



**Dipartimento di  
Economia e Management**

*Cattedra di Metodologia delle Scienze Sociali.*

## **Dolf Sternberger e le forme di cooperazione sociale**

*Prof. Lorenzo Infantino*

*Ortensia Valentina Vitiello*

*Matr. 215031*

---

RELATORE

---

CANDIDATO

Anno Accademico. 2018/2019

## *Indice:*

### ***Introduzione***

- 1.1 La gerarchia dei rapporti
- 1.2 La “teoria dello scambio”
- 1.3 L’Homo Oeconomicus
- 1.4 Cooperazione e conflitto: cause e soluzioni
- 1.5 L’interazione sociale, alle origini
- 1.6 Dolf Sternberger

### ***Aristotele, o della politologia***

- 2.1 Un punto di partenza...
- 2.2 L’articolazione delle disuguaglianze
- 2.3 Aristotele & Platone: cenni
- 2.4 *Schòlia-Aschòlia* : lo scontro con la tradizione
- 2.5 Il leone e la lepre
- 2.6 La ricerca di una congiunzione
- 2.7 Costituzione come mistione

### ***Machiavelli, o della demonologia***

- 3.1 Machiavelli, il principe “nuovo”
- 3.2 Aristotele & Machiavelli a confronto
- 3.3 L’antico tiranno vs il principe nuovo
- 3.4 Astuzia o violenza: due strade parallele
- 3.5 Da principe a demone
- 3.6 Machiavelli e la demonologia: ripercorrendo la storia
- 3.7 Ritorno alla semantica: la politica
- 3.8 Un breve ritorno ad Aristotele

## ***Agostino, o dell'escatologia***

- 4.1 “L'escatologia”
- 4.2 De civitate Dei
- 4.3 Cenni storici: l'origine delle credenze
- 4.4 Il problema etico
- 4.5 Il giudizio universale
- 4.6 Pace e salvezza
- 4.7 Demonio e dannazione
- 4.8 Beatitudine e dannazione a confronto
- 4.9 La trasformazione
- 4.10 L'attesa, la fede
- 4.11 La questione della salvezza, l'incertezza
- 4.12 Il modello platonico-agostiniano

## ***Conclusione***

## *Introduzione*

Il concetto di “società” è stato oggetto di numerose interpretazioni nel corso della storia, che ne hanno esaminato l’origine e la natura.

Ortega ne estende il significato a quello di “potere”, nella misura in cui quest’ultimo sia considerato una relazione fra attori all’interno della quale un individuo esercita un’influenza su di un altro portandolo a compiere azioni che non farebbe altrimenti.

Condizione necessaria di questa teoria è l’interazione sociale che qui, nel suo senso più ampio, si esprime come volontà propria degli individui di provocare determinati effetti nel mondo esterno, sia umano che non.

George Simmel estrapola il concetto di “interazione”, trovandone una definizione autonoma rispetto al pensiero del collega.

Gli individui interagiscono per scambiare, e scambiano per sopperire alla situazione umana di scissione tra desiderio e appagamento, che di rado trovano simultanea coincidenza.

Interazione è socializzazione; la presenza di questi rapporti tra un insieme di individui costituisce un gruppo sociale.

La società, dunque, si identifica come somma di tali rapporti.

Scambio e interazione, tuttavia, rappresentano una soluzione forzata alla condizione umana di scarsità, per tale intendendosi il rapporto tra la limitatezza delle risorse disponibili e gli infiniti desideri degli uomini.

È proprio qui che si configura il problema economico, nel continuo tentativo degli individui di vedere realizzate, attraverso i mezzi di cui dispongono, le proprie ambizioni.

Il “valore” (di mercato) di ciò che ci circonda diventa dunque una variabile meramente soggettiva, che non scaturisce dall’oggetto in sé, ma dalla sua desiderabilità nel sociale ed è inversamente proporzionale alla facilità con cui se ne riesce a venire in possesso.

## *La gerarchia dei rapporti*

Le relazioni intersoggettive attraverso cui si cerca di fronteggiare la situazione di insufficienza in oggetto sono però contestualmente relazioni di potere, e nello specifico, relazioni di subordinazione e sotto-ordinazione.

All'interno di qualsiasi rapporto, l'individuo vincola altri ed è vincolato da altri.

Alcuni individui si trovano in possesso di maggiori gradi di libertà; altri invece hanno coefficienti minori. Ciò risulta dal co-adattamento delle reciproche sfere di autonomia.

Per definire i diversi gradi di libertà, Simmel parla della diversa importanza che le parti assumono all'interno del rapporto; questa è misurabile in termini di ciò che l'una può rendere all'altra.

La parte che ha più urgenza di concludere la relazione è anche quella che ha minori gradi di libertà e più vincoli rispetto all'altra.

Da ciò possiamo concludere che ciascun rapporto intersoggettivo si compone di diverse variabili: l'*elemento economico*, rappresentato dai bisogni; l'*elemento politico*, rappresentato dai rapporti di subordinazione e sotto-ordinazione tra gli individui; l'*elemento sociale*: l'interazione, che rende possibile il soddisfacimento dei bisogni attraverso la cooperazione.

## *La "teoria dello scambio"*

La cooperazione sociale (volontaria) è dunque l'elemento cardine, in riferimento alla *teoria dello scambio*, attraverso cui si esprime pienamente la dimensione economica.

Diventa una variabile essenziale in riferimento alla condizione di scarsità che grava sull'essere umano e che verrebbe meno, così come afferma Ludwig von Mises, "solo in una cuccagna popolata da uomini immortali e indifferenti al fluire del tempo, dove ogni uomo è sempre e dovunque perfettamente soddisfatto e completamente sazio".

Lo "scambio" tra individui produce un incremento dei valori assoluti osservati.

E' un *gioco a somma positiva*: nell'attuazione dello stesso si verifica un miglioramento della situazione individuale di entrambi i fronti coinvolti.

Ciascuno offre solo ciò che gli è relativamente necessario, nell'ottica in cui ciò che ricava dalla transazione vale più di ciò che sta cedendo, con un conseguente aumento dell'utilità percepita.

Adam Smith, a tal proposito, interpreta la cooperazione come un bisogno: l'uomo difficilmente potrebbe raggiungere i suoi scopi servendosi esclusivamente delle sue forze; necessita

costantemente dei suoi simili. Questi, però, di rado si presterebbero in aiuto di altri individui solo per benevolenza; occorre indirizzare il loro interesse a suo favore, mostrando che per loro è conveniente fare ciò che egli chiede.

In relazione a quanto detto, la cooperazione è analizzabile sotto due chiavi di lettura: ciò che siamo in grado di fare a beneficio dei nostri affini, il che fornisce la giustificazione sociale del gesto, e ciò che personalmente ci si prefigge di realizzare per mezzo di esso, che costituisce il vantaggio realizzabile in prima persona.

Ergo, ogni atto individuale si presenta necessariamente come un *Giano bifronte*, al servizio di finalità proprie e altrui (Smith).

I fini dello scambio rimangono però fuori dalla negoziazione; questo perché se le parti dovessero concordare anche sugli obiettivi da perseguire, il volume degli scambi si ridurrebbe drasticamente; l'unico vincolo esistente è quello di non recare danno all'altra parte, agendo contro gli interessi dell'Alter coinvolto.

### *L'Homo Oeconomicus*

Una visione parallela a quella appena esposta è invece costituita dall'*homo oeconomicus*, fulcro della teoria economica classica.

Essa contempla un uomo pervaso da razionalità, esprimibile in maniera particolare attraverso l'idea di precisione e calcolo, che agisce nell'ottica esclusiva del tornaconto personale.

Il modello dell'*homo oeconomicus* è totalmente impregnato dallo psicologismo, dalla concezione che l'uomo sia già a conoscenza dei dati rilevanti e che sia spinto dal desiderio di massimizzazione della propria posizione; dall'irrefrenabile volontà di accumulare ricchezza ed impiegarla, a sua volta, per produrne altra.

È proprio la costante aspirazione ad arricchirsi che muove le sue azioni, tagliando completamente fuori l'elemento di *scarsità* che contraddistingue la condizione umana.

Le finalità perseguite da ciascuno assumono dunque esse stesse una dimensione economica, il che è fuorviante. Come infatti sostiene Hayek, "le considerazioni economiche sono semplicemente quelle con cui conciliamo e adattiamo i diversi scopi, nessuno dei quali è in definitiva economico [...] salvo l'uomo che assuma il far danaro come fine in sé"; economici sono solo i mezzi attraverso cui tentiamo di perseguire i nostri scopi finali.

È lecito pensare, in sostanza, che gli uomini possano agire per appagare il desiderio di ricchezza, ma cooperano volontariamente al fine di soddisfare i loro bisogni, e lo fanno rispettando una

gerarchia di potere influenzata maggiormente dal contesto in cui l'intera comunità è immersa; un fattore, cioè, esterno al rapporto.

### *Cooperazione e conflitto: cause e soluzioni*

Il modello di mercato di concorrenza (imperfetta) che caratterizza la società si compone di una moltitudine di attori che possiedono capacità e informazioni differenziate; ciò consente di poter distinguere in modo efficiente quali beni siano scarsi e di selezionare il miglior Alter da coinvolgere nel rapporto di scambio.

La competizione, attuando una scrematura tra “chi sa fare meglio”, minimizza *il potere dell'uomo sull'uomo*.

Il problema sussiste perché, seppur cooperando, a causa dei vincoli imposti dai differenti coefficienti di libertà tra i diversi attori, ciascuno tenta di opporsi per ottenere maggiori gradi di autonomia.

*La cooperazione genera potere, e il potere genera conflitto.*

Si rende pertanto necessaria la creazione di un'istituzione sovraordinata, definita da Ortega “Potere Pubblico”, comprendente il complesso dell'organizzazione statale e dei suoi organi.

Essa è affidataria di una libertà largamente maggiore rispetto a quella di cui possono disporre i singoli, allo scopo di contenere i conflitti interni e salvaguardare la pace.

L'indipendenza di tale organo è funzionale alla sua dipendenza; l'autonomia di cui dispone, in altre parole, rappresenta solo un mezzo per poter vivere meglio.

È dunque possibile concludere che la produzione di sicurezza rappresenta un *costo* sopportato dai governati, che si concretizza nell'autolimitazione della sfera di azione privata e il conferimento ai governanti di rilevanti gradi di libertà, in forza dei quali solo ad essi è consentito l'utilizzo della forza (legittima) a tutela della pacifica convivenza.

### *L'interazione sociale, alle origini*

In origine, però, lo Stato nasce dal soggiogamento di un gruppo di uomini nei confronti di un altro gruppo, e dunque come strumento di risoluzione del problema economico attraverso la violenza.

Se si pensa che la pirateria veniva considerata un metodo legittimo di acquisizione della proprietà e che la rapina violenta costituiva un nobile metodo di pagamento, si desume agevolmente che “lo scambio” era considerato un gioco a somma zero: i vantaggi di una parte diventano conseguenza degli svantaggi dell’altra.

Gran parte della repressione era giustificata dalla religione, in forza di un mandato sacro in capo ai governanti per cui violenza, inganno e menzogna divenivano solo un mezzo necessario al raggiungimento di un fine più importante.

È questo il presupposto per l’affermazione delle *teocrazie*, dal greco θεός – thèos (dio) e κράτος – kràtos (potere), per cui la gestione delle attività umane e delle modalità governative doveva essere conforme alla volontà divina.

Esempi rilevanti di teocrazie storiche risalgono all’Antico Egitto, attraverso il governo di un “re-dio” con poteri assoluti sotto cui vivevano i sudditi, i quali, a prescindere dalla loro condizione sociale, venivano considerati “possesso” del sovrano.

Nell’Impero Romano, invece, il re era anche una figura sacerdotale (Pontifex Maximus) che dopo la morte veniva divinizzato, spesso insieme alla moglie, in quanto discendente (ideale) degli dei Marte, Venere ed il “divo” Giulio (Cesare divinizzato).

L’affermazione dello scambio ha poi ribaltato la condizione di sfruttamento politico in cui gli uomini vivevano, portando con sé la consapevolezza che il potere di coloro che governano è legittimo e autorevole solo se supportato dal consenso di chi lo conferisce loro.

La valutazione dei governanti, in termini di rispetto degli impegni assunti, non è però agevole e al contrario, nella misura in cui il potere statale si dilata, ne aumenta la complessità.

Non è affatto raro, inoltre, che la libertà in capo ai governanti diventi un pretesto per poter perseguire obiettivi egoistici (*ricerca del potere per il potere*) tagliando totalmente fuori il nobile dovere di cui si sono fatti carico.

Il controllo informato da parte dei governati assume così i connotati di una valutazione ideologica e l’intervallo temporale fra gli esiti diretti e le conseguenze indirette delle azioni dei governanti (nel medio-lungo termine) dà rilievo alla loro indole avventuriera.

### *Dolf Sternberger*

Dolf Sternberger, politologo e pubblicitista tedesco vissuto tra il 1907 e il 1989, dopo la sua formazione presso l’Università di Heidelberg, si dedica in maniera approfondita le forme di



cooperazione sociale facendo riferimento a tre grandi filosofi del passato: Aristotele, Machiavelli e Sant'Agostino.

Il suo scopo era quello di analizzare le dinamiche alla base della cooperazione sociale e, più in dettaglio, il rapporto politico tra governanti e governati.

Nel farlo, si serve di tre punti di vista completamente differenti, che gli consentono di arrivare ad avere una visione completa della tradizione storica e allo sviluppo di un pensiero coerente.

Ad Aristotele sarà dato il merito di presentare, per la prima volta, un'idea concreta di "stato", di "cittadino" e di "cittadinanza", che si avvicinano più di qualsiasi altra all'andamento dello Stato moderno così come siamo abituati a conoscerlo.

Machiavelli, per contro, presenta un pensiero anti-convenzionale che ricalca in maniera estremamente razionale ciò che il governatore è costretto ad affrontare, svincolandosi parzialmente dall'etica che, nel corso della storia, ha sempre costituito un vincolo insormontabile di trasparenza all'interno del contesto sociale.

Agostino, infine, "estremizza" quella che era la dottrina di Machiavelli in un'epoca in cui, con l'immistione della Chiesa all'interno della vita economica e politica, corruzione e dinamiche di potere avevano portato a maturare profondamente la consapevolezza del peccato e, per conseguenza, il distacco da quella purezza originaria e l'esigenza di redenzione.

## *Aristotele, o della politologia.*

### *Un punto di partenza...*

Il concetto di “politica”, che racchiude in sé il complesso di relazioni tra governanti e governati (e le annesse relazioni gerarchiche), si concretizza in una pluralità di forme tali per cui il medesimo termine permea le sfere concettualmente distinte del pubblico e del privato, influenzando su strutture, processi e comportamenti relativi all’ambito del diritto, dell’economia e della religione.

La prima definizione di “politica” risale ad Aristotele, filosofo, scienziato, logico della Grecia antica vissuto nel IV secolo a.C. ed è legata all’etimologia del termine: con essa s’intendeva l’amministrazione della *pólis* (πόλις – “città-stato”) per il bene di tutti, la determinazione di uno spazio pubblico al quale tutti i cittadini partecipano.

Dalla stessa radice derivano anche il sostantivo *polítēs* (πολίτης – cittadino) e l’aggettivo *polítikós* (πολιτικός – politico)

Aristotele distingue la nozione di “politico” da quella di “dispotico”, a cui associa due separate forme di governo; il primo: il governo dei cittadini, ciò che è conforme alla natura sociale e politica dell’individuo; il secondo: il governo del signore della casa, caratterizzato da una natura corrotta e peccaminosa.

Elemento cardine di tale distinzione è il concetto di “uomo libero”, di cui deriva il significato sulla base del confronto con il dominio proprio dell’οἶκος, caratterizzato da una piramide gerarchica che conduce alla condizione di subordinazione di “schiavo” sotto il padrone.

### *L’articolazione delle disuguaglianze*

Il governo politico, che risulta dunque la forma di governo preferibile, è un governo moderato. Viene esercitato in prevalenza da molti e limitato nel tempo, sottoposto a controlli e al dovere di rendere conto dei propri atti.

È fortemente vincolato da leggi e caratterizzato da un ruolo dominante dei consiglieri, sebbene sia comunque espressione di una forma di dominio, necessario ed inevitabile affinché vi sia ordine.

Aristotele sottolinea come la disuguaglianza sia fondamento e radice di ogni ordine; tale concezione è rimarcata anche nel suo ideale di giustizia, per cui è proprio dalla conferma di specifiche disparità tra i cittadini, che a persone e a gruppi diseguali vengono attribuiti obblighi e opportunità differenziate.

Le disuguaglianze pongono le proprie radici nella genesi dello stato così come concepito dal filosofo, che non si basa sull'individuo, bensì sulla famiglia, elemento originario ed unità sociale elementare. Questa poi, e con essa per estensione la "casa", è composta da tre differenti gruppi o specie di rapporti: quello tra schiavo e padrone, quella tra moglie e marito e quella tra padre e figli.

Tutte queste relazioni comprendono membri diseguali e sono allo stesso modo ordinate ad una figura dominante, il signore della casa, che rispetto alla specifica forma e funzione, ricopre un ruolo triplice.

Il filosofo associa inoltre ai tre tipi di rapporto tre differenti forme di comportamento e di governo: quella dispotica tra padrone e schiavo, quella politica tra moglie e marito e quella regale tra padre e figli.

Il governo dispotico verte intorno ad una subordinazione nei confronti di un despótes, il signore della casa, che trova in quest'ultima, e solo in quest'ultima, origine e legittimazione.

È chiaro dunque perché questa figura spiega, nell'ottica del filosofo, la relazione tra padrone e schiavo: il despota ha potere sui non-uguali allo stesso modo in cui il padrone ha pieno controllo sul suo schiavo, e ciò contrariamente al politico che invece governa su uguali, suoi uguali, quasi come se governasse *con* loro, e non *sopra* di loro.

La condizione di disuguaglianza tra padrone e schiavo si spiega accettando la considerazione dell'individuo "schiavo" all'interno della società.

In primo luogo egli è considerato *possesso* del suo signore, allo stesso modo in cui ci si potrebbe avvalere di una "cosa" di proprietà.

In secondo luogo egli è considerato strumento di lavoro, necessario agli scopi del padrone e della casa, e nello specifico, uno "strumento vivente".

Infine egli è soggetto o sottoposto al suo signore, in quanto questo esercita nei suoi confronti il governo.

È proprio nell'ultimo punto che si spiega in maniera concreta il pensiero di Aristotele nell'associare le due situazioni: il signore della casa, infatti, nell' *oikos*, governa per sempre e lo schiavo è per sempre governato.

Questo rapporto di perpetua dominazione trova giustificazione nel fatto che il primo è per natura superiore per le sue qualità intellettuali, il secondo è totalmente dipendente dalle disposizioni dell'altro.

Ciò è quanto accade, in maniera speculare, in uno stato retto da un despota il cui potere è sempre e comunque giustificato dalla sua implicita e innata superiorità.

Fatta questa premessa, però, ad Aristotele sorge spontaneo domandarsi se lo schiavo "per natura" possa addirittura considerarsi uomo, tenendo conto che ciò che lo distinguerebbe dall'animale domestico, in termini di utilità percepita dal padrone, assumerebbe una dimensione minima.

D'altronde, anche negli animali potrebbe ravvisarsi una forma di partecipazione alla ragione, che si concretizza nella loro abilità di comprendere e rispondere ai comandi attraverso i riflessi.

Non sono però i riflessi a guidare all'obbedienza gli schiavi e lo stesso filosofo riconosce il dovere di trasmettere loro virtù e bontà, ragion per cui, in ultima istanza, si attribuisce ai medesimi il carattere d'umanità, seppur senza la partecipazione alla vita civile e politica.

Il secondo rapporto costitutivo nel sistema dell'οἶκος è quello di moglie e marito.

La natura della disuguaglianza rimanda, seppur solo in linea generale, alla percezione di inferiorità tipica dello schiavo.

La moglie però, a differenza di quest'ultimo, si presenta come donna libera, seppur stabilmente governata, tanto che fissità, insuperabilità del rapporto di governo e durevolezza caratterizzano la sua condizione di soggezione.

È qui la differenza tra la moglie e il cittadino. Anch'egli si lascia governare, ma solo per un periodo di tempo limitato, secondo la formula "a vicenda governante e governato".

È più appropriato dire che ella sia parzialmente libera, possiede cioè solo la parte deliberativa ma senza autorità e trova quindi solo un'obbedienza non completa.

Pur non essendo esclusa, come lo schiavo, dall'ambito del λόγος (ragione), la sua natura spirituale ha un limite, in quanto essa non è in grado di compiere l'ultimo, decisivo passo.

Il rapporto tra padre e figli ha una natura ancora diversa.

Questi non mancano di autorità nei confronti del capofamiglia, ma la loro condizione di subordinazione si giustifica in quanto manca loro l'esperienza di vita.

Si concretizza, dunque, come un rapporto tra disuguali il cui comando del padre è legittimato dall'agire nell'interesse dei figli.

A seguito di questo preambolo, è agevole affermare che la πόλις è radicalmente distinta dall'οἶκος; essa rappresenta lo Stato e si costituisce di cittadini uguali; l'uguaglianza, nella politica aristotelica, esiste unicamente a questa condizione.

I cittadini però sono gli stessi individui che abbiamo visto nelle vesti di signori della loro “casa”: padri, madri, mariti, ragion per cui Aristotele definisce la sua πόλις, oltre che come comunità di cittadini, anche come una comunanza di stirpi e villaggi.

Quelli cioè che all'interno dell'οἶκος esercitavano il dominio assoluto, nel momento in cui entrano nella sfera pubblica si trasformano in membri uguali ed ugualmente liberi.

A tal proposito anche Hannah Arendt (1906-1975) nel suo *Vita Activa*, nonostante i presupposti fossero totalmente differenti dalle concezioni di uguaglianza dei nostri giorni, ammettendosi l'esistenza di *inequali*, sottolinea con estrema chiarezza il carattere costitutivo e indispensabile di parità tra gli individui, all'infuori del quale non si può parlare di comunità.

Si può altresì dire che lo stato aristotelico non è collocabile come unità o essenza assestante che sovrasta il “cittadino”, ma si identifica esso stesso con il concetto di cittadinanza e, in tal senso, si discosta anche dalla sua concezione moderna, che contiene un implicito rimando all'elemento assolutistico del dominio e della supremazia.

### *Aristotele & Platone: cenni*

Il carattere innovativo della teoria aristotelica è nettamente visibile se contrapposto al pensiero di Platone (filosofo della Grecia antica vissuto nel V secolo a.C.), in particolar modo attraverso la metafora, nel terzo libro della *Repubblica*, delle tre anime: d'oro, di bronzo e di ferro.

La sua funzione è la legittimazione della gerarchia politica, per i governati e i governanti. Come i vasi, così gli uomini possono essere d'oro, di bronzo o di ferro e, a seconda del metallo di cui “son fatti”, devono occupare un preciso gradino della scala sociale.

In altri termini, l'architettura politica platonica si costituisce di “ceti”, ognuno dei quali con proprie capacità, virtù e funzioni.

Aristotele, al contrario, fonda il suo ideale politico su una politeia (πολιτεία) di uguali, da cui la definizione di costituzione; è la rotazione delle persone per le medesime funzioni il pilastro su cui poggia l'essenza di uno “stato costituzionale”.

Il concetto di uguaglianza non va però confuso con quello di *unità*.

Se da un lato Platone sosteneva che lo Stato dovesse mirare ad una completa unità come bene supremo, Aristotele, dall'altro, pensava che fosse proprio la molteplicità e la pluralità di persone differenti a costituirne le basi.

Non si crea uno stato di elementi uguali, dal momento in cui per il filosofo era necessaria la differenza tra coloro che, di volta in volta, sono governanti e governati e tra le diverse cariche di governo.

Lo stesso Aristotele afferma: “eppure è chiaro che se uno stato nel suo processo di unificazione diventa sempre più uno, non sarà più neppure uno stato” e prosegue “lo stato è per sua natura pluralità”. Qualora lo stato dovesse aspirare in maniera eccessiva all’unità, esso si trasformerebbe in una famiglia, e la famiglia, a sua volta, tenderebbe all’ “UNO”.

In questi termini, dunque, se qualcuno fosse in grado di avviare un simile processo, scaturirebbe la rovina e la fine dello stato.

La differenza esistente tra coloro che governano e non è, in realtà, solo di carattere temporaneo e non stabile e durevole, il che consente di non intaccare gli individui nella loro essenza, bensì solo nel loro personale modo di gestire i compiti cui sono messi a capo; si interrompe nel momento in cui essi cedono il posto ad altri.

È proprio il non aver attribuito allo stato alcuna esistenza, buona o cattiva, santa o demoniaca, tecnica, estetica o metafisica, ad aver distinto Aristotele per primo nella storia politica occidentale ed aver inteso la convergenza all’*Unità* come un fattore che inevitabilmente trascina lo stato in un totalitarismo.

### *Schòlia – Aschòlia : lo scontro con la tradizione*

Ovviamente lo stesso concetto di uguaglianza, analizzato nello specifico, porta con sé diverse sfaccettature.

Nonostante sia vero che tutti i cittadini hanno pari capacità di prendere parte al governo, nel concreto non possono farlo nello stesso grado.

Anche all’interno di una democrazia, infatti, accade che si generi una gerarchia tra una cerchia interna e una esterna di cittadini, tra coloro cioè che sono attivi solo come votanti e coloro che invece ricoprono cariche pubbliche.

Questa differenza incide sia sul profilo sociale che su quello politico e determina disparità non tanto nella condizione degli individui di essere liberi, quanto nel fatto che il lavoro, estraneo a nobili e potenti, esclude “l’ozio”, il tempo per potersi dedicare alla cura della filosofia e degli affari pubblici e che, per conseguenza, estromette un’enorme categoria di individui dall’attività governativa.

Se questo è vero, allora si potrebbe parlare di due tipologie di cittadinanza, quella vera e propria, più ristretta, che si concretizza nel prendere vicendevolmente le redini del governo, ed una seconda, propria di quegli individui che invece partecipano solo ai tribunali e all'*Assemblea*, organi all'interno dei quali non avviene nessun avvicendamento e le cariche non sono limitate nel tempo.

Si assisterebbe però ad un mero mascheramento ideologico della cerchia privilegiata dei "veri" cittadini e l'esclusione dalle cariche di coloro che invece lo sono solo da un punto di vista teorico, e dunque, in coerenza con il pensiero del filosofo, ciò non dovrebbe verificarsi.

Aristotele identifica tre tipologie di governo, monarchia, aristocrazia e politia, a cui associa rispettivamente tre possibili degenerazioni, tirannide, oligarchia e democrazia.

Benché secondo le considerazioni del filosofo, la forma di governo migliore e maggiormente desiderabile è la polis costituita da cittadini uguali, non sempre essa costituisce la scelta necessaria, dovendo tenere in considerazione le caratteristiche specifiche di ogni singola cultura che inevitabilmente conducono a scelte forzate ed eventualmente diverse.

### *Il leone e la lepre*

Per chiarificare le sue teorie, il filosofo fa riferimento ad una favola di Esopo: "il leone e la lepre". Nella favola, del leone è spesso messa in risalto la criniera, elemento che metaforicamente, nella sua maestosità, indica abbondanza, ricchezza.

La lepre ha in suo favore la scaltrezza, ma mantiene un ruolo di secondo piano, perché per sua natura non potrà mai essere equiparata ad un leone.

La chiave della favola risiede nel pensiero per cui se in una società c'è un solo "leone", per tale intendendosi un uomo che per virtù, conoscenze e abilità si distingue dalla massa, è lecito che ad egli sia affidato il governo.

Dinnanzi ad una situazione del genere, il popolo può essere condotto a due reazioni molto diverse. Può coalizzarsi allo scopo di emarginare il potente, incorrendo in quel fenomeno che è storicamente noto come ostracismo, che porta con sé devastanti conseguenze, oppure l'accettazione.

Quest'ultima ipotesi muove dalla premessa per cui qualora diventi impossibile ignorare la superiorità di un soggetto rispetto alla maggioranza, ciò che è più logicamente corretto è

riconoscere a questi il diritto di porsi come guida, allo scopo di preservare il benessere dell'intera comunità uscendo da parametri prettamente egoistici.

L'interpretazione di Sternberger, nell'ottica della politica aristotelica, consiste nel dover lasciare ai leoni il loro criterio, la loro uguaglianza da leoni, e alle lepri il loro.

È necessario riconoscere ai leoni il proprio ruolo e altrettanto alle lepri, visto che queste due classi inevitabilmente coesistono.

Bisogna impedire agli uni di dominare gli altri e viceversa, onde non sfociare in un'oligarchia tirannica o parimenti in una democrazia tirannica.

Il compito aristotelico è dunque un tentativo di unire sotto una medesima legge leoni e lepri, ciascuno con le loro differenti pretese e possibilità, differenti diritti e funzioni.

L'obiettivo finale è la ricerca di un legame tra le due classi e una mistione delle costituzioni che, nella misura in cui sia perfettamente temperata, garantisce una profonda stabilità all'interno dello Stato.

### *La ricerca di una congiunzione*

Trovare una strada intermedia che miri a soddisfare le esigenze di entrambe le classi è, tuttavia, estremamente difficile se contestualizzata all'interno di una perenne manipolazione tra gli individui per quanto attiene all'adesione all'Assemblea, anima della partecipazione attiva alla vita dello Stato.

Aristotele a riguardo si pronuncia su più alternative.

Garantire la piena partecipazione attraverso una sanzione a carico dei soli ricchi assenti implicherebbe una celata preferenza per questi ultimi; al contrario condurrebbe al pensiero che l'assenza dei poveri sia senza conseguenze e, come risultato, che la loro opinione in sede di votazione abbia un peso irrilevante.

Una seconda soluzione potrebbe essere quella di garantire un sussidio (diaria) ai poveri, i quali, non disponendo di ozio, avrebbero un incentivo per presentarsi.

Nel contempo, invece, sanzionare i ricchi che pur avendone la possibilità, manchino consapevolmente.

Questo, però, mostrerebbe un capovolgimento dei rapporti moderni e diventerebbe un mero pretesto attraverso cui le oligarchie giustificerebbero ingiustizie nei confronti del popolo.



Per giunta, se in una polis si avvertisse l'esigenza di incentivare un'attiva partecipazione per mezzo di espedienti poiché non liberamente desiderata, l'uguaglianza ricercata da Aristotele diverrebbe non altro che pura teoria.

Il filosofo sottolinea proprio che la stessa "πόλις" e, per derivazione, il concetto di cittadinanza da lui sviluppato, sottintende la condizione per cui i cittadini dovrebbero disporre di ozio tale per cui sia resa possibile una concreta partecipazione alle decisioni della società.

Lo Stato, però, si compone in misura prevalente di uomini che vivono nel non-ozio, sotto il peso del bisogno e del lavoro, e non in una condizione di indipendenza.

Da questa condizione, inevitabilmente, si ritorna alla πόλις dell'oligarchia, e cioè dal dominio o predominio dei pochi che invece dispongono di ozio e sono, dunque, capaci di governare sui bisognosi.

In aggiunta a quanto detto, gli stessi "pochi" che avrebbero possibilità di governare, per abbondanza di ricchezze, forza, fortuna e amici non sarebbero per contro disposti ad essere governati da altri, consciamente o inconsciamente.

La polis, tuttavia, non si fonda sul dominio, ma sull'uguaglianza; di conseguenza, un governo di questo tipo non si configurerebbe nemmeno più come una πόλις, bensì come un'οἶκος; una *contraffatta* oligarchia.

Le accentuate differenze di trattamento potrebbero essere tollerate solo nell'ottica della realizzazione di un'uguaglianza civile.

Tenendo a mente che gli oligarchici aspirano ad un monopolio oligarchico e i democratici aspirano invece ad un monopolio democratico, Aristotele, il quale ambisce ad una partecipazione ideale di tutti i cittadini pur in presenza di diverse classi, arriva a combinare quegli stessi strumenti che presi isolatamente diventano esclusivamente mezzi che assicurano il dominio di una delle parti.

Se la diaria, considerata in maniera assestante, è un male, e la sanzione, allo stesso modo, costituisce un'ingiustizia, la combinazione delle due può produrre un bene.

L'unione dei partiti, attraverso trattamenti diversificati, diventa l'antidoto al dominio e il seme della costituzione.

Aristotele parla per l'appunto di mistione e mai di costituzione, perché la prima, in quanto tale, è l'elemento costitutivo della seconda; sottolinea altresì l'esigenza di prendere un simbolo, un segno o un segnale in qualità di "contributi" da entrambe le forme di governo considerate, democrazia e oligarchia, così da ottenere un criterio di valutazione che risulti ponderato e giusto.

La procedura della mistione, però, dal punto di vista del filosofo, non deve limitarsi all'ambito delle procedure istituzionali; infatti, anche se si riuscisse ad assicurare una generale partecipazione e cooperazione tra le due classi, il meccanismo di nomina e di esercizio delle cariche rimarrebbe rigidamente regolato.

Non si riuscirebbe, pertanto, ad evadere da quegli schermi predisposti (ed in un certo senso manipolati) che caratterizzano le decisioni più importanti della vita dello Stato.

Si introduce così la questione sul censo e, nello specifico, se esso sia un sistema di differenziazione del peso dei voti di ciascun individuo.

Questo discorso è strettamente connesso al tema dell'uguaglianza e solleva nuovamente il problema che Aristotele ci presenta, in maniera esemplificativa, come similitudine tra le differenze di leoni e lepri: uguaglianza per numero o uguaglianza per merito (censo).

Ovviamente i democratici aspirano ad una decisione presa a maggioranza; gli oligarchici, al contrario, sono per il criterio del merito.

È proprio dal continuo scontro che si arriva ad una nuova definizione di "società", questa volta in termini meramente economici: essa diventa la rappresentazione delle due parti di cui risulta diviso lo stato, ricchi e poveri.

Nessuna delle due parti, in misura superiore all'altra, porterebbe tuttavia ad uno Stato "giusto"; la pretesa oligarchica condurrebbe alla tirannide, nella prospettiva in cui chi possiede più di tutti gli altri ha altresì più diritto di governare.

D'altra parte, il governo per numero, dei poveri, incorpora una spinta egoistica che si concretizzerebbe nella confisca di ricchezze alla minoranza di coloro che ne possiedono in abbondanza.

Nel pratico non è la definizione dei rapporti di proprietà ad essere sottoposta a giudizio, ma le azioni della cittadinanza che ne deriverebbero; se le modalità di interazione sono basi puramente teoriche, le azioni si realizzano in decisioni e le decisioni, a loro volta, ricadono nella sfera politica.

È proprio la sfera politica ad essere sottoposta all'ideale di giustizia e, qualora venisse violato, lo sarebbe allo stesso modo anche l'uguaglianza; ignorare l'uguaglianza significa ignorare, in maniera casuale, i diritti di almeno una delle due parti dello Stato.

Il compromesso, a questo punto, diventa la reciproca accettazione del criterio di valutazione opposto: gli oligarchici devono lasciare aperta la possibilità che valga il principio maggioritario; per contro i democratici devono aprirsi a quello oligarchico.

È solo così che si può concretamente arrivare alla mistione delle costituzioni, sempre che con essa si intenda la possibilità di una vita comune, lasciando in secondo piano le differenze di classe e di interessi.

### *Costituzione come mistione*

Lo sforzo di Aristotele non è quello di appianare la contraddizione, ma di compensarla nella sfera pratica attraverso un contratto costituzionale tra le parti.

Il suo obiettivo è quello di raggiungere la maggioranza attraverso uno schema mediato che combini i principi di uguaglianza e di maggioranza: partendo dal presupposto per cui entrambe le classi devono necessariamente rinunciare alla convinzione del primato del loro criterio di valutazione, nel caso di vedute e votazioni divergenti, “avrà validità la decisione di quelli la cui sostanza, una volta fatte le somme, risulti più consistente”.

Aristotele riconosce nella costituzione mista l'autentica costituzione civile, ricostruita nelle condizioni della società divisa in classi dagli interessi di parte.

La mistione, il legame compensante tra istituzioni e procedure, esprime quindi l'essenza della costituzione civile, strumento con cui si può arrivare a debellare il dominio del singolo, della maggioranza o di qualunque espressione dello stesso.

## *Machiavelli, o della demonologia.*

### *Machiavelli, il principe “nuovo”*

Sternberger inizia poi ad affrontare nello specifico la *tirannide*.

Già Aristotele aveva affrontato l'argomento considerandola, più che una forma di governo, la degenerazione di *una monarchia che irresponsabilmente impera su tutti i cittadini uguali e superiori per l'utilità propria e non dei sudditi*, identificando un despota che governa secondo il suo arbitrio e imponendo così un dominio che non è tipico della politeia, bensì dell'oikos.

La figura del tiranno diviene così simile a quella di un falso re, il quale utilizza la posizione di dominio a scopo essenzialmente egoistico, dimenticando di essere portavoce di una comunità.

È solo con Nicolò Machiavelli che tale termine ha poi la possibilità di svincolarsi da questa definizione, essendo così inquadrato come un *principe nuovo*, portavoce di una nuova tipologia di dominio (emancipazione del tiranno).

Isolando l'immagine del tiranno da quella del re (monarchia), essa appare nella sua nuda fenomenicità.

Il principato che Machiavelli esamina è un principato per l'appunto *nuovo*, che si distingue dal principato ereditario tipico del mondo antico; quest'ultimo, proprio in forza della cultura della sua figura, era spesso (e impropriamente) definito *principato naturale*.

Sempre in ragione di quanto detto, il cosiddetto principe naturale risultava anche maggiormente accettato nell'ottica in cui aveva meno ragioni di “offendere”; al contrario il principe nuovo è costretto ad utilizzare strumenti ed artifici, controllare con estrema lucidità i suoi comportamenti, nell'intenzione di conquistare e mantenere il potere.

Sono proprio queste le “difficoltà” che il principe nuovo si trova a dover affrontare, l'inevitabile ricorso alla violenza, il necessario offendere e ferire, che lo conducono a non essere amato, ma, come lo stesso Machiavelli afferma, non è questo il suo compito.

Sternberger, nel riprendere gli estratti del filosofo, sottolinea con maggior enfasi come per egli fosse possibile, in una società incorrotta, di cittadini uguali, aderire al regime della legalità; al contrario, in una civiltà in cui la corruzione e le disuguaglianze regnano sovrane, si renda necessario un sistema di potenza assoluta ed eccessiva.

Se da un lato ciò potrebbe considerarsi una dittatura instaurabile in caso di emergenza e da inserire congiuntamente ad una cornice di leggi, dall'altro, come paradosso, gli attributi che la

identificano (“assoluto” - sciolto dalle leggi, ed “eccessivo”,) sembrano incompatibili con la condizione giuridica.

Il principe nuovo crea uno stato di emergenza diverso tra i sudditi, ponendosi come innovatore e conquistatore, e non rispondendo, pertanto, all’esigenza di sradicare la cultura dell’antico tiranno. La “potenza assoluta ed eccessiva” appare così come una mera necessità di farsi carico di altrettanto eccessivo disordine.

Machiavelli si concentra su una fondamentale distinzione, quella tra libertà e tirannide, ed è proprio in queste due forme che egli riconosce da un lato il concetto del vivere libero all’interno di una comunità civile, dall’altro la tradizionale figura del tiranno che agisce nell’esclusivo perseguimento del proprio interesse, attraverso l’esclusione della partecipazione dei sudditi e il rendere di proprio dominio tutti i territori conquistati.

Si può in altre parole parlare, dal punto di vista del filosofo, di una costituzione (repubblica) e di una vera e propria anti-costituzione (tirannide).

### *Aristotele & Machiavelli a confronto*

Il principe nuovo machiavellico si configura un po’ come l’*homo novus* nell’antica Roma, rappresenta l’emancipazione dell’antico tiranno.

Sono molti i punti di contatto tra Aristotele e Machiavelli sull’argomento, in maniera particolare a proposito delle cause di caduta e dell’abbattimento delle tirannidi.

Ciononostante, un particolare punto di divergenza attiene alla possibilità del tiranno d’esser amabile e amato.

Se Aristotele riteneva fossero proprio le azioni compiute dal despota a suscitare negli animi dei sudditi emozioni d’odio, Machiavelli prova come anche qualora essi dovessero compiere azioni buone e nobili, il risultato sarebbe il medesimo, verrebbero in ogni caso disprezzati dalla società. “l’odio s’acquista così mediante le buone opere, come le triste”.

In aggiunta a ciò, traspare anche il “consiglio pratico” dello stesso Machiavelli nell’identificare l’atteggiamento del tiranno come una serie forzata di decisioni che, nell’ottica di preservare il ruolo di principe, non sempre, purtroppo, appaiono dignitose.

*Il Principe*, infatti, tratta esplicitamente dei mezzi per conquistare, esercitare e mantenere il potere; decadenza e caduta sono citate solo nella prospettiva in cui il principe dovrebbe riuscire ad evitarle e, per poterlo fare, deve sottostare ad alcune regole.

Allo scopo di fare un ulteriore confronto tra i due filosofi, Sternberger mette in luce come in Aristotele siano evidenti i caratteri negativi dell'antico tiranno; viene di fatto marcata la sua arroganza, *hybris*, i suoi abusi di potere che, nonostante tutto, non gli impediscono di avere un rapporto più stretto con il popolo.

Machiavelli, per contro, non ritorna mai su questi elementi, lasciandoli nell'ombra.

Il suo voler evitare il confronto, né in positivo né in negativo, nasce proprio dallo spirito con cui introduce il concetto di principe nuovo, che appare, di fatto, come "riscatto" dalla precedente figura storica e pertanto svincolato da qualsiasi richiamo ad essa.

Ciò che invece tiene a precisare è la sua astuzia, unico strumento attraverso cui egli può ottenere il potere senza diffamarsi.

Tuttavia, le teorie del filosofo greco trovano un importante punto di contatto con la tecnica di dominio di Machiavelli per quanto concerne l'antico tiranno e, più attentamente, nella raccomandazione all'ipocrisia.

Sia l'uno che l'altro credono che all'apparenza il tiranno debba mostrarsi in possesso di qualità che gli consentano, seppure solo superficialmente, di suscitare una forma di rispetto da parte di coloro che sono governati.

Egli deve dare l'illusione di non oltraggiare nessuno tra i sudditi e neppure quelli della sua corte; deve mostrarsi zelante del culto divino così da poter giustificare anche parzialmente le ingiustizie nei confronti del popolo, il quale in tal modo sarà più propenso a tollerare.

Deve suscitare timore, più che amore, perché il primo conferisce maggiore sicurezza.

Deve "parere" più che "essere", perché è l'unica qualità a lui veramente necessaria.

«A uno principe, adunque, non è necessario avere in fatto tutte le sopradescritte qualità, ma è bene necessario parere di averle» perché «avendone e osservandole sempre, sono dannose; e parendo di averle, sono utili»

È così che Machiavelli va a fondo nella determinazione dei rapporti tra sudditi e principe; questi non può inevitabilmente osservare tutte quelle norme e codici di comportamento per cui gli uomini sono reputati buoni, essendo spesso costretto ad agire contro la fede, la carità, contro l'umanità, la religione.

È indispensabile che egli sappia porsi nel modo che per ciascuna situazione sia considerato come il più opportuno, che abbia un animo flessibile e adattabile, che sappia ragionare nell'ottica del bene, ma ricorrere al male, qualora impossibilitato ad agire altrimenti.

Nella raccomandazione all'ipocrisia quasi svanisce la separazione tra la figura dell'antico tiranno e quella del principe nuovo, che anzi sembrano sovrapporsi.

È però un'osservazione superficiale.

In realtà entrambe le figure mirano a conservare il potere il più a lungo possibile, ma se l'antico tiranno nell'ambito del suo regno può servirsi della guida e i metodi del filosofo, e tentare di imitarlo con la possibilità di esaltarsi o parimenti svilirsi, il principe nuovo è slegato da qualsiasi riferimento; ciò che gli rimane è solo una maschera di virtù che, secondo le circostanze, può decidere di indossare o di abbandonare.

Può quindi altresì scegliere di apparire buono e non gli è vietato essere cattivo, ma nella consapevolezza della nocività dell'esercizio costante della virtù.

### *L'antico tiranno vs il principe nuovo*

L'antico tiranno, non essendo re, conquista il suo potere attraverso astuzia e violenza, lo perde a causa di odio e disprezzo.

Egli ha a disposizione due metodi per conservare la tirannide, il metodo più comunemente utilizzato, il tirannico, e il metodo consigliato, l'imitazione ipocrita del re, che risulta tollerabile. Il primo è politicamente scorretto: il tiranno ricorre ai metodi tradizionali per sbarazzarsi delle minoranze dei ceti preminenti, soffocando le associazioni e i raggruppamenti, spiando e controllando i sudditi.

Il secondo metodo, invece, è politicamente corretto: il tiranno mostra di essere un buon amministratore, di tener conto delle entrate e delle uscite, di curarsi del bene comune, facendo sì che lo sfruttamento sia in realtà finalizzato al benessere dello Stato e non al proprio tornaconto personale.

Riuscire ad apparire buono è vantaggioso per il tiranno che per natura è incline alla cattiveria, e ciò è possibile attraverso la simulazione.

Il "principe nuovo", invece, non ha nessuna predisposizione, né alla bontà né alla cattiveria, dunque su di lui ricade il difficile compito di selezionare il metodo di consolidamento del potere che meglio si adatta alle esigenze del contesto sociale; è di per sé un manipolatore.

È pur vero che in Machiavelli mancano quelle malvagità tipicamente "politiche" e che i concetti di pietà, fede, umanità, integrità e religione vengono considerati nel loro senso proprio, non traslati o interpretati per l'appunto sul lato politico; da ciò segue che la loro violazione costituisce un'inosservanza di precetti morali che, solo in via trasversale, potrebbe condurre ad un danno per la società.

Premesso ciò, possiamo dedurre che a differenza dell'antico tiranno, che viene considerato una figura politica (o anti-politica), il "principe nuovo" è invece visto come un volto amorale (non-morale), nel senso che deve saper agire anche contro la morale; può essere dunque considerato come un'essenza trans-morale, sollevato dalla forzata classificazione all'interno di una qualsiasi categoria.

### *Astuzia o violenza: due strade parallele*

Machiavelli considera legge e violenza come due alternative, non regola ed eccezione, né tantomeno scelte da porre in essere secondo una scala di preferenza; sono al pari considerate degli *strumenti* o altresì forme di combattimento e la pace, in ogni caso, non è mai considerata un fine. Per chiarificare ulteriormente il concetto, egli fa riferimento all'uomo e all'animale; nel presentare il confronto, tuttavia, nemmeno in questo caso eleva una specie rispetto all'altra; ne identifica invece la reciproca dipendenza quando l'una delle due, considerata singolarmente, si rendesse insufficiente; da ciò consegue che al principe machiavellico viene attribuita una doppia natura.

Il moralista romano si sofferma sulla figura della volpe e quella del leone, estrapolando da essi i concetti che, contestualizzati all'interno della dottrina della tirannide, rappresentano rispettivamente l'astuzia e la violenza.

La volpe, infatti, riesce in tal modo a difendersi dai lacci, il leone a difendersi dai lupi.

Paradossalmente Machiavelli ritiene disprezzabile l'astuzia più di quanto sia meritevole d'odio la violenza; ciononostante considera entrambe "immagini guida" per la figura del principe: «colpisci i lupi ed evita i lacci!»

Il volto dell'uomo qui viene profondamente analizzato e in conclusione persino scisso da quello del principe.

Parlando nuovamente a quest'ultimo, associa all'uomo il carattere dannoso della semplicità, dell'ingratitudine, dell'essere simulatore e dissimulatore, della sete di guadagno e dell'incapacità di affrontare i pericoli, ma piuttosto evaderli.

Dà maggiormente rilievo alla *volubilità*, al fatto che quando si fa del bene, si ottiene dedizione assoluta, ma quando non si riesce a sottostare alle altrui aspettative, immediatamente ci si trascina in una strada tortuosa che conduce sino alla rovina del principe stesso.

*L'uomo è traditore e il principe deve ben guardarsi da esso.*



A questo punto Sternberger ci presenta la figura di Girolamo Savonarola, come esempio utilizzato da Machiavelli allo scopo di dare un'ulteriore avvertimento.

Il Savonarola, infatti, filosofo, religioso e predicatore italiano, fu bruciato sul rogo dopo essere stato scomunicato da Papa Alessandro VI e dichiarato eretico.

Il messaggio che traspare è estremamente chiaro: il principe non solo deve fare i conti con l'inaffidabilità degli uomini, ma deve legittimare, in forza di questa, anche la sua malafede.

Davanti ad una società di individui buoni tale precetto risulterebbe inappropriato, ma una realtà del genere è una realtà del tutto ideale.

A questo principe dunque viene *suggerita la violenza* ed anche una coscienza pulita nel farlo, poiché gli uomini stessi, in quanto malvagi, ne disporrebbero qualora potessero.

È altresì logico che un principe corrotto possa governare su un popolo di individui corrotti.

Si assiste così ad un vero e proprio capovolgimento della regola aurea (“non fare agli altri ciò che non vorresti fosse fatto a te”) che nella concezione machiavelliana diventa: “tutto ciò che ti aspetti la gente possa farti, fallo anche tu, e possibilmente per primo!”.

Apparentemente questa teoria risulta una banalizzazione, ad opera di Machiavelli, del tentativo di giustificare in parte le cattive intenzioni dei principi, preservandone non solo la legittimazione, ma anche la buona coscienza, a spese dell'altro.

Ciò avrebbe senso solo se riconducessimo il principe all'essenza di uomo e, nello specifico, al fatto che l'uomo abbia bisogno di trovare una scusante per il proprio comportamento nella condotta analoga a quello dei suoi simili.

Nella visione di Sternberger, in realtà, bisogna tener conto che il principe non è un uomo e, in quanto essere assestante, non ha bisogno di alcuna legittimazione.

Il suo agire va oltre il bene o il male, in quanto egli deve essere in grado di scegliere, di volta in volta, ciò che è più idoneo al contesto che si trova ad affrontare.

Nell'interpretazione di Felix Gilbert, storico tedesco naturalizzato statunitense, Machiavelli non si è mai interrogato sull'umanità o la sovrumano della figura del principe, bensì ha sempre considerato gli uomini come fattori uguali; tutti sono cattivi e dunque agiscono allo scopo di realizzare i propri interessi, per cui le loro azioni divengono calcolabili.

Alla base di questa mancanza, vi è la differenza, ormai radicata nella cultura sociale, dei ruoli tra dominatori (superiori) e dominati (inferiori).

È dubbia quindi l'effettiva distinzione tra “uomini” e “sudditi”; certa è invece l'eccezione del principe, che si distingue da tutti gli altri non per nobiltà o innata capacità di dominio, bensì per la sua dote di saper manipolare la gente.

Gli “uomini” sono in effetti tutti coloro con cui si ha a che fare, escluso colui che deve dominarli e per cui essi appaiono tutti come strumenti per assicurarsi il dominio.

### *Da principe a demone*

Da “mera astrazione” quale era considerato, il principe, anche secondo lo stesso Machiavelli, finisce per assumere connotazioni reali, nella convinzione che l’ideale sarebbe poi effettivamente apparso.

Sternberger finisce per definirlo un “demone artificiale” in quanto figura sospesa nel mezzo, né dio né uomo, ma capace di conoscenza e di volontà.

È un essere intermedio, che si svincola in parte dall’astrazione precedentemente attribuitagli e dall’esistenza effettuale che incorpora.

Viene altresì sciolto dal concetto di buono e di cattivo, collocandosi come un essere di per sé neutro, “transmorale”.

Ha una natura demoniaca, non umana; esiste cioè come figura meramente letteraria, ma appena si solleva e domina ha bisogno di un corrispondente in “carne e sangue”.

L’unica compagna, avversaria, amica e nemica degno di una tale figura “ideale” e “astratta” è la Fortuna.

È chiaro che essa per Machiavelli si riveste di una personalità propria, in grado di governare l’andamento di ciò che succede nel mondo, assieme a Dio e contro cui gli uomini divengono impotenti.

La Fortuna è un’antica dea che perviene, sul piano concettuale, ad una corporeità, tale per cui l’uomo può imputare ad essa una colpa o muovere dei rimproveri.

L’unico modo per domarla è assumere la veste di demone, un non-uomo, un super-uomo.

Il principe nuovo diventa assimilabile al demonio nel momento in cui sparisce il nesso alla sua immagine contrapposta, attraverso l’emancipazione dal re.

Non era questa però l’intenzione di Machiavelli, tanto che questa figura non appare mai nei suoi scritti né ne viene mai fatta allusione; l’autore è infatti ateo, neopagano; seppure anch’egli avesse colto l’analogia, non ne avrebbe in ogni caso fatto riferimento.

Il primo a rilevare quest’affinità fu il cardinale Reginald Pole, noto anti-machiavelliano, nonché primo di una lunga lista; pose la questione in tono meramente polemico, come una forma di privata scomunica letteraria.

Il disprezzo nei confronti di Machiavelli nasceva da una celata ammirazione che questi nutriva nei confronti di personaggi della cultura italiani il cui operato risultava facilmente contestabile (Cesare Borgia ed il massacro di Senigallia).

Il nostro secolo, tuttavia, ha conosciuto stragi d'altra natura e circostanze che in nessun modo possono essere ricondotti all'insegnamento machiavellico, nonostante sia possibile comunque riconoscerne delle sfumature che potrebbero essere interpretate come prodotto della sua dottrina. (Hitler o quella che è nota come la notte di San Bartolomeo).

### *Machiavelli e la demonologia: ripercorrendo la storia*

La demonologia è presto divenuta una radice della politica, benché il "principe nuovo", nell'ottica dello scrittore, è sempre stato distinto da qualsiasi tipo di prospettiva profondamente politica o politologica.

Il suo unico scopo nel parlarne era quello di descrivere una figura innovativa di uomo, di un fondatore o legislatore; il resto costituisce meramente uno sfondo al di sopra del quale egli risalta. Opinione di particolare rilevanza perviene da Benedetto Croce, filosofo, storico, politico, critico letterario e scrittore italiano, principale ideologo del liberalismo novecentesco italiano ed esponente del neoidealismo.

Egli si sofferma sul demone-principe del Machiavelli, analizzandone nuovamente il concetto di bene e male ad esso collegato.

In modo particolare rimarca come questa figura possa liberamente disporre secondo una prospettiva esclusivamente mirata all'utile.

Croce reputa la capacità di saper maneggiare gli altri uomini servendosi, come strumento, dei loro sentimenti morali, un'esigenza fondamentale per l'uomo politico.

Analizzando tale pensiero da questo punto di vista, persino il diavolo, considerato nella veste di "politico cinico", troverebbe giustificazione, redenzione, discolpa.

Se però si riducesse la dottrina machiavellica a questo, se il senso di "politica" attribuito da Machiavelli si limitasse esclusivamente all'innocenza del suo demone, alla difesa dell'amoralità, si incorrerebbe in una trappola logica: essa dovrebbe divenire, per Croce, strumento della vita etica, ovvero dovrebbe essere al servizio dello Stato, evidentemente etico, e questo con certezza non rispecchiava il pensiero di Machiavelli.

Grandi idealisti tedeschi, primo fra tutti Fichte, avevano già tentato di rivestire di panni "etici" la nuda volontà di dominio.

Secondo Fichte, il pensiero di Machiavelli non fa altro che rispecchiare la vita reale; le caratteristiche che egli associa al principe sono in linea di massima gli atteggiamenti che un principe effettivamente dovrebbe avere: non deve attenersi all'umanità, alla fedeltà, alla sincerità, quando, facendolo, potrebbe perdere di vista il suo interesse di potenza.

Tuttavia il dovere che assume nei confronti del popolo lo solleva al di là dei comandamenti, della morale individuale, nella sfera di un superiore ordine etico.

Fichte, fondamentalmente, parla di un'eticità sovraindividuale che si configura nello stesso termine "popolo".

### *Ritorno alla semantica: la politica*

I significati intrinseci di "politica" spaziano sino ad arrivare a quello della "vera e propria arte dell'inganno", i mezzi e le vie perseguibili per raggiungere i propri scopi.

E proprio Machiavelli sarebbe responsabile di aver dissimulato e coperto con il nome di "politica" la malafede del principe.

Tuttavia, non è stato Machiavelli a ricondurre sotto tale appellativo questa condotta, né tantomeno la sua intera dottrina; non ha mai definito "politica" ciò che il principe descrive e consiglia, bensì "arte del dominio".

*Malafede, assenza d'amore, inumanità, irreligiosità, vengono descritti esclusivamente come mezzi per un fine, per mantenere lo stato.*

Lo scrittore non ha mai negato che questi potessero essere dei mezzi malvagi, ma ne ha comunque dato giustificazione attraverso la stessa essenza transmorale del principe.

Tale obiettivo è stato comunque travisato nel corso della storia e già i propagandisti dell'Illuminismo si trovarono davanti alla questione filosofico-storica per cui il termine "politica", nonostante servisse a "mascherare il crimine", era inevitabilmente associato alla sindrome machiavellistica, senza alcuna possibilità di esserne sciolto o separato.

Di questa situazione trasse vantaggio il partito cattolico, che contrappose al politico machiavellico, uomo di stato, ateo, il cosiddetto "politico cristiano", uomo di fede.

I cattolici interpretarono il pericolo della laicizzazione come una conseguenza della diffusione dell'ideale politico; di conseguenza, la figura del *Principe Politico-Cristiano* si presentava come una perfetta combinazione tra le due sfere che in Machiavelli erano sempre tenute nitidamente distinte, quella del "principe" e del "vivere politico" ovvero quella del dominio e quella della comunità politica.

Il problema fondamentale deriva dal fatto che con l'evoluzione storica, concetti e dottrine sono stati soggetti a vaste interpretazioni, e ciò che un tempo venne intesa soltanto come "astuzia del tiranno" fu impropriamente intesa "politica"; ciò che in origine si presentava come una serie di regole tecniche, divenne presto "pura politica" assumendo così i connotati di autentica scienza o filosofia.

### *Un breve ritorno ad Aristotele.*

È fondamentale considerare il concetto di prudenza così com'era nelle intenzioni del Machiavelli. Essa si esprime principalmente in una raccolta di regole di comportamento fondate sull'interesse all'autoconservazione: è così identificabile come una prudenza demoniaca.

Diventa necessaria nel limite in cui sia sufficiente ad evitare una cattiva fama in capo al principe che, nel peggiore dei casi, conduce alla perdita del potere.

Identico ragionamento vale poi per l'astuzia, la scaltrezza, dissimulazione ed inganno.

Tuttavia, il nesso tra politica e prudenza fu affrontato per la prima volta da Aristotele, colui il quale ha ricondotto il significato oggettivo del "politico" a ciò che è proprio della comunità politica.

Secondo la dottrina aristotelica, era possibile condurre sotto tale sostantivo tutto ciò che atteneva alle forme di comportamento attraverso cui veniva plasmato il supremo esserci nello stato, regole attraverso cui veniva educata la gioventù, compito che all'epoca ricadeva nella sfera pubblica, non privata.

Il concetto di politica invece era assimilabile a quello dell'amicizia: Aristotele, infatti, riteneva che i cittadini volessero essere uguali ed ugualmente convenienti, partecipando nella stessa misura al comando, così come accade in un rapporto di amicizia.

Per contro, nella tirannide non c'è nulla che rimandi all'amicizia, dove non sussistono elementi di comunanza tra comandante e comandato e, parimenti, dove non c'è amicizia, non può altresì esserci giustizia.

## *Agostino, o dell'escatologia.*

### *“L'escatologia”*

Abbiamo precedentemente accennato come dietro al termine “politica” si celano una moltitudine di significati adattati ed interpretati in relazione al contesto sociale.

Non fu difficile immaginare che ben presto essa divenne strumento di copertura del crimine. La criminalizzazione dunque è legata al topos accusatorio dei “bassi motivi”, contrapposti a quelli “alti”, e generalmente intesi come motivi politici.

Il politico lo incontriamo dunque in una pluralità di situazioni che via via conducono a situazioni diametralmente opposte: l'abbiamo considerato statuale e antistatale, come integrazione e emancipazione, come costituzione o rivoluzione, come norma e trasformazione, come pace e terrore.

Tuttavia, il senso più recente di politico è quello escatologico, attraverso cui trova giustificazione la criminalità e, nel suo senso più estremizzato, il terrorismo.

Per escatologia, in senso letterale, s'intende il sapere della fine, delle cose ultime; è considerata nella sua interezza la scienza della fine dell'esistente, e dell'inizio di un nuovo futuro.

Questa definizione impatta in larga misura sull'aspetto religioso, con riferimento all'Apocalisse; la convinzione del tramonto dei regni, dello scontro finale e del giudizio ultimo, di un nuovo cielo e una nuova terra, una città celeste, la casa di Dio, in mezzo agli uomini.

C'è differenza tra una rivoluzione che nasce dalla volontà di Dio e una trasformazione spirituale, che viene operata dalla forza puramente umana; è qui che è necessario distinguere tra escatologia paziente ed escatologia impaziente, tra un'esistenza nell'attesa e un attivismo nell'esecuzione.

Il terrore è un classico esempio di escatologia impaziente e, in forza di ciò, spesso nasconde pensieri profondamente radicati, più di quanto si possa immaginare superficialmente; l'agire in un certo modo, rappresenta una mera conseguenza, colta a livello coscivo o inconscio, di un flusso di idee e riflessioni.

## *De civitate Dei*

Anche l'idea della trasformazione è sostenuta da uno scritto di fondamentale rilevanza; è il *De civitate Dei* di Aurelio Agostino, vescovo di Ippona nella provincia africana di Roma, scritto dal 413 al 425, durante il regno dell'imperatore cristiano Onorio.

Lo scopo di Agostino è quello di elaborare un testo religioso, teologico, volto alla difesa e alla legittimazione della fede cristiana contro nemici e critici.

Elemento chiave intorno al quale verte l'intera opera è, per l'appunto, l'escatologia; vi è un costante rimando alla fine dei tempi, al momento del giudizio universale, al momento della definitiva separazione tra chi riceverà la salvezza eterna e chi invece la pena infinita.

Il titolo stesso, però, contiene anche un richiamo di diversa natura; il termine "civitas", che Aristotele aveva impregnato del concetto di cittadinanza, di stato, di città, adesso assume una connotazione parimenti religiosa, nell'ottica di rivestire l'escatologia di un significato parzialmente politico.

Il senso di ciò era lasciar trasparire l'idea che non fosse possibile immaginare solamente una cittadinanza terrena, ma che tale concetto poteva agevolmente essere trasposto anche alla dimensione ultraterrena: creare una cittadinanza di Dio.

Nonostante ciò, il concetto di "città di Dio", così come viene presentata nell'Antico Testamento, è priva di tale tratto distintivo.

L'imminente volontà di realizzazione di tale progetto, l'atteggiamento di impazienza di Agostino, è reso palese dalle sue stesse parole: creare una città di Dio «di cui ci fa desiderare ardentemente d'esser cittadino»

Ciò che viene portato alla luce in maniera lampante dal filosofo è una ferma contrapposizione tra terreno e celeste, umano e divino, mondano e spirituale, peccaminoso e santo; l'antitesi tra tali termini è così rimarcata che conduce inevitabilmente ad una scelta forzata dell'una o dell'altra strada.

È soltanto nella maledizione della politica terrena che si attribuisce automaticamente la promessa della città divina, qui presentata come una forma di contro-fondazione.

La città di Dio appare, infatti, come una vera e propria istituzione, sopraelevata a quella terrena, ma progettata secondo l'interesse e la fantasia del pensiero umano.

Lo scopo ultimo di tale "passaggio" è il raggiungimento della perfezione, ottenuta alla fine delle peregrinazioni terrene che conducono alla liberazione da ogni bisogno, debolezza, mortalità;

l'uomo si svincola così da ogni forma di limitazione propria della condizione umana, divenendo una vera e propria "essenza" trasformata.

La politica escatologica, in ultima analisi, mira al conseguimento della vita eterna.

### *Cenni storici: l'origine delle credenze*

Nella concezione di Agostino, la politica escatologica tende a smascherare la vera natura dello stato terreno, indicandolo come regno della violenza ed evidenziandone la sua indole malvagia.

Esso, al pari della città celeste, costituisce tuttavia un prodotto dell'amore, sebbene di diverso tipo; l'amore di sé ha condotto per conseguenza al disprezzo di Dio creando la città terrena, l'amore verso Dio ha condotto al disprezzo di sé ha creato la città celeste.

L'esempio cui il filosofo fa riferimento risale alle origini della storia, così come è riportato nella Bibbia.

Caino fu il primo fondatore di uno stato, di uno stato terreno; egli uccise Abele, suo fratello, presentandosi dunque come assassino, fratricida.

Abele, per parte sua, non ha creato nulla, infatti la città dei santi esiste ed è nella dimensione ultraterrena; Caino, al contrario, è il primo cittadino di una città transitoria, peccaminosa, la cui esistenza dipende esclusivamente dall'attesa del regno dei Cieli.

Agostino argomenta poi la sua tesi riportando l'esempio di Romolo, fondatore dello stato romano, anch'egli solo dopo l'uccisione del fratello, Remo.

Egli cerca di risalire alla motivazione profonda che spinge al compimento di tali atti, al fine di scovare il nesso tra politica e crimine, ma le situazioni non sono coincidenti.

Se nel caso di Romolo e Remo la morte risulta puramente l'esito di una battaglia cui entrambi stavano concorrendo; nel caso di Caino e Abele non vi era invece un'aspirazione al dominio, l'atto viene considerato crimine in quanto tale, nella sua nudezza.

L'uccisione del fratello e la fondazione dello stato hanno come unico punto di collegamento il fatto di poter essere imputabili alla stessa persona.

La spiegazione di tale delitto, nel pensiero agostiniano, risiede esclusivamente nel concetto di invidia, gelosia, risentimento; l'essenza del crimine è, per conseguenza, un'essenza *demoniaca*, un'invidia che i cattivi portano ai buoni, per il solo fatto che gli uni sono buoni e gli altri cattivi.

La politica escatologica, dunque, distingue nitidamente due classi di individui, una comunità di santi e una comunità di peccatori, con i quali si deve necessariamente convivere; è solo la vita



dei santi, tuttavia, ad anticipare l'eventuale Utopia del mondo ultraterreno, il trionfo dell'impazienza, al contrario, impone l'impiego di strumenti terroristici.

La società nel suo complesso o, in altri termini, lo Stato, per Agostino è “cosa del popolo”.

Il popolo a sua volta è definito come “un insieme di uomini associati da un accordo giuridico e una comunione di interessi”.

Il “patto”, tuttavia, è possibile solo sulla base di un'autentica giustizia e quest'ultima è realizzabile solo in uno stato fondato e retto da Dio.

Il filosofo parla di *iustitia restituta*, giustizia ripristinata, solo attraverso il dominio di Cristo e della Chiesa e ciò è realizzabile grazie alla trasformazione della civitas terrena in civitas Dei.

*Il modello dunque impone una gerarchia obbligatoria di fini e reprime tutto ciò che si presenta diversamente.*

### *Il problema etico*

Nella visione di Agostino, sia la città terrena che conduce alla dannazione, sia la città di Dio che conduce alla redenzione, sono allo stesso modo antiche ed ugualmente originarie.

Ciò che rimane di difficile giustificazione è, però, la duplicità dell'uomo; neppure se si fa riferimento a Dio e alla sua onniscienza è infatti possibile derivarne una spiegazione.

Ancora una volta il filosofo si serve, come esempio, della divergenza caratteriale di Caino e Abele, figli dello stesso padre, Adamo, e ne solleva un problema.

La questione che dall'unità possa scaturirsi duplicità, che gli uomini possano essere distinti in due specie, conduce Agostino all'idea di scagliarli l'uno contro gli altri, in un'ottica di guerra in cui «i cattivi combattono contro i cattivi e ugualmente si combattono buoni e cattivi».

Agostino non parla, tuttavia, della differenza tra attacco e difesa, né di violenza o assenza di violenza; viene altresì meno il precetto “dell'amare il nemico” (impartito nel *Discorso della montagna*) di fondamentale importanza in quanto identifica le due parti di una guerra, il buono e il cattivo, l'antagonismo essenziale come radice di qualsiasi battaglia.

Per lui la lotta diventa meramente uno scontro tra il terreno e il divino, che muove dal combattimento e, attraverso il dominio e ulteriori contrasti, raggiunge la gloria della vittoria finale.

Partendo da questa premessa, è possibile ora arricchire concettualmente la “politica escatologica”, e quindi l'inimicizia e i conflitti con i nemici, di ben due ulteriori significati: la

lotta dei malvagi, in relazione al mondo terreno, e la lotta più ampiamente intesa del bene e del male, che si pone come tramite delle due dimensioni, terrena e ultraterrena, della città terrena e la città di Dio.

Uno tra gli esempi di maggior rilevanza che Agostino presenta è rappresentato dai figli di Noè. In riferimento a ciò, egli è propenso ad affermare che sin dall'origine dei tempi si è sempre osservata una scissione tra uomini buoni e uomini cattivi, tra egoisti e figli di Dio, uomini di carne e uomini di spirito.

Tuttavia, la distinzione agostiniana non è di carattere assoluto, bensì rimane strettamente sul piano "mistico", allegorico e si limita a distinguere "coloro che vivono secondo Dio" e "coloro che vivono secondo gli uomini".

In modo particolare il filosofo sottolinea come esistesse una classe, di per sé predestinata a regnare in eterno con Dio e l'altra a subire in eterno i tormenti del diavolo.

Identifica, all'interno della prima categoria i Profeti, coloro che preannunciano il Cristo e, in tal modo, fanno parte della città divina; alla seconda categoria invece appartengono gli altri, i popoli e i regni prettamente terreni.

Il carattere negativo del mondo terrestre non è però descritto nel dettaglio da Agostino; al contrario, egli si limita a ricostruire la storia narrata nell'Antico Testamento.

In linea di principio, ciò che rappresenta il suo scopo è arrivare ad una grande trasformazione che, attraverso il giudizio, porta ad un'estrema distinzione (nella quale anche le guerre e le persecuzioni hanno fine) tra coloro che riceveranno la redenzione eterna e coloro che invece saranno dannati.

La separazione tra gli uni e gli altri è effettuata secondo un criterio di maggioranza: non è possibile che il più degli individui venga salvato, altrimenti si perderebbe il carattere eccezionale della "grazia concessa".

All'interno della grande porzione di uomini condannata alla pena eterna, dunque, ve ne saranno alcuni, una minoranza di eletti, che all'epoca di Cristo o successivamente alla sua risurrezione si sono volti a lui e hanno ricevuto il beneficio della redenzione.

Proprio il caso di Cristo risulta un esempio di come la ricerca di una scissione tra le due città si concretizzi in violenza e persecuzioni: alla Chiesa, nell'ottica di Agostino, non è unicamente concessa la persuasione, ma può altresì utilizzare la "*minaccia della dottrina*".

Quest'atteggiamento di ostilità si spiega nel fatto che nel mondo cattolico non è concepibile una convivenza tra credenti ed eretici; la pace viene intesa come mera coesistenza tra la città terrena e la città celeste o altresì come coesistenza tra i vari stati in rapporto con Dio.

Essa si manifesta, in ambito terreno, in un'esigenza necessaria ad identificare i beni necessari alla vita, nella loro produzione e suddivisione; è una condizione desiderata da tutti gli uomini, sia individualmente che contestualizzati nell'ambito di gruppi, tribù o società.

Sternberger sottolinea come Agostino, nella stesura del suo testo, esprime concettualmente *la pace* in modi molto diversi: in uno stadio iniziale essa rappresenta "l'ordinata concordia" tra gli uomini per poi concludersi, alla fine della sua analisi, come una concreta rappresentazione della città celeste.

Quello attuato dal filosofo è, in un certo senso, un ritorno al platonismo; appare nitidamente la speranza di Agostino nei confronti di un'immortalità ultima a spiegazione del creato.

### *Il giudizio universale*

Agostino concepisce il giudizio universale come strumento ultimo di divisione del mondo in due metà, buoni e cattivi; questo concetto viene però completamente reso astratto nel momento in cui non è più la condotta umana nell'arco della vita a determinarne l'indirizzo, bensì la sola grazia, concessa in principio a pochi scelti tra la moltitudine di coloro che, per giustizia e per diritto, sono destinati alla dannazione.

Non è contemplata, nella visione del filosofo, fine diversa da questa.

In relazione alla struttura del testo, il "*De civitate dei*" presenta prima la dannazione e, in modo particolare, di come i dannati affrontano il demonio, per poi focalizzarsi sull'eterna felicità dei beati.

Questa decisione muove dal fatto che Agostino si sofferma anche sulla conservazione del corpo fisico ed è più facile immaginarlo nell'ottica in cui esso, soffrendo atroci dolori, debba torturarsi senza avere mai la possibilità di bruciarsi o di distruggersi; al contrario, assume carattere di minor rilievo nell'idea di una pace eterna.

Attraverso quest'ultimo punto Agostino introduce il tema della *trasformazione*.

Quest'ultima riguarda gli eletti tra gli uomini e si riconduce all'idea di perfezione, un'ipotesi idilliaca in cui tutti si mostrano al loro massimo splendore nel concetto più astratto del "bello", svincolato dall'individualità, dalla singolarità che caratterizza la forma corporea; sarà altresì privato del carattere "seducente".

Uomo e donna, la cui diversità è mantenuta poiché già definita da Dio all'inizio dei tempi, mancheranno dell'aspetto erotico, elevandosi ad un contesto totalmente privo di passione, di pulsioni, di vizi.

La promessa della “resurrezione” si realizza così solo a metà: il corpo sarà mantenuto nella prospettiva della sua vera natura, ma perderà il connotato prettamente carnale, acquisendone uno puramente spirituale.

È come se questa condizione riconducesse l’uomo al suo stato di primaria innocenza, ancor prima del peccato originale, contrappone l’ultima libertà alla prima mai ricevuta, la pace iniziale a quella estrema ed eterna.

Sparirà similmente qualsiasi tipo di impulso al dominio, in quanto quest’ultimo viene ricondotto al peccato, non alla beatitudine.

Agostino, tuttavia, contrariamente al pensiero di Aristotele, concepisce un’unica forma di governo, la casa (*oikos*), lo stato come una famiglia ampliata, moltiplicatasi, per cui la realizzazione di questo progetto, con la “città di Dio”, risulterebbe priva di ogni forma di dominio o ordine statale.

Non verrebbe in tal modo neppure ad esistenza la differenza tra cittadino e schiavo della casa; non esisterebbe il lavoro, tanto che l’uomo assumerebbe una natura strettamente *contemplativa*.

### *Pace e salvezza*

La *pace* che Agostino si pone come desiderio ultimo, liberata da qualsiasi tipo di bisogno corporeo, si realizza così nell’idea di *assenza di conflitto* sia individuale, che coinvolge internamente la singola persona, che esterno, contestualizzato all’interno di una società di persone.

Concettualmente essa viene così sciolta da ogni guerra, ogni lotta, dalle tensioni e dalle regole, dai contrasti psichici o materiali, tanto da divenire, nell’ottica della più profonda dottrina agostiniana, *strumento di redenzione dal conflitto*, e abbandonando, conseguentemente, la parvenza di strumento di regolamentazione o tantomeno di repressione.

Intrinsecamente, però, continua a contenere l’elemento della “vittoria”; la realizzazione di questo progetto, in altre parole, si è ottenuta attraverso l’eliminazione del nemico, di ciò che poteva porsi come ostacolo al raggiungimento di questo stato di immensa beatitudine che, in ultima istanza, è la morte.

Il superamento della morte, e quindi l’idea dell’immortalità, consente di trascendere la finitudine umana e, per conseguenza, di vincerla, di trionfare su di essa.

L’idea della vittoria è più chiaramente resa nota dal fatto che la dottrina agostiniana contempla il ricordo dei mali della vita passata tra i salvati della città divina, anche se soltanto razionalmente.

Questo è un costrutto *teologicamente necessario* per il fatto che, se gli individui non riuscissero a percepire lo stato di beatitudine a cui sono passati, dimenticando ogni ingiustizia della vita passata, scomparirebbe ogni traccia della misericordia divina e, coerentemente, ogni forma di devozione nei confronti di un Dio che a quel punto fuoriuscirebbe dalla dinamica della salvezza eterna.

Non sarà altresì nascosta ai salvati la condizione dei dannati, affinché possano apprezzare, in misura ancor superiore, il beneficio di cui hanno goduto.

L'obiettivo di ciò non deve comunque essere volgarizzato al punto tale da essere inteso come il fondamento della misericordia nei confronti di Dio da parte di quanti sono stati redenti invece di subire eternamente miseria e dolore; la sola consapevolezza in quanto tale della situazione a loro diametralmente opposta e di un passato tortuoso, per Agostino costituisce meramente una forma di conoscenza razionale che essi necessitano di sapere.

La crudezza del pensiero agostiniano permette lui di affiancare il concetto della misericordia a quello della giustizia: la pena eterna spetterebbe giustamente a tutti gli uomini.

La devozione di coloro che vengono liberati da tale peso, la minoranza dei peccatori, fornisce di per sé motivo di adorazione nei confronti del liberatore.

Se ciò non accadesse, infatti, e tutti secondo il criterio della giustizia dovessero patire quanto meritato, allora il concetto di misericordia verrebbe meno; al contrario, se fossero tutti sollevati dalla sofferenza, la serietà del castigo verrebbe sminuita da un'apparente non-gravità del gesto.

Nell'ambito del giudizio universale è tuttavia più agevole trovare un nesso tra grazia e giustizia.

La grazia misericordiosa ci viene presentata contestualmente alla giustizia: è nell'ambito della divisione tra buoni e malvagi che appare "giusto" redimere parte dei peccatori.

Agostino a tal proposito si esprime sempre in modo molto distaccato: "entrambe le città, la città di Dio e la città del diavolo, raggiungeranno i loro fini, ma solo gli uni, i più, otterranno ciò che hanno meritato, gli altri ciò che non hanno meritato".

La dottrina della giustizia, tuttavia, assieme alla dannazione, hanno innegabilmente un ruolo secondario rispetto alla trattazione della grazia e della redenzione.

## *Demonio e dannazione*

L'obiettivo di Agostino era quello di infondere particolare fiducia nel genere umano nella prospettiva di una salvezza eterna, tanto che lo stesso titolo dell'opera, "de civitas dei", rappresenta solo parzialmente il contenuto dell'opera, quello ricco di speranza.

Nonostante ciò, anche l'aspetto oscuro della sua opera viene descritto nel dettaglio, non viene risparmiato.

Egli fa un chiaro riferimento alle pene corporali, alle sofferenze fisiche, reputa anzi eretiche tutte quelle forme di descrizione più lievi che mirano a celare, o comunque rendere meno "spaventose", le torture infernali.

Così Agostino si esprime: "al dannato non deve e non può essere concessa alcuna umana (e divina) compassione"; questo perché reputa un comportamento diverso come una forma di presunzione, che mira a superare Dio nelle decisioni.

Il filosofo delinea il demonio come l'assoluto nemico; ha un'essenza puramente malvagia, tanto che il dannato, all'inferno, non conosce nessun amore.

È proprio per questo motivo che il filosofo e psichiatra tedesco Karl Jaspers ravvisa in lui, nelle sue descrizioni portate a volte quasi all'esasperazione, addirittura tratti di inumanità.

La trasformazione, in tema di dannazione, non si pone come immagine speculare del cambiamento dei beati.

Si presenta, invece, in tratti essenzialmente fisici: la carne.

L'eterna tortura presuppone una similmente eterna esistenza del torturato; i caratteri che Agostino si limita a descrivere, benché da questo punto di vista siano molto scarni, attengono all'indistruttibilità, o meglio, alla rigenerazione della carne in una forma più resistente, più durevole, capace di affrontare la continua sofferenza senza mai scomparire.

In altre parole è possibile affermare che il dolore patito deve essere sì tale da sembrare insopportabile, ma contestualmente non scindere mai l'anima dal corpo; un così nudo concetto è stato poi interpretato da Giovanni, nella sua Apocalisse, come "seconda morte".

## *Beatitudine e dannazione a confronto*

Alla vita eterna corrisponde dunque la morte eterna, nel senso in cui essa possa reputarsi una diversa forma di vita, sensibile al dolore dell'anima, tale da poter perdurare senza tempo.

Se è vero che la pace sia uno dei fini del bene, se è vero che essa si concretizza nell'assenza del conflitto, allora è anche vero che, per simmetria logica, la guerra debba essere uno dei fini del male, del demonio.

La dannazione, contrariamente alla beatitudine, diventa così il capovolgimento del principio di partenza: è *l'insuperabile conflitto* e soltanto l'insuperabile conflitto, null'altro traspare.

L'inferno non conosce alcun trionfo o disfatta; il carattere dell'immortalità si manifesta proprio in questo senso, in una perenne staticità, all'infuori di qualsiasi speranza di cambiamento o evoluzione.

L'opera di Agostino è stata nel corso della storia reputata un'Utopia da molti, uno fra cui Ernst Bloch, scrittore e filosofo tedesco marxista, nonché fondatore del "pensiero speranza".

La critica che egli muove nei confronti del "*De civitas dei*" è che assume a tratti caratteri illusori. Il focus dell'intero testo è principalmente rivolto al lato "bello", il lato "oscuro" viene invece tenuto in ombra, meno dettagliatamente descritto e talvolta anche concettualizzato attraverso termini umoristici: diventa così un concetto estremamente idealizzato nella speranza e nella fiducia di una vita eterna.

All'umanità storica, tuttavia, non è attribuibile un unico scopo, ma anzi coesistono indissolubilmente due concetti opposti, quello della felicità e della disgrazia, della pace e della guerra, di Dio e del demonio, che rappresentano rispettivamente beni estremi e mali estremi a cui tendiamo o sfuggiamo.

### *La trasformazione*

Il giudizio universale rispecchia quella decisione finale che scinde definitivamente l'umanità in due parti, attuando la cosiddetta "rivoluzione di Dio".

Esso è condizione della grande trasformazione; quest'ultima si pone quindi come scopo conclusivo, attraverso la quale l'umanità stessa si realizza, si lacera, si dissolve.

Questo fenomeno non ha impatto diretto sulla condotta degli individui, i buoni restano buoni ed i cattivi altrettanto, ma la separazione netta, così come contemplata, consente di isolare totalmente bene e male e fare in modo che entrambe le dimensioni esistano su piani paralleli da quel momento eternamente distinti e non in contatto.

È dunque la stessa persona umana, attraverso la grande trasformazione, a perdere i suoi connotati tipici; l'essenza profonda ne è stata completamente divisa e separata in modo irreversibile, per

cui la città di Dio è a conoscenza di un essere umano pienamente celeste, la città terrena invece mostra un individuo del tutto dannato.

È lecito dunque chiedersi se queste nuove creature possano essere ancora repute umane.

A tal proposito, la trasformazione propriamente intesa non si manifesta come fine, bensì come rinnovamento, attraverso cui viene mantenuta la figura, ma non la natura intrinseca dell'essere.

Se così non fosse, se la trasformazione conducesse ad un piano totalmente nuovo e sollevato rispetto al precedente, allora si chiuderebbe qualsiasi punto di contatto tra le dimensioni, tanto che diverrebbe impossibile anche solo immaginare un ipotetico passaggio.

Il rinnovamento deve pertanto essere graduale, parziale, al fine di non separare appieno il volto dell'uomo vecchio con quello dell'uomo nuovo e garantendo, in tal modo, un'apparenza di continuità.

Sarebbe opportuno dunque recuperare "un'identità della persona", capace di stabilire un nesso tra l'esserci terreno e l'esserci celeste, allo scopo di non disperdere il legame umano; risulta tuttavia difficile riscontrare caratteri umani in un essere celeste che attraverso la redenzione abbia raggiunto la sua più compiuta realizzazione.

### *L'attesa, la fede*

L'opera agostiniana si caratterizza per l'enfasi sul concetto di "pazienza", che permea la natura del credente.

Agostino tenta di sradicare la violenza e l'irrequietezza tipica dell'escatologia chiliastica, con l'obiettivo di ripristinare l'attrattività della Chiesa nel fiducioso regno profetizzato nei secoli.

Il *Chiliasmo* o *Millenarismo* è la convinzione che debba realizzarsi una "nuova" alleanza tra Dio e gli uomini, che si concretizzerebbe in un reale rinnovamento di questo mondo e inquadrata persino nell'Apocalisse di Giovanni.

Esso annuncia l'inizio di un'era nuova nel segno della pace universale, conseguente a un temporaneo trionfo di Cristo e dei suoi santi e all'imprigionamento provvisorio di Satana, simbolo della vittoria delle forze del bene su quelle del male.

Si configura come un periodo di tempo ben delimitato, mille anni, in cui il mondo materiale conoscerà una situazione di pace e prosperità, dopo di che avverranno la fine del mondo e il giudizio universale.



In realtà la Chiesa qui estrapola un nuovo concetto di “millenarismo”, leggendolo in termini più figurati che letterali; trova così giustificazione anche l’atteggiamento “tranquillo” del credente nei confronti della fine dei tempi, in quanto egli è già partecipe al regno di Cristo.

Il tempo del giudizio universale, della grande trasformazione, dipende esclusivamente dalla volontà di Dio, l’agire umano ne resta escluso, non potendo né favorire né cooperare alla decisione; è, infatti, unicamente soggetto ad essa.

Il processo della trasformazione, nel bene o nel male, verso la salvezza o la dannazione, è al di là del potere dell’uomo, dell’escatologia e della stessa Chiesa: è qui che si spiega l’esigenza di “pazienza”.

La vita terrestre è una vita in attesa e attesa è anche la trasformazione.

L’attesa conduce inevitabilmente alla fede, nel momento in cui senza di quest’ultima l’attesa stessa, nell’ottica del credente, perderebbe ogni senso.

Se infatti egli non credesse in Dio o nella prospettiva di una risurrezione, non potrebbe altresì attendere l’accadimento di questi eventi o sperare in una redenzione.

Il destino di tutti gli uomini è dettato esclusivamente dagli atti di Dio, ad eccezione di quello di Adamo, con il suo peccato originale; nonostante ciò, anche nel parlare di lui Agostino sostiene che egli sia stato influenzato da una “macchinazione dell’angelo cattivo”, il quale compare sotto sembianze di un serpente.

Quella del peccato originale è l’unica azione che in linea di principio può essere ricondotta ad una volontà umana, ad un’autonoma decisione.

Partendo da questa premessa si può concludere che l’agire e il credere si sono sempre tenuti distinti e, nello specifico, affidati a due soggetti diversi, il primo a Dio, il secondo all’uomo.

È possibile altresì affermare che a Dio spetta la “politica”, l’agire attivamente, all’uomo spetta invece la religione.

Quanto appena detto è aspramente in contrasto con la dottrina dell’Individualismo, il cui fulcro risiede proprio nell’agire autonomamente, nella proprietà privata.

Sono però le risorse privatamente detenute a rendere possibile la scelta individuale, sulla quale Agostino negativamente si esprime: l’attività economica produce un *gioco a somma zero*, per ciascuno che guadagna da una qualsiasi transazione ve n’è necessariamente un altro che perde.

Se la proprietà privata viene abolita o sottoposta a rigidi controlli, tuttavia, è l’intero concetto di “pluralità” che viene meno.

Da ciò consegue anche l’arresto del processo economico-sociale e il dialogo politico.

In ragione di ciò, questa pratica diventa un mero strumento di soppressione della cooperazione volontaria.

La fede però, differentemente interpretata, può anche concretizzarsi nell'aspetto *dell'agire proprio dell'uomo*: la fiducia nella risurrezione della carne, nel ritorno di Cristo, nell'immortalità. L'ambito del possibile agire dell'uomo è compreso nell'espressione "secondo retti costumi".

Agostino con tale espressione, e rivolgendosi principalmente ai giovani, intende la capacità di sottrarsi e combattere contro i vizi, per non cadere in quei peccati tipici della dannazione.

Il filosofo, infatti, riconosce una terza tipologia di guerra rispetto alle due che abbiamo già affrontato, quella dei malvagi contro i malvagi e quella dei buoni contro i malvagi, ed è la guerra che ha luogo all'interno della persona del credente.

Di essa Agostino parla come dell'esempio dell'infelice natura umana, per tale intendendosi l'incompatibilità tra carne e spirito; una lotta inevitabile e insopprimibile, attraverso la cui vittoria, si ottiene la concreta liberazione dal dominio delle passioni.

### *La questione della salvezza, l'incertezza*

Parlando di etica e, più nel dettaglio di opere di misericordia, sacrificio, egli stila una lista di regole ecclesiastiche proprie di chi, nella vita, ricerca una giusta attività.

Agostino riprende la vecchia distinzione tra *otium* e *negotium*, consigliando a coloro che dispongono del primo di non perdere, nell'amore per la verità, l'amore per il prossimo; ai secondi, invece, di non perdere, nell'amore verso il prossimo, l'amore per la verità.

Piuttosto invece contempla una convivenza tra i due uffici, dei quali il lato "teorico" è orientato a Dio, quello "pratico" al prossimo.

Il filosofo contempla profondamente il senso di appartenenza ad una comunità di fedeli, interpretandolo come migliore vincolo di *cittadinanza* con gli altri pellegrini e lo scopo insito del pellegrinaggio.

Il credente, infatti, per il solo atto di credere, acquista una buona porzione dell'agire divino sulla terra; divenendo cittadino della città di Dio, può anche partecipare e cooperare al suo volere, attraverso la testimonianza, la preghiera e l'attesa.

Nonostante il trionfo di Dio sui demoni, dei cristiani sui pagani, si mantiene in vita una marcata dualità, scissione dell'umanità e sia perché la Chiesa è pellegrina in un mondo estraneo, nemico, sia perché è circondata da non cristiani.

In aggiunta a ciò, anche all'interno della comunità cristiana vi sono coloro che, pur avendo ricevuto i sacramenti, non prenderanno parte alla salvezza eterna, alla redenzione, in quanto malvagi, figli della carne; Agostino stesso li condanna alla dannazione.

Bisogna dunque concludere che è solo al momento del giudizio universale, con l'avverarsi della completa e netta scissione, che ciascun individuo prenderà piena consapevolezza del gruppo a cui appartiene.

Non si può, per conseguenza, parlare di "processo escatologico", per tale intendendosi un avvicinamento alla perfezione poiché intimamente l'antagonismo non viene mai meno.

Agostino, per parte sua, ha profondamente contribuito a delineare i confini della "retta via", ma ha fatto ben poco per analizzare i limiti di validità della stessa, secondo i canoni della giustizia moralista cristiana.

L'obiettivo del filosofo non è quello di presentare la questione ecclesiastica dell'attesa individualmente considerata, o della conoscibilità ed inconoscibilità del destino del singolo; il *De civitate Dei*, piuttosto, mira a ricostruire la duplice cittadinanza tra il divino e l'umano, traendone l'intrinseco significato escatologico e ricostruendone l'idea di salvezza, della quale lo stesso Agostino temeva il giudizio strettamente personale.

Il carattere di incertezza latente viene chiaramente ritrovato da Sternberger nell'interpretazione agostiniana sull'Apocalisse, nella quale il filosofo sottolinea come il male sia presente sulla terra in mezzo al bene e che solo al momento dell'eterna decisione sarà reso noto chi cadrà e se chi sembrava destinato a cadere avrà la grazia di rialzarsi.

Permane dunque un sentimento di cupa irrequietudine, destinato a sopperire solo nel momento in cui, alla fine dei tempi, si assisterà concretamente a quanto divinamente stabilito; intanto, invece, la consapevolezza del fedele si trova esattamente nel mezzo di ciò che è certamente destinato ad essere, la dannazione eterna di miscredenti ed atei e la grazia di redenzione di santi, martiri ed apostoli della Chiesa.

Ciò è l'unico elemento che consente all'uomo di mantenere un atteggiamento moderato ed evitare comportamenti superbi dettati dalla certezza della beatitudine celeste.

L'escatologia senza Dio, atea, è al contrario impregnata dall'ideale di superbia; ad essa non si addice l'incertezza e neppure il sentimento.

Con l'esclusione di Dio, diventa l'uomo stesso in prima persona a compiere l'azione essenziale (o non farlo); è il regno della ragione.

## *Il modello platonico-agostiniano*

Il modello che Agostino propina non è propriamente e originariamente attribuibile ad un suo pensiero, bensì trova ampia anticipazione nell'opera di Platone, tanto che è stato talvolta definito come il "Platone del Cristianesimo".

Sussistono diversi punti di convergenza tra i due filosofi, nonostante il fatto che essi discendano da culture molto diverse; Platone scriveva in greco, lingua sconosciuta ad Agostino, eppure, si può agevolmente concludere che quanto risulta dalla teoria agostiniana può altresì essere interpretato come mera copertura di un progetto di gran lunga più invasivo, riconducibile all'ideale platonico.

Il primo punto sul quale i due filosofi concordano è la necessità di un'esistenza divina, Dio, attraverso cui si concretizza la cessazione dei mali.

La stessa nozione di "anima" affonda le sue radici in questa congiunzione di pensiero.

Agostino la reputa come strumento di comunicazione con Dio, una porzione dell'essere che si distacchi dal corpo, che costituisce la parte migliore dell'uomo alla quale solo Dio è superiore.

Ad essa viene attribuita la qualità di immortalità; temporaneamente si arresta attraverso la morte, per poi rinascere successivamente, ma non si distrugge mai.

Platone ed Agostino hanno attribuito alla conoscenza un'origine divina; quando l'uomo ragiona secondo se stesso e non secondo Dio vive nella menzogna, in quanto solo questi è la verità.

Dio diventa così misura di tutte le cose e nella sua figura coincide la verità.

L'idea di "verità" così presentata si pone come *dono*, non nasce cioè da un processo di ricerca, ma trova la sua derivazione nella religione che, pertanto, deve impegnarsi a fornire funzioni e sanzioni in capo al legislatore, il cui compito consiste nell'impiego della religione per questo specifico scopo.

La conversione ricercata da entrambi è condizione necessaria per riportare l'uomo nel suo stato di grazia perduto.

Con essa si realizza il compito di ricondurre l'anima nella luce del bene, all'origine di tutto.

Platone, per parte sua, per raggiungere questo scopo si serve della figura del filosofo, se stesso.

Agostino, invece, ricostruisce quest'immagine nel volto di Dio, sua guida.

La conoscenza privilegiata posseduta dal Redentore, che egli sia filosofo o Dio, fornisce il movente per una riplasmazione dell'uomo, per tale intendendosi una rinascita volta a riappacificarlo con il mondo.

È proprio attraverso questo processo logico che la religione giustifica il potere pubblico e diviene unica ed esclusiva fonte della verità.

Per conseguenza, l'autonomia individuale viene così identificata con il male e trova spiegazione l'esigenza di giungere ad un totale sradicamento della libertà di scelta in favore della creazione di un habitat sociale che escluda la possibilità di un'insorgenza dualistica.

Per rendere poi maggiormente efficace il controllo sociale subentra la minaccia della punizione ultraterrena o la ricompensa riservata a coloro che abbiano trascorso la vita con giustizia.

## *Conclusioni*

Dolf Sternberger ci pone così di fronte a tre alternative riguardo l'articolazione della politica e di quel complesso di relazioni intersoggettive che necessariamente impattano sui sovrastanti rapporti di potere all'interno della società e che per conseguenza richiedono il mantenimento di una pace civile.

I concetti affrontati seguono tre logiche completamente differenti, sebbene sembra mirino a uno scopo unitario, la pace.

Per primo viene affrontato il tema dello Stato come costituzione civile, come cittadinanza, collettività; il governo si esprime nella sua pienezza attraverso la partecipazione di ciascun cittadino alla vita politica, all'Assemblea, attraverso un orientamento al bene comune.

*La pace come regolazione del conflitto* di Aristotele.

Sternberger, attraverso la teoria classica del Machiavelli ha altresì interpretato il governo come strategia, come "pianificazione" volta all'esercizio intelligente del potere, al perseguimento di scopi individuali; politica come calcolo. Il focus di quest'approccio non è certo sulla collettività, bensì sull'Uno, sulla singolarità della persona che ha il dominio o che mira ad assumerlo.

In quest'ottica abbiamo contemplato il potere attraverso la violenza, che talvolta diventa una condizione necessaria, e giustificata attraverso la profonda analisi del comportamento umano, dell'egoismo insito in ciascun uomo.

Alla base di ciò vi è lo sradicamento dell'ingannevole presupposto in base al quale l'essere umano tende alla buona condotta; in realtà il male è latente in ognuno e il "principe" diventa nulla di più che colui che avendone la possibilità, può servirsene per assicurarsi un tornaconto personale.

Parliamo della *pace come repressione e inganno*.

Infine Sternberger analizza un punto di vista diverso, la religione, attraverso lo scritto di Agostino.

In questo senso la prospettiva del filosofo non è diretta né alla collettività né tantomeno alla singolarità del dominio, bensì al giudizio delle anime, le quali devono oltrepassare la dimensione terrena per poter vivere in beatitudine in un mondo completamente riformato.

La pace qui si rende realizzabile soltanto nella condizione in cui i fedeli riescano a ricondurre sulla terra il regno celeste profetizzato nei secoli, regno in cui non esistono pulsioni, desideri, non esiste il dominio.

Il raggiungimento di tale obiettivo implica una profonda *riconversione*, che muove dall'identificazione di quei canoni riconducibili ai principi di "buona condotta" e il conseguente tentativo di trasformare l'intera società in una società eletta, in cui il peccato non è né ammesso né contemplato.

Questo, però, nel lungo termine porta alla consapevolezza che la convivenza con l'eretico è improponibile e che finché l'eretico esiste, diventa addirittura il limite alla completa beatificazione.

È proprio la religione, in forza delle sue profezie, ad infondere nel fedele l'irrefrenabile desiderio di raggiungere quella vita a cui da sempre è destinato e la speranza di lasciarsi alle spalle le passioni e i bisogni da cui è sempre dipeso nell'arco della sua permanenza sulla terra.

La *pace*, così, da *strumento di redenzione dal conflitto*, l'apparente facciata che lo stesso Sternberger mira ad attribuirgli, muta ben presto in una celata alternativa di repressione del diverso attraverso la violenza, l'eliminazione cioè di tutto ciò che costituisce ostacolo al progetto. Il modello di Agostino è infatti più propriamente chiamato *platonico-agostiniano*, in cui l'utilizzo della forza è alimentato da pretese assolutistiche dei "pellegrini" impazienti di realizzare la città di Dio sulla terra; è "l'insidioso mascheramento del totalitarismo".

Da ciò consegue che alternativamente a quanto Sternberger afferma, le tre dottrine appena analizzate possono agevolmente essere ricondotte a due:

la prima, in riferimento ad Aristotele, come regolazione del conflitto, attraverso un sistema normativo che permetta l'uguaglianza dei cittadini liberi;

la seconda, entro la quale conferiscono sia Machiavelli che Agostino poiché, nonostante partano da postulati differenti per fini "concettualmente" differenti, si servono degli stessi mezzi, la violenza, la repressione, l'intolleranza.

La dottrina agostiniana, infatti, nonostante non includa il potere poiché è ciò da cui si viene liberati, produce come al contrario e come conseguenza la *più alta* forma dello stesso.

Allunga la scala del potere dell'uomo sull'uomo, attraverso l'aggiunta di un più alto gradino e la più alta negazione dell'idea di redenzione.

Lo Stato totalitario è un gradino più alto dello stato assoluto. È il più radicale paradigma del governo degli uomini, per cui tutto ciò che non rispecchia i canoni ideali deve essere attribuito alle forze del male, e in quanto tali è opportuno estirparle e reprimerle: *la soluzione finale*.

## Riferimenti bibliografici

- *Lorenzo Infantino, “Potere, la dimensione politica dell’azione umana”, Rubbettino, Soveria Mannelli, (2013).*
- *Dolf Sternberger, “Le tre radici della politica”, trad. it. Il Mulino, Bologna. (2001),*
- *Wikipedia, enciclopedia libera online:*  
*(riferimenti principali):*  
[https://it.wikipedia.org/wiki/Homo\\_oeconomicus](https://it.wikipedia.org/wiki/Homo_oeconomicus)  
<https://it.wikipedia.org/wiki/Aristotele>  
<https://it.wikipedia.org/wiki/Teocrazia>  
<https://it.wikipedia.org/wiki/Polis>  
<https://it.wikipedia.org/wiki/Oikos>  
[https://it.wikipedia.org/wiki/Niccolò\\_Machiavelli](https://it.wikipedia.org/wiki/Niccolò_Machiavelli)  
[https://it.wikipedia.org/wiki/Girolamo\\_Savonarola](https://it.wikipedia.org/wiki/Girolamo_Savonarola)  
[https://it.wikipedia.org/wiki/Felix\\_Gilbert](https://it.wikipedia.org/wiki/Felix_Gilbert)  
[https://it.wikipedia.org/wiki/Reginald\\_Pole](https://it.wikipedia.org/wiki/Reginald_Pole)  
[https://it.wikipedia.org/wiki/Benedetto\\_Croce](https://it.wikipedia.org/wiki/Benedetto_Croce)  
[https://it.wikipedia.org/wiki/Agostino\\_d%27Ippona](https://it.wikipedia.org/wiki/Agostino_d%27Ippona)  
[https://en.wikipedia.org/wiki/Dolf\\_Sternberger](https://en.wikipedia.org/wiki/Dolf_Sternberger)  
[https://it.wikipedia.org/wiki/Ozio#Storia\\_del\\_concetto](https://it.wikipedia.org/wiki/Ozio#Storia_del_concetto)  
<https://it.wikipedia.org/wiki/Millenarismo>
- <https://sflapti.wordpress.com/2014/12/19/la-tripartizione-dellanima-nel-pensiero-di-platone/>