti analogici: nell'un caso viene istituita

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

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

Per contro, considerata anch'essa come schema analogico di costruzioni teorico-politiche – paradigmatica quella di Hobbes – la nozione di meccanismo è quella di un sistema, di un tutto di parti tale che il tutto esiste soltanto per somma, aggregazione,

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

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

dell'atomistica», il cui primo principio è la «persona concreta» che svolge da sé, sulla base dei propri bisogni, interessi e credenze individuali, una trama di relazioni sociali di coordinazione e di scambio.

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

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

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

espansione'), e omogeneo, ossia governato da leggi universali di carattere quantitativo.¹ In età post-classica l'idea tradizionale si era andata modificando lungo complicati percorsi – attraverso il neoplatonismo pagano e cristiano, la dottrina sociale trinitaria di Agostino e di Gregorio Magno, la nozione di gerarchia del *corpus dionysianum* – fino a precisarsi, durante l'età di mezzo, nella figura di un ordine onnicomprensivo composto di 'ordini', o ranghi, gerarchicamente ordinati e scanditi per triadi. Così riformulata, questa idea fu la vera matrice dell'immagine plurisecolare dei 'ceti' o 'stati sociali' concepiti come condizioni essenziali della società umana *ab aeterno*. Georges Dumézil ha mostrato come lo schema generale di divisione della società in tre 'ordini', sacerdoti, guerrieri e produttori, sia antichissima e diffusa in tutte le culture indoeuropee;² ma nella forma di gerarchia, cioè di ordine come subordinazione sacra, questo schema paradigmatico conosce il suo sviluppo in Europa a partire dal secolo IX,³ per entrare in crisi insieme con l'*ancien régime*, seguendone i destini.

Ma come non occorre aspettare la rivoluzione francese per vedere avviata al tramonto (provvisorio) questa concezione del mondo, allo stesso modo la rivoluzione teorica hobbesiana è stata per così dire predisposta e favorita dall'opera di molte diverse (ed anche contrastanti) correnti della cultura umanistico-rinascimentale. Se, come credo, a proposito di Hobbes – allo stesso modo di Galileo – è appropriato parlare di una rivoluzione scientifica nel senso kuhniano, ossia di un cambio di paradigma,⁴ allora è opportuno considerare l'ipotesi che questa rivoluzione sia stata in qualche modo preparata da un processo molteplice di sgretolamento del vecchio paradigma. Mi riferisco alla diffusione, tra Quattrocento e Cinquecento, di certi sistemi di idee e di certe

¹ A. Koyré, *Galileo e Platone*, in Ph. P. Wiener, A. Noland (a cura di), *Le radici del pensiero scientifico*, Feltrinelli, Milano 1971, pp. 156-82; più in generale, cfr. Id., *From the Closed World to the Infinite Universe*, The John Hopkins University Press, New York 1957.

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

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

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

forme di rappresentazione del mondo umano che sembrano porre le premesse, o meglio alcune condizioni, per la formulazione del paradigma hobbesiano nella sua dimensione specificamente artificialistica, anche se questi sistemi di idee si fondano ancora su assunzioni in contrasto con quelli che saranno i capisaldi della filosofia naturale e dell'antropologia di Hobbes.

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

Sembra a questo punto che gli elementi fondamentali, i caratteri mentali nuovi in cui è pensata la posizione e la destinazione dell'uomo nel mondo, non abbiano bisogno che di un architetto, o di un orologiaio, insomma di un compositore che dia loro senso

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

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

unitario. L'architetto, naturalmente, è Hobbes, ma per quel che attiene al puro lato artificialistico del suo modello. La chiave sembra racchiusa già nella prima frase del *Leviatano*: «La natura (l'arte con la quale Dio ha fatto e governa il mondo) è imitata dall'arte dell'uomo, come in molte altre cose, così anche in questo, nel poter fare un animale artificiale».⁷

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

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

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

avviati sembrano dotati di vita propria, che rende possibile nel pensiero riflesso (di Hobbes come di Cartesio⁸) la mutazione del concetto di vita e la sua disgiungibilità da quello di natura – tanto da rendere concepibile qualcosa come una ‘vita artificiale’. Non solo, ma per converso la medesima vita naturale viene intesa e reinterpretata, per ipotesi esplicativa,⁹ allo stesso modo di quella artificiale: come puro e semplice movimento governato da leggi matematiche e geometriche. In questo modo si determina un mutamento di paradigma, e in esso si esprime la nuova visione globale del mondo: ad una visione organicistica secondo cui il mondo e il suo ordine si presentano in analogia con i caratteri dell’ordine proprio dell’organismo naturale vivente – basti pensare al «grande animale» di Platone – si sostituisce la visione secondo la quale il mondo si presenta come un grande meccanismo, o meglio come campo di connessioni meccaniche potenzialmente infinite, governato da leggi uniformi. In questa visione del mondo (che nella sua purezza fu forse soltanto di Hobbes, il quale respingeva il dualismo cartesiano) l’uomo è rappresentato come quella macchina che possiede la straordinaria facoltà di calcolare e progettare, in virtù della quale è in grado di costruire il proprio mondo, di ordinare la propria vita di relazione – di creare un «cosmo politico» artificiale. Anzi, di creare un dio, anch’esso macchina, quel dio mortale che è il grande Leviatano, il massimo artificio.

⁸ Si ricordi il celebre esordio de *L’homme*, opera biologica di Cartesio composta tra il 1632 e il 1633: «Suppongo che il corpo non sia altro che una statua o *macchina* di terra che Dio forma espressamente per renderla il più possibile simile a noi: per modo che non solo dia ad essa all’esterno il colore e la figura di tutte le nostre membra, ma vi metta anche all’interno tutti i pezzi (*pièces*) che si richiedono per fare sì che cammini, mangi, respiri e imiti infine tutte quelle nostre funzioni che si può immaginare procedano dalla materia e non dipendano che dalla disposizione degli organi. Vediamo orologi, fontane artificiali, mulini e altre *macchine simili* le quali, pur non essendo fatte che da uomini, non di meno hanno la forza di *muoversi da sé* in parecchie maniere diverse; mi sembra che non saprei immaginare tante specie di movimenti in questa che suppongo essere fatta dalle mani di Dio, né attribuire ad essa tanto *artificio* che non abbiate motivo di pensare che ve ne possano essere ancora di più». Cito da R. Descartes, *Opere scientifiche*, a cura di G. Micheli, vol. I, *La biologia*, Utet, Torino 1986, pp. 57-58; i corsivi sono miei.

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

4. *Il contrattualismo, filosofia politica della modernità*

Il modo di costruzione del grande artificio è il contratto sociale: Hobbes lo chiama «patto di unione». Il contrattualismo fu la teoria politica del razionalismo moderno. Tutti o quasi i filosofi razionalisti dei secoli XVII e XVIII, al di là dei contrasti, controversie e polemiche a volte aspre che li divisero, ebbero in comune quella che si può chiamare una generale *forma mentis* politica, una medesima visione teorica del mondo della pratica e della vita di relazione. Questa visione comune, chiaramente meccanicistica, è per noi riscontrabile nell'uso di un identico *modello teorico-politico* da parte dei maggiori filosofi da Hobbes a Kant, quasi un codice universale di interpretazione della realtà pratica, costituito da tre elementi semplici: stato di natura, contratto sociale, società politica o stato.

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

mediante norme, poteri, doveri, diritti: gli elementi o per così dire gli ingredienti dell'universo politico. Ma *come* e *da chi* debbono essere disposti, dosati, ordinati questi elementi? Come dev'essere articolata l'architettura dell'insieme? A queste domande risponde il contratto sociale, che può essere considerato come il progetto di soluzione razionale (migliore) del problema della convivenza tra individui per natura liberi ed eguali: un *piano di costruzione* dell'ordine umano, di regolazione delle relazioni intersoggettive, che deve essere elaborato e mandato ad effetto dagli individui stessi attraverso patti volontari.

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

L'idea classica di contratto sociale evoca anzitutto, per analogia, l'immagine di una assemblea costituente: un'assemblea universale nella quale tutti coloro su cui il potere politico si eserciterà decidono le regole secondo cui il potere sarà attribuito e i limiti entro cui dovrà essere esercitato. Ebbene: un'assemblea costituente, ancorché non diretta e universale, non appartiene

Lia Coen 5-2-13 13:06
Commento: funzione?

soltanto al mondo delle idee, è un fatto nella storia di molti Stati contemporanei. Non solo: il contratto sociale, secondo il modello classico-moderno, è anche l'atto che istituisce il rapporto di potere designandone il soggetto attivo, e per questo aspetto esso svolge una funzione legittimante analoga a quella del principio elettorale nelle democrazie rappresentative. Per il medesimo aspetto, si potrebbe addirittura vedere nel contratto sociale una sorta di archetipo del principio democratico, in virtù del quale il potere non si istituisce da sé, non si impone e non procede dall'alto verso il basso, ma viene istituito dal basso.

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

Ma questa costruzione non è priva di difficoltà. Il problema teorico di fondo – radice di molti classici problemi filosofici – del modello politico artificialistico inaugurato da Hobbes è formulabile in questi termini: come è *possibile* l'artificio in una natura concepita secondo il paradigma meccanicistico e *perciò* governata dalla necessità? E questa possibilità deve essere duplice: per un verso, dev'essere oggettiva, nel senso che la struttura stessa della necessità naturale deve poter nondimeno consentire la sua propria manomissione, cioè l'artificio; per l'altro verso, dev'essere soggettiva, nel senso che deve essere concepibile un soggetto in grado di compiere artifici – cioè di sfruttare la possibilità oggettiva, la modificabilità della natura – senza per questo rivelarsi un'eccezione nell'universale ordine meccanico delle cose (come era un'eccezione, un'anomalia, la natura indeterminata dell'uomo «artefice di sé e del suo mondo» all'interno del cosmo organico

degli umanisti). Ma per quale soggetto è possibile l'artificio, se l'uomo è esso stesso determinato e necessitato a fare quel che fa, essendo meccanismo nel meccanismo universale? E come è oggettivamente possibile l'artificio nell'universale determinismo meccanico? Per fondare lo stesso artificialismo politico, sembra inevitabile introdurre una incoerenza nel quadro generale meccanicistico. Occorrerà tornare, in un certo senso, ad una qualche forma di dualismo metafisico, quale era stato quello di Cartesio. Occorre giungere alla «causalità per libertà» di Kant, presupporre la libertà noumenica del soggetto pratico (morale e politico) e la capacità di questo di avviare nel mondo fenomenico processi causali meccanici.

5. *Un grande tentativo di sintesi: Hegel*

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

Anche Hegel è un grande innovatore: a lui dobbiamo la distinzione e contrapposizione, divenuta schema condiviso, tra

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

società civile e Stato. Prima di Hegel, le nozioni corrispondenti a quelle che oggi consideriamo, rispettivamente, la dimensione 'sociale' (o 'civile') e la dimensione 'politica' (o 'statale') della vita pratica erano in certo senso confuse e sovrapposte, risolte nell'unica nozione di 'società civile'. Sino a Kant – e ai molti kantiani minori nelle cui opere si è consumata l'ultima stagione del giusnaturalismo moderno, nato con Hobbes un secolo e mezzo prima – nel vocabolario dotto della filosofia politica *societas civilis* conservava ancora il significato principale di 'società politica', ovvero 'società dei cittadini': indicava cioè, in questa accezione, il vincolo che tiene uniti i membri della *civitas* – termine latino tradizionale, reso equivalente a quello moderno di Stato –, oppure (o anche) la totalità degli stessi come soggetto collettivo politico, continuando in tal modo a riprodurre non solo la forma, ma anche il significato più generale dell'espressione greca *koinonia politiké*, con la quale duemila anni prima, entro il quadro concettuale di una teoria completamente diversa, Aristotele aveva designato la *polis*, la città-Stato. La più influente ed incisiva innovazione concettuale introdotta da Hegel nella cultura politica occidentale è consistita appunto nella distinzione dei significati di 'società civile' e di 'Stato politico' e nel loro uso come nomi (e nozioni) di due dimensioni, differenti e contrapposte, della vita pratica. Nella coppia hegeliana «società civile» e «Stato politico» – matrice originaria della distinzione tra società e Stato, divenuta poi di uso comune attraverso molte mediazioni e interpretazioni differenti, di cui la più rilevante è stata certamente quella di Marx – si può riconoscere un vero e proprio modello teorico,¹¹ utilmente confrontabile con i due grandi modelli paradigmatici che lo hanno preceduto nella storia della filosofia politica, il modello aristotelico e il modello hobbesiano o giusnaturalistico. Quel che mi preme sottolineare è che il modello hegeliano, come ho anticipato, non inaugura un paradigma nuovo – e perciò la sua fortuna non coincide con un vero cambio di paradigma, con l'affermarsi di una visione del mondo di nuovo conio –, ma neppure si iscrive compiutamente in uno dei due paradigmi espressi e incarnati in modo esemplare dai modelli aristotelico e hobbesiano; bensì costituisce un tentativo di sintesi, o di combinazione, tra essi.

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

L'elaborazione del modello hegeliano è stata lunga e faticosa. Negli scritti giovanili di Hegel campeggia il contrasto tra la civiltà greca classica, che Hegel interpreta secondo un'immagine idealizzata, molto diffusa nella cultura del suo tempo, e il mondo cristiano moderno. Alla felice e «bella» armonia, propria delle repubbliche antiche, tra l'individuo e l'organismo politico-spirituale del suo popolo – là dove gli uomini, cittadini veramente liberi e «virtuosi», riconoscevano se stessi, la propria identità autentica (anzi, dice Hegel, la propria «anima») nello spirito della comunità, nella costellazione dei principi e valori di questa, e per essa erano pronti a sacrificare la vita –, è contrapposta la disgregazione che caratterizza il mondo moderno, la sua costitutiva 'scissione' tra il singolo e la collettività. La concezione politica del giovane Hegel era dunque, almeno inizialmente, ispirata a un ideale affine a quello che oggi si chiamerebbe 'repubblicanesimo civico', nettamente ostile nei confronti dei particolarismi e degli egoismi privati che apparivano, già allora, dominare la società moderna. È una concezione che già esprime, pur se in forme immature e ben presto superate, un'idea di fondo a cui Hegel si può dire sia rimasto sempre fedele: la superiorità del tutto sulle parti, il primato del collettivo sull'individuo. Insomma, il principio dell'organicismo: per questo, fin dalle origini, il pensiero politico hegeliano rivela non soltanto una generica somiglianza, ma una stretta parentela ideale con quello di Aristotele.

Tuttavia, Hegel non tarda a riconoscere che la bella armonia politica e culturale delle comunità antiche deve essere considerata irrimediabilmente perduta, e dunque non ha senso attardarsi a rimpiangerla o a vagheggiarne un impossibile recupero. E a partire di qui comincia ad elaborare l'idea che l'adesione immediata e irriflessa del singolo a quel tipo di comunità rappresenta un grado di sviluppo dello spirito umano non solo anteriore, ma inferiore a quello affacciatosi al mondo con il cristianesimo, che si fonda sul principio della «libertà soggettiva»: è il principio che attribuisce all'individuo come tale il diritto di sviluppare propri criteri di giudizio e convincimento morale e di soddisfare bisogni e interessi personali. La maturazione di quest'idea è tormentata e difficile, perché va a collidere con l'originaria e mai abbandonata visione generale della società e della politica, di tipo organicistico. Hegel non deflette dalla convinzione che la libertà soggettiva, di per sé, è un principio disgregatore e antisociale: nessun ordinamento politico può fondarsi sul mutevole e capriccioso gioco delle

opinioni individuali e degli interessi particolari. Colonna portante della filosofia politica hegeliana è il concetto di *Sittlichkeit*, «eticità» (da *Sitte*, 'costume', che Hegel fa corrispondere al greco *ethos*): è il concetto che Hegel ritiene adeguato a comprendere la natura delle forme essenziali della convivenza umana, le quali non derivano dall'aggregazione di singoli individui, al contrario sono originarie rispetto ad essi. Di qui il rifiuto hegeliano del modello meccanicistico e contrattualistico elaborato dal giusnaturalismo moderno. Ma nel proprio opposto modello concettuale, di stampo organicistico e classicheggiante, Hegel tenta di ricomprendere anche la dimensione più propriamente moderna della vita sociale, dominata dal principio individualistico. La riflessione di Hegel, nei lunghi anni della formazione del suo pensiero politico, è orientata dalla ricerca di una risposta soddisfacente a questo problema: come sia possibile concepire una conciliazione tra il principio della coesione oggettiva della comunità, ricavato dai modelli della filosofia politica classica, e il principio della libera personalità soggettiva, ispirato soprattutto alla filosofia morale kantiana ma rivelatogli anche dallo studio della nuova scienza sociale moderna, l'economia politica.

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

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

6. Società meccanica e Stato organico

Nel sistema dello «spirito oggettivo», elaborato negli anni della maturità, Hegel affronta il problema cruciale di identificare e ricostruire, interpretando il senso delle grandi mutazioni sopravvenute sulla scena del mondo dopo la Rivoluzione francese, le forme razionali di una eticità nuova, «moderna», capace di tenere uniti gli «estremi» (così li chiama Hegel) dell'individuo e della comunità. Da un lato, deve essere riconosciuto e affermato come valore il principio della «libertà soggettiva», della capacità dell'individuo di autodeterminarsi emancipandosi da condizioni di subordinazione passiva, e ciò comporta il rifiuto del principio di autorità. È questa, per Hegel, la «libertà dei moderni», fiorita nell'alveo della cultura europea:

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

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

Dall'altro lato, questa nuova forma del mondo, per essere effettiva, non può non essere «etica», coesa, *organica*. Ma come può dar luogo a un sistema coeso, organico, l'interazione tra individui liberi, mossi da inclinazioni differenti e potenzialmente confliggenti? Hegel riconosce che la prima forma di comunità

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

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

etica, la famiglia, base della vita collettiva, ha perso il ruolo tradizionale di cellula fondamentale dell'organizzazione sociale: l'economia moderna non solo travalica i confini della famiglia, ma rompe questo vincolo solidale, allontana i suoi componenti l'uno dall'altro facendoli agire come persone autonome, soggetti concreti di bisogni e interessi individuali. Le «persone concrete» si connettono in un vasto tessuto di relazioni che muove dalle esigenze di ciascuno ed è finalizzato all'appagamento di ognuno. Questo tessuto sociale che vincola gli individui moderni, sul piano della loro esistenza privata, in un sistema articolato e complesso è ciò che Hegel chiama «società civile»: la sua struttura si compone di una base economica – il «sistema dei bisogni», che produce la divisione del lavoro e la formazione dei «ceti» sociali (*Stände*) – e di un duplice apparato giuridico-amministrativo necessario al suo funzionamento – l'«amministrazione della giustizia» e la «polizia», nome arcaico, quest'ultimo, che indica organi e funzioni della pubblica amministrazione.

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

La forma di governo che esprime adeguatamente il concetto razionale dello Stato organico è secondo Hegel la monarchia costituzionale: essa prevede al vertice il «potere del principe», personificazione dell'unità dello Stato e della decisione ultima, le cui funzioni sono però limitate; assegna peso preponderante al «potere di governo», che deve curare i «grandi interessi universali», e al quale sono subordinate l'amministrazione della giustizia e la pubblica amministrazione, le istituzioni «pubbliche» della società dei privati, cioè della società civile; ma al governo affianca e contrappone il «potere legislativo» del parlamento, composto di due camere nelle quali si distribuisce la rappresentanza dei ceti della società civile. Secondo questo disegno costituzionale, in una direzione – per così dire, verso il basso – lo Stato si ramifica nella società civile mediante i tribunali e la «polizia», nell'altra direzione – verso l'alto – la società civile si innerva nello Stato mediante la rappresentanza parlamentare cetuale. Il rapporto tra società civile e Stato politico si presenta dunque complesso. In primo luogo, è un rapporto di distinzione: consapevole della novità concettuale che propone, Hegel ribadisce più volte in modo esplicito che non bisogna confondere lo Stato con la società civile; in secondo luogo, questa distinzione si presenta nella forma della contrapposizione tra il mondo della vita privata, la società civile, e l'universo della vita pubblica, lo Stato politico; ma è anche, in terzo luogo, un rapporto di integrazione e compenetrazione reciproca.

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

modello hegeliano rispetto al modello aristotelico: è proprio la formazione della società civile, fenomeno esclusivamente moderno, che 'ridimensiona' la famiglia e al contempo impedisce di concepire lo sviluppo dell'eticità, secondo il paradigma classico, come un processo linearmente ascendente e coerentemente organico, dalla casa-famiglia alla città-Stato.

7. Vera conciliazione o precario equilibrio?

Nella dicotomia tra società civile e Stato Hegel articola quello che considera il problema politico della modernità: il problema della conciliazione tra la libertà dei singoli e la coesione organica dell'intero. Ma la conciliazione è riuscita?

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

Lo Stato non esiste *per* i cittadini: si potrebbe dire che esso è il fine, e quelli sono i suoi strumenti. Peraltro tale rapporto generale di fine a mezzo non è in questo caso adeguato. Lo Stato non è infatti una realtà astratta che si

contrapponga ai cittadini: bensì essi sono momenti come nella vita organica, in cui nessun membro è fine e nessuno è mezzo.¹⁵

Lo Stato è la «cosa pubblica», ovvero (che è lo stesso) la sua natura è di perseguire il bene comune; ma questo, se non è la semplice somma o aggregazione dei fini privati, non può neppure porsi in contrasto con essi. Nella conduzione politica degli affari pubblici i singoli debbono poter vedere che il loro interesse è 'contenuto' nell'interesse generale: ciò favorisce, o rafforza, il senso di appartenenza, l'intima adesione dei cittadini allo Stato-comunità, consente che essi riconoscano nello Stato e nelle leggi la loro propria 'sostanza', e attingano in tal modo la più vera e compiuta *libertà* — che Hegel concepisce in generale, al modo di Rousseau, come obbedienza ad una volontà non estranea, non arbitrariamente imposta; ma che, contro Rousseau, non intende affatto come autodeterminazione democratica dei cittadini.

Nella forma di costituzione più sviluppata, che Hegel chiama «razionale» o anche «costituzione oggettiva», i governati non debbono essere soltanto sudditi passivi, altrimenti la loro obbedienza non potrebbe conciliarsi con il principio del mondo moderno, che esclude la semplice imposizione autoritaria delle leggi. Tuttavia, il principio moderno della libertà soggettiva, che deve trovare il suo spazio vitale e il suo sviluppo adeguato nella società civile, secondo Hegel non può trasformarsi in un principio immediatamente politico, come vorrebbe il «liberalismo» (così Hegel chiama i movimenti che si rifanno in qualche modo all'errata, secondo lui, interpretazione roussoviana dell'idea di «volontà generale»): affidato all'arbitrio mutevole degli individui, lo Stato perderebbe ogni configurazione razionale, cesserebbe di essere un organismo. La costituzione deve bensì dare voce e ruolo politico attivo ai cittadini, ma nel far ciò, nell'istituire il parlamento rappresentativo dei ceti sociali a cui è conferito il potere legislativo — una «rappresentanza degli interessi», quella delineata da Hegel: i proprietari terrieri nella camera alta, e i deputati del «ceto formale», più propriamente civile-cittadino, nella camera bassa —, non deve comunque mettere a repentaglio la coesione organica dell'intero. Ebbene: Hegel non perde occasione

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

per manifestare la sua diffidenza nei confronti dell'agire dei ceti in parlamento, che spesso si trasforma in un tentativo di prevaricazione degli interessi privati a scapito dell'interesse pubblico. Il vero fulcro della vita politica, per Hegel, risiede nel governo: con una reminiscenza aristotelica, Hegel indica nei ministri e negli alti funzionari dello Stato «la parte principale del *ceto medio* nel quale risiede l'intelligenza educata e la coscienza giuridica della massa di un popolo»,¹⁶ dunque il senso dello Stato e la capacità di curare i grandi interessi universali. Funzione essenziale del parlamento, secondo Hegel, è invece la «mediazione» tra il vertice dello Stato, il monarca e il suo governo, e il mondo degli interessi particolari che si sviluppano nella società civile, «in modo tale che né il potere del principe appaia come un estremo isolato, e perciò come mero potere di un dominatore e arbitrio, né che gli interessi particolari delle comunità, delle corporazioni e degli individui si isolino».¹⁷ Ma la tensione tra il senso dello Stato e del bene pubblico, da un lato, e le spinte all'interesse privato, dall'altro, rimane irrisolta. Si potrebbe dire che, in definitiva, Hegel si limita a «descrivere come razionale» – cioè, in realtà, a *prescrivere* – un'armonica integrazione tra la rappresentanza parlamentare e l'attività di governo. Ma questa armonia non è affatto garantita. L'energia meccanica dell'individualismo moderno minaccia costantemente di scompaginare la coesione del grande organismo etico che, nel disegno di Hegel, la contiene, la ingloba e dovrebbe neutralizzarne il potenziale distruttivo.

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

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

¹⁷ Ivi, § 302.

anche il detto hegeliano secondo cui «il filosofo non si intende di profezie».