

**Excursus**

Antonio Chiocchi

**NODI DELLA MODERNITÀ**

---

---

DALL'UTOPIA RAZIONALISTA DI BACONE E CARTESIO  
ALLO STATO-MACCHINA DI HOBBS

---

---

R

ASSOCIAZIONE CULTURALE RELAZIONI

COPYRIGHT © BY ASSOCIAZIONE CULTURALE RELAZIONI  
Via Matteotti 127 - 83013 Mercogliano (Av)  
1ª edizione luglio 1997  
[www.cooperweb.it/relazioni](http://www.cooperweb.it/relazioni)

## INDICE

### CAP I

#### POTERE, SAPERE E SOGETTO.

#### L'UTOPIA RAZIONALISTA DA BACONE A CARTESIO

- |   |      |
|---|------|
| 1. La scienza come potenza della libertà in Bacone              | p. 4 |
| 2. Libertà come metodica e soggettività come dubbio in Cartesio | 8    |
| 3. Soggetto e mondo della vita nella metafisica cartesiana      | 11   |
| 4. La mappa cartesiana di ordine e movimento                    | 14   |
| 5. L'utopia prudente e il regno intermedio del 'politico'       | 16   |
| 6. La neutralizzazione cartesiana dell'etica: elementi critici  | 19   |

### CAP. II

#### LA PROBLEMATICA POLITICA MODERNA

- |  |    |
|--|----|
| 1. Soggetto e circolarità del potere in Machiavelli: il limite come problema del 'politico'                | 21 |
| 2. Il policentrismo medioevale, Bodin e la teoria della sovranità  | 25 |
| 3. Charron e la saggezza politica  | 27 |
| 4. Hobbes: la decisione sospesa tra l'artificialità dello Stato-ragione e la storicità dello Stato-governo | 32 |

NOTE	35
------	----

**Cap. I**  
**POTERE, SAPERE E SOGGETTO**  
**L'UTOPIA RAZIONALISTA DA BACONE A CARTESIO**

Per molti versi, la modernità nasce come contraltare regolativo della guerra, come ordine di contro al disordine, come eccezionalità della sicurezza di contro al conflitto, come sottomissione di *alter* al *proprium*. La guerra, in questo quadro, ha avuto sempre un posto assolutamente rilevante. Osserva pertinentemente U. Gori: «La guerra è stata da sempre oggetto di riflessione da parte dell'uomo, ma solo da poco gli scienziati sociali studiano sistematicamente il fenomeno (su cui, peraltro, a partire dal 1516, posò la propria attenzione il Machiavelli) nel tentativo di togliere ad esso l'alone di ineluttabilità che lo caratterizza *ab antiquo* e di farlo rientrare nella sfera dei fenomeni conosciuti e quindi controllabili e prevedibili»<sup>1</sup>. Siffatta indagine scientifica e razionalizzatrice del fenomeno guerra è potuta intervenire, in quanto, a principiarsi da Copernico (LA RIVOLUZIONE DEI CORPI CELESTI, 1532) fino a Galileo (DIALOGO SOPRA I MASSIMI SISTEMI, 1632), ha preso luogo quella rivoluzione che conduce alla formazione della scienza moderna. Saranno Bacone e Cartesio coloro che più influenzeranno la "rivoluzione scientifica" del 'politico' agli albori del Seicento<sup>2</sup>.

### **1. La scienza come potenza della libertà in Bacone**

Osserva B. Russell: «Si guarda di solito a Bacone come all'ispiratore del detto: "Sapere è potere", e per quanto possa avere avuto dei predecessori che dicevano la stessa cosa, egli lo affermò con una nuova enfasi. La base della sua filosofia è pratica: dare all'umanità il potere sulle forze della natura per mezzo delle invenzioni e delle scoperte scientifiche»<sup>3</sup>.

V'è, dunque, un profondo sostrato politico nella posizione dello scienziato Bacone. Del resto, Bacone entrò in Parlamento a soli 23 anni, per diventare per un ventennio intimo amico e collaboratore del secondo conte di Essex che, nel 1601, abbandonò, sostenendo contro di lui l'accusa di reale tradimento; nel 1617 sostituì suo padre nella carica di Lord del Sigillo Privato e l'anno successivo divenne Lord Cancelliere; nel 1621 fu rimosso dalla carica e condannato per corruzione.

Già da questi scarni richiami biografici si rileva quanto quello di Bacone sia un vissuto scientifico strettamente commisto con l'elemento politico e l'attività pubblica. Emblematica e giustamente celebre è la non lusinghiera sentenza di Harwey, peraltro suo medico: «Scrive di filosofia come un Lord Cancelliere».

È sintomatico che in Bacone (e in Galileo) l'atto di fondazione della scienza si ponga come confutazione della filosofia della tradizione e che, per questa via, la scienza pensi se stessa come ricostruzione scientifica della medesima filosofia, la quale, sotto le spoglie aristoteliche dell'*organon*, non appariva più in grado di fungere come strumento gnoseologico ed epistemologico. Agli occhi di Bacone, la "*Fisica*" di Aristotele non sembra in grado di cogliere e afferrare la verità, di trasformarla e modificarla, fino a farla divenire una potente leva per la metamorfosi del mondo degli uomini e delle sue realtà. La scienza della tradizione, per Bacone, è spoglia dell'elemento "potenza": non domina gnoseologicamente ed epistemologicamente il mondo e, pertanto, non può ambire a intenzionarne e controllarne lo sviluppo storico e le mutazioni sociali. Il soggetto, debole nella sua storicità, si proietta e abbarbica sulla capacità di potenza della scienza e lì costituisce e alimenta la sua "volontà di potenza". All'*episteme* greca, attraverso la critica e la riforma dei saperi, viene conferito il senso di un sapere pratico operativo che diviene una delle fonti principali dei poteri. Queste dimensioni epistemiche sono già presenti nel pensiero presocratico e in quello dei Sofisti<sup>4</sup>, per cui la rivolta da Bacone veicolata contro le filosofie della natura tradizionali appare meno dirimpente di quanto egli ritenesse. Permane una svolta; ma, pur sempre, si resta nell'alveo di quel "senso greco della cosa", di cui ha efficacemente argomentato Severino.

La rifondazione pratico-operazionale dei saperi ha un substrato e delle conseguenze di incalcolabile portata politica, nel senso più lato e profondo dell'accezione. Basti pensare alle immense trasformazioni cagionate nella vita sociale, nei modelli e nelle esperienze culturali, nella mappa degli equilibri internazionali, nel rapporto di forza tra le potenze nazionali da quelle che

Bacone ritiene le tre invenzioni fondamentali: l'invenzione della stampa, della polvere da sparo e della bussola. Ecco come egli si esprime nel "*Novum Organon*" (1620): «Bisogna ancora considerare la forza, la virtù e gli effetti delle cose scoperte, che non ricorrono tanto chiaramente in altre cose, quanto in quelle tre invenzioni, che erano ignote agli antichi, e la cui origine, sebbene recente, è oscura e ingloriosa: l'arte della stampa, la polvere da sparo, la bussola. Queste tre cose, infatti, mutarono l'assetto del mondo tutto, la prima nelle lettere, la seconda nell'arte militare, la terza nella navigazione; onde infiniti mutamenti sorsero, tanto che nessun impero né setta né stella sembra aver esercitato sull'umanità maggiore influsso ed efficacia di queste tre invenzioni».

L'invenzione, secondo Bacon, ha il senso e l'effetto dell'infinito mutamento del mondo intero: dà un nuovo nome alla cosa, partendo dalla cosa e revocando in dubbio tutti i nomi che per l'innanzi le erano stati attribuiti. La scienza, così, inverte il nesso di causalità tradizionale tra nome e cosa: privilegia la cosa e parte dall'esperienza che pone in opera nuove e migliori cose. L'invenzione è qui opera: operazione della scienza che incrementa, sintetizza e ritraduce operativamente tutte le facoltà di dominio, di comprensione, di fattualità proprie della natura umana. Significativamente, per Bacon, l'uomo è «ministro e interprete della natura», abbinabile di «strumenti e mezzi di aiuto», per poter «compiere le opere» (NOVUM ORGANON). Il rapporto di coappartenenza tra scienza e potenza è limpidamente chiarito da Bacon: «La scienza e la potenza umana coincidono, perché l'ignoranza delle cause preclude l'effetto, e alla natura si comanda solo ubbidendole; quello che nella teoria fa da causa nell'operazione pratica diviene regola» (NOVUM ORGANON). La potenza umana risiede nella scienza, fuori della quale l'uomo è semplicemente impotente. Sapere è potere, poiché nella scienza riposa la potenza umana di intervenire nel mondo, nella natura e nella storia, per mutarne il decorso a favore dell'uomo e a suo proprio piacimento. L'interpretazione della natura è finalizzata al dispiegamento del comando dell'uomo su di essa: tanto più l'uomo è "ministro" della natura. Ma se sapere è potere, potere è operare: sperimentare, inventare, per fissare nuove regole dell'esperienza scientifica, da cui trarre un nuovo ordine per il mondo e nuove società ordinate. La causa dell'*episteme* si fa regola nella scienza. La regola della scienza si fa ordine politico e sociale nella storia. La potenza diviene, in questo modo, lo strumento più alto a disposizione dell'ordine politico, quanto più questo favorisce e si annette i saperi. Già nel suo costituirsi, la scienza moderna associa intimamente il suo flusso con quello del potere politico, valendo come fattore di emancipazione del 'politico' e della società e, al tempo stesso, si contamina politicamente. In entrambi gli esiti, il discostamento a confronto dell'*episteme* greca è di rilievo. Aiutare l'ingegno umano, predisporre soccorsi a suo favore, è la prima regola scientifica a cui attenersi; per Bacon, non aver predisposto tali aiuti è stato il torto maggiore delle scienze e delle filosofie della tradizione (NOVUM ORGANON). Disporre aiuti per l'ingegno ha il senso precipuo di facultizzare la scienza a «produrre nuove opere»: il sillogismo aristotelico è sottoposto a recisa confutazione, proprio in quanto mero strumento logico chiuso su stesso, distanziato dall'operare e distanziante le opere (NOVUM ORGANON). La logica stessa è un pesante fardello da cui occorre, secondo Bacon, emanciparsi, giacché sua regola fissa è anteporre il nome alle cose, le idee e le parole alla realtà e alle opere. L'ingenuità di questa critica alla "potenza" delle idee, alla artificialità proposizionale, al senso logico-formale, alla poetica (storico-sociale) della significazione linguistica<sup>5</sup> sfugge del tutto a Bacon: con lui, la fondazione della scienza moderna è cospicuamente affetta da scientismo.

Giusto questa debolezza epistemologica e filosofica espone Bacon e le sue "opere" alle contaminazioni politiche, sbilanciandolo oltremodo nella ricerca del successo mondano. Tuttavia, la critica baconiana colpisce nel segno, laddove disvela la povertà operativa delle società, delle filosofie e dei saperi dell'antichità, incapaci di allestire una organizzazione più evoluta del corso della storia e non idonee a far fruttare la cultura nella costruzione di un mondo che fosse più e meglio a misura dell'uomo. Questa obiezione di fondo di Bacon si enuclea sin dalla sua opera "*De interpretazione naturae proemium*" (1603), la cui finalità è nitidamente da lui esplicitata: «La ragione di questa mia pubblicazione è la seguente: Voglio che tutto ciò che mira a stabilire rapporti intellettuali e a liberare le menti, si diffonda nelle moltitudini e passi dall'una all'altra bocca». Del pari, egli è consapevole che la prospettiva culturale di cui predica le necessità è soltanto al suo stato iniziale: «In verità io pongo in movimento una realtà che altri sperimenteranno» (DE INTERPRETAZIONE).

La scienza, in Bacon, si pone come riflessione critica sulla cultura in generale, sulla filosofia in particolare. Si distacca dalla filosofia, costituendo l'antefatto moderno della nascita dell'epi-

stemologia. La recisione della scienza dalla filosofia è un divorzio traumatico che mette in questione uno dei capisaldi dell'*episteme* greca, per la quale tutto veniva assorbito e ricompreso nella riflessione filosofica, in una unità inscindibile di pensiero filosofico e pensiero scientifico. Il "senso greco della cosa" è onniglobalità del pensare filosofico, delle sue procedure veritative, delle sue metodologie e delle sue tecniche: tutto parte sempre dal centro costitutivo del rapporto tra essere e niente<sup>6</sup>.

Secondo il "senso greco della cosa", tutto sta "sotto" l'*episteme*: niente può negare l'essere e, in particolare, l'essere onnicomprensivo e onnipervasivo dell'*episteme*. La scienza moderna, con Bacone, sospende l'onnilateralità dell'*episteme* greca, frazionandola, più che rovesciandola o negandola; spostando il criterio veritativo e verificazionista, dalla filosofia, alla scienza e all'esperimento. L'opera, il vantaggio e il progresso materiali da essa arrecati alla civiltà divengono il principio supremo delle verificazioni e delle confutazioni, in un singolare anticipo del verificazionismo razional-empirico approntato da K. Popper nel XX secolo. Ancor più sorprendente il parallelismo col verificazionismo popperiano, ove si consideri la critica baconiana dell'induzione aristotelica (logico-sillogistica), fondata sugli universali degli *axiomata media* e procedente attraverso il metodo dell'induzione per eliminazione. Su tale base epistemologica, si innerva la celebre critica baconiana degli *idola*. Sempre in "*Novum Organon*", significativamente Bacone definisce l'induzione aristotelica «anticipazione della natura», quando, invece, si tratta, per lui, di interpretarla: «Per la terminologia, abbiamo stabilito di chiamare il vecchio modo di fare indagini sulla natura *Anticipazione della natura*, perché è un modo prematuro e temerario; chiameremo invece *Interpretazione della natura* quell'altro modo di indagare, che si svolge dalle cose stesse secondo i modi dovuti... Vano è attendere un gran rinnovamento nelle scienze dalla sovrapposizione e dall'inserimento del nuovo sul vecchio: bisogna compiere una completa instaurazione del sapere iniziando dalle fondamenta stesse delle scienze, se non ci si vuole aggirare sempre in un circolo, con un progresso scarso e quasi trascurabile... C'è un solo metodo semplice di insegnare, ed è questo: ricondurre gli uomini ai particolari stessi, rispettandone la successione e l'ordine; così che essi si obblighino a rinnegare per qualche tempo le nozioni e comincino ad assuefarsi alle cose stesse». Gli assiomi, dice Bacone, vanno tratti e fatti sorgere dall'esperienza. L'induzione vera è metodo di interpretazione della natura che, attraverso le esperienze e le approssimazioni veritative, i rilevamenti falsificazionisti che ne derivano, tende alla conoscenza della natura, giustappunto per ricondurla sotto l'imperio della scienza. Il criterio di verità della scienza, fondato sulle approssimazioni indubitabili di vero e falso racchiuse nell'esperienza, vale come demistificazione inoppugnabile e irreversibile degli *idola*, i quali rappresentano l'occlusione vischiosa stratificata contro la ricerca e la messa in opera del vero. Gli *idola* costituiscono un vero sistema articolato di superstizioni che, osserva, Bacone, bloccano «il commercio delle menti con le cose» (NOVUM ORGANON).

Il vero e le forme del vero sono accessibili, lacerando e rimuovendo la fitta ragnatela degli *idola*. In questo senso, l'induzione scientifica, che procede essenzialmente e pazientemente per eliminazioni verificate da esperienze, è generatrice di *forme*, a misura in cui la natura interpretata e conosciuta viene coerentemente comandata e messa al servizio del progresso della civiltà degli uomini. La scienza diviene qui la matrice del comando sulle forme, attraverso la produzione di forme artificiali ricavate per induzione dalla natura (assunta come *forma*) e dal suo movimento (considerato come *moto originario* delle forme). La natura è forma primigenia; la scienza, forma indotta che, nell'artificio dell'esperienza e dell'invenzione e nella prassi dell'opera, la curva verso nuove approssimazioni di forme e nuove definizioni di senso. La "natura naturante" della forma è, a sua volta, "naturata" scientificamente e la forma si affranca dal naturalismo; e se ne emancipa, paradossalmente, quanto più le è fedele: «Un uomo che conosca le forme può scoprire e ottenere effetti mai prima ottenuti; effetti che né i mutamenti naturali, né il caso, né l'esperienza e l'industriosità umana hanno mai prodotto, effetti che mai altrimenti a mente umana avrebbe potuto prevedere» (NOVUM ORGANON). La potenza suprema della scienza sta nella sua "infedeltà" alla natura. Ma si tratta di una infedeltà tutta affatto particolare, poiché niente come la scienza asseconda e discopre il movimento delle forme della natura. Per contro, niente come la scienza aggiunge e inventa effetti e mutamenti che mai la natura e la mente umana avrebbero potuto prevedere, pensare e produrre. La scienza è qui una sorta di natura seconda e, al tempo stesso, natura primigenia e più propria dell'uomo moderno, nella sua genealogia fondazionale e teleologica: l'uomo interviene sulle forme della natura, poiché si chiarisce il processo causale che ne è alla base. Il movimento delle forme, da qui in avanti, diviene più pressantemente e precisamente interferenza, coappartenenza e scarto tra le forme

della natura e le forme della scienza. Dice Bacone: «L'opera e il fine della potenza umana sta nel generare e introdurre in un corpo dato una nuova natura o più nature diverse. L'opera e il fine della scienza umana sta nella scoperta della forma della natura data, cioè della sua vera differenza, o natura naturante, o fonte di emanazione" (NOVUM ORGANON). Da qui quel passaggio specificamente baconiano e specificamente moderno che conduce dalla natura naturante della forma data all'infinito mutamento dalla scienza operato nelle forme. La scienza è ricerca intorno alle cause formali: qui l'aggancio ad Aristotele e, insieme, l'estremo distacco da lui, poiché delle cause aristoteliche (materiale, efficiente, finale e formale) solo quella formale acquisisce rilievo e valore. Dominante tra tutte le cause è la seguente idea: il creatore dell'opera forma e modella l'opera, attribuendole quella specifica forma e solo quella. Il movimento della natura e delle sue forme è, per Bacone, regolato da leggi: «Nelle scienze è questa legge stessa e la ricerca, scoperta ed esplicazione di essa, che fa da fondamento del sapere e dell'operare. Col nome di forma noi intendiamo questa legge e i suoi articoli» (NOVUM ORGANON). La legge conferisce forma al movimento della natura e alle sue forme: il movimento di questa legge è la forma in movimento. Ecco perché, conclude Bacone: «Perciò dalla scoperta delle forme segue la verità nella speculazione e la libertà nell'operare" (NOVUM ORGANON). La verità scientifica fonda la potenza dell'umano agire e, con ciò, la libertà dell'opera, emancipando l'uomo dalle catene delle superstizioni e dalle pastoie della falsità, immettendolo in un intimo e vitale commercio col mondo delle cose, il quale risulta, in tal modo, tremendamente e violentemente trasformato dalla *potenza della scienza* e dalla *libertà dell'opera*. *L'uomo è potente nella scienza e libero nell'opera*: l'alfabeto machiavelliano del legame potenza/libertà viene completamente riscritto. L'uomo costruisce potentemente e scientificamente la sua libertà, operando. Il suo fare, qui definitivamente oltre l'etnocentrismo rinascimentale dell'*homo faber*, è agire potente, poiché si innesta sulla verità scientifica creatrice delle forme che l'opera, creando, libera. È l'opera che libera l'uomo dalle catene del tempo e dai limiti della storia. La scienza agisce per la libertà e la costituisce potentemente come occasione e destino afferrati e costituiti dall'uomo. L'opera è la forma specificamente umana e moderna di questa potenza afferratrice e facitrice e, per questa via, è *forma della libertà* umana. Qui il legame di continuità e, contestualmente, di divaricazione a confronto dell'*episteme* greca perviene all'apogeo. Su questo solco, la scienza contemporanea condurrà all'estremo compimento e l'effetto di continuità e quello di divaricazione.

Tra scienza e libertà, dunque, sta la potenza e senza la potenzialità della scienza è impensabile, secondo Bacone, la costruzione dell'edificio della libertà. Il fine della scienza è la costruzione della libertà umana; il mezzo di questa costruzione è la potenza. Dunque: potenza come mezzo della libertà. Dunque: potere come tramite verso la comunità felice. Quale profondo rivoluzionamento e quale profonda carica utopica, nel metodo e nella scienza di Bacone! Spazio e tempo sono letteralmente investiti da questa tempesta utopica. Non appare, pertanto, casuale, se la "*Nuova Atlantide*" (scritta nel 1621 e pubblicata postuma nel 1627), a differenza delle altre utopie cinquecentesche e seicentesche (T. Moro, *UTOPIA*, 1516; T. Campanella, *LA CITTÀ DEL SOLE*, 1602), non è indifferente al "problema tempo" e non si colloca, pertanto, nel presente, configurandosi come un vero e proprio futuribile utopico. Con "*Nuova Atlantide*" la società ideale è trasferita nel futuro e, per quanto già avverabile con i mezzi del presente, si pone come risultante del futuro, come sua realtà e sua germinazione. Beninteso, si tratta di un futuro figlio di quel presente della modernità che si avviava a conoscere immani mutamenti sul piano storico, culturale, scientifico, dei costumi e delle istituzioni politiche. Nessuna scissione è, quindi, reperibile tra scienza e utopia nella fondazione della modernità<sup>7</sup>. La città mitica di Bensalem e il suo vertice supremo - la Casa di Salomone - costituiscono la critica indirizzata dalla comunità scientifica verso la comunità politica, attraverso la riconiugazione dei principi del vero; bene utile secondo una prospettiva storica che si pone come problema cardine l'emancipazione sociale degli uomini. Il principio dell'autorità è sottoposto alla critica e alla verifica di queste nuove "tavole": le istituzioni scientifiche divengono il modello di quelle politiche, non perché la scienza debba assurgere al trono della sovranità, quanto per finalizzare l'ordine politico all'ordine della felicità degli uomini. La scienza assume questo senso utopico: potenza reale che forma le forme dell'utopia. Quell'ordine politico, il cui principio di autorità non sottostà alla ricerca e alla riflessione intorno a questi valori supremi in via di materializzazione, è "scientificamente" destituito di fondamento, poiché deprivato di carica utopica, visto che si distanzia dalla ricerca della felicità e della fratellanza degli uomini. Singolare scienziato Bacone, dal momento che è singolare utopista. È probabilmente questo mix di scienza, utopia, storia e

politica che ne fa uno degli autori prediletti di G.B. Vico.

## 2. Libertà come metodica e soggettività come dubbio in Cartesio

Se in Bacone il tempo si mostra come proiezione costante e inarrestabile del presente, come suo progresso infinito, egualmente in Cartesio il presente assume un rilievo particolarissimo: «Chi è troppo curioso delle cose del passato diventa per lo più molto ignorante di quelle presenti» (DISCORSO SUL METODO, 1637). Ricerca e regola del vivere saggio si conformano sul presente, a partire dal quale è possibile cercare e cogliere il vero e il bene. Fondamentale, per l'approssimazione del vero, è la definizione del corretto metodo. Se con Bacone assistiamo alla "riforma dei saperi", con Cartesio partiamo dalla "unità delle scienze" attorno alla matematica. Ricerca del metodo giusto è, per Cartesio, costruzione del "metodo matematico", attraverso cui pervenire alla conoscenza di tutte le cose (DISCORSO SUL METODO).

Ma ora un metodo, qualunque esso sia, abbisogna di regole: il metodo corretto abbisogna di regole corrette. Per Cartesio, le regole corrette sono quattro:

- a) l'*evidenza*: «Non accogliere mai come vera nessuna cosa che non conoscessi con evidenza esser tale»;
- b) l'*analisi*: «Dividere ognuna delle difficoltà che io esaminassi in tante particelle quante fosse possibile e richiesto per meglio ri-solverle»;
- c) la *sintesi*: «Condurre per ordine i miei pensieri cominciando dagli oggetti più semplici e più facili a conoscere per ascendere poco a poco come per gradi alla conoscenza dei più composti»;
- d) l'*enumerazione*: «Fare dappertutto delle enumerazioni così complete e delle revisioni così generali di essere certo di nulla omettere» (DISCORSO SUL METODO).

Ciò non basta ancora. Individuate le regole e individuato il metodo, occorre discriminare il campo di sapere fondamentale, entro il quale dar loro corpo e vita. In Cartesio, l'unità del sapere trapassa in unità delle scienze matematiche, rompendo la rigida divisione degli scolastici, i quali le suddividavano in "matematiche pure" (aritmetica e geometria) e "matematiche miste" o "applicate" (astronomia, musica, ottica). Dall'unità delle matematiche germina la "matematica universale" (*mathesis universalis*), assunta come scienza generale dei rapporti, delle proposizioni e delle proporzioni. In quanto tale, assurge a nuovo modello di sapere. È il metodo che fonda il sapere, ispirandosi ai modelli universalizzanti della matematica. Con questo, il metodo ha non soltanto una vocazione epistemologica, ma anche filosofico-metafisica, in quanto tende a fondare una nuova filosofia come base di una nuova scienza e di una nuova fisica. La ricerca metodica appare, già nel suo primo caratterizzarsi, come il fondamento metafisico della fisica e, in quanto tale, l'inizio di un nuovo sapere. Si colloca a questo punto la critica di Cartesio a Galileo, pur sommamente apprezzato: per Cartesio, in Galileo manca ancora il metodo, «sicché la sua costruzione è priva di ogni fondamento» (DISCORSO SUL METODO). Non solo. A quest'altezza Cartesio sferra una duplice critica allo scetticismo e al dogmatismo imperanti nell'epoca. Da qui un'insopprimibile unità tra filosofia e scienza, per quanto esse conservino la loro insopprimibile autonomia.

Il dubbio metodico si differenzia dalla scepsi; questa fondamentale distinzione non è recepita da Vico. Cartesio non dubita di tutto, ma soltanto di ciò che non ha apparenza di vero, poiché non solidamente fondato. Analogamente, il dubbio metodico si distingue dal dogmatismo: non fa della verità di un fondamento evidente e vero una fede superstiziosa, un immutante. Il dubbio è alla ricerca del fondamento vero del sapere; è sospensione del giudizio alla ricerca del giudizio vero. In quanto ricerca, è critica della scepsi. In quanto sospensione, è critica del dogmatismo. Questo profilo problematico e modernissimo del razionalismo di Cartesio sfugge a Vico, pure suo geniale critico e a lui superiore su questioni di decisiva rilevanza<sup>8</sup>.

Come si sa, per Cartesio il primo principio vero è: *ego cogito, ergo sum* (DISCORSO SUL METODO). Quand'anche fosse tutto falso e ingannatore fuori di me; quand'anche il "genio maligno" possa farmi apparire come vere delle realtà che non esistono, io non posso mai dubitare di me che penso, dei miei pensieri, in quanto "entità" vera esistente. "io che penso" costituisco quel motore primo che il dubbio metodico non può revocare in dubbio e dal quale, invece, deve costantemente partire. I miei pensieri, anche quando mi ingannano, mi dimostrano che esisto, al di là di ogni ragionevole dubbio. Se io penso, sono qualcosa: esisto. Il *cogito* è, dunque, il coglimento intuitivo della realtà prima, della cui esistenza non si può dubitare. La rimessa in questione esercitata dal dubbio metodico perviene all'affermazione dell'esistenza dell'io che pensa



e, per questa via, conduce alle proprietà esistenziali della *res cogitans*. Solo il nulla non ha proprietà. L'attività del *cogito* rinvia a un esistente, esattamente come qualunque attività rimanda puntualmente a un esistente dato.

Il *cogito* è pensiero che non può revocare in dubbio la mia esistenza; me ne dimostra, anzi, l'evidenza. Esso è l'attributo specificamente umano che fa dell'uomo soggettivo una *res cogitans*. L'io è il soggetto del pensiero; a sua volta, è dal pensiero fondato. Il pensiero è, per intero, l'oggetto dell'io, il suo campo di responsabilità. La "cosa" che pensa e dubita ha una radicale soggettività; ma tale soggettività ha, aggiunge Cartesio: «Una sostanza di cui tutta l'essenza o natura non è che pensare» (DISCORSO SUL METODO). Ma la soggettività del *cogito* non è ridduttivamente l'io esistenziale; bensì è: la mente, l'anima, lo spirito, l'intelletto, la ragione (DISCORSO SUL METODO). A queste proprietà e a questi elementi fondativi della *res cogitans* si contrappone la *res extensa*. La distinzione antinomica è qui tra: i) corpo, esteso e divisibile all'infinito e ii) spirito, inesteso e indivisibile (DISCORSO SUL METODO). Nell'uomo, per quanto distinte l'una dall'altra, la *res cogitans* e la *res extensa* convivono. Da qui il problema: come stanno (e possono stare) in rapporto tra di loro due sostanze tra di loro incommensurabili? Come il movimento meccanico del corpo, una sorta di super-automa in carne e ossa, può stare in relazione con le volizioni del pensiero e delle passioni? Cartesio risponde, parlando di passaggio da una *res* all'altra, attraverso l'azione di "spiriti" che riconducono all'anima i moti corporali, stimolando in quest'ultima quelle sensazioni che solo in essa possono originarsi; queste, a loro volta, si trasferiscono dall'anima ai moti corporali (DISCORSO SUL METODO). Nella soluzione di Cartesio, in realtà, il problema resta irrisolto. La spiegazione meccanicistica, difatti, non può dare soluzione al passaggio di un atto (la *res cogitans*) a un moto (la *res extensa*), proprio perché atto e moto sono presupposti come duali.

Ma riconduciamoci alla formulazione cartesiana del *cogito* «Nell'istante in cui volevo pensare che tutto fosse falso, occorreva necessariamente che io pensavo che fossi qualcosa; e notando che questa verità, penso, dunque sono, era così solida e così certa che tutte le più stravaganti supposizioni degli scettici erano incapaci di metterla in crisi, giudicai di poterla accettare senza scrupolo come principio della filosofia che cercavo» (DISCORSO SUL METODO). Ancora «... se io avessi solamente cessato di pensare, ancorché tutto il resto di quel che avevo immaginato fosse stato veramente, non avrei avuto ragione alcuna per credere di essere mai esistito: ne conclusi esser io una sostanza, di cui tutta l'essenza o natura consiste solo nel pensare, e che per esistere non ha bisogno di alcun luogo, né dipende da cosa alcuna materiale. Questo che dico 'io', dunque, cioè, l'anima, per cui sono quel che sono, è qualcosa d'interamente distinto dal corpo, ed è anzi tanto più facilmente conosciuto, sì che, anche se il corpo non esistesse, non perciò cesserebbe di essere tutto ciò che è» (DISCORSO SUL METODO). Infine: «...in questa affermazione: io penso, dunque sono non c'è nulla che me ne assicuri la verità eccetto il vedere chiaramente che per pensare bisogna essere: giudicai, quindi, di poter prendere per regola generale che le cose, le quali noi concepiamo, in modo del tutto chiaro e distinto, sono tutte vere; e che, se c'è qualche difficoltà, è solo nel ben determinare quali sono quelle che noi concepiamo distintamente» (DISCORSO SUL METODO).

La fondazione del dubbio avviene come metodo e come regola (metodo regolativo o regola metodica: che dir si voglia) della ricerca del vero. Sicché all'iperbole del dubbio corrisponde l'iperbole del vero: le regole semplici del metodo, all'interno del complicato universo filosofico-scientifico, consentono di acquisire le verità semplici della natura umana e del mondo nell'intrico complesso di uomo, natura e mondo. Il dubbio ha, quindi, una doppia natura: (i) è obbligatorio, ma (ii) non obbliga. È obbligatorio, poiché soltanto per il mezzo della sua enucleazione si può accedere alla verità; non obbliga, se non provvisoriamente, poiché le verità a cui perviene non hanno mai un carattere ultimativo, sottratto all'esercizio del dubbio metodico. Ma sentiamo direttamente Cartesio:

- a) per l'aspetto dell'obbligatorietà: «io suppongo che tutte le cose che vedo siano false; mi pongo bene in mente che nulla c'è mai stato di tutto ciò che la mia memoria, riempita di menzogne, mi rappresenta; penso di non avere senso alcuno, credo che il corpo, la figura, l'estensione, il movimento e il luogo non siano che finzioni del mio spirito. Che cosa, dunque, potrà essere reputato vero? Forse niente altro, se non che non v'è nulla al mondo di creato?»;
- b) per l'aspetto della provvisorietà: «Non che io imitassi gli scettici i quali dubitano per dubitare e ostentano di essere sempre indecisi; anzi, al contrario, tutto il mio piano tendeva a rendermi sicuro e a smuovere la terra e la sabbia per trovare la roccia e l'ar-

gilla» (MEDITAZIONI METAFISICHE, 1641).

Il dubbio fondazionale metodico equivale all'autofondazione della filosofia e della scienza moderne. Lo sviluppo di tale fondazione si è posto come lo sviluppo della scienza; la sua crisi, come crisi della scienza. È noto che questa costituisce la chiave di lettura con cui l'ultimo Husserl interpreta e classifica il problema<sup>9</sup>. Ancora più dirimente è la critica heideggeriana: «I concetti fondamentali sono la determinazione in cui l'ambito di cose che sta alla base di tutti gli oggetti tematici di una scienza perviene alla comprensione preliminare che guida ogni ricerca positiva. Questi concetti ottengono pertanto la loro determinazione e "fondazione" soltanto mediante una corrispondente esplorazione preliminare del relativo ambito di cose stesse ... Si tratta di una logica produttiva, nel senso che essa, per così dire, si installa anticipatamente in un determinato ambito dell'essere, incomincia ad aprirlo nella sua costituzione d'essere e mette a disposizione delle scienze positive le strutture così ottenute, quali direttrici sicure dell'indagine»<sup>10</sup>.

Ricostruito lo scenario nei suoi elementi portanti, riconsideriamo il tutto.

### 3. Soggetto e mondo della vita nella metafisica cartesiana

Partiamo dalla separazione tra io e mondo. Attraverso il *cogito*, l'io si autofonda lontano dal mondo, appartandosi e dichiarandosi profondamente altero da esso<sup>11</sup>. Il soggetto cartesiano è soggetto senza mondo: la fondazione metafisico-filosofica del soggetto consente al soggetto la fondazione filosofica della scienza. Metafisica e filosofia (meglio: la filosofia in forma di metafisica), per il tramite del soggetto, fondano una scienza che, proprio per questo, non riesce mai compiutamente a sottrarsi all'abbraccio del mondo della vita. La scienza cartesiana, direbbe Husserl, non sa ancora rinunciare al mondo, poiché non ancora pervenuta al supremo sviluppo della "fenomenologia trascendentale"; per contro, permanendo su un registro husserliano, la filosofia, invece, non ancora è divenuta "fenomenologia". Ma il merito di Cartesio è proprio questo: l'io non sospende radicalmente il mondo, pur mettendolo in parentesi; anzi, fonda la scienza *per* il mondo e *nel* mondo. V'è, come si vede, un sottile e profondo legame che collega Cartesio a Bacone. Solo l'"epoché fenomenologica" prima e il "circolo ermeneutico" heideggeriano dopo sospendono tutti i ponti col mondo, per risalire alla coscienza pura, fino alla scienza senza fondamenti e alla filosofia senza metafisica. Per Husserl, ciò inverte l'approdo fenomenologico al "non-fondante" che è veramente il "fondante" di una radicale mutazione del mondo<sup>12</sup>. Per lui, la fenomenologia è la forma del sapere contemporaneo, dopo il sapere antico e quello moderno. Nella contemporaneità, il sapere, in quanto fenomenologia, coincide con la filosofia: «Il terzo grado è la trasformazione della filosofia in fenomenologia, con la coscienza scientifica dell'umanità nella sua storicità e con la funzione di trasformarla in una umanità che si faccia guidare coscientemente dalla filosofia in quanto fenomenologia»<sup>13</sup>. Con Bacone: la scienza è ricerca per l'opera. Con Cartesio è opera per la ricerca. Con Husserl è ricerca per la ricerca.

Torniamo ora a Cartesio: l'io opera per la ricerca metodica del fondamento e per la sua conservazione e riproduzione. L'io fonda se stesso nel *cogito* e, attraverso il *cogito*, si lega al mondo e si conserva nel mondo. L'io che fonda se stesso è un io senza mondo che, nell'atto dell'autofondazione, scopre il mondo e si immette in esso. L'io è fondazione dell'io, in quanto interiorità ed exteriorità a se stesso per mezzo del dubbio; Dio è fondazione del mondo. L'io autofondazionale che scopre il mondo si lega a Dio che ne è il fondamento (DISCORSO SUL METODO). L'io separato dal mondo, ma dalla scienza legato al mondo, attraverso Dio ci unisce al mondo. La sequenza cartesiana diventa io/Dio/mondo. Prima dell'io sta l'io e prima del mondo Dio: ricongiungendosi con Dio, l'uomo fa del mondo la sua casa. Il legame scientifico-onto-logico col mondo rispinge l'io verso Dio, nelle cui braccia conserva se stesso e il mondo. La proposta cartesiana appare come un ibrido di *teologia politica* e *teologia scientifica*, a metà strada tra la fondazione del soggetto e il suo dissolvimento scientifico nell'immediatezza dei mondi vitali e nella trascendenza della sostanza eterna di Dio. Però non è né teologia politica -e qui non coglie nel segno C. Schmitt<sup>14</sup>; né teologia scientifica -e qui non coglie nel segno Heidegger<sup>15</sup>. Il punto debole, d'altro canto, della critica husserliana a Cartesio pare il seguente: la fondazione filosofica della scienza viene rovesciata in identità tra filosofia e scienza sotto forma di fenomenologia. Su questa debolezza husserliana alligneranno i ripiegamenti critici del positivismo logico che faranno, al contrario, coincidere la filosofia con l'epistemologia<sup>16</sup>. In Husserl scompare l'autonomia di senso della scienza; con il "Circolo di Vienna" viene obnubilata l'auto-

nomia fondazionale della filosofia.

Il cammino nel solco dell'*episteme* greca conosce mille ramificazioni. Nella sua critica alla filosofia cartesiana, Husserl è colui che più si avvicina al senso originario dell'*episteme* greca, trasvalutandolo. Heidegger, per contro, nella sua confutazione dei modelli di sapere cartesiani, è colui che titanicamente tenta di rovesciare il "senso greco della cosa", criticandone i presupposti metafisici; restandone, nel contempo, prigioniero, poiché assume come fato ineluttabile e tragico il supervalorizzarsi della scienza come dominio. I positivisti logici, per parte loro, sviluppano fino alle estreme conseguenze, mediante rigorizzazioni estremamente formalizzate, la sottovalutazione baconiana della filosofia: al distacco della scienza dalla filosofia aggiungono la formalizzazione di una epistemologia che annette alla scienza non tanto un "dominio tecnico" quanto un dominio formale e di forme che, a misura in cui si "localizza", si va universalizzando sempre più. Viene fatto di osservare che la posizione dei positivisti logici presenta, in più punti, una suggestiva assonanza col giustamente celebre e, per molti versi, geniale "*Frammento sulle macchine*" di Marx<sup>17</sup>. Ancora più singolarmente, questo lato della posizione di Marx ha, se così può dirsi, un risvolto heideggeriano; allo stesso modo con cui la posizione critica di Heidegger sulla scienza trova in Marx alcune dense anticipazioni.

In un modo assai forte e assai diretto, il rapporto conoscenza/dominio implica un discorso e una posizione sulla libertà. Discorso sul metodo è (anche) discorso sulla libertà dell'uomo. In Cartesio, la libertà del soggetto si manifesta soltanto nella libertà del pensiero: libero soggetto in libero pensiero. Il pensiero libero è la potenza del mondo che costruisce la libertà dell'uomo. Il soggetto che si ritira nel *cogito*, si ritrae dal mondo, per riaffermare la propria libertà, la quale poggia nell'autofondazione della *res cogitans*. Il principio primo della verità -il *cogito*- è riflessione sul proprio sé nell'atto del suo separarsi dal mondo, per venire a capo della sua essenza che è esistenza cogitante. Regola della libertà del soggetto è che si fondi (meglio autofondi) nell'esistenzialità pura del *cogito*. Ma la riflessione del *cogito* è, in pari tempo, ricerca delle regole che muovono qualsivoglia natura e il mondo vitale medesimo. Se l'io ha un principio primario essenziale quanto evidente, il mondo "deve" avere regole di funzionamento primarie altrettanto essenziali ed evidenti. Le regole dell'io, però, non coincidono con le regole del mondo. Se l'io ha una regola semplice a base della sua ontologia esistenziale, lo stesso mondo e la medesima natura "debbono" avere leggi semplici che ne regolano, diversamente da tutto il resto, la storicità e il divenire delle forme. L'io creatore dell'io, mediante il *cogito* (e mediante il *cogito* interprete dell'io e del mondo)<sup>18</sup> si contrappone all'essere perfetto divino creatore del mondo: l'io *versus* Dio.

Dio è regola dell'universo quale suo unico creatore e legislatore. L'io è regola dei mondi vitali dell'io, all'interno dei quali si installa la responsabilità del *cogito*. Come il mondo è responsabilità di Dio, così il pensiero è responsabilità dell'io. Fuori del pensiero l'io si ricongiunge con Dio. Fuori del *cogito*; vale a dire: nel mondo e nelle regole che presiedono al suo funzionamento. L'io e il *cogito* non riescono totalmente a separarsi da Dio, del quale limitano semplicemente la sovranità, la quale non trova vigenza nelle sfere intime della soggettività razionale e nella intersoggettività della relazione sociale e politica. Un unico creatore e legislatore per l'universo: *Dio*; un unico creatore e legislatore per l'interiorità e soggettività: *l'io*; un unico creatore e legislatore per la relazione sociale e politica: lo *Stato*. L'io è una sorta di terzo sovrano incomodo, preso in mezzo tra due sovrani assoluti. Il dubbio metodico è, così, la terapia svelata, per sottrarsi al comando imperioso di Dio e dello Stato e ricercare per l'io storico ed esistenziale i luoghi della sua libertà. Cartesio, in tal modo, viene anche a capo del caos delle passioni e del disordine politico. Ma, così facendo, squarcia l'unità corpo/anima e contrappone Dio all'uomo. L'uomo diviene sede del dualismo corpo/anima, allo stesso modo con cui il mondo diviene dimora del dualismo uomo/Dio.

La metafisica e il razionalismo di Cartesio tentano qui l'impresa titanica di conciliare nel mondo le supreme libertà dell'uomo con le supreme libertà di Dio, riservando a ognuno di loro domini che non possono soccombere sotto l'azione di interferenze reciproche. Nei confronti della potenza e della libertà dell'io cogitante nessun inganno e forza ingannatrice possono valere a ingannare: «Vi è una potenza non so quale, ingannatrice e molto astuta, che compie ogni sforzo per ingannarmi finché vuole, non potrà far sì che io sia nulla, sino a che penserò di essere qualcosa. Di conseguenza, dopo aver pensato ed esaminato tutto con gran cura, è necessario concludere che la proposizione: io sono, io esisto, è assolutamente vera ogni volta che la pronuncio o la concepisco nel mio spirito» (MEDITAZIONI METAFISICHE). E ancora, respingendo tutto ciò di cui possiamo dubitare: «...non possiamo supporre alla stessa stregua che non esistiamo

noi che dubitiamo della verità di tutto ciò: infatti la repugnanza a concepire che quello che pensa non esiste all'atto che pensa non è tale da impedirci, malgrado ogni stravagante supposizione, di credere che la conclusione: Io penso, dunque sono, sia vera e che sia pertanto la prima cosa e più certa che si presenti ad un pensiero ordinato" (PRINCIPIA PHILOSOPHIAE, 1644). Riflessione e interpretazione del *cogito* sono il primo principio e il primo esito che matematizzano ed esistenzializzano l'essere; e lo fanno non riproponendo meramente il divieto eleatico di pensare il non essere, ma dislocando nell'essere steso dell'uomo il dualismo radicale tra corpo e anima; e nell'essere del mondo il dualismo radicale tra uomo e Dio. La metafisica cartesiana è fondazione filosofica della scienza anche per la precisa circostanza che l'essere non compare come Tutto, come Uno o come Kosmos: l'essere viene rivestito di forme di esistenza, di forme d'essere. La matematica universale di Cartesio attribuisce forma all'essere, in una matematizzazione tanto delle grandezze e figure dell'interiorità umana che del mondo esterno. Questa matematizzazione espunge il vuoto, dichiarando il non esistere del nulla. Non nel senso parmenideo, secondo cui il nulla in quanto nulla è semplicemente impensabile, ma in quello specificamente moderno e segnatamente cartesiano che tutto (dunque il nulla medesimo) è pensabile, ha forme e grandezze ed è matematicamente rappresentabile. Quale immane rivoluzione!

Da questa angolazione la matematica universale è *topologia dell'infinito*, in una architettura che contrappone l'essere dell'uomo come soggetto all'essere di Dio come sovrassoggettività universale. Il soggetto, a mezzo del *cogito*, si storicizza e temporalizza, affermando, nella sua interiorità, la sua forza dirompente e la sua energia liberatrice. Dio, a mezzo della metafisica che regge il *cogito*, è universalizzato metastoricamente: è inizio e regolazione permanente del mondo. Ciò restituisce all'io cogitante la sua potenza sulla storia, ingigantendo l'effetto di padronanza che ha nei suoi confronti. L'io, storicizzato dal *cogito* e dal *cogito* slegato dal mondo, diventa libero e potente rispetto alla storia e, perciò, può governarla come il vero e autentico sovrano.

Attraverso il riconoscimento della sovranità di Dio, il soggetto si riconosce nel mondo a cui si era originariamente contrapposto. La metafisica cartesiana non è filosofia trascendentale nel senso di Husserl, precisamente per il motivo che non si trascendentalizza a confronto di Dio. Qui un'aporia e un limite di natura filosofica; non già teologica. Sul piano epistemologico e poetico, la matematica universale di Cartesio è *rappresentazione dell'indicibile*, sua rappresentabilità *more geometrico*. Matematizzando il dicibile, si perviene alle soglie della rappresentazione dell'indicibile e dell'indecidibile. L'inesistente, il vuoto e il futuro, vengono riaffermati scientificamente dallo sguardo umano, in una sorta di critica anticipata della proposizione finale del "*Tractatus*" di Wittgenstein. Il pensiero matematico, fondato filosoficamente, è pensiero ordinato, ordinante tanto l'intelligibile che l'intelligibile. Il discorso sul metodo è ordine discorsivo e rappresentativo di soggetto, storia, mondo e infinito. È regola interpretativa e discorsiva stesa tra le cose dicibili e le cose indicibili. Da qui esso diviene potenza effettuale, effettivamente ed efficacemente trasformatrice degli ordini che regolano le forme dell'essere storico e mondano. Cartesio supera la dialettica aristotelica, ripresa dagli Scolastici, di atto e potenza: «Tutti ammettono che la medesima regola, a proposito della grandezza, della forma e della quiete e di mille altre simili cose, vige anche nel vecchio mondo; ma i filosofi ne hanno accettato il movimento: la cosa che invece io desidero comprendervi più di ogni altra. Non dovrete perciò credere che io voglia contraddirli: il movimento di cui parlano è così diverso da quello che concepisco io da consentire senz'altro che quanto è vero per l'uno non sia vero per l'altro. Sono essi i primi a confessare che la natura del loro movimento è ben poco nota e, per renderla in qualche modo intelligibile, non hanno trovata spiegazione più chiara della formula: *Motus esta actus in potentia, proun in potentia est*, termini per me tanto oscuri da costringermi a mantenerli qui nella loro lingua perché di tradurli non sarei capace (Infatti queste parole: "il movimento è l'atto di un essere in potenza, in quanto è in potenza", per il fatto di essere tradotte non risultano chiare). Al contrario, la natura del movimento di cui intendo parlare è tanto facile da conoscere che perfino i geometri, i più impegnati tra gli uomini a concepire in modo distinto le cose da loro considerate, l'hanno ritenuta più semplice ed intelligibile di quella delle loro superfici e delle loro linee; come hanno dimostrato spiegando la linea col movimento del punto e la superficie con quella della linea» (TRATTATO SUL MONDO, 1633).

#### **4. La mappa cartesiana di ordine e movimento**

Il discorso sul metodo è, più propriamente, discorso di ordine e movimento: ordine e movi-

mento costituiscono la regola delle forme e delle grandezze. Nella regolarità del movimento l'ordine si conferma ed evolve: dalla regola dell'ordine il movimento diparte e verso di essa si va riconducendo. Su questa base epistemologica, nella crisi di tutte le culture dell'epoca, Cartesio si salva dalla caduta nello scetticismo (che, iperproblematizzando, diviene aproblematico) e nel dogmatismo (che, a furia di asseverare, trancia storia e realtà). L'autotrasparenza immediata dell'io a se stesso, nel *co-gito*, è contestualmente e subitaneamente atto e potenza: il pensiero in atto, che si pensa e pensa, è la potenza che costruisce la verità e la libertà dell'uomo. Il dubbio metodico a ciò è finalizzato: dubita e problematizza, per ricercare verità e libertà. L'ordine a cui, per questa via, si perviene è sempre immediatamente ordine della libertà e della verità. La scepsi è recuperata dal metodo; verità e libertà emancipano l'ordine. Saltata la mediazione astratta tra potenza e atto, saltano il solipsismo e la introspezione della scepsi, allo stesso modo con cui salta quel sistema teologico di mezzi e fini della tradizione, il quale estrofflette ed emargina l'io soggettivo.

Il *cogito* cartesiano recupera la prescrizione agostiniana: «se dubito, sono» (*si fallor sum*). Ma come è ben noto, in Agostino il dubbio riconduce l'uomo alla rivelazione di Dio; in Cartesio, al contrario, il *cogito* rimanda alla rivelazione dell'uomo da parte dell'uomo. I problemi esistono e si pongono fuori del *cogito* e sono dal *cogito* interpretati, interpretabili e chiarificabili. Nel *cogito* l'uomo non è problema a se stesso, ma ricerca di se stesso: punto primo e conclusione continuamente riposizionata e confermata. Tutto ciò che esiste fuori dell'io è problema e, in quanto tale, va costantemente riaffermato e conquistato. La conquista del diverso dall'io è il problema: ha come suo fondamento questa radicale distinzione tra io e mondo, senza la quale nessuna conquista si dà. La conquista del mondo, quale alterità dall'ordine dell'io, principia con la conquista dell'autotrasparenza dell'io, con l'aufondazione dell'ordine dell'io. Il motto agostiniano: «Non uscir fuori, ritorna in te, nell'uomo interiore abita la verità» (*Noli foras ire, in te redi, in interiore homine habitat veritas*), ancora posto da Husserl a conclusione delle sue "*Meditazioni cartesiane*"<sup>19</sup>, è introflessione che sospende, in buona misura, la ricerca dell'uomo sull'uomo. Con Cartesio, l'introflessione è ricerca autoveritativa in cammino verso la libertà: essa proietta il suo ordine verso il raccordo con l'ordine della storia e del mondo. L'ordine e la verità dell'io non esauriscono l'ordine di storia e mondo; e nemmeno li rimpiazza. È qui che la dialettica tra *res cogitans* e *res extensa* diventa sommamente produttiva, fondando ordini e verità ben evidenti e distinti, la cui libertà non è surrogabile. In Cartesio, come Dio non surroga l'uomo, così l'uomo non sospende Dio. L'uomo non invade il mondo di Dio e Dio non irrompe nella storia dell'uomo. Sta qui il superamento cartesiano della critica agostiniana alla scepsi e di quella stessa metainteriorità agostiniana posta come interfaccia della sovranità divina.

Questo lato e questo esito della sistematica e della problematica cartesiana del *cogito* non appaiono adeguatamente indagati e valorizzati da Husserl. Ancora più in ombra risultano essere nella critica demolitrice sferrata da Heidegger contro Cartesio. Reperiamo elementi della critica heideggeriana a Cartesio, ritenuto il nefasto fondatore del dominio della scienza sulla vita in epoca moderna, nel migliore pensiero pacifista contemporaneo (G. Anders, H. Jonas e R. Jungk), per il quale la scienza va senz'altro assunta come mezzo ontologicamente avviante il destino dell'uomo e della civiltà verso la catastrofe e la schiavitù<sup>20</sup>. Ma la domanda radicale da Heidegger inoltrata all'essere resta, in lui, non affiancata da una domanda parimenti radicale: può il nesso scienza/dominio essere legittimamente - e senza residui - tipizzato come linearità e consustanzialità dell'un termine all'altro? E, se no, quale lo scarto, allora, tra scienza e dominio? In Cartesio, come si è cercato schematicamente di tratteggiare, lo scarto è ben in vista; altrettanto evidente è nella matrice contraddittoria da cui germina la modernità.

Il metodo di Cartesio è, prima di tutto, teoria della conoscenza alla ricerca dei fondamenti primi. Con questo è, insieme, gnoseologia e metafisica. La supremazia non sta qui nella scienza, bensì nel metodo scientifico, nel dubbio elevato a scienza metodica. Elevato a scienza metodica, il dubbio dubita di sé e non trasferisce al mondo l'ermeneutica fondazionale del *cogito* che resta strettamente ancorata all'io storico soggettivo, da cui Cartesio non si sogna mai di far derivare il mondo. La scienza stessa è messa razionalmente in questione dal metodo cartesiano, il quale costituisce la prima epistemologia che non sospende la filosofia; ma che, anzi, ricerca una fondazione filosofica alla medesima scienza. Il metodo, sottoponendo a critica la scienza, riveste sullo stesso piano scientifico una funzione di liberazione: per il suo tramite, la scienza riflette su se stessa e sui suoi risultati e, così, l'epistemologia si affranca dall'*episteme* greca, non sussumendo sotto di sé il pensare filosofico sull'essere. Laddove siffatta sussunzione si insedia, può a ragione parlarsi di scienza come dominio. Lo stesso pensare filosofico sul-

l'essere, dal "senso greco della cosa" in avanti, è soltanto fino a un certo punto (dunque: soltanto entro certi limiti) estrinsecazione della "volontà di potenza" dell'uomo sul mondo e della scienza sulla vita.

È singolare come lo stesso Marx rimanga impastoiato entro le gabbie epistemologiche di una frazione e di una funzione dell'*episteme* greca. Egli collega funzionalmente e coniuga ontologicamente la regola aurea della sovraccumulazione capitalistica con la transizione dalla sussunzione formale alla sussunzione reale del la-voro nel capitale; tale passaggio delinea la fase del "dominio reale" del capitale, esteso capillarmente a ogni forma e relazione sociali<sup>21</sup>. Il superamento dell'*episteme* greca è, certo, auspicabile e indifferibile; ma non può, certamente, avvenire mediante il suo scorporo o la sua sospensione, fatti valere, fuori da ogni principio di legittimazione e di autorità, come critica radicale, come negazionismo metaconcettuale e metastorico. Va detto, a difesa di Marx, che non era questo uno degli obiettivi del suo programma di ricerca; ma anche per tale motivo il suo impianto epistemologico appare debole. Debolezza già rinvenibile nelle opere del periodo marxiano caratterizzato da quella che è stata classificata come la "rottura epistemologica"<sup>22</sup>; e che risulta particolarmente evidente nell'impianto che sorregge le *Tesi su Feuerbach*, segnatamente l'undicesima e ultima.

In Cartesio, l'internità e la discontinuità a confronto dell'*episteme* greca sono quanto mai evidenti e accentuate: il metodo è *metaregola* che fonda tutti i saperi e, in quanto tale, *metasapere fondazionale*. In lui, il metodo non è mai tecnica; bensì filosofia e scienza, insieme. Ed è filosofia nei panni congiunti di teoria della conoscenza e metafisica, dal tronco del quale dipartono e si articolano tutti i saperi ( LETTERA ALL'ABATE CLAUDIO PICOT). Ma se la metafisica è il tronco, il dubbio metodico razionale – la ragione –, in Cartesio, rimane il centro unificatore e irradiante della scienza e della sapienza. *La retta ragione*, come il sole, illumina; i saperi, come i pianeti, sono illuminati. Per Cartesio, la *bona mens* «è la cosa meglio distribuita al mondo», in quanto attributo di tutti gli uomini: «La facoltà di giudicar bene e distinguere il vero dal falso che è propriamente ciò che si chiama buon senso o ragione, è naturalmente eguale in tutti gli uomini» (DISCORSO SUL METODO). Ma, ancora di più, è nel dualismo tra *res cogitans* e *res extensa* che meglio risalta il rapporto di dipendenza e di frattura che Cartesio intrattiene con l'*episteme* greca.

Esaminiamo questo dualismo su un versante più segnatamente politico.

## 5. L'utopia prudente e il regno intermedio del 'politico'

La contrapposizione frontale tra *res cogitans* e *res extensa* declina quella altrettanto radicale tra anima e corpo, tra io e mondo. In una parola: tra qualità e idee (da un lato) e quantità e moto (dall'altro). Corpo e mondo vengono configurati come macchina, allo stesso modo con cui gli animali vengono concepiti come automi (TRATTATO SUL MONDO, TRATTATO SULL'UOMO, 1633). La circostanza che il corpo e il mondo vengano assimilati come macchina è indicativa di quella tendenza cartesiana che li spoglia di *valori* e *fini*: sono e restano pura materia in estensione, macchina congegnata e regolata su movimenti automatici e prevedibili. All'estrema oggettivizzazione e storicizzazione dell'io fa eco l'estrema desoggettivizzazione della materia, del corpo e del mondo, in quanto *res extensa*. Crolla la metafisica classica, in specie quella aristotelica, imperniata sulle qualità. Il movimento di corpo e mondo, in quanto congegni meccanici e dispositivi automatici e automatizzanti, è definalizzato e devalorizzato. La soggettivizzazione cogitante dell'io è devalorizzazione e definalizzazione del mondo e del corpo, entro i quali l'io soggettivo deve, di volta in volta, riscoprirsi, situarsi, finalizzarsi e valorizzarsi. Nel mondo e nel corpo, in quanto *machina*, non può esservi posto per le qualità, i valori e i fini, giacché mondo e corpo non sono il mondo di Dio. La contraddizione primaria irresolubile Dio/mondo esplicita, subordinatamente, la posizione drammatica e il destino tragico dell'io soggettivo nel mondo. La soggettività dell'io fa primato a confronto del mondo, poiché incorpora e porta qualità, valori e fini. L'io soggettivo è, perciò, potente e potenza rispetto al mondo. Ma, in quanto calato in un mondo senza qualità, gli tocca un destino tragico. Con Musil questo destino tragico, in piena contemporaneità, si inverte di senso: è l'uomo stesso ad essere "senza qualità"<sup>23</sup>. Il destino del soggetto moderno è un destino tragico, collidente, fin dal principio, col mondo "senza qualità". Il soggetto pieno di qualità deve, in ogni istante, scontrarsi col mondo senza qualità, proteggendosene. È, ancora una volta, il *cogito* a proteggere l'io soggettivo dal mondo dequalitativo. La barriera insormontabile del *cogito* protegge le qualità dell'io dall'assalto linearizzante, devalorizzante e definalizzante della *machina*. Si tratta di una contrapposizione onto-

logica e serrata che si riproduce in ogni istante del vissuto soggettivo e in ogni atto del pensiero cogitante, dal momento che valori, fini e qualità sono inestirpabili dall'io e, inoltre, non hanno impressa in sé la cifra della perfezione e dell'immutabilità, prerogativa assoluta della divinità che, per questo, è totalmente fuori dal mondo. Cartesio, alla domanda radicale, inoltratagli dal teologo Henry More, su quale fosse nel mondo il posto di Dio, risponde altrettanto e più radicalmente: «nessun posto». Purtuttavia, col mondo privo di qualità l'io qualitativo deve ricercare un legame, perché, lo voglia o no, è nel mondo da Dio calato: è nel mondo senza qualità che l'io soggettivo deve imprimere le sue qualità.

Ora, se corpo e mondo sono *machina*, l'organismo associato rappresenta la *machina* a maggior estensione e complessità; e l'istituzione di vertice che lo governa costituisce la *machina* suprema e sublime. Questo esito coerente ed estremo della teoria hobbesiana dello Stato trova nel meccanicismo cartesiano la sua premessa. Il programma di ricerca dell'io soggettivo cartesiano è la decisione sul proprio sé, in funzione dell'autotrasparenza valorativa e qualitativa. Il governo della soggettività è soltanto della soggettività, la quale non accetta le intromissioni della *machina* mondo tantomeno della *machina* Stato. Anzi, l'io soggettivo prolunga le sue qualità e le sue decisioni verso la *machina* mondo e la *machina* Stato: non per sottometterli all'imperio dei suoi valori, ma per introdurre fini e ideali altrimenti assenti da mondo e Stato. Proprio perché il soggetto resta il regno del soggetto, lo Stato non può essere posto come il regno della soggettività. Nello Stato e, più in generale, nella *machina* l'incontro/scontro tra il soggetto (che non rinuncia alla sua libertà e alla sua potenza) e le istituzioni artificiali (che quantificano e misurano libertà e potenza attraverso il patto o attraverso il potere assoluto) non trova mai un esito conciliativo ultimativo. L'intromissione parziale della soggettività nello Stato fa assumere alla relazione di potere l'andamento di un moto in cui contrastano e si incrociano le qualità e le quantità. Decisione qualitativa del soggetto e decisione matematizzante dello Stato trovano nella sovranità il loro più intimo punto di contatto e di collisione. Il conflitto non riesce a liberarsi dalle regole normative dell'ordine; l'ordine non riesce ad affrancarsi dall'iperbole dei fini e dei valori propria dei conflitti. Di nuovo, insorge un ibrido di evidenza e distinzione tra le forme dell'essere; di nuovo, il dualismo all'interno di ogni forma dell'essere. Il metodo cartesiano trova qui una verifica tutta politica, sconvolgendo letteralmente le regole tradizionali del 'politico'. La soggettività è contaminata dalla *machina*, pur non volendola e non potendola subordinare e al di cui contatto deve pervenire. A sua volta, la *machina* Stato, pur rinunciando a soggiogarla, è contaminata dalla soggettività. Decisione dell'io soggettivo e decisione dello Stato *machina* si contaminano vicendevolmente. La storia dello Stato moderno è, per larga parte, storia di tale contaminazione. Le forme e le categorie del 'politico' moderno tentano di venire a capo di tale contaminazione, rigorizzandola alla ricerca di un difficile e incerto equilibrio. Tanto più l'io soggettivo cartesiano si ritrae in se stesso, ricercando in sé la fonte autoveritativa e sapienziale, quanto più lo stato del mondo è insoddisfacente. Acutamente Schmitt, a proposito di Hobbes e Cartesio, parla di «...individui isolati che nel XVII secolo, nella "epoca eroica del razionalismo occidentale" si ritrassero su null'altro che se stessi e in questo ritrovarono il tipo di sapere che un mondo da cambiare non avrebbe potuto loro dare»<sup>24</sup>.

A questo cruciale tornante prende origine un dualismo inimmaginabile tra l'io soggettivo razionale e lo Stato *machina* razionalizzato: tra la metafisica esistenziale del primo e l'assiomatizzazione regolatrice del secondo. Regola dell'esistenza e del suo mondo vitale è l'io; regola dell'ordine sociale e politico è lo Stato. Io e Stato, dopo essere stati radicalmente distinti, sono costretti a rincontrarsi, senza che l'uno possa rinunciare alla propria sovranità o imporla all'altro. Da qui dipartono molti dei dilemmi del 'politico' moderno. Osserva Biagio De Giovanni, in un importante studio: «La "creatività" del soggetto, il suo essere a fondamento della regola, punto da cui scatta la scintilla del movimento, gli fanno occupare uno spazio separato e trascendente rispetto al mondo oggettivo dello Stato»<sup>25</sup>. E aggiunge: «Ma più questo "criterio di verità" si afferma più il "soggetto" si distacca dal suo isolamento. Esso si *legittima* in quanto fonda un sistema di regolarità non in quanto impone al mondo la sua *decisione*... Esso dà regole, e in questo senso è "signore" e "sovrano", ma la regola che esso dà non è decisione infondata, quanto constatazione che la "verità" del mondo è la sua "regola", la sua prevedibile riduzione. Così, la tensione del soggetto è "verso" il mondo, il suo isolamento è continuamente rimesso in discussione dalla sua fondazione. Esso può "cancellare" il mondo, ed effettivamente il suo primo atto di signoria è proprio l'atto del cancellare natura e storia, corpo e tradizione. Ma dalla cancellazione il mondo riemerge con la nuova forza intrinseca della "regola"»<sup>26</sup>.

Sforziamoci di spingere più a fondo la riflessione.

Il soggetto, per costituirsi, è costretto all'autoisolamento: si isola *dal* mondo, per costituirsi rispetto *al* mondo. Agisce la propria fondazione e patisce l'isolamento: risplende nella propria energia e si macera e tortura, per essersi separato dal mondo. Per costituirsi rispetto al mondo, è obbligato a dividersi dal mondo: ecco il dramma della sua fondazione. Ma nel mondo, a prescindere dalla sua volontà e dai suoi atti volitivi, è calato; al mondo deve far ritorno. Il suo ritorno al mondo non può essere altro che accordo e scontro col sovrano del mondo delle oggettività, il regolatore supremo e per eccellenza della società: lo Stato. Come si conciliano l'esistenzialismo dell'io e il decisionismo dello Stato? Quali gli intrecci tra regole inconciliabili, disciplinatrici di universi assolutamente alteri? In realtà, la metafisica esistenziale dell'io fonda indirettamente le regole statuali della decisione, poiché rispetto a esse dichiara la sua totale non competenza. Qui una singolare biforcazione: l'indigenza dello Stato rispetto all'esistenza dell'io soggettivo si staglia contestualmente alla debolezza dell'io rispetto al mondo della regola statale. Da qui la necessità insopprimibile di un reciproco recupero tra Stato e soggetto, regola e decisione. Isolandosi, l'io soggettivo disvela tutta la sua potenza esistenziale; ma pure tutta la sua impotenza politica, demistificando la gloria e, a un tempo, i limiti del 'politico'. Nondimeno, un filo sottile e tenace collega permanentemente e reciprocamente il soggetto allo Stato; il razionalismo (soggettivo) dell'io e il razionalismo (oggettivo) delle cose; la regola soggettiva dell'autofondazione e la decisione fondazionale della *machina* regolatrice oggettiva. Io e mondo, soggetto e storia, soggetto e Stato, regola e decisione non possono mai tranciare questo legame che li costringe all'abbraccio, pena il loro dissolvimento reciproco. Qui si trincerava l'astuzia estrema del razionalismo cartesiano che integra il desiderio ossessivo della stabilità politica con l'esigenza furiosa della rivoluzione scientifica in abbinamento con quella dell'interiorità. In questa integrazione riposa l'*humus* della *decisione* cartesiana, forte intreccio di norma e mutamento; di autofondazione e di fondazioni del fondamento; di regola disciplinatrice e di costituzioni sovvertitrici; di autocreazione della soggettività e di recisione della soggettività dal mondo. Veramente: «La crisi del mondo cartesiano è la crisi di questa soggettività separata»<sup>27</sup>.

La soggettività separata cartesiana ritraduce ad un livello più avanzato e problematico l'assunto di Bacone e di Galileo: «conoscere per dominare il mondo». Essa regolarizza e flette pensiero, anima e spirito dell'uomo attorno alla prassi e non alla teoria, alla scienza attiva e non alla scienza contemplativa, come è stato universalmente riconosciuto. L'io soggettivo cartesiano è un io riflessivo: non solo sa di sé prima di sapere del mondo; ma sa anche che il suo dominio sul mondo non può essere mai totale. In virtù della sua riflessività, addiuvato a un'alleanza col mondo, funzionale alle esigenze di dominio: accetta il mondo e le sue regole, per imporre loro la sua volontà normativa orientata al mutamento.

Il cartesianesimo nasce come interiorizzazione della crisi del rapporto io/mondo, come governo di una polarità, i cui termini non vengono mai fagocitati l'uno dall'altro. Da qui l'esigenza metodica di un equilibrio che rompa le vecchie continuità, senza mai sospingersi fino al rivoluzionamento totale del mondo e del rapporto che la soggettività col mondo intrattiene. Pur separata dal mondo, la soggettività non lo rifiuta; a esso ritorna, onde linearizzarlo verso uno sviluppo, un'evoluzione significativa. Pur separata dal mondo, la razionalità cartesiana non si situa mai sopra o all'esterno del mondo, sotto specie di titolare sovrana di un "mondo altro", totalmente altero a confronto di quello esistente e, perciò stesso, l'unico a dover esistere e a dover essere costruito. Il potere del soggetto sul mondo è, pur sempre, da questo mondo e dalle sue interiorità che promana. Ha visto giusto B. De Giovanni: «Il soggetto giunge a porsi, letteralmente, come qualcosa che "sostiene", che "sta sotto", oscillando la sua posizione fra la regolarità automatica del mondo e lo scatto soggettivo della decisione e della "volontà" di controllo»<sup>28</sup>. E sta sotto proprio nel senso che lo sostiene, in quanto è portatore di valori e di fini che il mondo delle regole non riesce a produrre, in quanto meccanismo automatico. La regola, da sola, non è sufficiente a governare il mondo, senza l'erompere sotterraneo dei valori e dei fini che la soggettività incarna e produce. In questa perenne ricerca di raccordo tra la soggettività dei fini e dei valori e le regole oggettive dell'organismo automatico sta il controllo dell'esplosione delle passioni sediziose e della catastrofe assolutistica e dispotica del 'politico'. È questo raccordo che ha costituito, per Cartesio, uno stile e una regola di vita. Qui si misura, in maniera trasparente, l'utopia razionalista cartesiana: immagine dell'io e immagine del mondo si prolungano l'una nell'altra, associando il divenire biforcuto di io e mondo in un'unica metafora, in un unico universo simbolico e in un'unica realtà storica. Io e mondo hanno storie e "rivoluzioni" loro proprie: all'intersezione di tali storie e di tali "rivoluzioni" si costituisce qui il regno



intermedio del 'politico' e del governo politico, lungo l'antica prospettiva socratica della ricerca del "bene" e della "vita serena".

Traguardata da questa altezza, l'utopia cartesiana tutto appare tranne che un livido meccanismo automatico divoratore. Al contrario, è sommamente rispettosa dei mondi vitali e delle decisioni politiche dell'organismo associato. Ma il, pur evidente, conservatorismo politico di Cartesio non deve trarre in inganno: non è elogio acritico dello *status quo*; piuttosto, sfugge alla presa totalizzante dell'ipertrofia politica e ne ricerca una sezione interna, a partire dalla quale meglio e più fecondamente far sprigionare la sua rigenerazione. Il soggetto cartesiano, come si ritrae nell'io, così si ritrae dal mondo: ma per valorizzarli. Da qui un rapporto di distacco dai nuclei del pensiero politico e giuridico decisionista e il ritrarsi nel "ventre molle" del 'politico', dove le certezze e le regole granitiche della superficie vengono identificate nella loro costitutiva provvisorietà e nel loro pulviscolare disordine. Qui il 'politico' cartesiano gioca per intero tutta la sua partita: scopre lo scheletro vuoto del 'politico' e delle convenzioni sociali e lo riempie del midollo spinale di una nuova regola e di un nuovo quadro di finalizzazioni. Il 'politico', in Cartesio, sposta i termini e lo scenario della contesa politica. Rifugge dai luoghi in cui la soggettività politica e l'utopia soggettiva sono meno forti; in cui, per converso, più forte è la struttura normativa politica data. Sposta la contesa e la impianta dove le regole politiche vigenti meno sono in grado di far affermare le loro prescrizioni: il territorio dei fini e dei valori. È qui che l'utopia cartesiana ingaggia una battaglia sino all'ultimo colpo, assolutamente indisponibile a immolare il soggetto sull'altare del 'politico'; ostinatamente decisa a riadattare, per linee interne, il 'politico' ai fini e ai valori della soggettività.

Unilaterali appaiono, pertanto, quelle interpretazioni che fanno dell'automa cartesiano la metafora originaria del dominio onnilaterale della scienza sull'uomo e della signoria della norma scientifica sul soggetto. Se è vero che, a partire da Cartesio, l'uomo ha sempre più manipolato natura e mondo, considerandoli alla stregua di automi, è altrettanto vero che la riduzione della storia e dell'uomo a macchina non può essere imputata a Cartesio. Questa metafora è quanto di più fuorviante possa concepirsi a proposito di Cartesio. Eguale cosa si potrebbe dire, per l'oggi, al riguardo della scienza dei computer e dell'intelligenza artificiale. Certamente, la metafora del computer e dell'intelligenza artificiale costituisce la continuazione e lo sviluppo della metafora dell'automa; indubbiamente, come osserva J. Weizenbaum, l'uomo ha «trasformato il mondo più del lecito in un computer»<sup>29</sup>.

Ma come dimostra con rigore lo stesso Weizenbaum, la razionalità strumentale e produttiva del computer non può essere estesa a tutto lo scibile umano e alle forme di esistenza del vivente e del naturale. Con Cartesio, ci ricorda Weizenbaum: «...c'è una differenza tra uomo e macchina»; dunque: «ci sono dei compiti che non *devono* essere affidati ai computer, indipendentemente dal fatto che sia *possibile* o meno affidarglieli»<sup>30</sup>.

Ed è proprio qui che affiora, nella sua secca tangibilità, il profondo limite politico presente in Cartesio: alla storicizzazione dell'io non ha corrisposto la storicizzazione dell'etica, per ancorarla a ideali e principi più forti e meglio collegati alla particolare flessibilità e drammaticità delle condizioni dell'epoca moderna nascente. Questa la zona vuota dell'utopia prudente cartesiana. Vuoto che ha esposto Cartesio a ricadute nello scientismo, nel campo della ricerca scientifica, e nel tecnocraticismo decisionale, nel campo politico.

## 6. La neutralizzazione cartesiana dell'etica: elementi critici

Come si sa, le «regole della morale provvisoria» cartesiana si muovono tra:

- a) *conservatorismo*: obbedienza alle leggi e ai costumi del paese in cui si è nati; osservanza della religione in cui si è stati allevati; adesione alle opinioni moderate della società in cui si vive;
- b) *decisionismo*: risolutezza nelle proprie azioni; supremazia dell'azione sull'incertezza dell'opinione; realizzazione rapida della risoluzione scelta come la migliore;
- c) *stoicismo*: conseguimento della vittoria sul proprio sé come autoaffermazione ed autoesaltazione dell'io; mutamento dei propri desideri e non già della "fortuna" e dell'ordine del mondo; impossibilità di poter affermare il corso dei propri pensieri sul corso del mondo (DISCORSO SUL METODO, III parte).

La provvisorietà del principio morale cartesiano è adattamento etico ad un mondo e ad un ordine che, invece, sul piano della soggettività vengono radicalmente contestati e scoperti nella loro insufficienza. Il *decisionismo etico* sospende la critica del soggetto e, addirittura, l'azione

del dubbio metodico. Di fatto, l'etica viene abbassata a un sottosistema del 'politico': una sorta di giustificazione morale dell'ordine politico e dell'ordine religioso. Essa viene, pertanto, convertita in uno strumento ideologico. È, questo, uno dei lati oscuri del processo di dissociazione tra etica e politica da cui ha preso cominciamento il pensiero politico moderno: la figura di Cartesio non è collocabile all'esterno di questa genealogia. L'etica come ideologia e il 'politico' come ideologia dell'ordine: ecco, più precisamente, il limite interno dell'utopia prudente cartesiana. La stessa ricerca scientifica, come recenti e accurati studi hanno dimostrato<sup>31</sup>, in quanto emanante effetti di potere, reca im-presa nel suo seno l'ideologia come parte dei suoi regimi veritativi; per cui non è mai completamente autonoma dalla scienza che sta "giustificando". Analoga situazione si ripropone nel rapporto tra 'politico' e ideologia: la seconda non è mai integralmente autonoma dal primo: mai è interamente ed esclusivamente un suo esterno strumento giustificativo sovrastrutturale, nel senso marxiano e, più ancora, althusseriano del termine. Non sorprende se, su questa rete epistemologica, il 'politico' moderno si sia sviluppato anche sotto specie di estrema ideologizzazione politica e ideologizzazione dell'etica, a partire dalla distorsione del principio stoico della "necessità" e dalla riduzione del 'politico' a crudo e aspro "realismo". Temi che, sotto il sovraideologizzato cielo del presente, costituiscono ancora inquietanti argomenti di discussione.

## Cap. II LA PROBLEMATICA POLITICA MODERNA

### 1. Soggetto e circolarità del potere in Machiavelli: il limite come problema del 'politico'

Più volte, nel capitolo precedente si è alluso al nome di Machiavelli. È tempo di spostare la riflessione su questa decisiva figura della modernità.

Quello di Machiavelli e del moderno è un tema che non può fare a meno di specchiarsi nelle successive elaborazioni e riflessioni sul 'politico', di cui rimane un ineliminabile punto di riferimento, sia per implicito che esplicitamente. Bodin, Charron e lo stesso Hobbes hanno, di fatto, dovuto fare i conti col fiorentino.

Machiavelli e il moderno: come dire Machiavelli e il 'politico' prima e al di sopra dello Stato. Ora, la formazione dello Stato moderno altro non è che la soluzione secolarizzata delle "guerre di religione" del XVI secolo. La mappa epistemologica sequenzialmente disegnabile è la seguente: da Machiavelli a Hobbes (IL PRINCIPE, 1532; IL LEVIATANO, 1651). Nel mezzo, secolarizzazione dell'autorità sotto forma di Stato è anche posizionamento del potere sovrano. Dunque, la sovranità (Bodin, I SEI LIBRI DELLA REPUBBLICA, 1576) e la saggezza politica (Charron, DE LA SAGESSE, 1601).

Il tema machiavelliano del soggetto uomo e della circolarità del potere rompe immediatamente quella convenzione che concepisce unicamente il soggetto al potere. In Machiavelli, il soggetto che ordina il discorso e la rappresentazione del potere non è l'unica forma potente e determinante. Lui stesso soggiace alla forza del potere e alla potenza della sua rappresentazione. Qui la profonda cesura operata da Machiavelli in confronto alla tradizione cristiano-umanistica; cesura rispetto cui molta filosofia storico-istituzionale europea del Seicento appare in ritardo<sup>1</sup>. Il soggetto al potere, onnipotente, che ordisce la tela, è anche assoggettato al potere che lo riplasma a sua somiglianza. Tra il suo dominio sul potere e quello del potere su di lui si scatena un ineliminabile dissidio. Il potere appare come regolazione della crisi; ma soccombe in faccia alla crisi: di fronte ad essa è costretto perennemente a rideterminarsi e innovarsi. Già qui il conflitto: tra 'politico' e Stato, tra soggettività e impersonalità, tra decisione e macchina istituzionale.

Alle soglie della modernità, il potere volge in divenire quella che appare come crisi storica della civiltà medioevale. E si fa Stato. Il potere che si incarna nello Stato riafferma in sé il divenire della crisi e si illude di venirne a capo; per illudersi meglio, lo Stato si fa assoluto: Hobbes. Attraverso la soluzione apprestata dallo Stato, la crisi della civiltà medioevale e il disagio della storia vengono tenuti sotto controllo. Il potere diviene assoluto; la crisi rimane relativa. Tuttavia, il potere che si fa Stato è esso medesimo estrema reificazione, radicale oggettivizzazione del soggetto al potere. Lo Stato che realizza in cifra assoluta il potere è esattamente quello Stato che spolitizza in cifra assoluta il soggetto e la società. Cortocircuitato rimane quello spazio che funge quale polo di interpretazione e mediazione tra Stato e potere, tra Stato e società: il 'politico' moderno, dunque, si afferma come cumulo di negazioni radicali.

In Machiavelli, il 'politico' rimane consapevole di questa rete di reificazioni e oggettivizzazioni: anticipa costantemente lo Stato e non si lascia mai completamente sussumere sotto di esso. In tale anticipazione affonda radicalmente il suo carattere utopico, il quale non manca di avere una profonda saggezza storica: la consapevolezza della biforcazione dei percorsi di Stato e società. Stato e società scrivono la loro storia su due rette parallele. Da qui nasce il 'politico' nella sua accezione moderna; da qui la sua crisi. Già qui il suo profilo tragico e bifronte: la decisione non può essere tecnica esecutiva e l'istituzione sovrana non è una forma fissa che garantisce e picchetta il mutamento sociale. Insomma, già qui non solo "sintesi sociale", ma anche mediazioni, articolazioni. Il 'politico' moderno, fin dall'inizio, è gettato in questa trama complessa, rappresenta e risucchia nelle sue codificazioni l'esistente sociale, cristallizzato nelle forme dello Stato assoluto. Ma il Principe e/o il Leviatano si trovano ferreamente assoggettati all'anarchia, al conflitto e al disordine di cui debbono incessantemente e necessariamente venire a capo, riformulando i principi e i vincoli normativi dell'ordine. Di questo dilemma irresolubile Machiavelli è il geniale cantore. In lui, i dilemmi del 'politico' si giocano tutti nell'anticipo della decisione statale e nel ricorso obbligatorio allo Stato per la soluzione della crisi: non potersi e non doversi identificare con lo Stato, eppure ricorrere allo Stato per avviare a soluzione i no-

di del conflitto e del disordine. Il 'politico', a mezzo dello Stato, interviene nelle forme politiche reali e le innova per quel tanto che viene storicamente reclamato.

Dalle vecchie istituzioni e forme politiche di governo alle nuove: ecco il circolo maledetto che si ripete all'infinito. È questo un passaggio delicato della riflessione di Machiavelli: «quasi nessuna repubblica può essere di tanta vita, che possa passare molte volte per queste mutazioni, e rimanere in piede» (DISCORSI). Il 'politico', in Machiavelli, si situa alle soglie dell'impossibile: far vivere ciò che muore; ossia le forme del governo politico e le istituzioni del vivere politico. La politica, in Aristotele specificatasi fundamentalmente come attività deliberatrice ispirata dalla prudenza, si fa gestione del limite, gestione del passaggio di forma per un mutamento delle qualità. Politica è, allora, anche permanenza sul limite e passaggio dal limite di una forma a quello di un'altra. Se il limite è il problema del 'politico', la politica tenta titanicamente di non rimanere schiacciata dai limiti delle forme politiche e, ancor più, del 'politico': essa tenta disperatamente di sottrarsi all'abbraccio mortale dello Stato. Il realismo della politica appare qui come lo sviluppo coerente e specifico dell'utopia: soltanto l'utopia è capace di pensare il limite come problema; soltanto il realismo è in grado di gestire storicamente un passaggio al limite.

Effettivamente, seguendo il commento di R. Esposito, si potrebbe dire: la politica o dell'impossibile vivere storico<sup>2</sup>. Con la consapevolezza estrema che qui l'intreccio di utopia e realismo categorizza l'impossibile come «l'unica possibilità politica dell'universo politico. La sua sola prospettiva razionale ... E infatti nulla è più impossibile che "rinnovare", tornando ai principii, avanzare indietro, puntare al futuro ripercorrendo il passato"<sup>3</sup>. Ma occorre aggiungere: l'impossibilità è sempre la possibilità successiva o quella residua; o quella che manca; o quella da costruire "artificialmente", in senso machiavelliano. Tra l'impossibile e il possibile si distendono la decisione e l'azione. Machiavellianamente, "ritorno ai principii" ha il senso di innovare: è trapasso dalle forme del perire alle forme del vivere. Il 'politico' pensa questo miracolo e la politica lo compie e lo gestisce: l'arte del governo ritorna e permane, rinnovandosi. L'utopia del 'politico' abbraccia il realismo della politica. E la politica ritorna, per governare le cose della "città terrena", per mutarla, senza mutare la sostanza del 'politico': l'universalità del 'politico' si erge di contro al carattere perituro di tutte le cose. Ovverosia, la politica quale unica cosa, tra le cose terrene, che non perisce. Si conserva, poiché conserva e trasforma le cose. Questo il carattere epistemologicamente universalistico dell'utopia del 'politico'.

Nella semantica machiavelliana, la politica spezza e interrompe la trama del divenire, anticipandone i punti critici. Ritorna indietro. Si situa prima della crisi e lì si rintana, rinnovandosi per darle soluzione statutale. È il 'politico' che vede in tutta la sua interezza la crisi; e fino al fondo delle sue conseguenze più estreme. Vede la crisi e la sa *prima*; le sopravvive *dopo*. Il passaggio a nuove forme politiche non avviene attraverso una crisi mortale, non attraverso la sovversione del 'politico' e dell'arte politica del governo. Qualunque forma assuma il passaggio, permane l'invarianza di forme politiche, di un governo politico atto a governare; permangono le decisioni conseguenti. Insorge proprio qui un felice e produttivo paradosso. L'arte del governo come reale anticipo della crisi, come soluzione anticipata del conflitto, consiste nell'arretrare di fronte alla crisi, per superarla, affrontandola da un punto medio più arretrato e con attrezzatura più adeguata. Ma, così, è come spostarne continuamente più avanti i punti e l'asse: questo il ritorno indietro, questa l'innovazione. L'arte del governo è qui delocalizzazione dei punti di crisi: loro spostamento nel futuro, governando il presente. E il presente è ridotto a conflitti dirimibili: governabili, per l'appunto. La politica arretra di fronte all'antagonismo. Si industria, innova e reinventa per trasformarlo in conflitto, fisiologia della crescita e della trasformazione. Dell'antagonismo conserva la dimensione costruttivistica ed espunge quella distruttiva. Il divenire è incombenza della crisi. Conflitto e ordine diventano gli elementi polari dell'arte di governo, dell'universalità del 'politico'. La crisi è la minaccia e, insieme, la grande assente: la politica ne anticipa sempre l'esplosione catastrofica e incontrollabile, gestendo il passaggio delle forme politiche. Più al fondo, la sostanza più letale della crisi è qui assente, giacché caos e disordine non diventano mai blocco dell'evoluzione storica, rientranti come sono nel passaggio da una forma politica all'altra. Il realismo della politica non soltanto si interconnette all'utopia del 'politico', ma non espelle mai caos e disordine dalla dinamica dell'evoluzione sociale; anzi, in gran parte, caos e disordine sono positivamente assunti come fattori dal cui governo viene fatto discendere uno sviluppo migliorativo delle relazioni sociali.

Il Principe sa vedere la crisi e non teme di scrutare nel suo occhio di cristallo. Ne teme il decorso rovinoso; la muta, perciò, in minaccia produttiva. Si muove al di là dei due opposti com-

plementari: l'armonia delle differenze, a un polo; la catastrofe irrimediabile e distruttiva, al polo opposto. Partendo da qui - e attra-versando d'un sol colpo tutto lo sviluppo della modernità - è possibile formulare un nesso cruciale: differenza/identità. Dice Machiavelli: «Non v'è cosa che faccia tanto stabile e ferma una repubblica quanto l'ordinarla, in modo che l'alterazione degli umori che l'agitano abbia a sfogarsi secondo l'ordine delle leggi» (DISCORSI). Il culto umanistico della pace che abroga conflitto e disordine è squarciato e sopravanzato. Il nesso di identità e differenza è anche intreccio di movimento e stabilizzazione, per cui manca sempre un'integrazione totale e definitiva. Permane sempre una linea di fuga, un incompiuto punto di maturazione. Rimane un *residuo*. Resta un margine di ingovernabilità: un *limite* che si sottrae al governo della razionalità politica. Siffatto limite e le corrispondenti variazioni da ricondurre sotto la sovranità delle leggi svelano qui, in maniera ancora più tangibile, il problema del 'politico' in Machiavelli. Ma ancora: qui saltano in aria tutti i discorsi sull'"autonomia del politico" che, a proposito di Machiavelli, sono stati ricorrentemente fatti. L'aver demistificato questo luogo canonico dell'ermeneutica machiavelliana è merito, di non poco conto, di R. Esposito<sup>4</sup>. Qui, come rileva Esposito, al 'politico' sfugge la «oggettività della propria determinazione storica». È oggettivabile solo ciò su cui si scarica la soggettività politica: l'*altro*. Ma il punto è costituito dal fatto che l'altro sfugge. Non si lascia reificare. Oltre un dato limite storico è assente e il 'politico' resta deprivato di uno dei suoi termini: è *soggetto senza oggetto*. Qui la sua autonomia apparente. Che è limite fattuale, privatezza. Senza oggetto, il soggetto non può espandersi. Ma, in quanto soggetto, è specificamente destrutturazione dell'oggetto. Questo il circolo vizioso. La politica soggiorna realisticamente sul limite, anche perché è proprio lì che si riscopre senza l'altro. Ed è a questo livello che la privatezza del soggetto acquisisce un carattere pubblico: le forme pubbliche del potere sono invariabilmente alla ricerca dell'altro sfuggito. L'arte di governare i conflitti è anche arte del non far fuggire l'altro, di serrarlo entro regole di movimento e stabilizzazione di un ordine conflittuale.

La politica scopre qui, più di quanto ne fosse consapevole all'origine, la sua dipendenza dall'altro su cui vuole e deve stabilire il suo imperio. E si scopre come una forma scissa, forma di separazione eccelsa. Ma anche - e drammaticamente - come forma di scissione che non può separarsi dall'oggetto che manipola, pena il suo tracollo e la sua rovina. Nell'oggetto stesso (meglio: nei soggetti trasformati in oggetti reificati e governati) si celano le regole dell'oggettivizzazione dei conflitti e delle loro ragioni. Esiste, sempre, un sovraccarico di conflittualità che va regolato e riassorbito. È anche l'*oggetto* della politica che forma le regole della produzione politica. Le regole dell'oggettivizzazione dei conflitti rendono relativa e apparente l'autonomia del 'politico'. Lo spazio dell' agibilità politica è compresenza e scarto tra (i) il soggetto con le sue arti e capacità di governo e (ii) l'oggetto con le sue regole fattuali riproduttive del conflitto. Esemplicando: si dà qui compresenza e scarto tra il *soggetto che tende all'ordine* e l'*oggetto che tende al conflitto*.

Ordine è governo dei conflitti. Conflitto è forma disordinata, frantumata e sparsa, eccedente rispetto all'ordine. Nelle relazioni forma/scissione, identità/differenza il secondo termine si ribalta costantemente sul primo. Da qui il dimidiamento machiavelliano tra le forme e la soggettività della politica: il Centauro o la doppia natura del potere (IL PRINCIPE). Qui il dimidiamento compare come scissione permanente delle forme del 'politico'. La scissione in permanenza di una soggettività politica mista coniuga *ordine con potenza* e *forza con legge*. Il "doppio" trova ospitalità nella figura mitico-antropomorfica del Centauro: metà bestia, quando si tratta di far ricorso alla forza; metà uomo, quando si tratta di far uso della legge<sup>5</sup>. Il carattere di permanenza ed emergenza del "doppio" afferma l'unità nel *diverso* e *differenti in lotta* in una nuova e più estensiva figurazione politica e sociale.

Con Machiavelli, il soggetto acquisisce utopicamente una duplice anima: ricerca e inveroamento in sé anche della natura altra. Ciò lo affranca delle regole del divenire, il quale sul piano dell'analisi storica non cumula in sé le differenze: cioè, non somma in sé la natura di uomo e di bestia. La contrazione della soggettività politica introduce la questione della *durata del potere*: dalla figura del "doppio" alla figura della "durabilità". Dice Machiavelli: «Il che non vuole dire altro, avere per precettare uno mezzo bestia e mezzo uomo, se non che bisogna a uno principe sapere l'una e l'altra natura; e l'una senza l'altra non è *durabile*» (IL PRINCIPE). Emerge un ulteriore nesso: durata/divenire. Sia nel senso che dura solo ciò che si affranca dal linearismo del divenire; sia in quello che la forma del potere e del durare schizza fuori dalle forme del divenire, per apportarvi la scissione, la natura altra.

Ecco che governo è anche durata: il durare delle forme politiche di contro alle forme della

crisi. Il divenire viene sottratto ai suoi approdi critici di ingovernabilità. La natura scissa e du-revole della governabilità assume sotto la sua sovranità la natura sintetico-lineare dell'ingovernabilità. Nel modello epistemologico machiavelliano, la crisi appare come una grande sintesi negativa: viene alla luce non come rovescio dell'ordine, ma quale spazio/tempo bruciato senza riserve che, diversamente dalle forme scisse e dall'identità del 'politico', non ammette un residuo. L'urgenza non è rappresentata dal governare la crisi; bensì spezzarne il ritmo e allontanarla in positivo, esaltando la produttività dei conflitti e la loro regolazione ordinata. Crisi del 'politico' e crisi di governabilità non sono altro che il sintomo della scissione dei nessi appena individuati.

In un altro luogo cruciale Machiavelli sta più avanti ed è più moderno e progressista di molto realismo assolutistico del Seicento: quello del rapporto tra *libertà e tirannide*; diversamente dalle teorie assolutistiche, in Machiavelli, il tema della potenza non rimanda a ordine, sicurezza, obbedienza, bensì a quello della libertà<sup>6</sup>. Lo schema machiavelliano ha qui come variabili costitutive:

- a) la rottura del modulo libertà contro tirannide;
- b) l'interruzione del linearismo che conduce dalla libertà-partecipazione alla libertà-autonomia;
- c) l'intromissione della libertà-potenza entro la linearità spezzata;
- d) la formulazione di una nuova progressione: libertà-partecipazione/libertà-potenza.

Riflettiamo meglio. Dallo schema appena esemplificato, emerge con chiarezza la necessità possibile di coniugare strettamente il tema della libertà con i temi della partecipazione, dell'autonomia e della potenza. Le dicotomie del pensiero antico e dell'umanesimo crollano. Il concetto negativo di tirannide è ricondotto a quello positivo di Stato; l'autorità è ricondotta alla sovranità; la sovranità, alla giustizia. La triade autorità/sovranità/giustizia rimanda alla libertà, a una società ordinata in libertà. Nel "*Leviatano*" lo stesso Hobbes attribuisce identico significato a tirannia e sovranità (ESAME CRITICO E CONCLUSIONI).

L'intera trama del 'politico' in Machiavelli è, così, rinvenibile perfettamente nelle sue nervature essenziali:

- a) lo Stato può ricondursi a unità; ma lo può solo nel *conflitto*;
- b) può riprodursi e resistere; ma solo nel *mutamento*;
- c) può tendere al rinnovamento; ma solo regredendo al *principio*;
- d) può ritrovare al principio la potenza; ma solo declinandola come *libertà*<sup>7</sup>.

Entro questa trama, la politica incorpora la tirannide e il soggetto si anette l'oggetto. L'approccio soggettivo lascia impregiudicata nel laboratorio machiavelliano la possibilità della scelta tra *forme* politiche (costituzionali, si direbbe oggi) diverse. Permane sempre la possibilità della politica esperita in positivo. Quella di Machiavelli è un'epistemologia *soggettiva senza oggetto*. Qui il suo limite e il suo residuo. Qui, insieme, la sua forza e debolezza, il suo fascino e la sua tremenda modernità. Ma anche la sua irrimediabile improponibilità.

## 2. Il policentrismo medioevale, Bodin e la teoria della sovranità

Ritorniamo indietro, ad un processo epistemologico antecedente a Machiavelli; o, ancora meglio, anteriore al costituirsi dello Stato e della ragion di Stato. Corre obbligo partire dal diritto di resistenza medioevale. L'esercizio della difesa attiva, fino alla autodifesa armata, non si configura come violazione del diritto e finisce col costituire un "istituto fondamentale" della vita medioevale: «Non riconducibile entro la differenza tra diritto e forza che si imporrà con l'affermazione dell'idea dello Stato di diritto, l'autodifesa si presenta nel mondo medioevale come azione conforme a diritto, come la più intensa difesa dell'ordine giusto: essa non configura né ribellione, sedizione o rivolta, né guerra nel significato che questo termine acquisterà nello *jus gentium* (*lotta* contro un nemico esterno), per essere processo e giudizio contro un uso ingiusto del potere, soluzione giuridica per la restaurazione dell'ordine infranto»<sup>8</sup>.

Il policentrismo medioevale si regge su una fitta rete di poteri locali che non conoscono una costituzione unitaria. Assente è il titolare unico della sovranità. La situazione che inveniamo è così rappresentabile: né sovrano e né Stato. Ma il diritto di resistenza è anche un potere; e precisamente uno dei poteri locali dell'universo policentrico medioevale. Fonte dei policentrismi dei poteri è la loro comune provenienza etico-giustificativa dal diritto naturale e dalle prescrizioni della Divina Provvidenza. Se di costituzione politica può parlarsi, appare evidente che quella medioevale non conosce ancora la differenza tra «legge positiva e legge divina-naturale,

tra norma giuridica ed eterna norma di giustizia»<sup>9</sup>.

Soltanto in epoca successiva all'umanesimo e in parte reagendo a esso - particolarmente, con Hobbes ("Il Leviatano") - la legge si afranca dal diritto divino-naturale, diventando finalmente diritto positivo. In difetto di diritto positivo, la resistenza fino alla lotta armata è una costante della reintroduzione del diritto giusto, naturale e divino, contro il responsabile della violazione. Il diritto di resistenza è la risposta alla violazione del diritto divino-naturale e il ricorso alle armi è teleologicamente relazionato al ripristino della giustizia violata. Sicché si può fondatamente concludere che nel Medio Evo il diritto di resistenza è indivisibile dalla pace e dalla giustizia.

A una epistemologia del decentramento dei poteri fanno eco risposte monocali, animate da una logica paralizzante di riproduzione all'infinito dell'invarianza divino-naturalistica. Il diritto di resistenza è dovere in relazione alla pace sospesa dall'ingiustizia; e, contestualmente, pone ed eternizza la pace come regno millenario del sempre eguale, dell'uniforme e dell'immodificabile. Al di là delle apparenze, il diritto di resistenza non è sovversione dell'ordine medioevale, ma sua reintroduzione, laddove viene meno e messo in mora.

Innestandosi su questa geografia storico-politica, la successiva evoluzione ha un passaggio obbligato: laddove la costituzione politica scongiura la ricaduta della monarchia in tirannide, lì viene neutralizzato, spiazzato e reso inutile il dispiegamento del diritto di resistenza. Questo il problema che si pone Seyssel (LA MONARCHIA IN FRANCIA, 1515). Le istituzioni moderano il fare del sovrano, onde impedirgli di ingenerare il disordine, suscettibile di innescare resistenza e rivolte. Tuttavia, precisa Seyssel: «sempre *intera* rimane la dignità e autorità regia, non totalmente assoluta, né troppo ristretta, ma regolata e frenata da buone leggi, ordinandone i costumi, che sono stabiliti in modo che difficilmente possono essere spezzati o annullati (anche se di tanto in tanto si verifica qualche infrazione e violenza)»<sup>10</sup>. La politica assume in Seyssel il senso di un'assicurazione contro la tirannide, sulla falsariga del pensiero antico. La potenza assoluta del monarca è sinonimo di ordine, di costruzione progressiva di una società sempre meglio ordinata.

Agli antipodi di Seyssel, si colloca Hotman (FRANCO-GALLIA, 1573), secondo cui l'origine dell'evento catastrofico che ha trasformato il sovrano in tiranno va ricercata proprio nell'attribuzione al re della potenza assoluta. Posto l'assolutismo, le istituzioni politiche non valgono a regolare e a porre limiti all'autorità del sovrano; bensì cospirano col sovrano sulla linea della tirannide. Il ritorno alla legittimità procede in uno col rovesciamento violento dell'oppressore: «Se un membro del nostro corpo si è distorto, noi dobbiamo, per guarirlo, ricondurlo alla sua posizione naturale. La stessa cosa bisogna fare con la repubblica: essa tornerà sana soltanto se le avremo restituito la sua antica costituzione»<sup>11</sup>. In alternativa al potere assoluto del sovrano, Hotman contrappone il popolo come detentore della *summa potestas* e della *summa auctoritas*. Ma qui il popolo è inteso come corpo delle istituzioni del regno; non già in senso indiscriminato e generale. Solo in questa accezione elitaria e istituzionale il popolo precede il re: più che popolo, istituzioni e "popolo" delle istituzioni *prima* del re. Non è il popolo, allora, a formare il corpo dell'ordine politico. In Hotman, il popolo trova la costituzione politica già bell'e formata. Suo compito specifico è quello di difenderla, ricorrendo alle istituzioni contro l'arbitrio e gli abusi del sovrano; allo stesso modo con cui, per lo stesso fine, le istituzioni fanno uso del popolo.

Bisogna attendere Bodin, per veder rotto e superato il tiro incrociato tra potere assoluto e diritto di resistenza. Il programma politico di Bodin è chiaro: (i) neutralizzare il diritto di resistenza, concettualizzato come appello a una guerra ingiusta e senza giustificazioni possibili, visto che la guerra non può mai conciliarsi con la pace; (ii) confutare la tragicità e la soggettività dello spirito politico machiavelliano (PREFAZIONE ai SEI LIBRI DELLA REPUBBLICA). In Bodin, quasi a mo' di anticipazione della figura hobbesiana di Behemot, la resistenza armata e la guerra valgono come anarchia e tirannide. Il sovvertimento anarchico, lungi dallo scalzare il tiranno, rovescia da cima a fondo la repubblica; rispinge l'ordine politico indietro: verso il caos delle passioni e degli interessi particolaristici. Anarchia è qui equivalente di *pre-politico*: assenza di ordine, di governo, di costituzione, di regole, etc. Una forma politica è tale proprio perché specificamente attrezzata alla vanificazione della guerra civile e all'azzeramento del suo possibile ciclo di rinnesco. In Bodin, la politica rappresenta e costituisce se stessa, giustappunto, avversando l'insorgenza anarchica della guerra civile; contro il suo ritorno dissolutore va, pertanto, difesa.

L'epistemologia bodiniana ha come suo fulcro la stabilizzazione politica della repubblica. Può

essere, perciò, definita come centralizzazione politica della società, attraverso la problematizzazione del tema della sovranità. Il rapporto tragico che abbiamo rinvenuto in Machiavelli tra soggetto e potere, tra decisione e conflitto si stempera e armonizza nel codice della sovranità. Il fare politico, in questa assiomatica, non conosce il limite e non ammette il residuo. Tuttavia, non mancano di affermarsi elementi di novità, come rileva puntualmente A. Biral<sup>12</sup>.

Nelle forme del pensiero politico viene introdotta una specifica scissione. La figurazione che assegna all'arte del governo il potere sulla *civitas* (e/o Repubblica, Stato, etc.) scaturiva dalla pre-esistenza della *società civilis*, per cui il potere trovava già costituita la società. La società politica nasce qui sempre dalla società civile. In Bodin, questa gerarchia sequenziale viene ribaltata. Relazione di potere e raccordo di comando-obbedienza costituiscono il dato ontologico-politico primario. La realizzazione della *civitas* è il prodotto riuscito della pragmatica del potere; risultante dell'inveramento politico del nesso di comando e obbedienza. Oppure, semplicemente, non è. Il ribaltamento del vecchio paradigma della teoria politica pone il potere come fondamento della società: di contro alla limitatezza e alla finitezza della seconda, il primo appare illimitato. Come il comando, l'obbedienza non conosce limiti. Comando e obbedienza si trovano posti in interconnessione assoluta, assoluti essendo l'uno verso l'altra. Illimitato potere di comando equivale a illimitato dovere di obbedienza. La mediazione regolativa di questa combinazione è, in Bodin, la *potenza sovrana*.

La sovranità, anche concettualmente, è qualche cosa di diverso e di altro rispetto al potere regolato in ordinamenti e da essi limitato. La sublimazione del limite politico coniuga la sovranità come più radicale ed effettivo antidoto e antipode dell'anarchia e della guerra. La potenza sovrana non è regolata o limitata dalla costituzione politica: si colloca anteriormente a essa e a un livello gerarchicamente superiore della teoria politica. È fondamento politico dell'origine e del mantenimento dell'ordine sociale e, insieme, suo vertice supremo: prima e più in alto niente è collocabile. L'unità politica predicata e prescritta dalla sovranità surclassa le leggi: dice Bodin: «si forma una *republique* quando essi [i cittadini] sono governati da potenza sovrana, anche se sono diversificati per leggi, costumi, religioni, nazioni»<sup>13</sup>.

Può mutare la forma politica della Repubblica (monarchia, oligarchia, democrazia), ma ciò che è immutabile è la potenza sovrana che fonda le forme politiche dell'organismo sociale associato. Cambiano i possessori - e le loro qualità - della sovranità, ma non cambia il contrassegno assoluto e illimitato della sovranità. Solo la sua inviolabile integrità può sopportare e avere ragione delle differenze che sopravvivono nelle forme politiche e nell'organismo sociale. In quanto identità suprema e unica, essa lega a sé il proliferare anarchico e dissolvente delle differenze. L'unità non è nella teologia e nemmeno nella politica; ma solo nella sovranità. La verità non sta in uno degli elementi del dissidio; né in una delle parti in conflitto, neppure in una composizione negoziale delle controversie; bensì nella sovranità.

Le "guerre di religione", al pari dell'anarchia, debbono sottomettersi all'euristica della sovranità. Le parti in lotta e i valori confessionali a cui antitetivamente si richiamano sono profondamente delegittimati dalla potenza sovrana. A essa debbono lasciare il posto: parti e valori in dissidio rappresentano una vuota dispersione dissolutrice, senza centro unitario. La fede religiosa non viene messa in discussione dalla sovranità; bensì scoperta priva di significato politico e, perciò, vuoto e inattendibile oggetto di contesa. La sovranità è categoria profondamente anti-teologica; o, meglio, ritraduce politicamente la teologia, per dirla con Carl Schmitt.

A fronte del frantumarsi dell'universale della giustizia in una serie disorganica di "interessi giusti", già operante nel policentrismo medioevale, le controversie dissociano l'unitarietà antica della legge e della giustizia. Validità (e giustizia) della legge è qui direttamente espressione dell'illimitata volontà del sovrano, il quale può modificare, secondo il proprio arbitrio, le leggi e i criteri della giustizia. Il ribaltamento epistemologico operato da Bodin tocca qui l'apogeo: le leggi non dipendono che dalla libera volontà del sovrano. La disobbedienza al sovrano, qualunque siano le giustificazioni politiche ed etiche, si caratterizza ontologicamente come ribellione, sovversione, guerra: in quanto dissolutrice dell'unico fondamento, si condanna alla maledizione di essere costitutivamente senza fondamenti. Grazie alla sovranità, *la legge si affranca dal diritto*. La prima, in quanto espressione del sovrano, è fonte del comando e oggetto dell'obbedienza; il secondo, in quanto assiomatica delle prescrizioni generali, tratteggia le forme determinate storicamente dell'equità sociale, le quali non possono rivestire mai funzione di comando.

Nella scala gerarchica della piramide sociale il posto più alto va alla politica e, precisamente, alla potenza sovrana. Il sovrano sta al di sopra del diritto, poiché fa la legge; ma è limitato dal



diritto, dal cui vincolo non può debordare, salvo promulgare una nuova legge che cancella quel diritto. L'effetto disgiuntivo tra legge e diritto è la risultanza forte del tema della sovranità. Spezzata la concordanza tra legge e diritto, il secondo resta senza fondamenti. Paradossalmente, proprio qui si laicizza e modernizza in sommo grado. Del pari, il soggetto della politica trova nella sovranità il suo oggetto. Soggetto e oggetto del 'politico' si trovano ricongiunti al massimo livello di tensione relativa. Diversamente da quella machiavelliana, l'epistemologia di Bodin può dirsi *epistemologia dell'oggetto ritrovato*. Ma il ritrovamento dell'oggetto fa smarrire le forme della scissione politica, le discontinuità e oscillazioni del tempo storico. L'universo del 'politico', toccando il vertice della sovranità, si appiattisce entro un codice uniforme e lineare. La polarizzazione tra soggetto e oggetto postula un ordine normativo in cui il soggetto autentico risiede nell'oggettività della sovranità che espelle e domina il differente, l'altro.

Come dire: solo la legge può contro la legge; solo potenza sovrana contro potenza sovrana. Solo un re può uccidere un re, già diceva Alessandro il Grande. Vale a dire: niente può contro la sovranità. L'apparato della sovranità non è niente altro che il moltiplicatore all'infinito della propria potenza. La sovranità si autofonda, autopotenziandosi. Se non ci imbattiamo ancora in un compiuto modello di sapere incrementale, già è possibile rinvenire una nozione cumulativa del potere. È la politica che indaga su se stessa e sulle sue forme come pratica discorsiva e incrementativa del potere. Giustamente, avverte Biral: dal ribaltamento epistemologico bodiniano la politica esce fuori come *scienza storica dell'interesse dello Stato*<sup>14</sup>.

### **3. Charron e la saggezza politica: la mediazione nascosta e la decisione palese**

Charron: «Ma si dovrebbe, invece, (pur rimanendo se si vuole partigiani sul piano emotivo, giacché le opinioni e i sentimenti sono cosa del tutto personale) avere un comportamento caratterizzato da solidarietà generale nelle azioni, irriguardoso verso nessuno, corretto e ben accetto per tutti, dimostrando profonda amarezza per i mali comuni. Chi si comporta in questo modo, da una parte non si procura nemici, dall'altra non perde amici. E sono queste le persone più adatte a fare mediatori ed abili conciliatori e sono da preferirsi a quelli che si dichiarano solidali con tutti»<sup>15</sup>. Viene approssimato qui un nuovo ribaltamento epistemologico ed è lo stesso Charron a chiarirlo: «Machiavelli si sofferma ampiamente su come bisogna dirigere e organizzare le congiure: noi indicheremo il modo di spezzarle, smascherarle e porvi rimedio»<sup>16</sup>.

La politica rompe il quadro connettivo machiavelliano di potenza/libertà e si fa arte della mediazione e della conciliazione, acquisendo una valenza pubblica, nel senso più moderno del termine. Ovverosia, compare come vita civile che spezza, smaschera e anticipa il nodo del caos, della sedizione e della congiura. Politica qui come "buon governo", "governo civile": alla rete del caos strutturata dai conflitti oppone e sostituisce le strutturazioni della mediazione e della conciliazione. Quello politico traspare come ordine delle mediazioni. *Governo è mediazione*. Sovrano effettivo è il saggio, il cui tratto distintivo è il ricorso illimitato alla *prudenza politica*. Sovranità della prudenza è disancoramento dall'accadimento storico e ritorno in esso, insinuandovi la mediazione oltre la contingenza rovinosa del conflitto. La mediazione interrompe l'irrompere critico della contingenza, spezza e sana le sue insorgenze traumatiche e le linearizza in termini di divenire senza scosse. La *sovranità del 'politico'* si manifesta giustappunto come governo *linearizzato della storia* e il ciclo politico si palesa come circolarità del governo. La teoria politica è arte civile circolare che concilia il caos e dalla critica espunge la crisi.

In Charron, la saggezza sovrana riconduce il conflitto sociale all'artificio civile, supposto armonico e pacificatore. La circolarità della mediazione restaura la pace: questi i compiti e gli esiti che particolarizzano e specificano il 'politico'. La pace è risultante politica della mediazione. Non solo: la pace è perseguibile soltanto arretrando dall'ordine conflittuale della storia e della società verso l'armonia e la superiorità saggia del *ciclo civile*; reperiamo qui, anticipati in una maniera singolare, alcuni dei temi centrali della riflessione del grande G.B. Vico<sup>17</sup>. La *vita civile*, seppure secondo prospettive divergenti, costituisce il motivo conduttore principale della riflessione di questi due pensatori. È lo stesso Charron a dire a proposito del suo libro *"De la Sagesse"*: «Il nostro libro istruisce alla vita civile e forma un uomo per il mondo, cioè per la saggezza umana». Ma ancora. Compresente all'"arretramento" verso la vita civile v'è una rilevante tensione in avanti: ritorno all'ordine civile perturbato è politicizzazione e mondanizzazione della società, emancipata dalle tare e dalle pastoie del conflitto. Il raccordo di storia e civiltà, spezzato all'origine, si ripresenta carico di nuove implicazioni. Quello stesso progetto politico che le aveva scisse, attraverso i passaggi che conducono alla mediazione, le riallinea, su-

bordinandole entrambe alla *decisione politica*, la quale assume se stessa come riferimento autofondazionale. La mediazione politica dissimula la propria potenza sotto le sembianze della prudenza. *La prudenza è potenza che si nasconde*: politica potente che nasconde la sua forza, per non compromettere l'estensione e l'efficacia della sua azione. In questo conserva, innova e muta radicalmente quei tratti aristotelici. Ma quanto più la *mediazione si nasconde*, tanto più *la decisione si palesa*: quanto più la saggezza si trincerava e protegge dietro il palcoscenico, tanto più la decisione sovrana - la sovranità - opera direttamente sulla scena, proprio a cagione degli effetti virtuosi legati all'azione politica e civile della saggezza. Quanto lontani siamo dalla prudenza aristotelica!

L'oscillazione della politica tra ciclo civile e storia è la traduzione risolutiva del contrasto opposizionale tra mondo delle passioni umane - supposte, per definizione, sediziose - e statualità assiomatica e ordinatrice. Contrasto emblematico di un'epoca storica di transizione che esce dalla lacerante destabilizzazione delle guerre di religione<sup>18</sup>. Ma c'è dell'altro. È dall'osservazione della trama caotica e sediziosa delle passioni che la politica della mediazione trae le sue interne necessità. Volendo metaforizzare il paradigma manieristico charroniano, niente vi riesce meglio dell'immagine della *sospensione*: inabissamento tra le passioni e risalita alla superficie del governo. La *decisione è questo bilico* costantemente riprodotto e riformulato. La metafora della sospensione e la decisione come bilico esprimono un'essenziale discontinuità del 'politico'. L'intreccio di passione e di governo chiarisce inoppugnabilmente che, senza gli eccessi della passione e il loro puntuale rilevamento, non può darsi la definizione delle regole della mediazione. Regole sotterranee che richiedono una vera e propria arte della conciliazione dei contrasti. Conciliazione che, sempre, parte da/e perviene al vertice puro della sovranità: la decisione. L'ordine politico va qui a fondarsi sulla profondità abissale di quell'evento eccezionale per eccellenza che, per Charron, è la guerra civile. L'evento eccezionale sbriciola il manto di uniformità e rende inintelligibili le passioni umane. Sul lato oscuro delle passioni, finalmente sprigionatesi con compiutezza e senza limiti, la politica delle mediazioni fonda i suoi lati oscuri di sovranità potente, acquisendo una forza, una legittimità e una risolutezza altrimenti inattuabili. Oscure e nascoste sono le passioni; nel sottosuolo e in profondità deve operare la mediazione. La decisione si erge su questa abissalità da cui, come Venere dall'acqua, schizza fuori trionfante. L'arte della mediazione e del governo serve - letteralmente - la civiltà della decisione. Se la decisione è il vertice della sovranità, lo è perché qui essa compare contestualmente come perno del ciclo civile. È grazie alla decisionalità del ciclo civile, alimentata dall'arte e dalla saggezza della mediazione, che il rovinoso divenire del ciclo storico viene arginato e ricondotto a uno sviluppo più elevato e armonico. Lo stesso Schmitt rimane affascinato da questo paradigma decisionista<sup>19</sup>. La mediazione governante si oppone alla rigidità del conforme. Su essa attecchisce la *disamina decisionale* mai ripetitiva, perché sa che deve ridurre a governo l'indomabile e l'irrazionale. Sa che, rispetto al magma passionale che fa franare irresistibilmente la diga dei valori etici e delle obbligazioni della legge, non può porsi che come *argine interno*. Qui precisamente il limite della mediazione che la decisione non può assolutamente replicare. Governo delle passioni è una cosa; e per esso basta la saggezza e la prudenza. Civilizzazione del ciclo storico è un'altra; e per essa c'è bisogno dell'irruzione della decisione. All'argine interno deve corrispondere una *regolazione interna*. Per la prima volta, in maniera così avvinta, scopriamo a braccetto *decisione e saggezza*.

Governo è, in Charron, raffreddamento; non già neutralizzazione o rimozione dell'energia passionale. Governo è recupero politico delle pulsioni della passione. Sostiene A. Poletto: «Siamo dinanzi a quella tattica, specifica del procedere teorico charroniano, che consiste nel rintracciare al di là del fenomeno il soggetto, nel caso particolare al di là delle passioni e del loro movimento il popolo-passione; inteso quest'ultimo come punto di riferimento esistenziale attorno cui ruotano le sregolate inclinazioni della natura umana, è l'espressione forte del labirinto passionale<sup>20</sup>. Indubbiamente, il raffreddamento risale dal fenomeno al soggetto e dal caso particolare alla massa generalizzata e magmatica dell'accadere. Dunque, inquadra il soggetto entro il labirinto delle passioni; e come soggetto emerge il popolo informe e sedizioso. Il popolo: «bestia strana a più teste e che non si può descrivere in poche parole, incostante e volubile, senza punto di arresto al pari delle onde del mare ... approva e disapprova nello stesso istante la medesima cosa ... non ama la guerra per il suo fine, né la pace per il riposo<sup>21</sup>. La saggezza della decisione sovrana nasce proprio dalla consapevolezza dell'ottusa passionalità del popolo. La scepsti fonda qui la saggezza: il dubbio (certo) che il popolo possa far uso della ragione rende impossibile il recupero e il governo del popolo attraverso la ragione. Il carattere

scettico della saggezza charroniana è consapevole della volubilità dei sensi e della passione; allo stesso modo con cui dubita dei concetti e di ogni forma di razionalità del sapere prescrittivo. È sotto quest'ultimo riguardo, forse, che Charron sconta il debito più rilevante nei confronti dello scetticismo pirroniano e della lezione montaignana dei "Saggi". Lo scetticismo charroniano, difatti, concettualizza la ragione come un «attrezzo errabondo, mutevole», come uno «strumento di cera e di piombo»<sup>22</sup>. Un motivo ulteriore affinché la saggezza sia piegata verso la decisione.

Nella *scepsi* di Charron si inverte il paradigma manierista dello "sdoppiamento del soggetto". A un polo: "turba popolare" come "mare di ingiustizia, idolatria della vanità"; all'altro: il saggio che – unico – vive la critica e che, pertanto, si costituisce come il più legittimo titolare della sovranità<sup>23</sup>. La superiorità scettica del saggio sulla passione e sulla ragione coniuga la sua libertà effettiva. Sovranità può solo essere *libertà del soggetto* che detiene la saggezza e questa libertà, in Charron, non può che discendere dallo sdoppiamento del soggetto nella coppia polare popolo/saggio. Quale singolare e imprevedibile conseguenza: è la *scepsi* che qui fonda la necessità e l'urgenza della *decisione*. Ritorna il tema machiavelliano della potenza/libertà. Ma questa volta è sussunto sotto la direttrice barocca che, se si rivela scettica in confronto alle passioni e alla ragione, *assiomatizza le decisioni lineari dell'ordine*. La libertà, più che intrecciare i nodi del potere e della sovranità, si rivela come il polo coincidente con l'ordine. Politica e sovranità appaiono come il *medium* riproduttivo della libertà dell'ordine. La soggettività politica del saggio non fuoriesce dal quadro della contingenza ed è, per questo, una soggettività stazionaria. L'equilibrio e la prudenza mediatrice del saggio riparano al tradimento operato dalle passioni e dalla ragione.

Ciononostante, la stazionarietà del saggio ha forme precarie: la decisione costruita sulla saggezza cambia forma di volta in volta. Stazionario e fisso è l'assunto teleologico dell'ordine; variabili sono le forme e le decisioni politicamente imputate a perseguirlo. La forma Stato (o, meglio, lo *Stato-forma*), in Charron, è disaggregazione e riaggregazione di ordini: il disordine della passione e della ragione si scinde e ricongiunge con l'ordine del saggio. Entropia delle passioni e della ragione ed effetto di stabilità della politica si riconnettono nella circolarità della sovranità ispirata dalla saggezza. Le variabili mai risolte di passione e ragione vengono costantemente prese di mira dagli interessi ordinatori della decisione. Lo sfondo rimane ininterrottamente dominato dall'imperativo decisionista; le strategie della decisione variano di continuo. *Mutamento manieristico e ordine barocco*: ecco i termini duali irrisolti del paradigma charroniano.

Il programma politico assolutistico agli albori del Seicento, imperniandosi su "ordine e pace", è consapevolizzazione estrema del dualismo anarchia/governo. Da qui la radicale separazione tra *privato* (passioni) e *pubblico* (interessi). La fondazione dello Stato si regge sugli interessi e, a sua volta, li fonda, separandosi compiutamente dall'etica e costruendo il ciclo civile delle attività pubbliche, dei doveri e dei diritti pubblici, dei ruoli pubblici e delle cariche pubbliche. La commistione di *decisionismo pubblico* e *raffreddamento del caos* intenziona *forme di convenzionalismo*. Istituzioni, diritto, leggi divengono convenzioni strutturate che reggono la vita associata civile: è la rete delle convenzioni istituite che deve soggiogare l'irrazionalità passionale del popolo sedizioso<sup>24</sup>. La convenzionalizzazione normativa riveste un criterio di legittimità ed efficacia, laddove con efficacia legittima ricopre questa delicata funzione di soggiogamento. La *finzione contrattualistica*, vale a dire la potenza inaudita delle forme e delle convenzioni, fa qui capolino in maniera spuria. Il sapere-potere teso al soggiogamento delle masse turbolente e sediziose costituisce l'aspetto demoniaco della ragione di Stato barocca e la "misura" con cui il decisionismo giuridico europeo del Seicento cattura e imprigiona l'incommensurabilità<sup>25</sup>. La conclusione di Charron è netta: «La potenza pubblica dello Stato è l'appoggio, il cemento e l'anima delle cose umane ... il legame della società che altrimenti non potrebbe esistere ... lo spirito vitale che fa respirare tante migliaia di uomini»<sup>26</sup>. Qui la potenza pubblica dello Stato appare come *legame sociale*: fonda e tiene unita la società.

Tuttavia, la separazione di pubblico e privato impedisce alla sovranità di costruire la geometria del potere come forma perfetta, senza residui. Il recupero incessante dell'irrazionalità delle passioni non vale a dirimere, una volta per tutte, il caos; come ben ci mostra G.B. Vico<sup>27</sup>. La volontà di decidere è *assoluta*, ma non è *assoluto* il suo imperio sulle passioni. La oscillazione tra le geometrie razionali e prudenti del potere e la mappa imprevedibile e accidentata delle passioni non conosce lena. La struttura coercitiva dello Stato non riesce a chiudersi su se stessa, anche quando è affetta da un gigantismo titanico e irrefrenabile: la decisione assoluta non

riesce a trovare un involucro assoluto che sappia e voglia ospitarla. Qui uno *scarto* tra *decisione* e *forma* che solo Hobbes riuscirà a colmare, aprendo nuove e insanabili aporie nella strutturazione profonda del 'politico'.

È vero che, per Charron: «Sovranità è una potenza perpetua e assoluta, senza restrizione di tempo di condizione; consiste nel poter attribuire la legge in generale a tutto ed in particolare senza il consenso d'altri, e non riceverlo mai da nessuno ... ha il potere di derogare al diritto ordinario; la sovranità è detta tale e assoluta ed è per questo che non è soggetta a nessuna legge umana»<sup>28</sup>. È altrettanto vero, ed è lo stesso Charron a precisarlo, che la sovranità è «una cosa molto difficile, soggetta a cambiamenti»<sup>29</sup>. Pur essendo il vertice della decisione, la sovranità deve scontare alle sue spalle l'insorgere continuo della frattura e della ricaduta nel conflitto sedizioso. Rotto definitivamente il policentrismo medioevale, la sovranità diviene essa medesima di sfuggente controllo: decisione *alla ricerca della forma impossibile*. L'epistemologia dell'atto rincorre l'*impossibile utopia* della *forma pura*. Rincorsa tragica e nichilista e, come il cristallo, ricolma di facce.

Il saggio, a fronte della poliedricità semantica e figurativa della sovranità, diventa il facitore vero dell'agire politico. Diversamente dal Principe, non è soggetto alla caduta periodica nei vortici ciclici della passione e della sedizione. Diversamente dal Principe, egli conosce l'arte e i mezzi per riportare il comando dello Stato pubblico sul popolo-passione: sa come stregarlo, irretirlo e addomesticarlo. Il saggio diviene *il protagonista nascosto* della politica e il suo sapere custodisce gli *arcana imperii*<sup>30</sup>. Il luogo della produzione politica, dal sovrano, si sposta al saggio e con lui nasce la figura moderna del *consigliere politico*. È il saggio qui il baricentro della fabbricazione della politica, come non manca di rilevare Carl Schmitt nel suo studio sulla dittatura<sup>31</sup>. L'utopia del 'politico' viene abbassata fino a equivalere alla forma pura e impossibile della sovranità. E la saggezza, da pluriverso di sapere e azione che era, si nasconde dietro le quinte. Quanto distanti sono Platone e Aristotele. Ma quanti passi in avanti sono stati compiuti in uno con le molte semplificazioni e riduzioni filosofiche ed epistemologiche<sup>32</sup>.

#### **4. Hobbes: la decisione sospesa tra l'artificialità dello Stato-ragione e la storicità dello Stato-governo**

La traiettoria percorsa dalla problematica politica dal XVI al XVII secolo, nel suo intreccio di teoria e scienza, di governo dei conflitti e loro rimozione anticipata, ci fa approssimare un luogo cruciale ed estremamente denso sul piano teorico, storico e politico: il laboratorio di Hobbes. Due, fondamentalmente, i filoni interpretativi di Hobbes in questo secolo: quello storicistico (Meinecke e Horkheimer), che in Hobbes legge semplicemente il compimento di Machiavelli; quello strutturalista, che data a Hobbes la vera e propria fondazione del pensiero politico moderno, ancorando Machiavelli alla premodernità del modello naturalistico-rinascimentale<sup>33</sup>.

Chi, ultimamente, ha mosso felici obiezioni avverso questa doppia interpretazione è stato Roberto Esposito. In particolare, a proposito del secondo filone, osserva: «Ma il "problema Machiavelli", che *costringe* Hobbes ad un altrimenti inspiegabile silenzio, è cancellato al prezzo di una postdatazione del "moderno" che si lascia sfuggire un versante decisivo della sua genesi multilineare e complessa»<sup>34</sup>. Dunque, il problema Machiavelli in Hobbes, la soluzione hobbesiana e la svolta che ne consegue. Altrimenti detto: il dipanarsi dei molti fili della modernità già nel suo costituirsi.

Il passaggio dal modello machiavelliano a quello hobbesiano non è inquadrabile nei termini dell'alternativa; né in quelli speculari della prosecuzione lineare. Si tratta di un innesto che, per un verso, introduce nel ceppo originario da cui diparte il pensiero politico moderno un ventaglio di elementi acquisitivi e innovativi estremamente articolati; per l'altro, lo squarcia letteralmente, facendo esplodere veri e propri punti di sutura non colmabili e incuneando la svolta, la deviazione nel luogo stesso dell'origine, nel primo apparire e compiersi della stessa forma originaria.

Prima di Esposito, già Raymond Polin (in un testo del 1968) aveva messo l'accento sulla discontinuità del rapporto tra Machiavelli e Hobbes, a partire da un mutamento di paradigma inerente alla rete delle connessioni che, dal rapporto mezzi/fine, percorre l'intero campo problematico del nesso tra etica e politica<sup>35</sup>. Per Machiavelli, la politica si posiziona sempre in relazione alle azioni, nelle quali si guarda sempre al fine. La politica, al pari dell'etica, si fonda sulla giustizia e necessità delle azioni. Ma il fine dell'etica non coincide col fine della politica. Ne di-

scende che gli stessi mezzi della politica sono altro rispetto a quelli dell'etica. Sul piano del 'politico', machiavellianamente concepito, tra azione e fine si situa il punto medio progettante del *programma politico*. Il che - come non manca di avvertire Polin<sup>36</sup> - consente di concettualizzare l'opera stessa come fine, in quanto facente capo, in ogni caso, a un progetto. Tra azione e fine, lungo i fili di enucleazione del progetto, si dà un'interazione difficile. Il progetto emerge non soltanto come fine, ma anche come mezzo. Come si vede, il modello machiavelliano è crogiolo di scienza e teoria, luogo assolutamente non lineare, ricco di variazioni e articolazioni. Sommativamente produttiva appare, al riguardo, la dissociazione che con nettezza Machiavelli introduce tra etica e politica<sup>37</sup>. Fine e mezzi dell'etica non vengono sovrapposti o pre-posizionati al fine e ai mezzi della politica. Tra etica e politica, più propriamente, viene inserita una connessione dissociativa: una scissione spinge prepotentemente nella direzione di una *secolarizzazione del 'politico'*. Eppure, in Machiavelli, il 'politico' non è negazione dell'etica o cinico oltraggio di essa. Anzi. Per molti versi, in Machiavelli, il 'politico' può leggersi come *etica della libertà mondana e storica*. Ed è questa componente del pensiero politico machiavelliano che, più tardi, non sfugge a un attento e sensibile lettore d'eccezione: Spinoza (TRATTATO TEOLOGICO-POLITICO, Capp. I e V).

Su questo tronco interviene Hobbes. La dissociazione machiavelliana di etica e politica non basta a Hobbes. La categoria di interesse, siano interessi pubblici o interessi privati, di casta o di censo, etc., come baricentro o motivo ispiratore dell'azione politica viene radicalmente contestata (IL LEVIATANO). Siffatto è, per Hobbes, un ragionamento *teoreticamente specioso e scientificamente falso*, in quanto trasforma con un automatismo volontaristico e arbitrario la "malvagità fortunata" in "virtù" (IL LEVIATANO). Corollario di tutto il ragionamento vizioso è il seguente: non la legge è la causa e il mezzo della legittimità, ma il "successo" risultante dall'azione; per cui l'opera è "virtuosa" o "viziosa" a seconda dei capricci della "fortuna", la quale induce in «perpetuo disturbo la pace dello Stato» (IL LEVIATANO)<sup>38</sup>.

Stato politico è qui sinonimo tanto di "regole generali" quanto di "decisione sovrana": regole intese a disciplinare la volontà (di potenza) di ognuno; decisione atta alla regolazione pianificata della "macchina sociale". In Hobbes, esercizio di potenza è osservanza del complesso di regole e di condotte - eguali per tutti - stabilite dalla sovranità dello Stato. La legge dello Stato costituisce il quadro *decisionale-normativo* delle condotte pubbliche. Una volta che sia riconosciuta la sua sovranità, lo Stato si fa garante dell'esercizio dei diritti di ognuno: *sovranità dello Stato* è qui coniugata con *sicurezza dei singoli*. E precisa Hobbes: «con sicurezza non si vuole dire qui una nuda preservazione ma anche tutte le altre soddisfazioni della vita che ogni uomo acquisterà a se stesso con un'industria legittima senza pericolo o nocumento per lo Stato» (IL LEVIATANO).

Le regole statuite dal sovrano fissano la libertà di movimento dei singoli, per quanto attiene alla dimensione pubblica. Del pari, esse pongono un limite che storicizza la libertà, al di là dei conflitti di interesse, del caos della sedizione e delle oscillazioni della fortuna. La *virtù* diviene elemento *politicamente pianificato e giuridicamente positivizzato*. Lo Stato non arreca nocumento ai singoli, a patto che essi non ne mettano in pericolo la sovranità e la pace. Come rilevato da un'ampia letteratura, il decisionismo hobbesiano ha un'origine pattizio-contrattualista. La competizione politica e sociale non solo è assicurata dallo Stato, ma avviene anche all'interno dello Stato, delle sue istituzioni e delle sue cariche pubbliche<sup>39</sup>. L'arbitrio dell'interesse viene mitigato e neutralizzato dall'*autorità* e dalla *legge* dello Stato, vincolanti il divenire e l'intreccio medesimo di *virtù* e *fortuna*. È uno *Stato virtuoso* quello che costruisce la *fortuna collettiva*, incardinandola sull'autorità sovrana e sulla eguaglianza dei diritti. Fondamento del potere sovrano non è più il nesso machiavelliano di virtù e fortuna: esso, difatti, non riconosce come sua origine né *principi di ragione*, né *diritti essenziali*. Diversamente da quello machiavelliano, l'impianto teorico-epistemologico hobbesiano si basa sulla recisa ed estrema confutazione del posto politico occupato dal conflitto nella storia: la produttività politica della lotta sociale nel primo modello di contro alla sua improduttività rovinosa nel secondo.

Una delle svolte che, in Hobbes, appaiono maggiormente incisive e degne di rilievo è quella circostanza "strana" che vede il processo decisionista di formazione artificiale dello Stato implicato a un'istituzione nata per contratto. Il passaggio di cui Hobbes è l'antesignano è quello che conduce dallo stato di natura allo Stato-macchina moderno. Da questo lato, egli è stato opportunamente considerato il padre del giusnaturalismo moderno<sup>40</sup>. Ma il passaggio si fa portatore di una dissonanza di non poco conto: dall'eguaglianza dello stato di natura si passa all'eguaglianza dello Stato pubblico che, nel contempo, è disseminazione di una rete di diseguaglianze

che scattano proprio dall'effetto binario di inclusione/esclusione dispiegato dal funzionamento della macchina statale. La fluidificazione della natura verso la società segna la formazione del movimento delle diseguaglianze: la società rende diseguale ciò che in natura è uguale. Sul punto, Hobbes è estremamente esplicito: «La questione di quale sia l'uomo migliore non ha luogo nella condizione di mera natura, in cui, *come è stato mostrato prima*, tutti gli uomini sono uguali. L'ineguaglianza presente è stata introdotta dalle leggi civili» (IL LEVIATANO).

Senonché questa esplicitatezza è meno lineare di quanto possa apparire a tutta prima. Ultimamente, Ermanno Vitale vi ha riportato sopra una adeguata attenzione<sup>41</sup>. Sulla base di un precedente lavoro di Tito Magri<sup>42</sup>, Vitale può agevolmente affermare: proprio sull'eguaglianza naturale tra tutti gli uomini attecchisce «la necessità della costruzione artificiale della società organizzata: fra eguali, infatti, non può esservi altro ordine che quello fondato sul consenso»<sup>43</sup>. Ma, ora, la coppia società organizzata/consenso può essere hobbesianamente pensata come "condizione di pace". Nell'analisi scatta, allora, una molla: la pace è costruzione organizzata del consenso. Da qui un'ulteriore torsione: per differenza, il sopravvivere civile delle diseguaglianze può essere concepito come la fonte primaria della guerra. A dire il vero, per Hobbes, l'ipotesi del conflitto irresolubile nasce anche dalle condizioni dell'eguaglianza: se due uomini, essendo eguali, desiderano la stessa cosa, ma non possono goderne simultaneamente o alternativamente, per fruirne non possono fare a meno di divenire nemici<sup>44</sup>. D'altro canto, la stessa diseguaglianza viene esplicitamente prevista da Hobbes come fattore di pace<sup>45</sup>.

Come si vede, la questione è assai complicata. Prima di saggiarne il tessuto intricato e, più in generale, prima di partire a scandagliare la complessità del programma politico hobbesiano, è opportuno fare un passo indietro: portare alla luce gli elementi qualificanti del programma scientifico di Hobbes<sup>46</sup>.

In Hobbes, la natura umana ha come parti costitutive principali la Ragione e la Passione, le quali figurano come fonti di due diverse modalità di sapere: il *sapere matematico* e il *sapere dogmatico*. Il primo è da Hobbes tipicizzato come *incontrovertibile*: sciolto da qualunque controversia, «consiste nel confrontare unicamente figure e movimento; in queste cose la verità e gli interessi degli uomini non si oppongono a vicenda» (ELEMENTI DI LEGGE NATURALE E POLITICA). Nel confronto di figure e movimento - cioè, per il sapere matematico - nessuna opposizione si dà tra verità e interesse. Più precisamente ancora, interesse degli uomini è ricercare la verità. All'interno di questa ricerca, verità e interesse finiscono con il coincidere. Gli enunciati del sapere matematico non soltanto acquistano il carattere di certezza, ma anche il valore di universalità. Il sapere scientifico si prolunga in una tecnica di validazione normativa, non soggetta al principio della confutazione. Questo sapere, in quanto euristicamente non falsificabile e universalmente valido, si fa *norma-valore*. In altre parole: movimento è solo è sempre movimento razionale di sapere matematico; matematizzazione di verità e interesse; matematizzazione dello spaccato storico-sociale. Il sapere dogmatico connesso alla passione, invece, è sottoposto all'imperio della *discussione*: «confronta uomini ed interferisce nel loro diritto e profitto; e in questo, tutte le volte che la ragione sarà contro un uomo, un uomo sarà contro la ragione» (ELEMENTI DI LEGGE NATURALE E POLITICA). La *controversia* nasce dal contrasto teorico-dogmatico e ha l'*eloquenza* come forma di espressione nobile. L'eloquenza, a sua volta, è forma di esplicitazione dell'*opinione* nella disputa con le opinioni rivali. A ben guardare, l'opinione non rivaleggia semplicemente con l'opinione rivale nell'interiorità del sapere dogmatico, bensì è tutta tesa verso la sospensione della certezza normativa e assoluta del sapere matematico. Non solo rivalità tra differenti opinioni dogmatiche, ma sconto tra due forme di sapere: *ragione contro passione*. Il contrasto opposizionale irriducibile è tra due forme di razionalità: quella della previsione, dell'organizzazione e della precisione; e quella della disperazione, dell'arbitrio e dell'incertezza. Su questa linea, addirittura, si può configurare la razionalità imprevedibile delle passioni come l'incarnazione dell'irrazionale.

Il problema di capitale importanza, per Hobbes, è quello di impedire il soccombere della ragione sotto gli urti degli istinti della passione. O, ancora meglio: ricavare dagli universi misurati, previsionali e prescrittivi della ragione un modello di società giusta, emancipata dalla primordialità dell'elemento passionale. La società giusta viene fondata sull'illimitate della ragione e della legge, in opposizione al limite costituito dalla passione, ingiusta e avversaria della legge: disciplina della ragione di contro a disciplina della passione. Da qui l'incedere tipicamente hobbesiano che va curvando il teorema matematico verso l'organizzazione razionale della società, facendo subire al 'politico' uno scatto vertiginoso. L'ordine matematico è costellazione di riferimento e dimensione ispiratrice dell'ordine politico. Scienza e teoria vanno reciprocamente au-

tomizzandosi, a misura in cui il percorso di formazione e occidentalizzazione del 'politico' avanza. In Machiavelli, la teoria politica permane ancora troppo avviluppata nelle spirali della scienza politica, la quale - giova precisarlo - manca ancor dei riferimenti scientifici della modernità e si vede costretta a svilupparsi criticamente e incompletamente attorno a quelli della classicità, dell'Umanesimo e del Rinascimento. Diversamente, Hobbes, può valersi e confrontarsi con i contributi scientifici ed epistemologici di Bacone e di Cartesio: più agevole sarà per lui tratteggiare il confine tra epistemologia e logica, tra scienza e teoria. Machiavelli, invece, venendo prima della costituzione dell'epistemologia e della scienza moderna, è costretto a una indebita "confusione" tra scienza e teoria politica.

Con Hobbes, teoria e politica (quali poli dell'arte di governo) convivono in piena autonomia con scienza politica (quale critica epistemologica dell'irrazionale storico). Opportunamente la Izzo: «Il distacco del sapere del 'diritto' e del 'torto' dal magma delle passioni e degli interessi umani, la sua liberazione dall'incertezza e dalla particolarità dell'opinione viene a configurarsi in Hobbes, sul piano metodico, come delimitazione dei confini che distinguono rigidamente la *esperienza* dalla *scienza*»<sup>47</sup>. È questo un tornante cruciale e, giustamente, la Izzo vi insiste con la dovuta ampiezza<sup>48</sup>. Il carattere di verità di un concetto scientifico non può basarsi empiricamente sulla ripetitività del loro dato di rilevamento all'interno di una serie esperienziale. Hobbes: «Ma comunque un argomento tratto dalla pratica di uomini, che non hanno vagliato a fondo, né soppesato con giuste ragioni le cause e la natura degli uomini ... non è valido, poiché, anche se in tutti i luoghi del mondo ponessero le fondamenta delle loro case sulla sabbia non si potrebbe perciò inferire che si debba fare così» (IL LEVIATANO). Fondare la scienza sull'esperienza è come fondare case sulla sabbia.

Empiricamente ciò che è delimitabile non è la certezza geometrico-matematica; bensì la *probabilità*<sup>49</sup>. Quest'ultima è irrimediabilmente ancorata alla temporalità delle esperienze, degli interessi e delle passioni: il nesso tempo/esperienza ha necessariamente un "carattere congiunturale"<sup>50</sup>. Qui il suo limite invalicabile. Sul piano dei saperi, la passione e gli interessi vestono i panni scientificamente *inattendibili* della *congettura*. Hobbes: «Talvolta uno desidera conoscere l'evento di un'azione; egli pensa allora a qualche azione simile del passato e agli eventi sorti da essa, uno dopo l'altro, supponendo che eventi simili conseguiranno da azioni simili» (IL LEVIATANO). La congettura, in quanto dimensionata su una similitudine di passato e futuro, rivela un ulteriore vizio scientifico: traduce l'esperienza in termini di *reversibilità temporale*. Non solo è indifferente al problema dello spazio storico, ma declina lo stesso divenire secondo modalità strettamente linearistiche. Il fatto è che anche laddove si ripetono azioni simili non si verificano eventi simili.

Il sapere probabilistico della congettura, incardinandosi su una nozione di tempo unilineare e reversibile, non riesce a pensare la distinzione tra *azione* ed *evento*. Commenta Hobbes: «Così gli uomini chiamano futuro null'altro che ciò che consegue a quel che è presente. È in questo modo che noi facciamo del ricordo la previsione o congettura di cose a venire, o *aspettazione* o *prosecuzione* del futuro» (ELEMENTI DI LEGGE NATURALE E POLITICA). Ma sulla nozione di congettura Hobbes è ancora più preciso. Sia dato al presente l'evento tipico X, già esperenzialmente vissuto nel passato come evento X': il sapere probabilistico supporrà che la successione delle azioni x', x'', x''' e così via, che aveva condotto antecedentemente all'evento X', si proporrà anche come antecedente dell'evento X. Questo calcolo probabilistico, scientificamente erroneo, è definito da Hobbes "*congettura* del passato, o presunzione di un fatto" (ELEMENTI DI LEGGE NATURALE E POLITICA). Sul ricordo e sulla ripetizione si innestano congetture e previsione: come l'azione è senza eventi, così il tempo appare privo di spazio e un'unica causa fa da madre a tutti gli effetti. Ma passato è solo "memoria" e il futuro "non esiste del tutto, dato che è una finzione della "mente"» (IL LEVIATANO). Hobbes è ancora più categorico: *il presente e solo il presente esiste* (DE CORPORE). La critica scientifica e matematica alla congettura porta ad affermare il *presente come tempo centrale*.

Figura e movimento: *il presente è la figura del movimento*. Torna il confronto tra figura e movimento e, attraverso il sapere matematico, diventa precisabile. Ma movimento di figure è richiamo alla *spazialità*: apertura del tempo allo spazio. Di nuovo - e pertinentemente - la Izzo: ci addentriamo nella «innovazione rivoluzionaria introdotta dalla teoria hobbesiana nei riguardi dell'intera tradizione del pensiero politico, da Aristotele a Machiavelli, nella misura in cui ritiene applicabile alle cose umane il ragionamento matematico-deduttivo»<sup>51</sup>.

Il presente è *il tempo*, in quanto figura del movimento e in movimento. Hobbes: «il tempo, dunque, è un fantasma, ma un fantasma del moto... Né, tuttavia, se diciamo che il *tempo* è un

fantasma, basterà ciò per la definizione, e invero, con la voce *tempo*, denotiamo il prima e il dopo, o la successione del corpo mosso, in quanto è prima *qui*, poi *là*» (DE CORPORE). Il richiamo del tempo alla spazialità è inenarrabile, giacché inafferrabile è lo spazio del tempo: prima qui, poi là. Il corpo del tempo è un fantasma. Il tempo, aprendosi alla spazialità, si volatilizza definitivamente, assurgendo a un'irrecuperabile dimensione non scientifica. La scienza, in Hobbes, è chiamata a *neutralizzare artificialmente la non-scientificità del tempo*. *Potere sul tempo*: ecco svelato l'assillo del programma hobbesiano<sup>52</sup>. Il tempo: l'unica risorsa che si nega al possesso totale e indiscriminato. Proprietà sul tempo è esattamente *differimento del potere*, riproduzione del suo possesso all'infinito. Impadronirsi del tempo equivale ad assicurarsi il perpetuo del potere: goderne tutti i vantaggi immediati e avere l'opportunità di fruire quelli che solo a più lunga gittata dispiegano i loro effetti. Nell'immediato come in prospettiva, la logica incrementale del potere funziona come accumulazione nel tempo del possesso-comando su beni e risorse, come possesso-comando sulla risorsa tempo. *Lotta per il potere è lotta per il possesso del tempo*: verso questo centro cruciale converge la "guerra di tutti contro tutti". È la lotta per la appropriazione della risorsa tempo a insediare la più radicale delle condizioni di eguaglianza tra gli uomini. Ed è in relazione a questa risorsa fondamentale che si ramifica l'ordito delle diseguaglianze. È il potere sul tempo che produce artificialmente il tempo: a partire dal tempo del potere con le sue strutture di coercizione determinate storicamente.

Se il presente è il *tempo centrale*, il *tempo futuro* costituisce l'articolazione possessiva principale della risorsa tempo: articolazione che è recupero del bene potere: sia per chi da questo bene, già posseduto, si aspetta vantaggi e godimenti ancora maggiori; sia per chi questo bene deve fare per la prima volta suo. Padroneggiare ciò che non ancora esiste è quanto di più efficacemente possa servire l'arte dell'impossessamento dell'esistente. Se il tempo è un fantasma, per poterlo governare, occorre sconfiggere e dominare oppure plasmare la sua cavità recondita e le sue ansie informi e inespressive. La *scienza*, in Hobbes, trasforma il potere in *tempo spazializzato*. Qui dilatazione e accumulo e non soltanto il durare come movimento; non soltanto l'ammissione di un altro tempo - il futuro - nel tempo presente. La scienza è *durata della razionalità*. La teoria politica fonda sulla razionalità l'espansione illimitata e controllata del potere. Soggezione dell'irrazionale passionale alla razionalità scientifica corrisponde a soggezione degli uomini a un potere comune.

Ma movimento organizzato di figure nel tempo è costruzione artificiale di un meccanismo, in grado di matematizzare le passioni e la vita civile. Questo importante nodo della riflessione hobbesiana non sfugge a Carl Schmitt<sup>53</sup>. Se con Cartesio è il corpo a essere concepito come meccanismo, con Hobbes è lo Stato che viene inteso come *machina*. Tuttavia, tra meccanicizzazione del corpo e meccanicizzazione dello Stato non si istituisce un pendolarismo lineare. Rivela Schmitt: «A confronto della meccanizzazione del corpo umano, la meccanizzazione dello Stato è secondaria e meno mediata. In sé è possibile concepire lo Stato come meccanismo artificiale senza meccanizzare analogamente il corpo umano. Tuttavia la meccanizzazione dello Stato può anche essere una dilatante immagine riflessiva della visione meccanicistica del corpo umano e, quindi, avere un effetto tanto più chiaro e impressionante, come è appunto nel caso di Hobbes»<sup>54</sup>. Quello che, per intanto, più conta rinvenire è che il modello cartesiano dell'uomo come meccanismo con un'anima viene da Hobbes trasferito allo Stato, con la novità veramente grossa che *anima* dello Stato-macchina è ritenuta la *sovranità*<sup>55</sup>. Hobbes, in proposito, non lascia dubbi: «In esso [Leviatano] la sovranità è un'*anima* artificiale in quanto dà vita e movimento all'intero corpo» (IL LEVIATANO). *Machina* con *anima artificiale*: ecco, per Hobbes, la *forma perfetta*. Lo Stato-macchina è l'involucro meglio adeguato, in quanto forma razionale pura, della sovranità: Stato-macchina come corpo; sovranità come anima. La scissione di forma e decisione che il 'politico', da Machiavelli a Charron, non era riuscito a riordinare, trova con Hobbes soluzione. Ma il prezzo pagato è elevatissimo: l'attrazione vertiginosa del 'politico' all'interno dello Stato. Lo Stato-macchina hobbesiano riassume l'eccesso di politicizzazione della società che, sfuggito all'articolato delle sue maglie, ingenera il movimento destabilizzante della guerra, della discordia intestina e dell'ignoranza. In Hobbes, come osserva Angelo Bolaffi: il problema «è quello dello Stato moderno e della sua decadenza connesse con i processi di iperfrottizzazione della sfera politica che si dilata fino a fuoriuscire dagli ambienti di quella statuaria»<sup>56</sup>.

La sovranità è il limite interno autoregolativo del 'politico': condiziona e pianifica il movimento della macchina statuaria; mitiga e controlla la disseminazione delle differenze che si sprigionano dalla politicizzazione. Se è vero che essa è il "principio immanente" al movimento



del corpo dello Stato<sup>57</sup>, è pur vero che la sua esaltazione dello Stato funge quale *limitazione del 'politico'*. In tanto è anima, in quanto riconduce costantemente il 'politico' allo Stato. L'anima dello Stato preserva il corpo del potere dal disfacimento, dal declinare fatale e rovinoso verso la morte. Diversamente da Machiavelli: non già trasformazione delle forme del perire in forme del vivere, bensì acquisto alle forme del vivere della gioventù eterna. La sovranità *cura artificialmente* il corpo dello Stato-macchina e lo pone costantemente al riparo dalla malattia delle senescenza. La sovranità è anima, ma anche materia grigia artificiale dell'ingranaggio artificiale; così come il cuore è la pompa del corpo umano. Non certo a caso, Hobbes fu fervente ammiratore di Harwey, lo scopritore della circolazione del sangue.

L'utopia decisionistico-razionalista di Hobbes è radicale. Ma qui, lungi dal costituire la scienza il terreno del punto di vista dello Stato<sup>58</sup>, ci troviamo di fronte a un complicato rapporto tra Stato e politica, tra razionalità politica e razionalità scientifica. La cura della sovranità - e l'abbiamo appena visto - è doppiamente articolata: per un versante, *pianificazione* e *calcolo*; per l'altro, *recupero* allo Stato della differenziazione sociale cagionata dall'ipertrofizzarsi del 'politico'. La pianificazione politica hobbesiana si dota di un apparato concettuale scientifico-razionale, ma non si appiattisce alla pianificazione scientifica. Calcolo e riconduzione delle variabili disomogenee a una costante omogenea costituiscono i termini dell'impresa scientifica; ma l'impresa politica è già qualche cosa d'altro. *Il programma scientifico* hobbesiano è *strategia degli impegni vincolanti*, delle compatibilità sistemiche che fanno la vita della società civile imperniata attorno a quella della società dello Stato. Diversamente, *il programma politico* è tanto in funzione di questi impegni, quando condizione della loro produzione e riproduzione materiale; produzione e riproduzione che non possono essere che politiche. Quella scientifica, volendo schematizzare fino ai confini del lecito, è una *razionalità della previsione e della descrizione*; quella politica è una *razionalità dell'azione e della decisione*. Sapere scientifico e sapere politico non coincidono. Il punto di vista dello Stato non è il terreno della scienza; piuttosto, in Hobbes, è ravvisabile una coincidenza contraria: il punto di vista dello Stato costituisce il terreno del 'politico'. Mentre la scienza può ridurre a una grandezza costante elementi disomogenei, lo Stato - finanche il Leviatano di Hobbes - non può. In Hobbes, il 'politico' non è una grandezza omogenea, perturba continuamente la pace dello Stato a misura in cui si divarica da esso, pur avendolo presupposto e regolato. In Hobbes, questo appare come il più insanabile dei dissidi: da una parte, lo Stato tende incessantemente a sussumere e fagocitare dentro di sé il 'politico'; dall'altra, il 'politico' costantemente tende a divaricarsi dallo Stato. Ecco perché tanto la lettura decisionista di Hobbes, tanto quella razionalista appaiono irrimediabilmente unilaterali e restrittive.

Diversamente da quanto accade nel modello euristico del sapere matematico, nel laboratorio hobbesiano la controversia viene ricondotta ininterrottamente ai fenomeni di contrasto che lo Stato-macchina si trova a fronteggiare e regolare nel suo funzionamento espansivo. Lo Stato-macchina deve regolare le contrarietà e le opposizioni, curvandole ai propri principi di ragione e di giustizia. La locuzione di Stato-scienza<sup>59</sup> appare, perciò, imprecisa. Soltanto in un caso si potrebbe argomentare di Stato-scienza: qualora lo Stato riuscisse con un unico atto e una volta per tutte ad abrogare dentro di sé il 'politico'. Ma il dissidio ineliminabile, su cui lo Stato pone una sua pesante e sempre più gravosa ipoteca, tra Stato e 'politico' costituisce, per l'appunto, l'eterno problema di Hobbes: il problema mai risolto. L'attrazione sul 'politico', costantemente esercitata dallo Stato, non elimina tale dissidio; piuttosto, ne costituisce l'acutizzazione suprema.

È vero: il sapere politico è anche scienza e scienza politica, per la precisione<sup>60</sup>. Ma non può essere la scienza politica a uniformare e compatibilizzare i comportamenti del singolo e delle collettività; bensì l'arte di governo, la teoria politica. La riflessione hobbesiana sul 'politico' imprime una connessione impressionante tra *sapienza politica* e *governo politico*; una connessione che vive anche una compiuta e definitiva dilacerazione. Il sapere politico, facendosi scienza, si distacca dalla teoria politica, la quale resta *governo*. La sovranità, in Hobbes, è discontinuità di calcolo e di governo. Quest'ultimo, pur basandosi sul calcolo, non è mai meramente razionalità calcolatrice e pianificatrice; bensì insediamento di un intreccio forte di *razionalità* e *decisione*. Non va esclusivamente ripristinato il comando della razionalità scientifica sull'irrazionalità della passione, ma recuperata anche l'obbedienza degli uomini al potere comune dello Stato. Tra le due esigenze non sussiste un legame di coincidenza. Lo Stato non rappresenta riduttivamente l'incarnazione della ragione, è *anche governo*. Il bipolarismo delle forme, in Hobbes, articola la statualità tra *Stato-ragione* e *Stato-governo*. La morfologia della forma Stato preve-

de, hobbesianamente, questa necessaria duplicazione interna.

Dalla bipolarizzazione delle determinanti statuali la teoria politica ricava una vera e propria emancipazione: non è più trattenuta nella griglia scientifica o umanistico-rinascimentale. Il suo statuto, razionalizzandosi in sommo grado, si affranca dalla scienza, declinando un paradigma politico fortemente soggettivo: scientifico rimane soltanto il sottosuolo. Da qui un effetto liberatorio duplice: emancipazione della teoria politica vale anche come *emancipazione politica* della sovranità. È la teoria politica, più che ancora la scienza politica, a emancipare la sovranità. Dal principe al Saggio, saltano tutte le figure mediatrici della sovranità, la quale diviene l'anima politica dello Stato: artificialità dell'anima della potenza sovrana vale come prima e compiuta artificialità della teoria politica. La sovranità non abbisogna di essere mediata: è condensazione non lineare di calcolo e governo. Per essere più chiari: in Hobbes, il soggetto della politica è la sovranità. L'epistemologia soggettiva di Machiavelli e quella oggettiva di Bodin lasciano il campo a una epistemologia razionale del soggetto. Lo Stato-macchina hobbesiano è lo Stato-forma, poiché ha incorporato artificialmente la sovranità come anima. La rincorsa nichilista della decisione, che in Charron non veniva mai a capo della *sua* forma, trova in Hobbes il suo primo coronamento organico.

Effettivamente, la sovranità non può avere una forma perfetta, geometricamente e politicamente data una volta per tutte. Ma non può esser forma, perché è anima: simultaneamente determinazione di Stato-ragione e Stato-governo. Viceversa, la scienza politica e la teoria politica possono avere e hanno forme; e forme che variano. Il controllo scientifico di movimento e figure passa da un modello scientifico a un altro. La norma-valore del sapere matematico ha figure varianti e mutano con esse le forme della matematizzazione del mondo e della vita. Interesse e verità, pur restando coincidenti (all'interno del sapere geometrico-matematico), conoscono variazioni e passaggi di forma. Si può dire che già con Hobbes la scienza matematizzi la topologia mutevole delle forme.

La decisione della teoria politica, invece, fissa la modernizzazione perspicua degli eventi compatibili al "sistema di potere", differenziandoli dalle azioni da cui scaturiscono, spezzando la trama organica azione/evento. Presa di mira non è l'azione che, in quanto tale, è immodificabile; bensì i suoi effetti mutevoli: cioè, gli eventi. Sono questi ultimi che debbono essere e possono essere ricondotti al sistema di compatibilità dello Stato. Una volta di più: come non basta il sapere probabilistico della congettura, così non è sufficiente il mero calcolo scientifico. Occorre una teoria politica della decisione e del governo che unisca gli elementi utopici a quelli razionali e pragmatici. La teoria politica di Hobbes è la prima e organica risposta a questa urgenza. In lui, la decisione si muove a metà strada tra il calcolo scientifico dello Stato-ragione e la modellizzazione dell'esistente storico e del suo divenire tipica dello Stato-governo. La decisione è questo ponte: vivifica scientificamente, utopicamente, razionalmente e pragmaticamente la sovranità. Effettivamente, qui la decisione è sovrana. Ma sovrana in questo senso articolato e complesso.

Sotto questo specifico riguardo, il dualismo non risolto che compare in Hobbes è quello tra una teoria politica del governo che scioglie interamente al suo interno la *pragmatica politica*. La pur notevole distinzione tra scienza politica e teoria politica non perviene ancora, in Hobbes, alla separazione funzionale tra teoria politica e pragmatica politica. Per rilevare primi passi in questa direzione, bisogna aspettare la divisione dei poteri e la differenziazione funzionale tra ruolo del Parlamento e ruolo dell'Esecutivo, che non riduce più quest'ultimo a mera amministrazione.

Osserva puntualmente Schmitt: «La prima decisione metafisica fu, ovviamente, presa da Cartesio nell'istante in cui il corpo umano pensato come macchina e l'uomo, fatto di anima e corpo, nel complesso di un intelletto su di una macchina. L'estensione di questa rappresentazione al "grande uomo", allo Stato, fu ovvia. Fu compiuta da Hobbes, ma portò, come si è visto, a che anche l'anima del grande uomo si trasformasse in parte in macchina. Dopodiché, in tal modo, il grande uomo si era trasformato in macchina, divenne possibile anche un'operazione inversa di estensione, e anche il piccolo uomo poté trasformarsi in *homme-machine*. Solo la meccanizzazione della rappresentazione dello Stato ha compiuto quell'immagine dell'uomo»<sup>61</sup>.

## NOTE

### Note al primo capitolo

<sup>1</sup> U. Gori, *Guerra* (voce), in *Dizionario di politica* (a cura di N. Bobbio-N. Matteucci), Torino, Utet, 1976, p. 457.

<sup>2</sup> Per il contributo fornito da Bacone alla rivoluzione tecnologica dell'epoca moderna, si rinvia a B. Far-  
rington, *F. Bacone filosofo dell'età industriale*, Torino, Einaudi, 1967; P. Rossi, *Francesco Bacone. Dalla  
magia alla scienza*, Torino, Einaudi, 1974. Su Cartesio, "scopritore", "esploratore" e "fondatore" della filoso-  
fia moderna, si rimanda a B. Russell, *Cartesio*, in *Storia della filosofia occidentale*, vol. III, Milano, Longa-  
nesi, 1967, pp. 731-744; K. Löwith, *Dio, uomo e mondo da Cartesio a Nietzsche*, Napoli, Morano, 1966; G.  
Canziani, *Filosofia e scienza nella morale di Cartesio*, Firenze, La Nuova Italia, 1980.

<sup>3</sup> B. Russell, *op. cit.*, p. 711.

<sup>4</sup> Sull'argomento, si rinvia ad A. Chiocchi, *Dilemmi del 'politico'*, vol. I, *Dalla filosofia alla politica*, se-  
gnatamente cap. I, C) e D), Associazione culturale Relazioni, Avellino, 1993.

<sup>5</sup> Per questi temi, si rimanda a A. Chiocchi, *op. cit.*, capp. I e II.

<sup>6</sup> Soccorrono le riflessioni di E. Severino: *Legge e caso*, Milano, Adelphi, 1979; *Destino e necessità*, Mi-  
lano, Adelphi, 1980; *Gli abitatori del tempo. Cristianesimo, marxismo, tecnica*, Roma, Armando, 1981. Una  
sintetica e limpida ricostruzione del rapporto tra *kosmos* ed *episteme* e della differenza tra epistemologia mo-  
derna ed *episteme* greca è da Severino fornita in *La filosofia antica*, Milano, Rizzoli, 1985, pp. 24-25.

<sup>7</sup> Rileva acutamente G. Marramao: «Gli stessi modelli utopici del '500-600 seguono la logica della dislo-  
cazione spaziale, non quella della prospezione temporale. I paesi ideali di Moro e Campanella "non si collo-  
cano nel futuro, ma distano solo nello spazio dal luogo di residenza degli autori" (M. Horkheimer, *Gli inizi  
della filosofia della storia*, Torino, Einaudi, 1978, p. 60). La carica polemica della collocazione di Utopia in  
un'isola lontana e della Città del Sole nell'interno di Ceylon sta tutta nella tesi della realizzabilità della socie-  
tà ideale nelle condizioni e con i mezzi del presente ( la sola rilevante eccezione è costituita in questo conte-  
sto nella New Atlantis di Francesco Bacone, che rappresenta, per il suo carattere di "futuribile", il prototipo  
dell'utopismo progressista moderno). La peculiarità dell'utopia cinque-seicentesca, dunque, è nell'ignorare il  
fattore tempo. Ma è proprio questo carattere di "astrazione" che - come ebbe a notare Horkheimer nel già ci-  
tato saggio del 1939 - "collega gli utopisti con Hobbes" (*op. cit.*, p. 61). Questa considerazione spinge a ri-  
cercare, aldilà delle semplici contrapposizioni tra "utopia" e "scienza" alle origini del Politico moderno, lo  
sfondo categoriale comune che ha generato questa stessa dimidiazione» (*Potere e secolarizzazione*, Roma,  
Editori Riuniti, 1983, p. 19).

<sup>8</sup> Per un'analisi articolata della posizione vichiana, si rinvia a A. Chiocchi, *op. cit.*, segnatamente il cap.  
VI.

<sup>9</sup> E. Husserl, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Milano, Il Saggiatore,  
1961. Sulla critica husserliana a Cartesio precise e puntuali osservazioni sono reperibili in W. Schulz, *Le  
nuove vie della filosofia contemporanea*, vol. I, *Scientificità*, Casale Monferrato, Marietti, 1986, pp. 27-29.  
Cfr. anche M. Galzigna, *Conoscenza e dominio*, Verona, Bertani, 1985, p. 148.

<sup>10</sup> M. Heidegger, *Essere e tempo*, Torino, Utet, 1969, pp. 63-64. Su questo punto, cfr. W. Schulz, *op. cit.*,  
pp. 27-28, 32-34. Per parte sua, Galzigna rinvia ad un testo heideggeriano della "svolta", *L'epoca dell'imma-  
gine del mondo*, in *Sentieri interrotti*, Firenze, La Nuova Italia, 1968, pp. 71-101.

<sup>11</sup> Su questo aspetto dell'ontologia esistenziale di Cartesio, cfr. le belle osservazioni di W. Schulz, *op.  
cit.*, Vol. II, *Interiorità*, Genova, Marietti, 1986, pp. 15-23.

<sup>12</sup> E. Husserl: *La crisi...*, cit.; *Mediazioni cartesiane*, Milano, Bompiani, 1960.

<sup>13</sup> E. Husserl, *La crisi ...*, cit., p. 530.

<sup>14</sup> C. Schmitt, *Lo stato come meccanismo in Hobbes e Cartesio* (trad. di A. Bolaffi), "il Centauro", n. 10,  
1984, pp. 169-177. Successivamente, il testo è comparso, con traduzione di G. Galli, nella raccolta di saggi  
di C. Schmitt, *Scritti su Thomas Hobbes*, Milano, Giuffrè, 1986.

<sup>15</sup> M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., pp. 35-108. Più in generale, sul rapporto tra conoscenza e dominio,  
dalla modernità fino alle tendenze attuali, il citato e bel libro di Galzigna: segnatamente, per gli argomenti  
qui in questione, pp. 147-177, 195-217; di rilievo la stessa post-fazione al volume di J. Rogeer, pp. 221-226.

<sup>16</sup> Cfr. W. Schulz, *op. cit.*, vol. I, pp. 40-105.

<sup>17</sup> Il testo è contenuto in K. Marx, *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica* (trad. di E. Grillo), vol. II, La Nuova Italia, 1970. Una successiva versione si trova nella traduzione dei "Grundrisse" di G. Backhaus, Torino, Einaudi, 2 voll., 1976. Come è noto, la prima traduzione italiana del testo fu condotta da R. Solmi, per il numero quattro dei "Quaderni Rossi". Per l'analisi critica delle tesi marxiane contenute nel "Frammento sulle macchine", si rinvia a A. Chiochi, *I dilemmi del 'politico'*, vol. III, *Dalla politica all'etica*, Avellino, Associazione culturale Relazioni, 1994; segnatamente, il cap. XVII, §§ 12 e 14.

<sup>18</sup> Sul nesso tra *cogito* ed ermeneutica ha scritto belle pagine, in un lungo saggio su P. Ricoeur, D. Jervolino, *Il cogito e l'ermeneutica*, Procaccini Editore, Napoli, 1984.

<sup>19</sup> E. Husserl, *Meditazioni ...*, cit., p. 211.

<sup>20</sup> Cfr. A. Chiochi-R. Marrone, *L'etica tra pace e guerra*, "Il Tetto", n. 145, 1988; poi anche in "Società e conflitto", n. 2/3, 1990-91.

<sup>21</sup> Cfr. K. Marx: *Cap. VI inedito*, Firenze, La Nuova Italia, 1969; *Lineamenti...*, vol. II, cit. Come ben si sa, su queste tesi e su questi testi marxiani attecchisce quell'operaismo teorico italiano che, ben presto, si stacca dalla lettura panzieriana di Marx (e di Lenin), a cominciare da M. Tronti, *Operai e capitale*, Torino, Einaudi, 1966 (in particolare, per i temi qui in questione, pp. 12-15, 170-172) e finendo, tra molte discontinuità e deviazioni, con la produzione teorica di A. Negri. Per una critica degli universali dell'operaismo teorico ed una riconsiderazione critica delle posizioni di A. Negri, si rinvia a A. Chiochi, *I dilemmi del 'politico'*, vol. III, *Dalla politica all'etica*, cit.; segnatamente, cap. XVII, §§ 12-12. Per una ricostruzione della posizione di R. Panzieri, invece, si rinvia a Antonio Chiochi, *I dilemmi del 'politico'*, vol. II, *Forme della crisi*, Avellino, Associazione culturale Relazioni, 1994; segnatamente, cap. X, § 2.5.

<sup>22</sup> L. Althusser, *Per Marx*, Roma, Editori Riuniti, 1970.

<sup>23</sup> R. Musil, *L'uomo senza qualità*, Torino, Einaudi, 2 voll., 1982.

<sup>24</sup> C. Schmitt, *Lo Stato ...*, cit., p. 171 (nella traduzione di A. Bolaffi).

<sup>25</sup> B. De Giovanni, *'Politica' dopo Cartesio*, "Il Centauro", n. 4, 1981, p. 30.

<sup>26</sup> *Ibidem*, p. 31.

<sup>27</sup> *Ibidem*, p. 31.

<sup>28</sup> *Ibidem*, p. 31.

<sup>29</sup> J. Weizman, *Il potere del computer e la ragione umana*, Torino, Edizioni Gruppo Abele, 1987, p. 11.

<sup>30</sup> *Ibidem*, p. 11. Cfr. anche M. Galzigna, *op. cit.*, pp. 181-183. Più precisamente, dice Galzigna: "Si è finalmente capito che i percorsi della verità scientifica non sono legati da un rapporto di *determinazione*, ma non sono neppure pensabili come dimensioni separate e autonome. Verità scientifica e potere, nella cultura occidentale, si compenetrano incessantemente, costruendo trame composite ed intrecci spesso indissolubili, che una nuova critica della scienza dovrà cercare di comprendere e di descrivere" (pp. 182-183; ma anche pp. 82-86).

<sup>31</sup> M. Galzigna, *op. cit.*

## Note al secondo capitolo

<sup>1</sup> In questo capitolo, per la lettura di Machiavelli si assume come principale punto di riferimento lo scavo critico proposto da R. Esposito nei saggi raccolti in *Ordine e conflitto*, Napoli, Liguori, 1984. Nel corso del capitolo, tuttavia, emergeranno rilevanti punti di discordanza a confronto della, pur innovativa e affascinante, rilettura proposta da Esposito.

<sup>2</sup> R. Esposito, *op. cit.*, p. 31.

<sup>3</sup> *Ibidem*, p. 31.

<sup>4</sup> *Ibidem*, pp. 32-33.

<sup>5</sup> R. Esposito ha particolarmente insistito sulla figura del "doppio" in Machiavelli, nel saggio *Forma e scissione in Machiavelli*, "Il Centauro", n. 1, 1981, pp. 3-25, raccolto con titolo mutato ("La figura del 'doppio' nell'immagine machiavelliana del Centauro"), in *Ordine e conflitto*, da cui si sta citando.

<sup>6</sup> *Ibidem*, p. 41.

<sup>7</sup> *Ibidem*, pp. 29-30, 31-33, 36-37, 42.

<sup>8</sup> A. Biral, *Dal diritto di resistenza alla ragion di Stato*, "il CENTAU-RO", n. 10, 1984, p.3.

<sup>9</sup> *Ibidem*, p. 4.

<sup>10</sup> *Ibidem*, pp. 5-6.

<sup>11</sup> *Ibidem*, p. 8.

<sup>12</sup> *Ibidem*, pp. 12-16.

<sup>13</sup> *Ibidem*, p. 13.

<sup>14</sup> *Ibidem*, pp. 15-16.

<sup>15</sup> P. Charron, *Prudenza politica e governo dei conflitti*, (trad. it. di G. Stabile), "Il Centauro", n. 8, 1983, p. 177.

<sup>16</sup> *Ibidem*, p. 167.

<sup>17</sup> Sul punto, si rinvia a A. Chiocchi, *Tra infinito e povertà: il pensiero dell'ascolto. Saggio sulla "Scienza Nuova" di G. B. Vico*, Mercogliano (Av), 1996.

<sup>18</sup> A. Poletto, *Dal caos delle guerre di religione all'ordine manieristico*, "Il Centauro", n. 10, 1984, p. 25.

<sup>19</sup> C. Schmitt, *Teologia politica. Quattro dottrine sulla teoria della sovranità*, in *Le categorie del 'politico'*, Bologna, Il Mulino, 1972, p. 41.

<sup>20</sup> A. Poletto, *op. cit.*, p. 27.

<sup>21</sup> Charron, cit. da Poletto, p. 27.

<sup>22</sup> Charron, cit. da Poletto, *op. cit.*, p. 27, nota 14.

<sup>23</sup> Charron, cit. da Poletto, *op. cit.*, p. 28.

<sup>24</sup> A. Poletto, *op. cit.*, pp. 32-33.

<sup>25</sup> Su ciò argomenta acutamente E. Castrucci, *La forma e la decisione*, Milano, Giuffrè, 1985, pp. 37-41.

<sup>26</sup> Charron cit. da A. Poletto, *op. cit.*, p. 34.

<sup>27</sup> Cfr. A. Chiocchi, *op. cit.*

<sup>28</sup> Charron, cit. da Poletto, *op. cit.*, p. 34.

<sup>29</sup> Charron, cit. da Poletto, *op. cit.*, p. 34.

<sup>30</sup> A. Poletto, *op. cit.* p. 36.

<sup>31</sup> C. Schmitt, *La dittatura. Dalle origini dell'idea moderna di sovranità alla lotta di classe proletaria*, Bari, Laterza, 1975, p. 26.

<sup>32</sup> Un'interessante e articolata rilettura della posizione di Charron, contestualizzata in una cornice diversa da quella che abbiamo appena proposto, è venuta da G. Stabile, *Fondazione antropologica e codice di disciplinamento in Pierre Charron*, in V. Dini-G. Stabile, *Saggezza e prudenza*, Napoli, Liguori, 1983, pp. 125-201. Quello di Stabile non è semplicemente un saggio su Charron; piuttosto, una ricognizione su alcune tematiche decisive all'interno di quel passaggio storico che ha condotto alla formazione della prima età moderna. Lo spazio della saggezza, p.es., viene strettamente interrelato a quello della follia, già all'attacco del lavoro e ben al di là della problematizzazione charroniana (p. 125). Stabile - come, del resto, Dini nel saggio sulla prudenza, che costituisce la prima parte del volume, che abbiamo avuto modo di esaminare nel precedente capitolo - è alla ricerca del campo in cui opera il fondamento antropologico della modernità. Lo spazio tra saggezza e follia è da lui configurato come quello di una "sofferta utopia antropologica" (p. 125). Volendo con ciò significare il posizionamento ideale di un "uomo 'totale' posto drammaticamente al centro della radicale transizione storica e ideologica verso il mondo moderno" (p. 125). Ora, il carattere di primarietà e di centralità dell'uomo, dall'antico al Rinascimento, viene tremendamente scosso dall'irruzione scettica e, in epoca moderna, segnatamente dall'opera di Montaigne. Su questa irruzione, e sul suo carattere di destrutturazione del prometeismo utopico (p. 132), Stabile a lungo getta lo sguardo, scrivendo pagine assai precise e belle sul rapporto tra Charron e Montaigne (p. 136 ss.). In un certo qual modo, Charron viene collocato come crocevia tra Montaigne e Hobbes (pp. 137-138). E crocevia, si badi, non tanto tra due poli, quanto tra tutti quanti gli umori e i filoni non sempre unidirezionali che intorno a ognuno si muovono. Il neo-stoicismo rientra in questo crocevia, essendone a sua volta, una ramificazione (pp. 144-145). Ma sentiamo direttamente Stabile: "La mediazione dell'antropologia razionalista di Charron consiste fundamentalmente, sul piano filosofico, in un'operazione di separazione della ragione teoretica e di quella pratica: la prima, dono di Dio, che da questi perviene e a lui ritorna; la seconda del tutto mondana, che all'uomo compete ordinare e amministrare" (p. 145). Si aggancia qui il "polo Hobbes", così concettualizzato: "La ragione pratica hobbesiana, invece, si emenda da ogni residuo teoretico esprimendosi fino in fondo nella sua forma di 'facoltà' umana; il politico non è più la sfera di esplicazione della valenza mondana della ragione e questa non è più un segmento disciplinare della filosofia ma, ormai, è già filosofia politica" (p. 145). In Charron, invece, Stabile legge la sfera di esplicazione del "codice di disciplinamento"; ed è, questa, una delle sue chiavi di lettura più ricorrenti nel testo. In realtà, a Stabile la delimitazione figurativa dell'intermediazione charroniana verso il "polo Hobbes" serve, ancora di più, per stringere il discorso sulla ragion di Stato e sulla relativa posizione di Charron. Le

sue argomentazioni si riempiono, così, di una pluralità di determinazioni concettuali. Sentiamo direttamente Stabile: "La categoria del politico moderno è, in definitiva, troppo complessa perché la sua fenomenologia possa essere iscritta da sola dentro la storia delle teorie politiche; e così ancora di più la categoria di ragion di Stato, che del pensiero politico moderno rappresenta la prima poderosa forma ideologica, non può essere credibilmente indagata solo ricostruendo la storia delle idee dei suoi teorici rinascimentali e post-rinascimentali" (p. 147). Ma soccorre ancora meglio la successiva affermazione: "D'altra parte, nessuna adeguata genealogia e fenomenologia del politico moderno potrebbe sottovalutare la densità - antropologica prima che politologica - di quella scissione e del tormentato, continuo sforzo di riconciliazione che pervade di sé tutto lo spirito manierista, tra affermazione dell'individualità, con le sue connotazioni esistenziali ed etiche, l'ansia e la 'singolarità individuale' del mondo e del suo mistero, da una parte; riconoscimento della nascita di un ordine e di una disciplina dell'individualità, dall'altra: ineluttabilità del codice di autorità e certezza del diritto, paradigma assolutistico e istanza di libertà" (p. 147). Ora, questa separazione non può trovare una soluzione teorica. Qui nasce l'apologia dell'impotenza della ragione umana, celebrata da Montaigne nel Cap. XII del Libro II dei "Saggi". Qui si colloca la ragionevolezza e la possibilità della proposta di mediazione di Charron. Stabile individua e argomenta con acume tali passaggi. Attraverso una enucleazione critica di questo tipo, ancora più importanti risultano i celeberrimi passaggi charroniani contenuti nel Cap. LI del Libro I della "Saggesse", secondo cui: 1) la "potenza pubblica dello Stato" è "anima" delle "cose umane", "legame della società"; 2) "La sovranità è definita assoluta, poiché non è soggetta ad alcuna legge umana". Quali possibilità si aprono alla saggezza specificamente charroniana, a fronte della dilatazione della potenza pubblica dello Stato? Stabile avanza questa risposta: la separazione tra "pubblico" e "privato" (p. 184). Al "privato" è da ricondurre la "libertà individuale e interiore", la "critica"; al "pubblico", la "sfera del politico", che compare come "epifania dell'autorità e del potere" (p. 184). Qui il saggio (di Charron), diversamente dalla lettura da noi proposta, recupera nell'*interiorità* della sua libertà privata la sottomissione pubblica all'autorità. Il nesso mediazione nascosta/decisione palese, con i suoi corollari politico-civili, rimane indagato. Conseguentemente, la liberazione è configurata possibile solo e sempre nel "privato" e come sfera del "privato". In proposito, Stabile rinvia a "*Kritik und Krise*" di R. Koselleck; ma il rimando non appare del tutto calzante. Nella lettura di Stabile i concetti di libertà e di liberazione appaiono troppo curvati sul "privato": si trasferiscono al "pubblico" solo attraverso effetti di riverberazione. Mentre, invece, come abbiamo visto, in Charron, ciclo pubblico e ciclo civile si esplicano attraverso il governo e la mediazione riconciliatrice delle passioni private.

<sup>33</sup> N. Bobbio, *Da Hobbes a Marx*, Morano, Napoli, 1965.

<sup>34</sup> R. Esposito, *Ordine e conflitto in Machiavelli e Hobbes*, "Il Centauro", n. 8, 1983, p. 14; successivamente in *Ordine e conflitto*, cit.

<sup>35</sup> R. Polin, *Etica e politica*, Milano, Giuffrè, 1985, pp. 122-129.

<sup>36</sup> *Ibidem*, p. 123.

<sup>37</sup> Polin, invece, legge sul punto la riproposizione da parte di Machiavelli di una "morale radicalmente umanistica e aristocratica" opposta alla morale cristiana (*op. cit.*, p. 123).

<sup>38</sup> R. Esposito, *op. cit.*, pp. 14-16.

<sup>39</sup> In tal senso F. Semerari, *Diritto e concorrenza. Sul giusnaturalismo di Hobbes e Locke*, "Paradigmi", n. 8, 1985, p. 237.

<sup>40</sup> N. Bobbio, *op. cit.*, pp. 51-57.

<sup>41</sup> E. Vitale, *Hobbes e l'eguaglianza*, "Teoria politica", n. 3, 1985, pp. 21-39.

<sup>42</sup> T. Magri, *Saggio su Hobbes*, Milano, Il Saggiatore, 1982.

<sup>43</sup> E. Vitale, *op. cit.*, p. 23.

<sup>44</sup> *Ibidem*, p. 24.

<sup>45</sup> *Ibidem*, p. 24.

<sup>46</sup> Francesca Izzo, *Tempo e sistema in Hobbes*, "Il Centauro", n. 8, 1983, pp. 54-57.

<sup>47</sup> *Ibidem*, p. 54.

<sup>48</sup> *Ibidem*, pp. 55-57.

<sup>49</sup> *Ibidem*, pp. 54-55.

<sup>50</sup> *Ibidem*, p. 55.

<sup>51</sup> *Ibidem*, p. 56.

<sup>52</sup> *Ibidem*, p. 61.

<sup>53</sup> C. Schmitt, *Lo Stato come meccanismo in Hobbes e Cartesio*, (trad. it. di A. Bolaffi), "Il Centauro", n. 10, 1984, pp. 169-177.

<sup>54</sup> *Ibidem*, p. 169.

<sup>55</sup> *Ibidem*, p. 171; ma anche F. Izzo, *op. cit.*, p. 68.

<sup>56</sup> A. Bolaffi, *Stat nominis umbra: la rilettura schmittiana di Hobbes*, "Il Centauro", n. 10, 1984, pp. 161.

<sup>57</sup> Francesca Izzo, *op. cit.*, p. 68.

<sup>58</sup> *Ibidem*, p. 69.

<sup>59</sup> *Ibidem*, p. 69.

<sup>60</sup> *Ibidem*, p. 69.

<sup>61</sup> C. Schmitt, *op. cit.*, p. 176.