

**L'UOMO «VIRTUALE».**  
**IL PARADIGMA ANTROPOLOGICO**  
**DELLA TEORIA POLITICO-GIURIDICA MODERNA**  
di  
**Antonio Vernacotola**  
Università della Calabria

**Abstract**

*Starting from the category of «virtuality» that Francesco Gentile shows to be a characterizing trait of modern thought, the present essay aims to reconstruct the modalities through which, beginning from the seventeenth century, a new anthropological model takes root. The notion of man is expunged from the metaphysical reflection and detached from reality to be structured on the basis of a purely conventional set of definitions. Conceived in this way, it is placed in the guise of paradigm of a legal political theory that is purported to be constituted in the form of scientific discipline. The concepts of individual, nature and freedom are made object of a semantic reconsideration, through which it is created a «virtual man», as determined according to the forms of a «unicity» towards which the dimension of intersubjective relation appears extraneous. Such a model, ultimately, proves to be functional, in accordance with an operational protocol, to the construction of a principle of sovereignty in which is fulfilled, in the words of Gentile, the secularization of the «divine» and the deification of the «politics».*

È difficile ritrovare, in un coacervo di ricordi che s'accavallano e s'intrecciano fra loro, un pensiero, un'immagine, un'espressione che possa restituire, seppur in modo appena sfrangiato e necessariamente povero, la figura del prof. Francesco Gentile. Si tratteggiano nella memoria, quasi in forma di vividi altorilievi, immagini della Terra Santa, con i suoi abbacinanti bagliori, i suoi silenzi, le sue ineffabili voci; una Terra, questa, ch'egli sembrava alfine guardare con serena e lucida franchezza quale propria destinazione suprema; si stagliano ancora, nel rimembrare, la squisita finezza dell'uomo ed una delicatezza di levatura assai rara; riappare infine la soavità del suo sorriso.

Con eguale vivezza, tuttavia, si compongono nella mente i tratti di una dottrina autenticamente magistrale, ch'egli seppe maturare, nel corso di lunghi decenni, fissando e custodendo, come stelle polari, la dedizione all'insegnamento che così alacramente lo animava e, massime, l'amore per la verità.

Non spetta al sottoscritto presentare con completezza, di questa elevata dottrina, contenuti e tematiche. Altri, più autorevolmente, potranno farlo in modo profittevole. Ciò che vorrei qui riportare è l'esperienza di un giovane ed appassionato studioso di filosofia del diritto che ha avuto il privilegio d'incontrare e conoscere, nel proprio percorso di studio, il magistero del Professore.

Le prime opere gentiliane che ho avuto modo di avvicinare sono state *Ordinamento giuridico; tra virtualità e realtà*<sup>1</sup> e *Politica aut/et statistica; prolegomeni di una teoria generale dell'ordinamento politico*.<sup>2</sup> Per tal ragione, è a questi testi che qui vorrò maggiormente guardare, pur perlustrando il novero copioso delle pubblicazioni del Maestro. Ed invero, non mi esimo dall'affermare che la lettura di codesti saggi, nonché, del pari, il confronto franco e frequente con il Professore medesimo, hanno prodotto in me un'impressione affatto rimarchevole. Il mio modo di guardare al dato dell'*esperienza giuridica* e, più in generale, alla *Modernità* come struttura di pensiero, ne è risultato radicalmente trasformato. L'elemento che mi ha più colpito, additandomi più lati orizzonti ermeneutici, è stato il constatare con quale incisività un paradigma «virtuale» – sua felice espressione – abbia progressivamente informato di sé le diverse branche del sapere, ed in ispecie, la filosofia del diritto e dello stato. Orbene, quello che in questa sede intendo indagare, prendendo punto le mosse dai volumi sopra citati, è esattamente il *modello antropologico* che, assumendo tale conformazione viene ad assidersi quale archetipo della teoria politico-giuridico moderna.

Ai primi lucori del Seicento, si origina invero un modo del tutto nuovo di concepire l'uomo, che viene analizzato secondo *categorie di pensiero* deliberatamente *anti-realistiche* ed improntate altresì ai principi metodici dell'*astrazione analitico – deduttiva* e del *convenzionalismo ipotetico*. Un modello antropologico siffatto riscuoterà vasta e subitanea accoglienza da parte dei maggiori filosofi delle generazioni successive, in particolare Locke, Rousseau e, nel XIX secolo, Stirner, diventando un tratto tipico della Modernità ed influenzando non solo l'antropologia filosofica, ma la teoria politica, le scienze giuridiche e, più in generale, l'intera civiltà occidentale. Un punto d'importanza capitale, nell'elaborazione di tale visione, riguarda l'accostamento di un principio di inconoscibilità circa l'essenza dell'uomo, ad un'istanza di costruttivismo ipotetico, volto all'istituzione, su un piano prettamente virtuale, di un uomo artificiale, un modulo antropologico costruito in base a parametri e finalità di pura positività convenzionale ed utilitarista.

---

<sup>1</sup> F. GENTILE, *Ordinamento giuridico. Tra virtualità e realtà*, 3 edizione integrata da Quattro Codicilli, Padova 2005.

<sup>2</sup> ID., *Politica aut/et statistica. Prolegomeni di una teoria generale dell'ordinamento politico*, Milano 2003.

L'individualismo, la dottrina che da questo modello trae origine, è fondato, dunque, su un paradigma puramente ipotetico, che non presenta alcun riscontro fondazionale con la realtà obbiettiva e si configura, invece, in corrispondenza di una serie di finalità di precipuo carattere operativo.

### 1. «*Individuo*». Genealogia di un concetto

Una premessa essenziale di questo processo giace nella primigenia determinazione dell'idea di *individuum*, che, per quanto *desostanzializzata* da parte degli approcci filosofici dominanti l'età moderna, rinviene la propria genesi nel suo primitivo incardinamento alla nozione metafisica di *sostanza* e, parimenti, nella sua applicazione al dato dell'*individualità umana*. Sorto nell'ambito della riflessione *atomistica*<sup>3</sup>, il concetto di *individuo* viene dunque, ad indicare originariamente un elemento dotato delle qualità dell'*unità* e dell'*indivisibilità*.

A tale caratterizzazione, di stampo marcatamente *fisico*, con il progresso del pensiero occidentale nelle forme tipiche della *Classicità*, se ne viene ad aggiungere una diversa e più articolata: ad Aristotele, in particolare, si deve l'elaborazione di un significato di detta nozione di ordine propriamente *logico*: secondo questa prospettiva, l'*individuo* viene ad identificarsi con l'*impredicabile*<sup>4</sup>, con ogni ente, dunque, la cui specifica definizione nominale non si può predicare ad alcun altro *oggetto* all'infuori di se stesso, all'infuori, ovvero, dell'oggetto dato dall'ente cui tale denominazione primieramente appartiene<sup>5</sup>.

3

---

<sup>3</sup> Nella prospettiva *materialistica* di un Democrito o di un Leucippo, l'*individualità* è dunque sinonimo di un'ente *indivisibile* che si configura in termini tipicamente *materiali*: *indivisibile*, ovvero «*atomon*», è ogni elemento che risulti irriducibile, attraverso un procedimento di *scomposizione* della materia, a qualsiasi altra «*radice*».

<sup>4</sup> I termini "*identici per accidente* – leggiamo nella *Metafisica* – *non si dicono in universale*: infatti non è vero dire che ogni uomo è lo stesso che il musico, perché gli attributi universali appartengono alle cose per sé, mentre gli attributi accidentali non appartengono alle cose per sé ma solamente degli individui si predicano senza restrizione. Infatti «*Socrate*» e «*Socrate musico*» sono manifestamente la stessa cosa; ma «*Socrate*» non è predicabile di molti individui, e perciò non si dice «ogni *Socrate*» così come si dice «ogni uomo».» ARISTOTELE, *Metafisica*, a cura di G. Reale, Milano 2000, Δ (V), 9, 1017b 33-1018a 4, p. 217. *Individuo*, dunque, è ogni elemento cui non si possa predicare più di un singolo *oggetto*. Ad una siffatta concezione soggiace, evidentemente, un'accezione della nozione di *individualità* di tipo *metafisico*; un'accezione pertanto che, assumendo gnoseologicamente un *principio di individuazione* capace di effettuare un'opera di *determinazione* di un dato ente nella sua peculiare *singularità*, risulti parimenti in grado di collocare il concetto di *individuo* in un quadro propriamente *ontologico*, ovvero, nell'ambito di un approccio teoretico facente perno sulla nozione di «*sostanza individuale*». Per approfondimenti, cfr. C. ROSSITTO, *Riflessioni sulla struttura logica della filosofia. A proposito dell'odierna metafisica di tradizione aristotelica*, Padova 1982.

<sup>5</sup> Nella visione esposta da Aristotele nella *Metafisica*, la *specie*, in quanto derivante da una divisione dei *generi* oltre la quale, in un'opera di applicazione delle *categorie logiche* ai dati della *natura*, risulta impossibile procedere ad ulteriori determinazioni tassonomiche, rappresenta, sotto un profilo siffatto, il dato antonomastico dell'*individualità*. ARISTOTELE, *ult. op. cit.*, Δ (V), 10, 1018b 1-7, p. 221; ID., *Analitici secondi*, ed. cit., II, 13, 96b 15.

Una simile qualificazione del concetto di *individuo* è stata ulteriormente specificata dalla speculazione dei Logici del primo Medioevo, che ne hanno sancito la rigorosa assimilazione all'idea di *impredicabilità*<sup>6</sup>.

Un decisivo approfondimento della nozione viene, di fatto, realizzato da S. Tommaso D'Aquino, il quale si fa assertore di una concezione che, per quanto risolutamente impiantata su una visione *sostanzialistica*, viene ad imprimere al *nomen individuum* una divaricazione semantica dispiegantesi in corrispondenza della duplice accezione di *individuum vagum* e di *individuum singulum*<sup>7</sup>. Compagno, infatti, nella definizione dell'Aquinate, due differenti semantemi del termine *individuo*: da una parte, questo viene concepito come *individuo vago*, cioè come l'«unità» di «una natura comune con un determinato modo d'essere che compete alle cose singole», l'*unità numerica*, in altre parole, con la quale si identifica ogni *natura individuale* che conferisce alle singole cose la propria specifica identità; dall'altra, l'*individuo* viene a significare l'*ente* stesso, distintamente sussistente in una natura ben circoscritta e delimitata, nonché dotato di una propria, unica ed irripetibile *realtà esistenziale*<sup>8</sup>.

Quest'ultima significazione, evidentemente, trova la propria base teoretica, nonché le sue peculiari radici generative, nella nozione aristotelica di *sostanza individuale*. Oltre che nei pensatori alto-medievali, come Boezio, nei quali è più marcata una simile ascendenza<sup>9</sup>, la coimplicazione semantica dei concetti di *individuo* e di *sostanza individuale*, o *ipostasi*, si evidenzia anche in un importante esponente del Francescanesimo oxoniense, come Duns Scoto<sup>10</sup>, nel cui pensiero si ritrova una duplice rappresentazione del dato dell'*individualità*. Se, da un lato, vi si può infatti riscontrare l'incidenza di un *principio di individuazione* precipuamente declinato in senso *ontologico*, nel senso, cioè, del discernimento e della distinzione della *concreta individualità* di ciascun ente singolo, predicabile di un sostrato

<sup>6</sup> Di particolare efficacia rappresentativa è la definizione che ne fornisce Severino Boezio: "Si dice individuo ciò che non si può dividere per nulla, come l'unità o la mente o ciò che non si può dividere per la sua solidità, come il diamante; o ciò che non si può predicare di altre cose simili, come Socrate." S. BOEZIO, *In Isagogen Porphirii commenta*, rist. anast., New York 1966, trad. it. *Isagoge/ Porfirio*, Milano 1995, II, in P. L., 64, col. 97. Ancora più icastica e rigorosa, come ci rammenta N. ABBAGNANO (voce *Individuo*, in *Dizionario di filosofia*, p. 481), risulta la formulazione dell'*individualità* espressa da Pietro Ispano, il futuro Giovanni XXI: "Individuo è ciò che si predica di una sola cosa, come Socrate e Platone." P. ISPANO (papa Giovanni XXI), *Summulae Logicales*, 2, 9.

<sup>7</sup> "L'*individuo vago* – osserva l'Aquinate nella *Summa Theologiae* – per esempio, l'uomo, significa una natura comune con un determinato modo d'essere che compete alle cose singole, cioè che sia un sussistente per sé e distinto dagli altri. Ma l'*individuo* singolo significa invece qualcosa di determinato e che distingue; così il nome di Socrate significa questa carne e questo volto." TOMMASO D'AQUINO (San), *Summa Theologiae*, trad. it., *La somma teologica*, testo latino dell'ed. leonina, tr. e commento a cura dei Domenicani italiani, Firenze 1959, I, q. 30, a. 4.

<sup>8</sup> Cfr. A. POPPI (padre), *Sul problema della sostanzializzazione dell'ente e dell'uno in S. Tommaso d'Aquino*, in «Rivista di filosofia neoscolastica», a. 56, 1954.

<sup>9</sup> Per quanto concerne, specificamente, le ascendenze aristoteliche della logica boeziana, cfr. G. F. PAGALLO, *Per un'edizione critica al "De hypoteticis syllogismis" di Boezio*, in *Italia medievale ed umanistica*, 1958.

<sup>10</sup> Per un quadro generale del pensiero di Scoto, si rinvia a F. TODESCAN, *Giovanni Duns Scoto*, Padova 2002.

ipostatico, dall'altro, l'interpretazione dell'idea di *individuo* nei termini del semantema enucleato dall'espressione tomista di *individuum vagum*, viene ripresa ed indirizzata, ancor più risolutamente, nella direzione di una sua riconduzione all'idea di «unità numerica»<sup>11</sup>.

Ecco, dunque, la doppia linea direttrice in corrispondenza della quale viene a divergere, nel pensiero della Modernità, il concetto di *individuo*: nella sua accezione classica, tale plesso teorico, elaborato originariamente in sede logica, in seguito alla sua applicazione all'*individualità umana* operata dai filosofi medievali, finisce per diventare sinonimo di *persona*, o, più precisamente, finisce per rappresentare uno dei primari fattori di qualificazione della nozione *metafisica* di *persona*, intesa, secondo la celebre definizione boeziana, come «*rationalis naturae individua substantia*»<sup>12</sup>, «*sostanza individuale di natura razionale*». La stessa possibilità di attribuire a ciascun *essere umano* la titolarità di un'intrinseca *dignità personale* – come può avvenire, e di fatto avviene, oltre che nell'ambito del *giusnaturalismo classico*, anche in taluni contesti di diritto positivo<sup>13</sup> – giace sul presupposto che ad ogni singolo *individuo empirico* venga riconosciuta una *sussistenza concreta* in una *natura determinata* che lo renda atto, ontologicamente, ad esistere *in sé e per sé*.

---

<sup>11</sup> " *Individuo* – afferma Duns Scoto – cioè uno di numero, si dice ciò che non è divisibile in molte cose e si distingue numericamente da ogni altra." G. DUNS SCOTO (beato), *In Metaphysica*, VII, q. 13, n. 17, in *Opera omnia*, 12 voll., Hildesheim 1968, ripr. facs. dell'ed.: Lugduni 1639. Per una bibliografia critica relativa alla revisione della tradizionale interpretazione «antitomista» del pensiero di Scoto, cfr. A. GHISALBERTI, *La filosofia medievale. Da S. Agostino a S. Tommaso*, Prato 2002, pp. 200-204; A. POPPI (padre), *Classicità del pensiero filosofico di Duns Scoto*, in AA. VV. *Regnum hominis et regnum Dei*, Acta quarti congressus scotistici internationalis, Roma 1978; ID., *Scienza ed esperienza nel commento alla Metafisica di Giovanni Duns Scoto*, in «Laurentianum», 9, 1968.

<sup>12</sup> S. BOEZIO, *De duabus naturis et una persona Christi (Contra Eutychem et Nestorium)*, III, 1-3. Il dato dell'*individualità*, dunque, in Boezio, e, più in generale, nei primi filosofi della Cristianità, viene a caratterizzare, in modo affatto determinante, tanto il concetto di *persona*, quanto quello, ad esso soggiacente, di *sostanza individuale*; nozione, quest'ultima che, ancora in età moderna, continua a conservare, presso taluni esponenti del *Razionalismo*, la propria originaria configurazione, peculiarmente connotata da un perspicuo riferimento ad un *principio di individuazione* declinato in chiave ontologica. Per un'ampia trattazione della visione boeziana della *persona*, cfr. V. POSSENTI, *Il principio-persona*, Roma 2006, pp. 22 ss.

<sup>13</sup> La dignità della persona va vista, nell'ambito di un ordinamento democratico a costituzione materiale, come il cardine della *legalità costituzionale* o *legalità per valori*. "La natura umana – scrive G. P. Calabrò – in tanto può essere considerata un punto di innesto dei diritti umani, in quanto si identifica con la dignità della persona, la quale, da una parte presuppone una visione trascendente che fonda tale valore e, dall'altra, presuppone un soggetto tutelato e titolare di diritti giuridicamente rilevanti. In questo orizzonte ermeneutico la nozione di «dignità della persona umana», costituisce il principio che dà ordine alla produzione legislativa, e che dà, come *principio d'ordine*, le regole della stessa vita democratica [...] – in tale prospettiva – è la vita dell'uomo, sin dal primo istante, ad avere dignità, e come tale essere assunta al primo gradino della gerarchia dei «valori supremi»." G. P. CALABRÒ, *Valori supremi e legalità costituzionale. diritti della persona e democrazia pluralistica*, Torino 1999, p. 167. Cfr. A. BALDASSARRE, *Diritti della persona e valori costituzionali*, Torino 1997, pp. 9-19; F. M. DE SANCTIS, *Società moderna e democrazia. Saggi*, Padova 1986. S. ARMELLINI, *Saggi sulla premialità del diritto nell'età moderna*, Roma 1976.

Una sintesi assai efficace dei tratti di maggiore originalità emergenti sull'argomento dalla dottrina del pensiero medievale, la fornisce Livio Melina<sup>14</sup> commentando la definizione di *persona* prodotta da Riccardo di San Vittore, «*intellectualis essentia, incommunicabilis existentia*».<sup>15</sup>

La riflessione di S. Tommaso, riprendendo, con un significativo implemento teoretico, la definizione boeziana di *persona*, ne produce una nuova, nella quale il carattere di *concreta individualità* ad essa proprio, ed il portato assiologico implicito nella costitutiva afferenza del *soggetto sussistente* ad una *natura* precipuamente *razionale*, risultano ulteriormente chiarificati e valorizzati: "*persona significat id quod est perfectissimum in tota natura scilicet subsistens in rationali natura*"<sup>16</sup> afferma l'Aquinate nella sua ormai celebre formulazione di tale nozione. La *persona*, di ciò che esiste in natura, rappresenta quanto possa esservi di *più perfetto*, o per esser più precisi, il *sommo compimento*; essa è la *realizzazione più compiuta ed elevata* attraverso cui una *forma sostanziale di natura razionale* possa estrinsecarsi in un concreto e determinato ente corporeo che, pertanto, si costituisce, nella fattispecie della *persona umana*, in guisa di *sinolo ilemorfico*, composto da una *materia umana* e da una *forma spirituale* che ne *attualizza* progressivamente l'intrinseca «*dynamis*», la *potenza ontologica* «connaturale» alla sua *essenza*. Diversa, in quanto esclusivamente *spirituale*, è, ovviamente, la struttura ontologica degli altri enti dotati di *natura razionale* ma non *incarnati*, cioè Dio e le nature angeliche, parimenti definiti, in tale prospettiva, come *persone*.<sup>17</sup>

6

---

<sup>14</sup> "Ogni persona – scrive Melina – esiste come se fosse l'unica: essa è *sui iuris et alteri incommunicabilis*. È un tutto concretissimo, in cui è certo inclusa la natura della specie con tutte le sue caratteristiche, ma questa natura è appropriata dal soggetto in maniera assolutamente singolare, di modo che la sua esistenza trascende in forma eminente quella natura." L. MELINA (mons.), *Questioni epistemologiche relative allo statuto dell'embrione umano*, in AA. VV., *Identità e statuto dell'embrione*, Città del Vaticano 1998, p. 93.

<sup>15</sup> RICCARDO DI SAN VITTORE (priore O. S. B.), *De Trinitate*, IV, 23, tr. it, intr., note e indici a cura di M. Spinelli, Roma 1990.

<sup>16</sup> TOMMASO D'AQUINO (San), *op. cit.*, I, q. 29, a. 3.

<sup>17</sup> Va rilevato come la sede nella quale il termine *persona* viene originariamente assunto, da parte della filosofia, come proprio patrimonio specifico, sia data dall'ambito della riflessione teologica. Ché anzi, il perspicuo riferimento dell'espressione boeziana ad un dato di *concreta individualità* e la conseguente applicazione alla *realtà umana* di un rigoroso *principio di individuazione* impostato nei termini propri dell'ontologia aristotelica, trovano il loro perno e la loro autentica matrice in quell'istanza di *distinzione individuale* di cui, nella filosofia proto-cristiana, non tanto – e non primariamente – l'*antropologia*, quanto la *teologia*, ed, al suo interno, la *crisologia*, avvertivano l'improcastinabile urgenza. Cfr. M. BETTIOL, *Della persona umana: interpretazioni e questioni aperte*, in AA. VV. *Metafisica e modernità*. Studi in onore di Pietro Faggiotto, a cura di F. Chiareghin e F. L. Marcolungo, Padova 1993, pp. 515-535; ora, con aggiornamenti, in M. BETTIOL, *Metafisica debole e razionalismo politico*, cit. pp. 143-161. Per uno studio sulla *dignità della persona* nella «fondazione» del giuridico, valentesi anche di perspicui riferimenti teologici, cfr. F. GENTILE, *Filosofia del diritto. Le lezioni del quarantesimo anno raccolte dagli allievi*, Padova 2006, cit., pp. 205-216.

In quanto «*subsistens*», «ente *sussistente*» di natura *razionale*, dunque, la *persona* è ontologicamente foriera di quella strutturale *unità identitaria*, o meglio, di quella *sostanziale individualità* che è fattore di primaria identificazione, nella *metafisica* di Aristotele come in quella di San Tommaso, delle «*ὑπόστασεις*» o «*substantiae*» concretamente individuate in una specifica determinazione *singolare*.<sup>18</sup> L'espressione usata dall'Aquinate per significare la *concretezza* e l'*individualità* che contraddistinguono ogni *uomo*, in quanto *ente sussistente di natura umana*, è, ancora una volta, di chiarezza lapidaria:

*"In praedicta definitione personae ponitur substantia individua, in quantum significat singulare in genere substantiae."*<sup>19</sup>

## 2. L'individualismo moderno. Dal sostanzialismo metafisico al convenzionalismo ipotetico

In età moderna le cose mutano considerevolmente e tanto la nozione di *persona* quanto la stessa definizione dell'idea di *sostanza* sono fatte oggetto di una profonda trasformazione che ne modifica il semantema originario, ribaltandone radicalmente la funzione, in corrispondenza di una visione filosofica e di finalità teoriche del tutto nuove. Come mostra l'Abbagnano<sup>20</sup>, nell'ambito dell'indirizzo *razionalistico*, prevalente tra i filosofi continentali, il discorso relativo all'*individualità* continua ad essere riacordato alla teoria della *sostanza*. In Cartesio ove pure ha luogo quella separazione tra *res cogitans* e *res extensa* cui si deve la primigenia destrutturazione dell'unità della nozione di *uomo*,<sup>21</sup> si evidenzia un'interpretazione della *sostanza* che ancora risente, sotto taluni aspetti, delle istanze della *Classicità*: *"Quando concepiamo la sostanza – afferma il Descartes – concepiamo solo una cosa che esiste in tal maniera che non ha bisogno per esistere d'altro che di se stessa."*<sup>22</sup>

<sup>18</sup> Cfr. AA. VV. *Persona e personalismo*, Padova 1992; M. GENTILE, *Il filosofo di fronte allo stato moderno*, in «Quaderni» di «Le parole e le idee», III, 21-22, (1964, VI, 1-2, pp. 3-14; A. PESSINA, *Bioetica. L'uomo sperimentale*, Milano 1999, spec. pp. 76-93; E. SGRECCIA (mons.), *Manuale di bioetica*, vol. I, *Fondamenti ed etica medica*, Brescia 1996<sup>2</sup>, pp. 123-146; L. PALAZZANI, *I significati del concetto filosofico di persona ed implicazioni nel dibattito bioetico e biogiuridico attuale sullo statuto dell'embrione umano*, in AA. VV., *Identità e statuto dell'embrione umano*, pp. 53-74; R. LUCAS LUCAS (padre), *L'uomo spirito incarnato. Compendio di filosofia dell'uomo*, Alba (CN) 1997, pp. 243-286; E. BERTI, *Individuo e persona, società civile e stato. critica delle vecchie dicotomie*, Urbino 1992; E. RIONDATO, *Metafisica dell'essere, metafisica dell'uomo individuo*, Padova 1995; K. WOJTLA (papa Giovanni Paolo II), *Persona e atto*, a cura di G. Reale e T. Styczeń, Milano 2001; D. CASTELLANO, *L'ordine politico-giuridico «modulare» del personalismo contemporaneo*, Napoli 2007.

<sup>19</sup> TOMMASO D'AQUINO (San), *op. cit.*, I, q. 29 a. 1.

<sup>20</sup> N. ABBAGNANO, voce *Sostanza*, in *Dizionario di filosofia*, Cles (TN) 1993, pp.818-819.

<sup>21</sup> Cfr. S. NICOLOSI, *Il dualismo da Cartesio a Leibniz. Cartesio, Cordemoy, La Forge, Malebranche, Leibniz*, Venezia 1987; A DEL NOCE, *Cartesio*, Bologna 1965.

<sup>22</sup> R. DESCARTES, *Principia philosophiae*, I, 51, in *Opere filosofiche*, 4 voll., Bari 1996.

In Leibniz, poi, si avverte preclara la tensione verso un recupero dell'*unità sostanziale* dell'ente e dei caratteri *formali* e *finalistici* della sua fondazione, cui continua ad ancorarsi anche lo stesso carattere dell'*individualità*<sup>23</sup>. La nozione di *individuo* viene invero preservata nei termini di una fisionomia *concreta* anche nella filosofia di Wolff<sup>24</sup>, mantenendo quivi un preciso collegamento a quella dottrina della *sostanza* che aveva individuato il contesto della sua genesi.

Il concetto di *ente individuale*, invece, nel quadro della filosofia empirica, tipica del mondo anglosassone, subisce un processo di *decomposizione* strutturale, in forza del quale esso viene sottoposto ad una procedura di *astrazione virtualistica* o, addirittura, diviene oggetto di un'opera di rimozione dall'ambito di pertinenza della stessa ricerca filosofica, che finisce per relegarlo in una posizione di fondamentale insignificanza speculativa. Così, al pari di quanto è avvenuto in merito al problema della *sostanza*<sup>25</sup>, nelle filosofie *empiristiche* e nelle antropologie *virtualistiche* delle quali il sistema hobbesiano rappresenta, insieme, un compendio ed un ineludibile punto cardinale, lo stesso *principio d'individuazione* viene a perdere il proprio incardinamento ad una visione *realistica* delle cose e, di conseguenza, resta privo di una sua propria funzionalità.

Una simile impostazione apre il varco ad una serie di prospettive di ricerca di respiro assai vasto. La direzione lungo la quale si posiziona il pensiero antropologico moderno, avente in Rousseau il suo teorico più fine ed incisivo, è quella tracciata da Duns Scoto, che già s'è avuto agio di citare: la direzione ovvero, delineata

---

<sup>23</sup> "Per quanto possa sembrare paradossale – osserva il filosofo tedesco – ci è impossibile avere la conoscenza degli individui e trovare il mezzo di determinare esattamente l'individualità di una cosa, a meno di non considerarla in se stessa. Infatti, tutte le circostanze possono ritornare; le differenze minime ci sono insensibili; il luogo o il tempo ben lungi dall'essere determinanti, hanno bisogno essi stessi d'essere determinati dalle cose che contengono. Ciò che v'è di più considerevole in questo è che l'individualità involge l'infinito e che solo colui che è capace di comprenderlo può avere la conoscenza del principio di individuazione di questa o quella cosa. Il che deriva, a comprenderlo sanamente, dall'influenza che tutte le cose dell'universo hanno l'una sull'altra. È vero che non sarebbe così se ci fossero gli atomi di Democrito; ma allora non ci sarebbe neppure differenza tra due individui diversi della stessa figura e della stessa grandezza." G. W. LEIBNIZ, *Nuovi saggi sull'intelletto umano*, III, 3, § 6, Torino 2000. Cfr. K. LÖWITH, *Dio, uomo e mondo nella metafisica da Cartesio a Nietzsche*, a cura di O. Franceschelli, Roma 2002.

<sup>24</sup> In termini ancora più espliciti, si esprime Christian Wolff, importante esponente della filosofia *razionalista*, che, da una parte, riporta la definizione dell'*individualità* alle sue radici *esperienziali*, riconoscendo il ruolo essenziale svolto dal *senso* nell'opera di distinzione e di qualificazione dei diversi enti fisici, e dall'altra, riconferma l'inquadramento della trattazione della nozione di *individuo* in un'impostazione *sostanzialista*. Sotto un profilo prettamente *empirico*, l'*individuo* si definisce come "ciò che percepiamo col senso interno o col senso esterno o che possiamo immaginare, in quanto è una cosa singola" (C. WOLFF, *Logica tedesca*, § 43, trad. it. a cura di R. Ciafardone, Bologna 1978). Non è quella dell'*esperienza*, tuttavia, la dimensione nella quale il problema teoretico dell'*individualità* viene a risolversi conclusivamente nella concezione wolffiana; così, l'*individuo* finisce per trovare una propria dimensione costitutiva ed imprescrittibile nella sua qualificazione come *ente*, o meglio, come "l'ente che è determinato sotto tutti i rapporti, cioè nel quale sono determinate tutte le cose che ad esso ineriscono" (*Idem*, § 74).

<sup>25</sup> Nel radicale scetticismo di David Hume la stessa nozione di *sostanza pensante* si riduce ad un mero «fascio di impressioni». D. HUME, *A treatise of human nature*, trad. it. *Trattato sulla natura umana*, a cura di A. Carlini, E. Lecaldano e E. Mistretta, Roma 1987, I, 2.



dall'identificazione dell'*individuo*, nella fattispecie dell'*individuo umano*, con l'«*unità numerica*», ovvero la *singularità* elevata a *concetto astratto*, avulso da ogni determinazione particolaristica.

Deprivato del proprio ancoraggio *sostanziale* e divelto da una struttura referenziale autenticamente *realistica*, l'*individualità umana* si trova ad essere ridotta ad *ente logico*, puro *concetto astratto*, la cui definizione risulta funzionale allo svolgimento di un discorso dimostrativo sul quale si pretende di costruire una nuova disciplina, dotata di uno specifico statuto *scientifico*: quella cosiddetta *scienza civile* alla quale il Gentile ha felicemente attribuito la nota denominazione di *geometria politico legale*. Non si verifica, tuttavia, in questa prospettiva, una diversificazione dell'*individualità umana* rispetto alla nozione di *persona*: l'una e l'altra, infatti, sono pariteticamente sottoposti ad un processo di *astrazione* e di *virtualizzazione* che ne configura la struttura in corrispondenza di una fondamentale *artificialità*. Ne è tipica espressione la messa a punto che ne fa Hobbes:

"Una persona – leggiamo nel *Leviathan* – è *colui* le cui parole o azioni sono considerate o come sue proprie o come rappresentative delle parole o azioni di un altro uomo oppure di ogni altra cosa a cui vengono attribuite in verità o per finzione. *Quando le parole si considerano sue, allora egli si chiama persona naturale e quando si considerano come rappresentative delle parole e delle azioni di un altro, allora egli è una persona fittizia o artificiale.*"<sup>26</sup>

Ciò che va principalmente sottolineato, nella definizione di *persona* formulata dal filosofo inglese, è l'utilizzo dei verbi scelti per l'identificazione del soggetto cui viene predicato statuto *personale*, verbi, questi, alludenti non ad una afferenza *reale* degli atti selezionati per siffatto riconoscimento ad un dato ente, *naturale* o *artificiale* che sia, ma alla loro «*considerazione*» come *atti propri* di un dato *soggetto*<sup>27</sup>.

---

<sup>26</sup> T. HOBBS, *Leviathan*, XVI, 1-2, tr. it. con testo inglese del 1651 a fronte, testo latino del 1668 in nota, a cura di R. Santi, Milano 2001, p. 265. Per un'approfondita ricostruzione delle nozioni hobbesiane di *persona* e di *uomo*, si rimanda a: L. NEGRI (mons.), *Persona e Stato nel pensiero di Hobbes*, Ascoli Piceno 1997, pp. 33-67.

<sup>27</sup> La riflessione hobbesiana circa la nozione d'*individuo* parte da questo presupposto teorico: l'*uomo* è *inconoscibile*, tanto nella sua *essenza*, in forza dell'*alienazione* del discorso *metafisico* dal campo d'indagine assunto dalla filosofia moderna, quanto nella sua *fenomenologia pratica* e *psicologica*, in dipendenza del *fenomenismo pseudo – scettico* che informa la *filosofia naturale* dell'Autore. "La teoria hobbesiana – osserva Paola Helzel ripercorrendo l'analisi arendtiana – pone in essere un'idea di uomo non metafisica, ma sociologica, di uomo borghese, che ben si addice alla moderna società, ovvero «un essere senza ragione, incapace del vero, privo di libertà del volere (vale a dire inidoneo alla responsabilità)» (H. ARENDT, *Le origini del Totalitarismo*, tr. it., Roma 1996, p. 194)." P. B. HELZEL, *L'evento Auschwitz nella teoria politica di Hannah Arendt*, Castrovillari (CS) 2001, p. 19; Una siffatta immagine di uomo è concepita per «servire» alla creazione dello stato, che va "inteso come un organismo per metà umano e per metà meccanico, per l'appunto il *Leviatano* che è nello stesso tempo composto tanto da un gigantesco corpo umano, quanto da una parte meccanica e quindi artificiale. Tutto ciò non deve sorprendere perché Hobbes ritiene l'uomo e il suo corpo artificiali quanto lo stato, anch'esso prodotto dell'arte umana." *Ibidem*, p. 20.

Il momento discrezionale per l'individuazione di una *soggettività personale* è dato, quindi, da un puro atto di *volontà*, totalmente svincolato da qualsivoglia ancoraggio «naturale». La *persona*, dunque, non presenta più alcun presupposto *ipostatico*: sia che venga riguardata come *persona naturale*, sia che venga invece concepita come *persona artificiale*, essa appare contrassegnata da una nota di costitutiva *virtualità*. "Quando le parole si considerano sue, allora egli si chiama persona naturale e quando si considerano come rappresentative delle parole e delle azioni di un altro, allora egli è una persona fittizia o artificiale".<sup>28</sup>

Il termine «uomo», pertanto, esattamente come il termine «persona» cessa così di possedere uno specifico riferimento alla *realtà concreta* delle cose. *Uomo* non è più «questo singolo individuo» appartenente alla specie umana; *uomo* è un dato ente che, per ipotesi, si possa concepire in guisa di *soggetto* dotato di *volontà* ed *arbitrio*: l'«uomo artificiale», lo *stato*, riguardato in una forma puramente *soggettiva* – anzi, personificato in un *soggetto*, il *Leviatano* – che, in quanto fornito di una *volontà incondizionata*, rappresenta l'esempio antonomastico della *persona*; e, parimenti, l'«uomo naturale», la cui *naturalità*, invero, non ha nulla di autenticamente «naturale», *concreto*, *realistico*, né, tanto meno, può riportarsi ad una «natura» ontologica delle cose, intesa in un senso *essenzialistico*; è, questa stessa *naturalità*, un mero *paradigma ipotetico – convenzionale*.

### 3. Il protocollo dello *stato di natura* e i diversi significati di «natura». Il paradigma dell'*unico*

Il *metodo* che viene ad affermarsi, dunque, è quello proprio della *scienza geometrica*, sviluppato attraverso le procedure della *risoluzione* e della *composizione* ed impiantato su *principi primi* aprioristicamente connotati da una strutturale *positività*. Nella fattispecie della *filosofia giuridico politica* – insegna magistralmente Gentile<sup>29</sup> – il protocollo di riferimento è costruito attraverso un procedimento *ipotetico* e consiste, precisamente, nella teoria dello *stato di natura*.

Sulla *circumlocuzione fraseologica* «*stato di natura*» va condotta una preliminare *chiarificazione* di ordine *terminologico* e *concettuale*. Per il lemma «*stato*» utilizzato in tale espressione, anzitutto, bisogna intendere una particolare «*condizione*» che si *assume* come la *forma tipologica* nella quale le *relazioni intersoggettive*, in una data situazione, circoscritta nello *spazio* e nel *tempo*, siano venute a configurarsi.

<sup>28</sup> T. HOBBS, *ult. op. cit.*, XVI, 1-2, p.265.

<sup>29</sup> F. GENTILE, *Legalità Giustizia Giustificazione. Sul ruolo della filosofia del diritto nella formazione del giurista*, Napoli 2008, pp. 51-56.

Si tratta dunque di una specifica «condizione» e non invece, di un dato «modo di essere», di un *habitus*, quindi, dal quale possa inferirsi un qualche tipo di «ordinamento» dei rapporti umani.

Un secondo ordine di riflessioni va sviluppato intorno alla nozione di «natura»: Nicola Abbagnano identifica quattro diversi significati nei quali essa può essere intesa in filosofia<sup>30</sup>: Un primo significato è quello, propriamente *metafisico*, di «essenza sostanziale», ovvero *principio dell'identità e del movimento* di un dato ente individuale.<sup>31</sup> In siffatto contesto, la *natura* si identifica con il concetto di *forma o essenza necessaria*. La *natura* è, pertanto – afferma esplicitamente Aristotele – “la sostanza delle cose che hanno il principio del movimento in se stesse.”<sup>32</sup>

La seconda accezione nella quale il concetto di *natura* è stato declinato, nella storia del pensiero, è quella, di origine stoica, coincidente con l'idea di un *ordine metastorico*, di una *necessità fatalistica* che deve ineluttabilmente tradursi ad effetto.<sup>33</sup>

<sup>30</sup> N. ABBAGNANO, voce *Natura* in ID., *Dizionario di filosofia*, cit., pp. 605-608.

<sup>31</sup> Questa accezione, di rilevanza capitale nel pensiero classico, è quella in virtù della quale la nozione di *natura* assume una peculiare valenza *filosofica*; in questo senso, infatti, quest'ultima, esplicandosi come il *principio dell'identificazione* e della primaria *costituzione ontologica* degli enti sostanziali, rinviene la sua specifica collocazione, nonché la propria caratteristica *funzione*, nel contesto di quella *dottrina della sostanza* che costituisce il perno della *metafisica essenzialistica* di Aristotele, il primo e più importante teorico di siffatta idea – che è l'idea propriamente *filosofica* – della *natura*. Tale particolare *semantema*, dunque, in forza di codesta caratterizzazione *sostanzialistica*, assolve ad un insostituibile ruolo di *qualificazione* della *materia* su basi prettamente *realistiche*, ruolo che esplica la propria validità tanto nel campo della *fisica*, quanto in quello, ad esso tipicamente peculiare, della *metafisica*.

“La natura è il principio e la causa del movimento e della quiete della cosa alla quale inerisce primieramente e di per sé, non accidentalmente.” (ARISTOTELE, *Fisica*, II, 1, 192 b 20, tr. it. a cura di M. Zanatta, Torino 1999).

Se, dunque, in una prospettiva *fisica*, la nozione di *natura* descrive la *causa del movimento* (o della *quiete*) dell'ente cui afferisce, allora, essa può rivendicare una sua legittimità teoretica anche all'interno di visioni filosofiche molto lontane da quella dello Stagirita, come, ad esempio – per citare l'esempio portato dallo stesso Aristotele a seguito del passo appena riferito (*Ibidem*, II, 1, 193 a 28 ss.) – quelle dei cosiddetti *Fisiologi*, Talete, Anassimene e Anassimandro, ove, avendo in sé, i diversi *elementi* del cosmo, il proprio principio di *movimento* e di *trasformazione*, la *natura* giunge infine a risolversi nella *materia* stessa.

<sup>32</sup> ID., *Metafisica*, Δ, (V), 4, 1015 a 13.

<sup>33</sup> È una concezione, questa, che affonda le proprie radici in un *determinismo universale* nella cui prospettiva ogni possibilità di *accidentalismo naturalistico* viene drasticamente negata e lo stesso *agire* dell'uomo, in taluni casi, ove compreso nell'azione di questa *ἀνάγκη metastorica*, perde la propria reale *autonomia* e finisce per diventare mera *rifrazione* di una *superiore necessità*. In Diogene Laerzio tale dottrina è espressa compiutamente: “La Natura – egli scrive – è la disposizione a muoversi da sé secondo le ragioni seminali, disposizione che porta a compimento e tiene insieme tutte le cose che da essa nascono a determinati tempi e coincide con le cose stesse dalle quali si distingue.” (DIOGENE LAERZIO, *Raccolta della vita e della dottrina dei filosofi*, VII, 1, 148).

Tale concezione appare impregnare di sé tutta la cultura greca, soprattutto in età arcaica, trovando la propria più significativa manifestazione nelle tragedie di Eschilo e di Sofocle<sup>34</sup>. In una sua versione moderata,<sup>35</sup> essa ha concorso, in modo affatto cospicuo alla determinazione del *giusnaturalismo classico*, dottrina – com'è ampiamente noto – d'importanza capitale per la costituzione del *diritto romano* nonché fondamentale per tutta la *giurisprudenza* di età pre-moderna e per l'intera storia del *pensiero giuridico*.

Un terzo significato della *natura* è quello che la vede come una «esteriorizzazione» dello *spirito immateriale* di grado qualitativo inferiore rispetto all'originale.

<sup>34</sup> La prima compiuta espressione, giustamente celebre, dell'esistenza di un *diritto naturale*, inscritto nella coscienza degli uomini e superiore alle *leggi positive* si rinviene, com'è noto, nelle toccanti parole che l'Antigone sofoclea rivolge a suo zio Creonte, re di Tebe. "Questo editto non Zeus proclamò per me, né Dike, che abita con gli dei sotterranei. No, essi non hanno sancito per gli uomini queste leggi; né avrei attribuito ai tuoi proclami tanta forza che un mortale potesse violare le leggi non scritte, incrollabili, degli dei, che non da oggi né da ieri, ma da sempre sono in vita, né alcuno sa quando vennero alla luce." SOFOCLE, *Antigone*, in, *Antigone, Edipo re, Edipo a Colono*, tr. it., intr. e prem. a cura di F. Ferrari, (testo greco a fronte), Bergamo Torinese (TO) 1999, pp.91-93.

<sup>35</sup> Nella prospettiva stoica, che sta alla genesi, tra l'altro, del pensiero filosofico giuridico di un Cicerone, di un Seneca e di un Ulpiano, "la legge di natura – come ci ricorda l'Abbagnano – è la regola di comportamento che l'ordine del mondo esige sia rispettata dagli esseri viventi, regola la cui realizzazione, secondo gli Stoici, era affidata o all'istinto (negli animali) o alla ragione (nell'uomo)." (N. ABBAGNANO, *ult. op. cit.*, p. 606). Nel Rinascimento, una siffatta concezione, che pure, come si diceva, aveva conosciuto delle rappresentazioni alquanto mitigate, quanto alle possibilità di una sua deriva nella direzione di un *determinismo metastorico*, viene ripresa, oltre che nell'ambito del *magismo* di ascendenza neoplatonica, dall'Aristotelismo quattro e cinquecentesco. Leonardo da Vinci e Pietro Pomponazzi, in particolare, sono gli artefici più avvertiti di tale recupero, che realizzano non esimendosi dall'esercitare un certo influsso, non solo sulla riflessione dei contemporanei, ma anche su quello che sarà il pensiero dei teorici della *Rivoluzione scientifica*, primo fra tutti, Galileo Galilei.

"La necessità – asserisce Leonardo – è tema e inventrice della natura, e freno e regola eterna." (LEONARDO DA VINCI, *Works*, ed. Richter, n. 1135).

In questo senso, essa non è altro che un *spirito diminuito*, deprivato dei suoi caratteri propriamente *interiori*.<sup>36</sup>

Una quarta determinazione semantica, filosoficamente rilevante, del termine natura può essere rintracciata nel principio di delimitazione dell'ambito nel quale vengono analizzate, e sperimentalmente riprodotte, le tecniche percettive tipiche della conoscenza umana; in questo senso, tale concetto può ben essere rappresentato dalla nozione di campo naturale, considerato tanto come settore di ricerca circa le facoltà conoscitive dell'uomo, quanto come l'ambito di studio, il laboratorio, nel quale ha sede quell'attività di sperimentazione e di riproduzione dei fenomeni naturali che tipizza in modo precipuo la scienza moderna.<sup>37</sup>

È in questa concezione scientifica, sperimentale, della natura che va collocata l'elaborazione moderna della *figura* dello «stato di natura». Quest'ultima pertanto è riguardata nei termini puntuali di un'«*ipotesi*» di carattere *scientifico*, un'«*ipotesi*» che nulla ha a che vedere con il dato propriamente *conoscitivo* della *filosofia pratica*, ma che, invece, trova la sua premessa *fondativa* nel fattore esclusivo dello specifico

---

<sup>36</sup> Il primo e più importante teorizzatore di tale concezione è Plotino che, nelle *Enneadi*, propone un Neoplatonismo di stampo *monistico – metafisico* in virtù del quale la nozione di *Natura* viene a subire una drastica degradazione.

“La saggezza – vi leggiamo – è il primo termine, la natura è l'ultimo. La natura è l'immagine della saggezza ed è l'ultima parte dell'anima: come tale non ha in sé che gli ultimi riflessi della ragione [...] L'intelligenza ha in sé ogni cosa, l'anima dell'universo riceve le cose eternamente e essa è la vita e l'eterna manifestazione dell'intelletto; ma la natura è il riflesso dell'anima nella materia. In essa, o anche prima di essa, la realtà finisce giacché essa è il termine del mondo intellegibile: oltre di essa, non ci sono che imitazioni.” (PLOTINO, *Enneadi*, ed. cit., IV, 4, 13).

Oggetto di studio della teosofia rinascimentale, in particolare, nella riflessione di J. BÖHME, (*De signatura rerum*, IX, Stuttgart 1957), una simile determinazione della nozione di *natura* diventa un concetto cardine di tutte le *metafisiche spiritualistiche*, riscuotendo un notevole successo nel periodo del *Romanticismo*, soprattutto in Germania; ne trattano approfonditamente importanti letterati, come Goethe, Novalis (F. NOVALIS, *Frammenti*, n. 1384, tr. it. di E. Pocar, intr. di E. Paci, Milano 1991) e Hölderlin (cfr. A. L. MACOR, *Friedrich Hölderlin. Tra illuminismo e rivoluzione*, Pisa 2006) e diviene un punto centrale della riflessione dell'*Idealismo*, con una significativa accentuazione nei sistemi di Hegel e Schelling, ove pure, viene riguardata secondo posizioni valutative pressoché antitetiche. Per Hegel, infatti, la dimensione *naturale* individua il dato di una «esteriorizzazione» della *realtà spirituale*, equivalente ad una sua *alienazione* in un'*alterità «oggettiva»*, depauperata della propria originaria connotazione «*formale*», per cui: “nella natura non solo il gioco delle forme è in preda ad una *accidentalità sregolata e sfrenata*; ma ogni forma manca per sé del concetto di se stessa.” Per Schelling, invece, in contrapposizione diretta alla posizione di Fichte, alla cui dottrina veniva attribuita la riduzione della *natura* ad un *puro nulla*, il rapporto di *identità dialettica* tra *Spirito* e *Natura* viene profondamente valorizzato; la *natura* viene ivi presentata sotto la forma, di perspicua ispirazione spinoziana, di concreta manifestazione dello *Spirito*, secondo modalità per le quali al dato dell'*identità ontologica*, seppur all'interno di un contesto *dialettico*, tra il *Principio dello Spirito* e la sua *esplicazione nella natura*, viene conferito un chiaro primato speculativo rispetto alla considerazione della loro *separatezza*. “Si può infatti – osseva ancora l'Abbagnano – da un lato insistere sugli aspetti per cui la natura si distingue dallo spirito e in qualche modo si contrappone ad esso, cioè sull'esteriorità, l'accidentalità, il meccanismo. Ma si può anche, dall'altro lato, insistere sull'aspetto per cui la natura, come manifestazione dello spirito, presenta i suoi stessi caratteri sostanziali.” (N. ABBAGNANO, *ult. op. cit.*, p. 607).

<sup>37</sup> La *natura*, in quest'accezione, individua “il campo oggettivo cui fanno riferimento sia i vari modi del percepire comune sia i vari modi dell'osservazione scientifica, così come è intesa e praticata nelle varie branche della scienza naturale.” N. ABBAGNANO, *ult. op. cit.*, p. 608.

*quadro teleologico* in vista del cui conseguimento essa è stata *posta*, e cioè, in quell'attività di *controllo coercitivo* della prassi sociale – o, con fraseologia gentiliana, delle *relazioni intersoggettive* – nella quale il giusnaturalismo laico scorge l'unica garanzia per l'instaurazione ed il mantenimento della *pace sociale*.

Nel Seicento, dunque, a ridosso della *Rivoluzione scientifica*, prende così le mosse un processo di progressiva *astrazione* e di ridefinizione *virtualistica* dell'*uomo* e della *persona* che vedrà la sua esemplare configurazione, raggiungendo il proprio apice speculativo, nella riflessione del Rousseau ed, a seguito della rielaborazione in chiave *dialettica* operatane dagli hegeliani di sinistra,<sup>38</sup> come Bauer<sup>39</sup> o Feuerbach,<sup>40</sup> verrà infine portato alle estreme conseguenze dalle prospettive *anarchiche* accreditate dall'*egoismo radicale* dello Stirner.<sup>41</sup> Invero, nel *Contratto sociale* di Rousseau o nell'opera *L'unico e la sua proprietà* di Stirner – oltre che, quasi paradossalmente, in quelle opere che sembrano sfociare in soluzioni politiche di ordine *collettivistico*, come i testi facenti capo alla dottrina del *materialismo storico dialettico* di Marx o Engels – si possono rinvenire gli assetti teorici più compiuti e perfezionati cui l'antropologia *individualista* e, ancor più precisamente, il postulato dell'*unicità* siano pervenuti. Del pari, è alla filosofia hobbesiana che occorre guardare per scorgere la genesi di una simile impostazione<sup>42</sup>; un'impostazione che vede parimenti emergere una *teoria artificiale dell'uomo assoluto* ed una *dottrina, altrettanto artificiale, dello stato assoluto: l'individuo-unità*, cioè, nella funzione di protocollo di quell'ordinamento politico giuridico che, per adoperare la nota immagine gentiliana, si costituisce come *l'ordinamento virtuale della geometria politico legale*. "Ora – osserva il Gentile – non v'è dubbio che la rousseauiana sia, con quella di Max Stirner, una delle più radicali espressioni dell'individualismo elaborate nell'ambito della «geometria politica» moderna, ma non è la sola.

<sup>38</sup> Bene arguisce una siffatta continuità il Coccopalmerio: "Nell'uomo ad una concezione negativa succede una concezione positiva. Per la prima, l'uomo è una monade; la sua monadicità si ripercuote sulla classe; la classe è una monade più grande, sempre ostile, sul piede di guerra, armata contro tutti: quanta eco di Hobbes! Ma senza meraviglia, giacché il materialismo storico è una variante del giusnaturalismo moderno." D. COCCOPALMERIO, *Introduzione alla dottrina dello Stato. Temi permanenti e problemi emergenti nella prospettiva attuale*, Verona 1998.

<sup>39</sup> Cfr. S. MAFFETTONE, *Marxismo e giustizia*, Milano 1983; E. RIPEPE, *Alla ricerca della concezione marxista del diritto*, Torino 1987; D. ZOLO, *Stato socialista e libertà borghesi*, Roma-Bari 1977.

<sup>40</sup> L. FEUERBACH, *L'essenza del Cristianesimo*, tr. it. a cura di F. Tomasoni, Roma-Bari 1997.

<sup>41</sup> M. STIRNER, *L'unico e la sua proprietà. L'uomo anarchico*, tr. it. e pres. a cura di L. Michellini, Bussolengo (VR) 1996; cfr. G. ZACCARIA, *Considerazioni attuali sull'individualismo radicale di Max Stirner*, Napoli 1974.

<sup>42</sup> Hobbes, invero, *costruisce una filosofia dell'uomo integralmente artificiale, astraendo il soggetto umano dalla propria concretezza esistenziale e considerandolo come una monade individuale, orientata al solipsismo*; in virtù della sua fondamentale *unicità* strutturale e rappresentativa, un siffatto ente *monadico* risulta dotato dei caratteri propri di un'*egoità* capace di riconoscere – ma forse dovremmo dire di *conoscere* e *costituire* – solo se stessa, *autoponendosi* in un universo concettuale di pura *virtualità*, del tutto scardinato da un ancoraggio fondazionale all'*esperienza* o alla *metafisica*, e basato, invece, su canoni conoscitivi che risultano definiti ed impostati in modo puramente *convenzionale*. Cfr. F. GENTILE, *Filosofia del diritto*, cit. pp. 10 ss.

Si può anzi dire, senza tema di smentite, che l'uomo come individuo solitario ed egoista, tale, infatti, viene per ipotesi definita la sua condizione allo stato di natura, costituisca il protocollo comune a tutte le moderne geometrie del potere: da Hobbes a Marx. E il pubblico? Si potrebbe rispondere con le parole usate da Thomas Hobbes per indicare «quel gran Leviatano chiamato comunità politica (*commonwealth*) o stato (*state*)». È l'«uomo artificiale»<sup>43</sup>.

In questo senso, Hobbes rappresenta uno snodo decisivo per lo sviluppo di quell'istanza di *astrazione* dell'*individuo* come pura *entità numerica* che già abbiamo visto comparire nella filosofia di Duns Scoto. Ogni prospettiva *sostanzialistica*, ancora presente in età moderna oltre che nella Neoscolastica spagnola anche, seppur con tratti peculiari, tra i Razionalisti, viene definitivamente abbandonata e l'*individuo umano* viene a connotarsi secondo i tratti di una «unicità»<sup>44</sup> assoluta ed *eteroesclusiva*, che non è soltanto *psicologica*, basata, cioè sui caratteri distintivi della *vanagloria*, dell'*istinto autoconservativo* e del *timore reciproco* fra gli individui,<sup>45</sup> ma è anche e soprattutto *ontologica*, in quanto risultante da un processo consistente in un'opera di *astrazione concettuale* ed in una successiva considerazione, su basi *ipotetiche*<sup>46</sup>, di una siffatta *soggettività astratta* nei termini di *ente concreto*, autenticamente vivente ed operante come *soggetto dello stato di natura*. A ben vedere, d'altronde, gli stessi caratteri di *vanità*, *amor proprio* e *timore degli altri*, altro non sono se non i postulati del *paradigma* dell'«*unico*», il quale non vede nulla al di fuori di se stesso, in quanto nulla può esistere di differente da lui, di *oggettivo*, se non nella forma di *strumento* della sua *auto-esaltazione* e del suo continuo *incremento*, oppure in quella di mero *ostacolo* al conseguimento di tali obbiettivi.

---

<sup>43</sup> F. GENTILE, *Politica aut/et statistica*, cit., p. 68.

<sup>44</sup> Cfr. *Ibidem*.

<sup>45</sup> T. HOBBS, *De Cive*, I, 2., tr. it. *Elementi filosofici sul cittadino*, in *Opere politiche di Thomas Hobbes*, a cura di N. Bobbio, vol. I, Torino 1959, p. 80.

<sup>46</sup> La qualificazione dello *stato di natura* secondo la forma specifica di un'*ipotesi*, d'altronde, trova il proprio rilevante supporto *teoretico* nell'attribuzione ai dati provenienti dall'*esperienza* di un carattere icasticamente *fenomenistico* ed *ipotetico*. Ed invero, tutta la *filosofia della natura* hobbesiana, nonché il *materialismo meccanicistico* da essa accreditato, appaiono contrassegnati dalla medesima costituzione *fenomenistica*. L'analisi svolta da Hobbes, nello sviluppo della sua *filosofia dell'uomo*, va detto, è condotta sulla base di *osservazioni* o di *induzioni introspettive* – le quali, in ogni caso, rientrano sotto la specie dell'*esperienza soggettiva* – e pertanto risulta, essa stessa, connotata da uno stigma di strutturale *ipoteticità*. O, per essere ancora più precisi, tale analisi, pur traendo origine da un dato *esperienziale*, può assurgere alla qualifica di *paradigma* della *scienza civile*, solo «*trasformandosi*» in un'*ipotesi scientifica*. Cfr. F. GENTILE, *ult. op. cit.*, p. 74. Sugli aspetti filosofici del meccanicismo e del fenomenismo hobbesiani, cfr. S. BONTADINI, *Materialismo e fenomenismo in Hobbes*, in «*Rivista di filosofia neoscolastica*», XXXVI, 1944, pp. 1-28; A. PACCHI, *Convenzione e ipotesi nella formazione della filosofia naturale di Thomas Hobbes*, Firenze, 1965, pp. 216-231; A. G. GARGANI, *Hobbes e la scienza*, Torino 1971, spec. pp. 173-196; G. ROSSINI, *Natura e artificio nel pensiero di Hobbes*, Bologna 1988.

Da ciò emergono due dati, strettamente interconnessi, che risultano caratterizzare l'indole dell'uomo nella maniera più incisiva e radicale: la sua *volontà di dominio* sul mondo e sui propri simili ed il *timore reciproco* che viene ad ingenerarsi nei suoi rapporti con essi in conseguenza di tale desiderio<sup>47</sup>.

Atteggiamenti di questo tipo, per Hobbes, piuttosto che denotare un'indole *naturale* dell'uomo, da intendersi nei termini di una predisposizione, di ordine *pratico*, strutturale alla sua costituzione interna, definiscono, molto più semplicemente, le conseguenze operative, gli aspetti esteriori di un sentimento di *diffidenza* verso i propri simili; una diffidenza, però, che non deriva all'uomo da una *ferinità* intrinseca alla propria *essenza*, bensì dalla condizione di *precarietà* che contraddistingue lo *stato di natura*, in dipendenza della coesistenza, su un piano di *uguaglianza*, di una molteplicità di *individui* che vengono postulati come delle «unicità» cui non è dato di riconoscere alcuna pretesa, o alcuna legittima spettanza, circa la fruizione dei beni naturali, all'infuori delle proprie.

*L'unico* è capace di porre in essere soltanto atti di *dominio*, nei confronti delle cose; non può esperire, rispetto ad esse, altro genere di relazione che non sia quello basato sull'*uso*, sull'*appropriazione* e pertanto, sulla *guerra* contro chiunque, anche solo potenzialmente, possa in qualche modo minacciare questo suo *dominio*. "Dove il mondo è inteso come oggetto del dominio dell'uomo – osserva ancora il Gentile – l'altro per l'individuo è solo un concorrente nel padroneggiamento del mondo. Dove la libertà naturale è intesa come assenza di limiti, l'altro è solo un ostacolo da rimuovere, un nemico da eliminare. Ora, da questo punto di vista, allo stato di natura la violenza è la sola modalità di rapporto intersoggettivo ipotizzabile e quindi la guerra l'autentica condizione di vita. Tutto ciò Hobbes ha visto con una lucidità che può apparire disumana solo a chi non vuol riconoscere sino a che punto sappia essere «disumana» la scienza"<sup>48</sup>.

*L'uguaglianza* dello *stato di natura*, d'altronde, è un'uguaglianza *sui generis*, un'uguaglianza, cioè, che non ha nulla a che vedere con un'affinità *morfologica* o con un'omogeneità *ontologica* fra gli individui di una stessa specie, come viene asserito nella dottrina aristotelica ed in generale, nella prospettiva classica;<sup>49</sup> tale *uguaglianza*

---

<sup>47</sup> "Intendo significare, con questa parola – il termine «timore», come possiamo leggere in un'interessante nota del *De Cive – una specie di previsione di un male futuro. E credo che sia proprio di chi teme non solo il fuggire l'oggetto che ispira timore, ma anche il diffidare, il sospettare, il guardarsi, il provvedere a eliminare le ragioni del timore stesso. Chi va a dormire, chiude la porta; chi fa un viaggio, si arma; l'uno e l'altro temono i ladri. Gli Stati sogliono difendere i loro confini con presidii, cingere le città di mura, per timore dei popoli vicini; e anche eserciti fortissimi e pronti al combattimento aprono talvolta trattative di pace, temendo ciascuno la forza dell'altro, e per non essere vinti. Per timore avviene che gli uomini si guardino gli uni dagli altri, fuggendo e nascondendosi, pensano di non potersi difendere altrimenti.", T. HOBBS, *ult. op. cit.*, pp. 82-83.*

<sup>48</sup> F. GENTILE, *ult. op. cit.*, pp. 101-102.

<sup>49</sup> Cfr. F. M. DE SANCTIS, *Tra antico e moderno. Individuo, eguaglianza, comunità*, Roma 2004.



si basa sulla capacità che ciascuno ha di eliminare gli altri, una capacità, invero, che ognuno potrebbe legittimamente decidere di tradurre in azione laddove, secondo il suo *insindacabile* giudizio, avesse a ritenere che la propria *vita*, o anche soltanto i propri interessi, fossero in qualche modo minacciati.<sup>50</sup> Fondamento dell'*uguaglianza* fra gli individui è dunque, la possibilità di ciascuno di uccidere chiunque altro, e quindi di sottrarre il *bene sommo* che ognuno possiede, ovvero la *vita*.<sup>51</sup> Alla base della determinazione dello *stato di natura* nei termini di una condizione di *assoluta precarietà*, di un *bellum omnium contra omnes*, oltre alla mera «possibilità» che, da parte di chiunque e nei confronti di ciascuno, possa essere perpetrato un atto di violenza contro la *vita*, è necessario che si supponga, nell'uomo, una diatesi a recar nocimento ai propri simili, diatesi che Hobbes non *dimostra* – né potrebbe farlo, stante il necessario apriorismo delle *scienze*<sup>52</sup> – in base ad un procedimento fondato sull'*esperienza*, bensì individua come conseguenza di una serie di comportamenti ed attitudini varie e, tuttavia, concorrenti a creare uno *stato* nel quale la «*volontà di nuocere*» si presenti come indefettibile *costante*<sup>53</sup>.

---

<sup>50</sup> L'*uguaglianza* che accomuna tutti gli uomini non è un dato emergente dalla loro comune *natura*, né si presenta come un carattere relativo all'*esteriorità formale* della loro costituzione, ad una considerazione della *natura umana*, cioè, per come si manifesta all'*esterno*. Nella determinazione di una siffatta *uguaglianza* concorrono, invero, due elementi che abbiamo visto connotare, in guisa di postulati, il paradigma dell'*unicità*: la definizione dell'uomo come «*unico*» soggetto del *mondo naturale* (e dunque l'*avversione* verso qualunque potenziale concorrente si presenti al cospetto dell'*individuo* nella sua attività di *assoggettamento* del mondo, da cui deriva la *violenza dello stato di natura*) e l'*istinto di autoconservazione* che determina l'*insorgenza*, in ciascuno, di quel sentimento di *timore* che caratterizza, in modo decisivo, le relazioni interindividuali. Da quanto fin qui osservato emerge come il paradigma dell'*unicità*, evidentemente contrario, già di per sé, alla più elementare *esperienza*, e pertanto orientato ad un radicale *funzionalismo costruttivistico* – come Hobbes stesso riconosce in talune osservazioni esplicative (T. HOBBS, *ult. op. cit.*, I, 2, n. a, pp. 78-79) – venga a generare un principio di *uguaglianza* che risulta totalmente avulso, non solo da una visione *realistico – metafisica*, ma anche dalla stessa *fenomenologia* dell'*agire umano*; gli uomini non sono *uguali* perché dotati della medesima *natura* o di una *dignità assiologica* di pari grado: la loro *uguaglianza* è semplicemente *presupposta* in forza della contemplazione di una «*possibilità*» data come *probabile* in conseguenza dell'adozione di un *protocollo* di base definito per *ipotesi*. Una simile *uguaglianza*, per quanto impiantata su un presupposto che può trovare riscontro nella realtà effettiva delle cose, e cioè su un'*eventualità* concretamente traducibile ad effetto, risulta riferirsi, non ad un carattere costitutivo degli individui cui si predica un tale attributo, né ad un comportamento rilevabile, da un punto di vista fenomenologico, come una prassi comune nella gestione dei rapporti intersoggettivi, bensì ad un *protocollo* di fatto «*costruito*» in vista di un risultato *dimostrativo* già pregiudizialmente prefissato, un risultato nel quale, in ultima istanza, sono già implicite le *definizioni* che di suddetto *protocollo* rappresentano i *principi primi*.

<sup>51</sup> G. P. CALABRÒ-P. B. HELZEL, *op. cit.*, p. 36.

<sup>52</sup> Qui, come in altri passaggi – T. HOBBS, *ult. op. cit.*, pp. 80-81 – per provare una siffatta asserzione, che sta alla base della sua *antropologia*, Hobbes si affida ad una serie di esempi tratti dall'*esperienza comune*, ai quali, evidentemente viene commessa la funzione di suffragare persuasivamente l'*assunto* adottato, evitando, nello stesso tempo, che ad esso venga comunque riconosciuto uno statuto teoretico di *veridicità empirica*. Lo statuto di tale asserzione non è, difatti, quello tipico di una proposizione *inferita* per mezzo di un procedimento d'*induzione*, bensì quello di un *paradigma ipotetico* posto a fondamento di un processo dimostrativo propriamente *scientifico*, e quindi, icasticamente *virtuale*. Un *paradigma*, pertanto, la cui necessaria *arbitrarietà definitoria* è imposta, come *condicio sine qua non*, dalla stessa *scientificità* di cui la *filosofia giuridico – politica* di Hobbes appare investita. Cfr. F. GENTILE, *Ordinamento giuridico tra virtualità e realtà*, pp. 29-30.

<sup>53</sup> T. HOBBS, *ult. op. cit.*, I, 4, pp. 84-85.

Questa *volontà di nuocere*, dunque, si origina da cause diverse, dalla *vanagloria*, o anche dalla *necessità* di apprestare una valida difesa. Tuttavia, essa, in ultima istanza, esprime quello che rappresenta il tratto più caratteristico della *natura umana* «*postulata*» da Hobbes, e cioè il dato, anch'esso desunto da un'analisi fenomenologica della prassi umana non fondata su presupposti propriamente *induttivi* o *essenzialistici*, dell'insistenza, sull'*individuo*, di una *bramosia assoluta* ed *universale*, di un *desiderio di possesso* esteso su ogni cosa.<sup>54</sup>

#### **4. L'aporia della libertà moderna tra determinismo materialistico e assolutezza della volontà. In vista del Leviatano**

Emergono dunque, quivi, altri due importanti aspetti dell'*antropologia* moderna, che, nel momento stesso in cui vengono proclamate l'*unicità* e l'*assolutezza* dell'*individuo*, ne sanciscono l'orientazione in corrispondenza di un radicale *riduzionismo materialistico*. Tali aspetti possono essere complessivamente inquadrati sotto la specie di due distinti approcci, dei quali l'uno *riduce* l'uomo a mero centro d'imputazione di un complesso di impulsi passionali,<sup>55</sup> mentre l'altro afferma l'identificazione, sotto un profilo formale, di *libertà*, *potenza* e *diritto*.

Ad una siffatta impostazione soggiacciono le istanze di un *determinismo materialistico* che dal livello puramente *fisico* cui era stato relegato dal Copernico e dal Galilei, veniva ad assurgere, nei sistemi panteistici rinascimentali o nel *monismo immanentistico* di Spinoza,<sup>56</sup> ad una dimensione propriamente *antropologica*.

---

<sup>54</sup> «*Homo homini lupus, homo homini Deus*». Un siffatto adagio esprime, con sintesi ed efficacia emblematiche, il nucleo contenutistico del paradigma antropologico hobbesiano. Epperò, non si può affermare che esso abbia a radicarsi in un'autentica attività di *induzione*, o che proponga una descrizione *realistica* della natura umana; la *ferina famelicità* dell'*individuo* è una mera *definizione convenzionale*, formulata per dare spiegazione a quella varietà di *giudizio* considerata come la causa principale della guerra civile. Cfr. F. GENTILE, *Filosofia del diritto*, cit. pp. 10-21; per approfondimenti, A. FERRARIN, *Artificio, desiderio, considerazione di sé. Hobbes e i fondamenti antropologici della politica*, Pisa 2001.

<sup>55</sup> "Se si riduce la coscienza ad epifenomeno di eventi cerebrali – scrive Roberto De Mattei trattando dell'antropologia modernista – se il nostro pensiero è dipendente dai processi elettrochimici del cervello, non c'è vera conoscenza né vera libertà possibile. Può esistere vera conoscenza e vera libertà, solo se esiste indipendenza causale della mente dalla materia. Privo dell'anima l'uomo è ridotto alla sua corporeità, ma il corpo è in questo caso sottomesso alle leggi ferree di ogni organismo puramente materiale. R. DE MATTEI, *L'anima dell'Europa*, in *L'Europa: radici e confini*, Atti del Convegno, 7 giugno 2005, in «*Nova historica*», a. IV, 14, 2005.

<sup>56</sup> "La natura non è circoscritta dalle leggi dell'umana ragione, che ha di mira soltanto la vera utilità e la conservazione degli uomini, ma si estende alle infinite altre che riguardano l'eterno ordine di tutta la natura, di cui l'uomo è una piccola parte e dalla cui sola necessità tutti gli individui sono determinati a esistere e a operare in un certo modo." B. SPINOZA, *Tractatus theologicus – politicus*, tr. it., *Trattato teologico – politico*, a cura di A. Droetto e E. Giancotti Boscherini, intr. di E. Giancotti Boscherini, Torino 1972, p. 379.

Parimenti, risulta significativa, in ordine alla genesi di tale *visione dell'uomo*, quel radicale *volontarismo potestativo* che, inquadrato da Occam<sup>57</sup> in una prospettiva teologica, con la *secolarizzazione modernistica* delle categorie del *divino*,<sup>58</sup> viene ad innervare, quale fondamentale struttura di caratterizzazione dell'*unico*, il modulo antropico tipicamente seicentesco. E bene Nietzsche riconosce, come fulcro della *Modernità*, a monte dell'*assolutizzazione dell'individuo*, un *riduzionismo antropologico* icasticamente prospiciente verso la auto-dissoluzione dell'uomo.

"Non è forse – si domanda il filosofo tedesco – da Copernico in poi, in un inarrestabile progresso l'autodiminuirsi dell'uomo, la sua volontà di farsi piccolo? La fede, ahimè, nella sua dignità, unicità, insostituibilità nella scala gerarchica degli esseri è scomparsa – è divenuto animale, senza metafore, detrazione o riserva, lui che nella sua fede di una volta era quasi Dio («figlio d'Iddio», «Uomo-Dio») [...] Da Copernico in poi, si direbbe che l'uomo sia finito su un piano inclinato – ormai va rotolando sempre più rapidamente, lontano da un punto centrale – dove? nel nulla? nel «trivellante sentimento del proprio nulla?»<sup>59</sup>

La Modernità dunque – ed è la lucida analisi di Nietzsche a riconoscerlo – si dibatte in una visione profondamente antinomica: l'uomo, elevato, ad una condizione di *assolutezza*, si scopre deprivato della propria autentica identità e strutturato nella forma di *paradigma epistemico* di una *scienza civile* che si costituisce come l'impianto *logico - nominale* posto a supporto e a giustificazione etica del potere statale costituito. L'uomo *moderno* esalta se stesso per autodistruggersi; la liberazione dell'*etica* dalla *teologia*, dalla *metafisica* e, finanche, da una *gnoseologia oggettivistica*, non è diretta all'accentuazione della *libertà* dell'uomo, bensì al suo asservimento nei riguardi di quelle strutture rispetto alle quali la stessa *natura umana* è posta in guisa di *modulo ipotetico* e diventa, dunque, una mera *funzione logica*.

"Ogni scienza – afferma ancora Nietzsche – [...] si propone oggi di dissuadere l'uomo dal rispetto sinora avuto per se stesso, come se questo altro non fosse stato che una stravagante presunzione; si potrebbe persino dire che essa ripone il suo proprio orgoglio, la sua propria austera forma di *atarassia stoica* nel conservare presso di sé questo faticosamente conquistato *autodisprezzo dell'uomo* come il suo estremo e più severo titolo di stima."<sup>60</sup>

<sup>57</sup> AA. VV., *Guglielmo di Ockam*, a cura di A. Ghisalberti, F. Todescan e L. Zanolli, Padova 2007. Sulle origini del *volontarismo* si rinvia alla trattazione di F. TODESCAN, *Metodo, diritto, politica. Lezioni di storia del pensiero giuridico*, 2 ed., Bologna 2002, parte II, cap. 4

<sup>58</sup> C. SCHMITT, *Le categorie del politico. Saggi di teoria politica*, a cura di G. Miglio e P. Schiera, Bologna 1998<sup>2</sup>; G. DUSO, *Tra Schmitt ed Hegel. Il problema del «politico» moderno*, in «Filosofia politica», 1994, pp. 467-474; A. DEL NOCE, *L'epoca della secolarizzazione*, Milano 1970; P. GROSSI, *Mitologie giuridiche della modernità*, Milano 2007.

<sup>59</sup> F. NIETZSCHE, *Genealogia della morale*, tr. it. a cura di F. Masini, Milano 1968, pp. 359-360.

<sup>60</sup> *Ibidem*.

L'uomo è visto come un *tutto*, come un *assoluto*, in quanto gli si predica una *volontà onnicomprensiva* e lui stesso si riduce a mera *volontà*; l'*individuo*, dunque, altro non è che un *automa*, il centro d'imputazione di una serie di atti esprimenti una *volontà* che non è *libera*, bensì *determinata*; è una *falsa volontà*, quella dell'uomo, una *volontà asservita*,<sup>61</sup> tanto sotto un profilo *materiale*, in quanto rappresenta il prodotto degli *impulsi* che ne delimitano l'oggetto, quanto sotto un profilo *formale*, poiché tale *volontà*, nella sua stessa costituzione, è data da un'*ipotesi* e delinea i tratti della *natura umana* solo in dipendenza di un *funzionalismo convenzionale* a sfondo *utilitarista*. La configurazione dell'*uomo*, tornando alla filosofia hobbesiana, si definisce secondo canoni icasticamente *aporetici*: nel momento in cui viene affermata la *libertà assoluta* dell'*individuo*, svincolata da ogni presupposto *razionale* ed estesa in modo esattamente identico alla sua *potenza* – una *potenza* tendenzialmente protesa al possesso su ogni cosa – la *volontà*, che di una siffatta *libertà* cagiona l'orientazione oggettuale, appare rigidamente *determinata* da un complesso di istanze fisiopsicologiche definite, e poste a fondamento dell'antropologia, attraverso l'*ipotesi dello stato di natura*.

Per essere ancora più espliciti, l'*assolutezza* della *libertà* umana, allo *stato di natura*, è postulata allo scopo esclusivo di accreditare una medesima potestà al *sovrano*, la cui facoltà d'azione, non soggiace ad alcun vincolo legale neppure dopo l'istituzione dello *stato civile*, essendo detto *sovrano* escluso dai legami previsti dal *contratto sociale*. "L'unicità del privato – riconosciamo con il Gentile – la disposizione cioè dell'individuo, l'uomo dello stato di natura, a considerarsi libero da qualsiasi regola, perché soggetto esclusivamente alla propria volontà e solo giudice delle proprie azioni, si manifesta a livello pubblico nell'assolutezza della Sovranità, nell'assenza cioè di limiti di obbligazioni da parte del potere statale. Già Jean Bodin aveva affermato perentoriamente che *Sovrano* è «chi nulla riceve dagli altri» e «non dipende altro che dalla sua spada». Ma è Hobbes a dedurre *more geometrico* da questo principio che lo Stato non solo non può essere vincolato dalle leggi, espressione della sua volontà libera ed insindacabile, ma neppure condizionato dal contratto sociale, da cui è favorito senza esservi legato, non essendone parte contraente."<sup>62</sup>

<sup>61</sup> T. HOBBS, *Libertà e Necessità; Questioni relative a libertà, necessità e caso*, a cura di A. Longega, Milano 2000, p. 207.

<sup>62</sup> F. GENTILE, *Politica aut/et statistica...*, cit., p. 70.

*L'assolutezza*, prima ancora di essere un dato tipico della *politica*, è un fattore proprio dell'*antropologia*;<sup>63</sup> anzi, essa diventa l'elemento centrale della *forma* del *politico*, proprio per il fatto di essere il fattore *sintetico* che caratterizza il modello di *uomo* emergente dallo *stato di natura*. La *secolarizzazione* del «divino» e la *divinizzazione* del «politico» – ma, più coerentemente, dovremmo dire, con le parole del Gentile, della «*ragion di stato*»<sup>64</sup> – sono i due fenomeni innescati dal processo teorico da cui si origina la nozione di *sovranità*, fenomeni, questi, alle cui radici si nasconde una strutturale *aporeticità*. “Lo evidenzia bene il Gentile<sup>65</sup> – scrive Elvio Ancona – sostenendo che, per potersi dire davvero indipendente, il sovrano non solo non deve essere condizionato da principi estranei alla libera determinazione della sua volontà, ma deve porsi esso stesso come principio. Con l'inevitabile conseguenza aporetica: la parte che si stacca dal tutto, per liberarsi dal condizionamento di questo, deve essa stessa affermarsi come tutto. E con l'altrettanto inevitabile conclusione: il concetto di *sovranità* è un concetto teologico secolarizzato.”<sup>66</sup>

L'impianto *costruttivistico* adottato dall'epistemologia hobbesiana non può, quindi, fare a meno di palesare, alle proprie origini e nella sua stessa conformazione, un carattere apertamente *apologetico* nei riguardi del *potere costituito*. Aggettando, in questo modo, su una fondamentale paradossalità che contrassegna l'intera costruzione della *filosofia politico – giuridica* del Filosofo: una paradossalità che è data dalla profonda discrasia sussistente tra l'assunzione di un modulo *ipotetico – convenzionale*, nella determinazione delle *premesse* e nella costituzione della *metodologia*, e la contestuale finalizzazione dell'impianto facente capo ad un siffatto modello, alla *giustificazione*, sul piano *etico*, dell'esercizio fattuale di un potere che si disvela intensamente *reale*. È, questo, il paradosso di una teoria del diritto che, seppur fondata su presupposti dati per *ipotesi* e tradotti in un sistema che, a sua volta, pone i

<sup>63</sup> La nozione di *assolutezza* viene invero a conformarsi in guisa di autentica costante, dallo spessore trans-disciplinare, dell'intera parabola del pensiero moderno, per quanto il suo disvelarsi patente quale *forma* della *persona naturale* e della *persona artificiale*, del *privato* come del *pubblico*, rinvenga la propria esplicitazione più compiuta ed articolata nella dottrina di Rousseau. E nondimeno, com'è ancora il Gentile ad insegnare, l'identificazione dell'*individuo* con l'*intero assoluto* realizzata dal Ginevrino attraverso un'operazione di *spogliamento* del *sogetto umano* da ogni sua caratteristica *particolare*, o meglio, da ogni suo elemento che risulti essergli derivato da qualche fonte ad esso esterna, per quanto sia tipica del pensiero rousseiano, specialmente nelle implicazioni politiche da essa discendenti, ha un antecedente fondamentale nella dottrina antropologica e filosofica politica di Hobbes. Cfr. F. GENTILE, *ult. op. cit.*, pp. 74 ss. Si veda anche: M. FRACANZANI, *Sovranità, diritto e forza*, in AA. VV., *Diritto e forze armate*, a cura di S. Riondato, Padova 2001; G. DUSO, *Genesi e aporie dei concetti della democrazia moderna*, in AA. VV., *Oltre la democrazia. Un itinerario attraverso i classici*, a cura di G. Duso, Roma 2003; M. AYUSO, *Despues del Leviathan? Sobre el estado y su signo*, Madrid 1996.

<sup>64</sup> F. GENTILE, *Intelligenza politica e ragion di stato*, Milano 1983.

<sup>65</sup> ID., *Politica aut/et statistica. Prolegomeni di una teoria generale dell'ordinamento*, cit., pp. 112, 147.

<sup>66</sup> E. ANCONA, *All'origine della sovranità. Sistema gerarchico e ordinamento giuridico nella disputa sui due poteri all'inizio del XIV secolo*, Torino 2004, p. 10.

suoi *principi primi* in base ad un criterio di pura *arbitrarietà convenzionale*, si scopre essere la maschera ideologica, costruita con una strumentazione d'icastica *virtualità*, del più concreto ed invasivo dei fenomeni sociali, l'apparato coercitivo su cui si sorregge un *potere statale* che si auto-impone come *legibus solutus*; la maschera ideologica, ovvero – volendo evocare l'efficace immagine kelseniana – del volto pietrificante della Gorgone del *potere*.<sup>67</sup>

---

<sup>67</sup> H. KELSEN, *Teoria generale del diritto e dello stato*, tr. it. di S. Cotta e G. Treves, pref. di E. Gallo, intr. di G. Pecora.