



Francesco De Sanctis Genesi della modernità e sovranità assoluta

■ Thomas Hobbes, vissuto nell'Inghilterra del Seicento, percorse la guerra civile tra gli Stuart e Cromwell, è uno dei più grandi pensatori politici della modernità. La sua politica si fonda su una antropologia materialistica in cui la condotta umana non è più, come nella filosofia antica, ordinata alla ricerca della felicità. «Professor De Sanctis, qual è la concezione hobbesiana dell'uomo?»

Naturalmente per parlare di una concezione «moderna», dovremmo anche aver presente e delineare una concezione antica dell'uomo, con tutte le semplificazioni che ciò comporta. Per essere quanto mai sintetico e chiaro, direi che l'antropologia antica è pensata in funzione di un concetto che parte da una metafora musicale: il concetto di armonia. Cioè sostanzialmente l'uomo antico viene pensato come tendente verso un'armonia tra le sue diverse passioni, conseguendo la quale egli consegue anche la felicità. Uno dei temi fondamentali della politica antica è la felicità, sia della polis sia dell'individuo. Ecco, direi, che con il pensiero hobbesiano «scompare» questo elemento centrale del pensiero antico, cioè il problema della felicità. Con Hobbes la felicità è una meta irraggiungibile nella vita terrena, e quindi in relazione alla scomparsa del problema della felicità dall'orizzonte della politica, si ristruttura la stessa antropologia, che non funziona più in base ad uno schema di tipo musicale. L'armonia tra le diverse passioni, ma comincia ad essere pensata in funzione di un codice che chiameremo di tipo economicistico. Uso questo termine, se mi è permesso, nel senso di una economia pulsionale: l'antropologia moderna nel suo rinunciare ad un concetto di felicità come armonia tra le varie passioni, pensa l'uomo, e la ragione che lo guida, essenzialmente come una sorta di ragioniere che redige un bilancio tra entrate e uscite, tra profitti e perdite. Profitti e perdite, entrate ed uscite si calcolano in relazione ad un patrimonio di pulsioni e di passioni, di appetiti che devono essere soddisfatti nella maniera meno dispendiosa possibile. Ecco, mentre la vita riuscita dell'uomo antico è una vita essenzialmente felice nel senso dell'armonia dell'uomo con se stesso e con la comunità, la vita riuscita per questo tipo di antropologia che noi chiamiamo moderna, è una vita in cui il bilancio tra profitti e perdite non sia in rosso, non sia con un sopravanzo di perdite rispetto ai profitti. La vita, ridotta a movimento provocato dalle passioni, in tanto è un movimento positivo, in quanto consegue tante più soddisfazioni di appetiti possibili senza dissiparsi, senza dissolversi. Quindi possiamo dire, per concludere, che la vita riuscita non è la vita buona e felice degli antichi, ma è una vita in cui c'è stata una massimizzazione di chances di vita realizzata.

Qual è la passione fondamentale nell'antropologia hobbesiana?
Secondo me la passione fondamentale nella visione hobbesiana è la passione per il potere. Secondo Hobbes l'uomo è mosso soprattutto da questa passione per il potere che significa dominare sull'esterno, uomini e cose. E naturalmente questa passione, che Hobbes considera fondamentale al punto da considerare un uomo sfornito di tale passione come un uomo poco attrezzato alla vita, crea un piccolo problema, perché quando noi parliamo di potere parliamo anche di una relazione intersoggettiva, ancorché di dominio, una relazione - avrebbe detto Grozio - «rettorica», di disuguaglianza, di sovra e subordinazione. Nel momento stesso in cui Hobbes pensa alla passione fondamentale dell'uomo come la passione per il potere, in un certo senso crea una smagliatura nella sua concezione essenzialmente individualistica. In fondo l'individuo naturale, questo atomo, è spinto verso gli altri fondamentalmente da questa passione, molto diversa dall'«appetitus societatis» groziano. Mentre nell'uomo naturale di Grozio c'è

Hobbes



Il filosofo Thomas Hobbes

ra la tendenza ad una relazione essenzialmente pacifica ed ordinata, nella visione hobbesiana invece la passione fondamentale, che muove l'atomo nella condizione naturale, è il potere, potere di dominare su cose e su uomini. Da ciò naturalmente emerge che la condizione naturale è una condizione, come tutti quanti sappiamo, di «bellum omnium in omnes», di «guerra di tutti contro tutti». La guerra di tutti contro tutti viene provocata proprio dal fatto che ciascuno, nei confronti di ciascun altro, è mosso dallo stesso tipo di impulso. Hobbes mostra che lo stato di natura comporta ovviamente anche il diritto di tutti a tutto, lo «ius in omnia», che rappresenta il contrario della «lex». Addirittura Hobbes fa una distinzione tra «ius» e «lex» secondo cui lo «ius» sarebbe la libertà mentre la «lex» sarebbe il legame. Nello stato di natura ciascuno è dotato di «ius in omnia», quindi di diritto a tutto, e volendo tutto, perché spinti ognuno dalla brama di potere, si crea la guerra di tutti contro tutti.

In base a un tale egualitarismo conflittuale, proprio dello stato di natura, come dobbiamo intendere le società naturali del genere della famiglia?

Questo è un altro problema estremamente interessante del pensiero politico in generale e del pensiero politico moderno, nel senso che con Hobbes noi abbiamo un tentativo di riduzione della fenomenologia dei tipi di potere e di società ad un solo tipo. Mi spiego meglio. La tradizione, a

partire dai classici, aveva cercato di individuare i diversi tipi di società, marito-moglie, padre-figlio, padrone-servo, sovrano-suddito, i diversi tipi di società con diversi tipi di potere, ognuno dei quali trovava nel tipo stesso di associazione, di comunità, di koinonia, la sua legittimazione. E questi tipi di società erano più o meno naturali secondo i diversi pensatori. Con il Medioevo e con il Cristianesimo, possiamo dire semplificando, che rispetto a questa eterogeneità dei tipi di potere, si va da sempre più affermando una concezione essenzialmente patricentrica del potere. L'archetipo del potere viene ricostruito in funzione di un codice paterno che trova nella figura di Dio la sua legittimazione ultima. A partire da questa configurazione del codice paterno, il potere può avere una sua fortissima legittimazione naturalistica: la figura del padre avalla, per così dire, la concezione che il potere dell'uomo sull'uomo abbia un suo fondamento naturale. Adamo, il padre per eccellenza, molto spesso e fino alle soglie dell'epoca contemporanea - pensiamo ai tradizionalisti come De Bonald per esempio - viene indicato come l'archetipo della forma di potere, il primo padre. Quindi in un certo senso c'è una omologia, una corrispondenza tra il potere di Dio, il potere del re, e il potere del padre. Dio, re e padre sono diversi livelli a cui si manifesta un potere che sostanzialmente obbedisce ad un codice unitario. Ecco, anche Hobbes tenta di ridurre i diversi ti-

«Scrutò l'arbitrio del potere e l'anarchia delle passioni. Perciò celebrò l'Autorità»



Il frontespizio di «Leviathan»

pi di potere, la fenomenologia del potere, ad un unico principio, solo che questo principio per Hobbes deve essere assolutamente artificiale. Egli nega qualsiasi tipo di società naturale. E proprio quando parla della famiglia, che appunto in un contesto di pensiero diverso appare come la società più naturale, dissolve il concetto di potere naturale. La stessa figura paterna, nel capitolo

Carta d'identità dello studioso intervistato

Francesco De Sanctis è nato a Napoli nel 1944. Laureato in Giurisprudenza a Napoli, è attualmente professore ordinario di Filosofia del diritto nella facoltà di Giurisprudenza di Roma - La Sapienza. È stato ordinario della stessa disciplina nelle facoltà di

Giurisprudenza di Salerno e di Napoli («Federico II»). Ha insegnato anche Dottrina dello Stato e Filosofia della politica (Università di Teramo), Storia delle dottrine politiche (Università di Napoli), Istituzioni giuridiche ed evoluzione economico-sociale (Università di Campobasso). Ha lavorato nelle Università di Saarbrücken, Vienna, Parigi (Sorbona) Graz. Dal novembre 1993 è Rettore dell'Istituto Universitario «Suor Orsola Benincasa». Collaboratore di numerose riviste di rilievo internazionale, è nella direzione scientifica di «Filosofia politica», «Geschichte und Gegenwart»,

«Trimestre», «1989. Rivista di diritto pubblico e Scienze politiche». Tra i suoi lavori: «Lorenz Stein, alle origini della scienza sociale», Napoli 1976; «Le régime nouveau», Napoli 1979; «Tempo di democrazia», Napoli 1986; «Società moderna e democrazia», Padova 1986; «Dall'assolutismo alla democrazia», Torino 1989; «Tocqueville sulla modernità», Milano 1993; «Grozio: diritto naturale e diritto civile», Napoli 1994. Gli ultimi interessi della sua ricerca si sono focalizzati sullo studio della cultura giuridica della modernità a partire dai padri del giusnaturalismo razionalistico (Grozio, Althusius, Hobbes, Locke).

politica di Hobbes, per usare forse un'espressione forte ma colorita, come una sorta di grande paricidio politico; il padre scomparso dalla scena della politica come forma archetipica del potere e ad esso, potremmo dire forse un po' provocatoriamente, si sostituisce un codice fraterno che però non ha nulla della fratellanza armonica dominata dalla «pietas» e dalla «caritas», che si poteva configurare ancora in una visione althusiana della politica, ma in una fraternità che nasce tutta determinata dal marchio di Caino. I fratelli orfani della figura paterna sono, nel mondo moderno, in una situazione conflittuale tra loro. Quindi direi che Hobbes può essere anche visto come colui che inaugura una visione fraterna della condizione naturale dell'uomo, una condizione, però, di uguaglianza, estremamente pericolosa, perché spinge verso una sorta di ri-entificazione astratta del padre nel potere sovrano. La lezione che possiamo trarre, e che secondo me rappresenta il lascito, sempre stimolante del pensiero hobbesiano, è che non esiste nessun potere dell'uomo sull'uomo, che si dia in natura; il potere dell'uomo sull'uomo è sempre mediato dal consenso dell'uomo, anche se questo consenso è estorto con la forza. Il lascito del pensiero hobbesiano al futuro liberalismo europeo, quello che già comincerà a germogliare nel grande secolo in Inghilterra e altrove, è proprio questa assoluta negazione al potere di ogni naturalità. Il potere è sempre un artificio a cui l'uomo consente, e senza questo consentire dell'uomo, che poi rappresenta la struttura fondamentale del patto di formazione della società civile, si resta nello stato di natura.

Ma, Hobbes dice anche che bisogna uscire dallo stato di natura mediante un patto, non necessariamente espresso, di unione tra gli individui e di subordinazione al sovrano. In quale rapporto stanno per Hobbes questi due momenti nella formazione della sovranità?

Il problema della nascita della sovranità è uno dei temi fondamentali del pensiero politico e giuridico moderno, che in genere va sotto l'etichetta del contrattualismo. La concezione tradizionale del patto di fondazione della società civile, intesa come Stato, vedeva questo patto, scisso in due momenti fondamentali: un «pactum unionis», cioè un patto di unione e di formazione del popolo, che passava da una condizione di moltitudine disaggregata di individui o di piccole comunità come le famiglie, ad una condizione unitaria di corpo politico. Seguiva da un secondo patto: il

«pactum subiectionis». In cui appunto il corpo politico cedeva ad un soggetto diverso, il sovrano - che può essere individuale o collettivo, a seconda dei diversi regimi politici - i diritti che le singole comunità avevano messo insieme, nel costituirsi come corpo politico. Con Hobbes, invece, noi assistiamo ad una modifica radicale di questa visione; per lui il patto di formazione dello Stato, e quindi della sovranità, avviene attraverso individui ciascuno dei quali, nei confronti di ciascun altro, si impegna a rinunciare al proprio diritto naturale - che si configura secondo Hobbes come diritto di resistenza - a favore di un terzo, esterno a questa pattuizione, che è il sovrano appunto. Il quale nel suo porsi come tale, converte in popolo i singoli. I singoli che così hanno pattuito tra loro. Non esiste per Hobbes un popolo prima del sovrano, ma la prestazione originaria del sovrano è proprio quella di costituire il popolo. Per cui il sovrano rappresenta il popolo non perché fa le veci del popolo, ma perché è la rappresentazione di un'unità che non esiste prima della sovranità. Hobbes pensa il corpo politico sempre in un orizzonte di tipo individualistico: esso esiste soltanto in quanto esiste il sovrano, in quanto esiste questo artificio. È l'artificio del sovrano che produce il corpo politico. Non esiste un momento di produzione del popolo che precede la produzione della sovranità, quasi che il popolo rimanesse, per così dire, il diritto originario su questa sovranità che poi viene ceduto ad un altro soggetto. Non ci sono questi due momenti. Quindi diventa difficilissimo poter concepire, nella teoria hobbesiana, un diritto di resistenza. Il popolo non può recuperare nulla, perché è costituito soltanto da singoli individui che hanno promesso di rinunciare proprio al diritto di resistenza. È proprio la rinuncia al diritto di resistenza a costituire il sovrano come potere che non riconosce poteri a sé superiori, meno che mai il potere di coloro che lo hanno appunto costituito. In quanto essi, senza il sovrano, restano soltanto degli individui.

Ma allora che cosa avviene nel caso in cui i sudditi di un sovrano esercitano il diritto di resistenza?

Le risposte sono due nell'ottica hobbesiana: o la resistenza fallisce, e i sudditi con la forza sono riportati all'obbedienza, e questo è, per Hobbes, un compito del sovrano legittimo - legittimo nella misura in cui è stato istituito attraverso il patto - oppure il diritto di resistenza, esercitato attraverso le forme del conflitto ha successo, e allora per Hobbes vuol dire che il sovrano non c'era, che quindi si era ancora nello Stato di natura proprio perché il diritto di resistenza ancora poteva avere una sua vigenza. Quindi nel pensiero hobbesiano, dove c'è diritto di resistenza, noi ci troviamo sempre nello stato di natura. Forse si potrebbe configurare soltanto un'ipotesi di resistenza legittima al sovrano nel pensiero hobbesiano. Ed è l'ipotesi in cui il sovrano venga meno alla sua obbligazione fondamentale - che è la conservazione della vita dei sudditi - ma un sovrano che non rispetta questa obbligazione è un sovrano che non è riuscito ad organizzare lo spazio, ad ordinare la vita, a regolare il movimento, è un sovrano che non è mai nato. Non è mai nata la società civile, siamo rimasti ancora una volta nello stato di natura. Quindi è l'impotenza del sovrano che può legittimare il diritto di resistenza, mai la potenza del sovrano. Perché la potenza, comunque, è sempre salvifica.

Le Radici del pensiero filosofico.

Un vocabolario enciclopedico delle idee, un sapere da riscoprire.

10 monografie e 10 videocassette

una coproduzione RAI - TRECCANI in collaborazione con
ISTITUTO ITALIANO PER GLI STUDI FILOSOFICI

Desidero ricevere, senza alcun impegno da parte mia, informazioni su:

LE RADICI DEL PENSIERO FILOSOFICO

LE ALTRE OPERE TRECCANI

Cognome Nome

Via N

Città C.A.P. Prov.

Tel. Ab. Tel. Off.

Compilare e spedire in busta chiusa a:
TRECCANI
Piazza della Enciclopedia Italiana, 4
00186 Roma

Calendario settimanale dei programmi dell'Enciclopedia Multimediale delle Scienze Filosofiche

1-8-94 Harold Bloom, La critica letteraria
RAI3, ore 16.55

2-8-94 Aldo Masullo, Etica della salvezza
RAI3, ore 11.00-11.30

2-8-94 Norberto Bobbio, Destra e sinistra politica
RAI3, ore 16.55

3-8-94 Fernand Braudel, La lunga durata
RAI3, ore 16.55

4-8-94 Domenico Losurdo, Il totalitarismo
RAI3, ore 11.00-11.30

4-8-94 Remo Bodei, I sensi
RAI3, ore 16.55

5-8-94 Hans Georg Gadamer, Platone politico
RAI3, ore 16.55