

CONCEZIONI DELLO STATO

Secondo il dizionario di filosofia dell'Abbagnano si possono distinguere tre concezioni fondamentali dello Stato.

- La concezione organicistica <http://it.wikipedia.org/wiki/Organicismo>
- La concezione contrattualistica
- La concezione formalistica <http://it.wikipedia.org/wiki/Stato>

Nella **concezione organicistica** lo Stato è indipendente dagli individui e precedente ad essi in quanto simile ad un organismo vivente costituito dall'insieme degli individui ma anteriore ad essi, pertanto tale da giustificare la soggezione degli individui rispetto al tutto. Vi è in altre parole la superiorità della collettività sul singolo la quale si trasforma da un obbligo giuridico in un obbligo morale verso lo Stato, che può giungere alla richiesta dei maggiori sacrifici indipendentemente da eventuali controprestazioni. La tesi estrema a cui può giungere tale concezione conferendo allo Stato una razionalità perfetta, l'autosufficienza e la supremazia assoluta è l'identificazione con la divinità: lo Stato è Dio (*Hegel*).

Nella **concezione contrattualistica** viene esaltata la fattiva opera umana, i caratteri dello Stato non sono altro che il risultato dell'azione degli individui; acquista fondamentale importanza il patto o convenzione fra i membri che lo costituiscono, questo anche in rapporto ai limiti dei diritti e doveri dei singoli rispetto allo Stato.

Nella **concezione formalista**, che si contrappone alle due precedenti definite anche sociologiche per il riferirsi alla realtà sociale intesa come comunità residente sul territorio, prevale l'identificazione con l'ordinamento giuridico inteso nel suo carattere normativo e coercitivo. In altri termini lo Stato non è che una società politicamente organizzata in quanto comunità costituita da un ordinamento coercitivo da identificarsi nel diritto (*Kelsen*).

Questa teoria nel porre l'equivalenza tra tutti gli ordinamenti giuridici non permette di differenziare le varie forme di Stato, dallo Stato patrimoniale allo Stato assolutistico e allo Stato liberale, dallo Stato totalitario allo Stato collettivistico e allo Stato democratico, ecc., svuotando la stessa funzione dello Stato di diritto quale garante dei "diritti inalienabili" dell'individuo.

Questo porta *Humboldt* a parlare di limiti all'azione dello Stato per l'impossibilità di raggiungere certi fini con il solo mezzo della tecnica coercitiva.

Lo Stato moderno nasce dalla distinzione tra poteri privati e poteri pubblici, i primi gestiti dai ceti il secondo dal "principes" che porta progressivamente alla separazione e contrapposizione tra Stato e società (*Bodin, Altusio, Hobbes*). La crescita delle funzioni statali a seguito dell'industrializzazione conduce alla progressiva invadenza statale, fino allo Stato collettivistico e totalitario contrapposto allo Stato democratico e liberistico che

pervade il dramma del '900, detto anche secolo breve se si identifica nella nascita e caduta dei sistemi totalitari di matrice occidentale (1914 – 1989).

Con il ventennio a cavallo tra XX e XXI secolo avanza una nuova forma di Stato economico – patrimoniale, il prevalere dell'economicismo e del tecnicismo su qualsiasi aspetto etico, anche a seguito dei fallimenti registrati dalle ideologie totalitarie imperanti nel secolo precedente, porta come reazione ad una esasperazione dell'individualismo fino ad esaltare quali virtù collettive degli eccessi speculativi immediati. D'altronde in ogni momento di cambiamento culturale ed economico vi è il cadere delle vecchie regole morali e comportamentali, con la legittimazione del successo per il successo nella ricerca di un benessere economico che appare facilmente acquisibile da tutti e che risulta essere nell'immediato l'unico parametro su cui poter misurare i risultati. Senza considerare che in realtà il benessere economico quale risultato di Know how, come può essere facilmente acquisito altrettanto può essere facilmente dissipato se non regolato da norme comportamentali morali.

Ritiene *O'Connor* che lo Stato capitalistico espleta due funzioni fondamentali, l'accumulazione e la legittimazione, spesso in forma contraddittoria, per permettere l'accumulazione deve sforzarsi di creare e conservare “condizioni idonee all'armonia sociale”, si che gli esborsi pubblici hanno la doppia funzione di incrementare il profitto per la parte produttiva e conservare la pace sociale aumentando il consenso con gli esborsi non produttivi.

Se la logica non è solo direttamente economica, ma anche indiretta nel riportare ad unità d'azione una conflittualità sempre potenzialmente presente, appare del tutto evidente che la logica economica non è solo di mercato ma politica.

Deve tuttavia osservarsi che vi è una differenza tra amministrazioni statali e locali (Regioni – A.A.LL.), che *O'Connor* contrappone, nel caso di studio americano, in federali e statali – municipali. Mentre nel primo caso prevale la funzione coordinatrice e compensatrice tra gli interessi in gioco, nella seconda ipotesi vi è una intricata rete di rapporti informali tra potere economico e politico per la maggiore contiguità.

Questo non toglie una autonomia statale determinata dal permanere di una propria mentalità e ideologia nei funzionari addetti alle strutture, ancor più radicata se di maggiori e antiche tradizioni, tanto da condizionare pesantemente le scelte pubbliche e diventare elemento di vantaggio come hanno evidenziato *Krasner e Katzenstein*, in quegli stati dotati di strutture **salde**.

Emerge sempre più una visione economica dello Stato dall'esaurirsi dello Stato etico – idealista, *Lindblom* giunge ad affermare che la distinzione tra un governo e l'altro dipende fondamentalmente dal grado in cui mercato e governo si sostituiscono l'uno all'altro.

Nel modello politico l'organizzazione sociale avviene attraverso l'autorità, mentre nel modello economico la regolazione avviene attraverso lo scambio ed il mercato, le difficoltà nascono nel rapportare questi due sistemi. L'autore sostiene che la differenza

sostanziale risiede nella necessità di uno scambio di valori tra le parti nel modello economico al fine di ottenere la conformazione del comportamento, mentre in quello politico interviene il potere coercitivo dell'autorità a costo nullo, anche se poi l'apparato per ottenere la coercizione, inizialmente anche se a costi contenuti come sostenuto da *Lindblom*, acquista nel tempo un notevole peso.

Consegue che vi è una stretta collaborazione tra leadership economica e leadership politico – burocratica, che può diventare conflittuale solo in casi occasionali e limitati.

Il potere politico, sostenuto dai mezzi finanziari e di comunicazione del potere economico, deve a sua volta garantire con continuità al potere economico profitti e prosperità; ne deriva che lo Stato solo superficialmente è arbitro neutrale fra tutti gli interessi ma di fatto tende a tutelare gli interessi economici, se non a nascondere aspetti affaristici. In questa sua logica vi è una protezione dei grandi interessi finanziari a lungo termine, anche se occasionalmente possono essere protetti interessi economici minori, il controllo avviene attraverso la proposta ed assimilazione mediante la comunicazione e gli incentivi premianti di modelli economici comportamentali idonei al “blocco di potere”. In realtà lo Stato ha anche una funzione di legittimazione del sistema dovendo mediare tra gli interessi in contrasto, al fine di fare emergere “interessi comuni” che garantiscano l'equilibrio necessario al processo di accumulazione (*Lindblom, Miliband, Offe, Poulantzas*).

Se le due leadership sono in simbiosi possiamo pensare allo Stato come una holding “pura” che controlla finanziariamente altre società operanti con una struttura “a cascata”, in cui vi è una specializzazione produttiva non solo per area amministrativa ma anche per area territoriale, tale struttura a seguito delle ultime riforme costituzionali assume aspetti che l'avvicinano al “cartello” in cui gli azionisti di riferimento sono costituiti dai partiti e dai maggiori gruppi economici organizzati. In questa ottica, che si rifà idealmente ai comuni e repubbliche mercantili medioevali, è più facile leggere sia le recenti riforme costituzionali che la ricerca dell'utile a breve termine da parte di una classe politica strettamente vincolata al potere economico anche nella versione immediatamente speculativa.

Emerge la necessità di rifondare una morale idonea a creare un clima di fiducia per il migliore funzionamento del sistema, evitando una depressione per sfiducia ed eccesso da costi di salvaguardia relazionali (*L. Zingales, E' il rispetto dell'etica che allontana il declino, Sole 24 Ore, 12, 21/12/2005*).

Come sostiene *Dahl* il capitalismo è al tempo stesso lievito e limite alla democrazia.

Lievito in quanto permettendo lo sviluppo delle singole capacità economiche nella ricerca dell'utile, aumenta la capacità di produzione di beni e servizi in modo più sistematico ed esteso, con costi efficienti rispetto ad un centralismo totalitario dotato di un pachidermico e lento apparato gerarchico, con la conseguente maggiore disponibilità di risorse da inserire nel circuito politico della contrattazione, rendendo vantaggiosa la cooperazione. Il miglioramento delle condizioni individuali crea le condizioni culturali ed

economiche per partecipare e tutelare il sistema, in sostanza un'economia decentrata crea cittadini indipendenti che rafforzano le istituzioni democratiche.

Limite in quanto un mercato senza regole danneggia la comunità scaricando interamente su di essa i costi della produzione senza internalizzare parte dei costi sociali, ma il mercato se da una parte crea nuove risorse ridistribuendole dall'altra lasciato a se stesso ricrea disuguaglianza, con il prevalere di gruppi economici sempre più forti e articolati che condizioneranno lo Stato e limiteranno progressivamente la democrazia.

A sua volta il mercato non lo possiamo più individuare in un semplicistico rapporto tra proprietà pubblica e privata con le rispettive finalità, ma si complica nella sua essenza mediante il proliferare di enti che perseguono privatamente fini sociali i quali possono essere in contrasto fra loro.

Aumenta la complessità della mediazione politica accresciuta anche dal pluralismo istituzionale quale espressione della complessità sociale, si che l'accresciuta capacità culturale dei singoli cittadini non è di per se stessa sufficiente a padroneggiare la complessità delle questioni politiche, complessità aumentata dalla pluralità delle comunicazioni tecnologicamente facilitate che per questo non si traduce automaticamente in una più chiara comprensione, infatti i segnali possono essere confusi se non addirittura opposti producendo stress sui singoli destinatari con conseguente progressivo distacco.

Avendo pertanto trasformato lo Stato in una struttura a forte carattere economicistico, sorge il problema del ruolo e funzioni del controllo che non può più essere visto in termini etici di pura legalità, ma ondeggia tra l'analisi economico – aziendalistica a carattere collaborativo e la vigilanza finanziaria con aspetti repressivi.

Questa mancanza di una chiara visione della propria missione è ancora maggiore per i controlli esterni, come può ricavarsi dalle vicende della recente legge finanziaria 23/12/05, n. 266 e in particolare dal comma 166 al comma 175 e dal 231 al 233 dell'art. 1 la quale per paradosso è stata definita come legge mancia per le regalie elettorali che contiene.

Superando l'aspetto puramente collaborativo imposto dalla legge "La Loggia" a seguito dell'attuazione della riforma costituzionale del Titolo V, Parte II (L. Cost. n. 3/01), si impone un controllo di **vigilanza** che può tendere al repressivo - ispettivo sugli Enti locali ai fini della tutela dell'Unità economica della Repubblica e del coordinamento della finanza pubblica, emerge una conflittualità latente tra due opposte visioni accentuata dalla presenza sanzionatoria della Procura. Queste opposte visioni della propria missione se in parte non sono che conseguenza di una difficile transizione a livello costituzionale dettata da forti ambiguità nei rapporti Stato – Autonomie locali, come si legge dal travaglio della riforma dell'art. 120 Cost., spingono alla mancata definizione del ruolo del controllo esterno con conseguente inefficacia dell'attività, che potrebbe anche in parte rientrare in alcuni desideri politici. D'altronde fornire funzioni ma non i mezzi e la

cultura idonei è la stessa differenza che vi è tra l'essere e l'apparire, creando un'illusione efficace per determinati fini.

Parte della dottrina del resto già dagli anni '90 aveva previsto la necessità di una riforma del controllo, staccando la giurisdizione dal controllo e giungendo a proporre la fusione tra l'Ispettorato della Ragioneria Generale dello Stato con la funzione di controllo della Corte dei conti.

CHE COS'E' LO STATO?

La notte del 14 luglio 1789, dopo che il popolo parigino era insorto e la Rivoluzione francese era cominciata con la simbolica presa della Bastiglia, il re Luigi XVI si rivolse con tono preoccupato al conte di Liancourt: "È una rivolta", ma il conte gli rispose: "No, Sire, è una rivoluzione". E fu davvero una rivoluzione: tre anni più tardi il re, simbolo per secoli del potere sovrano, colui che aveva impersonato lo Stato fino a identificarlo con se stesso, veniva giustiziato da un governo popolare. Robespierre, uno dei protagonisti della Rivoluzione, aveva salutato il grande sconvolgimento con queste parole: "È iniziata la rivoluzione più bella, l'unica che abbia un fine degno dell'uomo: quello cioè di fondare finalmente delle società politiche sugli immortali principi dell'uguaglianza, della giustizia e della ragione".

L'utopia di un nuovo "stato di vita".

Ecco qui la "rivoluzione più bella" dell'uomo moderno: il sogno di una liberazione storica dall'oppressione, dalla paura, dal bisogno, per giungere a una condizione di pace, di giustizia, di benessere. Uscire da una situazione ritenuta insopportabile, incerta, soffocante, animalesca, e accedere a uno *stato* di vita più elevato. Nessun'altra epoca come quella moderna ha coltivato con così grande forza e intensità questo desiderio di una diversa organizzazione del mondo, di un *altro* ordine sociale e politico. Non a caso quest'epoca ha visto la fioritura *dell'utopia*, quella forma di pensiero politico e quel genere letterario che, uscito dalla penna di un umanista del Cinquecento, Thomas More, doveva conoscere una straordinaria fortuna, ponendosi come costruzione razionale di un mondo diverso, fatto secondo giustizia. Poco importa se questo mondo ideale sia relegato sull'isola di Utopia (ossia in nessun luogo della terra) come già *La città del sole* di Tommaso Campanella, o la *Nuova Atlantide* di Francis Bacon o la *Repubblica di Oceana* di James Harrington. Le cose possono cambiare e quel mondo può diventare realtà. L'età moderna è l'età delle grandi costruzioni: la conoscenza, la scienza, la tecnica, l'arte, la morale, lo stesso mondo della "natura" - per secoli contemplato come una realtà immutabile data all'uomo una volta per tutte - vengono interpretate come costruzioni umane e questo stesso spirito viene trasportato anche sul terreno politico, dove l'uomo moderno impiega tutta la sua forza razionale, la sua passione, la sua fede religiosa verso un'inaudita aspirazione al cambiamento.

Una costruzione che si fonda su un patto.

Che cosa sono la politica e quella sua espressione così tipicamente moderna che è lo Stato, se non una costruzione umana? Certo lo Stato si può interpretare diversamente:

come espressione della natura umana o come creazione divina, secondo i modelli che l'età antica e medievale avevano elaborato e che anche in età moderna continuano a restare vivi e operanti. Ma il tratto dominante e in certo senso caratterizzante dell'età moderna è quello di interpretare la politica come una costruzione umana sorta dall'accordo, dal patto, dal contratto stipulato dagli individui tra di loro. È la *volontà* degli individui di fuoriuscire dalla situazione insopportabile in cui si trovano (miseria, ostilità permanente, insicurezza e paura) che li porta a costruire nuove condizioni di vita, un nuovo "stato" di vita, appunto *lo* Stato. Lo Stato, prima di essere una macchina organizzativa, un apparato di polizia e di forza militare, di fiscalità e di amministrazione della giustizia, nonché - in modo sempre più forte - anche di disciplinamento dei costumi, è anzitutto uno *status*, ossia una "condizione di vita". Questa condizione, che è detta civile, nell'età moderna ha il sapore di una costruzione artificiale e dunque appare come sospesa su di un abisso, sempre pronta a essere reinghiottita dalla barbarie, dalla guerra, dall'anarchia.

Protagonista di questa costruzione è un soggetto nuovo, non più il re, il nobile condottiero militare, il sacerdote, ma l'individuo. È il singolo uomo, impastato com'è di passioni e di ragione, con le sue paure, con il suo desiderio illimitato di piacere e possedere. Ma se è l'individuo ad aver costruito lo Stato, egli può anche distruggere la sua creazione. Poco importa se tale creazione corrisponde a uno Stato assoluto, che all'individuo toglie ogni potere con la scusa di difenderlo da se stesso, dalle sue tendenze distruttive: nel momento in cui alla base dello Stato c'è l'individuo, a questi è stato dato anche il potere di disfario. La politica diviene così non solo arte capace di costruire un nuovo Stato, ma anche arma in grado di distruggere il vecchio, e che trova nella rivoluzione il proprio punto culminante.

Un nuovo inizio della storia.

Tutte le epoche hanno conosciuto sommosse o rivolte, ma la rivoluzione è un prodotto tutto moderno. In essa vi è l'idea di una trasformazione radicale, il desiderio di dare vita a un "nuovo inizio" della storia, depurato da ogni ingiustizia, insomma una speranza escatologica. La rivoluzione moderna vuole mettere fine non solo a *questa* ingiustizia, ma a *tutte* le ingiustizie. Essa vuole creare un regno nuovo, il "regno della virtù" contrapposto al "regno del crimine", per usare le parole di Robespierre, o il regno di Dio sulla terra, come ebbe a dire il romantico Friedrich Schlegel. Così la politica, per secoli concepita come strumento di conservazione dell'ordine, viene all'improvviso interpretata come strumento di cambiamento. Cambiare è un bisogno insopprimibile dell'uomo - lo aveva già notato Machiavelli - e nell'età moderna viene concepito come un diritto. Esemplari restano a questo proposito le parole di Fichte: "La formula 'io prometto di non modificare o non lasciar modificare in nulla la costituzione politica equivale a dire 'io

prometto di non essere più uomo e di non permettere, per quanto sta in me, che qualcun altro lo sia; io mi contento del rango di un animale fornito di certe abilità".

La politica si trova allora situata in questo incessante lavoro di costruzione-decostruzione della convivenza civile, attraverso complicati meccanismi di leggi, costituzioni, poteri. E la questione centrale è il ruolo che il potere dello Stato esercita nei confronti degli individui, questione che l'età contemporanea ha ereditato intatta da quella moderna.

Le risposte della filosofia.

Da qui l'interesse a interrogare la filosofia politica dell'età moderna su questo punto: qual è il ruolo dello Stato in questa visione della politica? Alcune tra le risposte della filosofia nei suoi autori classici sono le seguenti:

- lo Stato è un potere assoluto;
- lo Stato è un potere limitato;
- lo Stato è una totalità vivente;
- lo Stato è uno strumento di oppressione della classe dominante.

PRIMO MODELLO DI RISPOSTA

Lo Stato è un potere assoluto.

La prima interpretazione della natura e dei caratteri dello Stato è strettamente legata alla genesi storica dello Stato moderno attraverso quel processo che va dalla dissoluzione della medievale *res-publica Christiana* all'affermarsi delle grandi monarchie nazionali europee e che passa per le lacerazioni operate dalle guerre civili di religione e le relative pacificazioni. Dalla fine del Medioevo, in particolare in Francia e in Inghilterra, comincia un periodo di progressiva concentrazione del potere politico - a partire da quello militare e fiscale - nelle mani di quella nuova realtà che è appunto lo Stato. Questo processo di costruzione di un monopolio del potere si scontra con il tradizionale pluralismo dei poteri tipico della società medievale e con la relativa concezione di un potere limitato dalla libertà e dai privilegi di nobili, città, ecclesiastici e così via. La teoria del potere assoluto accompagna questo processo di formazione dello Stato moderno che rivendica solo per sé la sovranità, ossia il potere supremo, che non riconosce nulla di superiore sulla terra (se non la legge di Dio e quella della natura), di decidere sulla vita di una comunità. Il primo teorico significativo del potere assoluto dello Stato e del suo potere sovrano è il francese Jean Bodin, che nei suoi *Sei libri della repubblica* (1576) individua la sostanza del potere "assoluto" del principe nella facoltà di derogare alle leggi civili. Il sovrano è colui che non è legato da nessun obbligo o convenzione, se non dalle leggi divine o naturali. Solo un potere così libero da ogni condizionamento terreno può garantire l'ordine e la pace in un Paese in cui i diversi poteri si combattano l'uno con l'altro e la stessa religione, un tempo fattore di coesione sociale, è divenuta motivo di divisione e di guerra fratricida.

A radicalizzare questa esigenza di assolutezza del potere dello Stato, che sola può far fronte al disordine e all'anarchia in cui tutti pretendono di avere potere su tutto, è l'inglese Thomas Hobbes, la cui filosofia, benché diversa per presupposti antropologici e giuridici rispetto a quella di Bodin, nasce anch'essa in un orizzonte storico dominato dalle guerre civili di religione. Il sovrano hobbesiano è però un sovrano del tutto particolare: è infatti immaginato come un grande uomo artificiale, un mostro, una macchina, un "dio mortale", creato dagli uomini attraverso un contratto, per mettere fine, con il suo potere assoluto, alla loro permanente ostilità. Irrompe così sulla scena politica il protagonista dell'età moderna: l'uomo, fatto di bisogni, passioni e ragione, che ritiene di possedere per natura il pieno diritto di disporre di tutto ciò che lo circonda. E con la sua irruzione cambiano radicalmente gli elementi che avevano caratterizzato fino a quel momento la teoria politica: al posto dell'uomo "animale socievole e politico" della tradizione aristotelico-tomista [—» *Che cos'è la politica?*, voi. 1, § 2], subentra l'uomo nemico dei suoi simili che, usando l'espressione di Hobbes, è *lupo* per l'altro uomo; la società umana non è più l'espressione della natura umana, ma una convenzione, un accordo, un patto; lo Stato non è più una grande famiglia retta da un sovrano paterno voluto da Dio, ma una

macchina creata dagli uomini per non eliminarsi a vicenda e per uscire da una vita misera e breve, dominata dalla paura.

Se in Hobbes (ed è il primo esempio che riportiamo) lo Stato come potere assoluto pare legato allo scenario delle guerre civili di religione e all'esigenza di costruire un'autorità stabile e forte per riportare ordine e pace all'interno del Paese, un secolo dopo, in Francia, il modello contrattualista di fondazione di un potere assoluto conoscerà un'altra variante, quella di Rousseau e del suo *Contratto sociale* (ed è il secondo esempio). Protagonista di questo modello non è più lo Stato Leviatano che con la forza e il terrore impone a tutti obbedienza e instaura la pace, ma è il popolo sovrano che rivendica un radicale autogoverno. Ma anche in questo caso, in cui l'obiettivo non è più, come era in Hobbes, il superamento della guerra civile a favore dell'ordine, bensì il superamento della schiavitù per una vita da uomini liberi sul modello delle antiche città greche, lo Stato è concepito come un *potere assoluto* costruito dall'uomo.

Leggeremo quindi alcuni passi di Hobbes e di Rousseau come rappresentanti delle due varianti del primo modello:

- lo Stato è il potere assoluto del sovrano, volto a superare lo stato di natura della guerra di tutti contro tutti e a stabilire l'ordine;
- lo Stato è il potere assoluto del popolo (sovranità popolare), volto a restituire agli uomini la libertà di autodeterminarsi nella società civile, attraverso il contratto sociale.

SECONDO MODELLO DI RISPOSTA

Lo Stato è un potere limitato.

Il primo modello è caratterizzato da una volontà di uscire a tutti i costi da uno stato giudicato insopportabile: lo stato di natura caratterizzato da incertezza e da possibile schiavitù. Per uscire da questa condizione serve, secondo i sostenitori del primo modello, un potere forte, un potere assoluto, perché forti sono i condizionamenti di quello stato da cui vogliamo uscire e la paura è quella di riprecipitarvi. Nel secondo modello, invece, la paura più forte è quella di finire in una condizione peggiore di quella in cui ci troviamo e di dar vita a un mostro che con la scusa di darci ordine, pace e autogoverno, ci tolga le cose più preziose - benché pericolose - che abbiamo, ossia la vita, la libertà e tutti gli altri nostri beni, spirituali (le nostre credenze religiose, le nostre opinioni politiche) e materiali. È questa la preoccupazione fondamentale di quella interpretazione del potere politico che comunemente viene detta "liberale", perché pone al centro della vita sociale la tutela della libertà individuale e teme come pericolo maggiore l'abuso del potere pubblico da parte di chi lo detiene. Assai forte nel mondo anglosassone, questa tradizione vede in John Locke uno dei suoi maggiori esponenti in età moderna, ma il tema dei "limiti del potere", che viene messo a fuoco dal

costituzionalismo, viene ripreso in modo significativo anche da altri autori come Montesquieu, Kant, Tocqueville, Mill e Rosmini.

Anche questa tradizione di pensiero nasce a stretto confronto con la storia dello Stato moderno ed è legata alle rivendicazioni delle diverse libertà nei confronti dell'uso autoritario del potere pubblico: libertà personale, libertà religiosa, libertà di opinione e di stampa, libertà di iniziativa economica, libertà di associazione e di partecipazione politica.

Anche nelle pagine di Locke che esemplificano questo modello (è il primo testo) troviamo all'origine dello Stato un contratto per uscire dallo stato di natura, ma questo contratto, diversamente da quanto si dice in Hobbes e in Rousseau, non prevede affatto che gli individui si diano totalmente al corpo sociale ch'essi istituiscono: essi mettono in comune solo ciò che è necessario alla regolazione pacifica dei loro rapporti.

D'altra parte, anche volendo, non potrebbero mettere in comune ciò di cui non possono disporre, come per esempio il potere sulla propria vita. Il rischio, per questo modello, è piuttosto quello di dare vita a un corpo sociale che tiranneggi i propri membri.

Di qui l'esigenza di porre dei limiti al potere politico: riconoscendo l'esistenza di diritti inalienabili degli individui (quelli che noi oggi chiamiamo i diritti dell'uomo), ponendo l'esercizio del potere pubblico sotto la sovranità della legge, dividendo i poteri secondo uno schema di separazione ed equilibrio (che Montesquieu nel secondo testo formula in modo chiaro), prevedendo, in caso di uso tirannico del potere, anche il diritto di resistenza per i cittadini. Di questo modello prenderemo in considerazione due aspetti principali:

- i limiti del potere attraverso il principio del rispetto dei diritti inalienabili degli individui;
- i limiti del potere attraverso la separazione dei poteri.

TERZO MODELLO DI RISPOSTA

Lo Stato è una totalità vivente.

Rispetto ai diversi filoni del contrattualismo, che interpretano lo Stato come il frutto artificiale di un patto tra gli individui, è presente in età moderna l'idea dello Stato come una realtà vivente, non un "tutto" costruito dalle parti, ma un "tutto" che precede le parti e che dà a esse vita. Quest'idea, che nell'antichità era spesso legata alla concezione dello Stato come un "organismo" [—» *Che cos'è la politica?*, voi. 1], riprende forza in età romantica, quando, nella reazione al meccanicismo, al materialismo e all'intellettualismo astratto, si cerca un nuovo rapporto con la realtà della *vita* della natura e dello spirito. Un'originale interpretazione della natura dello Stato è quella che troviamo nella filosofia di Hegel, il quale cerca di conciliare nella propria prospettiva due elementi. In primo luogo, il senso dell'appartenenza alla comunità, tipico dell'antica *pòlis* in cui i cittadini

vivevano la città come il tutto che dava senso alla loro esistenza di uomini liberi e ragionevoli, al punto da identificare il destino della città con il *proprio* destino. In secondo luogo la libertà personale, così come si è affermata attraverso l'età cristiana e il mondo moderno. L'idea di Stato è per Hegel l'idea di una realtà *etica*, quindi di una forma di vita, di un modo di vivere, prima che di un apparato di potere. In questa prospettiva l'individuo vive nello Stato, così come nella famiglia e nella società civile, come in una trama di relazioni che non gli sono imposte dall'esterno come un dovere o come un limite, ma che egli stesso ha creato e in cui si ritrova e trova la propria realizzazione. Non c'è dunque un passaggio artificiale da una moltitudine di atomi irrelati a un corpo di un'unica persona che è lo Stato, ma c'è la progressiva scoperta da parte dell'uomo di essere parte di un insieme di relazioni sensate (la famiglia, le corporazioni) che lo conducono verso una vita via via più civile, via via più libera e consapevole. Il culmine della vita civile è la vita *nello* Stato che si rivela così come fine ultimo dell'agire storico dell'individuo e suo *supremo dovere*. Al di fuori dello Stato l'individuo non riesce, sul piano storico, a raggiungere la propria verità. Lo Stato assume così i caratteri di una forma di vita superiore a quella dei semplici individui, è vita del tutto, nel tutto, è forma di vita quasi divina. *Nell'Aggiunta al paragrafo 258*, che più sotto riportiamo, redatta da E. Gans sulla base degli appunti presi alle lezioni dagli studenti di Hegel, si legge: "L'ingresso di Dio nel mondo è lo Stato; il suo fondamento è la potenza della ragione che si realizza come volontà. Nell'idea dello Stato, non devono tenersi presenti Stati particolari, istituzioni particolari; anzi, si deve considerare per sé l'idea, questo Dio reale".

QUARTO MODELLO DI RISPOSTA

Lo Stato è uno strumento di oppressione della classe dominante.

Rispetto agli altri modelli, quest'ultimo pone al centro della sua interpretazione dello Stato in modo esplicito e diretto il problema del rapporto tra sfera economica e sfera politica. Le radici dello Stato non vengono cercate in un ideale passaggio dallo stato di natura allo stato civile nella forma di un contratto, né nella manifestazione storica di uno spirito divino, ma nel concreto svolgersi della vita sociale e nei rapporti che si instaurano tra le diverse classi sociali. L'attenzione alla relazione tra economia e politica è un tratto tipico del pensiero politico moderno e molti autori, da diversi punti di vista, se ne erano fatti portavoce: dagli utopisti ai fisiocratici, dai liberisti ai patri-monialisti. È nel pensiero di Karl Marx, tuttavia, che questo nesso viene tematizzato in modo radicale fino a portare a una interpretazione del potere politico (nonché dell'assetto giuridico, come anche della conformazione ideologico-religiosa di ogni società) come una "sovrastruttura", prodotta, determinata o quanto meno fortemente condizionata dalla "struttura" economico-sociale dell'epoca. Il potere più forte nella storia è per Marx il potere economico, ossia il potere dei mezzi di produzione. È questo che in certo senso

imprime a ogni società l'assetto decisivo. Per questo le vere rivoluzioni, i veri cambiamenti, sono prodotti nella storia non tanto dai mutamenti politici quanto piuttosto dalle trasformazioni economiche, così come la natura profonda dei conflitti è di natura economica. Nel *Manifesto del Partito comunista* si legge infatti: "La storia di ogni società sinora esistita è storia di lotte di classi. Liberi e schiavi, patrizi e plebei, baroni e servi della gleba membri delle corporazioni e garzoni, in una parola oppressori e oppressi sono sempre stati in contrasto fra di loro, hanno sostenuto una lotta ininterrotta, a volta nascosta, a volte palese: una lotta che finì sempre o con una trasformazione rivoluzionaria di tutta la società o con la rovina comune delle classi in lotta". Anche lo Stato moderno è inserito per Marx in questa storia di lotte di classe ed è da lui interpretato come lo strumento che la borghesia utilizza nell'età moderna per distruggere la società feudale. La concentrazione del potere nelle mani del sovrano è dunque inizialmente rivolta a togliere alla nobiltà i propri privilegi. Questo processo culmina nell'evento della Rivoluzione Francese, che con il suo sviluppo nell'impero napoleonico porta alle estreme conseguenze il processo di centralizzazione del potere con la creazione di un grande apparato amministrativo, fiscale, militare e anche culturale. Questo è lo Stato moderno: uno strumento di affermazione del potere economico della borghesia prima contro la nobiltà e poi, attraverso gli strumenti repressivi, contro il proletariato. Questo modello di potere politico potrà essere trasformato soltanto da una rivoluzione radicale, che non si limiti a sostituire un gruppo dirigente a un altro, né che incida solo sulla distribuzione della ricchezza, ma che modifichi in profondità i modi di produzione della ricchezza stessa. Allora anche il potere politico potrà assumere un volto umano e non più un volto repressivo.

Che cos'è la Politica?

"Un tempo nella mia giovinezza, ho provato ciò che tanti adolescenti provano: avevo progettato, dal giorno in cui fossi stato padrone di me stesso, di dedicarmi subito alla vita politica".

Così Platone, ormai vecchio, scrive nella VII Lettera, ricordando gli anni e le speranze della sua giovinezza, quelle speranze che si condensano in un unico, grande desiderio: appena diventato adulto darsi all'attività politica. Può sembrare strano che un giovane a sedici o diciotto anni possa avere come "grande desiderio" una cosa di questo genere, possa farne quasi un sogno, eppure nell'Atene del V secolo a.C. anche questo era possibile. Perché vivere politicamente significava allora vivere da cittadino, vivere da uomo libero, da uomo che obbedisce alle leggi ch'egli stesso si è dato. Quella dei greci era - o voleva essere - una vita da uomini liberi e non da servi. Con orgoglio dicevano che la differenza tra loro e i persiani era questa: i persiani andavano in guerra perché il loro re li costringeva ad andarci, i greci ci andavano perché loro stessi avevano deciso di farlo. "Sempre di guerra si tratta" - si dirà. E in parte è vero. Ma è vero anche che una differenza c'è: l'essere costretti a dare allo Stato un pezzo di noi stessi, una parte dei nostri soldi in tasse, un periodo di tempo della propria vita, magari mettere anche a rischio la nostra vita, non è lo stesso che essere noi a scegliere, sia pure attraverso dei rappresentanti, "se", "quando" e "come" fare tutto questo. Perché, occorre ri-conoscerlo, anche se non sei tu che vai a cercare la politica, ci pensa lei a venire a cercarti: può arrivare una cartolina militare che ti impone di prendere le armi, oppure una centrale nucleare difettosa che, pur essendo piazzata a migliaia di chilometri da casa tua, finisce per inquinare l'insalata del tuo orto, o ancora può essere una legge che ti impedisce di fare certe cose perché la pensi in un certo modo o sei nato in un certo Paese, o magari un ministro che cambia la scuola mentre ancora tu ci stai dentro. Anche se la fuggi, la politica ti insegue e almeno un pezzetto della vita, tua e degli altri, ne è condizionata. Essa non è affatto onnipotente, anzi spesso non riesce a fare ciò che vorrebbe, è debole e impotente nel realizzare ciò che si propone, ma tanto fa fatica a creare cose nuove, tanto è capace, nei suoi momenti peggiori, di una rara potenza distruttiva.

.....ma Socrate viene condannato come un criminale

Così il nostro giovane Platone, pieno di belle speranze nei confronti di quella politica che idealizzava, dovette presto accorgersi di quello ch'essa poteva comportare. Quando egli arriva ai vent'anni, Atene viene sconfitta nella guerra del Peloponneso e assediata. Come sempre quando le cose vanno male, si accusa il governo di essere incapace, di aver distrutto la gloria e la potenza ateniese, così si decide di cambiare: il regime che allora si

diceva "democratico" (in un senso in parte diverso dalle nostre moderne democrazie) viene cancellato e torna al potere una ristretta oligarchia. Sono i cosiddetti "Trenta tiranni" che si propongono di riportare un po' di ordine dopo i disordini della democrazia che, a loro dire, aveva condotto alla rovina la splendida Atene. Tra questi vi è anche un parente di Platone che lo invita a fare la sua parte. E Platone si butta: è il momento di coronare il suo sogno. Ma si accorge ben presto che la politica non è quel mondo ideale che aveva sognato; lo riconosce lui stesso: "M'illusi - né c'è da stupirsi, giovane com'ero! M'immaginavo, infatti, che avrebbero governato la Città riconducendola dalle vie dell'ingiustizia su quelle della giustizia, e quindi attentamente consideravo quello che avrebbero fatto. Mi accorsi però che in breve tempo quegli uomini fecero sembrare oro il precedente regime politico". Insomma quegli uomini politici che avevano promesso di riportare la giustizia nella vita civile si dimostrano peggiori di quelli che erano prima al governo. E non si accontentano di commettere ogni sorta di ingiustizia, vogliono coinvolgere anche le persone oneste nei loro intrighi. Socrate, il maestro di Platone, è uno di questi, ma ha il coraggio di resistere e non si piega: le minacce non gli fanno paura. Ma ecco che avviene un nuovo rivolgimento politico: cade il regime oligarchico e tornano gli uomini di un tempo, che erano stati esiliati. La vita politica sembra davvero una giostra: "Ma come? - potremmo dire - Tornano quelli che erano stati cacciati perché incapaci?". Sembrano avere ragione gli eterni scettici o i qualunquisti: cambia di nuovo il volto esteriore della politica, ma la sostanza resta la stessa. Anche ora nuove ingiustizie. Addirittura si arriva a processare e mettere a morte Socrate, proprio quell'uomo che con la sua forza aveva detto "no" alla corruzione precedente. Platone è disperato: il maestro, modello di uomo giusto, è condannato come un criminale; il luogo del suo sogno, la politica, che egli concepiva come il luogo in cui potersi dare agli altri e conquistarsi una fama, diventare in senso buono "qualcuno", uno di quelli ricordati nei libri di storia, si rivela il luogo dei peggiori istinti, quasi un incubo: "Vedendo ciò e vedendo quali uomini tenessero in mano la politica, quanto più consideravo le leggi e i costumi, quanto più divenivo maturo, tanto più mi sembrò difficile amministrare onestamente gli affari dello Stato".

Interessi personali o ricerca del bene comune?

Ma allora che cos'è la politica? È solo un gioco di parti che nasconde una lotta per il potere da parte di gruppi diversi, in cui i nobili argomenti servono solo a mascherare un'uguale sete di potere? Un gioco in cui non si esita a ricorrere a ogni mezzo per conquistare o per conservare lo scettro del comando? Oppure c'è in essa un'aspirazione autentica a una forma di vita migliore in cui gli individui divengono capaci di superare i propri interessi particolari e riescono a privilegiare il bene comune? La politica sembra così oscillare perennemente tra la sua dimensione ideale, la sua componente "nobile" e alta, fatta di grandi gesta, di leggi sapienti, di progetti illuminati, e la sua dimensione reale,

spesso opaca, il suo retroscena di corruzione, la sua componente tragica di violenza che intreccia la vita con la morte. Da un lato, quando ci prende lo sdegno di fronte alla sua dimensione scandalosa, ci vien da dire che è tutto uguale, che ogni governo è come il precedente, che "tanto, si tratta solo di ambizioni personali"; dall'altro, quando ragioniamo a mente fredda, riconosciamo in modo inequivocabile che non è vero che "è tutto uguale", che non è vero che vivere sotto un tiranno è come vivere nella libertà. E allora, ancora ci domandiamo, che cos'è la politica?

Le risposte della filosofia

Alla domanda su cos'è la politica la filosofia ha tentato di rispondere, non solo sul piano teoretico, ma anche su quello pratico. I filosofi, dai presocratici in avanti, sono stati spesso anche uomini impegnati nella vita pubblica. Hanno stilato leggi e costituzioni, hanno talvolta assunto incarichi di governo, altre volte sono finiti in prigione per le loro idee, qualcuno è stato messo a morte. Il nesso tra filosofia e "città" è uno dei fili conduttori che attraversano la storia della cultura occidentale. Nel tratto di storia che qui consideriamo, alla domanda "che cos'è la politica?" la filosofia ha offerto risposte diverse, talvolta contrapposte, tra le quali scegliamo di considerare le seguenti:

- I) la politica è un'espressione della natura umana e coincide con la vita buona;
- II) la politica è un'invenzione divina per evitare il male;
- III) la politica è una tecnica umana per conquistare il potere.

I) La politica è espressione della natura umana

Nel V secolo a.C. in Grecia comincia a entrare nell'uso la parola "politica" per indicare, da un lato, l'insieme delle realtà (*tà politikèd*) che afferiscono alla vita del cittadino (*polites*, a sua volta da *pòlis*, città), dall'altro la scienza (*episteme*), l'arte (*téchne*) o la virtù (*areté*) che si occupano di tali realtà. Prima che a un ambito di cose, il termine "politica" si riferisce dunque innanzitutto a un insieme di persone, i cittadini. D'altra parte la città stessa, prima che come luogo fisico o come struttura organizzativa della vita collettiva, è originariamente concepita dai greci come l'insieme dei cittadini liberi che da sé stabiliscono gli ordinamenti del proprio vivere associato. È questa concreta realtà storica, quella a cui si riferiscono le prime risposte della filosofia di Platone e Aristotele che consideriamo nel primo modello.

Questo modello prende le mosse da una semplice constatazione: l'uomo singolo, da solo, non riesce a vivere bene, anzi, talvolta, non riesce nemmeno a sopravvivere. Vivere in società è dunque un bisogno che la natura stessa ha posto in lui. Per questo la natura lo spinge a vivere con gli altri uomini in società. La natura umana è tuttavia una realtà complessa, fatta di istinti, di passioni e di ragione. Perché essa possa giungere a

perfezione è necessario che la sua parte superiore, ossia quella razionale, svolga funzioni di guida.

Il termine "politica" indica per questi autori essenzialmente la sfera pubblica, ossia la sfera degli affari che riguardano *tutti* i cittadini, la sfera dei beni e degli interessi *generali*. Questa è rigorosamente distinta dalla sfera domestica, ossia dalla sfera degli affari personali, che riguardano la vita familiare ed economica e costituiscono la sfera dei beni e degli interessi *particolari*. Mentre nella sfera domestica ogni azione che l'uomo intraprende è un'azione di tipo strumentale, ha il suo valore solo nel suo essere mezzo e deve essere valutata in base alla sua efficacia concreta, nella sfera pubblica le azioni hanno anche un altro valore: sono forme di espressione e di comunicazione dell'essere stesso dell'uomo, in particolare del suo essere individuo ragionevole e libero. La politica è quindi una forma di vita, un modo di essere, prima e più che uno *strumento* per raggiungere determinati fini.

In questa sua origine, dunque, la politica non si riferisce a *ogni* forma di organizzazione della vita associata e dei poteri che in essa si esercitano, ma a quella particolare forma di vita collettiva che è la vita di cittadini liberi e uguali, che nella sfera pubblica assumono le decisioni relative alla propria vita comune. Il potere politico quindi non indica qualsivoglia forma di potere esercitato su singoli o su gruppi di uomini, ma solamente quella particolare forma di potere che si esercita tra eguali e dunque richiede il consenso dei subordinati. Diversa può essere la forma organizzativa di un tale potere, e già nel mondo greco vengono distinte le forme della monarchia, aristocrazia e democrazia, a seconda del fatto che il potere venga esercitato da uno solo, dai nobili o dal popolo, inteso come la maggior parte dei cittadini. In ogni caso, l'esercizio politico del potere si distingue dal potere signorile, che il padrone esercita sui suoi servi, e si contrappone all'esercizio del potere dispotico, che ne è la degenerazione. L'uso *politico* del potere è infatti l'uso del potere finalizzato al bene pubblico e dunque subordinato a un principio di giustizia e alla sovranità della legge, mentre il potere dispotico è il potere finalizzato all'aumento del potere stesso, all'interesse privato, ed è il potere esercitato in modo assolutamente arbitrario.

La politica viene essenzialmente concepita come attività pratica, un "agire concreto" che esprime la più profonda natura razionale dell'uomo e che è parte integrante e necessaria del suo perfezionamento morale. Etica e politica vengono così strettamente legate in una doppia direzione: da un lato la comunità politica ha bisogno di un'etica dei cittadini, governanti e governati, per evitare di degenerare o nella tirannide o nell'anarchia; dall'altro la stessa comunità politica, con il suo apparato di leggi e istituzioni, è condizione necessaria perché si possa dispiegare nella generalità dei cittadini una vita virtuosa. In questo quadro viene così affermata una maggiore importanza e un maggior valore del bene collettivo rispetto a quello individuale.

II) La politica è un'invenzione divina per evitare il male

Il secondo modello sorge come risposta al timore che nella convivenza umana possa scatenarsi una spirale di violenza inarrestabile a causa o della tendenziale aggressività e malvagità della natura umana (vedi il testo 2), oppure della pretesa degli uomini di farsi giustizia da sé (vedi il testo 1). Se il primo modello era tutto orientato alla vita buona, a promuovere il bene e la felicità, questo secondo è più preoccupato per il male che la convivenza umana può portare con sé. Se il primo modello nasceva da un desiderio di *bene* comunque inteso (dal benessere materiale alla vita eticamente buona), il secondo pare piuttosto legato alla *paura*, paura della violenza e della morte, paura del male.

Occorre pertanto un potere che scongiuri il male: ovviamente il braccio di un tale potere è un braccio umano (un tribunale, una spada...), ma la sua giustificazione è ricercata in una forza divina. Solo l'intervento di un dio può salvare dal male, dal male che noi stessi ci facciamo. Da soli, noi uomini, non riusciremmo a raggiungere una vita civile, ossia, appunto, una convivenza *politica*. L'azione dell'uomo per contenere, reprimere o scaricare il male all'esterno, per poter essere accettata, deve provenire dall'alto, da un dio o da un potere trascendente, che sia sopra le parti, al di sopra della mischia.

Secondo questo modello di risposta, pertanto, la comunità politica non nasce spontaneamente dalla natura umana, ma ha piuttosto i caratteri dell'invenzione divina. Gli uomini lasciati alla loro natura, aggressivi e litigiosi come sono non potrebbero costruire una convivenza stabile e duratura. Devono intervenire gli dèi a introdurre tra loro delle istituzioni che possano mettere un freno alla violenza. Queste istituzioni sono i tribunali che giudicano e che puniscono. Di questo modello di risposta presentiamo due varianti:

- la società e le sue istituzioni sono un'opera divina per garantire la concordia interna ed evitare la discordia che può dilagare tra gli uomini, anche quando essi sono animati da sentimenti di giustizia;
- lo Stato è uno strumento divino per la repressione della violenza dei malvagi.

III) La politica è una tecnica umana per conquistare e conservare il potere.

Anche il terzo modello di risposta nasce da una preoccupazione simile a quella vista nel secondo modello, ovvero dalla preoccupazione che nella società si sviluppi il male. Questo è caratterizzato da una concezione *realistica* della politica. La preoccupazione dominante è quella del governo degli eventi, del tempo, della storia, caratterizzati da una perenne instabilità, che lasciano l'uomo in balia del caso, trascinato dalla corrente degli accadimenti.

L'ottica che caratterizza questo modello è uno sguardo radicalmente disincantato che non si propone di prescrivere ricette ideali, bensì di descrivere realtà storiche, fatti, situazioni empiricamente osservabili. Ci parla della politica come essa è, non come essa *deve essere*: la concezione *realistica* della politica si esprime dunque in una prospettiva

eminentemente descrittiva. Di fronte alla mutevolezza della sorte, lo strumento che l'uomo ha a sua disposizione per costruire condizioni di vita civile stabile è quello del *potere*, inteso come forza capace di dominare, almeno in parte, gli eventi, di porre un argine al torrente della storia. La politica appare dunque come "lotta per il potere" o "organizzazione del potere", al fine di instaurare una situazione di ordine e stabilità. La terza risposta della filosofia alla domanda su cos'è la politica sembra dunque quasi una risposta alla seconda: è vero, la convivenza umana non è affatto una convivenza in sé pacifica e porta con sé, costantemente, il pericolo di una spirale autodistruttiva; serve dunque un qualche cosa che possa tenere insieme gli uomini. Ma questo qualche cosa non è affatto un che di divino, ma un artificio umano, del tutto umano. Questo qualcosa è la politica come *tecnica* di governo e di convivenza. L'ordine politico non è dunque il frutto della natura, né il prodotto di un intervento divino, ma il risultato dell'applicazione di una *tecnica umana* che consente agli uomini di vivere insieme e di prosperare. In questo orizzonte l'esercizio del potere politico non viene subordinato a un principio *esterno* di giustizia, ma ha la sua giustificazione nel risultato che riesce a produrre. È questo il criterio che permette di criticare questo o quell'uso del potere, per esempio l'uso tirannico di esso. Se questo potere viene presentato agli individui come potere di origine divina, è solo perché chi lo esercita vuol dare a esso maggiore forza, ma questo strumento è in realtà solo un'invenzione umana. Considereremo qui due espressioni di questa concezione della politica:

- la visione dissacrante di alcuni sofisti, secondo cui l'idea di giustizia è un'invenzione umana finalizzata a stabilire l'ordine;
- la più matura concezione della politica come autonoma tecnica di governo, elaborata da Machiavelli.

Dunque, per primo fu Caos, e poi
Gaia dall'ampio petto, sede sicura per sempre di tutti
gli immortali che tengono la vetta nevosa d'Olimpo
e Tartaro nebbioso nei recessi della terra dalle ampie strade,
poi Eros, il più bello tra gli immortali,
che rompe le membra, e di tutti gli dèi e di tutti gli uomini
doma nel petto il cuore e il saggio consiglio.
Da Caos nacquero Èrebo e nera Notte. Da Notte provennero Etere e Giorno
che lei concepì a Èrebo, unita in amore.
Gaia per primo generò, simile a sé,
Urano stellato, che l'avvolgesse tutta d'intorno,
che fosse ai beati sede sicura per sempre.
Generò i monti grandi, grato soggiorno alle dee
Ninfe che hanno dimora sui monti ricchi d'anfratti;
essa generò anche il mare infecondo, di gonfiore furente,
Ponto, senza amore gradito; dopo,
con Urano giacendo, generò Oceano dai gorgi profondi,
e Coio e Crio e Iperione e Iapeto,
Teia Rea Temi e Mnemosine
e Foibe dall'aurea corona, e l'amabile Teti;
e dopo di questi, per ultimo, nacque Crono dai torti pensieri,
il più tremendo dei figli, e prese in odio il gagliardo suo genitore.
Generò poi i Ciclopi dal cuore superbo. [...]
Poi da Gaia e Urano nacquero altri
tre figli grandi e forti, che non si osa nominare. [...]
Ma quanti da Gaia e da Urano nacquero
ed erano i più tremendi dei figli, furono presi in odio dal padre
fin dall'inizio, e appena uno di loro nasceva
tutti li nascondeva, e non li lasciava venire alla luce,
nel seno di Gaia; e si compiacenza della malvagia sua opera,
Urano, ma dentro si doleva Gaia prodigiosa,
stipata; allora escogitò un artificio ingannevole e malvagio.
Presto, creata la specie del livido adamante,
fabbricò una gran falce e si rivolse ai suoi figli
e disse, a loro aggiungendo coraggio, afflitta nel cuore:
«Figli miei e d'un padre scellerato, se voi volete
obbedirmi potremo vendicare il malvagio oltraggio del padre
vostro, ché per primo concepì opere infami».
Così disse, e gioì grandemente nel cuore Gaia prodigiosa,

e lo pose nascosto in agguato; e gli diede in mano
la falce dai denti aguzzi e ordì tutto l'inganno.
Venne, portando la notte, il grande Urano, e attorno a Gaia
desideroso d'amore incombette e si stese
dovunque; ma dall'agguato il figlio si sporse con la mano
sinistra e con la destra prese la falce terribile,
grande, dai denti aguzzi, e i genitali del padre
con forza tagliò, e poi via li gettò,
dietro; ma non fuggirono invano dalla sua mano:
infatti, quante gocce sprizzarono cruenta,
tutte le accolse Gaia e nel volger degli anni
generò le Erinne potenti e i grandi Giganti
di armi splendenti, che lunghi dardi tengono in mano,
e le Ninfe che chiamano Melie sulla terra infinita.
E come ebbe tagliati i genitali con l'adamante
li gettò dalla terra nel mare molto agitato,
e furono portati al largo, per molto tempo; attorno bianca
la spuma dell'immortale membro sortì, e da essa una figlia
nacque, e dapprima a Citerà divina
giunse, e di lì poi giunse a Cipro molto lambita dai flutti;
lì approdò la dea veneranda e bella, e attorno l'erba
sotto gli agili piedi nasceva; lei Afrodite,
cioè dea Afrogena e Citerea dalle belle chiome,
chiamano dèi e uomini, perché dalla spuma
nacque; e anche Citerea, perché prese terra a Citerà. [...]
Lei Eros accompagna e Desiderio bello la segue
da quando, appena nata, andò verso la stirpe degli dèi.

Esiòdo, Teogonia, vv. 116-202, trad. it. di G. Arrighetti, B.U.R., Milano, 1993