

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI NAPOLI FEDERICO II



DIPARTIMENTO DI STUDI UMANISTICI
DOTTORATO DI RICERCA IN SCIENZE FILOSOFICHE
XXXV CICLO

Curriculum
Filosofia dell'Interno Architettonico

Tesi di Dottorato
Spazio urbano e sovranità in Hobbes

Tutor
Chiar.mo Prof. Fabrizio Lomonaco

Dottorando
Dott. Antonio Panico

Coordinatore
Chiar.mo Prof. Domenico Conte

ANNO ACCADEMICO 2021-2022

INDICE

ABBREVIAZIONI.....	5
INTRODUZIONE.....	6
CAPITOLO I – LO SPAZIO POLITICO TRA NATURA E ARTIFICIO. IL CASO <i>BEHEMOTH</i> : LA CITTÀ CONTRO IL SOVRANO	22
1. Premessa sui fondamenti metodologici e filosofici del sistema di Hobbes	22
1.1. Sistema, ragione e metodo.....	22
1.2. Geometria e politica	32
1.3. Filosofia e politica	46
2. Lo spazio politico	50
2.1. Spazio naturale e spazio artificiale	50
2.2. Ordine, obbedienza e razionalizzazione dello spazio.....	58
2.3. Spazio della città e spazio della sovranità	69
3. Il <i>Behemoth</i>	77
3.1. Behemoth contro Leviathan	77
3.2. Irrazionalità umana e geometria del potere	85
3.3. La città di Londra e la sovranità artificiale.....	93
CAPITOLO II – USI, MODELLI E ABITANTI DELLO SPAZIO POLITICO. LA CITTÀ E IL CITTADINO NELLA GEOMETRIA POLITICA DI HOBBS	113
1. Le trasformazioni della città moderna e il modello hobbesiano	113
1.1. La città ideale	123
1.2. Politica, architettura e urbanistica nel mondo moderno	130
1.3. L’uso politico dello spazio nella concezione hobbesiana del potere.	138
2. La città di Hobbes tra utopia e realtà.....	142
2.1. Utopia, scienza e politica in Hobbes	144
2.2. Realismo politico e fiducia nella ragione	146
2.3. L’utopia moderna e la città hobbesiana.....	152
2.4. Da <i>homo faber</i> a <i>homo lupus</i> . La città nella scienza politica hobbesiana.....	156
3. Il <i>nuovo</i> cittadino di Hobbes nello spazio artificiale della sovranità	161
3.1. Linguaggio, ragione e Stato.....	162
3.2. L’insocievolezza dell’uomo	167
3.3. Antropologia e potere.....	178
3.3.1. Conflitto, paura, e calcolo.....	178
3.3.2. Contenimento e repressione.....	186
3.3.3. Felicità e <i>salute</i> del popolo	198
3.4. Il <i>civis</i> illuminato dalla ragione	206

CAPITOLO III – TENEBRE, FINZIONI E SIMBOLI DEL POTERE. SPAZIO URBANO E SOVRANITÀ NELLA LOTTA SIMBOLICA TRA LEVIATHAN E BEHEMOTH	212
1. Regno delle tenebre e teatro del potere	212
1.1. Tenebre e potere	212
1.2. Luce della ragione e rifondazione della politica.....	219
1.3. La rappresentazione politica.....	229
2. La lotta simbolica tra Leviathan e Behemoth.....	237
2.1. I simboli del potere.....	237
2.2. Verticalità politico-simbolica dello spazio e sovranità assoluta.....	242
2.3. L'illusione ottica della figura del Sovrano	248
2.4. Immagini della sovranità	251
2.4.1. La visibilità del potere	251
2.4.2. Il potere delle immagini	262
2.4.3. Paura e spazio spolicizzato	268
2.4.4. Il ruolo politico delle immagini	272
2.5. La città senza abitanti	277
2.6. Corpi, spazi e potere. La città snaturata e lo Stato-macchina.....	287
 CONSIDERAZIONI CONCLUSIVE – INDIVIDUI, SPAZI URBANI E DISPOSITIVI DI POTERE. LA RIFLESSIONE HOBBSIANA E GLI SCENARI CONTEMPORANEI	 299
 BIBLIOGRAFIA.....	 305

ABBREVIAZIONI

- OL* *Thomae Hobbes Malmesburiensis opera philosophica quae latine scripsit omnia in unum corpus nunc primum collecta studio et labore Gulielmi Molesworth, JOANNEM BOHN, Londini 1839-1845, 5 voll.*
- EW* *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury; now first collected and edited by sir William Molesworth, JOHN BOHN, London 1839-1845, 11 voll.*
- Elements* *Elementi di legge naturale e politica, presentazione, traduzione e note di A. PACCHI, La Nuova Italia, Firenze 1968.*
- De Cive* *Elementi filosofici. Sul cittadino, a cura di N. BOBBIO, Utet, Torino 1948.*
- Leviathan* *Il Leviatano, traduzione, introduzione e note a cura di R. GIAMMANCO, Utet, Torino 1955, 2 voll.*
- De Corpore* *Il corpo, in Elementi di filosofia. Il corpo – L'uomo, a cura di A. NEGRI, Utet, Torino 1972, pp. 59-489.*
- De Homine* *L'uomo, in Elementi di filosofia. Il corpo – L'uomo, a cura di A. NEGRI, Utet, Torino 1972, pp. 491-631.*
- Behemoth* *Behemoth, a cura di O. NICASTRO, Laterza, Roma-Bari 1979.*

INTRODUZIONE

L'obiettivo di questo lavoro è lo studio dei temi dello *spazio urbano* e della *sovranità* nel pensiero di Thomas Hobbes. L'idea di fondo della ricerca è quella di provare a mostrare come la sua concezione della sovranità implichi una configurazione artificiale e geometrica della spazialità politica che ha significative ripercussioni sulla vita concreta degli individui e sui loro rapporti con il potere. Una delle preoccupazioni principali della scienza politica hobbesiana è quella di superare la naturalità dello spazio e il disordine che contraddistingue la sua originaria fisionomia e di *risolverne* l'intrinseca conflittualità in vista della pace e del benessere del corpo sociale.

Com'è noto la bibliografia su Hobbes è sterminata e tuttavia ciò non ha impedito, nonostante le ovvie difficoltà di uno studio che voglia misurarsi con l'opera del filosofo inglese, di intraprendere un percorso di ricerca che può rivelarsi proficuo e fecondo, individuando nello *spazio* e nella *sovranità* innanzitutto due categorie fondamentali per ripensare i temi e i problemi di fondo della meditazione politica hobbesiana, per provare a far emergere così, attraverso il confronto con la letteratura critica, potenzialità nascoste e zone ancora inesplorate.

Tra i molti modi di dire e pensare lo spazio assume naturalmente una posizione di rilievo lo *spazio urbano*, oggetto privilegiato della filosofia politica, con cui ogni discorso sull'ordine e sulla sicurezza dello Stato deve necessariamente fare i conti. La peculiarità della posizione di Hobbes risiede

nella convinzione della necessaria *trasformazione* dello spazio in una realtà artificiale funzionale all'edificazione di una sovranità assoluta e indivisibile, anch'essa artificiale, dal forte carattere politico e simbolico, in grado di incidere in maniera determinante sulla vita della comunità. Il corpo a corpo con i testi hobbesiani – in particolare con le opere politiche, tra cui gli *Elements of Law Natural and Politic*, il *De Cive*, il *Leviathan* e il *Behemoth* – mostra come in Hobbes maturi una concezione del potere che non viene più pensato in termini tradizionali, ovvero che non coincide più *soltanto* con le prerogative del Sovrano o con l'impalcatura giuridico-amministrativa dello Stato e con il suo apparato burocratico, ma che si configura come complesso sistema di governo dei corpi e degli spazi in cui questi si muovono.

C'è un rapporto di reciprocità tra spazio e potere. Il potere chiede una fisionomia regolare e uniforme dello spazio e viceversa lo spazio deve presentarsi privo di frammentazioni se vuole assecondare le esigenze di un potere che pretende di essere assoluto e indivisibile. Hobbes costruisce una visione anti-urbana della sovranità che anche alla luce di mutate condizioni storiche non si riflette più nella *polis* classica, ma si realizza in una *civitas* artificiale e geometrica che perde progressivamente i suoi connotati naturali e viene depotenziata di soggettività politica.

Il nesso tra spazio e sovranità chiama in causa il problema dei rapporti tra città e potere, la cui indagine ha costituito uno dei fili conduttori della ricerca. La città ha una sua storia, fatta di crisi e di rinascite. La tradizione occidentale (da Platone in poi) ha concepito molti modelli di città, contraddistinti da un lato dalla tensione verso mete ideali e dall'altro dallo

scontro con la realtà esistente. Hobbes si confronta più o meno direttamente con il pensiero utopistico, subendo l'influenza della lezione rinascimentale e assorbendo le istanze utopistiche degli autori moderni, da Moro a Bacone, e però conserva sempre uno sguardo lucido e disincantato sulla *verità effettuale*, da cui deriva un'intransigente e spietata disamina antropologica che gli consente di riconoscere i meccanismi specifici dei rapporti umani (intravedendone nell'ambizione, nella sete di potere, nella vanità e nel bisogno di riconoscimento e di gloria i caratteri fondamentali) e soprattutto il convincimento dell'urgenza di una riconfigurazione degli spazi di relazione, dove ha effettivo esercizio il potere politico e risultano decisive le dinamiche di controllo e di disciplinamento sociale. Il filosofo inglese domina la strumentazione teorica della filosofia politica tradizionale (che egli rinnova anche in virtù di una più matura consapevolezza scientifica) e però ne amplia il raggio d'azione attraverso il ricorso a strategie comunicative più efficaci, impiegando moduli concettuali, immagini, simboli, ecc. che utilizza consapevolmente per costruire l'architettura di uno Stato forte che si incarna nel mostro Leviatano, divenuto ormai il simbolo del potere politico per eccellenza. Riflettere sui rapporti tra città e potere in Hobbes significa inevitabilmente allargare lo sguardo a temi e problemi che investono il mondo contemporaneo, la cui complessità richiede molteplici competenze disciplinari. Per questa ragione il lavoro ha dovuto affrontare le difficoltà intrinseche del pensiero hobbesiano e al tempo stesso far convergere l'indagine su un punto di vista che tenesse conto dei necessari intrecci tra filosofia politica e architettura, adottando dunque un approccio metodologico e scientifico in questo senso più flessibile.

Le diverse interpretazioni di Hobbes non hanno tenuto abbastanza in considerazione i risvolti politici e simbolici dello spazio, aspetto che implica l'assunzione di un atteggiamento di maggiore apertura critica alla complessità e che, come già detto, può aprire varchi interessanti nella critica hobbesiana. Il rapporto tra spazio e potere costituisce uno dei nuclei tematici cruciali del pensiero politico e assume ancora maggiore rilevanza se si considerano le implicazioni della convinzione hobbesiana della necessaria trasformazione della natura stessa della città (che del resto vediamo realizzarsi osservando l'evoluzione storica delle città europee), nella direzione della consapevole *alterazione* della fisionomia e dei caratteri dello spazio politico e dell'attivazione di processi di *espropriazione* dei suoi contenuti politici finalizzati al funzionamento della macchina dello Stato. Come mostra il celebre frontespizio del *Leviathan* – i cui significati restano in parte ancora nascosti – la città hobbesiana coincide con una *civitas* ordinata che si raccoglie nel corpo del Sovrano e che si separa da un'*urbs* spettrale che resta inerme ai suoi piedi, trasformandosi in una città svuotata di consistenza politica e sempre più *snaturata*, funzionale alla conservazione e all'incremento di un potere *mostruoso* generato per combattere e sconfiggere l'indole altrettanto mostruosa degli uomini, nell'eterna lotta tra le forze di Behemoth (espressione del caos, dell'egoismo degli individui, della natura scomposta e disordinata della città) e di Leviathan (emblema dell'ordine, della razionalità dell'artificio politico, della forza terrificante dello Stato). In questo senso Behemoth e Leviathan non sono soltanto i titoli delle maggiori opere politiche di Hobbes, né semplicemente due simboli con una ricca e complessa tradizione alle spalle, ma poli di una

dialettica *aperta* che esprime la tensione continua tra le istanze del conflitto e l'esigenza dell'ordine e della pace.

In epoca contemporanea assistiamo a profondi mutamenti delle realtà urbane, diventate sempre più dense di strutture fisiche (edifici, strade, infrastrutture, ecc.) ma progressivamente svuotate di soggettività politica, contesti anonimi e spersonalizzanti, luoghi di transito di merci e di individui senza radici politiche ed identitarie, soggetti a strategie di controllo e di disciplinamento sociale. I meccanismi di potere non seguono più schemi tradizionali e trascendono gli spazi urbani per estendersi su altri spazi e altri circuiti (reali e virtuali). Il potere intercetta la vita *intima* dei soggetti, li traccia, li orienta nelle convinzioni e nelle scelte, in altri termini li svuota di soggettività politica. Processi politici ed economici ormai di carattere planetario rendono sempre più evidente come il terreno in cui si riflette il raggio d'azione del potere politico non sia più lo spazio urbano, cioè il perimetro della città, ma lo spazio rarefatto ed estraniante di realtà artificiali rette da *super Leviatani* che governano enormi flussi di cose, di persone, di informazioni, influenzando idee, progetti e visioni del mondo.

Hobbes inaugura un nuovo modo di concepire i rapporti tra spazio e potere, mettendo al centro dell'indagine politica l'urgenza di neutralizzare i conflitti e di controllare e disciplinare il corpo sociale e gli spazi pubblici. Il pensiero hobbesiano è un importante crocevia della storia della filosofia politica moderna. Il filosofo inglese – Galilei della politica – segna una svolta nel metodo, perché pensa per la prima volta e in modo radicale la politica come scienza (e ne deduce tutte le conseguenze del caso, anche quelle più estreme), e

nel merito, perché la geometria politica da lui fondata su basi scientifiche ora guarda *geometricamente* ai corpi e agli spazi politici e per questo adotta nuovi strumenti e categorie concettuali, che la riflessione politica successiva erediterà ritrovandosi notevolmente arricchita. Da questo punto di vista la rigorosa lezione hobbesiana costituisce un *ponte* che connette temi e problemi del pensiero politico classico con le sfide del mondo contemporaneo. Lo sguardo *anatomico* sull'uomo e sulla città e la teoria della sovranità artificiale giustificata razionalmente, a valle di un'intransigente metafisica meccanicistica e deterministica, offrono consistenti elementi di riflessione al pensiero filosofico e non solo. La descrizione dei comportamenti dell'uomo-lupo, della città artificiale, dello Stato-macchina e del potere che assicura ordine e obbedienza operando sui corpi e sugli spazi e cioè immediatamente sulla vita delle persone, colpisce il lettore di Hobbes per la sua sconcertante attualità.

In virtù di queste considerazioni si spiega perché la ricerca da un lato abbia conservato la sua identità filosofica e dall'altro si sia sviluppata tenendo presente la relazione tra politica e architettura. Un lavoro su Hobbes implica necessariamente un utilizzo consapevole dell'impostazione metodologica, del lessico e delle categorie specifiche della filosofia politica e tuttavia ciò non ha rappresentato un ostacolo alla costruzione di un discorso che tenesse debitamente conto del modo di ragionare dell'architettura sullo spazio urbano e sul suo uso politico. È stato ricostruito un breve profilo storico delle trasformazioni delle città moderne, sono state richiamate le strategie architettoniche e urbanistiche messe in campo dal potere politico, si è insistito sul connubio tra politica e architettura nel mondo moderno, circoscrivendo

naturalmente la discussione al segmento storico che interessa più da vicino il filosofo inglese, ovvero il periodo che va dal Rinascimento al Seicento. L'intrinseco legame tra governo dei corpi e governo degli spazi diventa ancor più evidente in un pensatore come Hobbes, nel cui rigido sistema materialistico tutto viene ridotto a corpo e movimento e di conseguenza assumono un ruolo cruciale la configurazione dello spazio e la capacità del potere di controllarlo. Il potere non può fare a meno di fare i conti con lo spazio che intende governare. Il potere pensato in termini hobbesiani, finalizzato all'ordine e alla pacificazione del corpo sociale, richiede una spazialità politica altrettanto ordinata. Lo scopo della scienza politica hobbesiana è la conservazione del potere politico, ma questo a sua volta è subordinato a un altro e ben più decisivo scopo che è la conservazione della stessa umanità e soltanto in un secondo momento la sua *felicità*.

Un approccio multidisciplinare consente di guardare con maggiore profondità alla complessità dei fenomeni che investono le città contemporanee, spingendo il dibattito filosofico-politico a riflettere in una prospettiva più ampia sui rapporti tra corpi, spazi e dispositivi di potere. Il problema dell'ordine e della sicurezza negli spazi urbani, nella società del controllo e del disciplinamento sociale, è all'ordine del giorno nelle agende politiche degli Stati. Ciò dimostra ancora una volta l'attualità della riflessione hobbesiana, maturata nel contesto drammatico della rivoluzione inglese che ha visto per la prima volta in Europa cadere la testa di un re. Il tema della paura (che in Hobbes ha radici autobiografiche e diventa fondamento metafisico di un intero sistema di pensiero), l'utilizzo politico di immagini e simboli per veicolare una

precisa idea di potere (che deve essere *visibile* per avere un impatto emotivo e psicologico sugli individui e al tempo stesso *invisibile* per penetrare nel fondo delle loro coscienze), l'idea di una sovranità artificiale che si incarna in un mostro che ha le sembianze di una macchina e di un dio, possono ancora offrire preziose chiavi di lettura all'analisi e alla comprensione dei processi politici del mondo contemporaneo. In questo senso l'opera hobbesiana ha dato un contributo notevole non solo al pensiero politico, come risulta evidente dal debito intellettuale contratto nei confronti del filosofo inglese e dagli sviluppi della filosofia politica nei secoli successivi – in particolare tra fine Ottocento e inizio Novecento in Germania e in autori del calibro di Carl Schmitt e Leo Strauss, le cui interpretazioni hobbesiane sono ancora oggi imprescindibili –, ma più in generale alle discipline che si interrogano sulla natura e sulle trasformazioni delle città, sugli assetti urbani, sui nuovi profili del potere politico, nel contesto storico della globalizzazione capitalista.

La tesi si suddivide in tre capitoli (oltre a prevedere una breve riflessione conclusiva che proietta Hobbes negli scenari contemporanei) che hanno per oggetto rispettivamente: 1) la configurazione dei rapporti tra spazio urbano e sovranità nel contesto del *Behemoth*, l'opera nella quale il pensatore inglese discute le vicende della guerra civile in Inghilterra (1640-1660) e in cui emerge in tutta la sua urgenza il problema della città come luogo naturale di disordini e conflitti che il Sovrano, nelle cui mani sono accentrati il potere politico e il potere religioso, deve ricondurre a unità e pace; in questo discorso la città di Londra assume il ruolo di protagonista indiscussa, perché rappresenta l'arma politico-economica e simbolica nelle mani dei rivoluzionari; 2) il

problema storico dei rapporti tra spazio e potere, alla luce delle mutate condizioni politiche e sociali delle città europee e del legame che diventa sempre più stretto tra politica, architettura e urbanistica nel mondo moderno, tra arte di governo, esigenze estetiche e istanze utopistiche, nel quadro di una nuova visione dell'uomo che Hobbes non vede più come artefice del suo destino, ma come lupo famelico incapace di vivere in società, cioè senza un potere che lo tenga in soggezione; 3) i caratteri politici e simbolici dello spazio e della sovranità, quali emergono nel teatro del potere (il meccanismo attraverso il quale la molteplicità dei sudditi viene *rappresentata* dall'unità del Sovrano) e nella lotta simbolica tra Leviathan e Behemoth che, come già detto, oltre ad essere i titoli di due opere hobbesiane, sono categorie concettuali che esprimono la ferita aperta tra ragione e natura, ordine e conflitto, Stato e città, ecc. La ricerca prova a far emergere la *circolarità* intrinseca nel pensiero di Hobbes, dal *Leviathan* (il suo capolavoro politico) al *Behemoth* (l'ultima e probabilmente più matura opera politica del filosofo inglese) e viceversa. Attraverso il confronto con queste opere, partendo dal caso storico del *Behemoth* per ritornare alle acquisizioni del *Leviathan*, essa tuttavia prende coscienza del fatto che questa circolarità in ogni caso resta aperta. In Hobbes la consapevolezza della soluzione non implica la certezza della sua effettiva riuscita. Il filosofo inglese è convinto di aver trovato nello Stato-Leviatano l'*unica* alternativa possibile al *male* che tormenta l'umanità e però al tempo stesso è altrettanto convinto che essa non possa realizzarsi senza enormi difficoltà o addirittura non realizzarsi affatto. Resta aperta la sfida della politica e permane nell'incertezza e nella precarietà la condizione degli uomini, in balia

della tensione conflittuale che li affligge e costantemente in bilico tra inquietudine e speranza (verso una prospettiva illusoria di salvezza materiale e spirituale, una felicità *possibile*, cui tendono *asintoticamente* tutte le loro azioni). La natura *inquieta* dell'uomo (dell'*homo lupus* che ha preso il posto dell'*homo faber*) non permette di individuare risposte *definitive* alla crisi del soggetto, ai dissidi *interni* alla città, alla lotta perenne tra individuo e potere. La città rimane un'incognita insidiosa e nei fatti ingovernabile, l'uomo un mostro cui non resta che chiedere ad un altro mostro di proteggerlo e di salvarlo.

Il Capitolo I su *Lo spazio politico tra natura e artificio. Il caso Behemoth: la città contro il Sovrano* prende le mosse da una corposa *Premessa sui fondamenti metodologici e filosofici del sistema di Hobbes*, necessaria per fissare i presupposti della filosofia hobbesiana e per inquadrare i temi dello spazio e della *sovranità* nel contesto filosofico cui appartengono. Vengono ricostruiti i fondamenti del sistema, la concezione della ragione e del metodo, i rapporti tra politica e geometria, la metafisica materialistica e deterministica che costituisce lo sfondo dell'opera sistematica di Hobbes (concepita nella trilogia sul *corpo*, sull'*uomo* e sul *cittadino*). L'idea della ragione come *calcolo* e strumento di *autoconservazione*, l'unità delle scienze, l'estensione del metodo scientifico al campo della politica, rappresentano gli elementi di una mutata *visione del mondo* non più compatibile con l'impostazione aristotelica e con la cultura tardo-medievale e umanistico-rinascimentale (che pure hanno avuto un peso sull'educazione e sulla formazione del filosofo di Malmesbury), che inaugura un nuovo corso del pensiero filosofico. Il risultato più rilevante sul

piano politico è la costruzione di un nuovo modello di sovranità che presuppone una città che perde i suoi connotati naturali (causa della *malattia* del corpo sociale) e acquisisce caratteri artificiali e geometrici (necessaria premessa della *salute* della comunità). In questo senso Hobbes fonda la *geometria politica*. L'assolutismo politico e morale (l'affermazione dell'unità e indivisibilità del potere che si regge sull'obbedienza incondizionata dei sudditi al Sovrano) è il frutto dell'assolutismo filosofico che riconduce tutto a corpo, movimento e necessità.

Alla luce di questi aspetti la ricerca approfondisce il tema dei rapporti tra spazio urbano e sovranità e il suo peso specifico nella teoria dello Stato di Hobbes. Il capitolo da un lato indaga i problemi relativi alla complessa fisionomia dello spazio nella sua declinazione naturale e artificiale, la natura e le dinamiche della città, il ruolo e le prerogative del Sovrano, dall'altro prova a *verificarli* dentro e attraverso il caso concreto del *Behemoth* (scritto sul finire degli anni '60 e pubblicato oltre dieci anni più tardi), in cui il filosofo inglese ricostruisce gli eventi della guerra civile in un'efficace sintesi di analisi filosofico-politica e narrazione storica (convinto della funzione epistemologica e morale della storia desunta dall'insegnamento di Tucidide, di cui giovanissimo traduce la *Guerra del Peloponneso*), allo scopo di dimostrare la forza e il valore della disamina teorica delle opere precedenti (in particolare del *Leviathan*, uscito nel 1651). Il corpo a corpo con il testo consente di valutare in che termini le categorie di *spazio* e *sovranità* sono effettivamente operanti nell'analisi hobbesiana del conflitto tra Re e Parlamento. La città di Londra (tra le prime realtà europee della globalizzazione moderna) rappresenta il simbolo

del processo rivoluzionario (che di fatto porterà l'Inghilterra verso il modello liberale) e l'arma politica ed economica a disposizione delle forze anti-monarchiche che per il filosofo inglese hanno distrutto l'integrità del potere sovrano. Emerge la contrapposizione tra Behemoth e Leviathan, tra spazio della città e spazio della sovranità, tra moltitudine confusa e disordinata e unità monolitica del Sovrano che, come si vede nel frontespizio del *Leviathan*, contiene dentro di sé i corpi di tutti i sudditi e agita tra le mani la spada e il pastorale, emblemi rispettivamente del potere politico e del potere religioso. Hobbes delinea i tratti di una concezione anti-urbana della sovranità che mira a risolvere la conflittualità della spazialità naturale nella realtà artificiale dello Stato che *svuota* la città di contenuto politico e razionalizza la vita della comunità. Lo spazio del *politico* si configura dunque come spazio artificiale in cui regnano ordine e obbedienza. Il caso *Behemoth* è un esempio concreto della lotta perenne tra città e Sovrano. La ribellione alimentata dal *ventre* della città di Londra riproduce la dialettica tra l'irrazionalità degli individui e la geometria del potere e agli occhi del filosofo inglese dimostra l'urgenza di uno Stato forte in grado di porre fine al caos e alla violenza, che egli auspica possa accompagnarsi a una riforma complessiva delle università che da centri propulsori di idee *eretice* possano trasformarsi in luoghi strategici in cui insegnare e diffondere la *nuova* scienza politica.

Il Capitolo II su *Usi, modelli e abitanti dello spazio politico. La città e il cittadino nella geometria politica di Hobbes* prende in esame il problema dell'uso politico dello spazio che diventa un tema cruciale nel pensiero moderno e che in Hobbes si traduce nella consapevolezza più o meno dichiarata

di dover individuare strumenti politici e urbani di neutralizzazione dei conflitti, pratiche di controllo e di disciplinamento sociale, strategie spaziali efficaci *in primis* sul piano comunicativo (elementi che emergono in tutte le opere politiche hobbesiane e in particolare nel *Behemoth*, in cui si dà la dimostrazione storica di come un potere politico che non sia capace di *frenare* le spinte conflittuali provenienti dalla città sia destinato a disgregarsi). Si tratta di un aspetto decisivo dell'arte di governo nel mondo moderno, che coinvolge anche l'architettura e l'urbanistica, di cui si ricostruiscono le coordinate storiche fondamentali (cercando di comprendere le ragioni teoriche e pratiche degli interventi realizzati nelle realtà europee), anche se naturalmente su un piano generale e con particolare attenzione al contesto e alla posizione del filosofo inglese. La fisionomia degli spazi, gli assetti architettonici e urbanistici delle città, le ragioni dell'effettivo esercizio del potere politico (dal periodo rinascimentale alla stagione dell'assolutismo politico) sono i nuclei tematici intorno ai quali si concentra la ricerca. La questione della *città ideale* (e dunque della linearità geometrica come strumento di potere), il dialogo tra politica e architettura, la funzione politica dello spazio, anche se non esplicitamente tematizzati in questi termini, costituiscono motivi determinanti della teoria dello Stato di Hobbes. Il filosofo inglese è consapevole del ruolo fondamentale dello spazio e intuisce che uno spazio razionalizzato è la condizione necessaria di un potere politico assoluto e indivisibile. Comincia così a cambiare la natura stessa del potere che diventa potere *sullo* spazio e *sui* corpi che lo occupano. Da questo punto di vista la ricerca non ha potuto esimersi dal confrontare l'opera hobbesiana con quella dei grandi autori del pensiero utopistico moderno (da

Moro a Bacone), evidenziando come il filosofo inglese da un lato assorba le istanze utopistiche dei modelli delle città immaginarie (alimentate anche dai vagheggiamenti e dalle notizie provenienti dai viaggi di esplorazione nel nuovo Mondo) e dall'altro però resti *fedele* ad un approccio realistico e pragmatico, veramente baconiano, che gli preclude sogni e illusioni e gli fa maturare una visione lucida e disincantata dell'uomo e del mondo che fa di lui uno dei veri eredi dell'umanesimo *tragico*. In questo senso trovano fondamento e giustificazione la sua antropologia politica e la sua concezione del potere. Hobbes descrive l'insocievolezza dell'*homo lupus* impegnato nella guerra di tutti contro tutti, le dinamiche conflittuali dei rapporti umani, i meccanismi del potere, facendo emergere l'urgenza di strategie di contenimento, controllo, disciplinamento, per garantire la *salute* della *civitas* e la *felicità* del *civis* illuminato dalla ragione.

Il Capitolo III su *Tenebre, finzioni e simboli del potere. Spazio urbano e sovranità nella lotta simbolica tra Leviathan e Behemoth* discute i temi dello spazio urbano e della sovranità esplicitando i significati della lotta simbolica tra Leviathan e Behemoth. La ricomposizione del potere è possibile soltanto se viene smascherato il regno di tenebre, fate e incantesimi instaurato dalla Chiesa (argomento trattato da Hobbes nella quarta sezione del *Leviathan*, intitolata appunto *Del regno delle tenebre*), che costituisce una grave minaccia per l'autorità civile che per Hobbes è titolare sia del potere politico sia del potere religioso. Il meccanismo della rappresentazione politica (descritto da Hobbes nel capitolo XVI del *Leviathan*) implica la presenza di *altre maschere*: nella finzione politica recita un unico attore (il Sovrano) che parla e agisce in nome e

per conto degli autori (i sudditi) che gli hanno dato mandato (il patto che dà origine allo stato civile). Così lo spazio della *civitas* si identifica e diventa tutt'uno con il corpo del Sovrano. Sulla base di questi presupposti il capitolo indaga la complessa costellazione di tematiche che trova espressione nella lotta simbolica tra Leviathan e Behemoth. Hobbes pensa in termini nuovi i rapporti tra spazio e sovranità: l'orizzontalità confusa dello spazio naturale lascia il posto alla verticalità politico-simbolica dello spazio artificiale che riconfigura la relazione tra città e potere. Il problema teoretico della riduzione della molteplicità nell'unità si traduce sul piano politico nel raccoglimento dei corpi dei sudditi nel corpo del Sovrano. Si genera così un congegno artificiale (un dio, un mostro, una macchina, ecc.) la cui figura, attraverso un particolare dispositivo ottico, può essere colta come un'unità composta da una molteplicità. Questi aspetti testimoniano la centralità del tema della *visibilità* del potere in Hobbes, ampiamente discusso nella letteratura critica (in particolare negli studi di Horst Bredekamp), con cui il lavoro si è dovuto confrontare, pur tenendo presenti le difficoltà oggettive di una materia che richiede molteplici competenze disciplinari (filosofia, esegesi biblica, iconografia politica, ecc.). Il potere deve avere una determinata *immagine* per raggiungere i suoi scopi e viceversa le immagini devono avere un determinato *potere* per veicolare la concezione di uno Stato forte e capace di assicurare verità e giustizia. Il ruolo politico delle immagini e dei simboli è un aspetto decisivo della strategia visuale e spaziale di Hobbes. La teoria della sovranità hobbesiana mette capo all'idea di una città senza abitanti (*guarita* da disordini e conflitti), snaturata, dominata dallo Stato-macchina e dai suoi dispositivi di potere e bio-potere.

Le pagine finali su *Individui, spazi urbani e dispositivi di potere. La riflessione hobbesiana e gli scenari contemporanei*, concepite come appunti provvisori in vista di eventuali sviluppi della ricerca, proiettano il pensiero di Hobbes nella realtà attuale. La prospettiva hobbesiana si inserisce a pieno titolo nel patrimonio *genetico* della nostra filosofia politica e offre efficaci strumenti e categorie concettuali a percorsi di riflessione sulla città contemporanea e sulle sue trasformazioni nel mondo dominato dalla tecnica e dalla globalizzazione capitalistica.

CAPITOLO I

LO SPAZIO POLITICO TRA NATURA E ARTIFICIO. IL CASO *BEHEMOTH*: LA CITTÀ CONTRO IL SOVRANO

1. *Premessa sui fondamenti metodologici e filosofici del sistema di Hobbes*

1.1. *Sistema, ragione e metodo*

Come Cartesio e Spinoza, e in linea con lo *spirito* del Seicento, Hobbes è un pensatore sistematico. Il suo sistema però non ammette alcun dualismo di anima e corpo alla maniera cartesiana, né pensa la realtà nei termini della sostanza spinoziana. Il filosofo inglese riduce tutto l'essere a materia e movimento. Il metodo elaborato nel corso della lenta maturazione della sua riflessione filosofica e scientifica lo conduce alla consapevolezza della necessità di costruire un sistema di pensiero su *tutto* l'essere, in una prospettiva per molti aspetti innovativa rispetto al suo tempo¹.

¹ «Non è facile trovare un filosofo maturato più lentamente di Hobbes: quest'uomo, che aveva frequentato adolescente l'Università di Oxford, e che successivamente, al servizio della potente famiglia dei Cavendish, aveva percorso in lungo e in largo il continente, e conosciuto gli uomini più ragguardevoli per erudizione e cultura che l'Inghilterra, la Francia e l'Italia potessero offrire, elaborò i principi della sua filosofia con molta cautela e ponderazione, passando attraverso esperienze culturali molto varie e non sempre omogenee, dalla riscoperta dei poeti classici, all'entusiasmo per le Storie di Tucidide, alla frequentazione della cella di padre Mersenne, all'incontro con Galilei ad Arcetri: e in mezzo dobbiamo collocare una nutrita serie di letture, che spaziano dalla geometria all'astronomia, dalla magia naturale alla musica, alla politica, all'arte militare, il tutto mescolato alla familiare lettura di Aristotele e di Bacone. Una tale puntigliosa preparazione, e lo sforzo stesso di elaborare una sistematica che riunisse gli elementi più disparati della cultura del tempo sotto la comune impronta di un metodo rigoroso ispirato al meccanicismo più conseguente, possono spiegare il motivo per cui Hobbes pubblicò – ma solo manoscritta – la sua prima opera all'età di 52 anni, un'età in cui più di un filosofo

L'esigenza sistematica riflette una personale condizione di turbamento ed eccitazione², in un periodo storico in cui l'Europa attraversa la Guerra dei Trent'anni e l'Inghilterra vive una delle esperienze più traumatiche della sua storia: la guerra civile tra il Re e il Parlamento, combattuta tra il 1642 e il 1651, anni in cui vengono pubblicati rispettivamente il *De Cive* e il *Leviathan*. Ciò si traduce in uno sforzo costante di ricerca di *unità*, sia in ambito politico-religioso, in un contesto di conflitti drammatici³, sia nel campo più specifico delle scienze, in cui sulla scia di rinnovamento della rivoluzione scientifica si vanno delineando tendenze di pensiero incompatibili con quelle hobbesiane⁴. La tensione verso l'*uno*, avvertita in modo radicale ed espressa come bisogno di

famoso ha conosciuto l'inizio di un dignitoso declino» (A. PACCHI, *Presentazione* di T. HOBBS, *Elementi di legge naturale e politica*, presentazione, traduzione e note di A. PACCHI, La Nuova Italia, Firenze 1968, p. V).

² «Most of the important books in philosophy have been written by men who were either worried or excited. [...] Hobbes' *Leviathan* ranks as one of the great books in philosophy because it attempted a systematic answer to the problems posed by the profound social changes of the seventeenth century and by the rise of the mathematical sciences. Hobbes was desperately worried by the upheavals of the seventeenth century and excited by mathematics and mechanics. The marriage of his worry with his excitement may have produced a monster – *Leviathan* – which shocked his contemporaries and successors» (R. PETERS, *Hobbes*, Penguin Books, Harmondsworth 1956, p. 45). Il brano riportato è tratto dal capitolo *Method maketh man* (pp. 45-79), in cui viene evidenziata la radice *psicologica* della sistematicità hobbesiana.

³ Cfr. N. BOBBIO, *Introduzione* a T. HOBBS, *Elementi filosofici. Sul cittadino*, a cura di N. BOBBIO, Utet, Torino 1948, pp. 7-40, per ciò che riguarda il tema dell'unità politico-religiosa nel contesto della nascita dello Stato moderno. Cfr. anche A. NEGRI, *Introduzione* a T. HOBBS, *Elementi di filosofia. Il corpo – L'uomo*, a cura di A. NEGRI, Utet, Torino 1972, pp. 7-38, in particolare le pp. 11-14, sul problema dell'unità conoscitiva e politica nel pensiero di Hobbes.

⁴ Cfr. A. G. GARGANI, *Hobbes e la scienza*, Einaudi, Torino 1971, in particolare il par. *Il confronto con la experimental philosophy e la crisi dei sistemi deduttivi della scienza* (pp. 278-291) del cap. VIII *Il sistema della scienza* (pp. 253-291), in cui si mostra come le ricerche scientifiche della seconda metà del secolo, in special modo degli scienziati di Londra e di Oxford, «non soltanto non si prestavano ad essere iscritte entro il quadro dei grandi sistemi meccanicistici formulati da Descartes e da Hobbes, ma soprattutto erano significative di un nuovo atteggiamento metodologico e di una nuova mentalità che non era disposta ad accettare sistemi, come quello hobbesiano, che accordavano ai principii generali di interpretazione del mondo fisico lo stato epistemologico di proposizioni primitive necessarie, aventi una condizione di validità di tipo analitico, e dalle quali si presumeva di poter dedurre l'intero sistema dei possibili comportamenti dei processi naturali» (pp. 279-280). Cfr. anche A. PACCHI, *Convenzione e ipotesi nella formazione della filosofia naturale di Thomas Hobbes*, La Nuova Italia, Firenze 1965, sulla questione cruciale della crisi dell'ideale dell'unità del sapere in Hobbes, dopo uno sforzo teoretico di un'intera vita.

ordine, stabilità e pace, *pulsa* in tutta la complessa architettura del suo sistema filosofico-scientifico. Per Hobbes le parti sono in relazione con il tutto e per questo il sistema delle scienze deve aspirare alla totalità. Se tutto è corpo e movimento, allora tutti i saperi hanno a che fare con il corpo e il movimento: tutte le scienze sono scienze particolari, cioè specifici modi di considerare il corpo e il movimento, di un'unica scienza universale che indaga la realtà ridotta a corpo e movimento.

Nel capitolo VI del *De Corpore* – la prima delle tre sezioni degli *Elementa philosophiae*, il progetto filosofico-scientifico per cui lavora tutta la vita – Hobbes spiega la struttura logica e metodologica della scienza, che risiede nella «conoscenza delle cause per quanto possibile di tutte le cose» e che risale alle «cause delle cose universali o degli accidenti che sono comuni a tutti i corpi»⁵, fino alla «causa universale di tutti» che «è una sola, cioè il movimento»⁶. In funzione dei rapporti con il corpo e con il movimento, la scienza si articola in *geometria*, che nasce dalla «considerazione di ciò che si ottiene dal movimento semplicemente»⁷; *meccanica*, che parte dalla «considerazione di ciò che il movimento di un corpo produce in un altro corpo»⁸; *conoscenza delle cause delle sensazioni* (ad es. della vista, dell'udito, ecc.); *conoscenza delle qualità sensibili* (ad es. della luce, del suono, ecc.), cioè *fisica*⁹; *filosofia morale*, che prende in considerazione i «moti degli animi»

⁵ *De Corpore* [I, VI, 4], p. 127.

⁶ *De Corpore* [I, VI, 5], p. 128.

⁷ *De Corpore* [I, VI, 6], p. 129.

⁸ *Ibidem*.

⁹ Cfr. *ivi*, pp. 129-130.

(appetito, avversione, amore, odio, ecc.)¹⁰; *filosofia civile*, «strettamente legata alla filosofia morale»¹¹.

Il sistema delle scienze, dalla geometria alla filosofia civile, coinvolge e ingloba in sé ogni aspetto del reale, configurandosi come un unico teorema da svolgere. Ha così una sua ragion d'essere l'ordine logico dell'operazione di sistematizzazione hobbesiana: corpo, uomo, cittadino. Tutto è connesso, nessuna realtà sfugge al pensiero che unifica, mette ordine, coglie i rapporti intrinseci tra tutte le cose. Si delinea un sistema che si può sintetizzare: in primo luogo, nella concezione di un universo che riproduce meccanicamente il movimento eterno della materia, la cui matrice razionale è traducibile in termini matematico-geometrici; in secondo luogo, nella spiegazione di ogni fenomeno naturale o umano in termini di mera necessità e di conseguenza nel riconoscimento della contraddittorietà e assurdità insita in ogni idea che presuppone una causalità libera (posizione ribadita costantemente nelle opere hobbesiane e oggetto di un acceso dibattito con il vescovo John Bramhall); infine, nella descrizione dei caratteri necessitanti del mondo morale e politico,

¹⁰ Ivi, pp. 130-131.

¹¹ *De Corpore* [I, VI, 7], pp. 131-132. Per quanto riguarda la filosofia civile Hobbes nota che, sebbene sia congiunta alla filosofia morale, da essa «tuttavia può essere staccata: infatti, le cause dei movimenti della mente possono conoscersi non soltanto con il ragionamento, ma anche con l'esperienza attraverso la quale ciascuno osserva i propri movimenti» (p. 131), chiamando in causa il ruolo della ragione e dell'esperienza e i complessi rapporti tra scienza e politica e i loro metodi. Si noti che nel capitolo IX del *Leviathan*, il filosofo inglese propone un diverso schema di classificazione delle scienze, per il quale la filosofia si divide essenzialmente in filosofia naturale (che ha per oggetto i corpi naturali) e filosofia politica (che ha per oggetto i corpi politici), evidentemente perché «intende portare in primo piano la filosofia civile, vuole cioè dare risalto al fatto che la politica è una scienza e precisamente la scienza dei corpi artificiali, cioè dei corpi politici creati dall'uomo, ben distinta dalle altre scienze, che riguardano i vari aspetti dei corpi naturali (uomo compreso)» (R. SANTI, *Il Leviatano, ossia la Repubblica della modernità*, introduzione a T. HOBBS, *Leviatano*, a cura di R. SANTI, Bompiani, Milano 2001, p. XVI). Cfr. T. SORELL, *Hobbes's scheme of the sciences*, in *The Cambridge Companion to Hobbes*, edited by T. SORELL, Cambridge University Press, Cambridge 1996, pp. 45-61, che discute il problema dei rapporti di dipendenza tra scienza e politica.

in cui il bene e il male sono concepiti in chiave puramente meccanica e i valori civili pensati come prodotti *artificiali* della volontà umana, come scientificamente dimostrato nelle opere politiche.

Si tratta, dunque, di un rigido e inflessibile materialismo meccanicistico e di un ferreo determinismo che si estendono senza soluzione di continuità dal piano fisico al piano umano. Il sistema delle scienze va immaginato come un mosaico in cui ogni tessera deve essere incastrata in funzione delle altre: soltanto così la molteplicità caotica e confusa, che per un verso rende impossibile realizzare l'agognato ideale di unità del sapere e per un altro determina una condizione di scontro politico che mette in pericolo la comunità, può essere ricondotta a unità, sola garanzia della solidità della scienza e della tenuta della pace.

Per Hobbes una proprietà essenziale della filosofia è la sua finalità eminentemente *pratica* e in ciò il filosofo inglese eredita pienamente l'idea baconiana della *scienza come potenza*:

Il fine o scopo della filosofia è che possiamo servirci della previsione degli effetti per i nostri vantaggi o che, attraverso l'applicazione dei corpi ai corpi, con l'ingegnosa umana si producano, per quanto lo consentano la capacità umana e la materia delle cose, per gli usi della vita degli uomini, effetti simili a quelli concepiti con la mente. [...] Il fine della scienza è la potenza; il fine del teorema (che, per i geometri, è la ricerca della proprietà) sono i problemi, cioè l'arte del costruire: ogni speculazione, insomma, è stata istituita per un'azione o per un lavoro concreto¹².

Proprio per questo suo carattere la filosofia è all'origine di tutti i benefici che l'uomo si è procurato nel corso della sua storia:

¹² *De Corpore* [I, I, 6], p. 74.

Quanto grande, poi, sia l'utilità della filosofia, in primo luogo della fisica e della geometria, ottimamente lo comprenderemo quando avremo elencato quelli che ora sono i principali vantaggi del genere umano e se avremo fatto un confronto tra le istituzioni di coloro che godono di quei vantaggi e le istituzioni di coloro che ne sono privi. I più grandi vantaggi del genere umano sono le arti, soprattutto l'arte di misurare sia i corpi che i loro moti, l'arte di muovere corpi pesantissimi, l'arte di costruire, l'arte di navigare, di fabbricare strumenti per ogni uso, l'arte di calcolare i moti celesti, gli aspetti delle stelle o le parti del tempo, l'arte di raffigurare la superficie della terra: quanti beni siano, da queste arti, derivati agli uomini è più facile intenderlo che dirlo. [...] Causa di tutti questi benefici è [...] la filosofia¹³.

Ma la natura pratica della filosofia hobbesiana si risolve fundamentalmente nella sua capacità di fare ordine e nella sua forza unificante, sia in campo scientifico che in campo politico. L'idea della filosofia come arte o insieme di arti attraverso cui l'uomo è in grado di conoscere e dominare la natura, assoggettare a sé il mondo, migliorare indefinitamente le sue condizioni di vita materiale e spirituale, non esprime soltanto la *fiducia* nella scienza e nella tecnica e l'*esaltazione* degli innegabili vantaggi che esse recano all'umanità assicurandole prosperità e benessere, ma indica soprattutto le ragioni *politiche* di un sapere che ha nell'ordine e nell'unità le sue mete imprescindibili.

Nicola Abbagnano ha osservato che «la filosofia di Hobbes rappresenta, nei confronti di quella di Cartesio, l'altra grande alternativa cui l'elaborazione del concetto di ragione mise capo nel secolo XVII. E ciò non soltanto perché essa è legata a presupposti materialistici e nominalistici, mentre

¹³ *De Corpore* [I, I, 7], pp. 74-75. «Hobbes's view of the benefits of science is unmistakably a scientific one. Chapter I of *De corpore* implies that virtually all of the best things in life are due to science. The "chief commodities of which mankind is capable" and "the greatest commodities of mankind" are one and all the products of philosophy or science, and it is science alone – in the form of a truly scientific politics or ethics – that can save us from the greatest of avoidable calamities, namely civil war [...]. Indeed, since we risk losing everything, the commodities of natural science included, through not knowing how to avoid civil war, civil science has a strong claim to be supremely beneficial. It instructs us in things we need to know to do right, and it acts as a kind of insurance that we will continue to have a beneficial science and technology» (T. SORELL, *Hobbes's scheme of the sciences*, in *The Cambridge Companion to Hobbes*, cit. pp. 47-48).

quella di Cartesio è legata a una metafisica spiritualistica; ma anche e soprattutto perché scorge nella ragione una tecnica per molti aspetti diversa od opposta a quella che in essa aveva riconosciuto Cartesio»¹⁴. Nel *De Corpore*, infatti, Hobbes definisce la ragione nei termini di una specifica *funzione* della mente e cioè come capacità di calcolare:

Per ragionamento [...] intendo il calcolo. Calcolare è cogliere la *somma di più cose l'una aggiunta all'altra, o conoscere il resto, sottratta una cosa all'altra*. Ragionare, dunque, è la stessa cosa che *addizionare* e *sottrarre*; e, se qualcuno volesse aggiungerci il *moltiplicare* ed il *dividere*, non avrei niente in contrario, poiché la *moltiplicazione* non è altro che l'*addizione* di termini uguali e la *divisione* la *sottrazione* di termini uguali tante volte quante è possibile. Si risolve, quindi, ogni ragionamento, in queste due operazioni della mente: l'*addizione* e la *sottrazione*¹⁵.

Come sottolinea Antimo Negri «il ragionamento come calcolo finisce con l'investire la *ragione* hobbesiana di un carattere che non ha affatto la *ragione* cartesiana. Quest'ultima non è altro che l'espressione di una sostanza, la *res cogitans*; per Hobbes, invece, si tratta di una operazione mentale e, quindi, di una funzione. Più propriamente, è una funzione attraverso la quale si acquista la conoscenza (la *cognitio acquisita* della definizione di scienza o filosofia) degli effetti che conseguono a determinate cause generatrici»¹⁶. Per il pensatore inglese la filosofia, che coincide con la scienza, è conoscenza che tiene *insieme* cause ed effetti, precisamente «*la conoscenza acquisita attraverso il retto ragionamento degli effetti o fenomeni sulla base della concezione delle loro cause o generazioni, e ancora delle generazioni che possono esserci, sulla base*

¹⁴ N. ABBAGNANO, *Storia della Filosofia* (vol. II). *La filosofia moderna: dal Rinascimento all'Illuminismo*, Utet, Torino 1993, p. 220.

¹⁵ *De Corpore* [I, I, 2], p. 71 (i corsivi sono del testo, salvo laddove diversamente specificato).

¹⁶ A. NEGRI, *Introduzione* a T. HOBBS, *Elementi di filosofia. Il corpo – L'uomo*, cit., p. 23.

della conoscenza degli effetti»¹⁷. Già nella prefazione *Al lettore* l'autore del *De Corpore* aveva avvertito che la filosofia è «la ragione umana naturale, che attivamente si va muovendo attraverso tutte le cose create e determina tutto ciò che è vero intorno al loro ordine, le loro cause ed i loro effetti», facendo seguire l'invito, che è insieme un programma di lavoro e una proposta di *riforma* del sapere maturati alla luce di un'esperienza di studi decennale, a operare nella scienza come fa lo scultore con la statua o Dio stesso con la creazione, per dare luce e ordine al buio e alla confusione e individuare la giusta via di indagine della natura delle cose¹⁸.

La filosofia, dunque, è la comprensione delle cause a partire dagli effetti e degli effetti a partire dalle cause, la ricerca che dai fenomeni dati risale alle ragioni che li hanno determinati e che dalle ragioni ridiscende ai fenomeni, in altri termini un percorso di progressiva *scoperta* di connessioni necessarie tra principi e conseguenze. In questo senso la filosofia è *per definizione* metodo¹⁹,

¹⁷ *De Corpore* [I, I, 2], p. 70.

¹⁸ *De Corpore* [*Al lettore*], p. 67. Nelle prime battute del paragrafo introduttivo del capitolo I dedicato alla *Filosofia* – primo dei sei capitoli della parte I del *De Corpore*, intitolata significativamente *Calcolo o Logica* – Hobbes chiarisce che «la filosofia, cioè la *ragione naturale*, è innata in ogni uomo; ognuno, infatti, ragiona fino ad un certo punto e su alcune cose; ma, quando c'è bisogno di una lunga serie di ragioni, per la mancanza di un giusto metodo, quasi di seminazione, deviano, i più, e cadono in errore» (*De Corpore* [I, I, 1], p. 69). È evidente in questo passo l'eco di Cartesio, come suggerisce la nota al testo di Negri, che richiama il *buon senso* dell'incipit del *Discorso sul metodo*. Nel rintracciare le divergenze, anche profonde, tra Hobbes e il filosofo francese – non si dimentichi, tra le altre cose, il duro confronto tra i due pensatori in occasione della pubblicazione delle cartesiane *Meditazioni di filosofia prima* nel 1641 – bisogna tener presenti, comunque, una certa vicinanza su temi e problemi in particolare di carattere metodologico e un comune sentire tra i due autori, soprattutto in virtù della loro appartenenza a una temperie culturale di cui condividono stimoli e interessi.

¹⁹ «Per conoscere il metodo, si deve richiamare alla memoria la definizione di filosofia. [...] la filosofia è la conoscenza, raggiunta attraverso il retto ragionamento, dei fenomeni o effetti che appaiono sulla base della concezione di una produzione o di una generazione possibile e della produzione reale o possibile sulla base della concezione dell'effetto che appare. Dunque, il *metodo* del filosofare è *la ricerca più breve possibile degli effetti attraverso la conoscenza delle cause o delle cause attraverso la conoscenza degli effetti*» (*De Corpore* [I, VI, 1], pp. 124-125).

articolato nel momento della risoluzione (in cui si scompone il dato per cercarne le cause) e della composizione (in cui si ricompone il dato alla luce delle cause): «ogni metodo, con il quale ricerchiamo le cause delle cose, o è compositivo o è risolutivo, o in parte compositivo ed in parte risolutivo. Ed il metodo risolutivo si è soliti chiamarlo *analitico*, quello compositivo *sintetico*»²⁰. Risoluzione (analisi) e composizione (sintesi) sono due momenti di ricerca diversi e però complementari e *insieme* costituiscono la base di *tutta* la scienza. L'impostazione metodologica hobbesiana, come è evidente, si iscrive nel solco di una tradizione filosofico-scientifica di lungo corso che ha tra i suoi massimi riferimenti Galilei: «Il sistema di riferimento teorico più prossimo per la realizzazione del metodo della risoluzione e della composizione entro il modello hobbesiano della spiegazione scientifica – scrive Aldo Gargani – è costituito dalla metodologia espressa nella ricerca galileiana che presenta le istanze di tale procedura collegate nel contesto di un concreto ragionamento scientifico. È nel quadro teorico e nella mentalità del galileismo che si muove la filosofia naturale di Hobbes; in rapporto alla applicazione galileiana delle procedure della risoluzione e della composizione è possibile orientare in termini concreti l'interpretazione dell'uso che Hobbes fa di questi strumenti metodici»²¹. Il modello analitico è quello proprio delle scienze naturali che procedono per via *ipotetica* dai fenomeni naturali alla ricerca delle loro cause, dunque attraverso acquisizioni via via più precise ma che comunque conservano margini di errore; il modello sintetico è quello matematico-

²⁰ Ivi, p. 125.

²¹ A. G. GARGANI, *Hobbes e la scienza*, cit., pp. 51-52.

geometrico che opera per via *deduttiva* a partire da determinate premesse fino a conclusioni certe e necessarie, con logica infallibile.

Per il carattere di necessità e di universalità, per il rigore argomentativo, per la forma del ragionamento, che si scandisce attraverso definizioni, postulati, teoremi e corollari, Hobbes assume le geometria come ideale del sapere, influenzato dalla decisiva scoperta di Euclide nel 1630, i cui *Elementi* rappresentano il punto di riferimento fondamentale di tutta la sua opera²². L'ideale geometrico lo accompagnerà lungo il corso di tutto il suo itinerario intellettuale, dallo *Short Tract on First Principles*, attribuito al filosofo inglese da Ferdinand Tönnies e databile proprio agli inizi degli anni '30, alla pubblicazione del *De Homine* nel 1658, quando ormai settantenne completa gli *Elementi di filosofia*. Già nello *Short Tract* comincia a concretizzarsi il modello geometrico, che attraverso la ferrea logica delle dimostrazioni impregna di sé ogni ambito della realtà e della conoscenza, dai principi primi, alla natura umana, alla dimensione morale e politica²³, nel seno

²² «It was probably in Geneva that Hobbes had his geometrical epiphany. As Aubrey records it: "Hobbes was in a gentleman's house in which a copy of Euclid's *Elements* lay open on a desk. When he read proposition 47, he said, 'By G -, this is impossible'. So he read the demonstration of it, which referred him back to such a proposition; which proposition he read. *Et sic deinceps*, that at last he was demonstratively convinced of that truth. This made him in love with geometry". [...] The importance of geometry on Hobbes's philosophy can hardly be exaggerated, although there are scholars who grossly underestimate it. According to Hobbes, natural science should take the form of geometrical demonstrations. Axioms in the form of definitions, according to Hobbes, should be laid down and then necessary inferences drawn from them. Science would consequently be certain, a priori, and necessary» (A. P. MARTINICH, *Hobbes. A Biography*, Cambridge University Press, Cambridge 1999, pp. 84-85). Il volume di Martinich ripercorre l'intera biografia di Hobbes e fornisce indicazioni preziose per comprendere l'evoluzione della personalità e del pensiero del filosofo inglese.

²³ Lo *Short Tract* contiene *in nuce* quelli che saranno i nuclei di fondo del pensiero di Hobbes: «lo *Short Tract* contiene, in forma sommaria, e persino rozza nella sua concisione, alcuni tra i principi fondamentali della futura speculazione hobbesiana, come l'interpretazione in chiave meccanicistica della realtà naturale, e la riduzione spregiudicatamente materialistica, sia del meccanismo della sensazione e della formazione delle idee, sia del processo della volizione, con tutte le conseguenze deducibili sul piano teologico, morale e politico» (A. PACCHI, *Introduzione*

di un'intransigente visione materialistico-meccanicistica del mondo che troverà la sua massima espressione nelle opere della maturità²⁴.

1.2. Geometria e politica

Lo sguardo rivolto costantemente all'ordine e all'unità, uniche vie possibili per il progresso tecnico-scientifico e per la pace sociale, rivela l'essenza *politica* del sistema hobbesiano. Ma la politica, che pretende di essere fondata come scienza sul modello della geometria e che dalla geometria vuole ricavare strumenti di indagine e di ragionamento, mostra la sua efficacia in via *negativa*, cioè misura la sua utilità non tanto in virtù delle conoscenze e dei beni che offre, ma dei mali che è in grado di prevenire:

[...] l'utilità della filosofia morale e civile si deve misurare non tanto dai vantaggi che derivano dalla conoscenza di essa quanto dalle calamità in cui incorriamo per l'ignoranza di essa. Inoltre, tutte le calamità nascono dalla guerra, in particolar modo dalla guerra civile: da questa, infatti, derivano stragi, desolazione, mancanza di tutte le cose. E la causa di ciò non è nel fatto che gli uomini vogliano queste cose, giacché non c'è volontà se non del bene, almeno apparente; né nel fatto che non sappiamo che queste cose sono male [...]. La causa della guerra civile è, dunque, che si ignorano le cause delle guerre e della pace e che pochissimi sono quelli che hanno imparato i loro doveri, per i quali la pace si fortifica e si conserva, cioè la vera regola del vivere. La filosofia morale, ora, è proprio la conoscenza di questa regola²⁵.

a Hobbes, Laterza, Bari 1971, p. 15). La critica non ha un parere unanime sull'attribuzione a Hobbes dello *Short Tract* (il cui testo è stato pubblicato da Tönnies in appendice alla sua edizione critica degli *Elements*). Pacchi osserva tuttavia che, anche qualora l'opera non sia effettivamente di Hobbes, essa certamente proviene dal contesto del "circolo del New Castle", l'ambiente culturale che il filosofo inglese frequenta negli anni '30, quando maturano i suoi interessi scientifici, dopo un periodo di studi classici coronato dalla pubblicazione della sua traduzione di Tucidide nel 1629 (cfr. pp. 14 ss.).

²⁴ Il sistema di Hobbes «può venir considerato, come scrisse Höffding, "il sistema materialistico più profondo dell'età moderna"» (L. GEYMONAT, *Storia del pensiero filosofico e scientifico. Il Cinquecento – Il Seicento*, con specifici contributi di C. MANGIONE, G. MICHELI, R. TISATO, Garzanti, Milano 1970, p. 252.

²⁵ *De Corpore* [I, I, 7], p. 75.

La capacità di questa disciplina di incidere praticamente nella realtà è cruciale nel momento in cui riesce ad evitare mali irreparabili per gli uomini e ad anticipare e correggere errori che possono essere fatali per la comunità:

[...] potremo vedere benissimo la utilità di questa scienza, purché sia trattata con metodo, cioè sia derivata con nessi evidenti da principi veri, non appena avremo modo di prendere in considerazione il male che viene agli uomini qualora essa sia trattata in modo erroneo e superficiale. Difatti, se si infiltra qualche errore in ricerche condotte per esercitare la mente, non ne viene alcun danno, se non uno spreco di tempo. Invece, in ricerche eseguite per indicare regole di vita, non solo da errori, ma anche dall'ignoranza nascono offese, lotte, stragi. Quanto grandi sono questi mali, tanto è utile una teoria dei doveri, bene insegnata²⁶.

Fine esegeta delle Scritture, come dimostra in più occasioni, Hobbes dà prova di essere anche un acuto e originale interprete dei miti classici. Nelle figure dei centauri egli coglie l'esempio per eccellenza dei *mostri* partoriti da una filosofia morale e politica che non procede geometricamente attraverso *ragionamenti saldissimi*:

Raccontano [...] che Issione, accolto a banchetto da Giove, si fosse innamorato di Giunone e le chiedesse amore. Ma gli s'offrì invece di Giunone una nube che aveva l'aspetto della dea, onde nacquero i Centauri, metà uomini e metà cavalli, razza turbolenta e combattiva. Spogliata dall'allegoria, la storia viene a significare che gli uomini, chiamati a prender parte alle decisioni dello Stato, desiderarono sottomettere al loro intelletto la Giustizia, sorella e sposa del potere supremo, ma, impossessatisi solo di una sua immagine falsa e vacua come una nuvola, fecero nascere i dogmi biformi dei filosofi morali, in parte giusti e belli, e in parte brutali e bestiali, causa di tutte le lotte e di tutte le stragi. Poiché opinioni di questo genere vengono alla luce tutti i giorni, se qualcuno sciogliesse quelle nubi e mostrasse, con ragionamenti saldissimi, che non vi sono teorie autentiche sul giusto e l'ingiusto, sul bene e il male, all'infuori delle leggi istituite in ciascuno Stato, e che nessuno può ricercare se un'azione sia giusta o ingiusta, buona o cattiva, ad eccezione di coloro cui è stata deferita l'interpretazione delle leggi, costui, certamente, non solo mostrerebbe la gran via della pace, ma indurrebbe a

²⁶ *De Cive* [Prefazione ai lettori], p. 58. La *teoria dei doveri*, che dev'essere *bene insegnata* sulla base del metodo geometrico, si traduce, come osserva Bobbio nella nota al testo, in una «nuova teoria dell'obbedienza, fondata su argomenti razionali» (p. 59, nota 1).

paragonarla coi sentieri equivoci e oscuri della ribellione; e non si potrebbe pensare nulla di più utile²⁷.

Proprio perché l'assillo dell'ordine e dell'unità le impone l'arduo compito di impedire i danni causati da contrasti e conflitti che compromettono ogni possibilità di progresso materiale e morale e minano le basi della convivenza sociale, la filosofia civile (che per Hobbes nasce con lui, come la fisica con Galilei e la scienza del corpo umano con Harvey²⁸) deve acquisire il metodo scientifico per provare con necessità matematica, proprio come se stesse svolgendo un teorema di geometria e operando con ipotesi, tesi e dimostrazioni, che per l'uomo l'unità dello Stato è il bene supremo da tutelare e preservare²⁹. L'applicazione del modello matematico-geometrico al mondo

²⁷ Ivi, pp. 60-61.

²⁸ «[...] ritengo che [...] l'inizio dell'astronomia non si debba far risalire oltre Nicolò Copernico, che recentemente, nel secolo scorso, ha ripreso le opinioni di Pitagora, di Aristarco e di Filolao. Dopo di lui, essendo ormai ammesso il moto della terra, e di qui essendo sorta una difficile questione intorno alla caduta dei gravi, con questa difficoltà cimentandosi, ai giorni nostri, Galileo per primo ha a noi aperto la prima porta di tutta quanta la fisica, cioè la natura del moto: sì che pare che l'epoca della fisica non si possa far risalire oltre lui. Da ultimo la scienza del corpo umano, parte utilissima della fisica, nei suoi libri sul moto del sangue e sulla generazione degli animali, con mirabile sagacia scoperse e dimostrò Guglielmo Harvey, medico primario dei re Giacomo e Carlo: il solo, che io sappia, che, ancor vivente, vincendo l'invidia, abbia stabilito una nuova dottrina. Prima di essi, non c'era niente di certo nella fisica, tranne che esperimenti [...] e storie naturali [...]. Ma, dopo di questi, han fatto in così breve tempo notevoli progressi l'astronomia e la fisica universale con Giovanni Keplero, Pietro Gassendi e Marino Mersenne, e la fisica speciale del corpo umano per l'ingegno e l'operosità dei medici, cioè propriamente dei soli fisici, specialmente dei nostri più dotti membri del collegio dei medici di Londra. La fisica, dunque, è una novità. Ma la filosofia civile lo è ancora di più, come quella che non è più antica del libro da me stesso scritto *Sul cittadino*» (*De Corpore [Lettera dedicatoria]*, pp. 62-63). Hobbes abbozza qui un capitolo di storia della scienza nell'epoca delle grandi trasformazioni della rivoluzione scientifica.

²⁹ «Tommaso Hobbes è il grande teorico, il più lucido e il più conseguente, il più accanito, sottile e temerario teorico dell'unità del potere statale. Tutta la sua filosofia politica ha un unico motivo polemico: la confutazione delle dottrine, siano esse tradizionali o innovatrici, conservatrici o rivoluzionarie, ispirate da Dio o dal demonio, che impediscono la formazione di quella unità. Ha una unica mèta: la dimostrazione, stringente come una morsa, rigorosa come un calcolo matematico, che questa unità corrisponde alla più profonda costituzione della natura umana ed è quindi, come una legge naturale, assoluta e inderogabile. È pervasa da un'unica convinzione fondamentale: che lo Stato o è unico ed unitario o non è nulla, e che quindi l'uomo o accetta questa suprema ragione dello Stato, o si perde nella violenza della guerra perpetua ed universale. «De tous les auteurs chrétiens – affermava con grande chiarezza il Rousseau – le

morale e politico consente di sostenere la tesi secondo cui soltanto la *politica come scienza* è in grado di sanare le contraddizioni insite nella natura attraverso la costruzione *razionale* dello Stato³⁰. Una natura che, in quanto dimensione *anarchica* in cui manca ordine e unità, si caratterizza come regno del caos e, sul piano dei rapporti umani, come condizione di guerra di tutti contro tutti in cui l'uomo è un lupo per gli altri uomini.

La filosofia, si legge nell'epistola dedicatoria del *De Cive*, somiglia a un albero che ha molti rami, ma la *linfa* da cui trae forza e vigore le proviene dalla geometria:

Gli studiosi della Geometria hanno molto ben coltivato il loro campo. Difatti, tutto quell'aiuto alla vita umana che si può trarre dall'osservazione delle stelle, dalla descrizione della terra, dalla misura del tempo, dalle lunghe navigazioni; tutto quel che appare di bello negli edifici, di solido nelle fortezze, di meraviglioso nelle macchine; tutto quel che distingue i tempi moderni dall'antica barbarie, è quasi completamente un benefico effetto della Geometria; poiché quello che dobbiamo alla Fisica, la Fisica stessa lo deve alla Geometria³¹.

Hobbes sostiene che quanto scritto o detto dai filosofi morali e politici fin dall'antichità non abbia portato alcun frutto proprio a causa della loro incapacità di argomentare geometricamente:

Se i filosofi morali avessero compiuto i loro studi con esito altrettanto felice, non vedo come l'ingegno umano avrebbe potuto contribuire meglio alla propria felicità in questa vita. Se si conoscessero con ugual certezza le regole delle azioni umane come si conoscono quelle delle grandezze in geometria, sarebbero debellate l'ambizione e l'avidità, il cui potere s'appoggia sulle false opinioni del volgo intorno al *giusto* e all'*ingiusto*; e

philosophe Hobbes est le seul qui ait bien vu le mal et le remède, qui ait osé proposer de réunir les deux têtes de l'aigle, et de tout ramener à l'*unité politique*, sans laquelle jamais état ni gouvernement ne sera bien constitué» (N. BOBBIO, *Introduzione* a T. HOBBS, *Elementi filosofici. Sul cittadino*, cit., p. 10).

³⁰ Cfr. *ivi*, pp. 19-26.

³¹ *De Cive* [epistola dedicatoria], p. 53.

la razza umana godrebbe una pace così costante, che non sembrerebbe di dover mai più combattere, se non per lo spazio vitale, in ragione del continuo aumento della popolazione³².

Il modello geometrico conferisce certezza alla scienza e offre garanzie di pace e felicità alla comunità. In anni di sanguinosi conflitti politici e religiosi e nel contesto di un rovente dibattito ideologico-culturale e scientifico, per il filosofo inglese la geometria rappresenta lo strumento fondamentale per porre fine alle guerre fatte con le armi e con la penna, la bussola che consente di orientarsi nel pensiero e nell'azione, il faro che permette di trovare il «filo conduttore del ragionamento» che dalle «tenebre del dubbio» può giungere alla «chiarezza più luminosa»³³.

Dopo aver chiarito la specificità del metodo che si richiede alla *scienza politica* – quello *inventivo* per ciò che riguarda l'acquisizione delle conoscenze e quello *dimostrativo* in funzione della loro esposizione³⁴ – Hobbes ricorre all'immagine dell'orologio:

Come in un orologio e in qualsiasi altro meccanismo più complesso non si può capire il funzionamento di ciascuna parte e di ciascun ingranaggio, se non lo si smonta, e se non si guarda, pezzo per pezzo, la materia, la forma, il movimento delle singole parti; così pure, nello studiare il diritto pubblico e i doveri dei cittadini, bisogna, non certo scomporre lo Stato, ma considerarlo come scomposto nei suoi elementi, per ben capire quale sia la natura umana, sotto quali aspetti sia adatta o inadatta a costituire lo Stato, e in che modo gli uomini che vogliono associarsi debbano accordarsi³⁵.

La filosofia civile deve compiere un'operazione di *smontaggio* attraverso la quale lo Stato viene considerato come *scomposto nei suoi elementi*, per

³² Ivi, pp. 53-54.

³³ Ivi, pp. 54-55.

³⁴ Cfr. *De Cive* [Prefazione ai lettori], p. 61 (e la nota al testo di Bobbio).

³⁵ *Ibidem*.

spiegarne la genesi, la struttura e il modo in cui si costruisce in quanto prodotto della *volontà* degli uomini³⁶. Bisogna svolgere il teorema che dimostra che la condizione di natura è il massimo dei mali e che la costituzione dello Stato è il massimo dei beni, alla luce di un accurato *calcolo* della ragione, espressione del bisogno insopprimibile dell'uomo di conservarsi e di evitare la morte. La filosofia civile procede allo stesso modo della scienza perché è in grado di comprendere le cause: scienza, infatti, come si è detto, significa *scire per causas*³⁷. Come la geometria costruisce le sue proposizioni sulla base di sequenze logiche che hanno necessità infallibile, così la politica, che pretende di essere scienza proprio come la geometria, conquista le sue conoscenze con la stessa necessità, svolgendo un ragionamento che da una premessa data (la natura umana) giunge a una conclusione necessaria (l'inevitabilità dello Stato e, in particolare, dello Stato assoluto)³⁸. In quanto capaci di rinvenire le cause

³⁶ Un'argomentazione simile si trova nella *Repubblica* di Platone, dove si indaga l'essenza della giustizia nello Stato a partire dalla natura dell'anima degli individui che lo compongono. Il ragionamento platonico presuppone la corrispondenza tra le parti dell'anima individuale e quelle dello Stato: la spiegazione delle dinamiche dell'anima rende possibile la comprensione del funzionamento dello Stato. Sui rapporti tra Hobbes e Platone e in particolare sulle analogie tra il *Leviathan* e la *Repubblica* si veda R. SANTI, *Il Leviatano, ossia la Repubblica della modernità*, cit.

³⁷ «Non c'è scienza autentica finché non si realizza uno *scire per causas*, cioè una conoscenza delle cause che generano una cosa: sia anche la cosa un'azione umana, la guerra o la pace. [...] Non conoscere le cause o "generazioni" di una cosa significa [...] impedirsi la stessa *recta ratiocinatio*, la quale, da ultimo, nello stesso momento in cui istituisce il rapporto tra una causa ed un effetto determinato, consente un discorso razionale e matematicamente fondato, come si deve, sulla dimostrazione a priori. Finché una tale dimostrazione non è possibile nell'ambito del discorso sull'*uomo* e sul *cittadino*, la morale e la politica non saranno scienze come lo è la geometria. La grande ambizione di Hobbes è di portare tale dimostrazione nell'ambito di quel discorso e fare della morale e della politica delle scienze, cioè delle scienze dimostrabili a priori» (A. NEGRI, *Introduzione a T. HOBBS, Elementi di filosofia. Il corpo – L'uomo*, cit., pp. 18-19).

³⁸ La *geometria politica* hobbesiana muove a partire da «due postulati sicurissimi della natura umana» da cui deriva la necessità del *patto sociale* che dà origine allo Stato: «Ho trovato, dunque, due postulati sicurissimi della natura umana: 1) il desiderio naturale, per cui ciascuno richiede per sé l'uso di cose che sono in comune; 2) la ragione naturale, per cui ciascuno si sforza di evitare una morte violenta come il più grande dei mali naturali. Partendo da questi principi mi pare d'aver dimostrato in questo mio scritto con la massima evidenza e il massimo

delle proprie affermazioni, cioè di conoscere *geneticamente*, la geometria e la politica possono essere considerate *scienze dimostrabili a priori*, a differenza della teologia (dal momento che non possiamo avere nessuna conoscenza di Dio o averne soltanto in via negativa) e delle scienze naturali (che devono sempre ricorrere all'*esperienza* per fondare le loro certezze)³⁹.

Tali aspetti della riflessione hobbesiana chiamano in causa il problema dei rapporti tra scienza e politica rispetto alla maturazione del sistema e alle relazioni tra i suoi *elementi* (corpo, uomo, cittadino), implicitamente sollevato nella *Prefazione ai lettori* del *De Cive*. Qui Hobbes prova a giustificare la legittimità dell'anticipazione della pubblicazione della sezione sul *cittadino* (rispetto a quelle sul *corpo* e sull'*uomo* che avrebbero dovuto teoricamente precederla), risalente al 1642, nell'urgenza della situazione politica inglese che vede scoppiare la rivoluzione civile e in cui è in atto un feroce dibattito ideologico, in un momento che si colloca in una fase di stravolgimento della vita del filosofo che dal novembre del 1640 si trovava in esilio volontario a Parigi⁴⁰:

rigore, la necessità di stringere patti e di tenervi fede, e quindi, gli elementi della virtù morale e dei doveri civili» (*De Cive* [epistola dedicatoria], p. 55).

³⁹ Cfr. A. NEGRI, *Introduzione* a T. HOBBS, *Elementi di filosofia. Il corpo – L'uomo*, cit., pp. 19-21. In queste pagine Negri discute la presenza del principio vichiano del *verum-factum* in Hobbes, riportando due brani hobbesiani (dal *De Homine* [X, 4-5], pp. 589-590 e 590-591 e dall'epistola dedicatoria delle *Six Lessons to the Professors of the Mathematics*, in *EW*, vol. VII, pp. 183 ss.), già richiamati rispettivamente in N. ABBAGNANO, *Storia della Filosofia* (vol. II). *La filosofia moderna: dal Rinascimento all'Illuminismo*, cit., pp. 225-226 e in A. CHILD, *Making and Knowing in Hobbes, Vico, and Dewey*, University of California Press, Berkeley 1953; tr. it. *Fare e conoscere in Hobbes, Vico, e Dewey*, a cura di E. GARIN, Guida, Napoli 1969. Su questo tema e più in generale sui rapporti tra Hobbes e Vico si veda l'importante volume di E. SERGIO, *Vico e Hobbes*, presentazione di F. LOMONACO, Diogene Edizioni, Campobasso 2018.

⁴⁰ Sul momento dell'esilio in Francia e sul tormentato periodo di più di dieci anni vissuto lontano dalla patria cfr. A. P. MARTINICH, *Hobbes. A Biography*, cit., pp. 161 ss.

Mi ero dedicato alla filosofia per diletto, e raccoglievo i primi elementi di essa in ogni ramo; e li stavo esponendo a poco a poco, divisi in tre sezioni, in modo da trattare, nella prima, del corpo umano e delle sue proprietà generali; nella seconda, dell'uomo e delle sue facoltà e dei suoi sentimenti in particolare; nella terza, dello Stato e dei doveri dei cittadini. [...] Mentre completavo, ordinavo e mettevo in iscritto lentamente e con attenzione tutto questo (non mi piace perdersi in parole, ma procedo sempre con precisione matematica), accadde che la mia patria, qualche anno prima che scoppiasse la guerra civile, fosse in fermento per le questioni sul diritto e sull'obbedienza dovuta dai cittadini, questioni che erano precorritrici della guerra vicina. Per questo ho affrettato la composizione di questa terza parte, sospendendo quella delle altre due; onde è accaduto che quella che avrebbe dovuto essere l'ultima è riuscita la prima in ordine di tempo, anche perché non mi è parso che avesse bisogno delle precedenti, fondata com'è su principi propri, provati dall'esperienza⁴¹.

Il brano citato esprime, da un lato, l'esigenza di organizzare il sistema, cui Hobbes confessa di lavorare con *precisione matematica*, dall'altro il bisogno di intervenire *immediatamente* nel dibattito politico del tempo che, a suo avviso, preparava il terreno della guerra civile, spinto peraltro dalla convinzione che la terza parte sul *cittadino* potesse anche *prescindere* dalle altre due sul *corpo* e sull'*uomo*, perché *fondata su principi propri*, comprovabili in virtù dell'*esperienza*.

Proprio il richiamo all'esperienza mette in discussione il tema dei rapporti tra scienza e politica (e in particolare tra geometria e politica), ampiamente dibattuto dalla critica hobbesiana⁴². Da una parte si afferma l'idea per cui il sistema di Hobbes si configura come una *deduzione continua* che dalla geometria alla politica costituisce un unico discorso sui corpi: dai corpi in astratto considerati dalla geometria ai corpi politici studiati dalla filosofia civile, per noi conoscibili in virtù del principio del *verum-factum*, cioè in quanto

⁴¹ *De Cive* [Prefazione ai lettori], pp. 65-67.

⁴² Per una puntuale ricostruzione del problema cfr. E. SERGIO, *Ragione geometrica e corpo politico nella "scientia civilis" di Thomas Hobbes*, in ID., *Vico e Hobbes*, cit., pp. 133-161 e l'ampia letteratura critica indicata.

oggetti appartenenti a campi di indagine in cui siamo in grado di individuare le cause generatrici. Dall'altra vi è chi ritiene che la fisica, così come la morale e la politica, non procedono *dalla* geometria ma *dopo* la geometria, e che, dunque, la geometria rappresenta la base della scienza soltanto in un senso *debole*, per cui va compresa *prima* delle altre scienze ma non è imprescindibile rispetto ad esse. Secondo quest'ultima linea interpretativa, la filosofia civile risulta comprensibile e insegnabile indipendentemente dal resto delle altre discipline e di conseguenza praticabile da tutti *per esperienza*⁴³. Le ragioni che contrappongono posizioni *deduttiviste* e posizioni *autonomiste* più o meno moderate fanno emergere la centralità della questione della dipendenza/autonomia tra scienza e politica, che resta in ogni caso *aperta* in sede critica⁴⁴.

⁴³ Cfr. T. SORELL, *Hobbes*, Routledge and Kegan Paul, London 1986, in part. il capitolo *The Science of Politics and the Unity of Science* (pp. 1-13 e note pp. 145-146), in cui si sostiene la tesi dell'autonomia della scienza civile, rifiutando l'impostazione deduttivista (che rimanda a R. PETERS, *Hobbes*, cit.; C. B. MACPHERSON, *The Political Theory of Possessive Individualism. Hobbes to Locke*, Oxford University Press, Oxford 1962; tr. it. *Libertà e proprietà alle origini del pensiero borghese. La teoria dell'individualismo possessivo da Hobbes a Locke*, prefazione di A. NEGRI, ISEDI, Milano 1973; D. P. GAUTHIER, *The Logic of Leviathan. The Moral and Political Theory of Thomas Hobbes*, Oxford University Press, Oxford 1969). Cfr. anche, tra gli altri, M. M. GOLDSMITH, *Hobbes's Science of Politics*, Columbia University Press, New York 1966; J. W. N. WATKINS, *Hobbes's System of Ideas: a Study in the Political Significance of Philosophical Theories*, Hutchinson University Library, London 1965.

⁴⁴ Sulla linea della *weak thesis* di Malcolm secondo cui Hobbes si limita ad *applicare* il metodo della scienza alla politica (cfr. N. MALCOLM, *Hobbes's Science of Politics and his Theory of Science*, in *Hobbes oggi*, Franco Angeli, Milano 1990, pp. 145-157; in ID., *Aspects of Hobbes*, Oxford University Press, Oxford, 2002, pp. 146-155), Sergio muove alcuni significativi rilievi ai sostenitori della tesi autonomista: «La relazione fondativa fra le diverse parti del sistema [...] non è contraddittoria rispetto all'idea di un'autonomia della *philosophia civilis* dalla *philosophia naturalis*, anche qualora essa implicasse qualcosa di più (o di meno) della pura applicazione del modello geometrico-meccanico alla scienza politica. La "weak thesis" propone una versione moderata dell'autonomia della *philosophia civilis*, in ragione delle finalità *didattiche* (e *intersoggettive*) relative alla trasmissione della scienza politica. Il *mos geometricus* diventa in questo caso un fattore decisivo per la comprensione del nesso esistente tra le diverse parti dell'enciclopedia delle scienze» (E. SERGIO, *Ragione geometrica e corpo politico nella "scientia civilis" di Thomas Hobbes*, cit., pp. 138-139). Nello sviluppo del lavoro, lo studioso mostra come per Hobbes la geometria possa fungere da modello per la politica in quanto

Nell'*Epistola dedicataria* degli *Elements of Law Natural and Politic* Hobbes distingue tra *ragione* e *passione*: la prima è fonte del sapere *matematico*, la seconda del sapere *dogmatico*⁴⁵. Soltanto il primo tipo di sapere, poiché «libero da controversie e disputa»⁴⁶, non legato ad interessi personali, a ragioni private, a ideologie e scuole di pensiero, garantisce verità. Il filosofo inglese mira ad un sapere certo, universale e necessario, affidandosi all'«infallibilità della ragione» cui anche la politica, se vuole essere scienza, deve essere ricondotta:

Non vi è modo di ridurre questa dottrina alle regole ed all'infallibilità della ragione, a meno, in primo luogo, di stabilire per una fondazione dei principi tali che la passione, non potendo metterli in dubbio, non sia in grado di rimuoverli; ed in secondo luogo, di costruirvi sopra la verità dei casi nella legge di natura (mentre finora sono stati costruiti in aria) per gradi, fino a che il tutto sia inespugnabile⁴⁷.

La dottrina politica deve edificare un sapere *inespugnabile* dimostrando che la costituzione della sovranità assoluta è una necessità ineludibile. Una politica fondata su basi scientifiche offre alla comunità un «beneficio incomparabile»⁴⁸.

Nel *De Cive* Hobbes chiarirà i caratteri e le finalità della sua scienza politica, misurandone l'utilità non tanto per ciò che riesce a risolvere quanto ad evitare. Nel grande *oceano* della filosofia soltanto la geometria ha portato progressi reali, mentre la filosofia morale e politica è stata implicata in

scienza esente da conflitti (pp. 140-143), nonostante la consapevolezza dell'impossibilità di eliminare la componente conflittuale dalla natura umana (pp. 144-146).

⁴⁵ Cfr. *Elements* [*Epistola dedicataria*], p. 3.

⁴⁶ *Ibidem*.

⁴⁷ *Ivi*, p. 4.

⁴⁸ *Ivi*, p. 5. Nel presentare la sua opera a William Cavendish, primo duca di Newcastle (1592-1676), destinatario dell'*Epistola dedicataria* degli *Elements*, Hobbes la indica come la «vera ed unica fondazione» della scienza politica, una «dottrina provata con molta cura», le cui «conclusioni sono di tal natura che, a causa della loro mancanza, governo e pace non sono stati altro fino ad oggi che mutuo timore» (pp. 4-5).

disquisizioni che non hanno niente di scientifico⁴⁹. La geometria, infatti, conduce le sue ricerche per puro amore della verità, mentre le speculazioni morali e politiche rispondono ad una logica necessariamente di parte, incompatibile con quella della scienza. La geometria procede nella ricerca della verità in modo disinteressato, i ragionamenti su linee e figure non intaccano gli interessi di nessuno: per il filosofo inglese se ciò non fosse vero anche nelle discussioni di matematica e di geometria gli uomini sarebbero in contrasto tra loro. Ogni dottrina morale e politica, invece, è sempre stata contaminata da interessi di parte e per questo nessuna morale e nessuna politica sono mai assunte al rango di scienza. Hobbes delinea un ideale di scienza *libera*, capace di edificare la sua teoria sulla base della logica concatenazione tra cause ed effetti e del corretto svolgimento del ragionamento dalle premesse alle conclusioni, *epurandola* da ragioni private che inevitabilmente confliggono con le ragioni universali e necessarie della scienza. In questo senso, l'opera politica hobbesiana rappresenta il manifesto di una scienza politica autonoma e indipendente al servizio della comunità⁵⁰. La filosofia civile, infatti, deve servire concretamente agli uomini (sia al Sovrano sia ai sudditi) per porre fine ai conflitti. Il pensiero morale e politico hobbesiano, come abbiamo già ricordato, sorge nel mezzo di una tormentata guerra civile, piena di conseguenze per la storia inglese e per tutto il continente. La scienza politica deve assicurare ordine, stabilità e pace: per Hobbes la monarchia assoluta riesce

⁴⁹ Cfr. *De Cive* [epistola dedicatoria], pp. 53 ss.

⁵⁰ Lo statuto di scientificità di una disciplina dipende dalla sua *libertà* rispetto a logiche di parte che finiscono per viziarla e corromperla. Questo è il *male* della politica del tempo secondo Hobbes, che, invece, propone una scienza politica autonoma, fondata sul metodo geometrico, ma comprensibile a tutti perché basata sull'*esperienza* che ciascuno può fare della natura umana e delle dinamiche sociali.

in questo scopo meglio di tutte le altre forme di governo, da lui comunque non delegittimate, purché sia garantito il principio dell'indivisibilità del potere.

Al Sovrano, veramente consapevole della *missione* che la scienza politica gli affida, si richiede lo *sforzo* di assecondare il precetto socratico che invita a conoscere se stessi, inteso non come formula che chiede di indagare astrattamente nella propria interiorità, ma come vera e propria *chiamata* alla responsabilità e all'impegno di guardare concretamente dentro se stessi per riconoscervi non *un* singolo uomo, ma *tutto* il genere umano: «colui che governa un'intera nazione deve saper vedere in se stesso non questo o quell'uomo particolare, ma l'Umanità»⁵¹. La *sfida* della scienza politica hobbesiana è quella di voler indicare un'*idea* di umanità che possa incarnarsi *interamente* nella persona del Sovrano e fungere da norma e regola per tutti i membri della società.

Per realizzare questo compito la filosofia civile deve partire dai suoi stessi principi, che ognuno può apprendere da sé, dal proprio vissuto, dalla propria esperienza. Gli uomini sanno appunto per esperienza che ogni loro azione è dovuta alla paura della morte violenta e che per l'istinto di conservarsi e per la capacità di calcolare vantaggi e svantaggi sono spinti ad uscire dalla condizione naturale e a costruire lo Stato. L'uomo è un *lupo* per gli altri uomini e chi nega questa *evidenza* a parole comunque la afferma nei fatti: e i *fatti* certificano inequivocabilmente l'indole timorosa degli uomini e la loro

⁵¹ *Leviathan [Introduzione]*, pp. 42-43.

diffidenza reciproca⁵². La scienza politica riconosce la *malvagità* dell'uomo come *dato di fatto* e non come verità stabilita *per natura*, idea che per il filosofo inglese è un'*eresia*⁵³. In natura – questo è un assunto imprescindibile del pensiero hobbesiano – non esistono il bene e il male, ma soltanto il desiderio di avere per sé ciò che desiderano tutti e la lotta per sopravvivere ad ogni costo, elementi che accomunano l'uomo agli altri animali. Il bene e il male sono prodotti *artificiali* della volontà degli uomini che si uniscono per mettere fine alla *guerra di tutti contro tutti*, condizione per loro insostenibile, e dare vita al potere civile che rappresenta l'unica via di salvezza⁵⁴. La comunità politica

⁵² «[...] pongo in primo luogo come principio, noto a tutti per esperienza e da tutti riconosciuto, che l'indole degli uomini è per natura tale che, se non vengono frenati dal timore di una potenza comune, diffidano e temono l'uno dell'altro, e che, se ciascuno ha il diritto di provvedere alla propria difesa con le sue proprie forze, ne ha pure necessariamente la volontà. Mi obietterete, forse, che qualcuno lo nega. È così; moltissimi, anzi, lo negano. E allora, se dico che le stesse persone riconoscono questo principio e nello stesso tempo lo negano, cado in contraddizione? Niente affatto, perché non sono io che mi contraddico, ma loro, che negano a parole quel che dimostrano coi fatti. Vediamo che ogni Stato, anche se è in pace coi vicini, guarnisce i suoi confini con distaccamenti di soldati, le sue città di mura, porte, sentinelle. A che scopo, se non temesse dei suoi vicini? Vediamo pure che, negli Stati stessi in cui vigono leggi e pene contro i malvagi, i singoli cittadini non vanno in giro da soli, senza un'arma a scopo di difesa, né a dormire senza aver sprangato non solo le porte per timore dei concittadini, ma anche gli armadi e i cassetti per sospetto verso i domestici. Potrebbero gli uomini più chiaramente esprimere la diffidenza che provano verso i propri simili? Se tutti fanno così, tanto gli uomini che gli Stati dimostrano molto bene la paura e la diffidenza che l'uno ha dell'altro. Però, quando discutono, lo negano: ossia, per contraddire gli altri, contraddicono se stessi» (*De Cive [Prefazione ai lettori]*, pp. 61-62).

⁵³ «Da qualcuno è stato obiettato che, ammesso questo principio, ne verrebbe di conseguenza che tutti gli uomini non solo sono cattivi (e questo, per quanto sia duro, è pur necessario ammettere, perché è detto ben chiaramente nelle Sacre Scritture), ma lo sarebbero per natura (e questa è un'eresia). No, da questo principio non consegue che gli uomini siano malvagi per natura. [...] Benché gli animali abbiano già dalla natura [...] l'istinto di desiderare tutto quel che loro è gradevole, e la possibilità di fuggire spaventati o di affrontare per respingerli, furibondi, i mali che li sovrastano, non possiamo dirlti cattivi per questo: perché gli istinti che vengono all'animale dalla natura non sono cattivi in se stessi, ma lo sono le azioni che da essi talvolta provengono, cioè quando sono nocive, o contro il dovere. [...] Se dunque non possiamo dire che gli uomini siano stati creati naturalmente malvagi, dato che la natura non fornisce loro né la disciplina né l'uso della ragione, bisognerà riconoscere che gli uomini possono avere da natura il desiderio, la paura, l'ira e gli altri istinti animali, senza che ciò implichi l'ammissione di una malvagità naturale» (ivi, pp. 62-63).

⁵⁴ «Restando dunque ben saldo il fondamento che ho posto, mostro, in primo luogo, che la condizione umana all'infuori della società civile (condizione che si può chiamare 'stato naturale') altro non è che una guerra di tutti contro tutti; e che in questo stato di guerra tutti

nasce, dunque, dalla *decisione* degli uomini che rifiutano la violenza della guerra perpetua e si accordano sui modi e sulle forme con cui stabiliscono di vivere insieme. Ciò avviene in virtù di un calcolo della ragione che risponde a una logica di paura, di bisogno, di misurazione di svantaggi (che derivano dalla continuazione della guerra) e di vantaggi (che derivano dall'associarsi e dal regolare la propria vita nella forma e secondo le regole della società civile), non certo dovuto ad un'innata tendenza umana alla socialità: in questo senso dal punto di vista hobbesiano anche lo stesso presupposto aristotelico dell'uomo come *animale politico* è un'eresia.

Lo Stato quale prodotto *artificiale* dell'uomo somiglia alla Natura quale creazione di Dio. Il richiamo di Hobbes al rapporto tra arte e natura nell'incipit del *Leviathan* invita a pensare allo Stato nei termini di una costruzione artificiale, cui la scienza politica deve guardare come ad un *congegno meccanico* di cui scompone e ricomponi gli *ingranaggi* per comprenderne il funzionamento⁵⁵. Come la natura è il frutto dell'arte di Dio, così lo Stato (e il processo che conduce alla sua realizzazione) è il frutto dell'*arte politica* degli uomini che *scelgono* di uscire dalla condizione di natura

hanno diritto a tutto. In un secondo tempo, faccio vedere che gli uomini hanno voluto, per una necessità insita nella loro stessa natura, uscire tutti da quello stato odioso e miserabile, appena ebbero capito la sua desolante miseria» (ivi, pp. 63-64).

⁵⁵ «La Natura, l'arte mediante la quale Dio ha creato e dirige il mondo, è imitata dall'arte dell'uomo, come in molte altre cose, anche nella capacità di dar vita ad un animale artificiale. Infatti, considerando che la vita non è che un movimento di membra il cui principio è da ricercarsi in qualche fondamentale elemento interno, perché non possiamo dire che tutti gli Automata – macchine che si muovono da sé per mezzo di molle e di ruote, come un orologio – hanno una vita artificiale? Infatti che cos'è il cuore se non una molla; ed i nervi, se non molte corde; e le articolazioni se non delle ruote che imprimevano movimento a tutto il corpo, così come fu impresso dall'Artefice? L'arte si spinge più oltre, imitando quella razionale ed eccellentissima opera della natura che è appunto l'uomo. Proprio per mezzo dell'arte vien creato quel grande Leviatano, chiamato Potere politico, o Stato (in latino Civitas) che non è altro che un uomo artificiale, sebbene di maggiore statura e forza di quello naturale, alla cui protezione e difesa è rivolto» (*Leviathan [Introduzione]*, pp. 40-41).

che minaccia costantemente la loro sopravvivenza e di dare vita al potere sovrano.

1.3. *Filosofia e politica*

L'impostazione unitaria caratterizza tutta l'opera politica di Hobbes. Negli *Elements* e nel *Leviathan* – senza considerare il *De Cive*, sezione del sistema dedicata specificamente al *cittadino* – l'articolazione del discorso segue uno sviluppo che parte dalla spiegazione della fisiologia della conoscenza umana fino ad arrivare alla trattazione della materia politica. Gli *Elements* sono costituiti da due parti: *Human Nature* e *De Corpore Politico*. L'opera comincia a circolare manoscritta tra gli amici del filosofo a partire dall'inizio degli anni '40, ma viene pubblicata soltanto nel 1650⁵⁶. Come suggeriscono i titoli, i due trattati indagano rispettivamente la *natura umana* e il *corpo politico* e insieme restituiscono *unità* ad una riflessione che studia l'uomo per comprendere lo Stato. Lo schema uomo-Stato è ribadito nel *Leviathan*, pubblicato nel 1651, che, come recita il sottotitolo dell'opera, ha per oggetto la *materia*, la *forma* e il *potere* dello Stato ed è strutturato in quattro parti: *Dell'uomo*, *Dello Stato*, *Dello Stato Cristiano* e *Del regno delle tenebre*. Il percorso dall'uomo allo Stato riflette la convinzione secondo cui dentro e attraverso l'analisi della natura umana nei suoi aspetti fisiologici si giustificano i presupposti dell'antropologia e della politica. Se si confronta la struttura degli *Elements* con

⁵⁶ Cfr. A. PACCHI, *Presentazione* di T. HOBBS, *Elementi di legge naturale e politica*, cit., pp. V-VI; cfr. anche ID., *Introduzione a Hobbes*, cit., p. 20.

quella del *Leviathan* si può osservare come lo svolgimento dell'indagine conservi nella sostanza lo stesso andamento. La visione d'insieme, al netto delle ovvie peculiarità specifiche delle due opere, resta fundamentalmente invariata, nell'ottica di un sistema di pensiero di stampo materialistico, meccanicistico e deterministico⁵⁷.

Hobbes ricorre alla nota *ipotesi annihilatoria* per mostrare che gli oggetti della nostra conoscenza hanno natura esclusivamente mentale⁵⁸. Essi, infatti, permangono nella nostra mente anche nel caso in cui il mondo esterno da cui dipendono, *supposto* esistente, venga distrutto. Scomparso il mondo, restano il soggetto e il campo delle sue percezioni, dallo *spazio* (chiamato *immaginario* perché risultato della riduzione annihilatoria) fino al *corpo* e al *movimento*, cui viene ridotta tutta la realtà che possiamo conoscere. La gnoseologia hobbesiana esprime una visione *fenomenistica* della realtà che si configura in rapporto a ciò che *appare* nella mente del soggetto che la percepisce⁵⁹. Tutto quanto è nella mente proviene dall'azione che gli oggetti esterni esercitano su di lei: il concetto prodotto nella mente dall'oggetto

⁵⁷ Se non si tiene conto di questa *intima* connessione tra *uomo* e *corpo politico* non si comprende l'intento unitario del pensiero di Hobbes. Il *Leviathan* (il suo capolavoro politico, pubblicato quando ha ormai più di 60 anni) tratta prima l'uomo e poi lo Stato, a dimostrazione della necessaria *continuità* tra i due campi di indagine. Nel sistema hobbesiano non è possibile separare il nucleo teoretico da quello antropologico-politico: il primo deve essere pensato come indispensabile premessa del secondo.

⁵⁸ Cfr. *Elements* [I, I, 8], pp. 10-11 (e la nota al testo di Pacchi); *De Corpore* [II, VIII, 1], pp. 154-155 (e la nota al testo di Negri). Per un'ampia e dettagliata ricostruzione della questione e più in generale per una completa ricognizione del percorso teoretico hobbesiano si vedano i fondamentali contributi di A. PACCHI, *Convenzione e ipotesi nella formazione della filosofia naturale di Thomas Hobbes*, cit.; ID., *Introduzione a Hobbes*, cit.

⁵⁹ Su questi aspetti cfr. A. NEGRI, *Introduzione* a T. HOBBS, *Elementi di filosofia. Il corpo – L'uomo*, cit., pp. 29-33 e i riferimenti citati nella *Nota bibliografica* (pp. 43-54), in part. alle pp. 48-50. Si vedano, tra gli altri: E. CASSIRER, *Storia della filosofia moderna* (vol. II). *Il problema della conoscenza nella filosofia e nella scienza da Bacone a Kant*, Einaudi, Torino 1953, pp. 64-91, in part. pp. 81 ss.; G. BONTADINI, *Materialismo e fenomenismo in Hobbes*, in «Rivista di filosofia neo-scolastica», XXXVI (1944), pp. 1-28.

immediatamente presente si chiama *sensò*⁶⁰, il concetto che resta nella mente anche in assenza dell'oggetto si chiama *immagine*⁶¹. La mente è popolata da *fantasmi* che dipendono dall'azione degli oggetti esterni e dunque dai movimenti che ne derivano in lei⁶². Hobbes spiega il funzionamento della conoscenza umana riconducendola ai movimenti interni alla mente, sul cui materiale lavora la ragione come facoltà di calcolare e di articolare il linguaggio, cioè di utilizzare segni e di sviluppare capacità di memoria e di previsione: attitudine che per il filosofo inglese rappresenta il vero discrimine tra l'uomo e gli altri animali⁶³.

Significativa è la descrizione hobbesiana delle passioni umane in chiave materialistica, che discende dal presupposto secondo cui il bene e il male non sono altro che le forze di *attrazione* e di *avversione* che l'uomo, come tutti

⁶⁰ Cfr. *Elements* [I, I, 2], pp. 13-19; *Leviathan* [I, I], pp. 47-50.

⁶¹ Cfr. *Elements* [I, I, 3], pp. 21-26; *Leviathan* [I, II-III], pp. 50-58 e 58-64.

⁶² Hobbes pensa il rapporto tra soggetto e mondo indagando i contenuti della mente (cervello o cuore), secondo un'impostazione empiristica. L'azione dell'oggetto esterno sulla mente produce ciò che chiamiamo *sensò*: l'azione prodotta sull'organo della vista è ciò che chiamiamo *immagine* o *colore*, quella prodotta sull'organo dell'udito *suono*, e così via. Siamo indotti a credere che le immagini, i suoni, ecc. siano presenti negli oggetti stessi, immaginando che dei corpuscoli possano staccarsi da loro e penetrare negli organi di senso (teoria corpuscolare). In realtà: a) immagini, suoni, ecc. non si trovano negli oggetti; b) immagini, suoni, ecc. non esistono realmente fuori di noi; c) immagini, suoni, ecc. sono soltanto il risultato del movimento (alterazione) che gli oggetti determinano nel soggetto (cervello o cuore). Le azioni degli oggetti sul soggetto sono movimenti e ciò che *appare* nel soggetto (immagini, suoni, ecc.) proviene da quei movimenti. Hobbes riduce il mondo e dunque anche il rapporto tra soggetto e oggetto al movimento: le immagini, i suoni, ecc. non stanno nelle cose, ma sono *apparenze* presenti nella mente determinate dai movimenti degli oggetti esterni.

⁶³ Cfr. *Elements* [I, I, 4-5], pp. 27-32 e 33-41; *Leviathan* [I, IV-V], pp. 64-75 e 75-84; *De Corpore* [I, II-V], pp. 79-123; *De Homine* [X], pp. 585-591. Il linguaggio è un problema assai delicato della gnoseologia hobbesiana che ha decisive implicazioni politiche. L'uomo è un animale che ha il *logos*, cioè la capacità di calcolare. Ora, se da un lato il *logos* è certamente l'indice della superiorità umana rispetto alle bestie (che non sono in grado di utilizzare il linguaggio), dall'altro è anche all'origine della maggiore propensione degli uomini a errare. È il cattivo utilizzo del linguaggio, infatti, la causa degli errori umani intorno a vero e falso (conoscenza), bene e male (morale), giusto e sbagliato (politica), ecc. Hobbes intravede nella razionalità il segno della superiorità dell'uomo rispetto agli altri animali (proprio perché dotato di parola, infatti, l'uomo è in grado di uscire dallo stato di natura ed entrare in società), ma ne intravede anche le contraddizioni che finiscono per ritorcersi contro di lui.

i viventi, sperimenta in natura: assecondando la sua originaria *tendenza* alla conservazione egli si muove verso ciò che gli procura piacere (bene) e fugge da ciò che gli provoca dolore (male)⁶⁴. Densa di conseguenze sul piano morale e politico è la concezione, anch'essa prettamente materialistica, della volontà come *ultimo momento* della deliberazione: non esiste alcuna causalità libera, tutto rientra nella cieca necessità della natura di cui l'uomo è parte e alla luce delle cui leggi si spiega perfettamente il suo comportamento nei confronti di sé e degli altri⁶⁵.

Nel sistema di Hobbes, in cui l'indagine sulla complessa macchina umana è *propedeutica* allo studio di quella macchina ancora più complessa che è lo Stato, emerge l'*unitarietà* di un pensiero che si sforza di conservare una logica *consequenziale*, i cui capisaldi teoretici danno senso e giustificazione alla dottrina morale e politica. Nella riflessione hobbesiana la dimensione politica non può essere scissa dall'impalcatura filosofica che la sorregge: *unico* è il filo conduttore attraverso il quale l'essere viene concepito come corpo e movimento, l'uomo come soggetto dotato di ragione (dunque di tecnica politica), lo Stato come congegno artificiale. Quella di Hobbes è una filosofia «dichiaratamente ispirata ad un intento pratico-politico», finalizzata a «porre i

⁶⁴ Cfr. *Elements* [I, I, 7], pp. 49-53 (e la nota di Pacchi alle pp. 49-50); *Leviathan* [I, VI], pp. 84-97; *De Corpore* [IV, XXV, 12], pp. 391-392; *De Homine* [XI], pp. 592-601. La concezione meccanicistica del piacere e del dolore (e cioè del bene e del male) è già presente nello *Short Tract*.

⁶⁵ Cfr. *Elements* [I, XII], pp. 95-100; *Leviathan* [I, VI], pp. 84-97; *De Corpore* [IV, XXV, 13], pp. 393-394. Hobbes affronta il tema della volontà in *Of Liberty and Necessity*, in *EW*, vol. IV, pp. 229-278 e in *The Questions concerning Liberty, Necessity and Chance*, in *EW*, vol. V; tr. it. *Libertà e necessità. Questioni relative a libertà, necessità e caso*, a cura di A. LONGEGA, Bompiani, Milano 2015, pp. 47-121 e pp. 123-335. Nella ricca *Introduzione* al testo (pp. 7-41) Longega ripercorre l'ampio e intenso dibattito su volontà e libero arbitrio tra il filosofo inglese e il vescovo Bramhall.

fondamenti di una comunità ordinata e pacifica e di un governo illuminato e autonomo»⁶⁶, ma che ha salde radici in una metafisica materialistica alla luce della quale soltanto è possibile comprendere nel metodo e nel merito i contenuti della *nuova* scienza politica.

2. *Lo spazio politico*

2.1. *Spazio naturale e spazio artificiale*

La città è la *madre* politica degli uomini, il luogo delle loro passioni e dei loro conflitti, lo spazio *naturale* in cui si incontrano e si scontrano. Al tempo stesso è anche la *macchina* che li dispone a comandare e ad obbedire, la realtà in cui vengono regolati i loro rapporti, lo spazio *artificiale* che gradualmente geometrizza la vita della comunità politica:

Fin dalle sue origini, la città è ‘investita’ da una duplice corrente di ‘desideri’: desideriamo la città come ‘grembo’, come ‘madre’, e insieme come ‘macchina’, come ‘strumento’; la vogliamo *ethos* nel senso originario di dimora e soggiorno, e insieme mezzo complesso di funzioni; le chiediamo sicurezza e ‘pace’ e insieme pretendiamo da essa estrema efficienza, efficacia, mobilità. La città è sottoposta a contraddittorie domande. Voler superare tale contraddittorietà è cattiva utopia. Occorre invece darle forma. La città nella sua storia è il perenne esperimento per dar forma alla contraddizione, al conflitto⁶⁷.

La città dà voce alle contraddizioni degli individui e delle loro relazioni. La preoccupazione di Hobbes non è tanto quella di voler superare la natura

⁶⁶ N. ABBAGNANO, *Storia della Filosofia* (vol. II). *La filosofia moderna: dal Rinascimento all'Illuminismo*, cit., p. 221.

⁶⁷ M. CACCIARI, *La città*, Pazzini Editore, Villa Verucchio (RN) 2004, p. 5 (il brano citato è riportato nella *Presentazione* di Armido Rizzi).

contraddittoria della città, ma quella di darle una forma *possibile*. Con sguardo lucido e disincantato sulla *verità effettuale della cosa*, Hobbes coglie il carattere *esplosivo* della città ed è consapevole dell'impossibilità di eliminarne le contraddizioni. I risultati della sua riflessione antropologica e politica lo convincono della necessità inderogabile di una solida architettura statale in grado di conservarsi nonostante e anzi inglobando dentro di sé tali contraddizioni.

Il problema della *conservazione* della città, *teatro* di interessi e di idee contrastanti, chiama in causa il modo in cui viene pensato il rapporto tra lo spazio e le strutture del potere. Nella prospettiva hobbesiana lo spazio politico può essere garantito soltanto se le sue componenti naturali vengono progressivamente *risolte* attraverso meccanismi artificiali, disciplinando la vita sociale e svuotando di contenuto le soggettività politiche. Lo Stato di Hobbes ha consistenza interamente artificiale:

Proprio per mezzo dell'arte vien creato quel grande Leviatano, chiamato Potere politico, o Stato (in latino Civitas) che non è altro che un uomo artificiale, sebbene di maggiore statura e forza di quello naturale, alla cui protezione e difesa è rivolto, ed in cui la Sovranità è un'anima artificiale che imprime al tutto vita e movimento; i magistrati e gli altri membri del potere giudiziario ed esecutivo, articolazioni artificiali; il Premio e la Pena mediante cui, legato com'è al seggio della Sovranità, ogni articolazione e membro riceve la spinta a compiere il proprio dovere, sono i Nervi che hanno la stessa funzione dell'organismo naturale; il benessere e la ricchezza di ogni elemento, sono la Forza; la "*salus populi*" (la sicurezza del popolo) la sua attività commerciale; i Consiglieri, che suggeriscono tutte le cose indispensabili a conoscersi, sono la Memoria; la Giustizia e le Leggi, un'artificiale Ragione e Volontà; la Concordia, Salute; la Rivolta, Malattia; e la Guerra Civile, Morte. Finalmente, i Patti e le Convenzioni, da cui le parti di questo corpo politico furono create, poste insieme ed unite indissolubilmente, rassomigliano a quel Fiat, pronunciato da Dio all'atto della Creazione⁶⁸.

⁶⁸ *Leviathan [Introduzione]*, pp. 40-41.

La *civitas* risiede in un *uomo artificiale* ideato per *proteggere e difendere*, cioè per *conservare l'uomo naturale*. Gli uomini comprendono che possono sopravvivere soltanto se *decidono* di comune accordo di porre fine alla loro condizione naturale (cioè al modo di relazionarsi proprio dello *spazio naturale*) e di vivere insieme in una realtà sociale (definita nel perimetro di uno *spazio artificiale* in cui si stabiliscono nuove forme di relazione), regolata mediante *leggi* e governata da un *potere* in grado di farle rispettare⁶⁹. La sovranità costituisce l'*anima artificiale* dello Stato, cioè di un corpo politico artificiale nato a tutela di singoli corpi naturali. Un corpo la cui *salute* (la pace) dipende dall'armonia delle sue parti e la cui *malattia* (la rivolta) e possibile *morte* (la guerra civile) dal turbamento e dall'assenza di tale armonia.

Per Hobbes la spazialità naturale si traduce necessariamente nell'orizzontalità confusa dello scontro (che da un punto di vista geometrico riproduce lo *status* dei punti materiali del piano che generano rette che si intersecano tra loro), in cui l'esistenza umana è messa seriamente a repentaglio dal prevalere di inclinazioni egoistiche. Occorre perciò creare le condizioni di una spazialità artificiale in cui le ragioni della sopravvivenza, individuate mediante un calcolo con cui si misurano con estrema precisione i costi e i

⁶⁹ La città si configura come l'esito di un *confluire insieme* di soggetti sotto stesse leggi e sotto stesso potere. Cfr. M. CACCIARI, *La città*, cit., in part. pp. 7-19 in cui si discute la differenza tra la concezione greca della *polis* e quella romana della *civitas*. «*Civitas* è un termine che deriva da *civis*, quindi in qualche modo appare come il prodotto dei *cives* nel loro convenire insieme in uno stesso luogo e darsi medesime leggi. Invece in greco il rapporto è assolutamente rovesciato, perché il termine fondamentale è *pólis* e quello derivato è *polítes*, il cittadino. [...] I romani vedono fin dall'inizio che la *civitas* è ciò che viene prodotto dal mettersi insieme di diverse persone sotto medesime leggi al di là di ogni determinatezza etnica o religiosa. Nella civiltà greca la città è fondamentalmente l'unità di persone dello stesso genere, e quindi si può capire come *pólis*, idea che rimanda a un tutto organico, preceda l'idea di cittadino. A Roma invece fin dalle origini – e questo dice lo stesso mito fondativo romano – la città è il confluire insieme, il convenire di persone diversissime per religione, per etnie, ecc., che concordano soltanto in forza della legge» (pp. 8-9).

benefici dell'ingresso in società, abbiano la forza di *deviare* il corso necessario della vita degli individui nello stato di natura (la morte violenta). Costituita la comunità politica, nella verticalità ordinata del rapporto tra lo spazio della convivenza (in cui le dinamiche sociali vengono disciplinate attraverso le leggi) e il potere riconosciuto come tale (che presuppone la forza di attuarle), gli uomini si garantiscono pace, sicurezza e benessere. In quest'ottica il modello antropologico-politico aristotelico non può più funzionare. La soluzione hobbesiana, in linea con gli sviluppi storici delle città moderne e delle loro trasformazioni, va nella direzione di una concezione artificiale dello spazio politico che perde progressivamente i suoi connotati naturali in funzione del perfezionamento della macchina dello Stato che orienta in senso geometrico la vita della città, con ripercussioni significative non soltanto sul piano del suo assetto politico-istituzionale e del suo profilo socio-economico (aspetti che interessano più da vicino Hobbes), ma anche rispetto alla sua possibile configurazione architettonica e urbanistica.

Nella dottrina politica hobbesiana il rapporto tra spazio e sovranità viene ridefinito in senso artificiale e geometrico. La sovranità artificiale, pensata dal filosofo inglese come unica e indivisibile⁷⁰, richiede una conformazione altrettanto artificiale dei luoghi del politico, opera sui soggetti marginalizzando la loro natura conflittuale, svuota gli spazi della città di consistenza politica. Il fine della scienza politica hobbesiana è la costruzione artificiale e geometrica della comunità nella *persona* del Sovrano, il cui corpo

⁷⁰ L'unicità e indivisibilità della sovranità politica è un'*idea fissa* nel pensiero di Hobbes. Cfr. N. BOBBIO, *Introduzione a T. HOBBS, Elementi filosofici. Sul cittadino*, cit.

può conservarsi soltanto se risolve dentro di sé le ragioni dei corpi che lo costituiscono. Il corpo del Sovrano deve essere *uno* e per questo deve contenere *tutti* i corpi dei sudditi dalla cui volontà viene generato. La natura della città hobbesiana è determinata dal rapporto tra Leviathan (l'unità ordinata dello Stato) e Behemoth (la molteplicità caotica della città che mina le fondamenta dello Stato). È una città *mostruosa* – mostri, in effetti, sono Leviathan e Behemoth – che si separa dalla sua dimensione naturale, si priva dei suoi caratteri urbani (cioè delle dinamiche di relazione, aggregazione, identità, tipiche del contesto cittadino), pretende di diventare *figura geometrica*.

La modernità ha impresso una svolta decisiva al rapporto tra individuo e comunità:

Impegnati ad ampliare gli spazi della libertà e a perfezionare gli strumenti della civiltà, non ci preoccupiamo di bene comprendere e di ben istituire i legami umani in cui scorgiamo soprattutto relazioni di potere, reti funzionali o emotive, e in ogni caso gli strumenti o i prolungamenti dell'esperienza soggettiva. Il movimento del mondo sembra così talvolta risolversi in un'inesauribile opera di produzione di uno stato di natura, ormai pacifico, popolato da soli individui, da soggetti sempre più slegati al fine di essere davvero autonomi⁷¹.

Nel mondo contemporaneo misuriamo gli effetti di un'eccessiva individualità che ha determinato una perdita graduale e però inesorabile dei legami *naturali* tra gli uomini: «La vocazione dell'uomo contemporaneo, l'unica che gli si riconosca, è quella di essere un individuo, di divenir sempre più individuo, sempre più l'autore e l'artista di tutti i suoi legami – di essere sempre più

⁷¹ G. DE LIGIO, *La città e l'anima. La ragion comune di Pierre Manent*, in P. MANENT, *Le metamorfosi della città. Saggio sulla dinamica dell'Occidente*, edizione italiana a cura di G. DE LIGIO, Rubbettino Editore, Soveria Mannelli (CZ) 2014, pp. IX-XLII, qui pp. XXI-XXII.

slegato»⁷². La civilizzazione, portando con sé sempre maggiore autonomia, libertà e diritti, ha un *costo* in termini di *corrosione* della naturalità dei rapporti umani e del senso di appartenenza alla comunità. Le acquisizioni dell'individuo finiscono per svuotare di contenuto la dimensione del *comune*. La scienza politica hobbesiana coglie pienamente questo sviluppo. Lo Stato nasce per garantire la vita degli individui e per questa ragione depotenzia il campo naturale delle loro relazioni e organizza la loro vita in modi e in forme artificiali. Proprio in funzione degli individui lo Stato ha bisogno di *annullare* gli individui.

Nel solco della rivoluzione scientifica Hobbes fa suo l'ideale della scienza e della tecnica provando ad applicarlo a tutti gli ambiti della vita umana e in particolare al mondo politico, che a suo avviso va ripensato su basi scientifiche. Scienza significa conoscere la genesi dei fenomeni, mettere in relazione cause ed effetti, prevedere e perciò dominare la realtà (fisica e politica). La scienza politica indaga la natura umana e individua in lei le ragioni per regolare i rapporti intersoggettivi in virtù di criteri razionali e per costruire una *città geometrica* in cui lo spazio naturale si riduce in favore dello spazio artificiale. La città di Hobbes non è più la *civitas* nel senso classico del termine, segue la tendenza delle città moderne a *spoliticizzarsi* e asseconda il processo storico della nascita e del consolidamento dello Stato moderno (cui la dottrina hobbesiana ha dato un innegabile contributo teorico), della sua impalcatura politico-istituzionale e del suo apparato burocratico-amministrativo, che ha

⁷² P. MANENT, *L'homme lié et délié*, in «Commentaire», vol. 19, n. 76, 1995, p. 807 (brano riportato in G. DE LIGIO, *La città e l'anima*, cit., p. XXII).

avuto un impatto notevole sulla configurazione anche materiale delle città europee.

Quello della città resta un tema centrale della filosofia politica moderna. Il pensiero greco insegna che non si dà politica se non nella città e che la città è *per natura* politica. In Hobbes la questione si traduce modernamente nei termini dell'organizzazione razionale della vita dei soggetti nello spazio artificiale della comunità. La *polis* è la forma politica per eccellenza, ma noi oggi «non viviamo più, e da molto tempo, nelle città»⁷³. Al filosofo inglese stanno a cuore la razionalizzazione della vita sociale e il corretto funzionamento della macchina statale in modo da preservare l'unità e l'indivisibilità della sovranità politica. La configurazione dello spazio artificiale della città e i nodi politici che riguardano i rapporti tra libertà e legge (e dunque il problema della progressiva riduzione dello spazio della libertà in favore dello spazio della legge che assoggetta gli individui al potere) sono questioni decisive negli sviluppi dell'opera hobbesiana.

La modernità filosofica ha pensato in termini nuovi il rapporto tra scienza ed esperienza e ciò ha avuto un impatto notevole anche nell'ambito del pensiero politico. Gli autori moderni si preoccupano della natura scientifica della riflessione politica. Scienza ed esperienza hanno un significato complesso nel percorso di Hobbes. Il filosofo inglese fa suo il metodo galileiano che tiene insieme *sensate esperienze e necessarie dimostrazioni*, ripensando i legami tra storia e scienza politica. La realtà storica offre il materiale che *giustifica* le acquisizioni della scienza politica e la scienza politica a sua volta comprende la

⁷³ P. MANENT, *Le metamorfosi della città*, cit., p. 34.

realtà storica dimostrando così la sua validità e la sua efficienza pratica. Hobbes, lettore e traduttore di Tucidide⁷⁴, guarda alla storia antica per ricavare strumenti e chiavi di lettura utili allo studio delle dinamiche del mondo politico moderno, coniuga l'analisi dei fatti storici particolari alla formulazione di principi universali, giustifica la scienza politica su basi *sperimentali* (quello hobbesiano è il contesto storico-politico dell'Inghilterra del XVII secolo, della rivoluzione inglese, delle grandi trasformazioni politiche ed economiche che determineranno la transizione verso un modello liberale e borghese-capitalistico). La natura pessimistica dell'antropologia di Hobbes accentua il valore *pratico* della sua scienza politica. La scienza è tale se ha un fine pratico e non se è puramente speculativa. La matematica e la geometria (i modelli della scienza) hanno dato agli uomini enormi benefici, allo stesso modo la scienza politica deve assicurare alla comunità pace e benessere, condizioni possibili grazie all'organizzazione razionale della vita della città e all'unità e indivisibilità della sovranità.

⁷⁴ Hobbes pubblica la sua traduzione della *Guerra del Peloponneso* di Tucidide (cfr. *The History of the Grecian War written by Thucydides, translated by Thomas Hobbes of Malmesbury*, in *EW*, voll. VIII-IX) tra il 1628 e il 1629, dopo un lungo periodo di segretariato al servizio della famiglia dei Cavendish, nel quale i suoi interessi e le sue ricerche vertono principalmente sui classici greci e latini. Con la traduzione di Tucidide si chiude in qualche modo la fase *umanistica* della formazione del filosofo inglese che a partire dagli anni '30 si rivolgerà soprattutto al mondo delle scienze. Cfr. A. PACCHI, *Introduzione a Hobbes*, cit., pp. 7-19; A. P. MARTINICH, *Hobbes. A Biography*, cit., pp. 43-81. Sul problema della storia, sul metodo storico, sui rapporti tra storia e scienza politica in Hobbes cfr. G. BORRELLI, *Evidenza, verità e storia: Hobbes interprete di Tucidide*, in T. HOBBS, *Introduzione a "La guerra del Peloponneso" di Tucidide*, a cura di G. BORRELLI, Bibliopolis, Napoli 1984, pp. 11-37. Sui rapporti tra Hobbes e Tucidide e sulla ricezione dello storico greco in Inghilterra tra metà del XV e metà del XVII secolo cfr. R. SCHLATTER, *Thomas Hobbes and Thucydides*, in «Journal of the History of Ideas», VI (1945), pp. 350-362; L. IORI, *Thucydides Anglicus. Gli eight books di Thomas Hobbes e la ricezione inglese delle Storie di Tucidide (1450-1642)*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2015.

Lo spazio della città e il sistema di potere che la governa diventano così il *vero* problema del pensiero politico di Hobbes. La materia *viva* della città (i suoi spazi e i soggetti che li abitano) e la *forma* che si richiede per dominarla (la sovranità politica) costituiscono obiettivi strategici fondamentali della scienza politica. Questa deve esplorare la natura ferina degli uomini, interrogare i loro bisogni e i loro interessi, studiare i meccanismi fisiologici della *civitas* per curarne le patologie e preservare l'ordine e l'unità dello Stato.

2.2. Ordine, obbedienza e razionalizzazione dello spazio

Il tema dell'*ordine* è al centro di tutto il pensiero politico moderno:

È tutta la storia della filosofia politica moderna, quanto meno della *prima* filosofia politica moderna, quella che cerca di produrre l'ordine politico a partire dall'assenza di ordine. La seconda [...] partirà da un'esperienza politica specificatamente moderna, o più precisamente da un'esperienza specificatamente moderna da cui essa trarrà delle conseguenze politiche. La prima intende produrre uno strumento politico che sia universale, cioè capace di produrre dell'ordine in tutte le circostanze. Quello strumento, noi lo conosciamo bene, è lo Stato moderno⁷⁵.

Lo scopo programmatico dell'opera di Hobbes è la risoluzione del disordine della città nell'ordine dello Stato che *disciplina* lo spazio politico preservando la comunità dalle sue dinamiche auto-distruttive. La politica è propriamente l'arte di trasformare il disordine in ordine e di fare di una molteplicità caotica e confusa un'unità ordinata: nella prospettiva hobbesiana la *civitas* artificiale retta

⁷⁵ P. MANENT, *Le metamorfosi della città*, cit., p. 215. Nel capitolo *Roma sotto lo sguardo dei Moderni* (pp. 215-240) Manent spiega come la filosofia politica moderna sia impegnata nell'arduo compito di pensare un ordine possibile, sottolineando in particolare il ruolo di Machiavelli (che progetta una *nuova Roma*) e di Hobbes (che dà definitivamente l'*addio alla Repubblica*).

dalla sovranità assoluta. Lo Stato è il frutto della *fatica* della politica, prodotto dalla volontà di superare lo *status* naturale (il disordine) e di vivere in società (ordine). In principio è il caos, il disordine, la natura *anarchica* di un'umanità che finisce per annientarsi. La politica è il mezzo che consente di individuare concretamente una forma da dare alle relazioni umane, di realizzare un artificio che salva gli uomini dall'impasse, di condividere un'*archè* che possa essere principio e regola della convivenza civile. Lo stato di natura è una condizione originaria di assenza di qualsiasi forma, lo stato civile è la forma che rende possibili i rapporti umani. La natura bestiale degli uomini che vivono come lupi tra lupi in una guerra perenne è un dato di fatto incontrovertibile. La vita in società, cioè l'organizzazione di uno spazio politico in cui si costituisce un potere in grado di fare le leggi e di farle rispettare, è una condizione realizzata artificialmente per garantire la sopravvivenza umana. La politica, dunque, è uno strumento di mediazione necessaria attraverso il quale diviene effettivamente possibile il passaggio dallo stato di natura allo stato civile che *solo* assicura agli uomini la conservazione.

La novità moderna risiede nell'accentuazione del carattere scientifico del discorso politico, che Hobbes porta alle sue estreme conseguenze. La scienza politica sviluppa i suoi ragionamenti partendo da premesse certe e giungendo a conclusioni necessarie, spiega le ragioni *intrinseche* dei patti, delle leggi, dell'istituzione della sovranità, giustifica pratiche di contenimento e di neutralizzazione della vita sociale finalizzate allo svuotamento degli spazi naturali in cui operano i soggetti e alla progressiva geometrizzazione della comunità politica. La svolta della filosofia politica moderna consiste nell'aver

individuato nello Stato il *fondamento* di un ordine possibile (artificiale) in grado di superare il disordine reale (naturale):

Consideriamo [...] la prima filosofia politica moderna, i cui tre grandi momenti corrispondono alle opere di Machiavelli, Hobbes e Locke. Si tratta di produrre finalmente un ordine politico stabile e ragionevole attraverso uno strumento politico nuovo. Hobbes formula la finalità dello strumento, ne identifica la molla, e descrive la natura e il gioco delle sue principali parti. Senza modificarne l'economia complessiva Locke lo perfeziona, principalmente aggiungendo qualche dispositivo di sicurezza. [...] Machiavelli, di cui è probabilmente anacronistico fare un promotore dello Stato moderno considerato come istituzione, cercò in ogni caso di creare le condizioni di produzione del nuovo strumento politico, quale che fosse la forma che questo doveva assumere⁷⁶.

Diversamente dai filosofi politici antichi, i moderni partono dal presupposto dell'*assenza* della città. Il disordine è dato, l'ordine invece deve essere costruito razionalmente:

Ogni ordine politico solidamente costituito comporta un discorso operativo, che può del resto comportare una certa diversità interna. Nel caso di Atene, storici e filosofi riprendono e raffinano il discorso stesso della città che è in se stesso operativo. Nel caso di Roma [...] Cicerone cercò, tra Catone e Cesare, le vie di un inedito principato repubblicano, che non esistette mai se non sui rotoli della *Repubblica*. Quanto alla filosofia politica moderna, essa non poteva partire dalle opinioni della città poiché non c'era una città o [...] ve ne erano troppe, ognuna con le sue opinioni e il suo discorso: discorso repubblicano, imperiale o cristiano. Si tratta dunque, per i Moderni, di elaborare un discorso che per così dire produca l'ordine di cui parla – un discorso che in qualche modo imiti la produzione di un ordine politico qualsiasi o generico poiché non ci si può appoggiare sull'ordine esistente, che non è altro che disordine⁷⁷.

⁷⁶ Ivi, p. 216.

⁷⁷ Ivi, pp. 216-217.

Machiavelli e Hobbes hanno indubbiamente un ruolo decisivo nella svolta segnata dalla filosofia politica moderna⁷⁸, in direzione di una scienza politica pensata nei termini di una vera e propria *scienza dell'obbedienza*:

Poiché gli uomini sono ambiziosi e insolenti, essi sono disobbedienti. Quello che dunque cerchiamo, la presa che noi cerchiamo per produrre l'ordine o dell'ordine, è un modo di produrre l'obbedienza in tutte le circostanze, o quali che siano le circostanze. È certamente una semplificazione dell'insegnamento di Machiavelli, ma una semplificazione di cui desta lui stesso il desiderio, dire che egli ci invita e ci prepara a elaborare una *scienza dell'obbedienza*. In ogni caso quella scienza [...] sarà elaborata come tale da Thomas Hobbes⁷⁹.

Come osserva acutamente Manent «Machiavelli era partito da colui che fa obbedire, o che ha l'ambizione di far obbedire, cioè il principe. In questo senso egli preservava e persino ravvivava la distinzione, per i Greci essenziale, tra colui che comanda e colui che è comandato. Hobbes partirà da colui che è costretto a obbedire, o che ha l'obbligo di obbedire, cioè il suddito»⁸⁰. L'urgenza dell'obbedienza impone alla scienza politica di *rovesciare* il suo punto di vista sia nel metodo che nel merito. La scienza politica deve guardare *prima* al suddito che al Sovrano, studiare il corpo e lo spazio della città per ricavare i modi e le forme in grado di dominarla, esplorare le dinamiche (e i pericoli) della libertà, cioè del campo di azioni possibili in quanto non

⁷⁸ Su Machiavelli e Hobbes, sul loro *dialogo* e sulla *distanza* tra i rispettivi progetti politici (quello machiavelliano ancora impregnato di cultura classica greca e latina e legato agli ideali della libertà repubblicana e quello hobbesiano rivolto alla rifondazione della politica su basi scientifiche) cfr. G. BORRELLI, *Il lato oscuro del Leviathan. Hobbes contro Machiavelli*, Edizioni Cronopio, Napoli 2009. Sul contributo di Machiavelli e Hobbes alla formazione del repubblicanesimo liberale in Inghilterra cfr. W. B. SULLIVAN, *Machiavelli, Hobbes, and the Formation of a Liberal Republicanism in England*, Cambridge University Press, Cambridge 2004.

⁷⁹ P. MANENT, *Le metamorfosi della città*, cit., p. 221. Sulla centralità dell'*obbedienza* in Hobbes cfr. ancora N. BOBBIO, *Introduzione* a T. HOBBS, *Elementi filosofici. Sul cittadino*, cit.

⁸⁰ P. MANENT, *Le metamorfosi della città*, cit., p. 222.

ostacolate dalla legge, individuando il potere in grado di *orientarle* in direzione del bene comune⁸¹.

La disobbedienza è una disposizione spontanea negli uomini (in quanto riflette il loro modo di vivere nello stato di natura dove sono spinti egoisticamente a ricercare il loro interesse e a sopraffare gli altri), l'obbedienza è una condizione da realizzare artificialmente. La disobbedienza propria dello spazio naturale deve trasformarsi in obbedienza nello spazio politico costruito sulla base di criteri razionali. *Poiché* gli uomini disobbediscono, cioè generano naturalmente caos e disordine e minacciano la loro stessa sopravvivenza, *allora* sarà il potere, ovvero un dispositivo artificiale, a costringerli ad obbedire⁸². Dal funzionamento di un congegno meccanico dipendono la pace e il benessere della comunità politica. La scienza politica hobbesiana si sviluppa come un teorema di geometria: parte dalla condizione originaria degli uomini (uguali per natura e logorati dalla guerra, da cui derivano paura reciproca, brama di potere, disobbedienza, ecc.) e giunge alla conclusione dell'urgenza della costituzione di un potere politico in grado di tutelare la vita dei soggetti. Il nodo problematico della riflessione hobbesiana resta il rapporto tra natura e artificio. Il filosofo inglese impegna tutta la sua opera nello sforzo di *risolvere* la materia caotica e

⁸¹ Nelle sue opere politiche e in particolare nel *Behemoth* Hobbes argomenterà che non si può essere un buon suddito in un regime monarchico se si seguono le idee e gli esempi di Cicerone, Seneca, Catone, Aristotele, ecc. Per il filosofo inglese la monarchia resta la migliore forma di governo perché lascia ai cittadini maggiori libertà rispetto a tutte le altre.

⁸² «Partire dal suddito, da colui che è obbligato a obbedire, significa in realtà partire da colui che disobbedisce o è portato a disobbedire. Se questi obbedisse volentieri, non vi sarebbe alcun problema dell'ordine politico. Hobbes parte dunque dal fatto primordiale della disobbedienza umana, di ciò che egli chiama la condizione dissociata degli uomini quando non hanno un padrone (*the dissolute condition of masterless men*). Egli parte dunque dalla *condizione* degli uomini, qualcosa che è indipendente dalle circostanze politiche, che giace al di qua di ogni forma così come di ogni regime politico, ma che presenta un problema di cui un nuovo ordine politico è la soluzione» (P. MANENT, *Le metamorfosi della città*, cit., p. 223).

conflittuale di un'umanità naturale che rischia di estinguersi nella forma ordinata di un'umanità artificiale che pretende di salvarsi.

La dottrina politica di Hobbes *non* ha tra i suoi immediati obiettivi teorici la costruzione di un discorso intorno al Sovrano e alle sue prerogative⁸³. In ciò probabilmente risiede una delle maggiori novità della sua proposta politica. Il problema fondamentale è la discussione sull'universalità degli uomini, sulle loro condizioni materiali, sull'estrema difficoltà a *snaturarli* e a renderli sudditi obbedienti in grado di condividere pacificamente lo spazio artificiale del politico. Hobbes indaga i meccanismi delle relazioni sociali e non vi riconosce altro che paura, ambizione, sete di potere, dissimulazione, bisogno di riconoscimento, vanità, ecc.⁸⁴ Dal groviglio di questo materiale umano deve

⁸³ «Partire dal suddito invece che dal principe comporta una semplificazione decisiva. Ciò che rendeva la scienza machiavelliana così allettante – ciò che ne faceva al contempo uno scandalo e una tentazione – la rendeva allo stesso tempo imperfetta e scomoda. In particolare, essa introduceva una distinzione imprecisa ma fondamentale tra il principe e gli altri, tra quelli che possiedono la *virtù* e quelli che ne sono privi. Partendo dal suddito, partendo dalla condizione più generale, Hobbes non deve tener conto di quella divisione. Per lui essa non esiste. Egli può concepire seriamente e può ripromettersi una scienza davvero generale, cioè davvero scientifica» (P. MANENT, *Le metamorfosi della città*, cit., p. 222). La scienza politica hobbesiana rinuncia al punto di partenza della distinzione tra Sovrano e suddito e non si pone immediatamente il problema delle virtù di chi comanda e di chi obbedisce. I criteri di definizione dei valori morali e politici (bene e male, giusto e ingiusto, ecc.) non si danno se non alla luce della costituzione di un potere politico che *positivamente* li stabilisce. Nella prospettiva hobbesiana è sempre un atto politico artificiale, cioè una libera decisione del Sovrano che interpreta la volontà di tutti, in altri termini lo Stato, a determinare l'orizzonte morale e politico di riferimento di una comunità. Sulla monopolizzazione statale della morale e del diritto, nel contesto di una complessa discussione storiografica su giusnaturalismo e giuspositivismo in Hobbes, si vedano i saggi raccolti nel volume di N. BOBBIO, *Thomas Hobbes*, Einaudi, Torino 1989 e la bibliografia riportata. Dello stesso autore si veda anche N. BOBBIO, *Il giusnaturalismo moderno*, a cura di T. GRECO, Giappichelli Editore, Torino 2009, in part. il cap. su Hobbes (pp. 53-82).

⁸⁴ Si tratta di dinamiche che riflettono l'ambiente *aristocratico* frequentato da Hobbes e che spiegano aspetti specifici della sua complessa antropologia politica. «Allora ci si rende conto anche che quel 'bellum omnium contra omnes' che sintetizza la concezione hobbesiana dello stato di natura, incalzato dal plautino 'homo homini lupus', non riflette tanto il fondamento di una generica cultura umanistica, quanto l'esperienza – personale e storica – di una società nobile individualistica e sfrenata, in continua lotta per la preminenza – ma anche per la sopravvivenza – quale ci viene tramandata dalle *Storie inglesi* di Shakespeare, e che dai tempi della guerra delle Due Rose, o anche di Elisabetta, era mutata ben poco nel comportamento –

venir fuori una forma politica. Bisogna guardare prima alla *materia* e poi alla *forma* e al *potere* della *civitas*: non è casuale, a questo proposito, il titolo del capolavoro hobbesiano, ovvero *Leviathan, or the Matter, Forme, and Power of a Commonwealth Ecclesiastical and Civil*.

Proprio per queste ragioni si comprende in che senso Hobbes conferisce un volto nuovo alla filosofia politica:

Portando alla luce la nozione di una condizione naturale apolitica, o non politica, Hobbes ridefinisce il senso del politico. Per i Greci [...] la condizione naturale degli uomini è politica. Il problema politico è in qualche modo coestensivo al problema umano. Descrivere il mondo umano significa pertanto descrivere la vita politica così come questa si dispiega nella sua diversità – nella diversità dei suoi regimi. Per il filosofo politico si tratta innanzitutto di *descrivere*, in nessun caso di *dedurre*. Invece, deducendo o portando completamente alla luce una condizione naturale degli uomini che non ha più alcun carattere politico, Hobbes dà al politico un senso inedito, quello di una funzione o di uno strumento: il politico, o l'ordine politico, è la soluzione o lo strumento della soluzione del problema umano. [...] Non si tratta dunque per il filosofo politico di descrivere la vita politica così com'è (sarebbe descrivere le cattive soluzioni), ma di dedurre o inferire la buona soluzione una volta che si è compreso il problema. Invece di descrivere la diversità dei regimi, si tratta di trarre la conclusione della necessità dell'unicità del sovrano⁸⁵.

L'acquisizione decisiva del pensiero hobbesiano (e di tutto il pensiero politico moderno) è il rifiuto dell'equazione classica tra umano e politico basata sull'assunto aristotelico dell'uomo come *animale razionale*, per il filosofo inglese privo di fondamento. Il mondo umano non è *già* politico, ma lo *diventa*. La scienza politica ha il compito di trasformare la materia umana (naturale) in materia politica (artificiale): soltanto in questo modo può essere la *soluzione* del

come documenteranno certe fasi della stessa guerra civile – se non per qualche concessione esteriore alla vita cortigiana. Ecco allora il rilievo attribuito alla passione della vanità, alla quale “ogni piacere dell'animo si può in ultima analisi ricondurre”, cui fa da costante riscontro il timore di una morte violenta» (A. PACCHI, *Introduzione a Hobbes*, cit., pp. 40-41).

⁸⁵ P. MANENT, *Le metamorfosi della città*, cit., pp. 223-224.

problema umano. Il politico deve *snaturare* l'umano. Con il costituirsi del politico (quale prodotto della ragione umana che mira alla conservazione) la vita degli uomini da naturale diventa artificiale e geometrica, il confliggere delle volontà si risolve nell'unità della sovranità, l'assenza di vincoli e di relazioni viene superata attraverso il patto che dà origine allo Stato.

Gli aspetti problematici relativi al rapporto tra ordine politico e disordine naturale rendono urgente una soluzione all'interrogativo su quale sia l'impianto politico in grado di meglio interpretare la tensione conflittuale tra gli uomini e di superarla mediante il dispositivo di comando-obbedienza. Machiavelli e Hobbes, pur nella peculiarità dei rispettivi contesti storici e nella specificità dei percorsi biografici e intellettuali che li contraddistinguono, da questo punto di vista rappresentano due importanti modelli politici di riferimento⁸⁶. La questione se l'ordine possa essere individuato attraverso un *ritorno all'origine* e assorba *naturalmente* in sé disordine e conflitti (Machiavelli) o se debba piuttosto essere pensato necessariamente come *superamento dell'origine* e si configuri come definitiva scomparsa di disordine e conflitti (Hobbes) rappresenta il terreno sul quale si giocano l'incontro (la stessa *urgenza* speculativa e pratico-politica) e lo scontro (la divergenza delle

⁸⁶ Cfr. N. CUPPINI, *Genealogia della città globalizzata. Presupposti politici dell'urbanizzazione del mondo*, Tesi di Dottorato in "Politica, Istituzioni, Ricerca", Università di Bologna 2016, pp. 155 ss. Nella puntuale ricognizione dei rapporti tra Machiavelli e Hobbes viene sottolineata l'assenza di riferimenti a Machiavelli nell'opera hobbesiana, nonostante l'ampia diffusione del pensiero del fiorentino in Europa e in particolare in Inghilterra nel XVII sec. (su cui cfr. R. ESPOSITO, *Ordine e conflitto. Machiavelli e la letteratura politica del Rinascimento italiano*, Liguori, Napoli 1984). Cuppini ripercorre il dibattito storiografico tra i sostenitori della continuità e dell'alterità tra i due autori, notando come «già James Harrington, contemporaneo e avversario di Hobbes, intuisce che il *Leviatano* può essere letto quale implicita *risposta* a Machiavelli» (p. 156).

prospettive teoriche e degli obiettivi da raggiungere) tra i due pensatori⁸⁷. La dimensione dell'origine cui punta il discorso umanistico-rinascimentale machiavelliano che ha in Roma l'esempio per eccellenza è rifiutata da Hobbes. Origine è sinonimo di assenza di principi, confusione, caos. Lo stato di natura e la guerra di tutti contro tutti sono *figure* dell'origine e rappresentano simbolicamente la precaria e incerta condizione in cui gli uomini *originariamente* vivono⁸⁸. Senza un principio unificante e ordinatore che metta fine al caos, senza una mediazione che consenta alle parti in causa di salvarsi dalla morte violenta, senza un artificio politico che trasformi le volontà

⁸⁷ «[...] il 'ritorno ai principi' invocato da quest'ultimo [Machiavelli] si configura in Hobbes in maniera decisamente opposta, in quanto rigetterebbe l'umanità nella catastrofe dello 'stato di natura' della guerra di tutti contro tutti. Per costruire lo Stato l'origine deve essere inabissata rendendone impossibile il ritorno, ma tenendola viva nel ricordo – al contrario dei greci. C'è un punto però sul quale il filosofo inglese è in sintonia col fiorentino: che lo stato misto, visto dai vecchi teorici come sinonimo di esclusione del conflitto, sia invece esattamente uno stato di conflitto. Ma mentre la scommessa, tutta cittadina, di Machiavelli, è proprio quella di tenere assieme ordine e conflitto, Hobbes imbocca la strada opposta: criterio organizzativo del suo discorso è esattamente l'irriducibile opposizione e alterità tra la politica come ordine e la politica come conflitto. Lo stato misto è quindi un "potere diviso, incompatibile con la pace", "anarchia pura", e mentre Machiavelli guarda a Roma quale modello di una costituzione che garantisce la positività politica del conflitto sociale [...] la stessa città assurge a riferimento negativo in Hobbes» (N. CUPPINI, *Genealogia della città globalizzata*, cit., pp. 156-157).

⁸⁸ Per Hobbes è irrilevante il fatto che lo stato di natura, condizione nella quale si vive «in uno stato di continuo timore e pericolo di morte violenta, e la vita dell'uomo è solitaria, misera, ripugnante, brutale e breve», sia effettivamente esistito o meno (e di conseguenza ha poca importanza nell'economia complessiva della sua scienza politica se lo stato di natura sia un dato storico o piuttosto un espediente retorico): «Si può forse pensare che sia mai esistito un tempo od uno stato di guerra come questo, ed io credo che ciò non si sia mai verificato in forma generale in tutto il mondo; ma vi sono molti luoghi dove attualmente si vive così. [...] Comunque si può facilmente immaginare quale forma di vita esisterebbe là dove non vi fosse il timore di un potere comune, dal modo di vivere seguito da coloro che, tempo fa, hanno vissuto sotto un pacifico governo che poi è degenerato in una guerra civile. Ma sebbene non sia mai esistita un'epoca in cui i singoli uomini erano in guerra contro gli altri, tuttavia, in tutti i tempi, i re e tutti coloro investiti della suprema autorità sono in un continuo stato di gelosia reciproca a causa del mantenimento della loro indipendenza, e si trovano nella condizione e nell'atteggiamento dei gladiatori, con le armi puntate e gli occhi fissi l'uno sull'altro, cioè con il loro mantenere fortezze, guarnigioni e cannoni alle frontiere dei loro reami, ed un costante servizio di spionaggio negli stati vicini, il che è un indice di guerra» (*Leviathan* [I, XIII], pp. 160-161). Sull'enorme problema dello stato di natura in Hobbes (intrecciato con i temi della caduta e della colpa, della guerra di tutti contro tutti, della legge di natura e della costituzione della società, ecc.) e sulla reazione dei contemporanei, cfr. H. THORNTON, *State of Nature or Eden? Thomas Hobbes and His Contemporaries on the Natural Condition of Human Beings*, The University of Rochester Press, Rochester 2005.

conflittuali dei molti nella volontà unitaria del Sovrano, l'umanità va incontro inevitabilmente alla sua fine. La costituzione del potere politico incarna lo sforzo di autoconservazione degli uomini che, attraverso tecniche, procedure e dispositivi artificiali, si garantiscono la sopravvivenza. Per queste ragioni la politica deve diventare scienza «costruita su principi chiari e sicuri, che dev'essere appresa con studio attento e approfondito, o da maestri che l'abbiano studiata in profondità» e come tale va insegnata al popolo⁸⁹.

Il modello hobbesiano si sgancia da prospettive naturaliste, ancora interne a soluzioni tardo-medievali e umanistico-rinascimentali e allo stesso Machiavelli, e si presenta come proposta puramente artificiale. In questo senso Hobbes può essere considerato a tutti gli effetti il *fondatore* del pensiero politico moderno⁹⁰. Il filosofo inglese è il più rigido e coerente sostenitore della

⁸⁹ *Behemoth* [dialogo IV], p. 184. Il popolo è tendenzialmente disposto ad assecondare interessi e logiche che divergono da quelli del potere sovrano. Questa è un'idea centrale del *Behemoth*, in cui Hobbes mostra come negli anni cruenti della rivoluzione civile sarà proprio il popolo (e in particolare la città di Londra) a minare le fondamenta dello Stato. Bisogna comunque tener presente la distinzione hobbesiana tra *popolo* e *moltitudine* e la conseguente delegittimazione dell'operato di quest'ultima che non coincide con il primo. Attraverso il patto che dà origine allo Stato, infatti, il popolo trasferisce la sua volontà nella volontà del Sovrano e per questo la volontà del popolo e la volontà del Sovrano *tecnicamente* non possono confliggere.

⁹⁰ «La filosofia politica di Hobbes è il primo specifico tentativo moderno di dare una risposta coerente e completa al problema della giusta vita dell'uomo, che è nello stesso tempo quello del giusto ordine della società. Forse non c'è alcun elemento nell'insegnamento di Hobbes che non possa essere ricondotto o non possa essere fatto risalire o all'uno o all'altro dei suoi predecessori; e può darsi che l'uno e l'altro di essi fossero sotto alcuni aspetti meno legati di Hobbes alla tradizione. Ma tali elementi, così come erano emersi separatamente prima della sua epoca, trovano la loro unità specificamente moderna solo in Hobbes; e nessuno dei precursori di Hobbes tentò quella rottura definitiva con l'intera tradizione che la risposta moderna al problema della giusta vita dell'uomo implica. Hobbes fu il primo che sentì la necessità di ricercare, e riuscì a trovare, una *nuova scienza* dell'uomo e dello Stato. Su questa nuova dottrina è espressamente e tacitamente basato tutto il pensiero morale e politico successivo» (L. STRAUSS, *La filosofia politica di Hobbes. Il suo fondamento e la sua genesi*, in ID., *Che cos'è la filosofia politica? Scritti su Hobbes e altri saggi*, a cura di P. F. TABONI, Argalia Editore, Urbino 1977, p. 131). Strauss si spinge ad affermare che l'idea di civiltà nella sua forma moderna, sia in senso borghese-capitalistico sia in senso socialista, e che la filosofia morale del razionalismo del XVIII secolo e di Rousseau, Kant ed Hegel, non sarebbero stati possibili senza Hobbes (pp. 131-132). Nella *Prefazione all'edizione americana* del 1951 (la prima edizione dell'opera straussiana risale al 1936) Strauss correggerà la sua posizione sostenendo che non

tesi secondo cui attraverso la politica l'uomo *nega* la sua natura e si realizza, come singolo e come comunità, nell'artificio dello Stato. Il rapporto tra spazio politico e sovranità viene rimodulato in termini nuovi. La configurazione dello spazio politico deve assecondare l'artificialità e la geometricità della sovranità assoluta. Se il potere è uno e indivisibile, allora lo spazio nel quale si esercita deve rifletterne i caratteri ed essere modellato di conseguenza. Nella prospettiva hobbesiana spazio e sovranità appaiono in un rapporto reciproco: all'unità e all'indivisibilità della sovranità corrisponde una conformazione altrettanto unitaria, cioè non frammentata e scomposta, dello spazio politico, e viceversa l'omogeneità e l'uniformità dello spazio politico (che si riflettono anche nella regolarità delle strutture architettoniche e urbane della città) sono funzionali all'esercizio di un potere unico e indivisibile che razionalizza la vita della comunità politica.

L'urgenza politica di Hobbes è lo *svuotamento della città*⁹¹. La città in quanto tale si configura come tessuto di egoismi e di inevitabili interessi divergenti, luogo di conflitti, dimensione caotica e disordinata in cui trovano espressione molteplici e contrastanti soggettività politiche. L'unità e l'indivisibilità della sovranità sono messe in pericolo dalla natura stessa della città. La logica implicita nella riflessione politica hobbesiana è stringente:

Hobbes ma Machiavelli merita l'appellativo di «fondatore della moderna filosofia politica» (p. 129).

⁹¹ Cfr. N. CUPPINI, *Genealogia della città globalizzata*, cit., pp. 155-177 sulla *Londra di Hobbes tra Stato e World city*. Le intuizioni di Cuppini sulla Londra hobbesiana offrono utili spunti di riflessione all'indagine sui rapporti tra spazio urbano e sovranità in Hobbes. L'idea di una *città svuotata* (aspetto che emerge dall'analisi del frontespizio del *Leviathan*) indica chiaramente come deve essere pensato lo spazio in funzione del potere politico. Si configurano i termini di un problema che non viene esplicitamente tematizzato dal filosofo inglese, ma che può essere ricostruito attraversando gli snodi cruciali della sua scienza politica.

egoismi e interessi generano conflitti, la città genera egoismi e interessi, dunque la città genera conflitti. Hobbes avverte l'esigenza di *ripensare* la città per garantirne la salvezza, a suo avviso possibile soltanto grazie al corretto funzionamento della macchina dello Stato. Ciò implica la necessità di una *ridefinizione* dello spazio politico che miri a depotenziare la forza propulsiva dello spazio urbano e a creare le condizioni di uno spazio artificiale e geometrico che riflette la razionalità della sovranità. Uno spazio disomogeneo predispone gli uomini alla guerra, uno spazio lineare li costringe nelle maglie artificiali del potere. Natura vuol dire anarchia e disordine e sul piano dello spazio assenza di qualsiasi forma; realizzare l'artificio politico comporta conferire allo spazio una certa geometricità attraverso un principio unificante e ordinatore incarnato nella persona del Sovrano. Nel pensiero hobbesiano emerge con forza la necessità di adeguare la spazialità politica all'effettivo esercizio della sovranità.

2.3. Spazio della città e spazio della sovranità

In Hobbes si compie una scissione definitiva tra *urbs* e *civitas*:

Hobbes infatti inverte innanzitutto il progetto di Agostino, il primo a separare l'*urbs* dalla *civitas* con l'intento di evidenziare tale scissione al fine di indicare una ricomposizione possibile tra la Città di Dio e quella terrena. In Hobbes non c'è invece ricomposizione possibile. Il filosofo inglese si appoggia sulla Città perfetta dell'Utopia di More e la trasla spazialmente: invece che disposta orizzontalmente e separata dal mare dalla città reale, la *civitas* di Hobbes viene costruita verticalmente: essa troneggia sulla città reale, che non a caso nel frontespizio del *Leviatano* è rappresentata come una città vuota. Tutti gli abitanti sono collocati nel

corpo del Sovrano e la città è quindi mera *urbs*, come concentrazione di strade ed edifici⁹².

L'assetto della città non è indifferente alle logiche della sovranità e viceversa l'esercizio della sovranità non ha conseguenze neutre rispetto alla definizione dello spazio. Hobbes mira a *svuotare la città* e a depotenziarla politicamente. È emblematico in tal senso il frontespizio del *Leviathan* che attraverso un'immagine divenuta ormai celebre mostra gli obiettivi della proposta politica hobbesiana, influenzata con tutta probabilità dai progetti delle città ideali (anch'esse rappresentate prive di abitanti) e dalla prospettiva lineare rinascimentale⁹³. Tutti i corpi dei sudditi sono *contenuti* nel corpo del

⁹² Ivi, pp. 163-164.

⁹³ «[...] la *civitas* hobbesiana non è una *civitas perfecta*, quanto un'utopia portata nel regno terreno e che, proprio in virtù di ciò, diviene mostruosa (quantomeno in attesa del regno di Dio in terra). Il suo progetto è dunque quello di separare definitivamente *urbs* e *civitas*, grazie a un uso spregiudicato delle Città ideali del rinascimento: anche qui le città sono rappresentate come assenti di abitanti, e lo sguardo di Hobbes, il suo *seing like a State*, assume in profondità le lezioni della prospettiva lineare fiorentina e delle geometrie spaziali come strumenti di governo per combattere l'irregolarità e il conflitto della città» (N. CUPPINI, *Genealogia della città globalizzata*, cit., p. 164). A proposito del rapporto tra i principi della visione prospettica fiorentina (rinascimentale) e l'assetto architettonico-urbanistico dello Stato moderno Cuppini cita uno studio di F. FARINELLI, *Nove tesi sulla città e una sull'urbanistica*, «Dialoghi internazionali. Città nel mondo», 17/2012, pp. 90-103: «[...] lo sguardo indotto da Brunelleschi e dagli altri 'perspettici' deve essere continuo, omogeneo, isotropico, secondo i criteri che per Euclide definiscono la natura geometrica dell'estensione [...] si presenta in ogni suo momento sempre allo stesso modo, vale a dire impostato sulla rettilinearità e sulla velocità, che insieme all'ortogonalità sono le regole fondamentali della logica dello spazio e risulta sempre orientato nella medesima direzione. Alla stessa maniera, ogni moderna concezione statale obbedisce, con rare eccezioni, alle medesime prescrizioni: deve metter capo a un territorio continuo, composto da un unico pezzo, da un solo brano della superficie terrestre; deve organizzarsi secondo l'uguaglianza, l'uniformità o l'identità dei suoi elementi costitutivi, che in tal caso sono i valori culturali e ideali prima dei sudditi e poi dei cittadini della nazione; deve risultare in ogni sua parte funzionalmente orientata nella stessa direzione» (brano citato in N. CUPPINI, *Genealogia della città globalizzata*, cit., p. 164, in nota). Una configurazione euclidea dello spazio diventa la condizione privilegiata dal potere politico e uno strumento indispensabile per ordinare la città e regolarne i conflitti. Euclide è un modello di riferimento per Hobbes e ciò naturalmente non può non avere conseguenze sul piano politico. Una sovranità pensata in termini euclidei richiede una spazialità altrettanto euclidea.

Sovrano⁹⁴. Il corpo variegato e multiforme della città (dei sudditi) *vive* di passioni e conflitti; il corpo unitario del Sovrano (del Leviatano) li contiene e li domina, finendo per *devitalizzarli*. Il *ventre* della città esprime caos e disordine, il potere sovrano si costituisce per garantire unità e pace. È su questo aspetto nevralgico che si gioca il rapporto tra natura e artificio, tra componenti naturali dell'umano e dimensione artificiale del politico, in altri termini tra stato di natura e stato civile. Hobbes è consapevole che si tratta di una tensione *dialettica*, che la natura non si risolve mai definitivamente nel politico e che tuttavia il politico si sforza continuamente di risolvere la natura. Lo stato di natura sopravvive nello stato civile e lo stato civile deve ogni volta *superare* lo stato di natura. Stato di natura e stato civile non sono condizioni statiche, ma poli di una dinamica *aperta* che genera contraddizioni drammatiche⁹⁵. Lo stato di natura è una minaccia costante, vive nei gangli del corpo sociale, si insinua nelle maglie dello Stato. Lo Stato, a sua volta, non è un essere calato dall'alto o estraneo alla comunità e anzi ne incarna lo sforzo di difendersi e di conservarsi e per questo deve funzionare come una macchina in grado di *digerire* la conflittualità naturale e regolare artificialmente la vita dei soggetti. Hobbes chiede alla sua scienza politica uno sforzo sovrumano e *sovraumana* è la città che vuole realizzare. La città hobbesiana esprime la tensione *irrisolta* tra due

⁹⁴ Sul tema del *contenimento*, nel contesto di una riflessione sulle semantiche di *contentezza* e *contenzioni* e *contentment* e *contention* in Machiavelli e in Hobbes, cfr. G. BORRELLI, *Il lato oscuro del Leviathan*, cit., in part. i primi due capitoli (pp. 27-64 e pp. 65-102).

⁹⁵ La natura non viene *cancellata* dal politico ma *permane* nel politico (più in generale nella storia) e contribuisce a definirne la trama. È il tema cruciale del rapporto tra natura e storia che ha condizionato tutta la riflessione moderna (in particolare da Vico in poi). La natura è *origine* e *inconscio* della storia e per questo si configura come il *rimosso* che ogni volta si ripresenta. Sul tema dell'*oblio* nel politico cfr. N. LORAUX, *La città divisa. L'oblio nella memoria di Atene*, Neri Pozza, Vicenza 2006.

mostri (tensione che riproduce sul piano politico il problema teoretico del rapporto tra molteplicità e unità): Behemoth, simbolo della volontà caotica e confusa della moltitudine (che trova il suo esempio storico nel periodo del Lungo Parlamento) e Leviathan, simbolo della volontà monolitica del Sovrano, il «Dio mortale a cui, al disotto del Dio immortale, noi siamo debitori della nostra pace e difesa»⁹⁶.

Il frontespizio del *Leviathan* indica chiaramente l'esistenza di una frattura non più ricomponibile tra città reale e città ideale e al contempo la necessità di una configurazione *verticale* del rapporto tra spazio e potere. Il modello artificiale hobbesiano supera definitivamente ogni prospettiva platonico-agostiniana e pensa in un orizzonte nuovo, per la prima volta veramente *scientifico*, oltre Machiavelli e lo stesso Moro, il rapporto tra disordine della città (reale) e ordine utopico (ideale)⁹⁷. Lo spazio deve farsi

⁹⁶ *Leviathan* [I, XVII], p. 210.

⁹⁷ «Mentre Machiavelli rappresenta una realtà concreta che indica un metodo dell'agire politico, More introduce una nuova forma di astrazione che come detto conduce al *Leviatano* di Thomas Hobbes e alla costruzione dello Stato moderno. More si può legare ad Agostino, ma ora la Città di Dio, lungi dall'essere posta nel Cielo o come città pellegrina all'interno della città terrena, è posta sullo stesso piano della città terrena. Questo spostamento ha un significativo effetto sulla costruzione dei modelli politico-spaziali. L'isola di Utopia 'si può raggiungere' attraversando il mare, in una fuga dalla realtà che verrà ripresa e curvata da Hobbes, che proporrà di costruire una nuova 'città ideale' (il Leviatano) *sopra* quella reale. Su questo tragitto si colloca una risposta alla profonda crisi dalla quale emerge la politica moderna, nell'arrivare anche ad immaginare una politica che viene costruita e messa in scena, *rappresentata*. In Machiavelli invece la politica è pienamente cittadina, nel senso di partecipata e conflittuale. Egli ha una mappa mentale disegnata sullo spazio politico municipale, al limite estesa su una dimensione regionale, che lo conduce ad una riflessione impastata della dialettica *polis-polemos*, sempre aperta sulla *rottura* come possibilità. [...] La politica di Machiavelli non consiste nel prospettare l'assenza di conflitto interno di Utopia o la moltitudine racchiusa nel corpo del Sovrano di Hobbes, ma nell'indicare un gioco dischiuso nel tempo in cui l'accento è posto sulla virtù in grado di agire nella contingenza. Egli vede una politica dei luoghi, radicata, multiforme e caratterizzata dai molti soggetti che compongono la città. Nell'Inghilterra dell'epoca si costruisce invece una politica che indica uno spazio geometrico e omogeneo, opposta alle grammatiche cittadine: Utopia è uno spazio che non c'è, ma è anche un progetto, quello spazio dell'ordine che 'dovrebbe esserci'. Machiavelli vede invece la città, e quindi la politica, come un processo di ordine e conflitto, mentre in More la città è disegnata come ideale di ordine da contrapporre alla città reale come conflitto» (N. CUPPINI, *Genealogia della città globalizzata*,

geometrico e omogeneo per essere *spazio dell'ordine*, i corpi dei sudditi *confluiscono* nel corpo del Sovrano che ingloba in sé tutta la città, la moltitudine (fatta di tante volontà) si trasforma in unità (cioè in un'unica volontà, quella del popolo che coincide con quella del Sovrano). Per Hobbes questa è l'unica via possibile per *neutralizzare* il corpo sociale. La sfida hobbesiana è quella di conciliare le due anime *mostruose* della città, la violenza di Behemoth e la forza di Leviathan. Si tratta di un progetto politico arduo che richiede strumenti forti e procedure complesse sul piano pratico. Hobbes, filosofo del corpo e del movimento, vuole risolvere il problema di come bisogna pensare i corpi che si muovono nello spazio politico e di come bisogna pensare lo spazio politico in cui si muovono i corpi. Un problema che ha ricadute inevitabili sia sul piano politico, perché investe i termini stessi del rapporto tra Sovrano e sudditi (come agisce il potere sui soggetti, come controlla i loro corpi e orienta le loro idee, ecc.), sia sul piano della configurazione materiale della città (come si struttura l'assetto architettonico e urbanistico della città, quale fisionomia assumono e come possono essere utilizzati come strumenti di potere i luoghi del politico, ecc.). Nella dottrina politica hobbesiana questi due piani finiscono per intersecarsi. L'efficacia del potere politico si misura in base alla sua capacità di intervenire sulla vita degli individui e di incidere in maniera determinante sullo spazio politico nel quale agiscono e si relazionano, influenzando i processi di costruzione delle

cit., pp. 139-140). La proposta di uno spazio geometrico e omogeneo come *spazio dell'ordine*, nella cornice di una riflessione filosofico-politica sull'essere e sul dover-essere (cioè sui rapporti tra situazioni storiche contingenti e modelli utopici), e, nel caso di Hobbes, nel contesto della rivoluzione inglese e nell'ambito di una complessa discussione teorica sulla definizione della sovranità, viene elaborata dal filosofo inglese in chiave *scientifica*, cioè come prodotto (implicito) di una politica pensata come scienza.

soggettività politiche e la rete di rapporti, idee, valori, ecc. che innerva il tessuto sociale della comunità. Il potere mira a *governare* la vita privata e pubblica degli uomini e gli spazi che essi abitano.

Il modello hobbesiano punta a superare l'idea *naturale* dello spazio politico per ripensare la città in termini artificiali e geometrici. Quello di Hobbes è un enorme sforzo alla ricerca dell'unità. La sua visione della sovranità implica una configurazione *razionale* della spazialità politica come condizione necessaria e l'accentramento di *tutto* il potere nelle mani del Sovrano. Il frontespizio del *Leviathan*, com'è noto, mostra il Sovrano impugnare sia la spada sia il pastorale, simboli rispettivamente del potere politico e del potere religioso. Il tema dell'unità della sovranità, tra i pilastri della scienza politica hobbesiana, è al centro dell'analisi storica del *Behemoth*, in cui da un lato si mostra come le spinte politiche e religiose abbiano di fatto segnato la fine del potere sovrano in Inghilterra (dando avvio alla transizione verso un nuovo modello politico-istituzionale e un assetto socio-economico che vede l'ascesa della borghesia capitalistica) e dall'altro si sottolinea il ruolo cruciale svolto dalla città Londra nel processo rivoluzionario che ha dato il colpo di grazia alla concezione unitaria del potere politico⁹⁸. Londra è il «cuore di Behemoth»⁹⁹: essa rappresenta il simbolo della rivoluzione inglese e al tempo stesso l'esempio concreto di una realtà urbana caotica e disordinata

⁹⁸ La città di Londra diventa il simbolo delle trasformazioni politiche ed economiche del mondo moderno. Sul ruolo storico di Londra nel processo di *urbanizzazione planetaria* che comincia in epoca moderna cfr. N. CUPPINI, *Genealogia della città globalizzata*, cit., pp. 155-177; si veda anche ID., *La città-denaro. Utopie e distopie urbane*, in *La città*, Universitalia, Roma 2015, pp. 533-542.

⁹⁹ N. CUPPINI, *Genealogia della città globalizzata*, cit., p. 166.

incompatibile con il modello politico hobbesiano¹⁰⁰. Di qui il bisogno di risolvere il problema del rapporto tra spazio e sovranità che in Hobbes non trova una tematizzazione esplicita e che però emerge in tutta la sua urgenza, in un contesto storico drammatico che impegna il filosofo inglese nell'arduo compito di individuare una *sintesi* tra le conclusioni della scienza politica e le sue possibili applicazioni pratiche.

Senza Londra la guerra civile non solo non sarebbe stata vinta dalle forze parlamentari, che hanno avuto nella capitale inglese il loro punto di riferimento politico ed economico, ma non sarebbe stata neppure possibile. In numerosi luoghi del *Behemoth* Londra è il bersaglio polemico di Hobbes:

[nel *Behemoth*] si misura quanto la teoria hobbesiana abbia come modello di riferimento i comportamenti della città nella guerra del suo tempo. Nel libro sono infatti frequenti gli attacchi agli abitanti della città e ai mercanti in particolare, mostrando una chiara predilezione per la “gente di campagna”. Nel *Behemoth* il riferimento sono più in generale tutte quelle forme di ‘corporazione’ che si dispongono in attrito rispetto alla sovranità assoluta dello Stato [...]. È una lotta tra Leviatano e Behemoth che mette in luce e infine piega i nemici del Sovrano. Behemoth è una figura multiforme, e al suo interno si possono alternatamente identificare il popolo o il Lungo Parlamento, ma Behemoth ha un cuore, il vero obiettivo polemico di Hobbes: “non fosse stato per Londra, mai il parlamento avrebbe potuto fare la guerra, né il *Rump* avrebbe potuto assassinare il re”. Infatti “i nemici del re” possono “disporre delle borse della città di Londra e della maggior parte delle città e delle corporazioni municipali [*corporate towns*] in Inghilterra”. [...] Londra è in definitiva il cuore di Behemoth, o meglio assume i connotati del mostro che senza sosta alimenta la guerra civile¹⁰¹.

La preoccupazione hobbesiana riguarda la capacità di Londra di dare voce e vigore al popolo. La sua attenzione è rivolta alla disposizione della città al conflitto e alla ribellione, che è la minaccia principale per la tenuta dello Stato,

¹⁰⁰ Cfr. *ivi*, pp. 166-170.

¹⁰¹ *Ivi*, pp. 168-169.

e di conseguenza alla necessità di una riconfigurazione della spazialità politica che rinunci ai suoi connotati urbani (naturali) per assecondare la logica (artificiale) della sovranità assoluta. Da qui deriva l'esigenza di *svuotare la città*, i cui effetti politici e anche architettonici e urbanistici restituiscono uno scenario privo di quella consistenza politica che può nuocere al potere¹⁰². Il rapporto tra spazio e sovranità assume caratteri nuovi. La fisionomia dello spazio dev'essere tale per cui non vi può essere un centro se non nella persona del Sovrano la cui azione, come quella dei raggi di una circonferenza, si irradia in tutta la città. Gli spazi del politico si svincolano da logiche individuali per determinarsi secondo la superiore logica della sovranità che li tiene in essere. La vita pubblica viene disciplinata dal potere e anche lo spazio viene organizzato in funzione delle esigenze dell'autorità politica¹⁰³.

Alla luce di queste considerazioni risulta evidente che il modello urbano non può più funzionare nella scienza politica di Hobbes. Nella sua prospettiva *anti-urbana* la città *scompare* nello Stato e lo spazio, riconfigurato in senso artificiale e geometrico, viene ridotto a strumento politico nelle mani del Sovrano. Sebbene il rapporto tra spazio e sovranità, come si è già detto, non

¹⁰² Cfr. *ivi*, pp. 171-177, in cui Cuppini sottolinea come in Hobbes si sia compiuto il processo che *sgancia l'urbs* dalla *civitas*, ragione per cui nella sua proposta politica «la *civitas* è trasferita nel corpo del Sovrano, unico legittimo *body politic* in senso pieno, e l'*urbs* rimane svuotata ai suoi piedi» (p. 174).

¹⁰³ Sul piano storico ciò ha come conseguenza la sempre maggiore subordinazione dell'assetto architettonico e urbanistico delle città al potere politico. Questo processo ha i suoi effetti più significativi a partire dall'età moderna: «[...] si instaura il mito della città razionale, che tra Sedicesimo e Diciassettesimo secolo influenza la produzione di numerose immagini di 'città ideali', dall'*Utopia* di More (1516) ad *Oceana* di Harrington (1656). La città ideale al contempo rappresenta e iscrive la differenziazione sociale all'interno del proprio spazio, e l'omologia tra ordine spaziale e ordine politico viene definendosi come precisa strategia di governo e di trasformazione. Articolatasi a partire dal Quindicesimo secolo, questa strategia si cristallizza nei due secoli successivi come vera e propria tecnologia in grado di rendere la città ideale un apparato di *state building*. [...] si assiste a una fusione tra legge e geometria per creare la città razionale come un concreto ordine spaziale» (*ivi*, pp. 174-175).

sia discusso in termini espliciti, per il filosofo inglese il problema della forma e della realtà concreta della *civitas* resta un aspetto cruciale nella più urgente definizione della teoria dello Stato, la cui immagine si riflette nel frontespizio del *Leviathan* che non a caso riproduce la città, cioè i corpi dei sudditi, interamente *dentro* il corpo del Sovrano.

3. *Il Behemoth*

3.1. *Behemoth contro Leviathan*

Il problema del rapporto tra configurazione dello spazio e concezione della sovranità emerge in tutta la sua complessità nel *Behemoth*, ultimo grande lavoro politico di Hobbes. Scritta nel 1668 ma pubblicata oltre dieci anni più tardi perché non autorizzata da re Carlo II per ragioni politiche, l'opera discute le tormentate vicende della rivoluzione inglese e gli anni del *Lungo Parlamento* che vanno dal 1640 al 1660¹⁰⁴. La fonte utilizzata da Hobbes per la

¹⁰⁴ Per la storia delle edizioni del *Behemoth*, per la contestualizzazione della fase storico-politica in cui fu scritto (gli anni '60) e del periodo in cui invece fu pubblicato (dalle prime edizioni del 1679, anno della morte di Hobbes, a quella completa del 1682, ad opera del libraio Crooke), per la discussione dei principali temi e problemi dell'opera, si veda la densa ricostruzione di O. NICASTRO, *Introduzione* a T. HOBBS, *Behemoth*, a cura di O. NICASTRO, Laterza, Roma-Bari 1979, pp. VII-XLVII (e la *Nota al testo*, pp. XLVIII-LII) e l'ampia bibliografia citata. Dello stesso autore si vedano anche ID., *Note sul Behemoth di Thomas Hobbes*, Felici, Pisa 1977; *Politica, religione e propaganda nella rivoluzione inglese: 1640-1660*, Libreria testi universitari, Pisa 1988. Tra i principali contributi per un quadro d'insieme complessivo su Hobbes e sul contesto storico-politico degli anni della guerra civile cfr. C. HILL, *Hobbes e il pensiero politico inglese*, in ID., *Saggi sulla rivoluzione inglese del 1640*, Feltrinelli, Milano 1971; L. STRAUSS, *La filosofia politica di Hobbes*, cit.; C. B. MACPHERSON, *The Political Theory of Possessive Individualism*, cit.; ID., *Hobbes's Bourgeois Man*, in *Hobbes Studies*, edited by K. C. BROWN, Basil Blackwell, Oxford 1965, pp. 169-183; K. THOMAS, *The Social Origins of Hobbes's Political Thought*, in *Hobbes Studies*, cit., pp. 185-236; F. TÖNNIES, *Thomas Hobbes. Leben und Lehre*, Friedrich Frommans Verlag, Stuttgart 1896; P. ZAGORIN, A

ricostruzione dei principali eventi della guerra civile è l'opera di J. Heath, *A Brief Chronicle of the Late Intestine War* (London 1663). Il *Behemoth* narra gli avvenimenti del conflitto attraverso un intenso e articolato dialogo, non privo di spunti di riflessione di carattere filosofico-politico¹⁰⁵, tra un

History of Political Thought in the English Revolution, Routledge and Kegan Paul, London 1954; Q. SKINNER, *The Ideological Context of Hobbes's Political Philosophy*, in «The Historical Journal», IX (1966), pp. 286-317; ID., *History and Ideology in the English Revolution*, in «The Historical Journal», VIII (1965), 2, pp. 151-178; C. A. VIANO, *Vita emotiva e tecnica politica in Hobbes*, in «Rivista Critica di Storia della Filosofia», XVII, 1962, pp. 355-392; J. G. A. POCKOCK, *Time, History and Eschatology in the Thought of Thomas Hobbes*, in ID., *Politics, Language, and Time. Essays on Political Thought and History*, University of Chicago Press, Chicago 1989; tr. it. *Politica, linguaggio e storia. Scritti scelti*, a cura di E. A. ALBERTONI, Edizioni di Comunità, Milano 1990; J. BOWLE, *Hobbes and His Critics. A Study in Seventeenth Century Constitutionalism*, Frank Cass, London 1969; R. MACGILLIVRAY, *Thomas Hobbes' History of the English Civil War. A Study of Behemoth*, «Journal of the History of Ideas», vol. 31, n. 2 (1970), pp. 179-198. Cfr. S. HOLMES, *Introduction*, in T. HOBBS, *Behemoth or the Long Parliament*, edited by F. TÖNNIES, with an Introduction by S. HOLMES, Chicago University Press, Chicago 1990, pp. VII-L, che offre un'ulteriore chiave di lettura della riflessione hobbesiana, insistendo sugli aspetti ideologici e psicologici e sulle componenti irrazionalistiche alla radice degli sconvolgimenti rivoluzionari (su cui si veda anche ID., *Political Psychology in Hobbes's Behemoth*, in *Thomas Hobbes and Political Theory*, edited by M. G. DIETZ, University Press of Kansas, Lawrence 1990, pp. 120-152). Oltre ai lavori di carattere generale sulla biografia di Hobbes (tra cui naturalmente *The Correspondence of Thomas Hobbes*, edited by N. MALCOLM, *The Clarendon Edition of the Works of Thomas Hobbes* (vol. VI), Oxford University Press, Oxford 1994, vol. 1 – 1622-1659 e vol. 2 – 1660-1679; e in part. A. P. MARTINICH, *Hobbes. A Biography*, cit.) si vedano ancora: S. I. MINTZ, *The Hunting of Leviathan. Seventeenth-Century Reactions to the Materialism and Moral Philosophy of Thomas Hobbes*, Cambridge University Press, Cambridge 1962; F. VIOLA, *Behemoth o Leviathan? Diritto e obbligo nel pensiero di Hobbes*, Giuffrè, Milano 1979; J. P. SOMMERVILLE, *Thomas Hobbes: Political Ideas in Historical Context*, Palgrave Macmillan, 1992; R. TUCK, *Philosophy and Government 1572-1651*, Cambridge University Press, Cambridge 1993; A. FUKUDA, *Sovereignty and the Sword. Harrington, Hobbes, and Mixed Government in the English Civil Wars*, Clarendon Press, Oxford 1997; G. M. VAUGHAN, *Behemoth Teaches Leviathan. Thomas Hobbes on Political Education*, Lexington Books, Lanham 2002; J. PARKIN, *Taming Leviathan. The Reception of the Political and Religious Ideas of Thomas Hobbes in England 1640-1700*, Cambridge University Press, Cambridge 2007.

¹⁰⁵ Non è da escludere che Hobbes abbia scelto il genere del dialogo per sentirsi più libero di esprimere le proprie considerazioni, nascondendo nelle pieghe del discorso punti di vista politici che avrebbero potuto comprometterlo (si ricordi che l'opera non viene autorizzata da Carlo II che sceglie una linea politica più prudente): «Certo è che all'autore non poteva non apparire fuori posto nel frontespizio del *Behemoth* la parola *history*: di dialogo, infatti, e non di storia si tratta, quanto a genere letterario, anche se oggetto del dialogo è la storia d'una guerra civile. Probabilmente Hobbes voleva approfittare della maggior libertà d'azione che la forma del dialogo gli consentiva, rendendo perfettamente lecite quelle digressioni che la natura 'meramente narrativa' della storia, invece non avrebbe ammesso» (O. NICASTRO, *Introduzione a T. HOBBS, Behemoth*, cit., pp. XXIV-XXV). In questo senso viene implicitamente richiamato il problema della storia (e di conseguenza del rapporto tra storia e politica) che impegna il filosofo inglese sin dai tempi della sua giovanile traduzione della *Guerra del Peloponneso* di Tucidide.

maestro (A) e un allievo (B), con l'obiettivo di comprendere «quali ne fossero le cause, i pretesti, la giustizia, l'ordine, gli stratagemmi, i risultati»¹⁰⁶, dalla prospettiva di chi guarda *dall'alto* il panorama della storia, propria dello storico e dello scienziato della politica¹⁰⁷. Come Hobbes avverte nella lettera dedicatoria a H. Bennet, l'opera si compone di «quattro brevi dialoghi che riguardano la memorabile guerra civile svoltasi nei domini di Sua Maestà dal 1640 al 1660»¹⁰⁸. Il primo mostra «il seme di quella guerra, cioè certe opinioni in teologia ed in politica», il secondo ne affronta gli sviluppi passando in rassegna «dichiarazioni, rimostranze, ed altri scritti pubblicamente intercorsi tra il re e il parlamento»; il terzo e il quarto rappresentano, come ammette lo stesso Hobbes, «una brevissima epitome della guerra stessa, tratta dalla *Cronaca* del Signor Heath»¹⁰⁹.

Il *Behemoth* rappresenta il momento di maggiore maturità politica di Hobbes. In quest'opera il filosofo inglese non discute un modello politico da realizzare (come negli *Elements*, nel *De Cive* e nel *Leviathan*), ma la realtà

¹⁰⁶ *Behemoth* [dialogo I], p. 5.

¹⁰⁷ «Se per il tempo come per lo spazio si potesse parlare di alto e basso, credo davvero che la parte più alta del tempo sarebbe quella compresa tra il 1640 e il 1660. Chi, infatti, da quegli anni, come dalla montagna del diavolo, avesse guardato il mondo, ed osservato le azioni degli uomini, specialmente in Inghilterra, avrebbe potuto avere un panorama d'ogni specie d'ingiustizia e d'ogni specie di follia che il mondo era capace di offrire, e constatare com'esse erano prodotte dalle loro madri, ipocrisia e presunzione, delle quali l'una è doppia iniquità, l'altra doppia follia» (*ibidem*). Nella lettura hobbesiana la rivoluzione inglese è determinata da *ipocrisia* e *presunzione*, le vere cause dell'*ingiustizia* e della *follia* che hanno travolto l'Inghilterra conducendola al baratro della guerra civile (*exemplum* storico dello stato di natura esplorato sul piano teorico nelle opere politiche precedenti) che segna la fine della monarchia. A proposito dello sguardo dall'alto di chi esamina i fatti storici con la dovuta distanza (condizione necessaria per la costruzione scientifica del discorso politico) vengono in mente le parole della dedica del *Principe* di Machiavelli: «[...] così come coloro che disegnano e' paesi si pongono bassi nel piano a considerare la natura de' monti e de' luoghi alti e, per considerare quella de' luoghi bassi, si pongono alto sopra ' monti, similmente, a conoscere bene la natura de' populi, bisogna essere principe, e, a conoscere quella de' principi, conviene essere popolare» (N. MACHIAVELLI, *Il Principe*, a cura di G. INGLESE, Einaudi, Torino 1995, p. 5).

¹⁰⁸ *Behemoth* [lettera dedicatoria], p. 4.

¹⁰⁹ *Ibidem*.

concreta che ha di fronte, a suo avviso chiara dimostrazione dell'urgenza della sua dottrina politica. Hobbes non ragiona sul dover-essere ma sull'essere, non su come gli uomini dovrebbero essere ma su come realmente sono e di fatto sono stati negli anni turbolenti della guerra civile, al *ritratto di un ordine* ideale contrappone l'*anatomia del disordine* proprio del mondo reale, nel seno di un'analisi storica concreta in cui vengono calati e *verificati* i dettami della scienza politica:

Behemoth represents Hobbes's mature understanding of political breakdown and the reestablishment of authority. This time his theory of "human nature in general" is not filtered through a set of political recommendations. Instead, it is expressed in a description of the way human beings behave, not the way they might behave under imaginary or ideal conditions, but the way they actually did behave in England between 1640 and 1660. Not surprisingly, an anatomy of disorder is more realistic than a blueprint for order. Particularly noteworthy is *Behemoth's* fine-grained account of human motivation. True, the psychological assumptions inspiring its historical narrative are ultimately indistinguishable from those expounded almost two decades earlier, in *Leviathan*. But they are illustrated with greater concreteness and color. Thus, the later work still makes an invaluable contribution to our understanding of Hobbes¹¹⁰.

Si tratta di una tappa decisiva della riflessione politica hobbesiana, che viene sviluppandosi proprio negli anni concitati della guerra civile. Gli *Elements* risalgono al 1640, anche se saranno pubblicati soltanto nel 1650; il *De Cive* viene pubblicato nel 1642, nel periodo di esilio in Francia; il *Leviathan* esce nel 1651 a Londra. Il *Behemoth* viene scritto nel 1668, anno in cui tra l'altro viene pubblicata l'edizione latina del *Leviathan* con notevoli modifiche e aggiunte. Il filosofo inglese prova a valutare i contenuti e i risultati delle sue opere politiche misurandosi con un caso storico concreto: «Il *Behemoth*, dopo

¹¹⁰ S. HOLMES, *Introduction*, in T. HOBBS, *Behemoth*, cit., p. XLIX.

tutto, risponde prevalentemente ad un'esigenza 'filosofico-politica', quella di mostrare, attraverso un caso esemplare, quali disordini produca l'ignoranza dei principi di governo, quali siano i germi di sedizione che possono portare alla morte uno stato, e quale dottrina possa, invece, diventare, se 'autorizzata' dal sovrano e ufficialmente insegnata, il più solido puntello della pace interna»¹¹¹. L'analisi dei fatti storici ribadisce la validità dei principi teorici e conferma un elemento cruciale del pensiero hobbesiano: il valore *pratico* della scienza politica che attraverso l'esempio storico fa emergere i pericoli insiti nell'ignoranza delle sue regole e al tempo stesso dimostra l'impellente bisogno della sua *applicazione* per la pace, la stabilità e il benessere della comunità, possibili soltanto in virtù dell'unità politico-religiosa del potere costituito. Il rigore e l'intransigenza del metodo necessario alla costruzione della politica come scienza (cioè di una politica che ha i caratteri della geometria) esprimono questa fondamentale esigenza pratica, che Hobbes ha avvertito lungo tutto il suo percorso biografico e intellettuale, e che si traduce necessariamente nell'urgenza di un'organizzazione a sua volta geometrica della vita pubblica. Lo Stato hobbesiano è il prodotto di una geometria politica che pretende di neutralizzare egoismi, interessi privati, logiche (politiche, religiose, economiche, ecc.) di parte per assicurare pace e benessere alla comunità.

Se la teoria politica propone un modello *positivo*, la storia insegna piuttosto *in negativo*¹¹². Ma il positivo e il negativo sono in un rapporto

¹¹¹ O. NICASTRO, *Introduzione* a T. HOBBS, *Behemoth*, cit., p. XXV.

¹¹² «Il criterio di selezione adottato all'inizio della narrazione storica punta dunque sull'individuazione del negativo, non di modelli o *exempla* positivi. D'altronde, l'«intenzione» della filosofia politica hobbesiana non è tanto quella di proporre uno stato perfetto, ma

dialettico e si interconnettono tra loro in vista di una *sintesi* che Hobbes riesce ad intravedere soltanto nella superiore logica della scienza politica: quella della comunità sull'individuo, quella del corpo del Sovrano che assorbe dentro di sé i corpi di tutti i sudditi risolvendone le contraddizioni, quella determinata dal dispositivo artificiale dello Stato. La dottrina politica hobbesiana si sviluppa attraverso un costante e proficuo confronto tra filosofia e storia, teoria e prassi, principi di governo e concretezza della vita della comunità intrisa di passioni e conflitti. Leviathan (il modello di Stato elaborato dalla scienza politica come prodotto di un teorema di geometria) e Behemoth (la concrete vicissitudini della guerra civile inglese) sono stretti in un legame inscindibile. Una lotta perenne viene combattuta da questi due mostri, *il mostro dalle tante teste* del disordine e dell'irrazionalità (Behemoth) e il mostro dell'ordine e dell'unità che vince in orgoglio gli uomini e sconfigge la loro arroganza e prepotenza:

Come 'Leviathan', anche 'Behemoth' è il nome d'un animale biblico [...]. Dalla tradizione esegetica il Leviatano e il Behemoth sono stati identificati con vari animali, e caricati di significati allegorici. [...] Nella descrizione biblica del Leviatano, molti sono gli elementi che possono aver attratto l'attenzione di Hobbes [...] Particolarmente suggestivi ai fini di Hobbes erano: la presentazione del Leviatano come massima potenza terrena, l'idea di struttura compatta, d'indissolubile unità di parti, l'impossibilità di patti che lo vincolino, e, infine, l'appellativo di "re su tutti i figli dell'orgoglio". [...] L'ipotesi che Hobbes abbia voluto contrapporre l'unità del Leviatano al Behemoth come 'aggregazione di mostri' (dal

d'invitare ad astenersi da azioni che, per migliorare una situazione imperfetta, precipitino gli uomini in una condizione peggiore, quella appunto della guerra civile» (ivi, p. XXV, in nota). La storia (dimensione della prudenza) e la scienza (che ha il rigore e il carattere della geometria) non coincidono e però si pongono in un rapporto di reciprocità (cfr. pp. XXVII ss.). Secondo l'impostazione di Hobbes (che richiama quella vichiana), la filosofia politica, in quanto scienza, deve *illuminare* la storia in virtù dei principi che è in grado di ricavare dall'indagine della natura umana e la storia deve *accertare* la filosofia politica offrendole esempi concreti che confermano e legittimano le sue conclusioni. L'antropologia e la psicologia, dal canto loro, attraverso lo studio delle passioni e dei conflitti, consentono di individuare le *costanti* dei comportamenti umani. La filosofia politica senza la storia è *vuota*, la storia senza la filosofia politica è *cieca*.

punto di vista morfologico, 'Behemoth' è il plurale di 'Behemah' = bestia) è suggestiva, ma resta da provare che la parola sarebbe stata avvertita come plurale dal lettore seicentesco, per il quale, invece, sarebbero automaticamente scattate le associazioni 'Behemoth-elefante', e 'Behemoth-diavolo' entrambe utili ai fini di Hobbes. Questi comunque fornisce la chiave nell'*Historia Ecclesiastica*, abbinando 'Leviathan' a *rex*, 'Behemoth' a *populus*. 'Behemoth' sta dunque a indicare il popolo, o, come meglio precisa il titolo del manoscritto di Oxford, il Lungo Parlamento¹¹³.

La mostruosità dell'ordine e dell'irrazionalità (Behemoth) richiede un potere altrettanto mostruoso (Leviathan) in grado di riportare la comunità all'ordine e all'unità:

The biblical creature Behemoth (apparently a giant ox, hippopotamus, or elephant) appears in Job 40, immediately prior to the famous and mysterious passage about that frightening sea beast Leviathan, "king over all the children of pride" (Job 41:34), whom Yahweh alone, and no man, can control. Whatever the two creatures signify in the Old Testament, Hobbes employed Leviathan as a symbol for the peacekeeping state and Behemoth as a symbol for rebellion and civil war. It takes one monster to subdue another. More than ten years before completing *Behemoth*, Hobbes wrote sarcastically that his ecclesiastical critics should not 'misspend' their time criticizing and attacking his works: "but if they will needs do it, I can give them a fit title for their book, *Behemoth against Leviathan*". In the end, *Behemoth* did not become the name of a book aimed at refuting *Leviathan*, but rather of a book aimed at excoriating *Leviathan's* enemies¹¹⁴.

Nel frontespizio del *Leviathan*, come si è già ricordato, il Sovrano ha tra le mani sia la spada sia il pastorale, ad indicare un legame tra potere politico e potere religioso che nella prospettiva hobbesiana è inscindibile e che però con la guerra civile vive una frattura insanabile, sulla scia di una spaccatura ben più profonda che ha dilaniato l'intera Europa. L'assillo all'unità politica e religiosa si scontra inevitabilmente con una realtà sociale di divisioni e conflitti che ha

¹¹³ O. NICASTRO, *Introduzione* a T. HOBBS, *Behemoth*, cit., pp. XXII-XXIV. Su questi aspetti cfr. R. MACGILLIVRAY, *Thomas Hobbes' History of the English Civil War. A Study of Behemoth*, cit.

¹¹⁴ S. HOLMES, *Introduction*, in T. HOBBS, *Behemoth*, cit., p. IX.

avuto conseguenze drammatiche per la storia inglese e che ancora una volta consolida la convinzione hobbesiana della forza dei suoi argomenti e della necessità di intervenire con urgenza nell'agone politico, sia dal punto di vista dell'assetto politico-istituzionale dello Stato (sostenendo il consolidamento della monarchia assoluta), sia da quello dell'impiego dei mezzi ideologici e culturali utili alla causa¹¹⁵.

La tensione tra Leviathan e Behemoth, sia per quanto riguarda gli aspetti teorici dell'opera hobbesiana (l'architettura politico-istituzionale dello Stato, i rapporti tra libertà e legge, gli strumenti e le pratiche di governo e la vita concreta degli individui), sia considerando quanto vissuto in Inghilterra negli anni drammatici della guerra civile, ripropone il problema del rapporto tra teoria della sovranità e configurazione dello spazio politico, tra modelli di potere e scenari urbani, in altri termini tra forma e contenuto della *civitas*, e di conseguenza quello del *contenimento* e del *disciplinamento* dei soggetti e della *neutralizzazione* degli spazi che abitano, pensati come serie minacce per l'unità della sovranità che aspira a *svuotare* la città per risolverla nel suo spazio artificiale e geometrico.

Londra è il *cuore di Behemoth*, la protagonista assoluta della guerra civile, l'esempio per eccellenza di una città le cui dinamiche socio-economiche

¹¹⁵ È interessante notare la convinzione *militante* che accompagna Hobbes lungo tutta la sua esperienza intellettuale: «Al di là dell'atteggiamento 'intellettualistico' emergono, dunque, gli intenti non meramente descrittivi ma di politica attiva, in rapporto ai quali la prospettiva hobbesiana va considerata. Difficilmente si comprenderebbe l'atteggiamento di Hobbes, se non si tenesse conto d'una tenace, a volte persino ingenua, volontà di incidere sul reale, della speranza costantemente accarezzata di diventare, oltre che fondatore di una scienza politica, instauratore d'un ordine, d'una pace immortali, esposti all'unica minaccia d'un eccessivo incremento demografico, e delle guerre che possono conseguirne» (O. NICASTRO, *Introduzione* a T. HOBBS, *Behemoth*, cit., pp. XLIV-XLV).

mettono in crisi il potere sovrano. In più luoghi del *Behemoth* Hobbes ammette che la città di Londra è stata decisiva, sia sul piano economico sia sul piano ideologico, per la vittoria del Parlamento e per la disgregazione della monarchia assoluta. Il ruolo di Londra (esempio di una realtà urbana che *dal basso* mina le fondamenta dell'unità del potere) e l'influenza dei luoghi di circolazione e di diffusione di idee pericolose e soprattutto delle università pensate come vere e proprie *centrali della ribellione* sono tra i temi fondamentali del *Behemoth*¹¹⁶. Dall'indagine hobbesiana – i cui risultati si possono misurare tenendo presente l'intero complesso delle sue opere e dunque un arco temporale che copre un'intera vita (si ricordi che il filosofo inglese scrive il *Behemoth* oramai ottantenne) – emerge la necessità di una configurazione artificiale e geometrica dello spazio politico in funzione della conservazione dello Stato.

3.2. Irrazionalità umana e geometria del potere

Ammettendo che il «seme» della guerra civile risiede in «certe opinioni in teologia ed in politica»¹¹⁷, Hobbes riconosce la matrice *ideologica* della rivoluzione inglese¹¹⁸. Il ruolo delle *opinioni* (in particolare in materia

¹¹⁶ Il problema delle cause della sedizione non è materia esclusiva del *Behemoth*, ma costituisce uno dei nuclei centrali di tutta la speculazione filosofico-politica hobbesiana che, come si è già avuto modo di dire, si configura come una vera e propria *teoria dell'obbedienza*.

¹¹⁷ *Behemoth* [lettera dedicatoria], p. 4.

¹¹⁸ «The causes of the upheaval were not economic and legal, as James Harrington had argued in *Oceana* (1656), but rather psychological and ideological. Civil war broke out because key actors were bewitched by irrational passions and tragically misled by doctrinal errors» (S. HOLMES, *Introduction*, in T. HOBBS, *Behemoth*, cit., p. VIII). Holmes aggiunge in nota che la tesi di Macpherson, secondo cui Hobbes interpreta la guerra civile come tentativo di distruggere la vecchia costituzione rimpiazzandola con una nuova che tutelasse gli interessi del mercato, è infondata (cfr. C. B. MACPHERSON, *The Political Theory of Possessive Individualism*, cit.).

religiosa e politica) e dunque delle componenti soggettive e psicologiche della condotta umana, per natura disordinate e irrazionali, è al centro dell'attenzione hobbesiana¹¹⁹. L'autorità politica si regge sulle opinioni dei sudditi e proprio per questo in determinate condizioni storiche e politiche da queste può essere sovvertita e distrutta (come è appunto accaduto nel contesto inglese). Il potere deve lavorare sui corpi ma anche e soprattutto sulle menti dei soggetti. La confusione delle idee religiose e politiche e le spinte alla ribellione costituiscono una grave minaccia per l'integrità dello Stato. Conflitto e obbedienza sono i due poli fondamentali attorno ai quali ruota tutta la teoria hobbesiana della sovranità. I conflitti si generano naturalmente dove i corpi e le idee si incontrano. L'obbedienza si ottiene artificialmente quando si controllano e si orientano i corpi e le idee in uno spazio che la politica vuole geometrizzare. Il potere non può fare a meno di operare sui corpi e sulle menti degli individui per neutralizzarli e a tal fine deve disporre di una spazialità artificiale e geometrica prodotta razionalmente dalla scienza politica. Diventano per questo cruciali i luoghi predisposti alla *formazione* dei soggetti, in particolare le università. L'insistenza del *Behemoth* su questo punto attesta l'esigenza hobbesiana di ripensare i metodi e gli strumenti di circolazione e di diffusione

¹¹⁹ «[Behemoth] provides a marvelously clear illustration of Hobbes's theory of the origins and basis of political power. The most striking statement in the entire book is probably this: "The power of the mighty hath no foundation but in the opinion and belief of the people". The ultimate source of political authority is not coercion of the body, but captivation of the mind. The subjective or psychological basis of authority provides the core of Hobbes's political science. His obsession with religion can be understood only if we recognize the all-importance of 'opinion' in his analysis of human behavior, especially in his explanation of obedience and rebellion» (S. HOLMES, *Introduction*, in T. HOBBS, *Behemoth*, cit., p. XI).

della cultura in funzione dei programmi e degli obiettivi della sovranità¹²⁰. Il potere politico aspira ad avere il suo fondamento oggettivo in una scienza universale e necessaria (la scienza politica) e per questo non può dipendere da interessi e logiche contingenti e dall'arbitrio degli individui. Su questi ultimi, al contrario, il potere deve intervenire assorbendo la molteplicità confusa dei loro corpi e delle loro volontà nell'unità ordinata del corpo e della volontà del Sovrano. Nel progetto politico hobbesiano il potere deve trascendere il soggetto, la forma (l'unità che si incarna nella persona del Sovrano) pretende di contenere la materia (la molteplicità indistinta dei sudditi), Leviathan ha il compito di combattere e sconfiggere Behemoth.

Il *Behemoth* offre indicazioni significative sull'antropologia e sulla psicologia di Hobbes. Nell'analizzare le cause e gli sviluppi della guerra civile il filosofo inglese attribuisce molta importanza alla dimensione psicologica, evidenziando il carattere *irrazionale* dei comportamenti umani¹²¹. Egli è

¹²⁰ «La stessa violenza polemica nei confronti delle università mal si spiegherebbe se non si ricordasse che proprio a queste Hobbes aveva guardato e continuava a guardare come ai centri più importanti di formazione politica e di organizzazione del consenso (direttamente per le classi elevate, e mediamente per il popolo); e che proprio dalle università 'riformate' egli avrebbe voluto veder accolta e diffusa la sua dottrina» (O. NICASTRO, *Introduzione* a T. HOBBS, *Behemoth*, cit., p. XLV).

¹²¹ Della disamina hobbesiana Holmes sottolinea il sostrato psicologico che spiega le azioni umane e l'importanza attribuita a elementi di irrealità capaci di condizionare la realtà (linguaggio, paura, previsioni, minacce, profezie, ecc.). Si tratta di un'interessante chiave di lettura in cui emerge il ruolo cruciale svolto anche dalle idee, dalle fantasie, dagli atteggiamenti mentali infondati, ecc. Holmes rifiuta il *riduzionismo motivazionale* che spiega i comportamenti umani riducendoli al *postulato dell'interesse personale* e più in generale alla paura della morte violenta: «You cannot *explain* (much less, foresee) social outcomes by reference to the postulate of universal self-interest. Human behavior, no matter how self-interested, remains unpredictable because it is guided partly by assessments of the future, assessments that, in turn, result from irrational traits of the mind (naïve trust in prognostications, a gloomy disposition, etc.), not from the calculations of a rational maximizer. On inspection, moreover, human aspiration often turns out to be "sottish ambition" – not clear-eyed or self-serving, but drunken, foolish, whimsical, stupid, and self-defeating» (S. HOLMES, *Introduction*, in T. HOBBS, *Behemoth*, cit., p. XV). Per lo studioso la paura della morte e l'agire per il proprio interesse non costituiscono gli unici moventi cui ricondurre tutte le azioni umane.

consapevole dell'influenza decisiva dei fattori mentali sulle azioni degli uomini ed è estremamente preoccupato dall'irrazionalità che le contraddistingue, tra le cagioni principali di caos e disgregazione dei legami sociali. Ma anche l'irrazionalità rientra in una *spiegazione razionale* del mondo umano che è il tratto distintivo del pensiero hobbesiano, il cui scopo è quello di *risolvere* le contraddizioni della natura umana attraverso l'artificio politico. L'irrazionalità è un dato di fatto (insito nella natura), la razionalità è un risultato da conseguire (attraverso la realizzazione del congegno meccanico dello Stato). La naturale irrazionalità anarchica e disordinata degli uomini deve essere *superata* nell'artificiale razionalità della sovranità politica.

In questa prospettiva Hobbes ritiene cruciale il ruolo della religione, «a potent amalgam of opinion and passion, with an almost irresistible power to shape and misshape human behavior»¹²². La religione è un potentissimo strumento di dominio dei cuori e delle menti delle persone: per questa ragione costituisce uno dei problemi essenziali di tutta la speculazione filosofico-politica hobbesiana, la cui preoccupazione di fondo è l'unità del potere politico e del potere religioso e implicitamente la subordinazione del secondo al primo. Uno Stato che non disponga degli strumenti della religione per governare le coscienze dei sudditi e per orientarne le azioni è destinato a dissolversi e agli occhi di Hobbes gli scontri religiosi alle radici della guerra civile hanno determinato il disfacimento della monarchia nazionale. La forza della religione risiede nella capacità di influenzare le coscienze degli uomini, instillando in loro la paura del castigo eterno, e di penetrare negli angoli più remoti della loro

¹²² Ivi, p. XXXIV.

psiche, fino alla dimensione sessuale, dove diventano decisive le dinamiche del senso di colpa, del peccato e della richiesta di assoluzione, che l'autorità religiosa può sfruttare instaurando un ambiguo e pericoloso meccanismo di scambio tra protezione e obbedienza¹²³.

Per Hobbes il rapporto tra protezione e obbedienza è una questione di pertinenza esclusiva dello Stato e per questo anche la religione deve essere sottomessa all'autorità civile. Nella logica del patto che dà origine alla comunità politica i sudditi devono totale obbedienza al Sovrano e quest'ultimo si impegna e dispone della forza necessaria per la protezione della loro vita e dei loro beni. Hobbes intuisce che la religione, i cui metodi e i cui contenuti hanno un'influenza deleteria sul modo di pensare e di agire degli uomini, non è soltanto un'arma letale nelle mani delle istituzioni ecclesiastiche, ma è potenzialmente in grado di incrinare in modo irreversibile i rapporti tra Sovrano e sudditi, generando lacerazioni e spaccature profonde all'interno della società, di cui la guerra civile è stata la manifestazione lampante (e l'analisi storica del *Behemoth* lo ha confermato). Il potere politico e il potere spirituale (cioè il potere sui corpi e il potere sulla mente dei soggetti) devono dunque necessariamente coincidere. Il controllo della religione da parte dell'autorità politica rappresenta la principale risorsa attraverso cui poter contenere passioni e conflitti, impedendo che vengano alimentate idee sediziose e gestendo i luoghi e i contesti di educazione e di formazione della comunità, per conservare e consolidare così i legami tra Sovrano e sudditi. Si tratta di un punto imprescindibile della teoria della sovranità hobbesiana, che fa rientrare anche le

¹²³ Cfr. *ivi*, pp. XXXIV ss.

pratiche religiose nelle logiche di neutralizzazione e di disciplinamento degli individui, nell'ottica di una progressiva razionalizzazione dello spazio politico.

L'indagine delle ragioni della «crescita» del «seme» della guerra civile «attraverso dichiarazioni, rimostranze, ed altri scritti pubblicamente intercorsi tra il re e il parlamento»¹²⁴ mira a comprendere i modi e le forme in cui nascono e si sviluppano le idee sediziose, le strategie di persuasione e di convincimento messe in atto dai protagonisti della ribellione, di conseguenza i rischi reali che tali processi comportano per la sicurezza dello Stato. Hobbes individua nelle università il “cuore della ribellione” in quanto luoghi *naturali* della circolazione e della diffusione di dottrine che incitano a mettere in discussione il potere sovrano e nella retorica lo strumento attraverso il quale le *élites* dominanti arrecano i maggiori danni all'autorità politica. Per il filosofo inglese l'eccessiva libertà di parola, di stampa, di iniziativa personale, e la pluralità delle posizioni politiche che hanno come modello i classici latini e greci che insegnano che i governi democratici sono liberi e i governi monarchici sono tiranni, rappresentano condizioni di estremo pericolo per l'unità della sovranità¹²⁵.

¹²⁴ *Behemoth* [lettera dedicatoria], p. 4.

¹²⁵ «Free speech and freedom of the press concerned Hobbes not as promises but as threats. The rebellion was driven by ideas that vexed the mind and distorted people's perception of their own advantage. Foremost among these “dangerous doctrines” were the following: sovereignty may be divided; civil and spiritual power are distinct; the sovereign is subject to the law; private men can judge if laws are just or unjust; private conscience justifies resistance, not to mention tyrannicide; England has a mixed constitution; and republics are free, while monarchies are tyrannical. Seditious opinions such as these crept into English heads by way of books and public speech. [...] Doctrines are politically dangerous because disagreements are politically dangerous. Intellectual discord engenders civic discord because parties coalesce around ideas. To introduce theological conflict into the public domain through the universities was “an excellent means to divide a kingdom into factions”. [...] Norms, names, and doctrines are politically crucial. This is especially true because “the power of the mighty hath no foundation but in the opinion and belief of the people”. Frequently neglected, as I mentioned, this remarkable pronouncement lies at the heart of the Hobbesian theory of power”. To explain human behavior, appeals to self-interest are insufficient because, quite simply, “the Actions of

L'anarchia morale e politica, figlia di una libertà incontrollata e di passioni smodate che generano cattive idee, opinioni, credenze, ecc. e frammentano il potere politico, è il peggiore dei mali, perché riporta gli uomini nella condizione ferina dello stato di natura. I protagonisti della guerra civile si sono fatti guidare dalla presunzione e dall'orgoglio e animati da sete di potere e ansia di rinnovamento hanno lasciato la loro patria in balia del caos e del disordine¹²⁶. Il «movimento circolare del potere» che passa da re Carlo I (1625-1649) a suo figlio Carlo II (1660-1685), attraverso i «due usurpatori» Oliver e Richard Cromwell, anch'essi padre e figlio, richiamato nelle ultime battute del *Behemoth*, da un lato, descrive la vicenda drammatica della rivoluzione inglese, dall'altro, e su un piano più in generale, rappresenta lo schema con cui la scienza politica mostra i processi di disgregazione (guerra civile, crisi della monarchia, anarchia, dittatura, ecc.) e di ricomposizione (restaurazione della monarchia) dello Stato¹²⁷. Hobbes sostiene con forza la necessità da parte del

men proceed from their Opinions"» (S. HOLMES, *Introduction*, in T. HOBBS, *Behemoth*, cit., pp. XXV-XXVIII). Lo studioso ribadisce che la paura della morte e l'interesse personale sono ragioni insufficienti a spiegare la complessità del comportamento umano. L'irrazionalità delle azioni umane è giustificata dall'irrazionalità delle opinioni e delle credenze che le determinano.

¹²⁶ In più momenti del *Behemoth* Hobbes sottolinea la nocività dell'orgoglio e della vanagloria, le minacce che provengono dall'ambizione e dalla sete di potere, i pericoli insiti nel desiderio di cambiamento dettato da noia e insoddisfazione che ha come conseguenza il fatto che gli uomini si affidino al caso e all'improvvisazione e ottengano risultati molto lontani dalle loro aspettative, come di fatto è accaduto in Inghilterra con il passaggio dalla monarchia degli Stuart alla dittatura di Cromwell. Il filosofo inglese guarda soprattutto all'incostanza e alla frustrazione degli individui, alla loro arroganza, alla loro disposizione a farsi facilmente convincere (su cui gioca un ruolo decisivo l'uso distorto delle parole), quali cause di tensioni e conflitti molto pericolosi per la tenuta della comunità.

¹²⁷ *Behemoth* [dialogo IV], p. 236. Il *circolo* cui fa riferimento Hobbes vede il potere sovrano passare da Carlo I al *Long Parliament*, al *Rump Parliament*, a Oliver Cromwell e poi da R. Cromwell, al *Rump Parliament*, al *Long Parliament*, a Carlo II (cfr. *ibidem*). Hobbes non poteva (o non voleva) immaginare che il circolo in realtà non avrebbe affatto significato un ritorno allo stato originario (cioè alla monarchia assoluta) ma si sarebbe tradotto nella transizione irreversibile verso un nuovo modello politico-istituzionale. Il risultato storico della rivoluzione inglese sarà il ruolo centrale del Parlamento nell'assetto politico-istituzionale dello

potere politico di orientare le coscienze e di conseguenza di influenzare gli spazi materiali in cui si formano e si relazionano le soggettività politiche. Risultano indispensabili gli strumenti di conservazione e di consolidamento dello Stato, in particolare i dispositivi di contenimento e di controllo dei corpi e delle idee, la costruzione del consenso, l'educazione dei cittadini, soprattutto dei più giovani. L'ambiguità e discutibilità delle posizioni politiche e religiose proprie del variegato contesto storico degli anni della guerra civile è assolutamente incompatibile con la scienza politica hobbesiana che aspira al metodo e all'evidenza della scienza galileiano-cartesiana. La geometria politica non può tollerare la discordia civile. Una geometria del potere implica necessariamente una geometria della vita dei soggetti e dello spazio politico nel quale questi si incontrano e si scontrano¹²⁸. L'esercizio di una sovranità artificiale può *funzionare* effettivamente soltanto nell'ambito di una spazialità altrettanto artificiale. Lo spazio del politico deve modellarsi in funzione delle esigenze di un potere che non ammette alcuna divisione. La città hobbesiana si svuota di soggetti e di contenuti politici, che generano contrasti e disgregano il corpo sociale, e viene assorbita nell'apparato e nei dispositivi della macchina dello Stato.

Stato. L'imporsi del principio della divisione dei poteri sancirà di fatto la sconfitta del programma politico hobbesiano.

¹²⁸ Cfr. R. BODEI, *Geometria delle passioni. Paura, speranza, felicità: filosofia e uso politico*, Feltrinelli, Milano 2003, in part. il cap. *Hobbes: politica e paura* (pp. 83-93).

3.3. *La città di Londra e la sovranità artificiale*

Il ruolo svolto dalla città di Londra nella rivoluzione inglese soprattutto dal punto di vista economico viene sottolineato sin dal principio del *Behemoth*. A. (il personaggio che guida il dialogo) apre la discussione esaltando le virtù di re Carlo¹²⁹ e alla domanda di B. su come questi abbia potuto perdere la guerra disponendo di «un esercito di 60.000 uomini» si giunge immediatamente nel *focus* del discorso:

A. Se quei soldati fossero stati obbedienti agli ordini di Sua Maestà, come loro e tutti gli altri sudditi avrebbero dovuto fare, i tre regni sarebbero rimasti in pace e felicità, come re Giacomo li aveva lasciati. Ma il popolo era, per lo più, corrotto, e i disobbedienti erano stimati come i migliori patrioti.

B. Ma, certamente, c'erano, a parte quelli maldisposti, abbastanza uomini per formare un esercito sufficiente ad impedire al popolo d'unirsi in una massa capace di opporsi al re.

A. In verità, ritengo che questi, se avesse avuto denaro, avrebbe potuto disporre, in Inghilterra, di abbastanza soldati. Infatti, erano ben pochi, nel popolo comune, quelli che avessero molto a cuore l'una o l'altra causa, e i più si sarebbero schierati da qualsiasi parte in cambio di paga o bottino. Ma il tesoro regio era molto a corto di quattrini, mentre i nemici del re, che pretendevano, tra le altre cose speciose, di alleggerire il popolo del peso delle tasse, potevano disporre delle borse della città di Londra e della maggior parte delle città e delle corporazioni municipali [*corporate towns*] in Inghilterra, oltre che del denaro di molti privati¹³⁰.

¹²⁹ «Nell'anno 1640 il governo d'Inghilterra era monarchico, e il re allora regnante, Carlo, il primo che portasse quel nome, deteneva la sovranità per diritto derivantegli da una discendenza che continuava ininterrottamente da più di seicento anni; ed era re di Scozia in virtù di una discendenza molto più antica, e re d'Irlanda dal regno del suo antenato Enrico II. Era un uomo cui non mancava virtù alcuna, del corpo o della mente, e si sforzava solo di adempiere il suo dovere verso Dio, governando bene i suoi sudditi» (*Behemoth* [dialogo I], pp. 5-6). La riverenza mostrata da Hobbes permette di comprendere la sua posizione nei confronti della monarchia degli Stuart. Solenne sarà il tono con cui verrà descritto il momento della condanna a morte del re, emblema della *folia* della rivoluzione: «Chi riuscisse a trovar diletto a leggere con quale brutalità il re sia stato trattato dai soldati tra la sentenza e l'esecuzione, può rivolgersi direttamente al testo della cronaca, e così vedrà quanto coraggio, pazienza, saggezza e bontà fossero in questo principe, che, nella loro accusa, i membri di quel malvagio parlamento chiamavano tiranno, traditore, e assassino» (*Behemoth* [dialogo III], p. 178).

¹³⁰ *Behemoth* [dialogo I], p. 6.

La corruzione del popolo e le disponibilità finanziarie dei nemici del re che potevano contare su Londra, su molte città e corporazioni municipali e sui fondi dei privati, hanno avuto un'influenza decisiva sull'esito del conflitto. Ad un esame più dettagliato delle cause della disfatta del re, Hobbes mette in evidenza come diverse «specie di seduttori»¹³¹ abbiano corrotto il popolo precipitandolo nel baratro della guerra civile. Il tema della *seduzione* rappresenta il filo conduttore dell'intero dialogo. Nella densa e articolata enumerazione dei protagonisti della rivoluzione compaiono: 1) i “presbiteriani”, i «ministri di Cristo, come si chiamavano, e, talvolta, nei sermoni al popolo, ambasciatori di Dio; e da Dio pretendevano di avere il diritto di governare ciascuno la sua parrocchia, e la loro assemblea l'intera nazione»¹³²; 2) i “papisti”, «un numero considerevole di persone (non paragonabile però al primo) che, malgrado il potere del papa in Inghilterra, sia temporale, sia ecclesiastico, fosse stato abolito con atto di parlamento, continuavano a credere che noi dovremmo essere governati dal papa, e pretendevano che questi fosse il vicario di Cristo, e, per diritto derivante da Cristo, il capo [*governor*] di tutto il popolo cristiano»¹³³; 3) altri gruppi «favorevoli ad una certa libertà di religione» tra cui “indipendenti”, “anabattisti”, “uomini della Quinta Monarchia” e altre sette religiose, che contestavano al re in particolare l'«interpretazione privata della Scrittura, esposta all'esame di ogni uomo nella sua madre lingua»¹³⁴; 4) uomini di alto rango sociale (la quasi maggioranza dei parlamentari) che si erano

¹³¹ *Ibidem*.

¹³² *Ivi*, pp. 6-7.

¹³³ *Ivi*, p. 7.

¹³⁴ *Ibidem*. Si coglie qui il motivo polemico nei confronti del tema teologico del libero esame delle Scritture, che per Hobbes è fonte di tensioni e conflitti e soprattutto rende impossibile il controllo delle idee del popolo da parte dell'autorità politica.

formati sui classici greci e romani e che sulla scorta di quei modelli si erano fatti convinti sostenitori della libertà dei governi popolari e della tirannia dei governi monarchici¹³⁵; 5) la città di Londra e altri importanti centri commerciali che, sull'esempio dei Paesi Bassi che dopo la rivolta anti-spagnola stavano vivendo un periodo fiorente di sviluppo e benessere, «erano inclini a pensare che in Inghilterra analogo cambiamento di governo avrebbe portato loro analogo prosperità»¹³⁶; 6) una folta schiera di uomini, che avevano sprecato ingenti somme di denaro o che desideravano arricchirsi, che vedevano nella guerra un'occasione di riscatto e che per ragioni di opportunismo si erano schierati con le forze anti-monarchiche¹³⁷; 7) infine il popolo che «era così ignorante del suo dovere, che forse non uno su diecimila sapeva quale diritto un uomo avesse di comandare, o quale necessità vi fosse d'un re o d'una repubblica [*commonwealth*]»¹³⁸.

Il dialogo tra A. e B. prosegue intrecciando la narrazione dei principali avvenimenti della guerra civile con la rielaborazione delle acquisizioni fondamentali della scienza politica. Assumono particolare rilievo: le questioni legate ai poteri e alle prerogative del Sovrano (i rapporti tra il potere temporale

¹³⁵ Cfr. *ivi*, pp. 7-8.

¹³⁶ *Ivi*, p. 8.

¹³⁷ Cfr. *ibidem*.

¹³⁸ *Ibidem*. L'ignoranza fa il paio con l'arroganza e la presunzione che sono i mali peggiori: «ciascuno si riteneva padrone di tutto ciò che possedeva, tanto che niente potesse essergli tolto, senza il suo consenso, per un qualsiasi motivo di sicurezza comune. Pensavano che 're' fosse solo il più alto titolo d'onore, e che quelli di gentiluomo, cavaliere, barone, conte, duca, non fossero che dei gradini per ascendervi, con l'aiuto della ricchezza; non avevano altra regola d'equità, che i precedenti e la consuetudine, e pensavano che il più saggio e il più adatto ad essere eletto in parlamento fosse chi più avversava la concessione dei 'sussidi' o di altri pubblici tributi» (*ibidem*). I temi della proprietà privata, della sicurezza, delle tasse, ecc. rientrano in un più generale discorso sulle prerogative del Sovrano e sui doveri dei sudditi che in Hobbes diventa oggetto della scienza politica e per questo non può essere sottoposto al giudizio arbitrario dei singoli.

e il potere spirituale, i diritti e i doveri dei sudditi, l'obbedienza e il rispetto delle leggi, ecc.); l'importanza della circolazione e della diffusione delle idee sediziose (e di conseguenza dell'opinione del popolo, del peso politico-ideologico e retorico esercitato dalle università, dell'influenza dei classici che insegnano libertà e ribellione, ecc.); il ruolo decisivo della città di Londra.

La «distinzione tra potere spirituale e temporale»¹³⁹ è affrontata immediatamente da A. e B. nell'ambito di un ampio ragionamento che riguarda il potere del papa, la posizione dei vescovi, l'arma della scomunica, i rapporti con le altre nazioni, ecc.¹⁴⁰ Tra i poteri pretesi dal papa vi è quello di «dispensare i sudditi dai doveri verso il loro legittimo sovrano, e dal giuramento di fedeltà prestatogli»¹⁴¹. Questo tipo di potere costituisce «la sovranità più assoluta che ci possa essere» e pone il problema dell'obbedienza a due poteri diversi in una stessa nazione¹⁴². Si giunge allora ad un primo risultato fondamentale della discussione e cioè al riconoscimento della necessità di obbedire soltanto «a quel padrone che avesse il diritto di far leggi, e infliggere punizioni, piuttosto che a colui che pretendesse solo quello di fare canoni (cioè regole) senza alcun diritto di esercitare coercizione, o comunque di punire, se non con la scomunica»¹⁴³. Viene qui sancito il principio cardine della dottrina politica hobbesiana secondo cui la sovranità spetta soltanto a chi, sulla base del patto che dà origine alla società civile, ha il diritto di fare le leggi e dispone della forza necessaria per farle rispettare.

¹³⁹ Ivi, p. 10.

¹⁴⁰ Cfr. ivi, pp. 10 ss.

¹⁴¹ Ivi, p. 12.

¹⁴² *Ibidem*.

¹⁴³ *Ibidem*.

Attraverso la digressione storica sulle origini dell'autorità del papa e sui suoi rapporti con i regnanti (che ha lo scopo di far emergere come si è storicamente determinata la profonda spaccatura tra potere temporale e potere spirituale)¹⁴⁴, si mostra come «nel corso del tempo, per la negligenza degli imperatori [...] i preti trovarono il modo di far credere al popolo che loro stessi e il papa avevano un potere al quale, e non agli ordini dei sovrani, bisognava sottomettersi in caso di controversia»¹⁴⁵ e si prendono in esame le strategie di politica ecclesiastica attraverso cui il clero è riuscito lentamente ma inesorabilmente a raggiungere i suoi scopi a discapito dell'autorità civile¹⁴⁶. A questo scopo è stata decisiva l'opera dei frati predicatori che «s'insinuavano occultamente nella confidenza di uomini e donne di poco giudizio», per ottenere devozione, benefici, donazioni, in cambio della promessa della remissione dei peccati¹⁴⁷. L'insistenza di Hobbes sulle radici psicologiche del potere della Chiesa e dei suoi intermediari risulta evidente¹⁴⁸. Il ruolo svolto da un *esercito* di persone che lavora sulle menti degli uomini e le contamina instillando in loro il dubbio, la paura, il senso di colpa, ha avuto un'importanza storica significativa. Il meccanismo di scambio tra obbedienza e protezione, che funziona garantendo una devozione (politica e spirituale) totale in cambio della promessa della salvezza eterna, ha un fondamento psicologico-emozionale¹⁴⁹. Per il filosofo inglese il controllo delle menti (oltre che dei corpi) degli uomini

¹⁴⁴ Cfr. *ivi*, pp. 13 ss.

¹⁴⁵ *Ivi*, p. 18.

¹⁴⁶ Cfr. *ivi*, pp. 18 ss.

¹⁴⁷ *Ivi*, p. 21.

¹⁴⁸ Cfr. S. HOLMES, *Introduction*, in T. HOBBS, *Behemoth*, cit.

¹⁴⁹ «La forza dei potenti, infatti, ha come unico fondamento l'opinione e la fiducia [*belief*] del popolo» (*Behemoth* [dialogo I], p. 21) e poco prima viene notato che «tutti i regni del mondo [...] procedono dal consenso del popolo, accordato o per natura o per speranza» (p. 17).

rappresenta uno strumento imprescindibile del potere, che nelle mani delle autorità ecclesiastiche diventa estremamente pericoloso e che per questa ragione deve appartenere solo ed esclusivamente all'autorità civile.

La confusione sui poteri del Sovrano e sui suoi rapporti con i sudditi (assai pericolosa perché alimenta caos e disordine, prodromi della guerra civile) è figlia dell'ignoranza: «il popolo ha sempre ignorato e sempre ignorerà i suoi doveri verso il pubblico, in quanto nessuno ha in mente mai altro che il suo interesse privato»¹⁵⁰. L'unico antidoto è «insegnare agli uomini il loro dovere, cioè la scienza del *giusto* e dell'*ingiusto*, allo stesso modo in cui sono state insegnate diverse altre scienze, sulla base di principi veri e dimostrazioni evidenti», una scienza più facile e molto più utile di quanto non sia quella dei «predicatori» e dei «gentiluomini democratici» che insegnano «ribellione» e «tradimento», anche se cozza con gli interessi di molti¹⁵¹. Hobbes rivendica con orgoglio di aver insegnato la scienza politica (in particolare nel *Leviathan*), conscio di essersi scontrato con una realtà di ignoranza ed egoismo dilaganti, accusando in particolare i *pulpiti* e le *università* di aver fomentato la disobbedienza:

Non sono mancate regole del *giusto* e dell'*ingiusto*, sufficientemente dimostrate, sulla base di principi evidenti anche a persone di modestissime capacità; e, malgrado l'oscurità dell'autore che le ha esposte, sono state luminose, non solo in Inghilterra, ma anche negli altri paesi, per gli uomini che hanno una buona istruzione. Ma questi sono pochi, in confronto a tutti gli altri, di cui molti non sanno neppure leggere, molti, pur sapendo leggere, non ne hanno il tempo; e quelli che ne hanno il tempo per lo più hanno la mente del tutto impegnata ed assorbita dai loro affari privati o dai piaceri. Sicché è impossibile che la moltitudine apprenda mai il suo dovere, salvo che dal pulpito, nei giorni di festa; ma è proprio dal pulpito,

¹⁵⁰ Ivi, p. 46.

¹⁵¹ Ivi, p. 47.

e in tali giorni, che essa imparò a disobbedire. E, per questa ragione, la luce della dottrina cui sopra accennavo è stata qui, sino a questo momento, velata e coperta da una nuvola di avversari, attraverso la quale la reputazione di un privato cittadino non può penetrare, se non è sorretta dall'autorità delle *università*. Ma proprio dalle università venivano tutti quei predicatori che insegnavano la dottrina contraria. Le *università* sono state per questa nazione ciò che il cavallo di legno fu per i Troiani¹⁵².

Proprio attraverso le università, il *cavallo di legno* che ha distrutto l'Inghilterra, si sono diffusi i modelli dei classici e in particolare il *verbo* di Aristotele, utilizzato sia come «ingrediente della religione»¹⁵³, sia in chiave politica¹⁵⁴. Discutendo i principi dell'etica aristotelica, che ha generato soltanto dispute sulla virtù e sul vizio, senza insegnare né conoscenze né regole di condotta pratica¹⁵⁵, viene sottolineato come «il fine della filosofia morale è insegnare agli uomini di ogni condizione quale sia il loro dovere verso gli altri e verso il pubblico»¹⁵⁶. La virtù non si valuta rispetto al «criterio di mediocrità delle passioni umane», cioè del *giusto mezzo* tra due eccessi, ma soltanto in rapporto ai parametri della legge (per ciò che riguarda la sfera politica) e dell'equità e della carità (per ciò che riguarda la dimensione morale)¹⁵⁷. Esiste una differenza di fondo tra l'etica dei sudditi, fondata soltanto sulla virtù dell'obbedienza, e

¹⁵² Ivi, pp. 47-48.

¹⁵³ Ivi, p. 49.

¹⁵⁴ Cfr. ivi, pp. 52 ss. «B. Vedo quale uso essi facciano della logica, della fisica, e della metafisica di Aristotele; ma non riesco ancora a vedere come la sua politica possa servire ai loro fini. A. Neanch'io. Penso che essa non abbia fatto loro alcun bene, anche se qui si è dato il caso che a noi facesse molto male. Infatti, gli uomini, stancatisi infine dell'insolenza dei preti, si misero a esaminare la verità delle dottrine che eran loro imposte, e cominciarono a ricercare il significato delle Scritture, così come esse ci erano state tramandate nelle lingue dotte. Di conseguenza, studiando il greco e il latino, vennero a conoscenza dei principi democratici di Aristotele e Cicerone, e, per amore dell'eloquenza di questi autori, s'invaghiarono della loro politica, sempre di più, finché non si giunse alla ribellione di cui stiamo parlando» (pp. 51-52).

¹⁵⁵ Cfr. ivi, p. 52.

¹⁵⁶ *Ibidem*.

¹⁵⁷ *Ibidem*.

l'etica del Sovrano, il cui compito si esaurisce nel garantire l'ordine e la sicurezza dello Stato:

La virtù di un suddito è interamente compresa nell'obbedienza alle leggi dello stato. Obbedire alle leggi, questa è giustizia ed equità, che è la legge di natura, e, quindi, la legge civile in tutte le nazioni del mondo; e niente è ingiustizia ed iniquità, se non in quanto va contro la legge. Così, è prudenza per un suddito obbedire alle leggi, poiché senza tale obbedienza lo stato [*commonwealth*] (che significa sicurezza e protezione per ogni suddito) non può sussistere. [...] Le virtù dei sovrani sono quelle che tendono al mantenimento dell'ordine [*peace*] all'interno, ed alla resistenza contro i nemici stranieri¹⁵⁸.

Non resta dunque che affermare la *relatività* delle virtù e dei costumi ed identificare nell'utilità per il bene dello Stato (cioè nel rispetto delle sue leggi) l'unico criterio per stabilire il giusto e l'ingiusto, il bene e il male, e così via¹⁵⁹. Anche la religione, come tutte le virtù e anzi «la più grande tra tutte»¹⁶⁰, viene ricondotta all'obbedienza alle leggi dello Stato¹⁶¹. L'indagine filosofico-politica che alla luce dell'«esame della natura umana in generale»¹⁶² *illumina* i fatti storici individuando i principi e le regole della scienza politica – non della semplice descrizione degli eventi rivoluzionari si tratta, infatti, ma dell'esame delle «cause», dei «disegni» e degli «stratagemmi» che li scatenarono¹⁶³ – porta Hobbes a ribadire uno dei pilastri della sua dottrina politica, ovvero che la

¹⁵⁸ Ivi, pp. 52-53.

¹⁵⁹ «Insomma, tutte le azioni e abitudini devono esser considerate buone o cattive in base alle loro cause, ed alla loro utilità in relazione allo stato, e non in base alla loro mediocrità, o al fatto che siano lodate. Infatti, uomini diversi lodano costumi diversi, e quello che per uno è virtù, da altri è biasimato; e, viceversa, quello che uno chiama vizio, un altro lo chiama virtù, a seconda della direzione in cui li portano gli affetti del momento» (ivi, p. 53).

¹⁶⁰ *Ibidem*.

¹⁶¹ Cfr. ivi, p. 54.

¹⁶² Ivi, p. 36.

¹⁶³ Ivi, p. 54.

religione rientra tra le prerogative esclusive dello Stato e che non può esserci separazione alcuna tra autorità politica e autorità religiosa¹⁶⁴.

L'obbedienza è la *chiave* della religione e insieme della scienza politica. Dove non c'è obbedienza alle leggi (dunque ordine e sicurezza) non c'è né fede né Stato. Religione e politica sono sullo stesso piano. Gli uomini tendono a considerare soltanto i vantaggi e gli svantaggi che vedono nell'immediato e in base a ciò regolano i loro comportamenti, senza accorgersi dei beni e dei mali che possono procurarsi in futuro¹⁶⁵. Il passaggio dalla condizione naturale in cui manca la *disciplina* politica alla vita in società implica uno scarto tra l'immediatezza di un agire indirizzato soltanto verso ciò che si può o non può ottenere al momento e la mediazione politica che in

¹⁶⁴ Cfr. *ibidem*. La matrice religiosa ha un rilievo cruciale nella disamina hobbesiana. Per Hobbes Carlo I è stato perseguitato e infine ucciso a causa dell'incitamento dei ministri presbiteriani che sono i veri responsabili degli oltre 100 mila morti della guerra civile (cfr. *Behemoth* [dialogo II], pp. 109-110). La religione ha un'influenza deleteria sul popolo ed è uno strumento letale di sedizione e di guerra. L'*autentica* filosofia civile e morale (la scienza politica fondata da Hobbes sul modello della geometria) combatte l'ambizione e la sete di potere e prescrive obbedienza assoluta al Sovrano (che incarna le ragioni di tutta la comunità e non quelle dei singoli), anche se, in fondo, per il filosofo inglese, il vero nemico da combattere è l'«imbecillità del popolo, che non ne capisce nulla, e ammira solo quel che capisce» (pp. 110-111).

¹⁶⁵ «A. [...] laddove il re sia capo della chiesa, e, di conseguenza, sommo giudice della giustezza di tutte le interpretazioni della Scrittura (e sorvoliamo sul fatto che la Scrittura stessa non è stata accettata se non per autorità di re e repubbliche [*states*]), obbedire alle leggi e ai pubblici editti del re non significa disobbedire a Dio, ma obbedirgli. [...] B. Tutto quello che si richiede per la salvezza, sia in materia di fede, sia in materia di morale [*manners*], si trova – lo riconosco – esposto nella Sacra Scrittura nel modo più chiaro possibile. “Fanciulli obbedite ai genitori in tutte le cose. Servi, obbedite ai vostri padroni. Siano tutti gli uomini soggetti ai poteri superiori, si tratti del re, o di coloro che da lui sono mandati. Amate Dio con tutta la vostra anima, e il vostro prossimo come voi stessi”. Queste sono parole della Scrittura, e sono abbastanza comprensibili; ma né i fanciulli né la maggior parte degli uomini comprendono perché sia loro dovere agire in questo modo. Essi non vedono che da ciò dipende la sicurezza dello stato, e, di conseguenza, delle loro persone. Per natura, senza l'educazione [*discipline*], ogni uomo considera, in tutte le sue azioni (fin dove arriva a vedere), il vantaggio che riceverà dalla sua obbedienza. Egli legge che l'avidità è la radice d'ogni male; ma pensa, e constata talvolta, che è la radice del suo patrimonio. Analogamente, in altri casi, la Scrittura dice una cosa, e gli uomini ne pensano un'altra, soppesando solo i vantaggi e gli svantaggi di questa vita, che essi possono vedere, senza mai mettere sulla bilancia il bene e il male della vita futura, che essi non vedono» (*Behemoth* [dialogo I], pp. 62-64).

cambio dell'obbedienza allo Stato consente di assicurarsi beni molto maggiori di quelli che si possiedono (la pace, la sicurezza, il benessere, ecc.) e di evitare mali cui necessariamente si è esposti (la guerra di tutti contro tutti, l'instabilità e incertezza, la paura, ecc.). Il calcolo della ragione spinge gli uomini ad abbandonare la loro disposizione naturale (l'attitudine a guardare unilateralmente al proprio interesse) e a promuovere e conservare la vita politica (finalizzata al bene di tutti).

Il *dovere* dunque consiste nell'«obbedire a colui o coloro che hanno il potere sovrano» e la *saggezza* da parte di chi detiene tale potere risiede nella capacità di «punire coloro che rendano pubbliche o insegnino le loro interpretazioni private, se queste sono contro la legge, e se è probabile che rendano gli uomini inclini alla sedizione o a contestare la legge»¹⁶⁶. Per questo ha un'importanza fondamentale il tema dell'educazione nelle università. Gli insegnamenti di Aristotele, Platone, Cicerone, Seneca, gli esempi della storia greca e romana, ecc. educano il popolo e soprattutto i più giovani alla «libertà per le loro dispute contro il potere necessario dei loro sovrani»¹⁶⁷. L'università costituisce l'ago della bilancia dell'ordine e della sicurezza della comunità, sia in negativo in quanto focolaio di dissidi e rivolte, sia in positivo come strumento nelle mani del potere per *disciplinare* i soggetti e orientare le loro convinzioni e idee¹⁶⁸. Nel *sistema* proposto da Hobbes¹⁶⁹ l'insistenza sulla virtù

¹⁶⁶ Ivi, p. 65.

¹⁶⁷ *Ibidem*.

¹⁶⁸ Nel programma politico hobbesiano le università devono smettere di sostenere il Papa e porsi al servizio del Sovrano, capo politico e capo della Chiesa (cfr. ivi, p. 66). Eppure viene notato come, anche dopo che Enrico VIII viene dichiarato capo della Chiesa, le università abbiano continuato a non essere favorevoli al suo potere perché «i preti dentro le università (che da loro sono governate, in tutto e per tutto) e fuori, vescovi o ecclesiastici inferiori che fossero,

dell'obbedienza si accompagna all'auspicio di una severa riforma delle università:

Il nucleo [*core*] delle ribellioni sono le università [...]. Le università, tuttavia, non devono esser distrutte, ma, solo meglio ordinate [*disciplined*]: in altri termini, si deve fare in modo che la politica ivi insegnata sia (come la vera politica dovrebbe essere) adatta ad insegnare agli uomini che è loro dovere obbedire a tutte le leggi, di qualsivoglia natura, promulgate dall'autorità del re, finché la stessa autorità non le revochi; adatta a far loro capire che le leggi civili sono le leggi di Dio, poiché coloro che le fanno sono da Dio designati per farle; adatta a far loro sapere che il popolo e la chiesa sono una sola cosa, ed hanno un solo capo, il re; e nessuno ha titolo valido per governare sotto il re, se non l'ha ottenuto da lui; e il re deve la sua corona solo a Dio, non ad un uomo, si tratti d'un ecclesiastico o no¹⁷⁰.

Il controllo delle università (come strumento di disciplina e di assoggettamento) è un argine alla deriva di violenza politico-ideologica e alle ribellioni e agli scontri, che vengono determinati dalla natura bellicosa degli uomini e che trovano terreno fertile nei corpi e negli spazi della città la cui fisionomia materiale e politica alimenta e incentiva conflitti, passioni, innate e continue tensioni verso il cambiamento. Il desiderio di rinnovamento, dettato da insoddisfazione, noia, ambizione, ecc., è insito nella natura umana, e di conseguenza nel *teatro* della città in cui i desideri diventano idee e azioni concrete, e costituisce un problema fondamentale per lo Stato che deve

pensavano che abbattere il papa significasse porre se stessi al suo posto (in Inghilterra); e, per lo più, ritenevano indiscutibile che il potere spirituale dipendesse non dall'autorità del re, ma da quella di Cristo stesso» (*ibidem*). A giudizio di Hobbes le idee più pericolose sono quelle dei presbiteriani: «La sediziosa dottrina dei presbiteriani s'è impressa così profondamente nelle teste e nelle memorie del popolo (non posso dire nei cuori, perché l'unica cosa che capiscano di tale dottrina è che possono legittimamente ribellarsi), che – temo – mai lo stato potrà esser sanato» (p. 67).

¹⁶⁹ La serrata discussione tra A. e B. fa emergere come la soluzione indicata sia «un ottimo sistema, l'unico, forse, che possa render duratura la pace tra di noi. Infatti, se gli uomini non sanno quale sia il loro dovere, che cosa potrà costringerli a obbedire alle leggi?» (ivi, pp. 68-69).

¹⁷⁰ Ivi, p. 68.

necessariamente fare i conti con il malcontento di individui mai paghi e sempre alla ricerca di novità¹⁷¹. Questa è la ragione per cui «è impossibile che un qualsiasi stato del mondo (si tratti d'una monarchia, d'un'aristocrazia, o d'una democrazia) possa reggersi a lungo senza cambiamenti, o sedizioni, tendenti a cambiare o la forma di governo o i governanti» e storicamente, in effetti, «nessuno degli stati più grandi del mondo è stato a lungo libero da sedizioni»¹⁷². È accertato dalla storia e acquisito dalla scienza politica il fatto che l'uomo non sia mai *contento* e che uno Stato di qualsiasi natura non possa mai dirsi esente da sedizioni. Non contano le condizioni economiche o le convinzioni politiche, né le forme di governo o i governanti: l'uomo, infatti, è sempre lo stesso e sempre gli stessi sono i suoi desideri e le sue aspirazioni, e ogni volta e di nuovo il malcontento genererà desiderio di cambiamento e idee sediziose. Tuttavia – e questo è un passaggio decisivo dell'analisi della guerra civile – l'*ambizione* senza le *braccia* che la sostengono è innocua:

L'ambizione, infatti, può ben poco se mancano le braccia, e di poche braccia essa disporrebbe, se il popolo comune fosse istruito sui veri principi del suo dovere, con la stessa diligenza con cui i predicatori lo atterriscono o lo confondono con inutili e pericolose dottrine riguardanti la natura della volontà umana, e molte altre questioni filosofiche, che non tendono affatto alla salvezza dell'anima nell'altra vita, né al benessere del popolo in questa, ma solo a dirigere verso il clero gli obblighi [*duty*] che il popolo dovrebbe adempiere verso il re¹⁷³.

¹⁷¹ Sul tema della *mala contentezza* del popolo si veda il già citato volume di G. BORRELLI, *Il lato oscuro del Leviathan*, cit. Per Hobbes l'aspetto più nocivo del desiderio di cambiamento è l'assenza di qualsiasi prospettiva, cioè il fatto che si pretende di cambiare lo stato di cose presenti senza avere nessuna idea di quale possa essere lo stato di cose future, generando caos e anarchia (di desideri e di azioni).

¹⁷² *Behemoth* [dialogo II], pp. 82-83.

¹⁷³ Ivi, p. 83.

Questa è la chiave per affrontare e risolvere i drammi e le contraddizioni della vita in società che richiede di contenere e assorbire i desideri e le ambizioni (la dimensione del privato) nelle maglie del potere sovrano (la sfera pubblica). Ciò spiega perché «sarebbe facile correggere questo inconveniente» (i conflitti generati da desideri e passioni smodate) soltanto «se si correggessero le università» (le armi culturali di cui il potere deve disporre per spegnere il fuoco della ribellione)¹⁷⁴.

La questione della correzione delle università è un punto nevralgico della riflessione hobbesiana. L'università non è soltanto la dimora del sapere e della scienza, ma la sede dell'educazione e della formazione delle coscienze, il centro propulsore delle idee e delle dottrine da insegnare al popolo, lo strumento di orientamento dell'opinione pubblica e della costruzione del consenso. La forza intellettuale dell'università è in grado di far crescere e maturare il *seme* della ribellione fino a distruggere lo Stato (come di fatto è avvenuto con la rivoluzione inglese). Per questo le università vanno *disciplinate*, cioè utilizzate come strumenti per reprimere le idee eretiche e per insegnare la vera scienza civile, fondata sul metodo geometrico e costruita in funzione dell'unità politico-religiosa della sovranità.

Hobbes mette in evidenza la rilevanza del favore del popolo e il ruolo determinante della città come luogo *naturale* di circolazione e diffusione di idee pericolose per l'ordine e l'unità della comunità: condizioni che, come si evince dalla disamina del *Behemoth*, i protagonisti della rivoluzione hanno abilmente sfruttato per sete di potere e ansia di riconoscimento. La capacità di persuadere

¹⁷⁴ *Ibidem.*

il popolo e lo spazio fisico e politico della città sono i mezzi attraverso cui l'ordine costituito viene sovvertito e infine distrutto. Desiderio, ambizione, libertà sono elementi di una potente *combinazione* che è all'origine della *malattia* dello Stato. Nel corso dell'intero dialogo il filosofo inglese più volte pone l'accento sull'influenza decisiva della città di Londra e di altri centri commerciali nella rivoluzione inglese. Fin dall'inizio della guerra il potere dei presbiteriani è stato enorme e ha potuto contare sull'appoggio della città di Londra e di tutte le altre città e cittadine «con privilegio di mercato [*market towns*]»¹⁷⁵. Per ragioni materiali, politiche, economiche, Londra rappresenta il *cuore di Behemoth*, il simbolo della rivoluzione e della forza del Parlamento che utilizza il popolo e la città per chiedere e ottenere diritti e riconoscimenti. Viene sottolineato più volte come in diverse occasioni le forze anti-monarchiche abbiano goduto del supporto della capitale e delle altre città per svuotare progressivamente le prerogative del Sovrano¹⁷⁶. Londra ha costituito la base politica ed economica della causa rivoluzionaria. La «grande borsa della città di Londra» e i «contributi di quasi tutte le corporazioni municipali [*towns corporate*] d'Inghilterra» erano nelle mani del Parlamento¹⁷⁷. Per Hobbes

¹⁷⁵ *Behemoth* [dialogo I], p. 28.

¹⁷⁶ Il popolo interpreta le ragioni della ribellione come malgoverno del re (cfr. *Behemoth* [dialogo II], p. 98); il risultato ottenuto dai parlamentari non è stato altro che quello di lasciare il regno «privo di governo, di forza, di denaro, di legge, e di buoni consiglieri» (p. 99); essi hanno agito solo ed esclusivamente per i loro interessi privati e non per quelli della comunità (cfr. *ibidem*).

¹⁷⁷ *Behemoth* [dialogo II], pp. 126-127. In più occasioni nel corso del dialogo viene ribadita la disponibilità finanziaria di Londra nei confronti del Parlamento: «[...] il parlamento aveva un enorme vantaggio rispetto al re. Le persone che avevano aiutato su questo piano Sua Maestà erano Lord e gentiluomini, che, disapprovando il modo d'agire del parlamento, erano disposti ad assumersi l'onere di pagare, ciascuno, una certa quantità di truppe di cavalleria; ma non si può pensare che la cosa fosse, poi, di grande aiuto, visto che le persone che pagavano erano così poche. [...] Il parlamento invece aveva sovvenzioni molto generose, non solo da Londra, ma in generale dalle persone appartenenti a quella fazione in tutte le altre località in Inghilterra»

«Londra ha un grande ventre, ma non ha palato né sensibilità al giusto e all'ingiusto [*right and wrong*]»¹⁷⁸. L'immagine corporea denota il disprezzo hobbesiano per la capitale inglese, sulla cui pancia hanno fatto leva i ribelli e troppo coinvolta negli interessi e nelle logiche di parte per avere la stoffa intellettuale per comprendere le ragioni della scienza politica. Londra è stata l'arma in più della rivoluzione:

B. Sembra, non solo da questi ma da molti altri esempi storici, che difficilmente possa sorgere una ribellione lunga e pericolosa senza esser alimentata da una città smisurata come Londra, con uno o due eserciti nel suo ventre.

A. Dirò di più: queste grandi capitali, quando la ribellione avviene col pretesto di gravami [*grievances*], devono per forza essere dalla parte dei ribelli, poiché tali gravami non sono altro che tasse; e delle tasse gli abitanti delle capitali, cioè mercanti che hanno il guadagno privato come vocazione [*profession*], sono per natura nemici mortali, dato che la loro unica gloria è quella di diventare eccezionalmente ricchi per la loro sapienza nel comprare e nel vendere¹⁷⁹.

L'apporto politico-economico di Londra e di tutte le altre città è stato determinante. Vi è una stretta connessione tra la componente religiosa e la

(*Behemoth* [dialogo III], pp. 131-132). La città di Londra è «tutta devota al parlamento» (p. 144). La maggioranza dei cittadini si contraddistingue per arrivismo e sete di guadagno: «Ritengo, infatti, che la maggior parte dei sudditi arricchitisi esercitando le arti [*craft*] o la mercatura [*trade*] sia costituita da uomini che non guardano a niente che non sia il loro profitto del momento, e sono, per così dire, ciechi a tutto ciò che al profitto sia estraneo, mentre il solo pensiero del saccheggio fa loro perdere la testa. Se essi avessero capito quale virtù vi sia nel preservare la propria ricchezza, in obbedienza al proprio legittimo sovrano, non si sarebbero mai schierati dalla parte del parlamento, e non avremmo mai avuto bisogno di prendere le armi» (p. 164). La città di Londra si è resa «corresponsabile del regicidio» (p. 175).

¹⁷⁸ *Behemoth* [dialogo II], p. 120.

¹⁷⁹ *Behemoth* [dialogo III], pp. 146-147. Nel cap. XXIX del *Leviathan*, su *Di quelle cose che indeboliscono o tendono a distruggere uno stato*, Hobbes osserva: «Un'altra infermità di uno stato è costituita dall'eccessiva grandezza di una città, quando è in grado, nell'ambito delle proprie mura, di fornire gli uomini e il denaro necessari alla costituzione di un esercito; ed allo stesso modo, dal grande numero delle corporazioni che sono come tanti stati minori negli intestini di uno maggiore, simili ai vermi negli intestini dell'uomo naturale. A ciò si può aggiungere la libertà di disputare contro il potere assoluto da parte di coloro che si reputano capaci uomini politici, i quali, sebbene usciti dagli strati popolari più infimi, tuttavia, permeati come sono di false teorie, si mescolano continuamente alle dispute sulle leggi fondamentali, e molestano lo stato come quei minuscoli vermi che i medici definiscono ascaridi» (*Leviathan* [I, XXIX], pp. 374-375).

componente economica della causa rivoluzionaria. La tesi che emerge implicitamente nella lettura hobbesiana è la commistione tra l'ideologia religiosa (che sostiene l'indipendenza dal potere politico, l'autonomia rispetto a qualsiasi magistero spirituale, la libera interpretazione delle dottrine, ecc.) e l'iniziativa economica (che prevede la libertà di impresa, il profitto privato, l'acquisizione di tutele e garanzie, ecc.), che trova nello spazio della città (e in particolare nelle grandi capitali, nei centri economici e finanziari, ecc.) i luoghi che la favoriscono.

L'aspetto essenziale della posizione di Hobbes è l'approccio critico nei confronti della città in quanto tale. La città, come luogo di libertà e di iniziativa, di formazione culturale, di costruzione di soggettività politiche, ecc., è *per natura* una minaccia per l'integrità della comunità. Lo spazio urbano, con le sue dinamiche politiche ed economiche, costituisce di per sé un grave pericolo per l'unità della sovranità. Il potere politico se vuole conservarsi deve svuotare la città privandola della sua conflittualità istintuale e assorbirla nello spazio geometrico e artificiale dello Stato. Senza la città di Londra la rivoluzione inglese non avrebbe avuto luogo o non avrebbe avuto le risorse e gli strumenti per essere sostenuta. La città è la linfa vitale di ogni ribellione e come tale deve essere pensata e ridefinita in funzione di una sovranità politica che si prefigge il compito di spegnere le ragioni del conflitto, ridurre al minimo desideri e ambizioni e combattere la follia che pregiudica la pace e il benessere di tutti, per costruire su basi razionali la comunità geometrica e artificiale.

La ricostruzione del contesto della guerra civile da un lato restituisce la complessità del quadro politico, sociale ed economico dell'Inghilterra (e delle

sue principali *anime*) della metà del Seicento e dall'altro fornisce gli elementi essenziali della diagnosi hobbesiana degli sviluppi rivoluzionari che hanno segnato uno stravolgimento irreversibile nell'assetto politico-istituzionale inglese, sancendo la fine della monarchia assoluta. Hobbes accusa con forza e convinzione il clero (presbiteriano, anglicano, cattolico, ecc.), le città (Londra *in primis*), gli ambienti del commercio e delle professioni, i rappresentanti dei ceti più elevati della società. L'analisi dei fenomeni politico-religiosi, la spiegazione sociologica e psicologica dei fatti storici presi in considerazione e le conseguenti deduzioni sul piano antropologico e filosofico, la descrizione delle dinamiche economiche e in particolare dei processi urbani che riguardano Londra e altri principali centri commerciali, sulla scia di profonde trasformazioni che hanno cambiato il volto dell'Europa, esprimono la radicalità e l'intransigenza della posizione hobbesiana¹⁸⁰.

Hobbes fa emergere la *mostruosità* di Behemoth, di cui la città di Londra incarna l'anima, per legittimare un'idea *forte* di sovranità politica,

¹⁸⁰ Su questi aspetti cfr. O. NICASTRO, *Introduzione* a T. HOBBS, *Behemoth*, cit. Nel periodo di stesura del *Behemoth* (completato nel 1668), nel pieno di «un'offensiva antihobbesiana in corso» (pp. XV-XVI) e negli anni turbolenti della peste di Londra (1665) che decimò la popolazione e del grande incendio (1666) che distrusse la capitale inglese, un'opera come il *Behemoth* avrebbe significato un ritorno allo scontro politico, data la radicalità delle posizioni espresse e considerate le accuse nei confronti dei principali attori della scena politica inglese (di qui si comprende la prudenza di Carlo II che non autorizzò la pubblicazione dell'opera, che infatti avvenne soltanto 10 anni più tardi) (cfr. pp. XIV ss.). Nella spiegazione delle cause della guerra civile Hobbes esclude qualsiasi ricorso a un disegno provvidenziale e pone immediatamente il problema del rapporto tra forza e consenso, cioè tra *spada* e *opinioni*; sono stati determinanti per l'esito del conflitto la corruzione dilagante, la mancanza di denaro da parte del re, l'influenza dei *seduttori* (in primo luogo dei presbiteriani) che hanno distolto il popolo dalla fedeltà al Sovrano (cfr. pp. XXXVI ss.). Nella riflessione del *Behemoth* emergono aspetti fondamentali dell'antropologia hobbesiana: il filosofo inglese denuncia l'ambizione come fattore principale di ribellione e vede nella presunzione e nell'ipocrisia i tratti specifici delle due figure protagoniste della guerra civile, cioè il *gentlemen* democratico e il *minister* presbiteriano (risulta centrale dunque l'impronta socio-economica dell'indagine hobbesiana che coglie alcuni caratteri specifici della società inglese del tempo dominata in particolare dagli interessi delle classi borghesi) (cfr. pp. XXV ss.).

pensata e pensabile solo ed esclusivamente in funzione dell'unità e dell'ordine dello Stato. Le spinte molteplici e disordinate che provengono dalla città come luogo di espressione delle identità politiche (che la sociologia, la psicologia, l'antropologia *verificano* concretamente offrendo il materiale alla scienza politica) rappresentano la minaccia principale per la conservazione e la stabilità della comunità. Hobbes osserva in particolare la realtà di Londra e dei grandi centri commerciali, nel seno di un lento ma progressivo processo di ascesa e consolidamento delle classi borghesi che hanno proprio nella capitale inglese la loro sede privilegiata. Le dinamiche dello spazio urbano, la conflittualità insita nel suo *sottosuolo*, i suoi tipici meccanismi sociali ed economici, mettono a dura prova la solidità di un potere politico che non ammette divisioni e frammentazioni. Si delineano così i tratti di una concezione anti-urbana della sovranità che per neutralizzare passioni e conflitti, costruire e organizzare il consenso, garantire stabilità e benessere alla comunità, si configura in senso artificiale e geometrico, soddisfacendo l'esigenza di razionalizzazione estrema della scienza politica che vede nell'unità il bene supremo e nella divisione e nella frammentazione, in cui risiedono i *germi* della guerra civile, il peggio dei mali.

Hobbes ribadisce l'unità e l'indivisibilità della sovranità politica, scardinata dalla sempre maggiore diffusione delle teorie del governo misto, per il filosofo inglese sinonimo di «anarchia pura»¹⁸¹, sostenendo che le ragioni

¹⁸¹ *Behemoth* [dialogo III], p. 136.

delle ribellioni sono sempre prodotte da ignoranza ed errore¹⁸². L'assurdità politica, cioè il confliggere delle parti, riflette un'assurdità logica incompatibile con la razionalità del sistema delle scienze che non ammette contraddizioni. La messa in discussione dell'unità del potere sovrano implica la messa in discussione dei fondamenti stessi della ragione e dei suoi principi, alla luce dei quali si giustifica la costituzione della società civile.

Le cause della ribellione sono intimamente connesse alla natura, alla forza e al *respiro* della città. La peculiarità della posizione hobbesiana è l'idea della città come *matrice* materiale e politica della ribellione e di conseguenza il riconoscimento della necessità di un potere politico che incida sul corpo e sullo spazio della città assorbendone la conflittualità e ridefinendo in senso artificiale e geometrico lo spazio del politico. La sovranità non resta indifferente all'organizzazione e alla configurazione della spazialità politica. Le passioni e i conflitti propri della città, le idee eretiche che si insinuano soprattutto nelle menti dei più giovani e che provengono soprattutto dalle università, dai luoghi

¹⁸² «La rassegna hobbesiana delle cause ed agenti di corruzione del popolo si conclude con un'ulteriore caratterizzazione della ribellione come ignoranza, come errore: il popolo non sa quali siano i suoi doveri, quale il fondamento dell'obbedienza civile e dello stato, quali i limiti del diritto di proprietà; scambia il nome di 're' con un semplice titolo d'onore, sia pure il più elevato, e fa dell'avversione a concedere i tributi la virtù dei suoi eletti in parlamento. L'ignoranza della natura indivisibile della sovranità spiega la diffusione della teoria del governo misto, ed incrina la compattezza e la volontà di vittoria del 'partito' realista, di cui acutamente Hobbes sottolinea le contraddizioni, rilevano la complicità ideologica di alcune sue componenti con le posizioni della parte avversa. La prospettiva hobbesiana appare dunque fortemente 'intellettualistica', d'altronde implicita nell'analogia che il filosofo scorge tra l'ingiustizia nelle relazioni umane e la contraddizione nei ragionamenti, tra "torto" e "assurdità". Hobbes è certo cosciente, e da tempo, della forza degli interessi e delle passioni che si oppongono alla "verità" tutte le volte che si tratti non di filosofia della natura, ma di diritto e di politica; ma appunto per questo ritiene che alle controversie potrà metter fine solo un sistema ridotto "alle regole ed all'infallibilità della ragione", che non lasci spazio alle passioni per asservire quest'ultima, e soprattutto mostri chiaramente agli uomini come essi non possano senza contraddirsi desiderare quel ritorno allo stato di natura che in ogni ribellione è implicito, né possano sperar di mutar forma di governo, perché la "rivoluzione" li riporterà al punto di partenza» (O. NICASTRO, *Introduzione a T. HOBBS, Behemoth*, cit., pp. XLIII-XLIV).

di incontro e di formazione, dai contesti borghesi del commercio e delle professioni, gli esempi dei classici che educano alla libertà e spingono a rovesciare i governi monarchici considerati tirannici, costituiscono un potente e pericoloso *amalgama* che spinge il popolo alla delegittimazione del potere sovrano e che di conseguenza porta alla crisi e alla dissoluzione della comunità. Il rigoroso svolgimento della riflessione politica hobbesiana giunge alla necessità *pratica* della costruzione dello spazio in funzione dell'esercizio della sovranità politica. Disordini e conflitti sovvertono e distruggono lo Stato. Uno spazio che non sia definito artificialmente e geometricamente rappresenta il terreno ideale in cui il *seme* di ogni ribellione si propaga incontrastato e finisce per compromettere in modo irreversibile la stabilità e il benessere dello Stato. Il potere politico deve operare sullo spazio per orientare razionalmente la vita dei soggetti. Pensare la città in funzione della sovranità significa trasformarla politicamente e anche materialmente, intervenendo sul suo assetto urbano, modificando la sua struttura architettonica, utilizzando tecniche e procedure di controllo dei corpi e delle idee, al fine di garantire ordine e unità.

CAPITOLO II

USI, MODELLI E ABITANTI DELLO SPAZIO POLITICO.

LA CITTÀ E IL CITTADINO NELLA GEOMETRIA POLITICA DI HOBBS

1. *Le trasformazioni della città moderna e il modello hobbesiano*

La scienza politica hobbesiana si trova a dover misurare le sue acquisizioni con le profonde trasformazioni storiche dell'età moderna. Un modello politico nel quale le categorie dello *spazio* e della *sovranità* hanno un ruolo determinante nella definizione dei rapporti tra i soggetti e il potere e che proprio per questo finisce per assumere una posizione innovativa nel panorama della filosofia politica (con cui si confronta assorbendone strumenti concettuali e punti di vista, ma rispetto a cui si caratterizza per la sua forte connotazione *scientifica*) deve necessariamente fare i conti con uno scenario storico profondamente cambiato rispetto a quello antico e medievale, denso di tensioni e contraddizioni che impongono alla riflessione politica di prestare attenzione al modo stesso in cui viene pensato il rapporto tra la configurazione della spazialità politica e l'assetto politico-istituzionale della sovranità. L'Europa di Hobbes è quella dell'affermazione dello Stato moderno, degli sviluppi della Riforma protestante e delle guerre di religione (e in particolare della Guerra dei Trent'anni che ha ridefinito gli equilibri geopolitici europei), delle scoperte geografiche, le cui ripercussioni hanno avuto un impatto notevole sui modelli di pensiero, sulle idee e sulle prospettive politiche e ideologiche, sull'immaginario

collettivo, ecc. La città cui guarda il filosofo inglese non è la *polis* greca, né la città medievale. Le dinamiche storiche, politiche, socio-economiche, in atto nelle città europee, restituiscono scenari urbani assai mutati rispetto al passato¹. I processi di urbanizzazione, il progressivo configurarsi del profilo *borghese* delle città (sempre più centri nevralgici di interessi politici ed economici, di scambi commerciali, di circolazione del sapere, ecc.), i nuovi rapporti di forza che vengono via via determinandosi, delineano un quadro storico-politico variegato e complesso, le cui problematiche fondamentali si riflettono necessariamente nella dottrina politica hobbesiana condizionandone i caratteri e stimolando domande e risposte concrete.

Le finalità *pratiche* del pensiero di Hobbes si fondano su questi presupposti. Non si può sganciare l'opera hobbesiana dal suo contesto storico (inglese ed europeo), né si possono comprendere le aspirazioni scientifiche del suo sistema senza tenere conto delle contingenze storiche e politiche del suo tempo. La configurazione della spazialità politica (dunque i problemi legati alla definizione degli spazi urbani, alla diffusione e circolazione delle idee, alle dinamiche del conflitto e alle esigenze di sicurezza, le strategie di neutralizzazione, disciplinamento e controllo sociale, l'utilizzo politico dello spazio e gli interventi architettonici e urbanistici funzionali all'esercizio del potere, ecc.) e lo statuto della sovranità (intesa da Hobbes come sovranità

¹ Su questi aspetti si veda il saggio di N. CUPPINI, *La città-denaro*, cit., e la bibliografia citata. Cfr. L. BENEVOLO, *Storia della città*, Laterza, Roma-Bari 1975; ID., *La fine della città*, Laterza, Roma-Bari 2011; M. CACCIARI, *Metropolis. Saggi sulla grande città di Sombart*, Endell, Scheffler e Simmel, Officina Edizioni, Roma 1973; F. FARINELLI, *Geografia. Un'introduzione ai modelli del mondo*, Einaudi, Torino 2003; V. GREGOTTI, *Architettura e postmetropoli*, Einaudi, Torino 2011; L. MUMFORD, *Storia dell'utopia*, Feltrinelli, Milano 2017; P. SCHIERA, *Lo Stato moderno. Origini e degenerazioni*, Clueb, Bologna 2004; M. WEBER, *La città*, Donzelli, Roma 2003.

assoluta e indivisibile e che per questo richiede uno spazio politico che non ammette disomogeneità e frammentazioni) sono pensati alla luce di profondi mutamenti storici che rendono di fatto inutilizzabili i modelli politici del passato. Il modello antropologico-politico aristotelico, fondato sull'assunto dell'uomo come *animale politico* e inserito nel quadro di riferimento storico della *polis* greca, è rifiutato da Hobbes non solo sul piano scientifico, ma anche dal punto di vista della sua inattualità e inutilizzabilità pratica. Le circostanze storiche portano Hobbes alla convinzione della necessità di un modello alternativo rispetto ai canoni classici della tradizione, il cui sistema di riferimento politico, istituzionale e giuridico (cioè l'apparato di principi, norme, criteri, ecc., mutuato dal mondo della politica e della giurisprudenza, cui comunque il filosofo inglese apporta novità significative) deve ora fare i conti con le condizioni della sua pensabilità e applicabilità e con le urgenze del tempo. Proprio in questo senso la ridefinizione dei rapporti tra spazio e sovranità diviene un problema cruciale della scienza politica, tra i cui compiti fondamentali rientra quello di prendere atto delle trasformazioni storiche e politiche in corso e di *adeguare* il modello politico, istituzionale e giuridico alle *ragioni* dello spazio e delle strutture della sovranità. Assume nuovi caratteri lo spazio politico e si impone la necessità di una sovranità *forte* che sia capace di tenere insieme il *corpo* della comunità. Deve, dunque, mutare la dottrina filosofica e politica che, cogliendo la relazione inscindibile tra spazio e potere, voglia raggiungere l'obiettivo dell'integrità e della conservazione dello Stato. La via hobbesiana è quella di un anti-urbanesimo che apre la strada a uno scenario politico artificiale e geometrico in grado di rispondere alle esigenze

della razionalità scientifica dell'età moderna. Un nuovo modello di sapere (figlio della rivoluzione scientifica), una nuova filosofia (avviata dalla *svolta* cartesiana), dunque un nuovo modello di potere (frutto di grandi stravolgimenti storici, politici, socio-economici, ecc.) che miri all'unità politica e che punti a risolvere le ragioni dell'individualità confusa e caotica (fonte di degenerazioni, divisioni, conflitti, che minano le fondamenta della collettività) nella *superiore* logica dello Stato incarnata nella persona del Sovrano.

In stretta correlazione con questo ordine di problemi viene pensata da Hobbes la questione del cittadino e del suo rapporto con la città (e con lo Stato). In tutta l'opera politica hobbesiana – dagli *Elements* al *De cive*, dal *Leviathan* al *Behemoth* – è centrale il tema della posizione del *civis* rispetto alla comunità politica, che per il filosofo inglese deve risultare *funzionale* all'ordine e all'unità dello Stato. La riflessione sulle categorie dello *spazio* e della *sovranità* investe necessariamente i nodi problematici che riguardano i rapporti tra individuo e comunità, l'educazione e la formazione del cittadino, la costituzione della soggettività politica². Si tratta di una questione decisiva per la filosofia politica moderna che con Hobbes pretende di assurgere a scienza politica e che come tale è impegnata nel difficile compito di fornire una configurazione scientifica al delicato problema del ruolo del cittadino nella cornice reale e ideale della città: un problema che, da Platone ad Agostino, fino a Moro, Campanella e Bacone, ha attraversato *tutto* il pensiero politico occidentale. Diventa scientifica l'esigenza di definire il posto che il cittadino

² Su un altro piano, invece, si pone la complessa questione del *profilo* del soggetto hobbesiano, su cui si tenga presente, tra le interpretazioni della critica, la lettura di Strauss di Hobbes come padre del pensiero liberale e della morale borghese.

occupa nella città e di pensare i rapporti tra lo spazio a disposizione dei soggetti e il potere esercitato su di loro. Di conseguenza diventa scientifico l'utilizzo dello spazio in funzione delle prerogative del potere politico, nel complesso scenario delle città europee (e in particolare delle grandi capitali) che vanno via via acquisendo una fisionomia moderna. L'urbanizzazione delle città (la ridefinizione degli spazi urbani, l'emergere di nuove classi sociali e di interessi politico-economici, la diffusione e la circolazione delle idee, ecc.) e il conseguente inasprimento della dimensione del conflitto richiedono risposte sempre più forti sia sul piano teorico sia su quello della prassi politica. La città si fa sempre più luogo di conflitti e passioni contrastanti che corrodono il potere politico³, «struttura dialettica»⁴, terreno di costruzione di identità politica e coscienza di classe. Come è emerso dall'analisi del *Behemoth* – in cui viene criticata ferocemente la città di Londra, *laboratorio* politico di confronto tra idee ed esperienze che mostra chiaramente quali sono le conseguenze di una realtà politica in cui esplodono le contraddizioni dello spazio urbano e che indica la necessità di contenerne le spinte conflittuali – la città assume la veste di un *mostro* da dominare⁵. Il potere politico deve assorbire e *risolvere* le spinte conflittuali della città, orientando la vita dei soggetti in senso artificiale e geometrico, sulla base di criteri scientifici. Per Hobbes si tratta di un obiettivo decisivo, da cui può dipendere non solo il destino della sua patria, ma più in generale la possibilità di una *concordia* tra gli Stati, tra cui sempre permane la

³ Cfr. N. CUPPINI, *La città-denaro*, cit., p. 536.

⁴ M. CACCIARI, *Metropolis*, cit., p. 35.

⁵ Si veda il Capitolo I.

condizione dello stato di natura che li mette costantemente in pericolo⁶. La verifica storica del suo modello pedagogico, antropologico e politico (nella sua caratterizzazione scientifica, anti-aristotelica e anti-urbana), che avviene indirettamente anche attraverso il confronto con le utopie moderne che vengono rigettate perché non fanno i conti con la *verità effettuale della cosa*⁷, conduce Hobbes alla consapevolezza che la scienza politica deve necessariamente realizzare una città razionale impiegando e organizzando lo spazio in funzione del potere.

Risulta sempre più evidente che lo spazio possa essere un importante strumento del potere politico. L'epoca moderna (dal Rinascimento agli albori dell'età industriale) rappresenta un segmento storico nel quale l'uso politico dello spazio diventa una specifica tecnica di governo della città. Il contesto umanistico-rinascimentale italiano (in particolare quello fiorentino) ed europeo, la grande stagione dell'assolutismo politico (soprattutto nella Francia di Luigi XIV), la progressiva industrializzazione delle città, segnano una fase storica nella quale si solidifica il rapporto tra la strumentazione politico-amministrativa e le strategie architettoniche e urbanistiche che il potere politico mette in atto per garantire l'ordine della città. Il rapporto tra spazio e potere costituisce dunque un problema sempre più urgente, non soltanto sul piano teorico, ma soprattutto sul piano delle esigenze di governo e di amministrazione della

⁶ I rapporti tra gli Stati, infatti, riproducono ciò che avviene tra gli uomini: in questo senso, per Hobbes, il *diritto delle genti* coincide con il *diritto di natura* (cfr. *Elements* [II, X, 10], p. 264; *Leviathan* [II, XXX], pp. 396-397).

⁷ Hobbes assorbe la lezione dell'*umanesimo tragico* di Machiavelli, rifiutando qualsiasi prospettiva utopistica. Sul carattere *tragico* dell'Umanesimo cfr. M. CACCIARI, *La mente inquieta. Saggio sull'Umanesimo*, Einaudi, Torino 2019. Sui rapporti tra Hobbes e il pensiero utopistico moderno si ritornerà più avanti.

comunità, per cui si richiede una sempre maggiore *compatibilità* tra configurazione spaziale, architettonica e urbanistica, della città ed effettivo esercizio del potere politico. Il tema dell'ordine della comunità è il cuore della filosofia politica classica, ma nel pensiero moderno e in particolare nella prospettiva hobbesiana diventa il punto di vista privilegiato attraverso il quale osservare e verificare concretamente l'efficacia di un modello politico che risponde con forza ai bisogni della razionalità scientifica e della tecnica⁸. Il trionfo dell'assolutismo politico europeo porterà alle estreme conseguenze queste tendenze. Arte di governo e tecniche architettoniche e urbanistiche diventano un connubio necessario nel momento in cui si avverte con sempre maggiore urgenza il bisogno di *controllare* lo spazio pubblico. Le esigenze del potere politico (il dominio dello spazio, la regolarità e la razionalità della struttura della città, l'autocelebrazione di sé da parte del potere, ecc.) si scontrano con realtà urbane sempre più variegate e complesse, rendendo di fatto sempre più problematico e al tempo stesso necessario l'uso politico dello spazio⁹.

Alla luce di questa intricata costellazione di tematiche, la proposta politica hobbesiana va confrontata con la tradizione classica (*in primis* con Aristotele) e va comunque valutata rispetto ai grandi progetti politici delle città ideali (dalla "Repubblica" di Platone alla "Città di Dio" di Agostino,

⁸ Nella prospettiva hobbesiana il punto di partenza è l'individuo, la natura conflittuale della città, il disordine (natura) da ricondurre a ordine e unità (artificio). Per il filosofo inglese la forza di un modello politico si misura sulla base delle garanzie che riesce ad offrire in termini di pace, sicurezza e benessere. La proposta hobbesiana, che presuppone la costruzione della politica su basi scientifiche, non resta indifferente ai più recenti sviluppi della scienza e della tecnica.

⁹ Sul tema della *città ideale*, l'utilizzo della linearità geometrica nella realizzazione delle città, gli sviluppi dell'architettura dell'assolutismo, ecc., si ritornerà più avanti.

all'“Utopia” di Moro, alla “Città del Sole” di Campanella, alla “Nuova Atlantide” di Bacone – quest'ultimo grande maestro e punto di riferimento di Hobbes¹⁰) e anche alle acquisizioni e ai risultati dei maestri dell'architettura (emblematico il caso di Leon Battista Alberti¹¹). Anche se in Hobbes, com'è noto, non c'è una teoria architettonica e urbanistica della città, né un programma politico che comprenda la progettazione e la realizzazione di una città ideale, tuttavia è fortemente avvertita l'esigenza di coniugare le ragioni della sovranità con i modi e le forme della spazialità. La natura dello spazio non è indifferente alla logica del potere. Hobbes non poteva ignorare che l'ordine e l'unità della comunità politica non possono prescindere dalla realtà materiale, architettonica e urbana *in primis*, della città.

La complicazione ulteriore nel discorso hobbesiano è la stretta relazione tra politica e religione, tra interessi politico-economici e fenomeni religiosi, che agli occhi di Hobbes sono alla radice della disgregazione del potere sovrano. Per il filosofo inglese, politica, economia e religione si intrecciano nella stessa logica e non è casuale nella disamina sociologica del *Behemoth* (in cui vengono misurati gli effettivi rapporti di forza nella complessa vicenda della rivoluzione inglese che vede contrapposte le forze

¹⁰ Bacone viene considerato «il filosofo e il profeta della *tecnica*» (N. ABBAGNANO, *Storia della Filosofia* (vol. II). *La filosofia moderna: dal Rinascimento all'Illuminismo*, cit., p. 176). Su Bacone “filosofo dell'età industriale” cfr. B. FARRINGTON, *Francis Bacon: Philosopher of Industrial Science*, Henry Schuman, New York 1949; tr. it., Einaudi, Torino 1952. La concezione della *scienza come potenza* e il progetto politico di una città ideale pensata come *paradiso della scienza e della tecnica* sono aspetti decisivi del pensiero baconiano che certamente hanno avuto un'influenza notevole su Hobbes. L'idea della realizzazione di una città, cioè di una forma di vita sociale e politica dominata dalla razionalità filosofica e tecnico-scientifica, da Platone in poi, costituisce uno dei grandi *sogni* del pensiero politico occidentale.

¹¹ Cfr. G. C. ARGAN, *La città nel pensiero di Leon Battista Alberti*, in «Rassegna di Architettura e Urbanistica», n. 54, 1982.

monarchiche e le forze parlamentariste) l'attenzione rivolta in particolare alla posizione della classe *borghese* accostata e sovrapposta a quella dei presbiteriani (per Hobbes il gruppo politico-religioso più potente e tra i veri protagonisti della guerra civile). Uno dei principali caratteri dell'impostazione hobbesiana rispetto ai modelli politici classici (antichi e moderni) è la maggiore considerazione dei risvolti *pratici* della scienza politica, l'importanza attribuita agli strumenti *reali* del potere, lo sguardo continuo sulle *effettive* forze in gioco, a partire dall'analisi concreta dei processi storici (metodologicamente condotta sull'osservazione dei dati e delle dinamiche tipiche delle relazioni umane). In Hobbes il punto decisivo non è la città ideale, il paradigma perfetto, la meta a cui tendere, ma il concreto determinarsi dei rapporti di forza nella comunità politica, la dimensione del conflitto che deve essere regolata, il disordine *esistente* come espressione di uno spazio caotico e disordinato che il potere politico deve ricondurre a ordine e unità. In questo senso si spiega il nesso tra natura e artificio nella dottrina politica hobbesiana e in questa direzione essa pretende di applicare il metodo scientifico alla realtà politica e sociale. Il fine della scienza politica è la costruzione di un ordine reale (non ideale), la realizzazione di una comunità politica che risponda ai criteri della ragione calcolante, la razionalizzazione della vita e degli spazi della città, depotenziata dei suoi caratteri naturali e orientata in senso artificiale e geometrico in funzione degli interessi dello Stato. Indipendentemente dal modello assolutista o liberale che contribuirebbe a forgiare – a seconda delle diverse letture che sono state date della sua teoria della sovranità – in Hobbes il problema della città, e di conseguenza del cittadino e dei suoi rapporti con il potere politico,

coincide con il problema dello Stato. Ciò vale sia sul piano teorico, perché l'apparato politico-giuridico adottato e innovato da Hobbes riguarda essenzialmente la realtà dello Stato moderno, sia sul piano storico, perché il processo di costituzione dello Stato e del suo assetto politico e burocratico-amministrativo si è di fatto realizzato.

Alla luce di questi presupposti si può comprendere in che modo viene declinato il problema del rapporto tra spazio e sovranità nel pensiero di Hobbes. Per il filosofo inglese il potere politico deve assolvere necessariamente ad alcuni compiti essenziali se vuole preservare se stesso e la sicurezza e il benessere della comunità (come mostra chiaramente il *Behemoth*): la definizione dello spazio politico nell'ottica della neutralizzazione degli individui e della conflittualità sociale; l'utilizzo di strategie comunicative di formazione, educazione, seduzione, ecc., con cui il potere interviene sui soggetti influenzandone idee e comportamenti; la messa in atto di pratiche di disciplinamento e di controllo sui corpi e sulle menti dei cittadini orientando razionalmente la loro vita. Si tratta di un complesso di problemi che chiama in causa la politica, l'architettura, l'urbanistica, ecc. e i loro rapporti, delle cui coordinate storiche, seppure per linee essenziali, bisogna necessariamente tenere conto, per una più completa comprensione del significato storico dell'opera hobbesiana e delle sue ripercussioni nel pensiero moderno.

1.1. *La città ideale*

La città è per sua natura luogo d'espressione di una *tensione* tra ideale e reale. La *dialettica* tra la perfezione di un modello politico ideale e l'imperfezione della vita in società è propria della città, realtà nella quale la materia caotica dei rapporti umani cerca una *forma* (politica, architettonica, urbanistica, ecc.) che possa garantire sicurezza e benessere. Il problema della forma della città è cruciale in Hobbes, la cui riflessione filosofico-politica indaga il disordine reale per individuare un ordine altrettanto reale (non ideale) da costruire su basi razionali e scientifiche. La centralità del nesso tra spazio e sovranità emerge proprio a partire dall'urgenza pratica di definire una realtà materiale e politica che possa rispondere alle esigenze e alle prerogative del potere costituito, la cui unità e indivisibilità deve necessariamente riflettersi in una spazialità omogenea e ordinata che razionalizza la vita dei soggetti e garantisce stabilità allo Stato.

Alle spalle di Hobbes vi è una lunga tradizione di pensiero, da Platone al Rinascimento, che si interroga sulla forma da dare alla città e che si preoccupa di superare le contraddizioni tra ideale e reale, tra città perfetta e mondo imperfetto delle relazioni sociali. Nel Rinascimento si impone il tema della *città ideale*, che coinvolge il pensiero politico, l'architettura e l'urbanistica, aprendo la strada a una stagione in cui aspetti teorici e pratiche di governo e di amministrazione delle città sono sempre più intrecciati, come attesta il proliferare di dottrine politiche sulla città, di trattati di architettura, di interventi urbani nelle principali realtà europee (in particolare in Italia).

L'esigenza politica si coniuga con l'esigenza estetica, necessità di governo si intersecano con ideali estetici di regolarità e bellezza, nel tentativo di regolare le comunità umane su criteri razionali. Grandi trasformazioni politiche, sociali ed economiche cambiano il volto delle città europee tra la fine del Medioevo e l'inizio dell'età moderna. Gli impianti cittadini medievali non sono più in grado di rispondere ai processi di urbanizzazione e agli sviluppi dei nuovi rapporti politico-economici delle città moderne. Le città sono sempre più centri di interessi politico-economici, luoghi di conflitto, realtà caotiche per governare le quali si guarda sempre più a modelli urbani che pianificano scenari regolari, omogenei, ordinati, addirittura *svuotati* di uomini e fatti di soli edifici, come si vede nelle rappresentazioni delle città ideali e come appare evidente nello stesso frontespizio del *Leviathan* di Hobbes¹². Il dibattito sulla *città ideale* nel Rinascimento, gli interventi sulle città che si accompagnano a una mutata concezione dell'uomo propria del pensiero umanistico-rinascimentale, i tentativi di adeguare gli assetti urbani a nuove esigenze politiche ed estetiche, riflettono il bisogno di trovare risposte ai grandi cambiamenti storici che investono le città europee e che influenzano in modo decisivo anche i caratteri del pensiero politico¹³.

¹² «Vediamo [...] come in quest'epoca di albori della modernità città e cittadino vengano, non unicamente in termini teorici e potenziali, a scindersi. Nei due secoli successivi le città sono divenute informi, basandosi su un impianto medioevale del tutto inadeguato a contenere la proliferazione di abitanti e di edificazioni. Si determina un equilibrio costantemente instabile, che produce un approfondimento delle contraddizioni sociali e politiche dell'epoca. La nobiltà esce dalle città lasciandole ai mercanti e a ciò che è stata l'apparizione del "primo gruppo politico consapevolmente illegittimo e rivoluzionario": il popolo. Le città divengono progressivamente luoghi di conflitto, e non a caso il frontespizio del *Leviatano* di Hobbes mostra una città nuovamente composta di soli edifici sulla quale svetta un sovrano il cui corpo è composto di una moltitudine di individui» (N. CUPPINI, *La città-denaro*, cit., pp. 536-537).

¹³ Su questi temi, in part. sulle trasformazioni delle città nel Medioevo e nell'età moderna, sulla *città ideale* nel Rinascimento, sui rapporti tra politica ed estetica, ecc., cfr. J. LE GOFF, *La città*

La città di Hobbes non è la città antica, né la città medievale e rinascimentale. Ma il filosofo inglese indirettamente assorbe e fa suoi i problemi specifici della riflessione sulla città, importandoli all'interno del suo peculiare contesto filosofico e discutendoli alla luce di una più consapevole strumentazione scientifica, a partire dal presupposto metodologico che la scienza politica si costruisce sulla base dell'analisi concreta della realtà storica e dalla convinzione filosofica che la forma deve *risolvere* la materia e che proprio dalla materia (e dalla sua natura anarchica) deriva la necessità dell'artificio della politica (che guarda al modello della geometria, per Hobbes non a caso la regina di tutte le scienze). La riflessione hobbesiana sullo spazio e sulla sovranità trova la sua giustificazione nell'idea che la materia debba necessariamente trovare una forma, che il mondo dei rapporti umani non possa essere lasciato a se stesso e alla sua conflittualità, che lo spazio in cui vivono e si incontrano i soggetti vada ordinato in funzione del potere politico per il *bene* della comunità. Le suggestioni legate alle rappresentazioni della città ideale, l'utilizzo della prospettiva, la ricerca delle forme geometriche e della linearità e omogeneità degli spazi, ecc. forniscono alla riflessione politica un patrimonio di idee attraverso cui ripensare il modo in cui governare le città, sempre più teatri di passioni e conflitti, luoghi di scambi commerciali, centri di sapere e di

medievale, Giunti, Firenze-Milano 2011; H. PIRENNE, *Le città del Medioevo*, introduzione di L. GATTO, Newton Compton Editori, Roma 2009; D. CALABI, *La città del primo Rinascimento*, Laterza, Roma-Bari 2001; C. CONFORTI, *La città del tardo Rinascimento*, Laterza, Roma-Bari 2005; D. DEL PESCO, A. HOPKINS, *La città del Seicento*, Laterza, Roma-Bari 2014; L. BENEVOLO, *La città nella storia d'Europa*, Laterza, Roma-Bari 1993; P. M. HOHENBERG, L. HOLLEN LEES, *La città europea dal Medioevo a oggi*, Laterza, Bari 1990; *La città ideale nel Rinascimento*, a cura G. C. SCIOLLA, Utet, Torino 1975; H.-W. KRUFIT, *Le città utopiche. La città ideale dal XV al XVIII secolo fra utopia e realtà*, Bari, Laterza 1990; E. GARIN, *Scienza e vita civile nel Rinascimento italiano*, Laterza, Roma-Bari 1993.

circolazione di idee. L'architettura e l'urbanistica offrono un repertorio di strumenti (metodi, categorie concettuali, tecniche, ecc.) con cui la politica risponde alle esigenze di ordine e regolarità, realizza pratiche di neutralizzazione e di controllo dei soggetti, si sforza di organizzare la vita delle comunità con parametri razionali. La dottrina politica hobbesiana raccoglie implicitamente anche queste fondamentali acquisizioni. Nella realtà storico-politica che Hobbes ha di fronte vanno via via affermandosi da un lato il modello dell'assolutismo politico (cui il filosofo inglese guarda come criterio di riferimento per l'individuazione della migliore forma di governo possibile) e dall'altro il modello liberale (che risponde agli interessi della classe borghese-capitalistica). Si delineano di conseguenza scenari urbani che per un verso riflettono il desiderio di auto-affermazione e di dominio del potere politico (ad es. in Francia, in Spagna, ecc.) e per un altro assumono profili funzionali agli interessi borghesi-capitalistici (ad es. in Olanda)¹⁴. L'assolutismo politico si preoccupa di coniugare le ragioni del potere con istanze ideologiche ed

¹⁴ «Durante il boom edilizio negli ultimi decenni del '500 e nei primi del '600, i sovrani europei promuovono numerose sistemazioni simmetriche e regolari nelle grandi città [...]. L'assolutismo esige scenari perfetti e indiscutibili, a cui non corrisponde né la sicurezza delle scelte formali né la padronanza degli strumenti tecnici, economici e organizzativi. In contrasto con le capitali dei regimi assolutisti e mercantili, le città libere olandesi combinano felicemente le procedure amministrative medievali e gli strumenti visivi moderni. I sette Stati provinciali, dominati dalla borghesia mercantile delle città maggiori, competono vittoriosamente con le grandi monarchie contemporanee e contribuiscono alla nascita di un mercato finanziario mondiale che mette in crisi le economie regolate dall'alto. Il loro successo utilizza una serie di istituzioni tradizionali – comunali, borgognone, corporative – e anticipa gli indirizzi politici e economici del liberalismo settecentesco [...]. Al riparo di queste 'libertà' trovano spazio le più avanzate esperienze della letteratura, dell'arte e della scienza europea. Ad Amsterdam al tempo di De Witt lavorano contemporaneamente Rembrandt, Huygens, Spinoza, si pubblicano le opere di Cartesio e Galileo. Questa originalità è pienamente confermata nelle sistemazioni urbane e paesistiche» (L. BENEVOLO, *La città nella storia d'Europa*, cit., pp. 133-134).

estetiche, le città mercantili acquistano la loro fisionomia in funzione degli interessi del mercato e delle logiche del capitale¹⁵.

Il riferimento di Hobbes naturalmente è la città di Londra, che ai suoi occhi rappresenta l'arma politico-economica con la quale il Parlamento ha sottratto definitivamente il potere alla monarchia, il *mostro* che ha tagliato la testa al re. La capitale inglese, la prima grande città europea che si apre al mercato e agli scenari della globalizzazione¹⁶, è guardata con disprezzo dal filosofo inglese, perché, come ha sostenuto nel *Behemoth*, da suo *ventre* è derivato il male che ha minato le fondamenta del potere sovrano e ha finito per distruggerlo¹⁷.

L'ideale della forma sopravvive nella mentalità politica moderna e in Hobbes si traduce nell'istanza geometrizzante della sua scienza politica. Il filosofo inglese sostiene con forza e convinzione la necessità inderogabile della forma, il bisogno del contenimento e della neutralizzazione, l'esigenza dello *svuotamento* della città, che nella sua prospettiva filosofico-politica si *annulla* nel corpo/spazio della sovranità. Non è un caso che egli affidi a un mostro (Leviatano) il compito di dominare un altro mostro ben più pericoloso (Behemoth), scorgendo nell'eterna lotta tra Sovrano e città (che ha il suo esempio emblematico nella rivoluzione inglese) l'urgenza da parte del potere

¹⁵ Risulta assai complesso il caso inglese, in una fase storica in cui cambia definitivamente il volto del Paese, che vede la caduta della monarchia (con la decapitazione di Carlo I), la dittatura di Cromwell, la restaurazione della monarchia (con la salita al trono di Carlo II), i gravi episodi della peste (1665-1666) e dell'incendio di Londra (1666), la ricostruzione della città, ecc. Dal punto di vista architettonico e urbanistico Benevolo nota che l'«esperienza inglese» segna l'«uscita dalla prospettiva» e la progressiva rinuncia alla regolarità geometrica (ivi, pp. 154-160).

¹⁶ Cfr. i lavori di N. CUPPINI, *Genealogia della città globalizzata*, cit.; ID., *La città-denaro*, cit.

¹⁷ Si veda il Capitolo I.

politico di *frenare* le spinte conflittuali che ne minacciano l'integrità. L'uso politico dello spazio, la trasformazione della spazialità naturale in spazialità artificiale, la progressiva geometrizzazione e razionalizzazione della città in funzione del potere politico, costituiscono il portato implicito della teoria della sovranità hobbesiana. L'immagine della città sottesa al pensiero hobbesiano riflette la concezione di un potere assoluto e indivisibile e si fonda sull'idea di una molteplicità racchiusa in un'unità. Quella di Hobbes è una città svuotata ai piedi del Sovrano. Lo spazio asseconda la natura del potere. Uno spazio frammentato e disomogeneo mette in crisi il potere politico, uno spazio lineare e uniforme ne favorisce il proposito di auto-affermazione e di dominio sui soggetti¹⁸.

In Hobbes il rapporto tra spazio e sovranità interseca necessariamente la questione della libertà. Per il filosofo inglese la libertà, che non consiste nel fare ciò che si vuole, ma nel poter fare senza essere impediti da altro, non ha alcun significato senza uno Stato che abbia il potere di costringere all'obbedienza (e che perciò sia in grado di realizzare il fine per cui è nato):

Volgarmente si intende per libertà il fare impunemente quel che si vuole, e il non poterlo fare si dice servitù. Ma una libertà così concepita non può essere ammessa in uno Stato, senza turbare la pace dell'uman genere, perché uno Stato senza una potestà di impero e il diritto di costringere all'obbedienza è un'assurdità. Ora, volendo definire la libertà, si deve dire

¹⁸ Il ricorso alla linea, alla figura geometrica, alla regolarità architettonica e urbana (che investe la progettazione dei palazzi del potere, delle corti, degli edifici e delle strade, ecc.) asseconda l'istanza di ordine e unità del potere politico. La definizione architettonica e urbanistica della città orienta i soggetti verso un'*idea* di comunità. Le vie che portano al centro della città dove si erige il palazzo del potere, secondo un determinato modo di concepire il disegno della città, riflettono l'agire dei sudditi che viene ricondotto a quello del Sovrano, in virtù di una determinata concezione del potere politico. L'idea hobbesiana per cui il corpo/spazio della città coincide con il corpo/spazio del Sovrano non può non avere implicazioni materiali oltre che politiche.

che essa non è altro che l'assenza di impedimenti ai nostri movimenti; come l'acqua chiusa in un vaso non è libera, perché il vaso le impedisce di effondersi, e viene liberata soltanto dalla rottura del vaso. Ciascuno ha una libertà maggiore o minore, a seconda che abbia più o meno spazio in cui muoversi [...]. La libertà civile consiste dunque nel fatto che nessuno, o suddito o figlio o servo, sia impedito a causa delle pene minacciate dallo Stato o dal padre o dal padrone, per quanto severi, dal fare quanto è necessario per provvedere alla propria vita e alla propria salute, e dall'andare dovunque gli sembri opportuno a questo scopo¹⁹.

La libertà è un aspetto cruciale del problema della *forma* della città, affrontato da Hobbes in virtù del principio (teoretico e pratico insieme) della necessità della riduzione della molteplicità all'unità. La città deve realizzarsi politicamente e materialmente assolvendo il delicato compito del *contenimento*. La tensione all'unità vive nelle membra del corpo del Sovrano che ingloba dentro di sé tutti i sudditi. La città come tale è scomposta, depotenziata, *svuotata*, per prendere vita e forma nell'unità artificiale della persona del Sovrano. Negli individui risiedono le ragioni del conflitto (dunque della *malattia* del corpo politico), nello Stato i criteri del bene e del male (del vero e falso, giusto e sbagliato, ecc.) in base ai quali possono definirsi la vita e le relazioni tra i soggetti. La città riflette la *misura* del potere, il cittadino ha voce soltanto attraverso la voce del Sovrano. Lo spazio è dominato dal potere, gli individui sono dominati dal Sovrano cui hanno affidato, mediante un patto, l'autorità di stabilire le regole del vivere civile, che non possono rifiutare pena l'uscita dalla condizione sociale e il ritorno allo stato di natura.

¹⁹ *De Cive* [II, IX, 9], pp. 218-219. Nella nota al testo Bobbio osserva che Hobbes prende chiaramente posizione contro l'idea della libertà come libero arbitrio, anticipando la teoria del determinismo universale che sarà svolta nell'intensa discussione con il vescovo Bramhall (cfr. p. 218, nota 2). Cfr. anche *De Cive* [II, X, 8], pp. 234-235; *De Cive* [II, XIII, 15], pp. 283-284. Il punto di vista deterministico (in ambito sia filosofico sia politico) sarà ribadito anche nel *Leviathan*. Sulla concezione deterministica della libertà si ritornerà più avanti.

1.2. *Politica, architettura e urbanistica nel mondo moderno*

Alla radice della modernità vi è una densa commistione di fattori storici, filosofici e artistico-letterari. Le scoperte geografiche aprono nuovi orizzonti di pensiero che incidono profondamente sull'immaginario collettivo. I conflitti religiosi tormentano i paesi europei, acuendo il senso di *crisi* del soggetto moderno, già in atto con l'imporre del pensiero di Cartesio e delle sue acquisizioni filosofico-scientifiche. I processi socio-economici, con il consolidamento della classe borghese, avviano l'Europa all'uscita dagli impianti politici medievali delineando gli scenari urbani del mondo moderno. In questo contesto prendono sostanza grandi progetti politici (come quello dell'assolutismo, di cui Hobbes, com'è noto, rappresenta il più fervente sostenitore), importanti movimenti letterari (ancora impregnati degli ideali umanistico-rinascimentali ispirati alla riscoperta dei classici, alla centralità dell'umano, al desiderio di rinnovamento, ecc.), fenomeni artistici, architettonici, urbanistici, ecc. che contraddistinguono un'epoca di grande fermento.

Le origini della città moderna (a partire dalla città rinascimentale innanzitutto in Italia e poi in tutta Europa) insistono in un «lungo Rinascimento»²⁰ che ne spiega la complessità e la ricchezza. I processi di

²⁰ D. CALABI, *La città del primo Rinascimento*, cit., p. V. Il lavoro della Calabi costituisce un utile riferimento sulla storia della città moderna e sulle ragioni innanzitutto economiche, politiche e culturali che sono alla radice delle sue trasformazioni. Il libro suggerisce l'idea che «alle origini della città moderna si identifichi una stagione in cui saperi, strumenti di gestione, rappresentazioni ideali, soggetti politici che operano nella città si rinnovano a ritmo serrato e appartengono in buona misura all'epoca successiva. In definitiva, include la città del Quattrocento in un 'lungo Rinascimento'» (*ibidem*).

urbanizzazione, le città come motori di sviluppo, l'esigenza di regolarità negli spazi urbani, ecc. segnano una nuova stagione per la politica, l'architettura e l'urbanistica²¹. La città chiede una forma, un progetto, una pianificazione, per assecondare una realtà in continua evoluzione. Si fa sempre più urgente un uso consapevole e scientifico dello spazio per motivi politici. Il tema della città ideale è centrale da questo punto di vista, ma gli interventi architettonici e urbanistici nelle città hanno ovviamente anche motivi contingenti, economico-finanziari, ideologici, ecc. Le ragioni della forma, della razionalizzazione, della regolarità geometrica, entrano nel lessico e nella prassi della politica²². Il problema della gestione della città (anche in termini visivi, rappresentativi, simbolici) è un aspetto determinante della cultura politica moderna ed è all'ordine del giorno per i sovrani europei che hanno sempre maggiore bisogno di mezzi tecnici di osservazione delle realtà urbane. La cartografia²³, le illustrazioni e i disegni, le rappresentazioni anche simboliche delle città, diventano strumenti indispensabili del potere politico. In particolare a partire dall'età rinascimentale si apre una fase della storia europea nella quale i sovrani

²¹ Cfr. *ivi*, pp. 3 ss. «Malgrado il clima di limitata prosperità [...] la tendenza ad una caratterizzazione organizzata degli spazi fisici e degli ambienti edificati sfocia [...] in un nuovo tipo di cultura urbana: soprattutto in Italia si riconosce, cioè, un modo di pensare e di controllare la forma della città, che ora pare essere intesa come oggetto progettabile. Si tratta di una fase di sperimentazione, alle origini dell'età moderna, in cui si profilano nuove strategie» (p. 5).

²² Cfr. *ivi*, pp. 5 ss., dove si fa riferimento a strumenti urbanistici, regolamenti edilizi, modalità operative di realizzazione di nuove costruzioni, ecc., per cui «durevolezza, comodità, regolarità sono valori condizionanti, che entrano nelle norme giuridiche, in quelle amministrative e nelle delibere delle magistrature», sottolineando come «le aspirazioni ad una regolarità degli spazi cittadini, già presenti nella cultura urbanistica europea nel corso del Medioevo, a partire dai primi decenni del XV secolo vengono avvertite in modo nuovo e più generalizzato» (pp. 5-6). In tutte le realtà europee (in Spagna, in Boemia, nelle Fiandre e soprattutto in Italia) vi è un'enorme attenzione alla grande architettura urbana (cfr. pp. 6 ss.).

²³ «La cartografia è uno strumento di conoscenza, di controllo e gestione della città, e del territorio da essa dominato, cui si fa ricorso con sempre maggior frequenza» (*ivi*, pp. 6-7).

sono sempre più attenti alle tecniche dell'architettura, dell'urbanistica, dell'ingegneria, di cui finiscono per diventare esperti²⁴. Governare una città significa *anche* conoscere i mezzi per progettare, costruirla, difenderla e utilizzarli per orientarne la vita politica²⁵.

Nell'epoca moderna si intuisce la potenzialità politica e simbolica dello spazio. Il potere interviene sulle città avvalendosi di strumenti architettonici e urbanistici per fini politici e retorici²⁶. La gestione degli spazi urbani diviene sempre più complessa per via delle dinamiche conflittuali delle città. Il potere politico avverte l'esigenza di organizzare lo spazio per rispondere al bisogno di centralizzazione dei processi politici, di efficienza amministrativa e burocratica, di sicurezza e controllo sociale, incidendo in maniera significativa sulle libertà dei soggetti. Le città moderne si fanno sempre più grandi, *anonime*, dense di tensione conflittuale e l'uso politico dello

²⁴ «Gli stessi principi si trasformano per necessità in cultori delle tecniche di assedio e di difesa, fino a diventare talvolta essi stessi degli esperti e perfino dei trattatisti. Così, spesso, nei primi decenni del Cinquecento, le esigenze civili, e in parte perfino quelle ecclesiastiche, passano in secondo piano rispetto ad operazioni urbanistiche condotte nel nome dello stato di necessità e sotto la direzione di specialisti dell'arte della guerra. Ma l'impatto sull'intero tessuto urbano può essere scardinante» (ivi, p. 11).

²⁵ Cfr. ivi, in part. il cap. *La città nei trattati* (pp. 115-124), in cui si prendono in considerazione le proposte teoriche di Leon Battista Alberti (pp. 115-118), di Francesco di Giorgio Martini (pp. 118-120), di Leonardo da Vinci (pp. 120-121), la storiografia civile e militare, di cui uno dei contributi più interessanti è quello di Albrecht Dürer (pp. 121-123), la soluzione politica di Tommaso Moro (pp. 123-124).

²⁶ «La città è un luogo artificiale in cui ogni epoca, ogni società aspira all'immortalità attraverso la realizzazione di monumenti, con lo scopo di marcare la sua superiorità su quella precedente, di segnare il proprio tempo, di là delle necessità e dei motivi contingenti per cui gli edifici sono costruiti. Nel Seicento lo sforzo di autorappresentazione individuale e collettiva attraverso testimonianze durevoli negli edifici e nei monumenti è più evidente che in altri periodi storici. Le monarchie assolute e il papato, alleati della classe aristocratica, affermano i loro privilegi; alla violenza propria dell'assolutismo affiancano un'opera sistematica di propaganda e di acquisizione del consenso popolare, utilizzando anche gli strumenti delle arti, in particolare dell'architettura, e le loro valenze retoriche e persuasive» (D. DEL PESCO, A. HOPKINS, *La città del Seicento*, cit., p. 7).

spazio diventa un modo per controllare la vita degli individui²⁷. Sulla scia della tradizione rinascimentale il potere ha a cuore la razionalità dello spazio, influenzando la realizzazione di scenari urbani, edifici e infrastrutture²⁸. Il potere non sottovaluta l'importanza di ulteriori strumenti tecnici che rispondono ad esigenze politiche. In particolare nel contesto seicentesco, complici le tecniche della stampa, acquista sempre maggiore rilevanza l'utilizzo della cartografia (ad esempio di rappresentazioni grafiche, modelli, piante e vedute delle città, ecc.), per ragioni pratiche, estetiche e simboliche, legate ai viaggi, al commercio, alla difesa, alla guerra, alla conoscenza del territorio, alla propaganda politica, ecc.:

La produzione cartografica, che nel Seicento si fa copiosissima, permette di valutare a pieno le forme di crescita delle città, mettendole a confronto. Fin dall'inizio del secolo, infatti, s'incrementa un tipo di rappresentazione grafica che, elaborata nel Cinquecento con la diffusione della stampa, si perfeziona e si diffonde di pari passo con l'estendersi dei conflitti armati da un lato, e con l'apertura delle vie di commercio intercontinentale dall'altro. [...] La cartografia rileva i rapporti tra città e territorio e serve ad orientare i viaggiatori, i pellegrini e le carovane commerciali, svolge un ruolo rilevante nelle azioni di spionaggio, sia militare che commerciale, particolarmente vivace in questo secolo di guerre e di conquiste di terre e mercati. Una vasta produzione di mappe registra la strategia messa in campo nelle battaglie che modificano l'assetto degli Stati. [...] D'altra

²⁷ «Ad Amsterdam, a Copenaghen, a Londra, il potere mercantile si esplica nella costruzione delle Borse i cui prototipi cinquecenteschi vengono amplificati e resi più monumentali. Le chiese mutano il loro ruolo nell'ambiente urbano e appaiono dimensionate secondo una nuova gerarchia di funzioni liturgiche e amministrative [...]. La politica autocratica che ispira queste trasformazioni si organizza e agisce secondo tecniche inedite, perché inedita è la cornice sociale che, per la prima volta, si presenta come una realtà di massa: quell'"anonimato di massa" di cui dà conto José Antonio Maravall. Nelle grandi città la rete capillare dell'amministrazione e del governo centralizzato controlla l'esistenza del singolo, senza riuscire tuttavia ad impedire una libertà di segno negativo, conseguenza di una condizione di anonimato sempre più estesa» (ivi, pp. 7-9). Proprio i problemi legati all'ampliamento della città e alla capacità del potere politico di controllare gli spazi urbani, di gestire le libertà dei soggetti, di depotenziare le iniziative politiche per garantire ordine e sicurezza, ecc. sono avvertiti con urgenza da Hobbes.

²⁸ «[...] anche in situazioni di pace, i nuovi ampliamenti urbani sono realizzati secondo criteri di razionalità geometrica, con piazze progettate stabilendo sinergie tra pubblico e privato, tra infrastrutture collettive e proprietà individuale. Ciò si verifica nelle *places royales* di Parigi come negli *squares* di Londra» (ivi, pp. 9-10).

parte, già dal XVI secolo la cartografia accompagna il passaggio alla stanzialità residenziale delle grandi monarchie europee, come la spagnola e la francese: meglio delle descrizioni scritte, essa consente una conoscenza dettagliata del territorio, la comunicazione veloce delle informazioni ad esso relative e un controllo che supera le barriere linguistiche grazie a convenzioni grafiche omogenee. [...] Le riproduzioni a stampa sono uno strumento di conoscenza che affianca e integra le descrizioni delle città, progenitrici delle guide che proliferano nel corso del secolo e che costituiscono fonti imprescindibili per la storia dei centri urbani. Piante e vedute sono commissionate anche come mezzo di propaganda. La città diviene 'parlante' e la sua immagine esalta le caratteristiche e le finalità dei progetti di trasformazione spesso ancor prima del loro completamento²⁹.

Il complesso rapporto tra politica, architettura e urbanistica incide profondamente sulle sorti delle grandi capitali europee, centri del potere politico, arterie commerciali e finanziarie, luoghi di trasmissione del sapere. Le città capitali seguono i processi di strutturazione e consolidamento degli Stati moderni. Le capitali hanno il ruolo di rappresentare politicamente e simbolicamente l'autorità e la forza dello Stato. Si pensi in particolare al significato politico e simbolico dei palazzi del potere, delle regge, delle corti, che le contraddistinguono:

Il tema delle città capitali è legato a quello della formazione degli Stati moderni. Esse sono il luogo dell'organizzazione e della gestione centralizzata del potere sovrano, da cui dipende l'amministrazione e l'ordine statale in tutte le sue declinazioni; sono la sede dove più che altrove il pubblico si differenzia dal privato, dove il primo si fa carico di disciplinare e controllare l'esistenza della collettività, degli aspetti sociali, economici e religiosi della massa dei sudditi. [...] La capitale moderna comporta un'ostensione pubblica, figurativamente adeguata, dell'autorità pubblica e dei ruoli che essa rappresenta, rendendo evidente una carica

²⁹ Ivi, pp. 18-21. È estremamente suggestiva l'idea di una *città parlante*, finalizzata in particolare all'orientamento politico dei soggetti. Da questo punto di vista sarebbe interessante verificare la possibile influenza di queste innovazioni sulla scelta hobbesiana del frontespizio del *Leviathan*, al netto ovviamente dei richiami politici, religiosi e simbolici più o meno espliciti. L'immagine mostra chiaramente il profilo di una città svuotata ai piedi del Sovrano che agita tra le sue mani la spada e il pastorale. Hobbes è consapevole dell'impossibilità di risolvere le componenti conflittuali della natura umana, ma non per questo la sua proposta politica rinuncia all'idea di un potere sovrano che abbia a disposizione ogni strumento possibile di dominio e di controllo, sia esso politico, estetico, simbolico, ecc.

simbolica da riassumervi l'intero Stato. Essa deve elaborare strumenti e spazi specifici che consentano e favoriscano l'integrazione tra funzioni civili eterogenee per qualità e dimensione, includendo attività militari, religiose, politiche e di rappresentanza. In questo senso l'antica Roma e Costantinopoli sono state considerate come precedenti esemplari, contemporaneamente residenza degli imperatori e sede dell'amministrazione di un vasto impero, attestate come *caput mundi*, luogo simbolico di un dominio universale. [...] Il consolidamento di una capitale prevede anche architetture destinate a sede del governo, che chiede di essere rappresentato e celebrato con un forte impatto fisico e percettivo sulla collettività. La configurazione dei palazzi reali, che già si erano attestati come snodi urbani fondamentali, diventa ora oggetto di dibattito sulla loro articolazione spaziale e figurativa, che deve essere nuova come il concetto di monarchia assoluta che deve rappresentare³⁰.

La traccia umanistico-rinascimentale, l'influenza barocca, gli stili e le correnti di pensiero artistico che si susseguono e che si integrano tra loro, dimostrano che in particolare a partire dal Quattrocento si assiste a una sempre maggiore consapevolezza della necessità della sintesi tra arte di governo e intervento sullo spazio urbano. In età moderna, fase cruciale per le sorti delle città europee, si afferma un'*architettura dell'assolutismo* che vede nella razionalità dello spazio (che implica i concetti di ordine, simmetria, linearità, ecc.) il mezzo per rafforzare il potere. Per il sovrano diventano sempre più importanti le competenze dell'architetto, dell'urbanista, del costruttore. Il governo della città implica la conoscenza degli strumenti per progettare, costruirla e modificarla per fini politici. L'architettura e l'urbanistica diventano

³⁰ Ivi, pp. 35-38. Risulta ancora una volta decisivo il tema del disciplinamento e del controllo sociale e più in generale dell'uso politico dello spazio finalizzato in questa direzione, in particolare nelle capitali quali luoghi di centralizzazione del potere, i cui scenari architettonici e urbani hanno un enorme significato politico e simbolico. Per quanto riguarda il caso della città di Londra che nel clima della restaurazione vive le tragiche esperienze della peste e dell'incendio e affronta il grande problema della ricostruzione cfr. ivi, in part. il cap. *L'Inghilterra: tra monarchia assoluta e governo costituzionale* (pp. 73-78) e la scheda su *Londra* (pp. 78-82), in cui vengono presi in esame i progetti di ricostruzione della città, il ruolo di Carlo II e dei privati, la figura di Christopher Wren (1632-1723), ecc.

risorse imprescindibili della politica che non rinuncia a *informare* la città in funzione del potere:

La centralizzazione dell'inizio dell'età moderna ebbe il suo corrispondente visivo nella strutturazione e focalizzazione della città intorno ai suoi elementi dominanti. Mentre la forma della maggior parte delle città medievali è il risultato di secoli di crescita lenta e irregolare, le piante urbane successive al 1400 testimoniano della manipolazione cosciente dello spazio urbano. Il sogno di una città ideale, cui venne data forma geometrica alla fine del quindicesimo secolo e nel sedicesimo secolo nei testi italiani e tedeschi di urbanistica, indusse architetti, artisti e ingegneri a sviluppare nuovi schemi urbani. I loro progetti esaltavano la simmetria e l'ordine: tutti gli occhi dovevano essere guidati da strade ampie e diritte verso piazze monumentali e, infine, verso la sede del potere. Palazzi e altri edifici pubblici dominavano gli spazi aperti, diventando i punti di fuga di lunghe prospettive. Le glorie e gli splendori antichi furono rielaborati in un'estetica al servizio del potere assoluto. [...] Benché la spinta al cambiamento derivasse anche dalla necessità di accogliere una popolazione maggiore e di risolvere problemi di circolazione e congestione, i risultati furono decisamente determinati dalle esigenze politiche e militari del sovrano [...]. I sovrani furono i maggiori costruttori, perché vedevano nella nuova architettura e nel nuovo disegno urbano i mezzi per simboleggiare – e pertanto affermare – il loro predominio politico e la loro raffinatezza culturale. Insieme ad architetti e ingegneri, essi intrapresero la creazione di città razionali. Se la città ideale dava corpo a ordinamenti sociali e politici perfetti in una forma urbana perfetta, non poteva l'urbanista in carne ed ossa far progredire la società con la sua opera di costruzione o di ricostruzione? Dal tempo di Leon Battista Alberti, questo sogno elusivo ha animato gli architetti delle città³¹.

La struttura stessa delle città (i suoi edifici, le piazze³², i viali³³, ecc.)

diventa oggetto di enorme interesse da parte dei sovrani, sempre più attenti ai dettagli degli spazi urbani per ragioni legate anche agli aspetti visivi e simbolici

³¹ P. M. HOHENBERG, L. HOLLEN LEES, *La città europea dal Medioevo a oggi*, cit., pp. 154-155.

³² Cfr. C. FIORILLO, *La piazza: un elemento ordinatore dell'architettura del piano*, introduzione di G. CILENTO, Edizioni Sintesi, Napoli 1989, in particolare i capp. *Teatro, scenografia, utopia* (pp. 148-155) e *La piazza barocca* (pp. 155-162). La piazza è il fulcro della città: «Da questo luogo, che è la più alta espressione del potere civile, militare o religioso, si diparte il tessuto regolare della città. La piazza è, dunque, lo spazio generatore del disegno della città ed è, al contempo, il luogo che riassume e rappresenta la città stessa, sul piano morfologico come su quello simbolico» (p. 155).

³³ Lewis Mumford ha definito il viale «il simbolo più importante e la realtà principale della città barocca» (L. MUMFORD, *The City in History*, Harcourt Brace Jovanovich, New York 1961; tr. it. *La città nella storia*, Bompiani, Milano 1981, 3 voll.) (brano citato in P. M. HOHENBERG, L. HOLLEN LEES, *La città europea dal Medioevo a oggi*, cit., p. 155).

del potere. La città diventa il *palcoscenico* del potere, come nel caso emblematico di Versailles, cuore dell'assolutismo politico moderno³⁴. Gli interventi del potere politico sulle città hanno dovuto comunque fare i conti con problemi di vario genere³⁵, nel contesto di processi storici, economici e sociali su larga scala³⁶. Il rapporto tra i dispositivi di potere (tra cui rientrano in misura

³⁴ «L'idea della città come palcoscenico venne accettata: in tutta Europa palazzi urbani, edifici pubblici e chiese di vaste dimensioni – si pensi alle grandi cupole delle nuove chiese di San Pietro a Roma e di San Paolo a Londra – furono posti al centro di composizioni monumentali di strade e piazze; il governo veneziano trasformò poco alla volta un mercato medievale nelle eleganti Piazza e Piazzetta di San Marco, che collegavano il Canal Grande, il palazzo del doge e la cattedrale di San Marco in un unico maestoso spazio pubblico; la realizzazione di piazze residenziali come Place Royale (ora Place des Vosges) a Parigi e Leicester Square, Bloomsbury Square a Londra forniva ambienti adatti all'élite all'interno della città tumultuosa. [...] Luoghi come Palmanova (1593), Coewarden (1597) e Philippeville (1555) diedero agli ingegneri italiani, olandesi e francesi un'occasione di concretizzare le geometrie fantastiche degli urbanisti rinascimentali. Il pezzo forte del nuovo stile fu indubbiamente Versailles, la cui costruzione iniziò nel 1660-70, ma che era ancora ben lontana dall'essere completata alla fine del regno di Luigi XIV, nel 1715. I migliori architetti francesi vi lavorarono sotto la diretta supervisione del monarca in persona; il parco e la città, le vie e le *allées* furono collegati insieme in un'unica composizione simmetrica che culminava nel grandioso palazzo del Re Sole; tutti gli espedienti della prospettiva e dei rapporti di scala furono impiegati per glorificare un solo uomo, la cui residenza giganteggiava sui dintorni» (P. M. HOHENBERG, L. HOLLEN LEES, *La città europea dal Medioevo a oggi*, cit., p. 156). Il «simbolismo geometrico» di Versailles viene presto imitato in tutta Europa (p. 158). «In tutto il continente, fu in genere la volontà del principe ad istituire il regno dell'ordine geometrico e della simmetria nelle città più grandi» (*ibidem*). Risulta decisivo l'aspetto simbolico del potere (cfr. p. 159). «La brama del principe di esprimere in simboli visivi il potere che egli esercitava sulla comunità civica contribuì a un processo di differenziazione spaziale, che, come gli altri fenomeni urbanistici, avanzò maggiormente nelle grandi città» (*ibidem*). Cfr. anche G. C. ARGAN, *The Renaissance City*, George Braziller, New York 1969.

³⁵ Cfr. P. M. HOHENBERG, L. HOLLEN LEES, *La città europea dal Medioevo a oggi*, cit., pp. 158 ss. In particolare le difficoltà pratiche nel realizzare spazi urbani regolari, i problemi economici e finanziari, i contrasti tra ricchezza e povertà nei contesti cittadini, e più in generale l'impossibilità oggettiva di concepire la città come un «tutto simmetrico» e di conseguenza la necessità di intervenire su città già esistenti (p. 160). Un caso particolare, come è già stato ricordato, è quello di Londra, «ricostruita in maniera tradizionale e non secondo le linee monumentali progettate da Wren dopo il Grande Incendio del 1666» (p. 161). Scenari urbani complessi si riscontrano nelle capitali, che «mostrano gli aspetti più imponenti dell'urbanistica barocca» (*ibidem*), e soprattutto nelle città portuali, legate ad attività marittime, commerciali, militari, ecc. (cfr. pp. 161 ss.).

³⁶ «La facilità con cui si diffusero gli stilemi barocchi testimoniano della interconnessione del mondo urbano dell'inizio dell'era moderna: artisti e architetti venivano importati da capitali straniere, viaggiatori si recavano in pellegrinaggio a vedere costruzioni antiche e moderne, mentre libri e stampe che rappresentavano meraviglie urbane alimentavano l'immaginazione di chi restava a casa; ambasciatori e burocrati circolavano tra le città sedi delle corti e i centri amministrativi. [...] Gli abitanti delle città facevano parte di una grande rete di collegamenti culturali, politici ed economici che si estendeva dall'Atlantico agli Urali e dal Portogallo ai territori ottomani. Nel complesso, tra il quindicesimo e il diciottesimo secolo i legami tra le

sempre maggiore gli strumenti architettonici e urbanistici) e le dinamiche socio-economiche delle città (legate in particolare alle esigenze e agli interessi dei nuovi ceti sociali emergenti) diviene sempre più complesso. Nel mondo moderno la città costituisce una risorsa e al tempo stesso uno dei grandi problemi del potere politico³⁷.

1.3. *L'uso politico dello spazio nella concezione hobbesiana del potere*

Hobbes mira a fondare la *scienza politica*, cioè una politica che, attraverso l'applicazione del metodo scientifico alla realtà politica e sociale, individua gli strumenti per ottenere risultati concreti in termini di benessere e progresso della comunità. La relazione necessaria che il potere intrattiene con la *forma* della città è un aspetto che emerge implicitamente nella sua dottrina politica. La definizione del rapporto tra spazio e sovranità spiega in che misura vengono affrontati i problemi del controllo sociale, della gestione e limitazione delle libertà, dell'orientamento della vita pubblica. Il potere politico non può ignorare la configurazione materiale della città (i suoi aspetti architettonici e urbanistici in particolare) e sottovalutarne le valenze politiche, visive e

città commerciali, che abbiamo chiamato Sistema Reticolare, si allargarono e acquistarono importanza rispetto alle gerarchie urbane territoriali [...]» (ivi, pp. 162-163). Si tenga conto dell'espansione territoriale dell'Europa urbana che in questo periodo finisce per estendersi al di là dei suoi confini continentali, delle esplorazioni geografiche e della colonizzazione del Nuovo Mondo (con cui vengono esportati modelli culturali e anche artistici, architettonici, urbanistici ecc.), del passaggio, lento ma inesorabile, verso un nuovo sistema socio-economico di tipo borghese-capitalistico (cfr. pp. 163 ss.).

³⁷ Sui rapporti tra le città e i processi di consolidamento degli Stati nazionali cfr. ivi, pp. 172 ss. «Le città [...] giocarono un duplice ruolo nel sistema politico degli inizi dell'era moderna in Europa, a seconda della loro posizione geografica e dell'intensità di urbanizzazione della loro regione. Raccolte insieme e armate delle risorse di un commercio intenso, della produzione proto-industriale, o di una sofisticata attività finanziaria, le città ritardarono lo sviluppo degli stati nazionali ben oltre il 1800» (p. 173).

simboliche. Lo spazio è uno strumento indispensabile per neutralizzare i conflitti, disciplinare i soggetti, formare le coscienze.

Nella proposta politica di Hobbes il problema del rapporto tra spazio e sovranità, anche se non viene trattato esplicitamente, si presenta comunque ogniqualvolta vengono discussi i temi del potere, della libertà e della legge, delle relazioni tra individuo e comunità. La configurazione dello spazio indica una certa *idea* di potere. Nel pensiero hobbesiano, la natura dello spazio in cui si esercita il potere e la forza del potere di intervenire sullo spazio si implicano reciprocamente. Per il filosofo inglese, il nesso tra spazio e sovranità è giocato in favore di quest'ultimo. Lo spazio è dominato dal potere, come l'individuo è dominato dallo Stato. L'elemento naturale (la frammentazione e disomogeneità dello spazio) cede il posto all'artificio (che razionalizza la spazialità politica a tutela dell'unità del potere sovrano). Lo stato di natura (la condizione ferina che minaccia la vita degli individui, la guerra di tutti contro tutti, l'anarchia, ecc.) non può essere tollerato in alcun modo nella dimensione civile: concessioni nei confronti di segmenti di vita naturale possono determinare crisi irrisolvibili³⁸. Il

³⁸ Ma è inevitabile che, come la natura non scompare dalla storia, così la condizione naturale permane nell'artificio politico come residuo ineliminabile. Lo stato di natura è il *rimosso* che riaffiora e per questo costituisce una minaccia costante per la vita in società. Si tratta di una questione estremamente complessa, densa di implicazioni sia sul piano politico-antropologico (perché chiama in causa la condizione ferina in cui vivono gli uomini prima dell'ingresso in società e che si ripropone ogniqualvolta non vengono rispettate le misure necessarie alla vita in comunità), sia sul piano retorico-simbolico (di cui non si possono trascurare le sfumature *psicoanalitiche* che spiegano le dinamiche della paura e dell'angoscia, il bisogno di sicurezza, il carattere mostruoso della città e del potere, ecc. nella dottrina politica hobbesiana). La *memoria* dell'origine è centrale nel pensiero di Hobbes: «[...] gli uomini vanno persuasi della necessità di sottomettersi, ed è anche per questo che Hobbes vede nel ricordo della condizione terrorizzante pre-politica uno stimolo fortissimo all'obbedienza, e dunque un potente antidoto contro la guerra civile. Gli uomini, insegna insomma il *Leviatano*, devono ricordare la propria origine per poterla meglio rinnegare in un secondo momento, e questa volta per sempre. Tuttavia, proprio questa seconda negazione del passato (non nella memoria ma nella volontà) potrebbe risultare più difficile del previsto, quasi che, una volta sconfitto l'oblio, la paura che

potere non può non fare estrema attenzione alla forma della città e in primo luogo alla sua configurazione materiale. Le strategie architettoniche e urbanistiche rientrano nei mezzi di cui il potere dispone per assecondare la logica dello Stato. La neutralizzazione degli individui e dei conflitti, il controllo e l'orientamento dei corpi e delle idee, la geometrizzazione della vita della comunità sono tra gli scopi fondamentali del potere politico. Il potere utilizza la forma (lo spazio) per dominare la vita dei soggetti. La città si svuota di contenuti politici, diventa *metafisica*³⁹, predispose i suoi spazi come in una scacchiera in cui tutti i pezzi (i sudditi) si muovono in funzione del re (il potere sovrano). Nella dottrina politica di Hobbes risulta fondamentale dunque anche quanto *non detto* esplicitamente. Le implicazioni della sua teoria della sovranità rivelano la necessità da parte del potere di intervenire sullo spazio e di sfruttarne le risorse politiche e simboliche. Il potere utilizza i suoi mezzi per dominare il corpo della comunità e dunque i corpi dei soggetti che la abitano. In Hobbes – autore di un rigoroso sistema filosofico interamente dedicato al corpo (inteso sia come corpo naturale, sia come corpo artificiale, cioè politico) – la dimensione della *corporeità* ha una centralità assoluta, in una logica

accompagna la memoria dello stato di natura non bastasse ad assicurare la coesione necessaria. Il *Commonwealth* hobbesiano potrebbe rivelarsi in altre parole meno vaccinato contro il conflitto di quanto l'autore del *Leviatano* non fosse disposto ad ammettere, sfumando l'immagine convenzionale di un Hobbes teorico del superamento definitivo della fase aurorale dell'*homo homini lupus*. A una lettura approfondita il *Leviatano* si rivela insomma un edificio meno granitico di quanto generalmente si affermi, dove la guerra civile non è solo la minaccia che induce alla fedeltà, ma un principio sempre potenzialmente all'opera» (G. PEDULLÀ, *Introduzione* a N. LORAUX, *La città divisa. L'oblio nella memoria di Atene*, cit., pp. 7-54, qui pp. 41-42).

³⁹ Interessante la suggestione di Cuppini che accosta il celebre dipinto della *Città ideale*, databile tra 1470 e il 1490 e di incerta attribuzione, alla produzione di Giorgio De Chirico, la cui pittura metafisica ritrae città vuote, prive di figure umane, circondate da un'aura di mistero e di inquietudine (ma il discorso potrebbe valere in generale per l'arte del Novecento) (cfr. N. CUPPINI, *La città-denaro*, cit., p. 536, in nota).

materialistica e deterministica. Come nello spazio fisico i corpi si muovono seguendo comportamenti spiegabili mediante leggi meccaniche, così nello spazio politico i corpi (e le idee) si muovono determinando fisiologicamente dinamiche di scontro che il potere deve contenere. Vi è una perfetta corrispondenza tra realtà fisica e realtà politica: come nel mondo fisico le forze applicate ai corpi ne determinano il movimento, così nel mondo politico gli strumenti del potere influenzano il comportamento dei soggetti⁴⁰. L'artificio politico deve risolvere la condizione naturale di guerra di tutti contro tutti e l'uso politico dello spazio è finalizzato all'organizzazione razionale e geometrica della società. In questo senso l'architettura e l'urbanistica (e il loro carico di significati visivi, retorici, simbolici, ecc.) costituiscono strumenti decisivi di cui il potere dispone per conservare l'ordine e l'unità della comunità.

Sulla base di criteri razionali la politica riconduce il caos (minaccia di auto-distruzione) all'ordine (garanzia di conservazione della comunità). Bisogna dunque avere massima considerazione degli effetti impliciti della concezione hobbesiana del potere, il cui assillo di unità e di indivisibilità è il segno tangibile di una costante preoccupazione per il dominio del corpo/spazio della comunità in funzione della sovranità assoluta. È per questo necessaria l'analisi delle categorie dello *spazio* e della *sovranità* e della loro effettiva

⁴⁰ Per l'intransigente filosofo materialista i corpi e le idee (fisica e politica) sono sullo stesso piano. Le idee sembrano non avere consistenza materiale e invece come ogni realtà corporea si spiegano in termini di materia e movimento e in quanto tali sono mosse e muovono ad agire. Pulsioni, istinti, passioni, ecc. hanno un ruolo cruciale per la tenuta della comunità politica. Il potere deve fare estrema attenzione alle insidie che derivano dalla diffusione e dalla circolazione di idee pericolose per l'ordine e la sicurezza dello Stato. Le idee cattive generate dal *seme* della ribellione hanno distrutto la monarchia inglese, come mostrato nel *Behemoth*.

funzione nella dottrina politica hobbesiana, che così può essere compresa non soltanto sul piano teorico, ma anche e soprattutto nelle sue ragioni pratiche.

2. La città di Hobbes tra utopia e realtà

La tensione platonica tra mondo ideale e mondo reale si mantiene viva nel contesto moderno, nei vagheggiamenti e nei sogni che acquistano sempre maggiore consistenza in virtù di nuovi scenari che emergono dalle scoperte geografiche e dai racconti dei viaggi, oltre che nelle grandi utopie politiche in cui convivono elementi diversi tra loro e trovano posto ideali politici (il sogno della città perfetta), istanze economico-sociali (su tutte quella della giustizia sociale), esigenze di razionalità e scientificità – quale necessario portato delle idee umanistico-rinascimentali e della rivoluzione scientifica che cambiano profondamente il modo di vedere il mondo e segnano un'epoca di grandi trasformazioni politiche e sociali.

La posizione di Hobbes è sulla scia di due momenti decisivi della storia moderna: da un lato, la tradizione umanistico-rinascimentale; dall'altra, la nascita della scienza moderna, di cui assorbe metodi, strumenti, categorie concettuali che elabora e traduce in una sintesi originale. Il programma politico hobbesiano prende le mosse da una mutata condizione storica che chiede risposte nuove e più articolate. Come si è già detto, i processi politici ed economico-sociali cambiano il volto dell'Europa, in cui si realizzano importanti fenomeni di urbanizzazione, nascono le città moderne, si consolidano gli Stati nazionali. In Hobbes il modello urbano (classico) non funziona, non soltanto

per ragioni filosofiche, ma innanzitutto per motivi storici, politici ed economico-sociali. A un nuovo modello di città (artificiale e geometrico) deve corrispondere un nuovo modello di cittadino, attraverso cui viene ripensata la concezione dello spazio politico e della sovranità. Hobbes conferisce alla politica un profilo razionale e scientifico. Il filosofo inglese, come abbiamo già ricordato, si vanta di aver fondato la scienza politica, alla quale chiede, in perfetto spirito baconiano, garanzie e risultati certi sul piano pratico: la conservazione, la sicurezza, il benessere materiale e spirituale della comunità politica.

La proposta politica di Hobbes resta in bilico tra regno delle tenebre e regno della luce, binomio che fa pensare alla dicotomia agostiniana tra regno della carne e regno dello spirito, città terrena e città celeste⁴¹, che il filosofo inglese decostruisce e ripensa in una prospettiva nuova, moderna, *laica*, in cui il fenomeno politico e il fenomeno religioso sono posti sullo stesso piano. La materia politica e la materia religiosa risultano così indissolubilmente legate, a ulteriore dimostrazione dello sforzo di unità che contraddistingue il pensiero e l'opera del filosofo inglese. Hobbes politico non ammette alcuna prospettiva trascendente, né scorge nella storia alcuna sintesi provvidenzialistica, lasciando spazio solo ed esclusivamente alla fredda e spregiudicata analisi dei fattori politico-sociali, antropologici, culturali, ecc. e alla lucida e disincantata ricostruzione dei meccanismi attraverso i quali la ragione, quale radicale esigenza di auto-conservazione, diviene calcolo e trova da sé i mezzi per uscire dallo stato ferino (che su altro piano è il *regno delle tenebre* dominato da

⁴¹ Cfr. AGOSTINO, *La città di Dio*, a cura di L. ALICI, Bompiani, Milano 2001.

miscredenza, confusione, fate e incantesimi⁴²) e creare le condizioni per la costituzione della società civile (che la luce della ragione vede retta dal mostro Leviatano che incarna l'unità politico-religiosa della comunità). Verso questa direzione si orienta la scienza politica hobbesiana, che in una logica tutta terrena mira alla realizzazione di uno spazio politico artificiale e geometrico che garantisca il funzionamento della macchina dello Stato.

2.1. *Utopia, scienza e politica in Hobbes*

Il programma politico hobbesiano dialoga più o meno implicitamente con i grandi disegni utopistici della modernità – da quello di Moro (1478-1535), Campanella (1568-1539), Harrington (1611-1678), a quello del suo maestro Bacone (1561-1626). L'idea di un *non-luogo* come meta da raggiungere, di un modello politico da realizzare, di un esperimento politico-sociale che assicuri ordine, prosperità e benessere, in un momento storico che offre concrete coordinate spazio-temporali a fantasie, immaginazioni e sogni, rappresenta uno stimolo fondamentale, in positivo e in negativo, per la maturazione e per gli sviluppi del punto di vista hobbesiano, che però mantiene sempre un contatto vivo e quasi *ossessivo* con la realtà. Hobbes non lascia spazio a sogni e ad astrazioni e ad ogni indefinito vagheggiamento oppone con fermezza la cruda realtà dei fatti umani che restituiscono una condizione di perenne angoscia e terrore, motivo che egli sfrutta sapientemente in chiave politica, ma anche e

⁴² Il *regno delle tenebre* è oggetto della quarta parte del *Leviathan*, in cui Hobbes discute polemicamente il ruolo della Chiesa cattolica e delle sette religiose in Inghilterra. Si veda il Capitolo III.

soprattutto sul piano retorico e simbolico. Una condizione che per il filosofo inglese deve essere superata ad ogni costo e con qualsiasi mezzo. Il risultato di questa impostazione filosofico-politica così radicale è l'idea del totale *annullamento* della città nel corpo/spazio della sovranità. La comunità politica è *salva* solo se gli individui vengono neutralizzati, disciplinati e orientati. Il pensiero politico hobbesiano rinuncia a qualsiasi aspirazione utopistica, fondandosi interamente sul calcolo della ragione che individua i mezzi da impiegare e le procedure da mettere in atto in vista della costituzione e della conservazione dello Stato. Non si danno in Hobbes le condizioni per rivendicare istanze filosofiche, politiche, sociali considerate di fatto *irrealizzabili*: lo Stato ideale, la società perfetta, l'abolizione della proprietà privata e così via.

La visione scientifica e razionalistica di Hobbes subisce l'influenza e il fascino del suo mentore Bacone. Il tema della scienza e della tecnica è dominante in Hobbes, che fa sua la lezione baconiana del sapere come potere, dell'organizzazione della comunità umana sulla base di criteri scientifici, della tecnica al servizio del benessere e del progresso. Ma per il filosofo di Malmesbury la tecnica resta subordinata alla politica e per quanto costituisca il suo strumento privilegiato essa è comunque finalizzata alla superiore logica della scienza politica che deve indicarle la direzione e gli scopi da raggiungere: su tutti l'ordine e il benessere della città. Come ha osservato Nicola Abbagnano, Bacone

voleva rendere la scienza attiva e operante in servizio dell'uomo e la concepì diretta alla costituzione di una *tecnica* che doveva dare all'uomo il dominio di ogni parte del mondo naturale. Quando nella *Nuova Atlantide* volle dare l'immagine di una città ideale, ricorrendo al pretesto, già adoperato da Tommaso Moro nell'*Utopia*, della descrizione di una isola sconosciuta, non si fermò a vagheggiare forme di vita sociali o politiche perfette, ma immaginò un *paradiso della tecnica* dove fossero portati a compimento le invenzioni ed i ritrovati di tutto il mondo. [...] l'isola della Nuova Atlantide è descritta come un enorme laboratorio sperimentale, nel quale gli abitanti cercano di conoscere tutte le forze nascoste della natura "per estendere i confini dell'impero umano ad ogni cosa possibile"⁴³.

Hobbes assorbe lo spirito scienziato del suo maestro, ma la sua esigenza fondamentale è tutta *politica* e risiede nel bisogno di controllo, di dominio, di unità, cui la *prometeica* capacità dell'uomo di prevedere e di prevenire – originario meccanismo di difesa e di auto-conservazione della ragione – deve essere orientata, in vista della costruzione di uno spazio politico artificiale e geometrico in cui vengono risolti i conflitti e garantita la sicurezza. L'urgenza del filosofo inglese – che dice di se stesso di essere stato partorito insieme alla paura⁴⁴ e che sulla paura costruisce un intero sistema filosofico – è la pace e la pace può essere *concretamente* realizzata soltanto attraverso l'artificio politico e retorico-simbolico dello Stato: il mostro Leviatano che abbatte la forza bestiale e mortifera di Behemoth.

2.2. *Realismo politico e fiducia nella ragione*

Si riconosce una certa continuità tra il Medioevo e la modernità inaugurata dalla tradizione umanistico-rinascimentale e dalla rivoluzione

⁴³ N. ABBAGNANO, *Storia della Filosofia* (vol. II). *La filosofia moderna: dal Rinascimento all'Illuminismo*, cit., p. 177.

⁴⁴ «Atque metum tantum concepit tunc mea mater, ut pareret geminos, meque metumque simul» (*Thomae Hobbes Malmesburiensis Vita carmine expressa*, in *OL*, vol. I, p. LXXXVI).

scientifico, se si considera la complessa commistione di fattori che riguardano la visione dell'uomo e del mondo, il fervore politico e religioso, i rapporti tra individuo e comunità⁴⁵. Tuttavia non si può non ammettere che la politica, la religione e la scienza diventino protagoniste in modo molto diverso rispetto al passato, in un'epoca di transizione che apre la strada all'Europa moderna, segnata da importanti processi storici e da grandi innovazioni scientifiche. L'idea della felicità in terra resiste nel mondo moderno e acquista significati nuovi alla luce di più mature consapevolezze filosofiche e scientifiche. Hobbes concepisce un'idea di felicità esclusivamente *materiale*, in termini di ordine, sicurezza e pace, garantita soltanto dal Sovrano assoluto, fondata su una nuova concezione della ragione, su una certa fiducia nell'uomo e nelle sue possibilità concrete di uscire dallo stato di natura e dare vita alla società civile, nonostante se ne riconosca la condizione di lupo tra lupi. La peculiarità della sua dottrina politica risiede nel rigore con cui viene elaborata la tesi della razionalità della città e della sovranità e nella forza con cui viene sostenuta la necessità della progressiva risoluzione del naturale nell'artificiale, del singolo nella comunità, dell'individuo nello Stato.

Il tema dell'*utopia* è al centro della filosofia moderna, in particolare nel momento umanistico-rinascimentale, in cui è fortemente sentito il bisogno della società perfetta e si vanno intrecciando nella riflessione filosofica motivi politici ed estetici (si pensi al connubio tra politica e architettura cui si è accennato sopra). L'esigenza platonica della costruzione della repubblica ideale

⁴⁵ Cfr. M. ISNARDI PARENTE, *Prefazione*, in T. MORO, *L'Utopia*, Laterza, Roma-Bari 1993, pp. VII-XI, in cui si richiama l'enorme problema storiografico dei rapporti tra Medioevo e Rinascimento, facendo riferimento alle interpretazioni di Chabod, Gilson, Garin, Kristeller, ecc.

che garantisce armonia e giustizia, al di là della specificità degli autori e dei contesti storici e politici, rimane un carattere peculiare del moderno⁴⁶. L'originale prospettiva di Hobbes rompe gli schemi rispetto ai canoni classici della trattatistica politica medievale e umanistico-rinascimentale, dagli *specula principum* a Machiavelli. Il filosofo inglese non presenta un modello di principe ideale, né descrive in modo astratto i principi dell'arte di governo, piuttosto esamina la realtà concreta dei fatti e dei rapporti umani elaborando scientificamente il suo discorso sul corpo politico, sulla città e sul cittadino, convinto della necessità di risolvere ogni elemento di naturalità nell'artificio politico. La sua è una teoria dei doveri e dell'obbedienza del soggetto disciplinato in vista della giustificazione razionale della comunità artificiale e geometrica. Hobbes studia la materia politica per ricavarne la migliore forma possibile (la sovranità assoluta): il suo percorso sul corpo, sull'uomo, sul cittadino – questi sono gli *elementi* del suo *sistema* – implica la graduale riduzione dell'irrazionale nel razionale.

I progetti di città razionale rientrano nella peculiare prospettiva di un'epoca culturale che coniuga esigenze politiche ed esigenze architettoniche e urbanistiche⁴⁷. Nell'opera hobbesiana non è presente un'esplicita tematizzazione del problema politico ed estetico in termini canonici e tuttavia si può riconoscere che una delle sue priorità sia proprio quella di *ripensare* il rapporto tra spazio e sovranità, che trova espressione nel progetto di svuotare la

⁴⁶ Cfr. *ivi*, pp. XI-XIX, a proposito del ruolo cruciale di Platone tra Medioevo e Rinascimento e dei suoi rapporti con i pensatori politici dell'età moderna, tra cui Moro, Patrizi, Erasmo, Ficino, ecc.

⁴⁷ Sui rapporti tra la proposta di Moro e i progetti di città razionali del Rinascimento italiano cfr. M. ISNARDI PARENTE, *Prefazione*, in T. MORO, *L'Utopia*, cit., pp. XIX-XXIII; cfr. anche L. FIRPO, *Introduzione* a T. MORE, *Utopia*, Utet, Torino 1971.

città e di riversarla interamente nel corpo/spazio del Sovrano. Del resto, come si è già detto, vuoti di contenuti umani e politici appaiono i contesti urbani nelle rappresentazioni delle città ideali. Per il filosofo inglese, attento osservatore della realtà storica e politica del suo tempo, la città è *nemica* del Sovrano perché incarna la natura conflittuale degli uomini e ne asseconda le logiche irrazionali. Le strategie politiche, architettoniche e urbanistiche, la gestione degli spazi della città, il controllo sociale, ecc. diventano aspetti cruciali dell'arte di governo nel mondo moderno e si riflettono indirettamente anche nella scienza politica hobbesiana.

Hobbes non affronta in termini idealizzanti le questioni centrali dei grandi disegni utopici della modernità: la società perfetta, la giustizia sociale, la proprietà privata, ecc. La città hobbesiana non è l'“Utopia” di Moro o la “Città del Sole” di Campanella, né può identificarsi con la “Nuova Atlantide” di Bacone. Il filosofo di Malmesbury non si pone il problema della città ideale o delle virtù del governante. Egli coniuga la fredda analisi dei dati con un coerente metodo di indagine filosofica, individuando strumenti politici, simbolici e retorici in grado di fornire risposte concrete alla paura e alla precarietà, condizioni proprie della vita umana. Persiste nella sua dottrina politica la tensione tra ideale e reale, ma questa viene tradotta in una rigida e intransigente razionalità filosofica che vede nell'artificio dello Stato l'unico antidoto alla conflittualità tra gli uomini. In Hobbes l'utopia è assorbita nel terreno materialistico della prassi e non trova posto nella scienza politica, finalizzata esclusivamente alla realizzazione di una sovranità artificiale e geometrica.

L'istanza platonica impregna di sé tutto il pensiero utopistico moderno, in particolar modo in un pensatore come Moro, la cui "Utopia" – che rimane un modello di riferimento imprescindibile – inaugura una stagione culturale che sgancia la politica dalla prassi:

[...] la stagione aperta dall'*Utopia* del Moro [...] è una stagione ben definita, con caratteristiche inconfondibili, che la distaccano da ogni tipo di pensiero e atteggiamento prammatico. Non proposta empirica, non programma proponibile, ma paradigma ideale immobile posto a specchio rovesciato dell'attuale società, serio e pensoso gioco, ma gioco dell'intelligenza, che intende in tal modo criticare radicalmente, ma, appunto in virtù di tale radicalismo, non in modo che possa servire di base a trasformazione e azione concreta. Tutto ciò può ben chiamarsi ancora platonismo, e va considerato il frutto più maturo del platonismo umanistico⁴⁸.

Sulla scia di Machiavelli – che nel celebre capitolo XV del *Principe*, dedicato alle cose per cui gli uomini e specialmente i principi sono lodati o odiati, dichiara esplicitamente che la sua ricerca mira alla «verità effettuale della cosa» e non «alla immaginazione di essa»⁴⁹ – Hobbes riporta la discussione politica nel mondo umano, nella fattuale natura degli uomini dominata da conflitti e passioni, nelle concrete dinamiche delle relazioni sociali, per quanto, come abbiamo già sottolineato, il punto di vista hobbesiano sia comunque rovesciato rispetto a quello del pensatore fiorentino, perché mette al centro dell'indagine filosofico-politica il soggetto e le sue contraddizioni e non il principe. Hobbes, inoltre, libera la politica da qualsiasi subordinazione alla religione e anzi

⁴⁸ M. ISNARDI PARENTE, *Prefazione*, in T. MORO, *L'Utopia*, cit., pp. XXII-XXIII.

⁴⁹ N. MACHIAVELLI, *Il Principe*, cit., p. 102. Il pensiero di Moro si iscrive nella logica del platonismo moderno, separando l'idea dalla realtà terrena e facendo di questa un modello di riferimento politico. Machiavelli rifiuta questo atteggiamento, così come farà Hobbes, interessato piuttosto a cogliere le leggi della natura umana, da cui ricavare, come in un teorema di geometria, le conseguenze necessarie a giustificare la teoria dello Stato.

ingloba la stessa religione nella politica. La sua rigida metodologia lo spinge a sostenere la perfetta compatibilità tra la sua scienza politica e le Scritture, rinunciando a qualsiasi impostazione finalistica o provvidenzialistica. L'opera hobbesiana pretende di conferire alla scienza politica un impianto metodologico e uno statuto epistemologico che la pongono sullo stesso piano della scienza sperimentale. La veste scientifica conferita all'indagine politica, il realismo politico, l'atteggiamento pragmatico, costituiscono i caratteri fondamentali di un sistema di pensiero che non concede più nulla all'idea separata dalla realtà.

L'approccio razionalistico si spiega comunque alla luce di una rinnovata fiducia nella ragione umana e nella sua capacità di realizzare praticamente condizioni di benessere e di progresso. Questo aspetto, avvertito con forza in pensatori come Moro e altri⁵⁰, è probabilmente ciò che Hobbes ha assorbito ed effettivamente ereditato dalla tradizione umanistico-rinascimentale e che spiega la complessità della sua posizione filosofica. Gli uomini-lupi sono in grado di diventare soggetti ordinati ed obbedienti e la scienza politica riesce a trasformare il caos in ordine. Il sistema hobbesiano indaga il corpo, l'uomo, il cittadino (e in ultima istanza il suddito che obbedisce al Sovrano) attraverso un percorso esclusivamente fondato sulla forza razionale dell'uomo.

⁵⁰ «L'*Utopia* rappresenta tutto ciò che la ragione umana può compiere con le sue forze naturali; ma questo stadio di perfezione è stato in effetti raggiunto nel corso della storia dell'umanità. È stato raggiunto da singoli, certamente, e non da una città nel suo complesso, perché mai la società umana ne ha conosciuta in effetti una come Utopia; e la novità che il Moro prospetta consiste nell'immaginare che, in un luogo che 'non esiste', possa formarsi e costituirsi una città così fatta, in contrapposizione radicale allo Stato esistente di fatto, vera anti-Inghilterra, vera anti-Europa. Tuttavia Moro non dipinge una ragione umana impossibile: dipinge solo una condizione e una situazione di fatto irrealizzabile, sulla base però della considerazione di ciò che la ragione umana può dare nel suo pieno dispiegamento. È un grande atto di fiducia nelle forze naturali dell'uomo [...]» (M. ISNARDI PARENTE, *Prefazione*, in T. MORO, *L'Utopia*, cit., pp. XXXIV).

2.3. *L'utopia moderna e la città hobbesiana*

Il pensiero utopistico influenza la riflessione politica moderna fino a Rousseau e oltre⁵¹, delineando i caratteri di una società perfetta pensata come meta da raggiungere. Il sogno della città ideale, alimentato da notizie e suggestioni sull'esplorazione di terre lontane e sconosciute, a fronte di una realtà carica di tensioni e conflitti quale quella europea, che acuisce il senso di crisi degli individui e fa avvertire con maggiore forza il bisogno di pace, è un'aspirazione costante e sempre viva in epoca moderna⁵². Gli ideali propri dell'orizzonte culturale umanistico-rinascimentale (rappresentati maggiormente in pensatori come Moro ed Erasmo), la concezione della filosofia come lettura e discussione critica dell'esistente, la fiducia nei poteri della ragione, nel caso hobbesiano hanno un significato nuovo, espresso attraverso i caratteri di una dottrina politica che assume un profilo scientifico e che si configura come concreto programma politico, intervenendo direttamente nella drammatica realtà conflittuale dell'Inghilterra degli Stuart. Hobbes non teorizza uno stato ideale, né un modello di riferimento politico universale, piuttosto elabora una *forma* di ragionamento politico-filosofico su basi scientifiche in grado di individuare le ragioni della necessità della città e della sovranità artificiali. Oltre la logica utopistica del principe e della città ideali, di cui pure raccoglie le istanze di fondo, Hobbes assume un atteggiamento pragmatico e scientifico

⁵¹ Cfr. T. FIORE, *Introduzione* a T. MORO, *L'Utopia*, cit., p. XLIII.

⁵² Su questi aspetti del pensiero e dell'opera di Moro, tra cui in particolare l'influenza delle prime notizie dall'America, il sogno dello stato perfetto senza proprietà privata e la critica alla società del tempo e soprattutto a quella inglese, la richiesta della pace (ideale agognato nelle proposte umanistico-rinascimentali, in Erasmo e in Moro *in primis*, e sentito con impellente urgenza in Hobbes), cfr. U. DOTTI, *Introduzione* a T. MORE, *Utopia*, Feltrinelli, Milano 2016.

volto alla costruzione di una scienza politica finalizzata alla concreta realizzazione dell'ordine e dell'unità politica e di conseguenza alla neutralizzazione e al disciplinamento dei soggetti: sono questi, in effetti, i nuclei più urgenti della sua concezione del potere, che non ammette alcuna frammentazione e che per questo richiede uno spazio politico adeguato a una sovranità assoluta e indivisibile.

La dottrina politica hobbesiana, che concepisce il mostro Leviatano come artificio, simbolo e immagine del potere sovrano, risolve su un altro piano la sofferta dialettica tra realtà e utopia, concretezza e sogno, *verità effettuale della cosa e immaginazione di essa*, sviluppando piuttosto in chiave scientifica i nodi concettuali di maggiore rilevanza del pensiero utopistico della prima modernità. Per Hobbes la città ideale *non esiste*: non nel senso in cui non esiste l'*utopia*, cioè un *non luogo* che comunque finisce per avere una certa consistenza ontologica, ma nel senso che essa non è data in nessun modo come oggetto di discussione scientifica.

Come ha osservato opportunamente Ugo Dotti, Tommaso Moro, autore emblematico del pensiero utopistico moderno, muove dall'idealizzazione dello Stato (che non esiste) allo sguardo sugli stati (che effettivamente esistono) pensati in termini di *degradazione* del modello di riferimento, presupponendo così un *dover-essere* come parametro di critica e negazione dell'*essere*:

[...] pur muovendo [...] da un dato trascendente – da un esemplare 'platonico' della Ragione e della Giustizia –, Tommaso Moro ha in realtà concentrato nell'*Utopia* ogni sua intenzione sull'immanente e sullo storico. Dall'idealizzazione di uno Stato che non esiste, ha trascinato il suo sguardo sugli Stati che invece esistono e che esistono come degradazione della ragione e della virtù. Il dover essere funziona ormai soltanto come

critica dell'esistente e come tale andrà ripensato nella meditazione avvenire. La prognosi del resto che lo scrittore inglese trae dalla sua spietata diagnosi è tutt'altro che confortante. Come nascondere che nell'uomo, e soprattutto nei comportamenti del suo agire sociale, esistono una forte carica aggressiva e una forte pulsione tese a distruggere le norme della ragione? C'è nei mortali – egli dice – un serpente infernale, un pesce remora che non fa che trascinarli all'indietro e trattenerli dall'imboccare la strada verso una vita migliore [...]. E tuttavia, pur su questo sfondo doloroso e sconcertante, la crisi umanistica sembra anche suggerire che uno dei decisivi problemi dell'umanità stia proprio in questo: nel decidere se tra le pulsioni dell'individuo e la collettività sociale, tra pubblico e privato, sia alla fine raggiungibile una qualche forma di accomodamento o se il conflitto, all'apposto, sia davvero irrisolvibile. Con l'*Utopia* di Tommaso Moro, come con il *Principe* di Machiavelli, comincia una nuova fase del pensiero politico⁵³.

Proprio verso la soluzione di questo intricato groviglio è orientata, invece, la riflessione politica di Hobbes, che però dal canto suo guarda *soltanto* all'essere, da cui crede di poter ricavare, attraverso la ferrea logica dell'argomentazione filosofica, un dover-essere nient'affatto trascendente, ma tutto calato nell'immanenza e nella storicità delle relazioni umane, in virtù del quale rendere possibile ed effettivamente realizzabile una condizione di unità e di pace che sola garantisce la conservazione della comunità politica. Hobbes mira a risolvere la natura nell'artificio, dunque l'individuo nella collettività, giungendo a voler privare la città della sua stessa *anima*, anzi rendendola artificiale, come artificiale è del resto la natura dello Stato⁵⁴. La città hobbesiana, completamente svuotata, smaterializzata, spoliticizzata, non è più tra le strade, le piazze, gli edifici, nei luoghi dove si incontrano e si formano le identità politiche, perché si è riversata tutta nel corpo/spazio del Sovrano, ai cui gesti e alle cui azioni si è affidata: in questo senso essa *non esiste*, avendo perso ogni significato politico.

⁵³ Ivi, pp. 13-14.

⁵⁴ Cfr. *Leviathan* [Introduzione], pp. 40-43.

Considerando i progetti delle città ideali rinascimentali (si pensi ai casi di Urbino, Palmanova, Sabbioneta, ecc.) e della stessa “Città del Sole” di Campanella⁵⁵, verrebbe da chiedersi quale possa essere la pianta urbana della città di Hobbes. Non avendo il filosofo inglese tematizzato la questione in questi termini, si può fare appello al frontespizio del suo *Leviathan*, che da questo punto di vista sembra essere la fonte più attendibile per abbozzare una risposta plausibile a questo suggestivo interrogativo. L’emblema hobbesiano indica una precisa idea di potere e la comunica attraverso una strategia retorica dal forte impatto emotivo e psicologico. Hobbes non ha tracciato il disegno della sua città e tuttavia ha posto in primo piano il problema del controllo e della gestione degli individui da parte dell’autorità politica e ha molto insistito sugli aspetti retorici, simbolici, visivi dei dispositivi di potere⁵⁶. Come si è già detto, nel mondo moderno l’architettura e l’urbanistica diventano indispensabili strumenti del potere politico e nel caso della scienza politica di Hobbes, anche se la questione della città non viene posta in termini immediatamente traducibili in ambito architettonico e urbanistico, proprio alla luce delle problematiche discusse intorno agli usi e ai modelli dello spazio politico (nel quadro di una più ampia riflessione filosofica su utopia e realtà), il rapporto di reciprocità tra le categorie di spazio e di sovranità rappresenta un’utile chiave di lettura per coglierne i nuclei fondamentali.

⁵⁵ Cfr. L. FIRPO, *Introduzione* a T. CAMPANELLA, *La città del Sole*, Laterza, Roma-Bari 1997, in part. pp. XXXVI-XLII.

⁵⁶ Si veda il Capitolo III.

2.4. *Da homo faber a homo lupus. La città nella scienza politica hobbesiana*

Se Bruno, Telesio e Campanella sono *innovatori* come dice Bacone⁵⁷, nel senso che inaugurano un nuovo corso della ricerca filosofica fondandola sull'esperienza sensibile, lo stesso si può dire di Hobbes (oltre che di Galilei e dello stesso Bacone), innovatore in un senso ancora ulteriore, per aver dato vita alla scienza politica. Ma se Bruno, Telesio e Campanella restano comunque ancorati ad una metafisica della natura che non consente loro di superare definitivamente schemi del passato, Galilei e Hobbes *liberano* definitivamente la scienza dalla metafisica (operazione che sarà giustificata sul piano filosofico da Kant), il primo gettando le basi della fisica moderna alla luce del metodo sperimentale, il secondo pensando in termini nuovi l'*anatomia politica*⁵⁸.

La prospettiva umanistico-rinascimentale riassunta nell'idea dell'*homo faber* (che attribuisce un ruolo fondamentale ai poteri della ragione umana) e la svolta scientifica della modernità trovano una sintesi nella geometria politica di Hobbes. Per il filosofo inglese è la ragione umana (pensata in termini di auto-conservazione, calcolo dei vantaggi e degli svantaggi, capacità di trasformare la realtà, ecc.) che permette all'uomo di sollevarsi dallo stato ferino e di dare vita alla società civile. Hobbes pensa la politica in chiave scientifica e rimodula gli schemi e le categorie concettuali dell'assolutismo politico. Contro le teorie

⁵⁷ Cfr. L. FIRPO, *Introduzione* a T. CAMPANELLA, *La città del Sole*, cit., p. XXIV.

⁵⁸ Il rapporto tra fisica e politica è centrale in Hobbes e in pensatori politici come Bacone e Harrington. Quest'ultimo, influenzato da Harvey, lo scienziato che scoprì la circolazione del sangue, parla espressamente di *anatomia politica*. Cfr. G. SCHIAVONE, *Introduzione* a F. BACON, *Nuova Atlantide*, Bur, Milano 2009, pp. XIX-XXI. Dello stesso autore si veda anche ID., *La figura di James Harrington, scienza politica e utopia*, introduzione a J. HARRINGTON, *La repubblica di Oceana*, Utet, Torino 2004, pp. XXXIII-XXXIV.

parlamentariste, convinto assertore dell'unità e dell'indivisibilità del potere, Hobbes non si lascia affascinare da disegni utopistici o da irrazionali prospettive di salvezza, persuaso che la sola salvezza possibile è quella che può assicurare lo Stato. Se Bacone è stato considerato non soltanto un sostenitore della monarchia ma anche del parlamentarismo e del costituzionalismo⁵⁹, non ci sono dubbi sull'intransigente e convinta adesione di Hobbes al modello assolutistico, a suo avviso unica garanzia di pace e di libertà.

Rispetto ai grandi pensatori inglesi di Cinque e Seicento, tra cui Moro, Bacone, Harrington, ecc., Hobbes non ha pensato in termini utopistici. Nella sua opera si assiste a un profondo *rovesciamento* di prospettiva. Consapevole della lezione di metodo di Machiavelli – tra i riferimenti del suo maestro Bacone⁶⁰ – il filosofo di Malmesbury non è interessato ad alcuna meta ideale, quanto piuttosto all'analisi e alla soluzione delle contraddizioni *reali* della materia politica. La scienza politica hobbesiana cerca risposte che non sono calate dall'alto, che non si trovano *al di là del cielo* o *al di là del mare*, ma che hanno la loro ragion d'essere nella concreta realtà storica che urge ricondurre ad una razionalità da *dedurre* dalla sua stessa irrazionalità.

Il platonismo investe i grandi modelli utopistici della realtà e influenza fortemente anche il mito della “Nuova Atlantide” di Bacone, profeta di una

⁵⁹ Sulla questione si veda E. DE MAS, *Introduzione* a F. BACONE, *Scritti politici, giuridici e storici*, a cura di E. DE MAS, Utet, Torino 1971, 2 voll., pp. 35 ss. e i riferimenti bibliografici citati, tra cui: G. P. GOOCH, *Political Thought in England from Bacon to Halifax*, William and Norgate, London 1915, pp. 22-34; ID., *English Democratic Ideas in the Seventeenth century*, Harper Torchbooks, New York 1959, p. 51; J.W. GOUGH, *Fundamental Law in English Constitutional History*, Clarendon Press, Oxford 1961, p. 28. Cfr. G. SCHIAVONE, *Introduzione* a F. BACON, *Nuova Atlantide*, cit., pp. XXXVII-XXXVIII.

⁶⁰ Cfr. G. SCHIAVONE, *Introduzione* a F. BACON, *Nuova Atlantide*, cit., p. XXXIV.

nuova società fondata sulla scienza⁶¹. Anche la città hobbesiana pretende di essere fondata sulla scienza, ma su un'altra scienza: la scienza della politica che individua con stringente necessità logica i dettami della ragione (le leggi naturali), le prerogative del Sovrano, i doveri del cittadino, per realizzare la comunità razionale. L'utopia baconiana presuppone l'equazione tra sapere e potere e mira a creare le condizioni dell'*homo homini Deus*: la scienza è potenza e per questo l'uomo riesce a penetrare i segreti della natura e a dominarla, ad assicurarsi benessere e progresso, a diventare Dio per se stesso⁶². L'assunto rinascimentale dell'*homo faber* in Bacone si traduce nella convinzione e nel progetto dell'*homo homini Deus*, mentre in Hobbes non si sostituisce alla tragica consapevolezza dell'*homo homini lupus*. L'uomo hobbesiano è un lupo tra lupi e l'amara constatazione di questa innegabile verità costituisce la premessa necessaria per costruire un discorso autentico sullo Stato. Per Bacone la scienza fa del lupo un angelo e dell'uomo un Dio per l'altro uomo:

⁶¹ Cfr. *ivi*, pp. XL ss.

⁶² «La società utopica descritta nella *Nuova Atlantide* è organizzata secondo criteri razionali, al fine di promuovere e facilitare la ricerca scientifica, che è portata avanti da luminari riuniti in un Ordine per l'arricchimento continuo delle conoscenze e per l'utilizzazione sociale delle scoperte. È una società che si avvale della scienza unicamente nelle sue applicazioni positive, benefiche; quelle negative, malefiche, sono prevenute, non si dà la possibilità di realizzarle. Il *sapere è potere*: 'potere' inteso come potenzialità *in nuce*, proteso dinamicamente a evolvere da potenza in atto – peculiarità dell'*homo faber* – in senso creativo e realizzativo della conoscenza che in sé contiene. È la grandiosa capacità inventiva dell'uomo rinascimentale e universale in genere, di cui lo stesso Bacon ci dà una prova con la sua personale ricerca: nel metodo e negli esiti. Perciò il potere – di cui qui egli parla – non è il dominio dell'uomo sull'uomo (sullo sfondo antropologico dell'*homo homini lupus* di cui più tardi parlerà Hobbes) ma, al contrario, il potere che proviene dalla scienza deve portare all'*homo homini Deus*: una prospettiva clamorosa. Pertanto, sapere è potere per il bene e il progresso dell'umanità» (*ivi*, pp. XLII-XLIII).

Della scienza Bacone vede l'umanità, non nella sostanza intrinseca, ma negli effetti estrinseci. Per lui l'uomo che si sottopone alle fatiche dell'indagine e della scoperta scientifica non arricchisce per questo la sua umanità, bensì l'umanità si arricchisce e si potenzia tutta intera per i prodotti della scienza. Nella sua metodologia la scienza è pensata come lo strumento del miglioramento umano e sociale. [...] Quello di cui Bacone caldeggia l'instaurazione non è per sé un sapere tecnico-operativo, ma le sue conseguenze sono egualmente tecniche e operative. Sono conseguenze che si riflettono all'esterno, sul progresso della società, con effetti terapeutici rispetto ai mali della società presente. Ne deriva una nuova umanità, migliore, più perfetta, vicina al modello divino per la carità e la religiosità, riscattata dal bisogno e restituita al primato biblico su tutta la natura. Solo la scienza è capace di operare il grande miracolo di fare del lupo un angelo, e di ogni uomo "un Dio per l'altro uomo", come già appare l'uomo civilizzato d'Europa al misero selvaggio d'America, secondo quanto attestano gli esploratori del Nuovo Mondo⁶³.

La scienza è centrale anche nel sistema di Hobbes e tuttavia questa in nessun caso è capace di *cambiare* la natura umana, la sua inclinazione a confliggere, la sua tendenza all'autodistruzione. Hobbes non si smuove dalla convinzione che la natura *corrotta* degli uomini non può essere modificata, ma soltanto *corretta*, dunque neutralizzata, disciplinata, orientata in funzione di una convivenza possibile *solo* artificialmente.

Questa nuova concezione della filosofia, che scende in terra e da astratta speculazione diventa concreta risposta ai bisogni umani, viene assorbita da Hobbes non tanto rispetto all'assunzione del punto di vista della scienza e della tecnica al servizio dell'uomo, ma appropriandosi dell'attitudine (che in lui diventa metodo) a leggere e ad interpretare le dinamiche sociali alla luce di una rigida impostazione geometrica che trasforma la stessa politica in scienza. La svolta della scienza moderna, accompagnata da sogni e vagheggiamenti verso nuovi orizzonti (che il Nuovo Mondo rende realizzabili), conduce l'umanità verso scenari che prefigurano il contesto contemporaneo. La scienza è in grado

⁶³ E. DE MAS, *Introduzione* a F. BACONE, *Scritti politici, giuridici e storici*, cit., pp. 27-28; cfr. G. SCHIAVONE, *Introduzione* a F. BACON, *Nuova Atlantide*, cit., pp. XLII-XLV.

di anticipare e di guardare in avanti e non è un caso che questa tensione verso il futuro sia così forte proprio a partire dall'epoca moderna, al punto da diventare sogno utopico e però anche presagio di realtà distopiche, i cui effetti si toccano con mano nel mondo contemporaneo⁶⁴. I nuovi esperimenti condotti nei laboratori, le scoperte, le innovazioni di cui la scienza è capace, segnano una via che comunque Hobbes *non percorre*. La sua scienza politica è impegnata nell'immediato ad affrontare mostri più concreti ed è disposta essa stessa ad assumere caratteri mostruosi pur di vincere la sua battaglia.

⁶⁴ Le prospettive della scienza, gli sviluppi della ricerca scientifica e degli esperimenti in laboratorio, i prodigi della tecnica, ecc., sono temi determinanti nel modello utopico di Bacone. Agli occhi del filosofo inglese la scienza è un *grande mare* da esplorare (cfr. G. SCHIAVONE, *Introduzione* a F. BACON, *Nuova Atlantide*, cit., p. LXX, in nota). Nel *Novum Organum* (I, 92) egli si paragona a Cristoforo Colombo e nello scritto *La confutazione delle filosofie* osserva: «L'esplorazione delle regioni della terra e quella della scienza sono legate e strette l'una all'altra da un non piccolo nodo. Mediante quelle lunghe navigazioni e quei viaggi si sono rivelate nella natura molte cose che possono gettare nuova luce sulla sapienza e sulla scienza umana e rettificare con l'esperienza le opinioni e le congetture degli antichi» (F. BACONE, *Scritti filosofici*, a cura di P. ROSSI, Utet, Torino 1975, p. 436). Sul pensiero di Bacone, sugli aspetti generali della rivoluzione scientifica e sui progressi della scienza e della tecnica, sul pensiero utopistico moderno, in particolare in relazione al contesto culturale inglese, cfr. G. SCHIAVONE, *Introduzione* a F. BACON, *Nuova Atlantide*, cit. e i lavori citati nella densa *Nota bibliografica* (pp. LXXIX-LXXXVI), tra cui in part.: B. FARRINGTON, *Francesco Bacone filosofo dell'età industriale*, cit.; P. ROSSI, *Francesco Bacone. Dalla magia alla scienza*, Laterza, Bari 1957; ID., *I filosofi e le macchine (1400-1700)*, Feltrinelli, Milano 1962; ID., *Aspetti della rivoluzione scientifica*, Morano, Napoli 1971; ID., *Immagini della scienza*, Editori Riuniti, Roma 1977; E. DE MAS, *Francesco Bacone, la filosofia dell'uomo*, Edizioni di Filosofia, Torino 1964; S. COTTA, *La sfida tecnologica*, Il Mulino, Bologna 1969; B. WILLEY, *La cultura inglese del Seicento e del Settecento*, Il Mulino, Bologna 1975; C. HILL, *Le origini intellettuali della Rivoluzione inglese*, Il Mulino, Bologna 1976; L. FIRPO, *Studi sull'utopia*, Olschki, Firenze 1976; A. R. HALL, *La rivoluzione scientifica (1500-1800)*, Feltrinelli, Milano 1981; M. BOAS, *Il Rinascimento scientifico (1450-1630)*, Feltrinelli, Milano 1981; J. C. DAVIS, *Utopia and the ideal society. A Study of English utopian Writing (1516-1700)*, Cambridge University Press, Cambridge 1981; L. PUNZO, *L'isola di utopia. Rivoluzione e progettualità utopica nell'Inghilterra del Seicento*, Bagatto, Roma 1989.

3. Il nuovo cittadino di Hobbes nello spazio artificiale della sovranità

La scienza politica hobbesiana non guarda a modelli ideali. Un modello può dirsi *ideale* se scaturisce dalla concreta analisi delle dinamiche politiche e sociali che lo pone in essere e lo giustifica razionalmente. Come non si dà un modello perfetto di città, così non si dà un modello perfetto di cittadino: la costruzione logica del discorso politico individua nell'*ordine* lo status che la città deve raggiungere e nell'*obbedienza* il criterio orientativo e regolativo delle azioni dei cittadini. In questo senso la realizzazione della comunità artificiale e geometrica abitata da cittadini razionali costituisce il fine della teoria dello Stato. Il tema del *cittadino* viene sviluppato in tutta l'opera politica hobbesiana, restituendo una visione d'insieme unitaria e omogenea che ha il suo compimento nel sistema degli *Elementi di filosofia* su corpo, uomo e cittadino⁶⁵. Il *civis* cui pensa il filosofo inglese è il risultato di un'indagine scientifica di ampio respiro sui principi, le cause e gli effetti che spiegano le dinamiche della realtà politico-sociale. La politica è scienza e in quanto scienza (e in ultima istanza filosofia) è chiamata alla comprensione della genesi dei fenomeni sociali e alla spiegazione razionale delle loro cause.

⁶⁵ Negli anni di esilio a Parigi, agli albori della guerra civile in Inghilterra, Hobbes pubblica il *De Cive* (1642), terza parte degli *Elementa*, anche se prima in ordine di uscita; gli *Elementi di legge naturale e politica*, in due trattati, escono nel 1650; l'anno successivo, a Londra, viene pubblicato il *Leviathan* (la cui edizione latina risale al 1668, quando viene scritto il *Behemoth*); il lavoro sistematico viene completato con la pubblicazione del *De Homine* (1655) e del *De Corpore* (1658), rispettivamente seconda e prima parte del sistema. Lievi oscillazioni tra le parti non alterano l'impianto unitario dell'opera, ma anzi testimoniano una materia sempre viva e in movimento, che matura anche alla luce delle urgenze politiche e degli stimoli culturali del tempo.

3.1. Linguaggio, ragione e Stato

Nella ricostruzione del discorso sul cittadino non si può prescindere da quanto Hobbes dice a proposito del linguaggio, che considera il vero (unico) discrimine tra uomo e animale⁶⁶. Il filosofo inglese sottolinea che l'invenzione del linguaggio da un lato si è rivelata necessaria per la nascita della scienza, dall'altro ha anche comportato molti errori. Il linguaggio eleva gli uomini al di sopra delle bestie, ma con gli errori del linguaggio essi le superano in negativo. Il vero e il falso, infatti, non riguardano in nessun modo gli animali, ma soltanto gli uomini, proprio perché essi sono i soli a conoscere e ad utilizzare il linguaggio. Gli animali non hanno raziocinio (appunto il linguaggio) e per questo non possono fare e moltiplicare gli errori, come invece accade tra gli uomini. Per Hobbes, dunque, il fatto che l'uomo abbia il *logos*, la parola, il ragionamento, per un verso implica certamente la sua superiorità rispetto a tutti gli altri esseri che non sono in grado di utilizzare *contrassegni* per comunicare con gli altri, per l'altro costituisce la ragione di fondo della loro propensione a commettere errori e perciò a confliggere. Il vero e il falso, così come il giusto e l'ingiusto, il buono e il cattivo, ecc., e più in generale l'errore quale

⁶⁶ «[...] l'invenzione più elevata e vantaggiosa di tutte fu quella del linguaggio, composto di nomi e qualificazioni e della loro connessione, per mezzo di cui gli uomini fissano i loro pensieri, li ricordano quando sono passati e se li comunicano l'uno con l'altro per reciproca utilità e scambio di idee, senza di che non esisterebbero tra gli uomini né lo stato, né la società, né il contratto, né la pace, come quelle cose non esistono tra i leoni, gli orsi ed i lupi» (*Leviathan* [I, IV], pp. 64-65). Gli uomini si sono elevati al di sopra della natura bestiale, rimediando all'incapacità di ricordare la molteplicità delle cose che cadono sotto i sensi, stabilendo contrassegni visibili o sensibili (cfr. *Elements* [I, V, 1], pp. 33-34). Grazie ai segni sensibili gli uomini sono in grado di riportare alla mente i pensieri passati (cfr. *De Corpore* [I, II, 1], pp. 79-80). Il linguaggio è peculiare degli uomini, i quali stabiliscono segni volontariamente, a differenza degli animali che lo fanno soltanto per impulso naturale (cfr. *De Homine* [X, 1], pp. 585-586).

conseguenza del cattivo uso del linguaggio, sono dunque problemi esclusivamente *umani*⁶⁷. Per Hobbes l'errore ha un significato non solo logico, ma anche politico e morale: nel suo sistema il piano razionale è connesso con il piano delle passioni⁶⁸. L'atteggiamento hobbesiano nei confronti del *logos* – il fattore che spiega le ragioni per cui gli uomini rispetto agli animali sono in grado di uscire dalla dimensione naturale e costituire la società civile e nello stesso tempo il motivo per cui più degli altri animali commettono errori, tendono a scontrarsi, sono spinti a guerre di parole e di fatti – è dunque complesso. La scienza politica si propone il compito di *correggere* i comportamenti umani, come l'ottica corregge i sensi e la geometria corregge la spiegazione dei fenomeni fisici, per costruire *nel discorso* il cittadino razionale.

L'uomo può ambire alla verità (e dunque alla scienza) se è in grado di utilizzare correttamente il linguaggio, il che è possibile *solo* se si stabiliscono *corrette definizioni*, come insegna la geometria, «la sola scienza che Dio ha benignamente regalato all'uomo»⁶⁹. La geometria procede a partire da definizioni, allo stesso modo il ragionamento presuppone valide premesse.

⁶⁷ «[...] non c'è posto per la verità e la falsità se non negli esseri animati che si servono del discorso. [...] Come, dunque, gli uomini devono al discorso ben compreso ogni loro giusto ragionamento, così al discorso mal compreso devono i loro errori; e, come il decoro della filosofia, così la vergogna delle assurde opinioni dipende unicamente dagli uomini. Il discorso, infatti, contiene in sé (come una volta fu detto delle leggi di Solone) qualcosa di simile alla tela dei ragni: infatti, gli ingegni tenui e delicati restano attaccati alle parole e sono presi dai suoi lacci, mentre i forti li spezzano» (*De Corpore* [I, III, p. 99]). Cfr. *Elements* [I, V, 13], pp. 39-40; *De Corpore* [I, V], pp. 116-123; *De Homine* [X, 3], pp. 587-589.

⁶⁸ Si tratta di un punto ricorrente in Hobbes, che pone sullo stesso piano l'assurdo logico, cioè contraddire le asserzioni precedentemente affermate, e l'assurdo politico e morale, come ad esempio violare i patti, commettere ingiustizie, ecc. (cfr. *Elements* [I, XVI, 2], p. 128 (e nota al testo di Pacchi); *De Cive* [I, III, 3], p. 110; *De Corpore* [I, V, 1], pp. 116-117).

⁶⁹ *Leviathan* [I, IV], p. 70. Come si è già sottolineato, per Hobbes la geometria diventa il modello autentico del sapere e della scienza. Il filosofo inglese si inserisce nel filone matematizzante del pensiero moderno. Spinoza e Vico applicheranno il metodo geometrico rispettivamente all'etica e alla storia, Hobbes alla politica.

L'esatta definizione dei nomi è scienza, l'errata o inesistente definizione dei nomi sfocia nell'abuso, nella falsità e nell'assurdità. Gli uomini, dunque, possono servirsi delle parole per diventare saggi o folli⁷⁰. È la *luce della ragione* che indica la via tra la saggezza e la follia. Ragionare significa calcolare. In altri termini, la ragione, se non è mossa da passioni, turbamenti, interessi, ecc., fa o dovrebbe fare con le parole e con i nomi ciò che la matematica fa con i numeri e la geometria con le figure. Ora, anche il ragionare dei legislatori dovrebbe essere lo stesso dei matematici e dei geometri. Se ragionare significa calcolare, cioè sommare o sottrarre termini tra loro, ciò dovrebbe valere anche per la politica in rapporto alle relazioni tra i soggetti e ai criteri della loro convivenza. La ragione è la facoltà dello spirito adibita al calcolo e per questo ragionare vuol dire partire da premesse certe e giungere a conclusioni necessarie, senza appellarsi all'autorità. L'uomo differisce dagli altri animali perché è in grado di riconoscere le cause e gli effetti delle cose pensate. L'uomo con le parole può trovare regole generali dette teoremi. Le assurdità peggiori derivano proprio dalla filosofia, perché i filosofi non cominciano la loro speculazione dalla definizione o dalla spiegazione dei nomi che utilizzano, metodo proprio dei geometri⁷¹. Per Hobbes:

⁷⁰ Cfr. *ivi*, pp. 70-71.

⁷¹ Cfr. *Leviathan* [I, V], pp. 75-83. Il metodo della scienza propriamente detta presuppone la preliminare definizione delle parole utilizzate. Se la politica vuole essere scienza deve adottare questo metodo. Hobbes si considera il fondatore della scienza politica e ciò va inteso innanzitutto dal punto di vista dello statuto metodologico ed epistemologico che conferisce alla politica. La corretta definizione dei termini del ragionamento consente di procedere dalle premesse alle conseguenze con ordine logico. Soltanto in questo modo l'arte di governo (e di conseguenza il rapporto tra il Sovrano e i sudditi e dei sudditi tra loro) potrà avere caratteri razionali.

[...] la luce della mente umana è costituita dalla parola esatta ma prima presagita per mezzo delle definizioni precise e purificata da ogni ambiguità; la ragione è il senso della misura, lo sviluppo della scienza, la via; ed il fine è il benessere del genere umano. Al contrario le metafore e le parole ambigue e senza senso sono come fuochi fatui ed il ragionare su di esse è un vagare tra innumerevoli assurdità ed il risultato; dispute, rivolte e disprezzo⁷².

La *parola esatta*, l'individuazione delle *definizioni precise* e l'eliminazione di qualsiasi ambiguità, in altri termini l'uso corretto della ragione che è *senso della misura* consente all'uomo di elevarsi *veramente* al di sopra delle bestie.

Il risultato più alto che la ragione umana possa raggiungere è lo Stato. La ragione, che in ultima istanza coincide con la saggezza, non deve essere fine a stessa, ma deve *produrre* il bene, cioè la sicurezza e la pace della comunità e ciò è possibile *solo* attraverso lo Stato. Negli *Elements*, Hobbes sottolinea che il saggio non è semplicemente chi ha capacità in geometria, ma chi conduce al bene e al governo del popolo. La vera sapienza non è conoscenza puramente teoretica ma conoscenza pratica (non è geometria pura ma *geometria politica*), capacità di governare, virtù essenziale del Sovrano⁷³. La fiducia hobbesiana nei confronti della ragione corrisponde in realtà alla fiducia nella capacità umana di realizzare lo Stato, l'opera razionale per eccellenza⁷⁴.

⁷² Ivi, p. 83.

⁷³ Cfr. *Elements* [II, VIII, 13], p. 247.

⁷⁴ Lo Stato è la più perfetta tra le opere della ragione e per questo la filosofia civile, che percorre le faticose tappe del processo razionale che porta alla sua costituzione, diventa scienza a tutti gli effetti (cfr. N. BOBBIO, *Introduzione* a T. HOBBS, *Elementi filosofici. Sul cittadino*, cit., pp. 24 ss.). «[...] l'opera hobbesiana non è tanto una ricerca storica della società che miri a fissare in periodi anche solo approssimativi l'evoluzione sociale dell'uomo, quanto una dimostrazione che pretende di essere rigorosa di un certo tipo di Stato, con la quale egli cerca di persuadere i suoi contemporanei a seguire la strada che crede giusta e ad abbandonare quella sbagliata. Per il fine che si propone, è già di per se stessa un atto di fiducia nella ragione e nella umanità. Hobbes è convinto della forza persuasiva di un buon ragionamento, perché presuppone che gli uomini siano ragionevoli. Se non fosse così, anch'egli ricorrerebbe al metodo dell'autorità. Quindi egli non si preoccupa di sapere se gli uomini primitivi siano mai stati capaci di seguire il raziocinio sino ad accordarsi sulla costituzione dello Stato; gli individui a

Alla luce di queste premesse si danno le condizioni per cui la città si conservi e goda di pace e prosperità e il cittadino viva felice. Il linguaggio, la ragione, lo Stato sono tappe di un percorso indicato dalla *luce della ragione* che trasforma la natura in artificio. Nelle relazioni umane tutto è artificiale: il vero e il falso, il giusto e l'ingiusto, il bene e il male, ecc. sono determinazioni artificiali che in ambito logico dipendono dalla ragione e in ambito politico e morale dall'autorità civile. Il *civis* hobbesiano è un soggetto artificiale perché artificiale è lo spazio nel quale si muove e in cui è determinato. Privato dei caratteri che lo contraddistinguevano nello stato di natura e che lo spingevano alla guerra, nella società civile le sue azioni sono regolate dalla legge, criterio in base al quale inizia e finisce lo spazio della sua libertà. Come insegna Cicerone, dove c'è la guerra sono silenti le leggi (*Pro Milone*, 4, 11)⁷⁵: nello stato di natura domina la guerra e nessuna legge è in grado di *frenare* istinti, passioni, conflitti, ma nel mondo civile a dominare è proprio la legge, cioè la volontà del Sovrano al cui potere assoluto i sudditi obbedienti *decidono* di sottostare.

cui parla sono i suoi contemporanei o meglio i suoi concittadini, sviati da false dottrine, e lo stato di natura da cui devono uscire è l'aperta lotta religiosa e politica della sua patria, sotto il cui fuoco sta covando la guerra civile. A costoro egli intende spiegare che lo Stato è il prodotto degli uomini stessi, e più precisamente della volontà degli uomini in quanto esseri ragionevoli; o se si vuole, della volontà razionale dell'uomo; e quindi l'uomo non può non volerlo a costo o di contraddirsi o di rinunciare ad uno dei suoi caratteri più eminenti, la ragionevolezza» (p. 26).

⁷⁵ La massima di Cicerone, ispirata probabilmente a Tuciddide (autore di Hobbes), è richiamata in *Elements* [I, XIX, 2], p. 156.

3.2. *L'insocievolezza dell'uomo*

Il cittadino *non esiste* in natura, ma solo in virtù del funzionamento di un congegno meccanico (lo Stato). La condizione naturale predispone gli uomini a confliggere, soltanto uno spazio reso artificiale dalla mediazione politica consente agli uomini di regolare la loro convivenza assecondando norme comuni. Assumendo il punto di vista dell'insocievolezza dell'uomo, Hobbes dà un colpo deciso alla tradizione aristotelica che lo aveva concepito come *animale politico*. Come si è già avuto modo di osservare, per ragioni storiche e filosofico-politiche il modello hobbesiano è anti-naturale e anti-urbano, perché pensa la dimensione naturale in termini di caos e anarchia e la città come spazio naturale di passioni e conflitti che richiedono una soluzione immediata.

Negli *Elements* Hobbes sostiene la tesi dell'innaturale disposizione dell'uomo alla società a partire dal riconoscimento dell'uguaglianza di tutti gli uomini nello stato di natura⁷⁶. Gli uomini non sono tutti uguali perché partecipano allo stesso modo all'anima razionale (Aristotele), né perché sono figli di Dio (cristianesimo), ma perché hanno tutti le stesse potenzialità, sono cioè *uguali nella debolezza*⁷⁷. In altri termini, gli uomini sono uguali tra loro perché *allo stesso modo* possono mettersi in pericolo, danneggiarsi, uccidersi

⁷⁶ Cfr. *Elements* [I, XIV], pp. 109-115; *De Cive* [I, I], pp. 71-89; *Leviathan* [I, XIII-XIV], pp. 156-162 e pp. 162-177. Alla base di tutta la riflessione politica di Hobbes, e in particolare del *De Cive*, vi è l'interrogativo su come gli uomini possano garantirsi la sopravvivenza. Il tema di fondo è, in altri termini, come possano tutelarsi dalla violenza reciproca e creare condizioni di sicurezza e pace. Lo Stato rappresenta la risposta più *forte* che la ragione umana riesce ad elaborare e l'unico strumento in grado di mettere un *freno* alla volontà di dominio degli uni sugli altri.

⁷⁷ Cfr. *Elements* [I, XIV, 2], pp. 109-110 (e la nota al testo di Pacchi).

reciprocamente. Questa condizione potenziale nella forza e nel sapere è identica in tutti. Si tratta di un dato *evidente* in natura: ogni uomo in qualsiasi luogo e in qualsiasi momento può attentare alla sicurezza e alla vita di un altro e ciò basta per considerare tutti gli uomini *forti abbastanza* da mettere in discussione l'esistenza degli altri e *deboli abbastanza* al punto che la loro esistenza può essere messa in discussione dagli altri. Questa situazione di uguale forza e debolezza è la *molla* che spinge gli uomini a ricercare una condizione in cui si possano *difendere* dalla precarietà e dal pericolo costante di perdere la vita. Se si considera la grande varietà di uomini (per inclinazioni, passioni, interessi, ecc.), vi sarà sempre chi è soggetto alla forza di altri che tenderà a sottometterlo e da ciò deriva «generale diffidenza» e «reciproco timore»⁷⁸. Per disposizione naturale gli uomini si offenderanno reciprocamente, perché ognuno di loro pretenderà per sé ciò che considera bene e per gli altri ciò che considera male e sarà indotto a sopraffare gli altri mediante l'uso della violenza e della forza⁷⁹. In natura non esistono bene e male: ogni uomo chiama bene e male ciò che ritiene bene e male *per se*⁸⁰, secondo un principio basilare della natura per cui *bene* è ciò che spinge a cercare il piacere e *male* è ciò per cui si fugge dal dolore⁸¹.

⁷⁸ *Elements* [I, XIV, 3], p. 110.

⁷⁹ Cfr. *Elements* [I, XIV, 4], pp. 110-111.

⁸⁰ La relatività del bene e del male è un caposaldo della dottrina filosofica di Hobbes (cfr. *Elements* [I, VII, 3], pp. 50-51 e le note al testo di Pacchi).

⁸¹ «È in quanto che la necessità di natura induce gli uomini a volere e desiderare il *bonum sibi*, ciò che è bene per loro stessi, e ad evitare ciò che è nocivo, ma sopra tutto quel terribile nemico di natura, la morte, dalla quale ci aspettiamo la perdita di ogni potere, e anche la maggiore delle sofferenze corporali al momento del trapasso, non è contro ragione che l'uomo faccia tutto quel che può preservare il proprio corpo e le membra, sia dalla morte che dalla sofferenza. E ciò che non è contro ragione, gli uomini lo chiamano 'diritto', o *Jus*, o libertà non riprovevole di usare il proprio potere e abilità naturale. È quindi un 'diritto di natura' che ogni uomo possa conservare la sua propria vita e le membra, con ogni potere a sua disposizione» (*Elements* [I, XIV, 6], pp. 111-112). Nella nota al testo Pacchi sottolinea: «È questo il primo luogo hobbesiano in cui troviamo nominato il 'diritto naturale'. Un diritto naturale che si discosta

Riprendendo argomentazioni già sviluppate negli *Elements*, nel *De cive* Hobbes dimostra la tesi della natura insocievole dell'uomo, rifiutando l'assunto fondamentale della filosofia politica classica:

La maggior parte degli scrittori politici suppongono o pretendono o postulano che l'uomo sia un animale già atto sin dalla nascita a consociarsi (i Greci dicono ζῷον πολιτικόν, animale politico), e su questa base costruiscono le loro teorie politiche come se non vi fosse bisogno per conservare la pace e l'ordine di tutto il genere umano, di null'altro che di una concorde osservanza, da parte degli uomini, di determinati patti e condizioni che essi stesso chiamano senz'altro leggi. Ma questo assioma è falso, benché accettato dai più; e l'errore proviene da un esame troppo superficiale della natura umana. Infatti, ad osservar più a fondo le cause per cui gli uomini si consociano, e fruiscono di reciproci rapporti sociale, si noterà facilmente che questo consociarsi non avviene in modo che, per natura, non possa accadere altrimenti, ma è determinato da circostanze contingenti⁸².

Una lettura più attenta della natura umana – qui emerge la lucidità dell'analisi hobbesiana sugli aspetti emotivi, psicologici e sociologici delle relazioni umane – rivela che gli uomini si associano per ragioni contingenti e che in realtà cercano negli altri non «amici» ma «persone» da cui provengono «onore e vantaggio»⁸³. Per Hobbes, «è chiaro per esperienza a chiunque consideri un po'

nettamente, sia dalla concezione razionalistico-assolutistica dell'antichità, sia da quella metafisico-religiosa del Medio Evo, per porre Hobbes come il vero fondatore del giusnaturalismo moderno, molto più di Grozio, che lo aveva, sì, 'demetafisicizzato', ma non completamente disassolutizzato. Hobbes riporta il diritto naturale alla misura di una ragione meramente umana e relativa» (p. 112). Sulla questione si veda anche N. BOBBIO, *Hobbes e il giusnaturalismo*, in «Rivista Critica di Storia della Filosofia», XVII, 1962, IV, pp. 470-485. Si tratta di un aspetto decisivo della speculazione hobbesiana. In natura ogni ente vuole il bene e non il male. Bene significa preservare la propria esistenza, male significa metterla in pericolo o addirittura perderla. L'uomo, come qualsiasi essere in natura, vuole il bene (ciò che ritiene bene per sé) e fugge dal male (ciò che ritiene male per sé), dunque cerca a tutti i costi di conservare la vita, di evitare il dolore e la sofferenza e soprattutto la morte, il suo più *terribile nemico*. Da questo punto di vista, dunque, può chiamarsi *diritto* tutto ciò che è in potere dell'uomo per ottenere il bene e sottrarsi dal male. In altri termini, il diritto è ciò che l'uomo fa con ogni mezzo possibile per garantirsi il bene (piacere o felicità), in quanto determinato dalla natura ad agire in vista di quel fine. Natura e diritto (naturale) si implicano reciprocamente: in questo senso Hobbes dà al giusnaturalismo un fondamento del tutto nuovo.

⁸² *De Cive* [I, I, 2], pp. 72-73.

⁸³ *Ivi*, p. 74.

più addentro le cose umane, che ogni associazione spontanea di gente nasce o dal bisogno reciproco oppure dal desiderio di soddisfare la propria ambizione; onde coloro che vi partecipano sperano di ricavarne o un qualche utile o un εὐδοχμεῖν, cioè stima e onore da parte dei compagni»⁸⁴. Le ragioni per cui si creano le condizioni della società sono, dunque, la ricerca del bene per sé e la volontà di raggiungerlo, l'onore, l'utile. I patti sociali si contraggono per amor proprio e non per amore degli altri. Se non fosse per il timore più che per l'ambizione gli uomini sarebbero portati a schiacciarsi reciprocamente piuttosto che ad unirsi⁸⁵. Hobbes conclude, così, che l'uomo non è predisposto alla società, ma al dominio e alla sopraffazione sugli altri; che gli uomini costituiscono la società per bisogno e non si fanno violenza soltanto perché hanno paura di ripercussioni future; che «l'origine delle grandi e durevoli società deve essere stata non già la mutua simpatia degli uomini, ma il reciproco timore»⁸⁶. Il diritto su tutto⁸⁷, la tendenza alla sopraffazione e la

⁸⁴ Ivi, p. 76.

⁸⁵ Ivi, pp. 76-77.

⁸⁶ Ivi, p. 77. Come spiega Bobbio nella nota al testo (cfr. p. 72), Hobbes polemizza con la tradizione aristotelico-scolastica e con l'idea di un fondamento naturale e non convenzionale della società. Il filosofo inglese rifiuta la tesi di Grozio (esposta nel *De iure belli ac pacis*) della natura sociale dell'uomo che, contro la posizione utilitaristica hobbesiana, pone alla base della società l'*appetitus societatis*. Hobbes aggiunge due note a questo paragrafo del *De Cive*: nella prima ammette che gli uomini non riescono a sopportare la solitudine e che per necessità di natura desiderano la *compagnia reciproca*; le società civili non sono meri *conglomerati* di uomini ma *associazioni* che richiedono *fiducia reciproca* e *patti certi*; gli uomini non sono adatti alla società *per natura*, ma lo diventano *per educazione* (cfr. pp. 72-74); nella seconda spiega la natura del *timore*, definendolo come la *previsione del male futuro*, ragione che spinge ad agire sia gli uomini sia gli Stati (cfr. pp. 77-78). Sui passaggi problematici del testo, gli aspetti polemici, i motivi del diritto e dell'antropologia di Hobbes, cfr. le note di Bobbio (pp. 72-77). Cfr. anche G. DEL VECCHIO, *Il concetto della natura e il principio del diritto*, Zanichelli, Bologna 1922; R. MONDOLFO, *Saggi per la storia della morale utilitaria: I (la morale di T. Hobbes)*, Fratelli Drucker, Verona-Padova 1903; L. STRAUSS, *The Political Philosophy of Hobbes. Its Basis and Genesis*, cit.

⁸⁷ Cfr. *De Cive* [I, I, 10], pp. 83-84.

guerra di tutti contro tutti⁸⁸, sono le caratteristiche proprie dello stato di natura. Una condizione di questo genere rende di fatto impossibile la conservazione⁸⁹. La ricerca della pace (che comunque non viene raggiunta mai in via definitiva), il patto sociale, la costituzione del potere sovrano e le garanzie per il futuro, diventano una necessità improrogabile, oltre che una conseguenza matematica dei calcoli della ragione.

Hobbes ripropone un analogo ragionamento nel *Leviathan*, senza apportare sostanziali novità rispetto alle opere precedenti:

La natura ha creato gli uomini così uguali nelle facoltà del corpo e della mente, sì che, se anche spesso si può trovare un uomo manifestamente più forte fisicamente o più pronto di mente di un altro, tuttavia, se si considerano bene tutti gli aspetti, la differenza tra uomo ed uomo non è così notevole da considerare che uno reclami per sé un qualsiasi vantaggio senza che un altro faccia lo stesso con il medesimo diritto. Infatti, per ciò che concerne la forza fisica, il più debole ha sempre abbastanza capacità di eliminare il più forte, sia mediante segreti espedienti, sia unendosi ad altri che corrono il suo stesso pericolo⁹⁰.

Natura significa uguaglianza di tutti gli uomini, nei diritti, nella forza, nella debolezza, ecc.: l'uguaglianza implica la diffidenza reciproca e dalla diffidenza reciproca scaturisce inevitabilmente la guerra⁹¹. Nella natura umana vi sono tre cause principali di conflitto: la competizione (per il profitto), la diffidenza (per la sicurezza), la gloria (per la reputazione)⁹². Senza lo Stato non può esserci altro che la guerra e in particolare la guerra nella sua forma più brutale, cioè la

⁸⁸ Cfr. *De Cive* [I, I, 12], pp. 85-86.

⁸⁹ Cfr. *De Cive* [I, I, 13], pp. 86-87

⁹⁰ *Leviathan* [I, XIII], p. 156.

⁹¹ Cfr. *ivi*, pp. 156-158.

⁹² Cfr. *ivi*, pp. 158-159.

guerra di tutti contro tutti⁹³. Ma la guerra di cui parla Hobbes non è semplicemente quella che si combatte, ma quella che si *minaccia*, somigliando in ciò a una tempesta che spaventa non perché sia già arrivata, ma perché sta per arrivare:

Da ciò appare chiaro come, durante il tempo in cui gli uomini sono sprovvisti di un potere comune che li tenga soggetti, essi si trovino in quella condizione che è chiamata guerra, e tale guerra è di ciascuno contro l'altro. Infatti la guerra non consiste soltanto in una battaglia od in una serie di operazioni militari, ma in un periodo di tempo in cui appare chiara la volontà di combattere, e perciò l'elemento tempo deve essere considerato come compreso nella natura della guerra, così come lo è nella natura delle mutazioni atmosferiche. Infatti come la natura di una burrasca non consiste soltanto in uno o due scrosci di pioggia, ma nella inclinazione al cattivo tempo per molti giorni insieme; così la natura della guerra non consiste nei suoi particolari episodi, ma in un atteggiamento ostile, durante la durata del quale non vien data requie al nemico. Tutto l'altro tempo è pace⁹⁴.

L'immagine usata per spiegare la natura della guerra è estremamente interessante e rivela l'acuta penetrazione emotiva e psicologica dell'antropologia hobbesiana. La guerra non è solo quella in atto, ma quella *in potenza*, non consiste soltanto nello scontro effettivo, ma nella tensione, nella minaccia, nella possibilità più o meno *imminente* dello scontro. Essa è maggiormente avvertita nel tempo nel quale le parti in causa possono utilizzare qualsiasi mezzo pur di annientare il nemico. Il fattore *tempo* ha un ruolo cruciale: gli aspetti psicologici della guerra minano la sicurezza e la stabilità degli individui, catapultandoli in uno stato di ansia, palpitazione e angoscia perenni (questi motivi, come abbiamo visto, hanno forti ragioni autobiografiche in Hobbes). In tempo di guerra reale o potenziale «si vive in uno stato di

⁹³ Cfr. *ivi*, p. 159.

⁹⁴ *Ibidem*.

continuo timore e pericolo di morte violenta e la vita dell'uomo è solitaria, misera, ripugnante e breve»⁹⁵. Hobbes descrive qui una condizione che da un lato ha un significato puramente teorico e dall'altro una specifica caratterizzazione storica e politica, che riflette la guerra civile inglese (combattuta proprio negli anni turbolenti in cui il *Leviathan* viene concepito e pubblicato). Lo stato di natura può essere inteso come un'ipotesi metodologica, un artificio retorico e filosofico, ma anche come una situazione reale o solo possibile che non corrisponde a un momento o a un luogo determinato, ma che indica la complessità delle dinamiche proprie delle relazioni sociali⁹⁶. Nello stato di natura non esistono leggi, né norme morali, né criteri di orientamento,

⁹⁵ Ivi, p. 160. Si tratta, per Hobbes, di una verità indubitabile che chi nega a parole afferma con i fatti. Ciò dimostra ancora una volta che l'esperienza concreta e non l'astratta teoria costituisce il fondamento dell'antropologia e della politica del filosofo inglese: «Può sembrare strano a chi non abbia ben considerato queste cose, che la natura sia stata capace di dividere così gli uomini e di renderli capaci di distruggere gli altri ed invadere le loro proprietà, e, di conseguenza, non riponendo alcuna fiducia in questa prova derivata dalle passioni, desidererà forse di averne la conferma dall'esperienza. Pensi egli dunque come, quando si mette in viaggio, prende con sé le armi e cerca di essere ben accompagnato; quando va a letto, chiude a chiave tutte le porte, ed anche quando è in casa chiude i suoi scrigni, e ciò pur sapendo che esistono leggi e pubblici ufficiali armati che hanno il compito di punire ogni ingiuria a lui arrecata. Nel fare ciò si renderà conto di quale sia l'opinione che ha del suo prossimo, quando viaggia armato; dei suoi vicini di casa, quando chiude a chiave le porte, e dei suoi stessi figli e servitori quando chiude i suoi scrigni. Non accusa egli forse con le sue azioni il genere umano allo stesso modo che io lo accuso con le mie parole? Ma né io né lui accusiamo la natura dell'uomo. I desideri e le altre passioni umane non sono in se stesse peccato, e nemmeno le azioni che scaturiscono da quelle passioni finché non si conosce una legge che le vieti, la qual legge non può essere conosciuta finché non viene formulata, né si può promulgare alcuna legge se non ci si mette d'accordo di eleggere la persona capace di far ciò» (*ibidem*).

⁹⁶ «Si può forse pensare che sia mai esistito un tempo od uno stato di guerra come questo, ed io credo che ciò non si sia mai verificato in forma generale in tutto il mondo; ma vi sono molti luoghi dove attualmente si vive così. I popoli selvaggi dell'America, eccettuato il governo di piccole comunità familiari la cui concordia è fondata sulla naturale concupiscenza, mancano di qualsiasi forma di governo, ed attualmente vivono in quel modo brutale che dianzi ho descritto. Comunque si può facilmente immaginare quale forma di vita esisterebbe là dove non vi fosse il timore di un potere comune, dal modo di vivere seguito da coloro che, tempo fa, hanno vissuto sotto un pacifico governo che poi è degenerato in una guerra civile. Ma sebbene non sia mai esistita un'epoca in cui i singoli uomini erano in guerra contro gli altri, tuttavia, in tutti i tempi, i re e tutti coloro investiti dalla suprema autorità sono in un continuo stato di gelosia reciproca a causa del mantenimento della loro indipendenza, e si trovano nella condizione e nell'atteggiamento dei gladiatori, con le armi puntate e gli occhi fissi l'uno sull'altro, cioè con il loro mantenere fortezze, guarnigioni e cannoni alle frontiere dei loro reami, ed un costante servizio di spionaggio negli stati vicini, il che è un indice di guerra» (ivi, pp. 160-161).

perché non esiste un potere sovrano in grado di stabilirli e di farli rispettare⁹⁷. La paura della morte violenta e la speranza della pace sono le due passioni che *muovono* la ragione a porre in essere tutte le strategie possibili per uscire dalla condizione naturale e costituire la società civile⁹⁸.

Il complesso ragionamento di Hobbes, la cui antropologia penetra le sfumature emotive e psicologiche delle relazioni sociali, si regge sull'idea dell'innaturale disposizione dell'uomo alla società e giunge alla consapevolezza di compiere una *forzatura* necessaria attraverso la realizzazione dell'artificio politico. Il filosofo inglese fa emergere come gli uomini non siano capaci di vivere come gli animali, perché paradossalmente proprio la specificità che li contraddistingue e che li differenzia dagli animali (che dipende, come si è visto, dal linguaggio, dalla ragione, dalla tecnica politica) è anche la causa che li induce a confliggere in un senso radicalmente *diverso* rispetto ad essi. Nel capitolo XIX degli *Elements*, l'ultimo della prima parte dell'opera, dedicato alla *Necessità e definizione di un corpo politico*⁹⁹, Hobbes riporta l'esempio delle api per dimostrare che tra loro, come tra altre creature viventi, «non vi è questione di precedenza all'interno della loro specie, né lotta per l'onore o il reciproco riconoscimento della sapienza, come c'è tra gli uomini; da cui sorgono invidia e odio vicendevoli, e di qui sedizione e guerra»¹⁰⁰. Il filosofo inglese evidenzia una serie di differenze tra la vita degli animali e quella degli uomini e osserva che «la concordia naturale, che regna tra quelle creature, è

⁹⁷ Cfr. *ivi*, pp. 161-162.

⁹⁸ Cfr. *ivi*, p. 162.

⁹⁹ Secondo il titolo dell'indice, probabilmente dello stesso Hobbes, riportato nell'edizione inglese a cura di Tönnies (cfr. *Elements [Indice sistematico]*, pp. 267-268).

¹⁰⁰ *Elements* [I, XIX, 5], p. 158.

opera di Dio attraverso la natura», mentre «la concordia tra gli uomini è artificiale, e per mezzo di un patto»: conclude così che «non c'è da meravigliarsi se quelle creature irrazionali, che si governano in moltitudine, lo facciano in modo molto più saldo dell'umanità, che lo fa per istituzione arbitraria»¹⁰¹. Il punto decisivo di questo passaggio cruciale degli *Elements* è la sottolineatura del fatto che, mentre la società animale è naturale, la società umana può essere solo *artificiale*, realizzata mediante un patto sociale, conservata attraverso una *finzione* (il meccanismo della rappresentazione), la cui solidità assicura e garantisce la tenuta della comunità. Sta tutta qui, in Hobbes, la differenza tra natura e artificio, tra animale e uomo, tra spazio naturale e spazio politico, per cui la costituzione della sovranità implica necessariamente la trasformazione dell'uomo in un *essere artificiale*, appunto in cittadino.

Gli stessi argomenti sono ripresi da Hobbes nel capitolo V del *De Cive*, in cui si mostra come le società delle formiche, delle api, ecc., cioè di esseri che mancano di ragione, hanno una natura completamente diversa da quella umana. Compare qui un'ulteriore specificazione della ragione hobbesiana, intesa come facoltà di stipulare patti e di sottomettersi *volontariamente* ad un'autorità politica. Le società animali non possono essere in nessun modo uno Stato, perché sono determinate dall'accordo di tutte le volontà su un «unico oggetto» e non su «una volontà sola»¹⁰². Gli accordi tra animali sono naturali (cioè avvengono naturalmente, sono determinati dai

¹⁰¹ Ivi, p. 159.

¹⁰² *De Cive* [II, V, 5], p. 152.

meccanismi stessi della natura), quelli tra uomini sono artificiali (cioè stabiliti mediante patti) e perciò questi ultimi hanno bisogno di «qualche cosa di più per vivere in pace»: qualsiasi associazione umana non può reggersi senza un «potere comune» che abbia la forza necessaria per garantirne la sicurezza¹⁰³.

Hobbes ribadisce queste acquisizioni nel fondamentale capitolo XVII del *Leviathan*, il primo della seconda parte, intitolato *Delle cause, fondazione e definizione di uno Stato*. Nel discutere *Del perché alcune creature sprovviste di ragione e di uso della parola vivono nondimeno in società senza bisogno di un potere coercitivo*, il filosofo inglese spiega le ragioni per cui gli uomini non possono vivere come gli animali, cioè «in vicendevole rapporto di socievolezza»¹⁰⁴, sostenendo:

I) Che gli uomini sono in lotta perenne per l'onore e la dignità, mentre quelle non lo sono, e di conseguenza tra gli uomini, al contrario di ciò che accade tra quelle creature, nascono da quella ragione invidia ed odio ed infine la guerra. II) Che tra quelle creature il bene comune non è cosa diversa dal bene individuale [...]. Invece l'uomo, la cui gioia consiste nel paragonarsi agli altri, non può apprezzare se non ciò che è più elevato di lui. III) Che queste creature non essendo in possesso, come l'uomo, dell'uso di ragione, non vedono né pensano ad osservare le manchevolezze che si verificano nell'amministrazione degli interessi comuni, laddove tra gli uomini ve ne sono molti che si ritengono più saggi e più adatti di tutti gli altri ad amministrare la cosa pubblica, e tentano di introdurre riforme ed innovazioni, chi in un modo e chi in un altro, ed a causa di questo nasce la confusione e la guerra civile. IV) Che queste creature [...] non sono però dotate dell'arte della parola mediante la quale alcuni uomini sono in grado di presentare agli altri il bene sotto l'aspetto di male ed il male sotto l'aspetto di bene, ed aumentare o diminuire l'apparente grandezza del bene e del male, creando scontento tra i loro simili e turbamento alla loro pace ed alla loro gioia. V) Che le creature irrazionali non sono in grado di distinguere tra ingiuria e danno [...] mentre l'uomo più sta bene e più è turbolento, perché è proprio allora che egli ama far sfoggio della sua saggezza e controllare le azioni di quelli che governano lo stato. VI) Che il consenso raggiunto da quelle creature è naturale, mentre invece quello tra gli uomini è ottenuto mediante patto e perciò artificiale, e così non c'è da meravigliarsi se oltre al patto è

¹⁰³ Ivi, p. 153.

¹⁰⁴ *Leviathan* [II, XVII], p. 208.

necessaria qualche altra cosa per dare continuità e durata al loro accordo, e questa consiste in un potere comune che li tiene in soggezione e dirige le loro azioni nel senso del comune vantaggio¹⁰⁵.

Una volta costituitosi il potere sovrano – quell'*istituzione arbitraria (Elements)*, quel *qualche cosa di più (De Cive)*, quell'*altra cosa (Leviathan)* che non è richiesta a nessun altro animale – l'uomo esce dalla condizione di natura, che comporta uguaglianza naturale, timore reciproco, guerra di tutti contro tutti, ecc., e trova una risposta concreta alla paura della morte violenta¹⁰⁶. Solo al cospetto dello Stato l'uomo smette di essere un animale tra animali e comincia ad esistere come *animale politico*, cioè meramente artificiale. L'esistenza del Sovrano gli conferisce consistenza ontologica, cioè politica, come cittadino e come suddito obbediente.

¹⁰⁵ Ivi, pp. 208-209.

¹⁰⁶ Come sottolinea Strauss, Hegel individuerà nella paura della morte descritta da Hobbes la genesi dell'autocoscienza: «Hegel tacitamente riconosce la superiorità delle basi filosofiche di Hobbes rispetto a quella di Descartes allorché descrive l'esperienza dalla quale l'autocoscienza nasce originariamente come lotta per la vita e la morte, prodotta dall'interesse per il riconoscimento da parte degli altri. [...] Da questa lotta, unitamente al rapporto signore-servo, nasce la forma originaria dell'autocoscienza. La coscienza del servo è essenzialmente determinata, sia secondo Hegel sia secondo Hobbes, dalla paura della morte; e, in linea di principio, per Hegel, come per Hobbes, la coscienza servile rappresenta uno stadio più alto della coscienza signorile. Hegel, nell'iniziare l'analisi delle forme pre-moderne dell'autocoscienza – storicismo, scetticismo e 'coscienza infelice' – mediante l'analisi della signoria e della servitù basata sulla filosofia di Hobbes, riconobbe che la filosofia di Hobbes fu la prima ad occuparsi della forma più elementare di autocoscienza» (L. STRAUSS, *La filosofia politica di Hobbes*, cit., pp. 205-206). Per un confronto tra Hegel e Hobbes si veda G. FRILLI, *Ragione, desiderio, artificio. Hegel e Hobbes a confronto*, Firenze University Press, Firenze 2017.

3.3. *Antropologia e potere*

3.3.1. *Conflitto, paura e calcolo*

Un'ampia e complessa antropologia è alle radici del pensiero politico di Hobbes. L'indagine dei fenomeni storici, l'utilizzo e la discussione critica delle categorie del mondo antico come chiavi per comprendere le dinamiche politiche e sociali del mondo moderno, il metodo geometrizzante intriso di una tensione all'unità che spinge a ricondurre la complessità del reale a pochi principi, costituiscono gli strumenti attraverso i quali il filosofo inglese ricostruisce il materiale antropologico della sua riflessione politica per sviluppare la tesi della necessaria *trasformazione* degli uomini da lupi a cittadini e dell'urgente costituzione del politico quale *unica* risorsa per la conservazione degli individui.

Il cuore dell'antropologia hobbesiana risiede nel conflitto¹⁰⁷, che costituisce un aspetto inevitabile delle relazioni tra gli individui e di conseguenza una realtà con cui la scienza politica deve necessariamente fare i conti. L'idea dell'uomo-lupo e il tema della guerra di tutti contro tutti sono i

¹⁰⁷ «[...] l'antropologia possiede una esplicita funzione sistematica nell'ambito della filosofia politica di Hobbes: offrire una spiegazione del carattere immediatamente conflittuale delle relazioni sociali. O meglio: fornire un fondamento alla conflittualità spontanea e generalizzata delle relazioni umane in assenza di "un potere comune che ritenga tutti in soggezione". Siccome la naturale disposizione al conflitto perpetuo di tutti contro tutti è anche l'espressione riassuntiva di ciò che distingue gli uomini dagli altri animali – non soltanto, com'è ovvio, dagli animali sociali, ma in generale da tutti gli altri animali –, la ricostruzione dei fondamenti antropologici della condizione naturale del genere umano costituisce, al tempo stesso, una via privilegiata di accesso alle caratteristiche che distinguono gli uomini da tutti gli altri animali» (D. D'ANDREA, *Antropologia e sociologia del conflitto nel Leviatano di Hobbes*, in «Lo Sguardo – Rivista Elettronica di Filosofia», n. 3, 2010 (II), p. 1-19, qui p. 1).

noti argomenti con cui Hobbes spiega lo *status* specifico dell'uomo, la sua naturale disposizione a confliggere, il modo d'essere dei rapporti umani contrassegnati da pericoli e minacce che rendono necessario il dispositivo artificiale del potere. L'uomo non è un animale politico, ma lo *diventa* proprio in virtù della sua indole conflittuale che lo coinvolge nello scontro con gli altri (condizione nella quale naturalmente si trova) e che al tempo stesso lo spinge alla ricerca di un accordo che gli garantisca la sopravvivenza (condizione artificiale che non è immediatamente data ma che deve essere costruita).

Alla luce della sua concezione antropologica Hobbes rovescia il punto di vista del pensiero politico tradizionale per ripensare su nuove basi l'architettura della *polis* e i fondamenti della sovranità, ideando una proposta politica che mira all'artificializzazione degli spazi di relazione e dei meccanismi di potere. Il carattere conflittuale della natura umana da un lato determina dinamiche di paura e di angoscia e dall'altro attiva processi razionali attraverso i quali gli uomini individuano gli strumenti e le procedure per realizzare l'artificio politico. In questo senso, come ha mostrato Dimitri D'Andrea, Prometeo e Ulisse diventano le metafore della condizione umana¹⁰⁸.

La figura di Prometeo incarna la paura che contraddistingue la vita dell'uomo,

¹⁰⁸ Cfr. D. D'ANDREA, *Prometeo e Ulisse. Natura umana e ordine politico in Thomas Hobbes*, La Nuova Italia Scientifica, Roma 1997. In questa densa e articolata ricostruzione dell'antropologia hobbesiana le figure di Prometeo e Ulisse rappresentano utili strumenti per studiare il pensiero del filosofo inglese e più in generale categorie per comprendere l'individuo moderno. Dello stesso autore si vedano anche ID., *Potere civile e potere ecclesiastico in Hobbes*, in *La filosofia politica di Hobbes*, a cura di G. M. CHIODI e R. GATTI, Franco Angeli, Milano 2009, pp. 143-168 (volume cui si rimanda anche per gli altri preziosi contributi); ID., *Antropologia e sociologia del conflitto nel Leviatano di Hobbes*, cit.; ID., *Dal riconoscimento al mercato. Antropologia e sociologia del potere in Thomas Hobbes*, in «Scienza e politica», vol. XXXI, n. 60, 2019, pp. 35-59. Sull'antropologia hobbesiana cfr. anche F. IZZO, *Forme della modernità. Antropologia, politica e teologia in Thomas Hobbes*, Laterza, Roma-Bari, 2005.

da cui derivano ansia, anticipazione del futuro, curiosità, che per Hobbes hanno un valore *pratico* perché sviluppano l'attitudine a prevenire circostanze future, che è fonte di sofferenza e però anche necessaria premessa per il miglioramento della propria condizione; la figura di Ulisse esprime le istanze della ragione, del calcolo, della tecnica politica. La capacità di proiettarsi in avanti, la predisposizione a calcolare e a progettare, lo sguardo in grado di cogliere la potenzialità della realtà (naturale e politica) è un tratto essenziale del potere e anzi ne costituisce uno dei suoi aspetti originari. Conflitto, paura e calcolo si intrecciano così nella logica del potere.

Una conseguenza necessaria della natura conflittuale dell'uomo è l'impossibilità di un'immediata definizione di uno spazio comune. Uno spazio condiviso non è naturalmente dato, proprio a causa del carattere violento degli uomini e della loro propensione istintiva all'uso della forza, ma deve essere artificialmente costruito mediante uno sforzo di *snaturamento* che implica la rinuncia ai propri interessi egoistici. In natura esiste soltanto uno spazio di conflitti, di violenza e di disordine. Nello spazio artificiale che definisce il perimetro della comunità politica alla logica dello scontro subentra la logica della collettività. Il Sovrano detiene il potere con lo scopo di ridurre progressivamente i margini dello spazio naturale e di garantire il funzionamento della macchina dello Stato. Il potere interviene dunque sulla vita materiale e politica della città per *guarirne* la sua natura fragile, precaria, insicura.

Lo spazio del politico non è un dato di fatto, ma il risultato di una complessa strategia della ragione. La riflessione antropologica hobbesiana spiega la dimensione politica come esito di un processo razionale. La relazione

artificiale tra gli individui, la convivenza civile, la condivisione di istituzioni, valori, obiettivi comuni, ecc., non rientrano tra i fini *immediati* perseguiti dagli individui (i quali *per natura* desiderano il piacere, l'utile, il potere, ecc. per sé e non per gli altri), ma costituiscono il frutto di una *mediazione* politica che sopraggiunge nel momento in cui la ragione umana comprende che l'istituzione del patto sociale che fonda la comunità politica comporta una condizione di maggiore vantaggio. La natura spinge gli uomini al desiderio illimitato di potere e di potenza e dunque alla violenza come strumento più adeguato ad assecondare le proprie esigenze, la ragione dal canto suo individua nel compromesso politico una risposta più elaborata alla paura e al bisogno di sicurezza e di benessere.

Il motivo di fondo che spinge l'uomo ad agire è la paura e la paura è alla base del processo che porta gli uomini ad uscire dallo stato di natura attraverso un meccanismo di crescente *raffinamento* delle strategie che la ragione mette in campo per la sua conservazione. La paura giustifica le azioni degli uomini, la loro violenza originaria, la ricerca della pace, il patto sociale con cui danno vita allo Stato. Il passaggio dalla condizione naturale alla società civile avviene in virtù di un progressivo perfezionamento della ragione che trova in se stessa principi di condotta pratica (le leggi naturali) per vincere la paura della morte¹⁰⁹.

¹⁰⁹ «[...] la specificità della paura è legata soprattutto al fatto di essere la passione che inclina alla pace. Il timore di una morte violenta induce gli individui ad uscire dalla condizione naturale e motiva il loro sforzo di dare alle relazioni sociali una fisionomia diversa da quella che esse tendono spontaneamente ad assumere sulla base di tutte le altre passioni. Il tentativo umano di difendersi dal pericolo di una morte violenta non produce, tuttavia, *immediatamente* un progetto di pace e tanto meno un agire pratico capace di garantire la natura pacifica delle relazioni sociali. L'agire motivato dalla paura viene sottoposto ad un processo di progressivo

La ragione in Hobbes ha un significato molto ampio. Tra i suoi caratteri peculiari vi sono l'utilizzo del linguaggio (cioè di segni utili a fissare significati), la disposizione a prevedere e a calcolare, la capacità di elaborare strategie via via più complesse. La ragione non è la facoltà che orienta la deliberazione, che è invece determinata dalle passioni, dai sensi, dai moti esterni ed interni al corpo. La ragione materialistica hobbesiana è tutt'altra cosa rispetto alla ragione pratica kantiana che stabilisce norme e criteri morali. In un percorso di graduale dispiegamento delle sue forze la ragione permette all'uomo di comprendere che istinti e passioni sono deleterie, di servirsi di segni, previsioni, calcoli, ecc., di formulare massime (leggi di natura) che indicano la via della società civile (lo Stato)¹¹⁰.

La paura della morte e la ragione come mezzo per combatterla sono espressioni dell'*amore per la vita* che spinge l'uomo a voler vivere, conservarsi e migliorare il proprio stato. La tecnica politica è il prodotto più raffinato della ragione, che opera connettendo cause ed effetti, calcolando costi e benefici, prevedendo vantaggi e svantaggi, per individuare gli strumenti più efficaci per

raffinamento razionale che lo solleva dall'immediata reattività della violenza preventiva fino alla costruzione del Leviatano, passando attraverso l'elaborazione delle leggi di natura. La paura costituisce, dunque, il centro propulsore di un perfezionamento razionale dell'agire che conduce all'edificazione dello Stato come risposta finalmente efficace ad un problema – la conservazione della vita fino ai suoi limiti naturali – che né il diritto di natura, né la legge di natura riescono a risolvere. L'intero percorso di pacificazione delle relazioni sociali si basa su questo fondamento e sulla capacità della ragione di allestire strategie via via più efficaci» (D. D'ANDREA, *Prometeo e Ulisse. Natura umana e ordine politico in Thomas Hobbes*, cit., pp. 21-22).

¹¹⁰ «Nell'universo hobbesiano la ragione possiede una funzione eminentemente conoscitiva cui non è legata alcuna capacità di orientare *direttamente* la volontà. L'unico fondamento possibile della deliberazione è costituito dalle passioni e il ruolo della ragione come facoltà della conoscenza è quello di rappresentare anticipatamente gli eventi futuri consentendo di farvi fronte nel modo migliore o di illustrare le conseguenze dei mezzi scelti per raggiungere un determinato fine. La natura razionale del fine della pace è legata, appunto, alla capacità della ragione di mostrare come la permanenza in una condizione di guerra di tutti contro tutti sia inconciliabile con la conservazione della vita individuale fino al suo termini naturale» (ivi, p. 23).

il raggiungimento dei suoi scopi. Lo Stato è l'oggettivazione concreta del *rimedio* alla paura della morte e anche per questo assume le sembianze di un mostro terribile, dai caratteri ambigui, oscuri, anche inconsci, che fa le veci di un *dio mortale* creato appositamente per la salvezza terrena degli uomini. La paura in Hobbes non è da intendere come semplice meccanismo di difesa comune a tutti i viventi: nell'uomo la paura è diversa da quella degli altri animali perché si dilata nel tempo e nello spazio, richiede interventi sempre più variegati, attiva strategie che ampliano lo spettro di azioni possibili, determinando dinamiche di relazione sempre più articolate e complesse¹¹¹.

Come si è già visto, l'uomo si differenzia dalle bestie perché ha il linguaggio. L'uomo hobbesiano è «famelico anche della fame futura», affamato di una fame che ancora non ha (ma che prevede di avere), impaurito per paure che ancora non avverte (ma che sente in anticipo, che immagina, che inventa anche), desideroso di sempre maggiore potere, per cui «supera in rapacità e in crudeltà i lupi, gli orsi ed i serpenti, che non sono rapaci al di là della fame e non incrudeliscono se non quando sono provocati»¹¹². Il discorso consente agli uomini di stabilire patti e di vivere in società guadagnandosi pace e felicità e però li rende anche più vulnerabili perché li espone agli errori e alle falsità. I fantasmi che popolano la mente degli uomini possono confonderli, illuderli,

¹¹¹ «Il fondamento emotivo della possibilità di una condotta *razionale* è riposto nella *paura*. Nel quadro di una vita emotiva che sospinge unicamente verso forme di conflitto radicale, l'unica passione capace di inibire il ricorso a comportamenti violenti è la paura per le conseguenze negative ad essi inevitabilmente collegate. La paura è, però, anche la passione umana in cui più evidenti sono le conseguenze della dilatazione dell'orizzonte temporale che definisce le forme dell'esperienza umana del mondo. Sottratta alla fissità e meccanicità della paura animale, la paura degli uomini, nel suo distendersi su di un arco temporale assai più vasto e meno rigido, smarrisce la propria capacità di determinare comportamenti univoci e, in ultima istanza, la propria efficacia nell'assicurare protezione contro i mali futuri» (ivi, pp. 23-24).

¹¹² *De Homine* [X, 3], p. 588.

ingannarli: gli uomini dunque non sono *migliori* delle bestie ma solo *più potenti*¹¹³.

Tutta la fisiologia del potere deriva dal meccanismo originario della paura e dall'uso del linguaggio, in altri termini dalla ragione. Il risultato ultimo del processo razionale è la costituzione dello Stato, cioè della macchina che permette di superare la paura, di garantire la sicurezza, di orientare e disciplinare il desiderio di piacere e di potenza. Il dispositivo di comando-obbedienza è lo strumento più forte di cui l'uomo dispone per mettere fine al caos e al disordine e per governare uno spazio condiviso e ordinato, cioè politico, che perde connotati naturali e assume una fisionomia artificiale. Nello spazio comune realizzato artificialmente la socialità degli individui che vi abitano non è una loro dote innata, ma una precisa scelta di *convenienza* che deriva dal calcolo dei costi e dei benefici¹¹⁴. La società si regge sul fatto che gli uomini hanno volontariamente rinunciato al ricorso alla violenza e al proprio diritto su tutto e cioè hanno *deciso* di privarsi della loro intrinseca naturalità.

¹¹³ Cfr. *ivi*, pp. 588-589.

¹¹⁴ «Lo Stato sorge quando gli individui – in preda alla paura ma consapevoli della sua incapacità di assicurare il rispetto duraturo delle leggi di natura – istituiscono un potere comune in grado di punire in modo rapido e irresistibile la disobbedienza di chiunque. La costruzione dello Stato-artificio costituisce l'ultima mossa che gli individui sono in grado di compiere per garantire la conservazione della vita: la risposta razionale alla fragilità della paura nella condizione di natura. [...] Gli individui hobbesiani, sopraffatti dalla paura, predispongono un meccanismo artificiale che assicura l'obbedienza, alterando le coordinate temporali del danno futuro connesso alla disobbedienza. L'istituzione del dio mortale presuppone, dunque, un soggetto in grado di acquisire la consapevolezza dei limiti della propria natura, e di costruire una macchina capace di supplire alla propria incapacità di arginare spontaneamente il ricorso alla violenza» (D. D'ANDREA, *Prometeo e Ulisse. Natura umana e ordine politico in Thomas Hobbes*, cit., pp. 24-25).

L'ordine politico è possibile soltanto con l'*espropriazione* dei soggetti della capacità di disporre di se stessi¹¹⁵.

Alla luce di queste considerazioni si comprende lo sviluppo della scienza politica hobbesiana che segue le tappe del percorso della ragione umana tra paura e calcolo politico (Prometeo e Ulisse): dalla violenza originaria al diritto su tutto, alle leggi di natura, alle leggi positive stabilite e fatte rispettare dal potere sovrano. Natura e ragione in Hobbes si traducono in categorie ermeneutiche per discutere i rapporti tra disordine naturale e ordine politico. Il problema dell'ordine si scontra non soltanto con le contingenze storiche – nelle quali Hobbes scorge il ciclico alternarsi di crisi e di ricomposizioni del potere – ma soprattutto con la fragilità strutturale del congegno meccanico cui è demandato il compito di tenere in piedi la comunità politica. L'impalcatura dello Stato (sorretta da un apparato istituzionale, amministrativo, burocratico, per forza di cose limitato) viene costantemente messa in discussione dalla sopravvivenza di un irriducibile spazio naturale in cui proliferano spinte

¹¹⁵ «La società umana è possibile soltanto come Stato. La necessità di un potere comune che tenga tutti in soggezione matura sulla base di un'incapacità a convivere spontaneamente in società che si manifesta, *in primo luogo*, nell'aspirazione al dominio e nell'antagonismo sociale che ne consegue. L'asocialità naturale è il fondamento della *civitas* (naturale e politica) come costruzione artificiale di una dimensione sociale impossibile spontaneamente. La politicità dell'uomo si incardina nel fatto di essere un animale per natura inadatto alla società, un animale che deve supplire con strumenti artificiali ad un *deficit* di socialità. La natura asociale dell'uomo lo rende l'unico vero animale politico. Il dominio è l'essenza dello Stato, perché la *summa potestas* è concepita come correttivo di orientamenti soggettivi reciprocamente confliggenti e incapaci di assestarsi spontaneamente in relazioni ordinate. L'ordine della politica rimanda alla necessità di espropriare i soggetti della capacità di disporre continuamente di sé, perché questa capacità non approda in alcun modo all'adozione di comportamenti compatibili con la società» (ivi, p. 126). Condizione necessaria affinché gli individui possano vivere in società è che essi vengano *espropriati* da se stessi, svuotati della loro natura e depotenziati della loro carica violenta e passionale. In altri termini, che si neghino come esseri naturali per trasformarsi progressivamente in esseri del tutto artificiali, cioè cittadini o sudditi obbedienti. Lo spazio politico si regge sul fatto che chi lo abita rinuncia a se stesso e alla propria disposizione naturale a confliggere. Natura e società sono tra loro *inconciliabili*.

conflittuali. La guerra civile è pensata da Hobbes nei termini di una *frattura* che mette in crisi il dispositivo di comando-obbedienza. La malattia del corpo politico è estremamente pericolosa e può rivelarsi addirittura fatale perché lo Stato è una macchina innaturale costruita con estrema fatica e per questo costantemente esposta alla minaccia della sua distruzione¹¹⁶.

Questi aspetti estremamente complessi della riflessione antropologico-politica hobbesiana ne rivelano la sconcertante attualità, se si pensa alle urgenze del mondo contemporaneo la cui frammentazione politica, sociale ed economica rende sempre meno realizzabili soluzioni politiche stabili e durature in grado di offrire risposte adeguate (soprattutto in termini di pace e di benessere) alla precaria condizione umana.

3.3.2. *Contenimento e repressione*

Il percorso filosofico di Hobbes, nelle sue basi antropologiche e nei suoi sviluppi politici, costituisce una delle più rigorose e intransigenti disamine compiute dal pensiero moderno sulle dinamiche del potere. Nell'opera hobbesiana la natura del potere emerge sia in termini *oggettivi* in relazione alla costituzione e al funzionamento della macchina dello Stato (cioè come effettivo

¹¹⁶ «La naturalità del disordine e il carattere antropologico delle sue ragioni tolgono [...] ogni *chance* all'ipotesi di un ordine stabile e duraturo. Il fatto che l'ordine rimanga contro natura, conferisce all'edificio hobbesiano una fragilità che si scopre evidente nei sostegni di cui ha bisogno. Artificiale diviene nell'orizzonte hobbesiano sinonimo di fragile, di precario. La tesi della naturalità del disordine comporta necessariamente la contingenza e l'instabilità di quella convivenza politica che rimane pur sempre un dato innaturale» (D. D'ANDREA, *Prometeo e Ulisse. Natura umana e ordine politico in Thomas Hobbes*, cit., p. 202). Del resto, sebbene sia un dio, re della superbia degli uomini e tale che nessuno possa paragonarsi a lui, il Leviatano è pur sempre «mortale e soggetto alla decadenza, come tutti gli esseri terrestri» e per questo esposto a malattie che è necessario prevenire e curare (*Leviathan* [I, XXVIII], p. 360).

esercizio della sovranità politica), sia in termini *soggettivi* nei suoi rapporti con gli individui e con la dimensione *originaria* dei loro corpi e delle loro idee (cioè come criterio di riferimento per la definizione, la gestione e l'orientamento dello spazio della libertà dei soggetti). Hobbes indaga i caratteri del potere considerando necessari lo *snaturamento* dello spazio politico e la progressiva *artificializzazione* degli strumenti e delle tecniche di governo.

In virtù di questi presupposti al centro della riflessione politica hobbesiana si pone l'esigenza della razionalizzazione della vita pubblica e di conseguenza l'urgenza di pratiche di contenimento, di controllo e di *repressione* del corpo sociale. Foucault ha osservato che «il potere è essenzialmente quel che reprime», ciò che «reprime la natura, gli istinti, una classe, degli individui», sottolineando come l'analisi di questo problema non possa prescindere dall'«analisi dei meccanismi di repressione»¹¹⁷. In questo senso la posizione hobbesiana, al di là della sua contestualizzazione storica e di possibili schematizzazioni teoriche, assume un rilievo centrale nel panorama del pensiero politico moderno¹¹⁸. Lo Stato di Hobbes è in effetti una macchina di contenimento e di repressione che lavora su una massa caotica e confusa di corpi cercando di *deviarne* i movimenti per i suoi scopi. Il Leviatano è un individuo che ospita dentro di sé altri individui, uno spazio che assorbe altri spazi, un contenitore di corpi e di idee. La geometria dei movimenti fisici si

¹¹⁷ M. FOUCAULT, *Bisogna difendere la società*, Feltrinelli, Milano 1998, p. 22.

¹¹⁸ Da questo punto di vista possono essere utili chiavi di lettura le riflessioni di Foucault sui temi della repressione, della guerra e del biopotere. Sulla concezione del potere in Hobbes nella lettura foucaultiana cfr. V. SORRENTINO, *Le pouvoir selon Hobbes dans la lecture de Foucault*, nel recente volume di Y. C. ZARKA, L. PANG, *Hobbes. Le pouvoir entre domination et résistance*, Vrin, Paris 2022, pp. 135-148. Sulla nozione di *potere* nel pensiero politico occidentale, da Hobbes a Foucault, cfr. B. HINDESS, *Discourses of Power: from Hobbes to Foucault*, Blackwell, Oxford 1996.

ripropone su altro piano come geometria dei movimenti politici, il cui fine ultimo è il dominio dello spazio in funzione della sovranità assoluta e indivisibile.

Il tema della repressione nella dottrina politica di Hobbes si definisce soprattutto in rapporto alla spiegazione dei processi che portano alla dissoluzione dello Stato. Nell'ottica hobbesiana non si possono comprendere le ragioni e le necessità della repressione se non si tiene conto delle cause che conducono alla disgregazione della comunità. Nelle sue opere politiche il filosofo inglese insiste sulle dinamiche politico-economiche, sociali, psicologiche, della sedizione come principale fattore di crisi e di degenerazione del corpo sociale. Nel capitolo VIII della seconda parte degli *Elements*, dopo aver trattato «delle cause per cui, e della maniera in cui, gli uomini hanno costituito degli stati», Hobbes discute «per quali motivi, ed in che maniera, essi vengano nuovamente distrutti»¹¹⁹. Se l'invasione straniera causa la «morte violenta» dello Stato, la sedizione somiglia a ciò che accade al corpo quando è affetto da «malattia» o «perturbamento degli umori»¹²⁰. Gli uomini sono *inclinati* alla ribellione per tre ragioni fondamentali:

Tre elementi concorrono a disporre gli uomini alla sedizione. Il primo è lo scontento; infatti, finché un uomo è soddisfatto, ed il governo in carica non gli intralcia la strada per impedirgli di procedere dal bene al meglio, è impossibile che ne desideri il cambiamento. Il secondo è il pretesto di un diritto; infatti, benché un uomo sia scontento, tuttavia, se a sua opinione non vi sia un giusto motivo per agitarsi contro il governo stabilito, o di resistergli, né alcun pretesto per giustificare la sua resistenza e per procurarsi aiuto, colui non lo mostrerà mai. Il terzo è la speranza di

¹¹⁹ *Elements* [II, VIII, 1], p. 237.

¹²⁰ Ivi, p. 238. È una costante del pensiero politico hobbesiano l'idea della città come *corpo* e della sedizione come *malattia* e squilibrio dei suoi umori. Lo Stato deve garantire la *salute* della città neutralizzando i soggetti e gli spazi in cui si muovono.

successo; infatti sarebbe pazzia tentare senza speranza, quando fallire significa morire della morte del traditore. Senza questi tre elementi, scontento, pretesto, e speranza, non vi può essere ribellione¹²¹.

La *scontentezza o mala contentezza*¹²² degli individui è la causa principale della loro natura ribelle ed è legata in particolare alla paura¹²³ e all'ambizione¹²⁴. Nell'analisi hobbesiana emergono la preoccupazione per l'*insoddisfazione* degli uomini e al tempo stesso la necessità di intervenire sulle loro menti e sui loro cuori per *estirpare* le radici dei mali che affliggono la comunità politica. Il compito dello Stato è quello di *contenere* e *reprimere* e ciò vale sia sul piano politico, in termini di contrasto e di prevenzione delle idee sediziose, sia sul piano *più originario* del desiderio, in termini di *spegnimento* della fonte che alimenta la tensione alla rivolta e al sovvertimento dell'ordine costituito¹²⁵.

Nel XII capitolo del *De Cive* Hobbes indaga *Le cause che possono disgregare dall'interno uno Stato*, esaminando le «teorie che predispongono gli animi a rivoltarsi»¹²⁶. La giustificazione della disobbedienza¹²⁷, idee sbagliate

¹²¹ *Ibidem*.

¹²² Cfr. G. BORRELLI, *Il lato oscuro del Leviathan*, cit.

¹²³ Cfr. *Elements* [II, VIII, 2], pp. 238-239.

¹²⁴ Cfr. *Elements* [II, VIII, 3], pp. 239-240. Gli uomini sono *scontenti* e *turbati* dalla mancanza del potere e della gloria che ne deriva. La sete di potere e la vanagloria sono tra i motivi fondamentali dell'antropologia hobbesiana.

¹²⁵ Negli sviluppi successivi Hobbes si sofferma sulle qualità tipiche degli autori di una ribellione: scontentezza, mediocrità, eloquenza (e non giudizio), ecc. (cfr. *Elements* [II, VIII, 12], p. 245); cita l'esempio di Catilina per spiegare l'inversa proporzionalità tra saggezza ed eloquenza e condanna Aristotele, Cicerone e Seneca come cattivi maestri (cfr. *Elements* [II, VIII, 13], pp. 245-247); richiama l'episodio mitologico delle figlie di Pelia che, desiderose di restituire al vecchio padre la gioventù, su consiglio di Medea lo fecero a pezzi e bollirono in una pentola, per dimostrare che «quando eloquenza e mancanza di giudizio vanno insieme, la mancanza di giudizio, come le figlie di Pelia, consente, mediante l'eloquenza, che è come la magia di Medea, di tagliare a pezzi lo stato, con il pretesto o la speranza di una riforma, che, quando le cose bollono, non si è in grado di realizzare» (*Elements* [II, VIII, 15], p. 248).

¹²⁶ *De Cive* [II, XII, 1], p. 251. Anche nel contesto del *De Cive* Hobbes sostiene l'idea della città come *corpo*, mantenendo il parallelismo tra piano fisico e piano politico: «Nel moto fisico dei corpi sono da considerarsi tre cose, cioè la disposizione interna, ossia la possibilità di produrre un movimento, l'agente esterno, per cui si producono effettivamente certi e determinati movimenti, e l'azione stessa. Così pure in uno Stato, scosso da tumulti, bisogna

in materia politica e religiosa e concezioni distorte della libertà insegnate da cattivi maestri¹²⁸, scontentezza e ambizione¹²⁹ alimentate da retorica e propaganda¹³⁰, costituiscono i maggiori pericoli per la comunità politica, determinando uno sfaldamento dei legami sociali che porta confusione, inasprimento degli animi, conflitti. Lo Stato deve neutralizzare le ragioni dell'*incontinenza* delle masse, operare con la forza delle idee più che con quella delle armi, *indottrinare* il popolo. La riforma del sistema delle università proposta nel *Behemoth*, che prevede la censura delle dottrine sediziose, la discussione degli insegnamenti universitari, l'attenzione all'educazione e alla formazione dei giovani, ecc., va in questa direzione. Hobbes intende la repressione non tanto come uso della forza per sedare idee e iniziative sovversive, quanto piuttosto come preventiva opera di neutralizzazione, disciplinamento e orientamento politico-ideologico dei soggetti da parte dello Stato.

Nel capitolo XXIX del *Leviathan* Hobbes riprende il tema delle cause di indebolimento o distruzione dello Stato, riproponendo argomenti già discussi nelle opere precedenti¹³¹. Nel *Behemoth* affronterà la questione rispetto ai suoi

prendere in considerazione tre cose: primo, le teorie e i sentimenti avversi alla pace, che agiscono sugli animi degli individui; secondo, quali siano gli agitatori che sollecitano, radunano, dirigono i cittadini già disposti a prendere le armi e a ribellarsi; terzo, in che modo questo accade, ossia come si costituisce il partito d'opposizione che passa all'azione» (*ibidem*).

¹²⁷ Cfr. *De Cive* [II, XII, 1-2], pp. 250-252 e pp. 253-254.

¹²⁸ Cfr. *De Cive* [II, XII, 3], pp. 254-256.

¹²⁹ Cfr. *De Cive* [II, XII, 9-10], pp. 263-264 e p. 264.

¹³⁰ Cfr. *De Cive* [II, XII, 11-12], pp. 264-265 e pp. 265-267. Anche nel *De Cive* viene ricordata la figura di Catilina come emblema di falsa retorica e mancanza di giudizio e riproposto il mito dell'assassinio di Pelia.

¹³¹ Cfr. *Leviathan* [II, XXIX], pp. 360-376. Tra le cause che portano alla dissoluzione dello Stato, nel *Leviathan* Hobbes aggiunge anche la grandezza della città, ed è probabile che la severità delle sue parole sia dovuta all'esperienza della guerra civile in corso: «Un'altra infermità di uno stato è costituita dall'eccessiva grandezza di una città, quando è in grado,

effetti concreti narrando le vicende della guerra civile: gli scontri politico-religiosi, le dinamiche socio-economiche della città, i fenomeni ideologico-culturali, fanno emergere agli occhi di Hobbes la necessità di pratiche di contenimento che investono anche e soprattutto la dimensione privata dei soggetti, le loro passioni, i loro desideri, ecc.

In quest'ordine di idee si colloca la concezione hobbesiana della libertà. «La libertà in uno stato – dice Hobbes negli *Elements* – non è se non governo e regola, e poiché questo non può essere diviso, gli uomini debbono attendervi in comune»¹³². Hobbes concepisce la libertà *negativamente*, intendendola come spazio lasciato intatto dalla legge. Libertà non vuol dire non obbedire al Sovrano o limitarne il potere, piuttosto muoversi nell'ambito di ciò che non è impedito o limitato dalla sua volontà, cioè dalle leggi civili:

La libertà dei cittadini non consiste nell'essenze dall'osservanza delle leggi dello Stato, o in qualche limitazione della funzione legislativa dei sovrani. Ma, poiché non tutti i movimenti e le azioni dei cittadini sono regolati dalle leggi, né, per la loro varietà, potrebbero esserlo, vi saranno necessariamente infinite attività che non risulteranno né comandate né proibite, e che ciascuno potrà svolgere o non svolgere a suo arbitrio. Qui si può dire che ogni cittadino goda di una certa libertà, intendendo per libertà

nell'ambito delle proprie mura, di fornire gli uomini ed il denaro necessari alla costituzione di un esercito; ed allo stesso modo, dal grande numero delle corporazioni che sono come tanti stati minori negli intestini di uno maggiore, simili ai vermi negli intestini dell'uomo naturale. A ciò si può aggiungere la libertà di disputare contro il potere assoluto da parte di coloro che si reputano capaci uomini politici, i quali, sebbene usciti dagli strati popolari più infimi, tuttavia, permeati come sono di false teorie, si mescolano continuamente alle dispute sulle leggi fondamentali, e molestano lo stato come quei minuscoli vermi che i medici definiscono ascaridi. Possiamo anche aggiungere l'avidità insaziabile, o bolimia, di accrescere il proprio dominio, e le incurabili ferite che talvolta si ricevono dal nemico; ed i tumori derivanti dalla conquista di territori sparsi, che molte volte rappresentano un peso, ed è preferibile perderli che conservarli, ed anche il letargo dell'inattività, e la consunzione per dissolutezza e spreco di denaro» (ivi, pp. 374-375). L'immagine dei vermi che infestano la città è perfettamente coerente con la concezione anatomica dello Stato. Il tema della città come pericolosa minaccia per il Sovrano, in quanto risorsa militare ed economico-finanziaria dei ribelli, viene sviluppato nel *Behemoth* (si veda il Capitolo I).

¹³² *Elements* [II, VIII, 3], p. 239.

quella parte del diritto naturale che viene rilasciata ai cittadini in quanto non è limitata dalle leggi civili¹³³.

Al tema della *libertà dei sudditi* Hobbes dedica l'intero capitolo XXI del *Leviathan*, in cui la libertà (sia filosofica che politica) viene pensata in termini deterministici. Su un piano generale:

Libertà vuol dire propriamente assenza di opposizione (intendo per opposizione gli esterni impedimenti al moto) e può essere applicata sia agli esseri irrazionali ed inanimati che a quelli razionali. Infatti, quando qualcosa è legata e tenuta stretta in un modo da non potersi muovere se non nell'ambito di un certo spazio limitato dall'opposizione di qualche corpo esterno, noi diciamo che essa non ha la libertà di spingersi più lontano. E così di tutte le creature viventi, quando sono imprigionate o giacciono in catene, e così dell'acqua quando è contenuta da dighe o da recipienti senza di cui essa si spargerebbe in uno spazio più largo, siamo soliti dire che essi non sono nella condizione di libertà di muoversi, come farebbero se non esistessero quegli impedimenti esterni. Ma quando l'impedimento al moto è contenuto nella costituzione della cosa stessa, non siamo soliti dire che essa manca di libertà, ma del potere di muoversi, come quando una pietra sta ferma al suolo, od un uomo è tenuto infermo nel letto da una malattia¹³⁴.

Ne consegue che «un uomo libero è colui il quale, in quelle cose che è in grado di compiere con la sua forza e la sua sagacia, non è ostacolato dal fare quanto è in suo volere»¹³⁵. Il filosofo inglese pone sullo stesso piano il mondo fisico e il mondo morale (e politico), ritenendo perfettamente *compatibili* la sfera della necessità e la sfera della libertà¹³⁶. In società la libertà degli uomini non si dà se

¹³³ *De Cive* [I, XIII, 15], p. 283. Osserva Bobbio nella nota al testo: «La libertà, secondo Hobbes, consiste non nella libertà di scelta (teoria indeterministica), ma nel non essere impediti nella esplicazione della propria azione naturale (teoria deterministica). Di conseguenza nella sfera sociale la libertà, così intesa, diventa il potere di agire seguendo la propria natura non impediti dalle leggi dello Stato; onde tanto maggiore è la libertà, quanto minore è la sfera delle azioni regolate da leggi. Insomma la soluzione che Hobbes dà al problema dei rapporti fra libertà e autorità è in pieno accordo con la sua dottrina filosofica» (*ibidem*).

¹³⁴ *Leviathan* [II, XXI], p. 248.

¹³⁵ *Ibidem*.

¹³⁶ «Libertà e necessità sono concordanti, com'è il caso dell'acqua che non soltanto ha la libertà, ma anche la necessità di discendere per un canale. Similmente accade per le azioni che

non in rapporto allo Stato, cioè a un «uomo artificiale», da cui dipendono le leggi civili, cioè «catene artificiali» stabilite mediante patti reciproci altrettanto artificiali¹³⁷. La legge (civile) e la libertà (politica) si implicano reciprocamente e necessariamente. Uno dei pilastri della dottrina politica hobbesiana è il rapporto *antitetico* tra legge e diritto (cioè libertà): la legge è un *vincolo* che riduce progressivamente i termini della libertà¹³⁸. Soltanto in relazione all'esistenza delle leggi e al potere che le stabilisce e che ha la forza di farle rispettare si definisce lo *spazio aperto* della libertà dei sudditi. Le leggi costituiscono il *limite* e al tempo stesso anche la *condizione di possibilità* dell'esercizio effettivo della libertà dei soggetti, pure in termini di autonomia di scelta e di iniziativa economica:

gli uomini compiono volontariamente, perché queste, derivando dalla loro volontà, derivano dalla libertà, e tuttavia, dato che ogni atto della volontà, ogni desiderio ed ogni tendenza umana scaturisce da qualche causa e questa da una causa precedente, in una continua successione il cui primo anello è nelle mani di Dio che è Causa Prima, quelle azioni derivano dalla necessità, in modo che a chi fosse in grado di scorgere la connessione interna di tutte quelle cause, apparirebbe chiara la necessità che sta alla base di tutte le azioni volontarie dell'uomo. Perciò Dio, che vede ed ordina ogni cosa, vede anche che la libertà dell'uomo, nel dar compimento a ciò che vuole, è accompagnato dalla necessità di fare né più né meno di ciò che Dio stesso vuole che sia fatto. Infatti, sebbene gli uomini facciano spesso molte cose che Dio non comanda e di cui non è perciò l'autore, tuttavia non possono concepire alcuna passione o tendenza verso una cosa della quale non sia causa la volontà di Dio. Se il volere divino non garantisse la necessità del volere dell'uomo e di conseguenza di tutto ciò che è dipendente da questa facoltà umana, la libertà umana verrebbe a costituire una contraddizione ed un ostacolo alla libertà di Dio» (ivi, pp. 249-250). Nel sistema di Hobbes, fisica ed etica, scienza della natura e scienza politica, si conciliano perfettamente. L'immagine dell'acqua che scende nel canale, libera e necessitata insieme, fa ben capire la concezione hobbesiana del potere politico, cui è demandato il compito di *indirizzare* le volontà dei sudditi verso quella del Sovrano.

¹³⁷ Ivi, p. 250.

¹³⁸ «[...] il diritto è appunto la libertà naturale, non contemplata dalle leggi e quindi non regolata. Se non ci fossero le leggi, infatti, la libertà sarebbe completa. La prima limitazione della libertà viene dalla legge naturale o da quella divina; la libertà che rimane viene poi a sua volta limitata dalle leggi civili; e la rimanente può venire nuovamente limitata dagli statuti particolari delle città e delle associazioni. Vi è dunque una grande differenza tra legge e diritto: la legge è un vincolo, il diritto è una libertà, e i due termini sono addirittura antitetici» (*De Cive* [II, XIV, 3] p. 291).

La libertà del suddito consiste perciò soltanto in quelle cose che un sovrano non ha contemplate all'atto della promulgazione di quelle norme atte a regolare le azioni dei suoi soggetti; e tali sono la libertà di comprare e vendere e di stipulare un qualunque contratto con altri, quella di scegliere il luogo della propria residenza, il proprio cibo, il proprio sistema di vita, e di educare i propri figli nel modo che a ciascuno sembra migliore, ecc.¹³⁹.

Sul piano filosofico libertà e necessità non sono in contraddizione. Sul piano politico la dimensione della libertà viene stabilita dallo Stato che definisce il perimetro nel quale i cittadini possono muoversi liberamente e garantisce il loro benessere e la loro felicità: «le leggi – sostiene Hobbes – non sono state inventate per reprimere l'iniziativa individuale, ma per disciplinarla, come la natura ha disposto le rive dei fiumi non per arrestarne il corso, ma per dirigerlo. La misura di questa libertà deve esser tratta dal vantaggio dei cittadini e dello Stato»¹⁴⁰. Si tratta di un punto cruciale della dottrina politica hobbesiana. Il ruolo delle leggi (cioè dello Stato) non è la repressione fine a se stessa, ma il *disciplinamento* della vita privata e pubblica, politica ed economica, degli individui¹⁴¹.

Il tema del disciplinamento pensato in questi termini emerge chiaramente nell'ambito della discussione sulle pene che lo Stato infligge ai colpevoli¹⁴², dove l'attenzione hobbesiana è rivolta non tanto all'atto repressivo della punizione, quanto al suo significato *educativo*: «la legge naturale comanda

¹³⁹ *Leviathan* [II, XXI], p. 251.

¹⁴⁰ *De Cive* [II, XIII, 15], pp. 283-284.

¹⁴¹ Hobbes è consapevole che quanto più aumentano le leggi più diminuisce lo spazio della libertà. Legge e libertà sono inversamente proporzionali: l'attività legislatrice dello Stato riduce progressivamente il campo della libertà dei soggetti. Per il filosofo inglese è necessario un giusto *equilibrio*: poche leggi non sono sufficienti, troppe leggi finiscono per essere dannose perché minacciano l'innocua e produttiva libertà dei cittadini (cfr. *ibidem*).

¹⁴² Cfr. *De Cive* [II, XIII, 16], pp. 284-286. Sui temi della *colpa* e della *punizione* cfr. *Leviathan* [II, XXVII-XXVIII], pp. 330-349 e pp. 350-360.

[...] di non guardare, nell'esercizio della vendetta e nell'attribuzione delle pene, al male passato, ma al bene futuro»¹⁴³. La legge non può limitarsi a punire, ma deve indicare una condotta pratica da seguire. Il compito dello Stato non è semplicemente quello di *reprimere*, ma quello di *correggere* e di *orientare* i comportamenti degli uomini. «Lo scopo di una punizione – dice Hobbes – non è già di costringere la volontà degli uomini, ma di plasmarla sul modello che si è prefissato chi ha stabilito la pena»¹⁴⁴. Hobbes pensa all'attività repressiva dello Stato non soltanto in rapporto alla giustizia e alla severità della condanna, ma soprattutto in relazione allo scopo di *piegare* la volontà degli individui a quella dello Stato. La repressione deve avere una funzione correttiva (cioè attraverso la punizione deve correggere il colpevole) ma anche preventiva (cioè deve valere come esempio per la comunità politica). Per Hobbes non ha senso una repressione senza educazione e formazione delle coscienze. Da questo punto di vista l'azione repressiva deve essere accompagnata da una costante opera di indottrinamento politico-ideologico. Il lavoro sulla mente degli individui si rivela per certi versi più proficuo di quello sui corpi¹⁴⁵.

Il meccanismo della repressione, intesa come opera di disciplinamento e di orientamento del corpo sociale, diviene uno degli strumenti decisivi del potere per il controllo e la gestione della comunità politica. Lo Stato è una macchina che contiene corpi e idee, regola gli spazi pubblici, piega le volontà individuali agli interessi della collettività. Il potere non riguarda soltanto

¹⁴³ *De Cive* [II, XIII, 16], p. 285.

¹⁴⁴ *Ibidem*.

¹⁴⁵ È uno dei temi decisivi del *Behemoth*: per Hobbes è necessario *sradicare* dalle coscienze degli uomini le idee sbagliate, sintomi e cause di malcontento e rivolte. Cfr. anche *Elements* [II, IX, 7-8], pp. 253-254 e pp. 254-255; *De Cive* [II, XIII, 9], pp. 276-277; *Leviathan* [II, XXX], pp. 380 ss.

l'architettura politico-istituzionale dello Stato, ma entra prepotentemente nel vissuto concreto degli individui e nei meccanismi delle relazioni sociali. La densità dell'indagine hobbesiana restituisce una complessa fenomenologia del potere, studiato sia dal punto di vista politico-giuridico, in linea con un'ampia tradizione filosofico-politica cui Hobbes apporta novità sostanziali, sia dal punto di vista delle sue ripercussioni sulla vita materiale dei cittadini, in particolare per ciò che riguarda gli effetti pratici della ridefinizione della struttura, delle prerogative e del ruolo della sovranità politica, le cui implicazioni, come abbiamo più volte ripetuto, investono i rapporti tra spazio pubblico e potere politico, protezione e obbedienza, disciplinamento e ordine sociale, ecc. Hobbes è interessato a dimostrare che il potere è unico e indivisibile, che la *civitas* diviene tutt'uno con il corpo del Sovrano, che il mostro Leviatano deve avere nelle sue mani il controllo politico-religioso della città per assicurarle pace e benessere. Al tempo stesso egli è consapevole di un *altro volto* del potere che incide su aspetti più basilari della vita civile, influenzando pratiche di vita, modelli di comportamento, dinamiche relazionali, ecc. In termini generali lo scopo del potere sovrano è la realizzazione dell'unità della comunità politica, ma da un punto di vista più elementare il raggiungimento di questo obiettivo passa per un'*anestetizzazione* dei corpi e degli spazi della città che, come abbiamo già visto, diviene artificiale e geometrica. Il potere in Hobbes non si definisce soltanto nell'assetto politico-istituzionale dello Stato, ma si realizza dinamicamente dentro e attraverso le condizioni di vita materiale degli individui, il tessuto delle relazioni sociali, i rapporti di forza che determinano umori, equilibri, conflitti, ecc. Nella scienza

politica hobbesiana la sovranità non è mai pensata in astratto, ma sempre in relazione all'analisi concreta delle contingenze storiche e politico-sociali. Anche la spiegazione delle tappe del percorso che porta alla costituzione dello Stato e all'elaborazione delle strategie per assicurarne la conservazione (stato di natura, procedura pattizia, istituzione del contratto sociale, ecc.) non avviene in termini puramente formali, ma viene articolata in relazione e in connessione ad una scrupolosa indagine antropologica, psicologica e sociologica, alla luce della quale si chiariscono le ragioni delle dinamiche politico-sociali e si valuta l'efficacia dell'effettivo esercizio del potere e dei suoi dispositivi.

Il potere non è un fenomeno astratto che si può schematizzare in chi lo detiene e chi lo subisce e non può essere pensato come separato dall'individuo, che al contrario costituisce esso stesso un «effetto del potere»¹⁴⁶. La complessità della realtà politico-sociale è tale che la natura del potere non si esaurisce nella distinzione tra chi comanda e chi obbedisce, né assume forma e sostanza a prescindere dagli individui, i quali anzi, proprio perché sono già da sempre in relazione al potere, contribuiscono a dargli consistenza, caratteri, specificazioni, ecc. Il potere non è calato dall'alto, né si danno individui sganciati dal potere o indipendentemente dagli effetti che il potere necessariamente ha su di loro. Proprio questo carattere del potere emerge in Hobbes, cui interessa l'organizzazione razionale e geometrica della vita cittadina.

¹⁴⁶ M. FOUCAULT, *Bisogna difendere la società*, cit., p. 33.

3.3.3. Felicità e salute del popolo

Uno dei punti nevralgici della teoria della sovranità di Hobbes riguarda la capacità da parte del Sovrano di preservare la *salute* del corpo politico. La scienza politica hobbesiana spiega le cause della creazione e della distruzione dello Stato, ma si preoccupa soprattutto di individuare gli strumenti utili per il suo *mantenimento*. Il compito supremo del Sovrano è il «buon governo del popolo»¹⁴⁷. Il filosofo inglese è convinto che il bene dei sudditi e il bene dello Stato coincidano, intendendo per *bene* la prosperità e il progresso materiale e spirituale della *civitas*:

[...] governare per il profitto dei sudditi significa governare per il profitto del sovrano [...]. E questi tre elementi: 1) la legge sovrastante coloro che detengono il potere sovrano; 2) il loro dovere; 3) il loro profitto; sono una medesima cosa contenuta nella sentenza, *Salus populi suprema lex*; col che si deve intendere, non la mera conservazione della vita dei cittadini, ma in generale il loro beneficio e bene. Cosicché questa è la legge generale per i sovrani: che procurino, col massimo loro sforzo, il bene del popolo¹⁴⁸.

Lo Stato è una costruzione artificiale realizzata *per* il cittadino. Lo Stato è il mezzo, il cittadino è il *fine* della scienza politica. Ma Hobbes è consapevole che soltanto la potenza del mezzo può assicurare la riuscita del fine e per questo rovescia il punto di vista della sua dottrina politica ponendovi al vertice il Sovrano e il suo potere unico e indivisibile.

Una delle convinzioni più radicate in Hobbes – ripetuta con sempre maggiore insistenza e via via sviluppata al punto da diventare un preciso

¹⁴⁷ *Elements* [II, IX, 1], p. 250.

¹⁴⁸ *Ibidem*.

programma politico – è l'idea che la tutela della salute e del benessere del popolo passi inevitabilmente dalla forza con cui lo Stato è in grado di prevenire e curare la malattia del corpo sociale (la ribellione), dunque di *disciplinare* la vita della città e dei cittadini, attraverso una costante opera di controllo e di repressione (che non vuol dire mai soltanto punizione, ma soprattutto *correzione* dei comportamenti sbagliati), di soffocamento delle idee sediziose, di educazione e di formazione delle coscienze, soprattutto dei giovani. Tra le cose necessarie per il potere vi è quella di

[...] estirpare dalle coscienze degli uomini tutte quelle opinioni che sembrano giustificare, o fornire una pretesa di diritto ad azioni ribelli [...]. E poiché le opinioni che si son ricevute con l'educazione, e sono divenute abituali a lunga distanza di tempo, non possono essere estirpate con la forza e all'improvviso, devono essere anche tolte col tempo e con l'educazione. E poiché le dette opinioni son derivate dall'insegnamento pubblico e privato, e quei maestri che le hanno ricevute dai fondamenti e dai principi che hanno imparato nelle Università, dalla dottrina di Aristotele, e di altri (che non hanno affermato nulla dimostrativamente riguardo alla morale ed alla politica, ma essendo appassionatamente assuefatti al governo popolare, hanno introdotto le loro opinioni con eloquente sofistica), non vi è dubbio che se la vera dottrina concernente la legge di natura, e la proprietà di un corpo politico, e la natura della legge in generale, fossero fissate in modo perspicuo e insegnate nelle Università, i giovani che vi giungono immuni da pregiudizi, e le cui menti sono ancora come carta bianca, capaci di istruzione, la riceverebbero più facilmente, e poi l'insegnerebbero al popolo, sia nei libri che in altri modi, più di quanto ora essi non facciano il contrario¹⁴⁹.

Tutta l'arte di governo si sintetizza nella formula secondo cui «*il bene del popolo è la legge suprema*», che esprime l'idea che il Sovrano obbedisca alla «retta ragione», benché tecnicamente non sia sottomesso a nessuna legge dello Stato¹⁵⁰. Il bene più prezioso è la pace, ragione per cui lo Stato viene costituito e meta cui deve tendere con ogni sforzo possibile chi detiene il

¹⁴⁹ *Elements* [II, IX, 8], pp. 254-255.

¹⁵⁰ *De Cive* [II, XIII, 2], pp. 270-271.

potere¹⁵¹. Ma il bene non consiste nella mera sopravvivenza degli individui o soltanto nella sicurezza e nella pace della *polis* (per quanto sicurezza e pace siano le condizioni imprescindibili della sua stessa esistenza), ma nello sviluppo e nel progresso della comunità che lo Stato deve garantire e promuovere: per *bene dei cittadini* «non si deve intendere soltanto la conservazione, comunque, della vita, ma di una vita per quanto possibile felice»¹⁵². In Hobbes *scire per causas* e *scientia est potentia* non indicano soltanto un'astratta concezione del sapere, ma si traducono concretamente nell'idea di una città razionale che miri a progredire nella scienza, nell'arte, nell'economia, ecc. La sicurezza, la pace, il benessere, in una parola la *felicità* del popolo, rappresentano lo scopo ultimo dell'agire del Sovrano: lo Stato «non è fine a se stesso, ma è stato istituito in funzione dei cittadini»¹⁵³. Non di questo o di quel cittadino, ma di *tutti* i cittadini, della collettività nel suo insieme, appunto del popolo diventato tutt'uno con il corpo e lo spazio della sovranità. Nella dottrina politica hobbesiana l'universale si impone sul particolare. Ma l'universale subordina a sé il particolare in funzione dello stesso particolare: la forza dell'universale (lo Stato) si spiega in ragione della tutela del particolare (il cittadino). In quest'ottica Hobbes giustifica il prevalere della *ragion di stato*, alla luce della quale l'interesse della comunità viene sempre e comunque *prima* dell'interesse

¹⁵¹ Cfr. *ivi*, p. 271.

¹⁵² *De Cive* [II, XIII, 4], p. 272. Nella nota al testo Bobbio osserva come Hobbes anticipi in qualche modo le teorie dell'assolutismo illuminato, aggiungendo tra i fini dello Stato, oltre alla conservazione e alla sicurezza, anche la felicità dei sudditi. Su Hobbes teorico dell'assolutismo illuminato cfr. M. A. CATTANEO, *Hobbes théoricien de l'absolutisme éclairé*, in *Hobbes-Forschungen*, a cura di R. KOSELLECK e R. SCHNUR, Dunker and Humblot, Berlin 1969.

¹⁵³ *De Cive* [II, XIII, 3], p. 271.

dei singoli, delineando una sorta di *teodicea politica*, per cui è necessario che per il *bene* di molti si sacrifichi il *male* di pochi:

Il sovrano, in quanto tale, non può, infatti, provvedere al bene dei cittadini in altro modo che colla promulgazione di leggi, che sono norme generali; e quindi ha compiuto il suo dovere se ha cercato in tutti i modi, con opportuni provvedimenti, il bene del maggior numero per il maggior tempo possibile, e se il male che a qualcuno è toccato non è avvenuto per colpa sua, od è provenuto da circostanze che non aveva potuto prevedere. Qualche volta è necessario appunto, per il bene dei più, che tocchi un qualche male ai malvagi¹⁵⁴.

Se i beni della vita ultraterrena non rientrano tra gli oggetti della scienza politica, «il bene dei cittadini relativo alla vita terrena», invece, costituisce la materia specifica della discussione sui *doveri del Sovrano*, che si riassume in quattro punti fondamentali: «1° la difesa dai nemici esterni; 2° la conservazione della pace interna; 3° l'arricchimento compatibile con la sicurezza individuale; 4° il godimento di una libertà moderata»¹⁵⁵. Hobbes guarda con maggiore preoccupazione al problema della conservazione della pace *dentro* la città, per cui «si richiedono molti accorgimenti, perché molte sono le ragioni che concorrono [...] a turbarla»¹⁵⁶. Il *tarlo* di tutta la speculazione hobbesiana è, come abbiamo più volte osservato, la guerra civile – che per il filosofo inglese non è una mera questione teorica, ma una realtà

¹⁵⁴ *Ibidem*. Il tema della *ragion di Stato* diventa un aspetto decisivo del pensiero politico tra Cinque e Seicento. Sui rapporti tra *ragion di Stato* e Hobbes cfr. N. MALCOLM, “Reason of State” and Hobbes, in ID., *Reason of State, Propaganda, and the Thirty Years’ War. An Unknown Translation by Thomas Hobbes*, Clarendon Press, Oxford, 2007, pp. 92-123. Sul confronto tra il modello politico della *ragion di Stato* e quello del *Leviatano* cfr. G. BORRELLI, *Ragion di Stato e Leviatano. Conservazione e scambio all’origine della comunità politica*, Il Mulino, Bologna 1993.

¹⁵⁵ *De Cive* [II, XIII, 6], p. 273.

¹⁵⁶ *De Cive* [II, XIII, 9], p. 276.

drammatica vissuta in prima persona – determinata dalla sedimentazione e dalla circolazione di idee sediziose:

Tra quel che prepara il terreno alle sollevazioni, abbiamo in primo luogo ricordato alcune teorie sediziose. È compito dei governanti sradicarle dall'animo dei cittadini, e insinuarne di opposte. Però, le leggi che si opporranno a questo malanno non devono colpire i traviati, ma l'errore, poiché le idee si inculcano nell'animo degli uomini, non dando ordini, ma impartendo insegnamenti, né devono imporsi con la paura di pene, ma con la chiarezza del ragionamento.

Le teorie erronee [...] incompatibili con la tranquillità dello Stato, si sono insinuate nell'animo degli ignoranti in parte attraverso i discorsi dei pubblici oratori, in parte attraverso le conversazioni di tutti i giorni con persone che hanno potuto dedicarsi agli studi per l'agiatezza della loro condizione familiare; mentre nell'animo di costoro sono penetrate nella loro gioventù, attraverso l'insegnamento universitario. Perciò chi vuole introdurre una teoria sana, deve cominciare dalle università, nelle quali si devono gettare solide fondamenta di una scienza politica vera e veramente dimostrata, che i giovani possano in un primo tempo assorbire e poi diffondere, pubblicamente e privatamente, nel popolo. E questo essi faranno con tanto maggiore entusiasmo ed efficacia, quanto più essi stessi saranno persuasi della verità di quello che insegnano e propugnano. [...] Per questo penso faccia parte dei doveri di chi governa far compilare buoni trattati di scienza politica e di ordinarne l'insegnamento in tutte le università dello Stato¹⁵⁷.

In questo passo cruciale del *De cive* si misura il peso della teoria della sovranità hobbesiana, che è insieme una diagnosi storica e un concreto programma politico. Il potere deve funzionare in un certo modo e ricorrere a strumenti precisi: repressione del dissenso e costruzione del consenso, disciplinamento sociale, educazione e formazione dei cittadini, ecc. Il potere deve colpire l'*errore* più che i soggetti che errano, cioè la vera causa della malattia del corpo politico. Il potere è un complesso lavoro sui corpi e sulle menti, sui desideri e sulle ambizioni, sui momenti di aggregazione e sui luoghi strategici della città. Si può conservare la comunità se si dominano materialmente e politicamente i

¹⁵⁷ Ivi, pp. 276-277.

suoi spazi e i suoi abitanti. Ciò avviene soltanto attraverso una duplice opera di *sradicamento* e di *semina*: il Sovrano deve togliere le radici alle idee cattive e gettare i semi delle idee buone. Per questo lo Stato non può limitarsi all'autoritarismo degli *ordini* ma deve affidarsi all'autorevolezza degli *insegnamenti*, non deve soltanto sfruttare la *paura delle pene* ma puntare sulla *chiarezza del ragionamento*, cioè sul metodo e sui contenuti di una *scienza politica vera e veramente dimostrata* (che Hobbes ritiene di aver fondato *ex novo*), che possa valere come materia di insegnamento nelle università riformate al servizio del potere politico.

I risultati già raggiunti nelle opere precedenti vengono riproposti nel capitolo XXX del *Leviathan*, dove si ribadisce che il compito del Sovrano (sia in un governo monarchico sia in un governo democratico) risiede interamente nella «sicurezza del popolo», fine per cui chi detiene il potere deve rispondere direttamente a Dio¹⁵⁸. Anche nel contesto del *Leviathan* Hobbes sottolinea che per *sicurezza* non si deve intendere la «pura e semplice preservazione» ma «qualsiasi altra gioia della vita che ciascuno, con un'attività consentita, senza danneggiare o contrastare lo stato, si sarà procurata»¹⁵⁹, confermando ancora una volta la sua apertura a un regime di vita e di governo che tuteli la libertà dei soggetti sul piano politico ed economico ed incentivi il progresso.

¹⁵⁸ *Leviathan* [II, XXX], p. 376.

¹⁵⁹ *Ibidem*. Così recita il testo originale: «[...] by safety here, is not meant a bare preservation, but also all other contentments of life, which every man by lawful industry, without danger, or hurt to the commonwealth, shall acquire to himself» (*EW*, vol. III, p. 322). Cruciale il tema dei *contentments of life*: compito supremo dello Stato è *contenere* e *contentare* i cittadini.

Il benessere è frutto della formulazione e dell'applicazione di «buone leggi»¹⁶⁰, in altri termini di una solida architettura statale la cui sovranità assoluta e indivisibile è fondata su «principi razionali»¹⁶¹. Le leggi non sono buone in quanto *giuste* ma semplicemente in quanto *leggi*, perché sono espressione diretta della volontà del Sovrano che coincide con la volontà del popolo. Le leggi, sostiene Hobbes, sono come le *regole di un gioco* che una volta stabilite e condivise da chi vi partecipa non vanno considerate come giuste o sbagliate ma soltanto come *valide* e per questo accettate da tutti. Le leggi hanno natura artificiale, cioè derivano dalla volontà degli uomini che affidano allo Stato il compito di stabilirle e di farle rispettare. Non ci sono leggi giuste perché non esistono leggi ingiuste. L'essere delle leggi implica di per sé il loro essere giuste e il loro non poter essere ingiuste. Il giusto e l'ingiusto non esistono senza un potere sovrano che li definisce¹⁶².

Lo Stato – il cui interesse è e deve essere tutt'uno con l'interesse del popolo – governa la città attraverso *leggi necessarie* che non hanno lo scopo di

¹⁶⁰ *Leviathan* [II, XXX], p. 376.

¹⁶¹ «Ho sentito dire da taluni che la giustizia è soltanto una parola priva di sostanza e che qualunque cosa gli uomini siano in grado di procacciarsi, sia con la forza che con l'abilità, appartiene a loro [...]. Allo stesso modo, c'è pure chi afferma che non esistono fondamenti né principi razionali capaci di sostenere quei diritti essenziali che fanno assoluta la sovranità, perché, qualora esistessero, sarebbero stati scoperti da qualche parte, mentre invece possiamo constatare come, fino ad adesso, non sia mai esistito alcuno stato in cui quei diritti abbiano trovato il loro riconoscimento o siano stati respinti. Tale argomentazione è così falsa come se si sostenesse che il selvaggio popolo d'America negasse l'esistenza di fondamenti o principi di ragione per costruire una casa, capaci di durare tanto tempo quanto dura il materiale con il quale è stata costruita, per il solo fatto che quel popolo non ne ha mai vista una costruita così bene» (ivi, p. 378). Per Hobbes, che ragiona sulla scienza politica in termini di efficacia e di produttività, come l'architettura è progredita nel tempo dando all'uomo enormi vantaggi, così la politica si è evoluta dal tempo in cui gli stati erano soggetti a caos e disordine al tempo in cui è in grado di individuare «principi di ragione per rendere perpetua la costituzione degli stati» (*ibidem*).

¹⁶² Cfr. *Leviathan* [II, XXX], pp. 389-390.

vietare la libertà dei sudditi ma di *orientarla*, per evitare che passioni e conflitti possano compromettere la sicurezza della comunità:

[...] il compito delle leggi, che sono norme autorizzate, non consiste nel vietare ai sudditi ogni azione volontaria, ma nell'indirizzarle ed ordinarle entro certi principii fondamentali in modo che i sudditi non si danneggino vicendevolmente con le loro violente passioni, la loro temerità e mancanza di reciproco rispetto, così come si mettono le siepi lungo la strada non per arrestare i viaggiatori, ma per indicar loro il cammino, allo stesso modo una legge non necessaria, poiché vien meno al preciso scopo richiesto ad una legge, non è buona. Si potrebbe considerare buona una legge quando fosse diretta al vantaggio del sovrano, anche se non fosse necessaria al popolo; ma ciò non è esatto perché il benessere del sovrano e quello del popolo non possono essere disgiunti¹⁶³.

Nell'immagine della siepe che *indica* il cammino ai viaggiatori è riassunto il ruolo del potere nel governo, nell'educazione e nel disciplinamento del popolo. Lo Stato non deve soltanto imporsi con la forza, ma *indirizzare* i corpi e le idee degli individui in uno spazio politico salvo da frammentazioni e conflitti. Non sono la democrazia o la monarchia in sé a rendere felici o infelici gli uomini. Il fine ultimo dello Stato è l'obbedienza e l'unità di tutti i cittadini. Soltanto se il popolo è obbediente e unito il Leviatano conserva la sua *salute*:

[...] il benessere di un popolo, governato da un'assemblea ad intonazione aristocratica o democratica, non scaturisce dall'aristocrazia o dalla democrazia, ma dall'obbedienza e dall'unione dei sudditi, e, sotto il governo monarchico, il popolo gode di buone condizioni di vita, non perché un singolo individuo abbia il diritto di governarlo, ma perché esso è obbediente al suo sovrano. Togliete da qualunque compagine statale l'obbedienza, e quindi necessariamente la concordia popolare, e non soltanto non vi sarà il benessere, ma in poco tempo lo stato andrà incontro alla dissoluzione¹⁶⁴.

¹⁶³ Ivi, p. 390.

¹⁶⁴ Ivi, p. 380. L'obbedienza è la *condicio sine qua non* della concordia sociale e del benessere. Qualsiasi forma di governo, sia essa monarchica o democratica, senza obbedienza non riesce ad assicurare la *salute* del popolo. La preferenza hobbesiana per la monarchia è giustificata non da principi astratti, ma dall'osservazione concreta del fatto che essa è in grado di assicurare ordine e sicurezza. Il materiale antropologico e gli sviluppi dell'indagine storico-politica conducono

3.4. *Il civis illuminato dalla ragione*

La paura e l'obbedienza sono i caratteri peculiari del *civis* di Hobbes. Lo Stato è concepito come una gigantesca macchina di cui i sudditi impauriti ed obbedienti sono meri ingranaggi. La paura è lo strumento, l'obbedienza (e di conseguenza l'ordine e l'unità della comunità) il fine della scienza politica, attraverso cui il Leviatano governa i corpi e le idee dei soggetti¹⁶⁵. Il cittadino-suddito hobbesiano non ha consistenza ontologica se non in virtù e in funzione dello Stato. Nel perimetro dello spazio artificiale del potere costituito, che coincide con il corpo dello Sovrano, il cittadino acquisisce un'identità politica che si riflette nella voce e nei gesti del Sovrano che lo *rappresenta*, ottiene un'autonomia vincolata alla sua esistenza, può sperare di *salvarsi* (sia sul piano politico che sul piano religioso). La paura è più forte della competizione, della vanità e della gloria e costituisce nello stesso tempo un *freno* e una *spinta* che dispone all'accordo reciproco (che negli uomini avviene sempre in maniera

Hobbes alla convinzione che l'obbedienza costituisce il pilastro di tutta l'impalcatura della sovranità.

¹⁶⁵ «[...] l'elemento basilare della società politica è l'obbedienza al sovrano. Che si debba obbedire al sovrano, qualunque cosa esso comandi, purché comandi, è il 'quod erat demonstrandum' di questa ferrea catena di proposizioni logiche in cui consiste tutta la dottrina di Hobbes. I suoi libri politici, ridotti al nocciolo, sono una predica sull'obbedienza che invece di tentare le vie del cuore, tenta quelle della ragione: una predica insomma meno veemente ma più intelligente, meno calorosa ma più astuta. Giustamente ha osservato il Gooch che se "il *Principe* è un memoriale per i despoti, il *De Cive* è una grammatica dell'obbedienza". Insomma, la politica di Hobbes, partita dalla tesi dell'unità del potere, giunge, attraverso il filo conduttore di un ragionamento eccezionalmente vigoroso, a intessere la trama di una delle più radicali, forse della più radicale, teoria dell'obbedienza che la storia delle dottrine politiche abbia mai conosciuto, e di fronte alla quale la stessa dottrina del diritto divino dei re, che era adoperata ai suoi tempi per sostenere l'assolutismo, e cioè proprio lo Stato fondato sull'obbedienza, poteva essere giudicata addirittura una dottrina rivoluzionaria» (N. BOBBIO, *Introduzione a T. HOBBS, Elementi filosofici. Sul cittadino*, cit., pp. 26-27). Bobbio osserva che la teoria dell'obbedienza si fonda su due principi costitutivi della filosofia morale hobbesiana: il convenzionalismo etico e il pessimismo antropologico (cfr. p. 29).

artificiale): l'obbedienza diventa un modo d'essere proprio degli individui che abitano in una comunità ordinata e razionale.

Per Hobbes l'uomo non occupa alcun posto speciale in natura, ma è semplicemente un animale tra gli altri determinato da leggi meccaniche. Come tutti gli altri animali è spinto ad agire dalla paura della morte e dal forte attaccamento alla vita. Non ha natura socievole, ma dispone di linguaggio e ragione e perciò sviluppa attitudini e aspetti caratteriali che gli altri animali non hanno, tra cui in particolare la vanità¹⁶⁶. Proprio perché dotato di peculiari qualità (che in sé non hanno alcun significato positivo o negativo) le sue strategie per conservarsi finiscono per avere un esito *diverso*: la via *artificiale* dello Stato il cui fine *esclusivo* è la sicurezza individuale dei soggetti che lo costituiscono¹⁶⁷. A differenza di tutti gli altri animali l'uomo è in grado di

¹⁶⁶ Su questo aspetto insiste L. STRAUSS, *La filosofia politica di Hobbes. Il suo fondamento e la sua genesi*, cit.

¹⁶⁷ «In una concezione del mondo dove nulla si commisura a valori assoluti, anche l'uomo, in quanto tale, non è un valore assoluto. Non c'è nessuna traccia nell'uomo di Hobbes della coscienza morale che lo riveli a se stesso e agli altri come persona o del sentimento morale che gli riveli la presenza di valori assoluti. L'uomo è un essere della natura, determinato da leggi meccaniche, dominato da passioni connaturate e prepotenti, che configurano in modo irrevocabile la sua posizione nel mondo. La passione più caratteristica nell'uomo è forse, nella antropologia hobbesiana, la vanità: la vanità più che l'interesse, cioè il piacere di essere stimati e di ricevere onori dagli altri più che quello di trarne vantaggio, essendo che la vanità è il piacere dell'anima, l'interesse dei sensi. Entrambe, comunque, sono due aspetti dell'amor proprio e quindi testimonianza della natura egoistica dell'uomo: la vanità è l'amore delle proprie capacità naturali, l'interesse del proprio benessere materiale; ma tutte e due queste passioni dominanti fanno dell'uomo un essere naturalmente non socievole, un essere che cerca la compagnia degli altri uomini non per tendenza naturale e spontanea, ma per soddisfare la brama d'onori e il desiderio di beni materiali. Solo una passione nell'uomo è più forte dell'amor proprio: ed è la paura di morire. Vanitoso ed egoista, l'uomo è anche vile. La stima di sé che assume le varie colorazioni dell'orgoglio, dell'ambizione, della vanagloria, dell'arroganza, e la ricerca dell'utile di fronte alla quale non esistono valori assoluti ma soltanto strumentali, sono vinte dall'attaccamento alla vita. L'amor di se stessi trova un limite nell'amor della vita, onde la vita diventa veramente il sommo bene di questa etica della potenza che si capovolge continuamente in una attestazione di impotenza. Solo la paura della morte convince l'uomo a rinunciare agli onori e ai vantaggi dello stato naturale, e a ridursi allo stato civile. Questo essere insocievole che è l'uomo diventa socievole per paura. Dunque timore, non giustizia, è 'fundamentum regnorum'. In una visione siffatta, che cosa rappresentano e libertà e dignità e sapere e credenze? All'uomo importa in questa lotta di tutti contro tutti, che è la condizione

elaborare leggi di natura con cui *nega* le sue passioni naturali: «Le leggi di natura, come la giustizia, l'equità, la modestia, la compassione, ed insomma il fare ad altri ciò che vorremo fosse fatto a noi, sono di per se stesse, senza il timore di qualche potere che ne impone l'osservazione, contrarie alle nostre naturali passioni che ci spingono alla parzialità, all'orgoglio, alla vendetta e simili»¹⁶⁸. Nell'uomo, in quanto dotato di ragione, alle passioni naturali, cioè agli istinti primordiali che lo spingono alla sopraffazione degli altri, subentrano le leggi naturali, ovvero l'insieme di precetti e di norme che la ragione dà a se stessa per conservarsi¹⁶⁹.

L'esistenza del soggetto hobbesiano è segnata dall'impossibilità di risolvere le dinamiche del desiderio:

Come l'appetito è l'inizio del moto animale verso qualcosa che ci piaccia, così il suo raggiungimento è il 'fine' di quel moto, e noi lo chiamiamo anche scopo o mira, e causa finale del moto stesso; e quando noi raggiungiamo questo fine il piacere che ne traiamo si chiama 'godimento'; cosicché *bonum* e *finis* sono nomi differenti, ma per differenti considerazioni della medesima cosa.

E tra i fini, alcuni sono detti *propinqui*, cioè, a portata di mano; altri *remoti*, più lontani. Ma quando i fini più vicini da raggiungere sono rapportati a quelli più lontani, non vengono più chiamati fini, ma mezzi, e vie per arrivare a quelli. Ma quanto al fine ultimo, in cui gli antichi filosofi hanno posto la felicità, discutendo molto intorno alla via che vi conduce, non v'è una tal cosa a questo mondo, né una via per essa, più che per Utopia: infatti, finché viviamo, abbiamo desideri, e un desiderio

umana originaria, di aver salva la vita. Chi gli dà la sicurezza della vita è il suo signore. Lo Stato, e solo lo Stato, cioè il potere fondato sopra il consenso di tutti, gli dà questa sicurezza. E dunque allo Stato bisogna affidarsi, allo Stato bisogna ubbidire» (N. BOBBIO, *Introduzione* a T. HOBBS, *Elementi filosofici. Sul cittadino*, cit., pp. 30-32).

¹⁶⁸ *Leviathan* [II, XVII], p. 205.

¹⁶⁹ Per Hobbes le leggi di natura (su cui cfr. *Elements* [I, XIV-XVII]; *De Cive* [I, I-IV]; *Leviathan* [I, XIII-XV]) sono propriamente «conclusioni» o «teoremi» della ragione: «Questi principi di ragione sono dagli uomini definiti col nome di leggi, ma in senso improprio, perché essi non sono che conclusioni o teoremi circa il che cosa rende possibile la propria conservazione e la propria difesa, laddove la parola legge è la parola di chi, per diritto, comanda sugli altri. Tuttavia, se si considerano questi teoremi come rivelati attraverso la parola di Dio, che per diritto ha potere su tutte le cose, allora possono essere definiti, con termine appropriato, leggi» (*Leviathan* [I, XV], p. 195).

presuppone un fine più lontano. Le cose che ci piacciono, così come la via o i mezzi per un fine più lontano, li chiamiamo ‘utili’; e il loro godimento, ‘uso’; e le cose che non giovano, ‘inutili’¹⁷⁰.

Si tratta di uno dei punti di maggiore rilievo dell’antropologia di Hobbes. Esiste uno scarto irrisolvibile tra desiderio e realtà. Vivere vuol dire desiderare e al tempo stesso constatare ogni volta l’impossibilità di soddisfare questo desiderio. Il meccanismo del desiderio è tale per cui la meta si sposta sempre più avanti e ciò che si raggiunge, per il fatto stesso che viene raggiunto, non è più il fine desiderato, ma il mezzo per arrivare a un nuovo fine. Il fine ultimo, il bene assoluto, la felicità, sono di fatto irraggiungibili, come “Utopia”, che per il filosofo inglese non esiste¹⁷¹. La soddisfazione di *un* desiderio non spegne *il* desiderio e l’uomo desidera ogni volta senza avere la possibilità di realizzare una volta per tutte il suo desiderare. Questo continuo e illimitato tendere verso altro del desiderare costituisce il modo d’essere specifico dell’appetire, del volere, dell’agire umano¹⁷². Alla luce di questi presupposti si chiarisce in che senso per Hobbes lo Stato è un bene *necessario* in quanto dispositivo di *contenimento*, e non di estinzione, di desideri, passioni, interessi, ecc. che altrimenti sfocerebbero inevitabilmente nella guerra di tutti contro tutti. Lo Stato non è la migliore condizione in assoluto, ma la migliore condizione *possibile*: «[...] tutte le cose umane non possono essere esenti da qualche

¹⁷⁰ *Elements* [I, VII, 5-6], pp. 51-52.

¹⁷¹ Non esiste alcuna città ideale perché non esiste alcuna condizione che possa risolvere *una volta per tutte* il desiderio di piacere o felicità dell’uomo. Il desiderare sposta sempre la meta più avanti. La felicità degli individui è sempre al di là del loro stato attuale, caratterizzato da insoddisfazione e desiderio di cambiamento. La felicità della collettività può essere garantita solo *artificialmente* attraverso il congegno meccanico dello Stato.

¹⁷² Il tema del desiderio definisce il carattere *moderno* dell’antropologia hobbesiana. Sulle implicazioni *politiche* del desiderio in Hobbes cfr. D. D’ANDREA, *Prometeo e Ulisse. Natura umana e ordine politico in Thomas Hobbes*, cit.

svantaggio. [...] se gli uomini si potessero governare comandando ciascuno a se stesso, cioè vivessero secondo le leggi naturali, non vi sarebbe bisogno di fondare lo Stato, né di sottomettersi alla coazione di un potere comune»¹⁷³.

L'individuo hobbesiano *trasformato* in cittadino artificiale e in suddito obbediente comprende che l'*unico* bene possibile è lo Stato. La neutralizzazione dei soggetti da parte del potere politico implica la *correzione* del loro punto di vista e del loro agire. Come l'ottica corregge la vista e la geometria corregge la fisica, così la scienza politica corregge la natura caotica e indisciplinata dei soggetti rendendoli funzionali allo spazio artificiale della sovranità:

Tutti gli uomini sono per natura provvisti di considerevoli lenti di ingrandimento, cioè le loro passioni e l'amor proprio, attraverso le quali ogni piccolo contributo sembra un'imposizione insostenibile; ma sono privi invece di quei binocoli, cioè la scienza morale e civile, per vedere le disgrazie che impendono sopra di loro e che non si possono evitare, senza pagare quel tributo¹⁷⁴.

L'immagine non casuale presa in prestito dall'ottica indica ancora una volta la necessità di capovolgere il modo di vedere le cose: non con le *lenti di ingrandimento* dei desideri, delle passioni, degli interessi individuali che distorcono la realtà, ma con i *binocoli* della scienza morale e civile che consentono di vedere a quali mali si va incontro senza l'artificio politico dello Stato. La filosofia politica hobbesiana insiste sulla necessità di *vedere chiaramente*, sulla chiarezza del metodo e del concetto, sulla centralità dell'uso della ragione. Una comunità giusta non può essere affidata a ciechi che guidano

¹⁷³ *De Cive* [II, VI, 13], p. 171 (nella nota di Hobbes apposta al paragrafo).

¹⁷⁴ *Leviathan* [II, XVIII], p. 223.

altri ciechi – come nella parabola evangelica immortalata nel celebre dipinto di Bruegel il Vecchio – ma viene guidata dalla ragione che *illumina* le sorti degli uomini ed evita di lasciarli sprofondare nel baratro della barbarie della natura.

CAPITOLO III

TENEBRE, FINZIONI E SIMBOLI DEL POTERE. SPAZIO URBANO E SOVRANITÀ NELLA LOTTA SIMBOLICA TRA LEVIATHAN E BEHEMOTH

1. *Regno delle tenebre e teatro del potere*

1.1. *Tenebre e potere*

Del regno delle tenebre è il suggestivo titolo della quarta e ultima parte del *Leviathan*. Nel capitolo XLIV¹ Hobbes definisce il *regno delle tenebre* come «una lega di ingannatori che, per garantirsi il dominio sopra gli uomini in questo mondo, tentano, servendosi dell'oscurità e di false dottrine, di spegnere la luce sia della natura che del Vangelo, e d'impedire che l'umanità si prepari

¹ Il primo dei quattro che compongono la sezione, intitolato *Delle tenebre spirituali derivanti da una falsa interpretazione della Scrittura*. Qui Hobbes spiega quale sarà l'oggetto della discussione nella parte conclusiva dell'opera: «Fino a questo punto ho parlato dei poteri sovrani, quello divino e quello umano, ma nelle Sacre Scritture si fa menzione anche di un altro potere, quello cioè dei "... dominatori di questo mondo di tenebre" (*Epist. agli Efesi*, VI, 12), del regno di Satana (*S. Matteo*, XII, 26), del principato che Belzebù esercita sopra i dèmoni (*Id.*, IX, 34), vale a dire sui fantasmi che appaiono nell'aria. Appunto per questa ragione, Satana viene anche definito come "il principe della podestà dell'aria" (*Epist. agli Efesi*, II, 2) ed in quanto regna sulle tenebre di questo mondo, "il principe di questo mondo" (*S. Giovanni*, XVI, 11) e quindi tutti coloro che soggiacciono al suo dominio vengono chiamati "figli delle tenebre", in opposizione ai credenti che sono invece definiti come "i figli della luce". Dato infatti che Belzebù è il principe dei fantasmi, i suoi sudditi sia dell'aria che delle tenebre, i figli delle tenebre, questi dèmoni e fantasmi od inconsistenti forme dell'illusione, vengono ad avere allegoricamente il medesimo significato» (*Leviathan* [IV, XLIV], p. 683). Nella dimensione delle *tenebre* rientrano i demoni, i fantasmi, le illusioni, ecc. La dicotomia luce-tenebra interessa sia l'ambito politico sia l'ambito religioso. La scienza politica hobbesiana pensa la politica e la religione in un'ottica unitaria, con l'obiettivo di *epurare* la materia politica e la materia teologica da errori e incrostazioni ideologiche.

ad accogliere il futuro regno di Dio»². Si tratta di una questione cruciale nell'economia complessiva del *Leviathan*, alla luce della quale si chiariscono aspetti essenziali della dottrina politica hobbesiana, in particolare per quanto riguarda i rapporti tra potere temporale e potere spirituale, il problema dei conflitti religiosi, il tema dell'unità della sovranità, ecc. La riflessione escatologica sul *regno delle tenebre*, cioè sul potere del Papa e della Chiesa – la *lega di ingannatori* che a giudizio del filosofo inglese costituisce una grave minaccia per l'autorità civile (sul piano politico) e per il compimento del regno di Dio (sul piano religioso) – getta ulteriore luce su uno dei problemi centrali della scienza politica hobbesiana: quello della natura artificiale e geometrica della città costruita e ordinata su basi razionali.

I cristiani sono impreparati ad accogliere il regno di Dio, la Chiesa ha instaurato un potere oscuro e malefico che crea caos e disordine, lo Stato rappresenta l'ultimo baluardo della cristianità e il solo strumento in grado di contenere e risolvere il male che la attanaglia³. Al dominio delle tenebre Hobbes contrappone la luce della ragione, la *luce della natura* e la *luce del Vangelo*, in cui si conciliano la verità della scienza e le Sacre Scritture. Sfera civile e sfera religiosa trovano una *sintesi* nell'artificio politico che mette fine al caos e crea le condizioni della comunità razionale nella quale ai conflitti e all'anarchia subentrano l'unità e la pace. Hobbes avverte che le tenebre

² *Leviathan* [IV, XLIV], p. 684. La luce della natura e quella del Vangelo indicano la stessa cosa. Lo sforzo speculativo di Hobbes è quello di mostrare la perfetta armonia tra il suo sistema filosofico e la Scrittura. Per il filosofo inglese il cuore del messaggio cristiano risiede nella tesi secondo cui *Gesù è il Cristo*.

³ Si tenga sempre presente il contesto storico nel quale matura la riflessione hobbesiana, dilaniato da scontri tra diversi gruppi politico-religiosi, in cui si avverte con sempre maggiore urgenza il bisogno di unità e pace.

finiscono per *spegnere* la luce della ragione. La sua riflessione si configura in ultima istanza come lotta di resistenza e come impegno morale e civile volto ad affermare e a difendere la ragione (la verità naturale e la verità rivelata conciliate nel suo sistema) contro l'oscurantismo che ha gettato la patria in preda all'ignoranza, alla superstizione e al dogmatismo. Nella *civitas* hobbesiana le spinte caotiche e conflittuali determinate da ideologie e interessi privati vengono superate dalla forza dello Stato incarnato nella persona del Sovrano. La dimensione individuale viene soppiantata dalle ragioni del bene comune, che trova espressione *soltanto* nelle leggi dello Stato (sul piano temporale) e nel regno di Dio (nella prospettiva religiosa).

Per Hobbes «la Chiesa non è sì è ancora completamente liberata dalle tenebre»:

Allo stesso modo in cui coloro che sono nati ciechi non hanno alcuna idea della luce, e come nessuno immagina che esista una luce più fulgente di quella che si sia una volta o l'altra percepita con il senso esterno, così avviene anche per la luce del Vangelo e per quella dell'intelletto, che nessuno può concepire come esistente in un grado maggiore a quello che egli ha, fino a quel momento, raggiunto. Da questo deriva che gli uomini non hanno altro mezzo per riconoscere le proprie tenebre, all'infuori dell'applicare la ragione agl'imprevisti avvenimenti sfavorevoli che si presentano loro nella vita. La parte più oscura del regno di Satana è quella priva della Chiesa di Dio, vale a dire che essa esiste tra coloro che non credono in Gesù Cristo. Non si deve però per questo credere che la Chiesa [...] goda del possesso di tutta quella luce che le occorrerebbe per adempiere ai compiti che le sono stati assegnati da Dio. Ed a che cos'altro si può attribuire il fatto che nel cristianesimo, quasi fino dai tempi evangelici, si sono verificate tante reciproche persecuzioni, sia in conseguenza di guerre provocate da infedeli che da lotte intestine, e che tante volte si sono avute esitazioni in seguito ad un oscurarsi delle fortune personali oppure al prosperare di quelle altrui, e che sia esistita quella molteplicità di vie seguite per raggiungere il fine comune costituito dalla felicità, se non alla notte e all'oscurità in cui ci muoviamo? Questo vuol dire che noi siamo ancora all'oscuro [*We are therefore yet in the dark*]⁴.

⁴ *Leviathan* [IV, XLIV], pp. 684-685.

Il *regno di Satana* è fuori dalla Chiesa ed è abitato da chi non crede in Gesù Cristo, ma è anche *dentro* le coscienze di una cristianità che brancola *ancora nel buio*. Le dispute, gli scontri, le guerre, che hanno segnato la vita dei cristiani fin dalle origini, mostrano chiaramente che la strada da compiere verso la felicità (il fine di ogni uomo) è ancora lunga. Regnano la *notte*, la *nebbia* (sinonimo di quella mancanza di chiarezza che getta gli uomini in confusione), il buio delle tenebre (l'assenza di una luce, del Vangelo e dell'intelletto, che *illumina* la giusta via). L'insistenza sulla realtà conflittuale della vita e della storia della comunità cristiana, l'idea che l'esistenza umana abbia come *unica meta* la felicità⁵, il binomio luce-tenebra (declinato sia in senso teologico sia in senso politico), indicano la consapevolezza della necessità di un'urgente ricomposizione delle fratture politico-religiose, che hanno lacerato l'Inghilterra e più in generale l'intera Europa cristiana, nell'unità e indivisibilità di un solido e rinnovato potere civile. Il filosofo inglese è convinto che l'oscurità che avvolge il mondo cristiano possa essere sconfitta dalla razionalità della scienza politica che individua la via pratica per il benessere degli uomini su questa terra e dalla forza rischiaratrice della Scrittura che restituisce il senso autentico della fede e prepara alla vita eterna.

Il problema che preoccupa maggiormente Hobbes è quello dei rapporti tra potere temporale e potere spirituale⁶. Il dissidio tra politica e religione gioca

⁵ Lo scopo della vita è in generale la felicità, ma nella concretezza delle relazioni sociali si traduce nello sforzo e nella volontà di *stare davanti agli altri*. Si ricordi la nota immagine della corsa in *Elements* [I, IX, 21], pp. 75-76.

⁶ Nel *Leviathan* – cioè all'altezza degli inizi degli anni '50 – Hobbes ripercorre i temi fondamentali del suo pensiero, già affrontati in modo sistematico negli *Elements* e sul piano più specificamente politico nel *De Cive*, prestando minore attenzione agli aspetti metodologici e gnoseologici e attribuendo maggiore peso alle questioni politiche e religiose. Assume un rilievo

un ruolo cruciale per l'ordine della città e per l'unità dello Stato. Il filosofo inglese espone i «quattro motivi che determinano le tenebre spirituali», mostrando come il «Nemico» abbia sfruttato l'«ignoranza naturale» degli uomini e seminato i «germi degli errori spirituali», facendo calare su di loro la notte delle tenebre cui soltanto la luce della ragione può rimediare:

Il Nemico è stato qui nella notte della nostra ignoranza naturale, ed ha seminato i germi degli errori spirituali, prima fra tutti la tendenza a travisare ed a smorzare la luce delle Scritture, visto che noi erriamo proprio perché non conosciamo le Scritture. La seconda causa di errore è costituita dall'assunzione della demonologia dei poeti pagani, cioè di quella loro leggendaria dottrina riguardante i dèmoni, idoli o infingimenti della mente umana, che non hanno una loro esistenza reale, all'infuori di quella che viene data loro dalla fantasia degli uomini. Tali sono gli spiriti dei trapassati, le fate, ed altre cose del genere, adatte a figurare nelle favole delle nonne. La terza causa di errore è costituita dalla mescolanza che si usa fare della Scrittura con diverse sopravvivenze della religione dei Greci, ed ancor più con la loro vana ed erronea filosofia, principalmente con quella di Aristotele. La quarta ragione che ci induce a commettere i più grossi errori, consiste nel mescolare queste tradizioni false ed incerte con una storia immaginaria o priva di testimonianze.

In tal modo noi erriamo perché diamo ascolto a spiriti seduttori ed alla demonologia di chi propaganda cose false per ipocrisia, o come si trova nel testo della Scrittura (*I Epist. a Timoteo*, IV, 1-2) “a quelli che profferiranno menzogna, segnati di un marchio nella loro propria coscienza”, cioè in contrasto con la loro stessa conoscenza⁷.

Hobbes spiega gli «errori circa il regno di Dio, derivati da falsa interpretazione delle Scritture»⁸, facendo emergere come la scienza politica e la corretta interpretazione delle Scritture, fuse insieme in una ricerca che si fonda su un legame inscindibile tra ragione naturale e fede religiosa, dimostrino l'unicità e indivisibilità del potere civile messo in discussione dal Papa, dai gruppi politico-religiosi, dalle sette, ecc., per ragioni esclusivamente politiche.

centrale il problema del rapporto tra potere civile e potere ecclesiastico (cfr. A. PACCHI, *Introduzione a Hobbes*, cit., pp. 75-92).

⁷ *Leviathan* [IV, XLIV], p. 685.

⁸ *Ivi*, p. 686.

Non essendosi ancora realizzata la «seconda venuta» di Cristo «il regno di Dio non è ancora venuto, e quindi i re a cui noi siamo sottoposti in conseguenza di un patto, non sono altro che i nostri sovrani civili, a meno che non ci si voglia riferire a quei cristiani che già sono stati accolti nel regno della grazia, poiché essi hanno già ricevuto la promessa di esservi ricevuti al ritorno del Cristo sulla terra»⁹. L'errore decisivo consiste nel pensare che «il regno di Cristo si identifica con la Chiesa presente» e di conseguenza nella rivendicazione da parte del Papa e del clero del potere politico, laddove invece «la Scrittura non lo attribuisce ad altri se non ai sovrani civili»: errore che genera una confusione dottrinale che ottunde la mente degli uomini i quali, spenta la «luce della natura» e avvolti nelle tenebre, non sono più in grado di *vedere chiaramente* «a chi debbano obbedire»¹⁰.

L'ambizione e la sete di potere hanno creato una spaccatura profonda tra autorità politica ed autorità religiosa che spiega le ragioni dei dissidi storici tra il Papa e i sovrani civili che hanno finito per distruggere la comunità cristiana¹¹. La natura dei rapporti tra potere temporale e potere spirituale e le

⁹ Ivi, pp. 686-687.

¹⁰ Ivi, p. 687.

¹¹ Hobbes spiega in questo modo la nascita della consuetudine con cui i re cristiani ricevono la corona da parte dell'autorità ecclesiastica, le dottrine eretiche e l'utilizzo della scomunica a scopo politico (dunque come strumento di assoggettamento e di controllo sociale), facendo riferimento al Concilio Lateranense IV presieduto da Papa Innocenzo III (1215): «A causa di questa pretesa del Papa, o vicario generale di Cristo nella presente Chiesa, ammesso che si tratti di un suo regno vero e proprio al quale noi siamo indirizzati dal Vangelo, nasce l'opinione che stabilisce dovere un re cristiano ricevere la corona da un vescovo, come se la formula '*Dei gratia*' contenuta nella dignità acquisita, fosse possibile solo in conseguenza di quella cerimonia. Inoltre, si ritiene che un re divenga tale per favore di Dio, quando è incoronato per autorità dell'universale vicereggente del Dio sulla terra; e che qualunque vescovo, indipendentemente da chi è il suo sovrano, deponga, all'atto della sua consecrazione, un giuramento di assoluta obbedienza nelle mani del Papa. Logicamente conseguente a quest'opinione è la dottrina del quarto concilio lateranense, tenuto sotto Papa Innocenzo III. In esso si sostenne e si sancì il principio secondo cui un re, che dopo essere stato ammonito dal

dinamiche intercorse che hanno contraddistinto la storia della cristianità – vittima di crisi cicliche che hanno compromesso la stabilità politica e sociale degli Stati europei – sono spiegate da Hobbes a partire dalle ragioni antropologiche del potere, dall’ambizione politica, dal desiderio di dominio, ecc., in cui è implicata la volontà di assoggettare le menti degli individui e di sfruttare l’annebbiamento delle coscienze per motivi politici ed ideologici. La brama di potere, la tracotanza, la vanagloria, alimentate dal disordine delle idee e dall’assenza di verità e giustizia, rappresentano i peggiori mali per la comunità politica. Non sono casuali le parole tratte dal libro di Giobbe riportate sul frontespizio del *Leviathan*, che ricordano che il supremo compito dello Stato-Leviatano è quello di vincere la presunzione e l’orgoglio di tutti gli uomini. Leviathan nasce per dominare Behemoth: il Sovrano è generato per contenere nel suo corpo i corpi di tutti i sudditi e tenere ai suoi piedi una città caotica e disordinata che va trasformata in una comunità razionale. Nella luce della ragione devono dissolversi le tenebre del dubbio, dell’ignoranza e della sopraffazione.

Papa non purifica il suo regno dalle eresie ed è per questo scomunicato, qualora non faccia atto di sottomissione entro un anno, deve considerare i suoi sudditi assolti dall’obbligo dell’obbedienza (cap. III, *De Haereticis*). Qui per eresie si intendono naturalmente tutte quelle opinioni che la Chiesa romana ha considerato come erronee. In tal modo, tutte le volte che nasce un contrasto tra i disegni politici del Papa e quelli di un qualsiasi altro principe cristiano, cosa questa molto frequente, i sudditi vengono a trovarsi in uno stato di tale incertezza sì da non rendersi conto che uno straniero viene ad occupare il trono del loro legittimo sovrano, cacciandone colui che era stato da loro stessi riconosciuto signore, ed in questa oscurità spirituale sono portati a combattersi vicendevolmente, senza distinguere gli amici dai nemici, seguendo gli ordini di chi agisce soltanto per ambizione» (*Leviathan* [IV, XLIV], pp. 687-688).

1.2. *Luce della ragione e rifondazione della politica*

In un mondo dominato dalle tenebre, impregnato di demoni, fantasmi e illusioni, vittima di inganni ed incantesimi, deve farsi largo la ragione, alla luce della quale viene rifiutato ogni principio di autorità, vengono rigettate false idee di libertà che incitano alla violenza e alla ribellione, in favore di una scienza politica rifondata su nuove basi che mira a costruire una città libera da disordine e conflitti proprio perché *snaturata* nella logica artificiale e geometrica dello Stato, viene ripensata la natura stessa della filosofia. Non è un caso, infatti, che nel capitolo XLVI del *Leviathan*, a proposito *Dell'oscurità prodotta da un'erronea filosofia e dalle tradizioni fantastiche*, Hobbes parta dalla definizione della filosofia, posta sullo stesso piano della geometria (e delle altre scienze propriamente dette), con cui condivide la capacità di comprendere la *generazione* e le *proprietà* delle cose e di *produrre* risultati utili alla vita degli uomini:

Per filosofia si deve intendere la conoscenza acquisita per mezzo del ragionamento, partendo dal modo in cui una cosa è stata generata per giungere alla definizione delle sue proprietà, oppure da queste risalendo a qualche possibile modo in cui la cosa stessa può essere stata generata, in modo da produrre, sempre nei limiti consentiti dalla materia e dalle possibilità umane, quegli effetti che lo svolgimento della vita umana richiede. Così lo studioso della geometria, costruendo le sue figure, ne individua le varie proprietà e da queste poi trae nuovi metodi per costruirle, servendosi appunto del ragionamento, e tutto questo per mettersi in grado di misurare la terra, l'acqua, e per servirsene in moltissime altre applicazioni. Analogamente l'astronomo, dall'osservazione del sorgere, del tramontare e del movimento del sole e delle stelle, nei vari settori della volta celeste, deduce le cause che determinano il giorno e la notte ed il corso delle stagioni dell'anno, per

mezzo delle quali è in grado di calcolare il tempo. La stessa cosa vale anche per tutte le altre scienze¹².

La filosofia – che presuppone l'utilizzo del linguaggio e del metodo e che è potuta nascere in condizioni di libertà e pace che soltanto lo Stato può assicurare¹³ – è un tipo di conoscenza che va *oltre* l'esperienza (in cui consiste la prudenza) e mira a costruire ragionamenti corretti che hanno come fine verità universali¹⁴. Essa esclude da sé ogni tipo di rivelazione sovranaturale che riguarda qualcosa che «non è stato acquistato per mezzo del ragionamento» e rifiuta in modo categorico «le conclusioni cui si giunge ragionando sull'autorità

¹² *Leviathan* [IV, XLVI], p. 748. Si tenga presente la definizione di *filosofia* che Hobbes darà nel *De Corpore* e più in generale la concezione hobbesiana della scienza in termini di efficacia e di utilità pratica nonché di progresso morale e civile (si veda il Capitolo I). Risulta evidente, come è già stato notato, il debito intellettuale di Hobbes nei confronti del suo maestro Bacone.

¹³ «Poiché la facoltà del ragionare è una diretta conseguenza dell'uso della parola, non sarebbe mai stata possibile se non fossero esistite alcune generali verità tratte dal ragionamento, ed antiche quasi quanto lo stesso linguaggio. Anche i selvaggi dell'America hanno saputo esprimere delle buone sentenze morali ed hanno alcune elementari nozioni di aritmetica che li mettono in grado di addizionare e dividere numeri non troppo alti, ma per questo non si può dire che essi siano dei filosofi. Infatti, allo stesso modo in cui, quando ancora gli uomini, non conoscendo le qualità delle piante, non sapevano servirsene per il loro nutrimento, e non sapendo come coltivarle separatamente in campi e vigneti, mangiavano ghiande e bevevano acqua e tuttavia esistevano moltissime viti e piante di grano che crescevano alla rinfusa nei campi e nei boschi, così, fin dalle origini dell'umanità, sono state fatte varie, utili, universali ed esatte speculazioni, ma esse erano troppo poche e gli uomini si servivano, per le esigenze della vita, della loro rozza ed indifferenziata esperienza. Non si aveva alcuna idea del metodo, cioè non si sapeva come seminare o piantare la conoscenza, separata dalle erbe maligne e dalle piante infconde dell'errore e della supposizione, e siccome ciò dipendeva essenzialmente dalla mancanza di sicurezza e dalla costrizione esercitata dal dover provvedere ai più elementari bisogni di sussistenza e di difesa, non fu possibile modificare quelle condizioni di arretratezza finché non vennero costituiti i grandi raggruppamenti statali. L'agiatezza è la condizione in cui può nascere la filosofia, e lo stato genera la pace e l'agiatezza. La filosofia fu studiata laddove esistevano città grandi e fiorenti» (*Leviathan* [IV, XLVI], pp. 749-750). Lo Stato, unica condizione di prosperità delle città, assicura libertà e pace e perciò rende possibile la ricerca filosofica. Il filosofo inglese è convinto che la stabilità sociale e politica garantita da una solida compagine statale (che renda sicuri i diritti dei cittadini, soddisfi i loro bisogni, li difenda da nemici esterni, ecc.) sia la condizione imprescindibile per lo sviluppo delle scienze.

¹⁴ «Dalla definizione che sopra ne abbiamo data, appare chiaro come non si possa considerare come un aspetto della filosofia, quella conoscenza ancora primitiva chiamata esperienza, in cui consiste la prudenza. Infatti quella non è ottenuta per mezzo del ragionamento, ma si trova sia nell'uomo che negli animali e non è altro che il ricordo della catena di successione degli eventi che si sono verificati nel passato, e qualora si tralasci di tener conto di una qualsiasi circostanza, si altera l'effetto e viene resa inutile anche la previsione dell'uomo più prudente, mentre invece nessun concetto esatto può essere prodotto dal ragionamento, che non sia l'universale, eterna ed immutabile verità (ivi, pp. 748-749).

di certi testi», perché in questi casi «non c'è un ragionamento che dalla causa si riporti all'effetto e viceversa, ma siamo di fronte soltanto ad un atto di fede»¹⁵.

Il filosofo inglese nega che la filosofia antica abbia avuto una qualche utilità per la scienza e in particolare per la filosofia morale e politica:

Ma qual è stata l'effettiva utilità di queste scuole? Quali sono state per noi le conseguenze dei loro insegnamenti e delle loro dispute? Di quanto sappiamo nel campo della geometria, che è la madre di tutte le scienze naturali, non siamo debitori a quelle scuole. Platone, che era il più grande dei filosofi greci, non voleva che entrassero nella sua scuola coloro che non fossero in possesso di un certo bagaglio di nozioni geometriche. Molti si dedicarono a quella scienza con grande vantaggio per l'umanità, ma non abbiamo notizie delle loro scuole, come pure non vi fu alcun indirizzo di pensiero rappresentato da geometri e nessuno di essi venne mai considerato come un filosofo. La filosofia naturale delle scuole ebbe piuttosto il carattere di una fantasticheria che non di una scienza, e fu espressa in termini privi di senso comune e di significato. Tutti quelli che insegneranno la filosofia, senza prima essersi assicurati del possesso di una salda preparazione nel campo della geometria, non potranno non incorrere in quella difficoltà, poiché la natura opera attraverso il moto, la cui intensità e differenziazione non può essere individuata se non si conoscono le proporzioni e le caratteristiche delle linee e delle figure. La loro filosofia morale e civile non è altro che l'esposizione delle loro passioni, poiché, in mancanza di un governo civile, la norma del costume è costituita dalla legge di natura, e nell'ambito invece di tale governo, è la legge civile che stabilisce ciò che è onesto e ciò che è disonesto, ciò che è giusto e ciò che è ingiusto, ed in senso lato, ciò che è bene e ciò che è male¹⁶.

E condanna severamente Aristotele e le sue opere:

[...] si può dire con Cicerone, anche lui appartenente a quella categoria, che non vi è nulla di tanto assurdo che non sia stato sostenuto da qualcuno

¹⁵ Ivi, p. 749. Nelle pagine finali del *Leviathan* Hobbes ritorna sul principio di autorità ribadendo di non aver fatto ricorso a nessuna citazione dagli antichi e sottolineando come la sua dottrina politica si fondi interamente sulla ragione e sulla corretta interpretazione della Scrittura. Per il filosofo inglese il rispetto per il mondo antico non deve distogliere dalla consapevolezza che l'età più saggia ed effettivamente più antica e dunque degna di maggiore rispetto sia quella presente (cioè quella moderna), progredita notevolmente sul piano scientifico: «[...] sebbene io abbia una grande venerazione per gli antichi che hanno esplicitamente esposta la verità o che ci hanno aperta la strada per raggiungerla da noi stessi, tuttavia ritengo che nulla si debba all'antichità. Se vogliamo adorare il tempo passato, allora bisogna considerare che il presente è il più antico [...]» (*Leviathan [Alcune considerazioni conclusive]*, pp. 799-800).

¹⁶ *Leviathan* [IV, XLVI], pp. 752-753.

degli antichi filosofi, ed io penso che molto difficilmente si potrebbe giungere ad affermazioni più assurde di quelle cui, nel campo della filosofia naturale, è pervenuto Aristotele nella sua *Metafisica*, o maggiormente negatrici dell'essenza stessa del governo di quelle da lui esposte nella sua *Politica*, ed a nulla di più rozzo di quanto troviamo sostenuto in gran parte della sua *Etica*¹⁷.

La dura critica nei confronti dello Stagirita e del suo insegnamento nelle università (in cui lo studio della filosofia è finito per diventare piuttosto «soltanto aristotelismo»¹⁸) si spiega soprattutto alla luce del rigetto hobbesiano della cultura accademica del suo tempo, dominata dagli studi di logica, retorica, morale, ecc. della tarda Scolastica, che ha piegato l'opera aristotelica ai propri usi e interessi filosofici. Hobbes prende le distanze da un ambiente culturale retrivo e non aggiornato rispetto alle più recenti acquisizioni della scienza moderna, di cui Galilei e Bacone (riferimenti di Hobbes) rappresentano i maggiori esponenti. Il filosofo inglese respinge la filosofia antica perché ha pregiudicato il percorso della scienza, ripensata dai moderni come conoscenza pratica, cioè produttiva ed efficace, e basata sul metodo scientifico e sul modello della geometria, la regina delle scienze. È questa la ragione del netto rifiuto hobbesiano della filosofia di Aristotele e del suo insegnamento nelle università, fonte di gravi errori e assurdità¹⁹.

Gli errori e le assurdità peggiori riguardano naturalmente la filosofia morale e civile²⁰. Aristotele e con lui i classici del pensiero politico antico hanno insegnato un'equazione pericolosissima e cioè che «ogni governo non popolare è tirannia»:

¹⁷ Ivi, pp. 753-754.

¹⁸ Ivi, p. 755.

¹⁹ Cfr. ivi, pp. 755 ss.

²⁰ Cfr. ivi, pp. 765 ss.

Dalla filosofia civile di Aristotele gli scolastici hanno imparato a definire tirannia ogni governo che non abbia le caratteristiche di quel governo popolare che esisteva in Atene ai tempi dello Stagirita. Tutti i re ricevevano dagli Ateniesi l'appellativo di tiranno, e l'aristocrazia dei trenta che si costituì con l'appoggio degli Spartani dopo la sottomissione della città, venne chiamata il governo dei trenta tiranni, mentre la parola libertà serviva ad indicare la condizione del popolo governato sotto una forma democratica. Originariamente il termine 'tiranno' serviva a definire qualsiasi re; ma quando più tardi, presso la maggior parte degli stati greci, quella forma di governo venne soppressa, allora quel termine aggiunse al primitivo significato anche quello conseguente all'odio che i governi popolari provavano per esso. Analogamente, dopo che a Roma furono cacciati i re, quella sola parola divenne qualcosa di odioso, poiché è naturale ed umano dare ad una colpa grave un particolare attributo che mette in evidenza tutta la vergogna acquistata da un implacabile nemico. Allo stesso modo, tutte le volte che il popolo è scontento dei rappresentanti di un governo democratico od aristocratico, non si dà pena, per esprimere il suo stato d'animo, di cercare termini di vituperio, ma definisce la prima come anarchia e la seconda come oligarchia, o tirannia di pochi. Ciò che più di tutto urta il popolo non è il fatto di non essere governato secondo i desideri di ciascun cittadino, ma di essere soggetto al volere del pubblico rappresentante, sia che si tratti di un solo individuo o di un'assemblea, cioè di essere sottoposto ad un governo arbitrario. Di conseguenza vengono attribuiti epiteti vituperevoli a coloro che sono investiti dell'autorità, senza rendersi conto, salvo forse dopo lo scoppio di una guerra civile, che ove non esistesse un tale governo arbitrario, quella guerra sarebbe senza fine, e che la forza ed il potere sono date alle leggi non dai discorsi e dalle vane promesse, ma dagli uomini e dalle armi²¹.

Per Hobbes la *cattiva filosofia* è stata accompagnata dall'ancor più grave «eliminazione della ragione»²². La stabilità e la pace della comunità possono essere garantite soltanto se il potere rimane saldamente nelle mani dell'autorità civile e non viene *usurato* dagli ecclesiastici che pretendono di stabilire la verità e di governare per diritto divino²³.

²¹ Ivi, pp. 768-769. Si tratta di un passo molto significativo sul problema delle possibili *degenerazioni* dovute all'eccesso di libertà dei soggetti e al rifiuto di obbedienza al potere costituito, cause inevitabili di guerre civili. Per Hobbes *tirannia* equivale a *sovranità* e l'odio nei confronti della tirannia non è altro che *scontento* o sete di potere (cfr. *Leviathan* [*Alcune considerazioni conclusive*], p. 794).

²² *Leviathan* [IV, XLVI], p. 774.

²³ L'emblema dell'*eliminazione della ragione* è l'atteggiamento della Chiesa nei confronti delle nuove acquisizioni della scienza moderna, osteggiata soprattutto per ragioni politiche. Un punto saldo nella dottrina politica hobbesiana è la preminenza delle leggi civili da cui dipende *anche* la verità, al punto che si potrebbe sostenere la legittimità della punizione della disobbedienza

Nel successivo capitolo XLVII, su *Chi trae vantaggio da questa oscurità*, Hobbes indaga i benefici derivanti dall'instaurazione del regno delle tenebre e si interroga su chi (persone, poteri, istituzioni, ecc.) abbia tratto vantaggio da questa condizione²⁴. Nella disamina hobbesiana²⁵, la Chiesa ha *inventato* la «teologia scolastica», costruita sulle opere di Aristotele, e *usato* le università, «istituzioni create e controllate dall'autorità papale», per dare una

anche di chi insegna dottrine vere, se queste sono ritenute incompatibili con il potere costituito: «Coloro che né per autorità legittima né per un livello di cultura superiore possono erigersi a giudici della natura della verità, nell'atto che introducono nelle menti dell'uomo quell'erronea filosofia, procedono anche all'eliminazione della vera. Com'è stato ormai reso noto da tutte le spedizioni marittime, e come tutti coloro che hanno una preparazione nel campo scientifico sanno, si sa che esistono gli antipodi e che il corso e l'avvicendamento degli anni e dei giorni è causato dal moto terrestre. Nonostante questo, coloro che anche soltanto hanno dato come supposti quegli innegabili dati di fatto allo scopo di aprire una discussione su quei problemi, in cui potessero emergere argomenti in favore o contro quell'ipotesi, hanno incorso nelle punizioni loro inferte dalle autorità ecclesiastiche. E questo forse perché quelle opinioni sono in contrasto con la vera religione? Ciò non può avvenire se quelle opinioni sono vere; ed allora si consenta che la verità sia sottoposta all'esame di giudici competenti e sia confutata da chi ritiene di essere in grado di poter provare il contrario. Forse perché sono contrarie alla religione costituita? In questo caso, l'unico modo di impedirne la diffusione è di farle condannare dalle leggi dei sovrani cui quelli che vogliono propagarle sono soggetti, cioè dalle leggi dei sovrani civili, dato che si potrebbe, sempre secondo giustizia, punire la disobbedienza anche di chi insegna una vera filosofia. Forse perché scuotono le basi dello stato, spingendo le menti alla rivolta ed alla sedizione? Allora spetta soltanto all'autorità civile, forte del proprio potere legittimo, di far tacere e di punire i maestri di quelle opinioni, perché se un qualsiasi potere ecclesiastico si assumesse quel diritto in qualunque paese si trovi soggetto al potere di uno stato, anche se pretendesse definirlo come un diritto di Dio, commetterebbe sempre un atto di usurpazione» (*ibidem*).

²⁴ A partire dall'interrogativo sul *cui bono* Hobbes intende «individuare chi siano quelli che per così lungo tempo hanno esercitato il loro potere sui popoli di questa parte del mondo cristiano, servendosi di quelle dottrine così contrastanti con la pacifica convivenza umana» (*Leviathan* [IV, XLVII], p. 775).

²⁵ Cfr. *ivi*, pp. 775 ss. Il primo e più importante *errore* è quello di ritenere che «la Chiesa oggi militante sulla terra si identifica con il regno di Dio» (p. 775) e di conseguenza riconoscerle i benefici che ne derivano in termini di poteri, cariche, onori, ecc. Il *potere spirituale* diventa un'arma decisiva nelle mani del Papa e spinge gli uomini alla disobbedienza nei confronti dei loro sovrani (cfr. pp. 775-776). Hobbes sottolinea la pericolosità della pretesa del Papa di «assicurarsi l'esercizio del potere sovrano sul popolo» (p. 777) e così di delegittimare i sovrani civili attraverso la scomunica usata a scopo politico: «Infatti la scomunica inflitta al proprio sovrano legittimo non equivale forse ad allontanarlo da tutti i luoghi consacrati al culto divino, nell'ambito del suo stesso regno? e non equivale forse a contrapporgli la forza, tutte le volte che il sovrano vuol punire per mezzo della forza? e scomunicare qualcuno senza il consenso dell'autorità civile, non vuol dire privarlo della sua legittima libertà, vale a dire usurpare un potere che non si ha diritto di esercitare sopra i propri fratelli? Coloro dunque che, nel campo religioso, addensano tante tenebre, sono la Chiesa romana e quella presbiteriana» (*ibidem*). Alla sovranità spirituale della Chiesa vengono ricondotti il dogma dell'infalibilità del Papa (cfr. pp. 777-778), la soggezione dei vescovi (cfr. p. 778), i benefici del clero (cfr. *ibidem*), ecc., dunque più in generale la gestione e il controllo della vita materiale e spirituale del popolo.

veste teologica e politica al proprio potere, per camuffare le sue falsità, per «precluderci l'individuazione di quegli errori e di farci apparire l'*ignis fatuus* dell'erronea filosofia nelle vesti della luce del Vangelo»²⁶. Risulta dunque evidente che «gli autori di queste tenebre spirituali sono il Papa ed il clero dipendente dalla Chiesa di Roma, e tutti coloro che cercano di convincere la gente circa la verità di quell'erronea dottrina secondo cui la Chiesa terrena militante sarebbe il regno di Dio di cui si parla nel Vecchio e nel Nuovo Testamento»²⁷. Il filosofo inglese paragona la Chiesa a un *regno di fate* che ha popolato il mondo di *favole, fantasmi, spiriti*²⁸, manipolando e controllando le menti degli individui, privando il popolo e soprattutto i giovani della capacità di ragionare autonomamente e sfruttando le università, i luoghi di educazione e di formazione delle coscienze, come *laboratori politici* per realizzare veri e propri *incantesimi*:

Gli ecclesiastici precludono l'uso della ragione alla gioventù, servendosi di certi loro filtri fatti di formule fatti di formule metafisiche, di miracoli e di fantastiche testimonianze, e del fraudolento uso delle Scritture, e per mezzo di tutte queste cose ottengono il risultato, se non altro, di farsi obbedire. Analogamente si dice che le fate rubino i bambini dalle culle e mettano dei deficienti al loro posto, chiamati folletti dal popolino, perché sono appunto capaci di fare del male.

Le nostre nonne non ci hanno mai saputo dire in quale officina o laboratorio la fate distillino i loro filtri, ma è ben noto che i laboratori degli ecclesiastici sono le Università che sono organizzate secondo l'indirizzo dell'autorità papale²⁹.

²⁶ Ivi, p. 780.

²⁷ *Ibidem*. Hobbes osserva che l'eccessiva tolleranza da parte dei sovrani cristiani nei confronti delle ingerenze del Papa nel corso della storia ha contribuito a legittimare il primato politico e spirituale della Chiesa, generando l'enorme problema della disobbedienza all'autorità politica. Per il filosofo inglese il popolo è tenuto ad obbedire *solo ed esclusivamente* al sovrano civile, cui ogni potere e ogni istituzione devono essere subordinati (cfr. pp. 780 ss.).

²⁸ Cfr. ivi, p. 785.

²⁹ Ivi, pp. 786-787.

Per Hobbes l'enorme potere ottenuto dal Papato dimostra che esso rappresenta «il fantasma del defunto impero romano sul cui sepolcro esso siede incoronato»³⁰. Il pericolo più immediato ai suoi occhi è che, dopo le parabole storiche di Enrico VIII e di Elisabetta I, lo «spirito di Roma» o addirittura «spiriti peggiori» possano ritornare più forti di prima e gettare l'Inghilterra (e l'Europa) nel baratro³¹. Hobbes avverte con urgenza l'esigenza di intervenire nella turbolenta realtà del suo tempo. L'obiettivo della sua dottrina politica è il *contenimento* delle spinte materiali e culturali che provengono dalla città (di cui, come si è visto, quello religioso costituisce il fronte più insidioso) e l'unità politico-religiosa del potere sovrano, cui ogni altro potere è subordinato e a cui tutto il popolo deve obbedienza assoluta e incondizionata. Su un altro piano si pone, invece, la dimensione della fede che riguarda *solo* il foro interno. La luce della ragione rischiarerà le tenebre instaurate dagli usurpatori e mette al riparo dai loro *incantesimi*. Ciò può avvenire soltanto in virtù di una *rifondazione* della politica che metta al centro la logica dello Stato e da essa faccia dipendere ogni aspetto della vita civile. Lo Stato diviene l'unica *misura* del bene e del male, alla luce della consapevolezza che ogni comunità che si regoli sugli appetiti degli individui è destinata a dissolversi e che soltanto la razionalità della città artificiale e geometrica può garantire sicurezza e pace³². La scienza politica

³⁰ Ivi, p. 785.

³¹ Ivi, p. 788.

³² Cfr. *Leviathan* [IV, XLVI], pp. 766-767. Tra i peggiori mali vi è l'idea che l'egoismo individuale possa essere il parametro dell'agire umano. Per Hobbes il criterio del bene e del male risiede esclusivamente nella legge. Ogni concezione *privata* del bene e del male (così come del vero e del falso) è estremamente pericolosa per lo Stato. Il filosofo inglese esprime un'avversione totale nei confronti della dimensione dell'*individuo*, intrisa di passioni e conflitti deleteri per la comunità.

hobbesiana, fondata su *principi veri* e su un *ragionamento solido*³³, vuole dare alla comunità un contributo concreto in termini di pace e di verità³⁴, che sia occasione per rinsaldare i legami sociali e far conoscere i dettami della *vera* filosofia morale e civile, rifondata *ex novo* rispetto a quella antica e purificata dai *veleni* e dagli *incantesimi* che hanno ingannato e corrotto gli uomini. Per queste ragioni Hobbes ritiene la sua opera un indispensabile strumento di indottrinamento e di propaganda politica, proponendola come materia di insegnamento nelle università:

[...] in questo mio libro [*Leviathan*] o nelle opere latine che ho scritto precedentemente sullo stesso argomento, non c'è nulla, per quanto io possa vedere, che sia in contrasto con la parola di Dio o con la moralità dei costumi o che sia causa di perturbamento della pubblica pace. Quindi penso che sia utile stamparlo ed ancor più utile insegnarlo nelle Università, qualora coloro che sono preposti a quelle organizzazioni ne condividano le dottrine. Se si tien conto del fatto che le Università costituiscono la fonte della dottrina civile e morale da cui i predicatori e le classi dirigenti attingono l'acqua che poi, dai pulpiti e nel corso delle conversazioni private, aspergeranno sul popolo, bisogna fare in modo che quell'acqua non sia contaminata né dal veleno delle concezioni politiche di derivazione pagana, né dagli esorcismi di spiriti ingannatori. Così il maggior numero di uomini, al corrente dei propri doveri, sarà meno esposto a sottostare alle ambizioni di pochi che tramano contro lo stato perché sono scontenti di esso [...]³⁵.

³³ «[...] mi sembra di avere per lo meno definito dei veri e fondati principii per la mia dottrina, seguendo un conseguente sistema di ragionamento. Infatti do come base al diritto civile dei governanti e ai doveri e libertà dei sudditi, le note e naturali tendenze del genere umano, le proposizioni della legge di natura, che nessuno, anche se si limita a governare la sua famiglia, può ragionevolmente ignorare» (*Leviathan [Alcune considerazioni conclusive]*, pp. 797-798).

³⁴ «[...] in questi nostri tempi in cui si cerca non solo la pace ma anche la verità, l'esposizione di tali dottrine che io ritengo vere e che esplicitamente sono volte ad assicurare la pace e la legalità, considerando anche quelle sulle quali si sta deliberando, significa offrire vino nuovo per metterlo in una botte nuova e garantire la conservazione sia al contenente che al contenuto. Inoltre ritengo che quando la novità non è causa di turbamento o di disordine per lo stato, l'opinione pubblica non possa avere la tendenza a rimanere ferma sulle vecchie posizioni, si da preferire i vecchi errori alla nuova e ben dimostrata verità» (ivi, pp. 798-799). Hobbes pone politica e scienza sullo stesso piano: dalla pace deriva il progredire delle scienze, dall'unità politica deriva l'unità della scienza.

³⁵ Ivi, p. 800.

Hobbes scrive nel pieno dei disordini del suo tempo, interviene nel dibattito pubblico nonostante le critiche dei suoi detrattori, mostra di avere uno spirito *militante* nei confronti della patria, cui crede in buona fede di offrire una proposta nuova di pace e di speranza, confessando di voler poi ritornare alla speculazione sui corpi naturali dopo quella *più urgente* condotta sui corpi politici:

In tal modo sono arrivato alla fine del mio trattato sul governo civile ed ecclesiastico che ha preso spunto dai disordini della nostra epoca, ma che io ho scritto con obiettività, senza pregiudizi e con il solo scopo di chiarire il rapporto reciproco tra protezione e obbedienza che la condizione propria della natura umana, le leggi divine, naturali e positive, impongono di osservare e di non infrangere. E sebbene, durante un periodo rivoluzionario, verità di questo genere non nascano sotto una buona stella perché non piacciono a chi ha distrutto l'antico governo e perché soltanto si intravedono i fondatori del nuovo, tuttavia non posso credere che i giudici condanneranno questo libro, o che sia contro di esso chiunque desideri il prolungarsi della pace. È con questa speranza che io ritorno alle mie ricerche sui corpi naturali, in cui [...] spero di trovare delle novità che saranno meglio accette di quelle che ho esposto a proposito di questo corpo artificiale. Infatti quella verità che non contrasta con i vantaggi od il piacere dell'uomo, non può non essere bene accolta da tutti³⁶.

La politica rifondata su basi scientifiche dal filosofo di Malmesbury dimostra il vincolo necessario tra protezione e obbedienza che fonda e tiene in piedi la comunità, suggerendo una nuova idea di *cittadino* e una nuova concezione di *città*, risultati di un uso consapevole della ragione che sgombra la filosofia politica da dogmi, interessi privati e false dottrine e conferisce linfa e vigore a una visione forte e unitaria della sovranità.

³⁶ Ivi, p. 801.

1.3. *La rappresentazione politica*

In virtù del rigore scientifico che la caratterizza, la scienza politica punta a costruire il cittadino geometrico e la città geometrica nell'unità della sovranità politica. Il controllo sociale e la gestione politica degli individui e degli spazi in cui questi si incontrano e si formano (in particolare le università che diventano luoghi strategici dove insegnare la *giusta* dottrina) rappresentano gli *strumenti*, la pace e la prosperità gli *scopi* del potere politico. Al regno delle tenebre che avvolge ogni cosa nell'oscurità si oppone la luce della ragione che indica la via luminosa dell'artificio politico-retorico-simbolico della sovranità. Gli strumenti e gli scopi risultano efficaci ed effettivamente perseguibili soltanto se si costruisce un *apparecchio tecnico* adibito alla specifica funzione della conservazione della comunità politica. Lo Stato si configura come una macchina, un congegno meccanico, un vero e proprio *automa*, il cui compito è quello di garantire l'integrità degli individui, fine per il quale il corpo politico viene *generato*³⁷, perdendo connotati naturali e acquisendo consistenza artificiale.

La nascita dello Stato implica il passaggio dallo stato di natura, in cui non c'è alcuna norma che regoli i rapporti umani, allo stato civile, che si realizza attraverso la stipulazione di un patto sociale che disciplina la convivenza umana mediante leggi. In natura gli uomini desiderano per sé i beni

³⁷ Scienza vuol dire *scire per causas*, conoscere le cause, cioè la *genesi* dei fenomeni. Il momento fondativo dello Stato è l'atto *generativo* dell'automa costruito per la sicurezza e la pace della comunità. La politica è scienza proprio perché è in grado di ricostruire il processo di generazione dello Stato e di individuare le ragioni della necessità della sua conservazione.

di tutti e fuggono la morte violenta come il peggiore dei mali: il desiderio naturale delle cose e la ragione per cui ciascuno si sforza di evitare la morte a tutti i costi sono i «due postulati sicurissimi della natura umana» su cui si fonda tutta la scienza politica³⁸. La condizione di guerra di tutti contro tutti, in cui ogni uomo avendo diritto su tutto diventa un lupo per gli altri uomini, spinge la ragione umana ad elaborare strategie di difesa per garantirsi la sopravvivenza: cercare la pace ad ogni costo, rinunciare al diritto su tutto e accontentarsi di tanta libertà quanta si è disposti a riconoscerne agli altri, rispettare i patti, ecc. Lo Stato rappresenta l'esito di un percorso che, attraverso un patto che gli uomini stabiliscono tra loro per assicurarsi la vita e creare le condizioni di una felicità possibile, porta alla costituzione del potere politico.

Così nasce l'*uomo artificiale*: questo è il *miracolo* della creazione dello Stato per cui una molteplicità si raccoglie in un'unità³⁹. Molti individui diventano *uno* nella persona che incarna la sovranità politica. Come si può osservare nel celebre frontespizio del *Leviathan*, i sudditi si fanno tutt'uno con il Sovrano, i loro corpi sono tutti contenuti nel corpo del Sovrano, i loro sguardi sono rivolti al Sovrano che parla e agisce per loro. L'atto generativo dello Stato dà vita a una realtà artificiale, cioè non dovuta alla natura ma alla volontà arbitraria dei soggetti che *decidono* di unirsi in società. Gli uomini smettono di vivere nella dimensione naturale in virtù della realizzazione del dispositivo artificiale dello Stato. Soltanto l'esistenza di un tale *artefatto* fa sì che una molteplicità (disordine e caos) possa acquisire vita e forma in un'unità (ordine e

³⁸ *De Cive* [epistola dedicatoria], p. 55.

³⁹ Cfr. N. BOBBIO, *La teoria politica di Hobbes*, in ID., *Thomas Hobbes*, cit., pp. 27-71, in part. il par. *L'uomo artificiale* (pp. 35-38).

pace). Questa condizione è all'origine del meccanismo della rappresentazione politica su cui si regge il legame tra la molteplicità generante e l'unità generata. Essa spiega la relazione tra l'azione e il prodotto della generazione e giustifica la realizzazione e gli scopi dell'artificio politico, *unico* strumento che la ragione calcolante individua per salvarsi. Si tratta di una vera e propria *finzione* in cui entrano in gioco autori, attori, maschere, ecc. che hanno un ruolo determinante nella *recita* che si richiede per la costituzione del potere politico. Il concreto funzionamento dell'artificio politico presuppone la *messinscena* del potere il cui protagonista assoluto è la *persona* del Sovrano. «Una persona – sostiene Hobbes nel capitolo XVI del *Leviathan*, intitolato *Delle persone, autori e cose rappresentate* – è colui le cui parole o azioni sono considerate o come sua creazione, o come una rappresentazione delle parole o azioni di un altro uomo, o di qualsiasi altra cosa a cui sono attribuite od in senso reale o figurato»⁴⁰. Le parole e le azioni di una persona possono essere considerate sia come sue proprie, e allora si parla di *persona naturale*, sia come *rappresentative* delle parole e delle azioni di un altro, e allora in questo caso siamo di fronte a una *persona dissimulata o artificiale*⁴¹. Il filosofo inglese specifica la provenienza della parola “persona”:

La parola ‘*persona*’ è latina; al posto di essa i Greci hanno πρόσωπον che significa il viso, così come ‘*persona*’ in latino significa il travestimento o l'esterna apparenza dell'uomo, tale quale appare truccato sul palcoscenico, e spesso, in senso più ristretto, quella parte che nascondeva il viso, come la maschera; e dal palcoscenico la parola è stata presa per definire chiunque rappresenti parole ed azioni, sia in tribunale che in teatro. Una persona è dunque lo stesso che un attore, sia sulla scena che nella

⁴⁰ *Leviathan* [I, XVI], p. 196. Cfr. anche *De Homine* [XV], pp. 629-631.

⁴¹ Cfr. *Leviathan* [I, XVI], p. 196.

conversazione comune, e l'atto dell'impersonare è l'agire od il rappresentare se stesso o gli altri, e si dice che chi rappresenta altri sostiene la parte di quella persona od agisce in suo nome. In tal senso Cicerone usa la parola '*persona*' quando dice: *Unus sustineo tres personas, mei, adversarii et judicis*; ed a seconda della varietà delle situazioni essa viene espressa diversamente, come: rappresentatore, o rappresentante, luogotenente, vicario, procuratore, attore e simili⁴².

Il significato originario della parola *persona* (in latino *maschera*) è legato alla realtà del *palcoscenico* e *personificare* vuol dire propriamente *recitare*, *rappresentare*, ecc. Nei tribunali, così come nei teatri, vi sono persone (maschere) che appunto *personificano* altri, cioè rappresentano parole e azioni in nome e per conto loro. Così allo stesso modo la persona artificiale del Sovrano – frutto di una procedura razionale che attraverso una mediazione pattizia porta gli uomini ad unirsi in società e a sottomettersi ad un potere cui riconoscono piena legittimità – rappresenta le parole e le azioni dei soggetti che l'hanno generato. Lo Stato dunque è, come in un tribunale o in un teatro, una realtà nella quale va in scena una *finzione* e in cui di conseguenza le parole e le azioni sono *finte*. La finzione è la condizione stessa dello spettacolo che può avere luogo se vi è un accordo reciproco tra le parti chiamate in causa. Si instaura, infatti, un vincolo necessario tra chi rappresenta e chi viene rappresentato, cioè tra l'*attore* e l'*autore*, e soltanto in virtù di tale vincolo la *recita* avviene *con autorità*:

Delle persone artificiali, alcune traggono le loro parole ed azioni da coloro che rappresentano. In questo caso la persona è l'attore, e colui che crea le parole e le azioni e le concede a quello è l'autore, ed in un simile rapporto l'attore agisce per autorità, perché colui che nel campo dei beni e delle proprietà è chiamato proprietario, in latino *dominus* ed in greco *κύριος*, quando si tratta di azioni è chiamato *autore*, e come il diritto di proprietà è

⁴² *Leviathan* [I, XVI], pp. 196-197. Cfr. *De Homine* [XV, 1], pp. 629-630.

chiamato dominio, così il diritto di compiere un'azione vien definito autorità. Dunque per autorità si intende in ogni caso il diritto di compiere un'azione, e 'fatto per autorità' vuol dire fatto per incarico o con il permesso di chi è in possesso di quel diritto⁴³.

Tra l'attore e l'autore si stabilisce un rapporto per cui il primo parla e agisce in virtù di un'autorità, in forma di autorizzazione, mandato, delega, ecc., conferitagli dal secondo. Questa è la dinamica che intercorre tra il Sovrano e i sudditi che lo autorizzano a parlare e ad agire per loro, al punto che le parole e le azioni del Sovrano coincidono perfettamente con quelle dei sudditi, in un processo di identificazione che rende perfettamente sovrapponibili, logicamente e politicamente, la volontà del Sovrano e la volontà dei sudditi (in caso contrario si cadrebbe nell'assurdo). Alla luce di questi presupposti prende forma la relazione tra Sovrano e sudditi, tra Stato e cittadini, nel *teatro del potere* descritto da Hobbes.

L'esistenza di un «potere civile» è la condizione indispensabile per la validità della rappresentazione:

Esistono poche cose che è impossibile rappresentare mediante un'espressione dell'immaginazione. Le cose inanimate, come una chiesa, un ospedale, un ponte, possono essere rappresentate da un ministro del culto, da un direttore, da un sovrintendente; ma le cose inanimate non possono essere autori, né perciò sono in grado di conferire autorità ai loro attori. Tuttavia gli attori possono ricevere autorità di provvedere alla conservazione di quelle, concessa loro dai possessori od amministratori delle stesse. Dunque tali cose non possono essere rappresentate prima della formazione di un qualsivoglia potere civile.

In modo analogo fanciulli, sciocchi e pazzi che non sono in possesso dell'uso di ragione, possono essere rappresentati dai loro custodi e tutori, ma non possono essere autori, durante quel tempo in cui sussiste quella loro condizione, di alcuna azione da loro compiuta, fino a che, acquistato l'uso della ragione, non saranno in grado di giudicarla ragionevole. Tuttavia, durante lo stato di pazzia, chi ha diritto alla loro tutela può conferire autorità al custode di quelli, ma anche questo non può verificarsi

⁴³ *Leviathan* [I, XVI], p. 197. Cfr. *De Homine* [XV, 2], p. 630.

che nell'ambito dello stato civile, perché prima di tale stato non esiste il dominio sulle persone⁴⁴.

Le cose inanimate possono essere rappresentate solo se c'è un governo civile. I bambini, i folli, i malati di mente, ecc., che non dispongono dell'uso della ragione, possono essere assistiti da tutori ma non possono essere considerati autori delle loro azioni. L'autorità dei tutori può essere stabilita in virtù dello stato civile. In altri termini, soltanto la presenza dello Stato garantisce il vincolo tra attori e autori⁴⁵.

Una volta realizzato l'artificio politico, il teatro del potere assume i caratteri di un *gioco di maschere* che non può prescindere da un accordo preventivo tra le parti, cioè tra l'insieme dei soggetti che danno vita allo Stato (l'autore) e lo Stato che si esprime nella persona artificiale alle cui parole e azioni si rimettono (l'attore). L'autore conferisce autorità all'attore e soltanto in virtù di quest'autorità quest'ultimo propriamente *rappresenta* il primo. Il *consenso* di tutti quelli che partecipano alla finzione permette a una *moltitudine* di uomini (i sudditi) di essere rappresentata da *una* persona (il Sovrano) e per Hobbes l'unità della persona consiste nell'unità di chi rappresenta e non di chi è rappresentato:

Una moltitudine di uomini si trasforma in una persona quando è rappresentata da un uomo o da una persona, perché ciò è il risultato del consenso di ciascun componente di quella moltitudine preso singolarmente. Infatti ciò che fa la persona una è l'unità del rappresentante, non l'unità del rappresentato, ed il rappresentante

⁴⁴ *Leviathan* [I, XVI], pp. 198-199.

⁴⁵ Hobbes rimanda al *De Cive*, la terza sezione del sistema dedicata specificamente alla dottrina dello Stato e del cittadino, per quanto riguarda l'uso delle *finzioni* nello Stato, che definisce «molto esteso» perché di fatto su di esso si regge tutta l'impalcatura del potere politico (*De Homine* [XV, 4], p. 631).

costituisce una ed una sola persona, e non si può intendere in altro modo l'unità di una moltitudine⁴⁶.

Il rappresentante (il Sovrano) parla e agisce in nome di *tutti* i rappresentati (i sudditi) perché *ognuno* di essi ha dato il suo specifico assenso, in caso contrario la rappresentazione non potrebbe avere luogo:

E dato che la moltitudine naturalmente non è uno, ma molti, non si può pensare che vi sia un unico, ma molti autori per ogni cosa che il rappresentante di quella dice o fa in suo nome, poiché ciascuno concede al comune rappresentante la sua autorità di individuo particolare ed è responsabile di tutte le azioni compiute da quello, nel caso che gli sia stata conferita autorità senza restrizioni; altrimenti, se essi pongono un limite alla natura ed all'estensione della sua autorità, nessuno sarà responsabile per più di quanto lo ha autorizzato⁴⁷.

Ciò avviene, sottolinea Hobbes, indipendentemente dal fatto che il rappresentante sia *effettivamente* un solo uomo, come nel caso delle monarchie, o più uomini, come accade nelle forme di governo democratiche in cui i processi decisionali si fondano sul criterio della maggioranza⁴⁸.

Rappresentazione e rappresentanza in Hobbes trovano fondamento e giustificazione nella ricca strumentazione teorica di cui il filosofo inglese dispone in campo politico e giuridico⁴⁹. Il nocciolo del percorso hobbesiano

⁴⁶ *Leviathan* [I, XVI], p. 200. Il rapporto tra unità e molteplicità ha un ruolo teoretico centrale in Hobbes, qui pensato in relazione al meccanismo della rappresentazione politica.

⁴⁷ *Ibidem*.

⁴⁸ «Un attore può essere costituito da molti uomini trasformati in una persona dalla maggioranza» (*ibidem*). In effetti, «se la rappresentanza è costituita da molti uomini, la voce della maggioranza deve essere considerata come la voce di tutti. Infatti se per es. la minoranza si pronuncia in senso favorevole e la maggioranza in senso negativo, i voti contrari saranno in numero maggiore di quanti ne occorrono per eliminare quelli favorevoli, e perciò, non potendosi contraddire la superiorità dei contrari, essi costituiscono la sola voce della rappresentanza» (*ibidem*).

⁴⁹ Della vasta bibliografia sulla questione della rappresentanza politica si vedano, tra gli altri: G. DUSO, *La rappresentanza politica. Genesi e crisi del concetto*, Franco Angeli, Milano 2003; H. F. PITKIN, *The Concept of Representation*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles 1967. Su rappresentazione e rappresentanza in Hobbes cfr. Q. SKINNER, *Hobbes on*

risiede, in ogni caso, nella logica calcolatrice della ragione. L'individuazione delle leggi di natura, la stipulazione dei patti, la disponibilità ad istituire la comunità politica, e dunque il riconoscimento di un potere *altro* cui cedere il proprio diritto su tutto, derivano dal bisogno auto-conservativo della ragione che trova la sua risposta più efficace nella persona artificiale del Sovrano che *rappresenta* tutti i soggetti che l'hanno costituito. L'esigenza di auto-conservazione della ragione non può essere soddisfatta nello stato di natura, perché qui prevalgono il diritto su tutto, il pericolo costante della morte, la guerra perpetua, ecc. Si richiedono perciò necessariamente la costruzione di un congegno meccanico (lo Stato) e la realizzazione di uno spazio artificiale e geometrico nel quale va in scena il teatro del potere politico.

Persons, Authors and Representatives, in *The Cambridge Companion to Hobbes's Leviathan*, edited by P. SPRINGBORG, Cambridge University Press, Cambridge 2007, pp. 157-180; ID., *Hobbes on Political Representation e Hobbes and the Concept of State*, in ID., *From Humanism to Hobbes. Studies in Rhetoric and Politics*, Cambridge University Press, Cambridge 2018, pp. 190-221 e pp. 341-383 (Skinner è autore di numerosi e importanti lavori su Hobbes ormai diventati riferimenti classici della critica hobbesiana, tra cui si vedano in part.: *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes*, Cambridge University Press, Cambridge 1996; tr. it. *Ragione e retorica nella filosofia di Hobbes*, a cura di M. CERETTA, Raffaello Cortina Editore, Milano 2012; ID., *Visions of Politics* (vol. III). *Hobbes and Civil Science*, Cambridge University Press, Cambridge 2002). Sul tema cfr. ancora M. B. VIEIRA, *The Elements of Representation in Hobbes. Aesthetics, Theatre, Law, and Theology in the Construction of Hobbes's Theory of State*, Brill, Leiden-Boston 2009; A. DI BELLO, *Sovranità e rappresentanza. La dottrina dello stato in Thomas Hobbes*, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, Napoli 2010; G. FILIPPETTA, *Teatro e rappresentanza politica: solitudine dei privati e segreto del potere da Hobbes a Rousseau*, in «Giornale di Storia Costituzionale», n. 23 / I semestre 2012, pp. 189-210; A. ANDRONICO, *L'uno e il molteplice. Scenari della rappresentanza politica*, in *Nuove strategie per lo sviluppo democratico e l'integrazione politica in Europa*, a cura di A. CIANCIO, Aracne, Roma 2014, pp. 29-65.

2. La lotta simbolica tra Leviathan e Behemoth

2.1. I simboli del potere

In Hobbes la città e la sovranità che la regge hanno caratteri mostruosi perché mostruosa è la tensione tra il *ventre* della comunità e il potere necessario a governarla. La lotta perenne tra Leviatano e Behemoth rappresenta il cuore di tutta la speculazione filosofico-politica hobbesiana, preoccupata di *risolvere* la natura contraddittoria dell'umano, costantemente in bilico tra ideale e reale, tra ordine e conflitto, tra unità della sovranità e confusione dello spazio politico⁵⁰. La contrapposizione tra ideale e reale riproduce la contrapposizione *simbolica* tra luce e tenebra, ragione e natura, unità e molteplicità, ecc. Si tratta, naturalmente, di temi classici della filosofia politica occidentale, che nell'originale sintesi hobbesiana acquistano significati e specificazioni ulteriori, anche alla luce delle nuove acquisizioni scientifiche, in particolare nel campo delle scienze naturali, che offrono alla riflessione filosofica nuove metodologie e categorie speculative⁵¹.

⁵⁰ Questi temi sono affrontati in chiave teorica negli *Elements*, nel *De Cive* e nel *Leviathan* e in chiave storica, cioè alla luce delle concrete vicende della guerra civile, nel *Behemoth* (si veda il Capitolo I). Il modello di città e di potere sviluppato da Hobbes matura alla luce degli importanti rivolgimenti storici, delle esperienze politiche e architettonico-urbanistiche e dei grandi disegni politici della modernità (si veda il Capitolo II). Vi è poi una dimensione *simbolica* del potere politico da Hobbes esplorata in profondità e pensata in funzione di un'idea della sovranità concepita come congegno meccanico dotato di vita propria e in grado di garantire pace e benessere alla comunità (oggetto di discussione di questo capitolo).

⁵¹ Tutta la filosofia moderna può essere letta nel solco della rivoluzione scientifica. Il pensiero moderno libera la filosofia dalle incrostazioni della metafisica classica, alla ricerca di una razionalità scientifica che ha il suo compimento in autori come Cartesio, Spinoza, Vico e naturalmente Hobbes.

Un tratto fondamentale del pensiero hobbesiano è la potenza e la pregnanza delle immagini, i cui significati sono correlati al discorso politico che chiede in prestito alla dimensione iconografica sfumature concettuali che non riesce o riesce solo in parte a trasmettere. Hobbes intitola le sue maggiori opere politiche, il *Leviathan* e il *Behemoth* – se si eccettuano, ovviamente, gli *Elements*, il cui titolo suggerisce una trattazione *euclidea* della politica, e il *De Cive*, la terza sezione del sistema –, con i nomi di due mostri che hanno alle loro spalle una lunga e complessa tradizione simbolica⁵². Al di là delle reali intenzioni e delle sue competenze in materia iconografica e delle ragioni contingenti di determinate scelte, non si può non riconoscere l'enorme valore evocativo delle immagini e dei simboli utilizzati da Hobbes, consapevole della loro potenzialità *politica* e forte della convinzione, evidentemente di matrice platonica, del legame necessario tra immagini e concetti, simboli e discorsi, mito e filosofia. Questo aspetto non deve sorprendere in un pensatore rigoroso come Hobbes che pretende di essere il fondatore della scienza politica, se si tiene presente il contesto storico e filosofico-politico del suo tempo, in cui l'iconografia assume un ruolo sempre più rilevante nel mondo della trattatistica politica.

Il contenuto espresso o anche nascosto nell'immagine rafforza l'argomentazione logica. Il frontespizio del *Leviathan*, «perhaps the most famous visual image in the history of modern political philosophy»⁵³, da un lato

⁵² Cfr. G. AGAMBEN, *Leviatano e Behemoth*, in ID., *Stasis. La guerra civile come paradigma politico*, Homo sacer, II, 2, Bollati Boringhieri, Torino 2015, pp. 33-77.

⁵³ N. MALCOLM, *The Title Page of Leviathan, Seen in a Curious Perspective*, in ID., *Aspects of Hobbes*, cit., pp. 200-233, qui p. 200.

introduce la trattazione filosofica e dall'altro comunica in modo più intuitivo ciò che la trattazione filosofica discuterà sistematicamente. L'interpretazione dei possibili significati del frontespizio del *Leviathan* presenta notevoli difficoltà e non è semplice valutare il rilievo che esso assume nell'economia complessiva dell'opera hobbesiana, anche alla luce della bibliografia sull'argomento che comunque richiede diverse competenze disciplinari⁵⁴. Le pagine di Giorgio Agamben su *Leviatano e Behemoth* propongono un'originale lettura dell'emblema hobbesiano e forniscono utili indicazioni ad una riflessione sui rapporti tra spazio urbano e sovranità in Hobbes. Lo studioso considera riduttiva l'interpretazione *esoterica* di Carl Schmitt che nel suo celebre saggio sul *Leviathan*⁵⁵ pure fa emergere aspetti di importanza fondamentale⁵⁶. Attraverso l'immagine utilizzata Hobbes non vuole *nascondere*

⁵⁴ «[...] la bibliografia su questo emblema per eccellenza della politica moderna, malgrado abbia conosciuto una sorta di accelerazione negli ultimi decenni, è relativamente esigua. Come avviene ogni volta che una ricerca si situa all'incrocio di competenze disciplinari diverse, gli studiosi che si sono misurati con questo compito sembrano muoversi in una sorta di *terra incognita*, per orientarsi nella quale sarebbe necessario coniugare le risorse dell'iconologia con quelle della dottrina forse più labile e incerta fra quante vengono insegnate nelle nostre università: la filosofia politica. Il sapere di cui avremmo qui bisogno è quello di una scienza che si potrebbe chiamare *iconologia philosophica*, che è forse esistita tra il 1531 (data della pubblicazione degli *Emblemata* di Alciato) e il 1627 (quando appaiono i *Sinne- en minnebilden* di Jacob Cats), ma per la quale ci mancano oggi perfino i principi più elementari» (G. AGAMBEN, *Leviatano e Behemoth*, cit., pp. 33-35).

⁵⁵ Cfr. C. SCHMITT, *Der Leviathan in der Staatslehre der Thomas Hobbes. Sinn und Fehlschlag eines politischen Symbols*, Hanseatische Verlagsanstalt, Hamburg 1938; tr. it. *Il Leviatano nella dottrina dello Stato di Thomas Hobbes. Senso e fallimento di un simbolo politico*, in ID, *Sul Leviatano*, Introduzione di C. GALLI, Il Mulino, Bologna 2011, pp. 35-128.

⁵⁶ «Nel mio tentativo di interpretazione dell'emblema, cercherò di non dimenticare quello che esso verisimilmente era nelle intenzioni di Hobbes: una porta o una soglia che doveva condurre, anche se in modo velato, nel nucleo problematico del libro. Ciò non significa necessariamente che io intenda proporre una lettura esoterica del *Leviathan*. Carl Schmitt, a cui dobbiamo una importante monografia sul libro, suggerisce, infatti, più volte che il *Leviathan* sia un libro esoterico. «È possibile – egli scrive – che l'immagine (del Leviatano) sia stata concepita per nascondere un significato misterioso e più profondo. Come tutti i grandi pensatori del suo tempo, Hobbes era incline ai veli esoterici. Soleva dire di sé che egli faceva a volte delle *ouvertures*, ma svelava solo a metà i suoi pensieri e si comportava come coloro che aprono per un secondo una finestra e poi la chiudono immediatamente per timore di tempeste». Ancora nel 1945, in una lettera a Ernst Jünger [...] scrive: «Questo è un libro da cima a fondo esoterico e il

i contenuti politici, piuttosto proprio grazie alla sua forza espressiva cerca di *chiarire* l'idea di fondo della sua opera⁵⁷. È interessante notare il sipario che, secondo Agamben, «nasconde il centro simbolico del potere» ed «è retto da due nodi in alto e cadrebbe pertanto dal cielo e non dalla terra»⁵⁸. In questo senso si può osservare come esso tagli l'immagine proprio nel cuore della città, la cui natura indisciplinata richiede di essere *contenuta* nell'ordine e nell'unità del potere politico, come in effetti accade per i corpi dei sudditi che appaiono tutti contenuti nel corpo del Sovrano che si staglia dall'alto dominando tutto lo spazio circostante. L'approccio che probabilmente rende maggiore giustizia al pensiero e all'opera del filosofo inglese è quello di dare per assodato il connubio indispensabile tra immagine e concetto e di tenere sullo stesso piano la dimensione simbolica e la dimensione razionale della scienza politica. La scelta di utilizzare simboli così evocativi come quelli del Leviathan e del

suo immanente esoterismo aumenta quanto più profondamente si penetra in esso. [...]». Queste considerazioni sono evidentemente altrettanto esoteriche del libro a cui si riferiscono, ma esse non riescono ad afferrare gli *arcana* che pretendono di conoscere. Ogni intenzione esoterica contiene inevitabilmente una contraddizione, che segna il suo discrimine rispetto alla mistica e alla filosofia: se l'occultamento è qualcosa di serio e non uno scherzo, allora esso deve essere sperimentato come tale e il soggetto non può pretendere di sapere ciò che non può che ignorare; se invece è uno scherzo, l'esoterismo è in questo caso ancor meno giustificato» (G. AGAMBEN, *Leviatano e Behemoth*, cit., pp. 35-36).

⁵⁷ «È possibile, del resto, che proprio nel frontespizio di cui ci occupiamo, Hobbes abbia alluso a qualcosa come un 'velo esoterico'. L'emblema contiene infatti al suo centro una sorta di velo o sipario, sul quale è scritto il titolo dell'opera, e che sarebbe teoricamente possibile sollevare per vedere cosa c'è dietro. Schmitt non manca di osservare che "il sipario che pende al centro allude al fatto che qui molte cose sono dette, ma anche nascoste". L'intenzione più propria di una delle correnti della teoria politica dell'età barocca, a cominciare dal *De arcanis rerum publicarum libri sex* di Arnold Clapmar (1605) e dalla *Dissertatio de arcanis rerum publicarum* di Christoph Besold (1614), è appunto quella che distingue nella scrittura del potere una faccia visibile e una che deve essere tenuta nascosta (*l'arcanum imperii* vero e proprio). Nulla di più lontano dall'intenzione di Hobbes, che, com'è stato suggerito, voleva porre per la prima volta la filosofia politica su una base scientifica» (ivi, p. 37).

⁵⁸ Ivi, p. 38. Non va sottovalutata la declinazione *teatrale* del discorso hobbesiano sul potere (aspetto discusso nel paragrafo precedente). Il filosofo inglese descrive la *messinscena* del potere e di conseguenza anche le sue dinamiche teatrali: il gioco dei ruoli tra attori e autori, la finzione scenica, i volti e le maschere, ecc.

Behemoth, con una storia così variegata, legata ad elementi politici, religiosi, mistici, ecc., dimostra la centralità della rappresentazione *simbolica* del potere, la cui urgenza è quella di risolvere il rapporto contraddittorio tra città e sovranità politica. La questione della rappresentazione, sia nella sua veste teorica, in particolare rispetto alla relazione tra Stato e individui, rappresentante e rappresentati, attore e autori della finzione politica, ecc., sia nei suoi aspetti simbolici, cioè riguardo al modo in cui il potere si rende *visibile* attraverso simboli, costituisce uno dei nodi problematici di maggiore rilievo della riflessione politica hobbesiana. Lo sviluppo scientifico del discorso politico e il ricorso alla forza *persuasiva*, esplicita o implicita o addirittura inconscia, di immagini in grado di indicare in che modo sono concepiti i rapporti tra spazio e potere, concorrono alla dimostrazione della necessità della costruzione dello Stato come unica realtà in grado di realizzare ordine e unità su basi razionali.

Il frontespizio del *Leviathan*, il cui autore con tutta probabilità è Abraham Bosse (1604-1676), incisore francese divulgatore delle teorie di Girard Desargues (1591-1661), tra i fondatori della moderna geometria proiettiva, presenta una serie di elementi decisivi per lo studio dei rapporti tra città e Sovrano e per la comprensione delle dinamiche di contenimento e di dominio dello spazio proprie dell'artificio politico, retorico e simbolico del potere. Tra gli aspetti più significativi e densi di implicazioni sul piano filosofico e politico bisogna considerare: in primo luogo, il problema dei rapporti tra potere temporale e potere spirituale (che si iscrive nella più ampia questione delle relazioni tra dimensione umana e dimensione divina del potere politico) e più concretamente tra strumenti, procedure, tecniche di governo e

prospettive escatologiche – problema che emerge già dalla citazione tratta dal libro di Giobbe posta in testa alla figura del Sovrano e che viene richiamato esplicitamente dalla presenza della spada e del pastorale che rappresentano rispettivamente il potere civile e il potere ecclesiastico; in secondo luogo, il funzionamento del dispositivo ottico che mostra in prospettiva i corpi dei sudditi nel corpo del Sovrano e di conseguenza il modo in cui viene pensato politicamente e simbolicamente il rapporto tra unità e molteplicità; infine, il tema della *città senza abitanti*, il cui scenario spettrale indica una visione dello spazio pubblico nel quale i *mali* che dilanano la comunità vengono *curati* dalla forza salvifica del potere politico⁵⁹.

2.2. Verticalità politico-simbolica dello spazio e sovranità assoluta

Le parole di Giobbe riportate nel frontespizio hobbesiano – «Non est potestas super terram, quae comparetur ei» (*Job*, 41, 25) – comunicano l'idea di un potere cui niente e nessuno può essere paragonato e che con la sua forza terribile vince la presunzione e l'orgoglio degli uomini, le passioni da cui derivano i peggiori mali per la società⁶⁰. Hobbes non poteva ignorare i

⁵⁹ Su questi punti si è soffermato acutamente il lavoro di Agamben che si cercherà di ripercorre nei suoi tratti essenziali.

⁶⁰ Il contesto da cui è tratta la citazione trasmette con estrema efficacia la potenza del mostro marino: «Ecco, la tua speranza è fallita, al solo vederlo uno stramazza./ Nessuno è tanto audace da osare eccitarlo/ e chi mai potrà star saldo di fronte a lui?/ Chi mai lo ha assalito e si è salvato?/ Nessuno sotto tutto il cielo./ Non tacerò la forza delle sue membra:/ in fatto di forza non ha pari./ Chi gli ha mai aperto sul davanti il manto di pelle/ e nella sua doppia corazza chi può penetrare? Le porte della sua bocca chi mai ha aperto?/ Intorno ai suoi denti è il terrore! Il suo dorso è a lamine di scudi,/ saldate con stretto suggello;/ l'una con l'altra si toccano,/ sì che l'aria fra di esse non passa:/ ognuna aderisce alla vicina, sono compatte e non possono separarsi./ Il suo starnuto irradia luce/ i suoi occhi sono come le palpebre dell'aurora./ Dalla sua bocca partono vampate,/ sprizzano scintille di fuoco./ Dalle sue narici esce fumo/ come da

significati *negativi* del Leviatano⁶¹, il mostro che si incarna nella persona del Sovrano che con il suo potere indiviso e assoluto governa la città. *Oltre e contro* un'intera tradizione politico-filosofica e nel contesto della drammatica vicenda della rivoluzione inglese, Hobbes costruisce l'architettura della sua scienza politica *sul* concetto di sovranità:

La violenza polemica con cui venne accolto il *Leviatano* e l'accordo, sia pure parziale, dei critici delle più varie tendenze ideologiche nel definirne i principali punti di contraddizione, sono una prova che Hobbes aveva troppo duramente urtato contro una tradizione storica, sia dal punto di vista delle istituzioni, che del modo di impostare i problemi. È certamente vero che la polemica dei contemporanei contro le idee sovvertitrici esposte da Hobbes, rimase per la maggior parte limitata a luoghi comuni ed ovvie constatazioni, ma è anche vero che fu proprio quella polemica a chiarire certe questioni che erano oggetto di controversie liberesche e di violente lotte tra il Parlamento e il potere regio.

Il concetto fondamentale su cui è costruita tutta la teoria hobbesiana è quello di sovranità. È noto il sillogismo con cui quel concetto viene sorretto razionalmente: poiché gli uomini sarebbero in reciproca, perenne

caldaia, che bolle sul fuoco./ Il suo fiato incendia carboni/ e dalla bocca gli escono fiamme./ Nel suo collo risiede la forza/ e innanzi a lui corre la paura./ Le giogaie della sua carne son ben compatte./ sono ben salde su di lui, non si muovono./ Il suo cuore è duro come pietra,/ duro come la pietra inferiore della macina./ Quando si alza, si spaventano i forti/ e per il terrore restano smarriti./ La spada che lo raggiunge non vi si infigge,/ né lancia, né freccia, né giavellotto;/ stima il ferro come paglia,/ il bronzo come legno parlato./ Non lo mette in fuga la freccia,/ in pula si cambian per lui le pietre della fionda./ Come stoppia stima una mazza/ e si fa beffe del vibrare dell'asta./ Al disotto ha cocci acuti/ e striscia come erpice sul molle terreno./ Fa ribollire come pentola il gorgo,/ fa del mare come un vaso da unguenti./ Dietro a sé produce una bianca scia/ e l'abisso appare canuto./ Nessuno sulla terra è pari a lui,/ fatto per non aver paura./ Lo teme ogni essere più altero;/ egli è il re su tutte le fiere più superbe» (*Giobbe*, 41, 1-26) (per la citazione dalla *Sacra Bibbia* si è utilizzata l'edizione della CEI del 1974). È centrale l'elemento della *paura*. Il Leviatano è fatto *per non avere paura e per mettere paura*. La paura ha avuto un peso, conscio e inconscio, enorme nella vita e nel pensiero di Hobbes, che vede nel mostro che la sconfigge definitivamente il risultato e lo scopo della sua scienza politica.

⁶¹ «È stato suggerito che Hobbes, riferendosi unicamente al *Libro di Giobbe*, non fosse pienamente al corrente di questi significati negativi e avrebbe pertanto usato candidamente un'immagine che i suoi avversari avrebbero poi avuto buon gioco di rivolgere contro di lui. Attribuire ignoranza a un autore – tanto più se si tratta di un autore come Hobbes, la cui competenza teologica è indubbia – è metodologicamente ancor meno raccomandabile che attribuirgli una competenza anacronistica. Che Hobbes fosse consapevole delle implicazioni negative del suo titolo è implicito, del resto, nel modo in cui, dopo aver evocato nell'introduzione il termine 'Leviatano' ("questa è la generazione di quel grande Leviatano"), egli aggiunge subito: "o (per parlare con maggiore reverenza) [*to speak more reverently*; nell'edizione latina *ut dignius loquar*]..." e, nel poemetto autobiografico composto nel 1679, scrive "Il libro... noto col suo terribile nome [*dreadful name*], Leviatano"» (G. AGAMBEN, *Leviatano e Behemoth*, cit., p. 62).

lotta tra loro, mancando individualmente della potenza necessaria a garantirsi quella *self-preservation* prescritta dalla legge di natura, sono costretti, ad un certo punto, a stringere un patto tra loro ed eleggendo al supremo potere un monarca o un'assemblea, rinunziano automaticamente ad ogni diritto pur di difendersi dalle minacce dei nemici esterni e di assicurare la pace all'interno della comunità così organizzata⁶².

Una concezione della sovranità che viene severamente attaccata dai critici del tempo⁶³ e che è pensata in senso radicale perché funzionale a un complesso ragionamento svolto in forma scientifica teso a dimostrare in che modo la realizzazione dello Stato permette di superare la condizione naturale di lotta di tutti contro tutti e garantisce la pace e il benessere alla comunità politica. In Hobbes lo stato di natura non è pensato come una condizione statica, né semplicemente come un luogo o un tempo da cui l'umanità proverrebbe o in cui potrebbe ritornare, quanto piuttosto come un *paradigma* che consente di comprendere la natura ferina degli uomini, l'egoismo e la tendenza alla sopraffazione costitutivi delle relazioni sociali, le spinte conflittuali che il corpo artificiale dello Stato deve neutralizzare⁶⁴. Il presupposto implicito dell'argomentazione hobbesiana è l'idea della città come luogo naturale di conflitti e passioni contrastanti (cioè come espressione concreta dello stato di natura) e di conseguenza la necessità di organizzare discorsi e pratiche di neutralizzazione e di disciplinamento sociale attraverso la realizzazione di una macchina artificiale (lo Stato) che supera l'orizzontalità dello scontro nella verticalità politica e retorico-simbolica del potere sovrano. Da questo punto di vista la teoria della sovranità hobbesiana appare eccessivamente fredda e

⁶² R. GIAMMANCO, *Prefazione*, in T. HOBBS, *Il Leviatano*, traduzione, introduzione e note a cura di R. GIAMMANCO, Utet, Torino 1955, 2 voll., pp. 5-31, qui pp. 5-6.

⁶³ Cfr. *ivi*, pp. 7 ss. Si veda J. BOWLE, *Hobbes and his Critics*, cit.

⁶⁴ Cfr. R. GIAMMANCO, *Prefazione*, in T. HOBBS, *Il Leviatano*, cit., pp. 10-11.

razionale e svuotata di contenuti umani e morali e però la riduzione dello Stato a puro congegno meccanico rappresenta l'unica via teoricamente in grado di creare le condizioni per mediare idee, passioni e interessi contrastanti verso l'unità e la pace (il maggiore dei beni) e che sul piano delle contingenze storiche possa evitare o risolvere il dramma della guerra civile (il peggiore dei mali).

Per Hobbes il fine dello Stato «consiste nel dare una universalità al rapporto umano, nel trasformare in senso unitario le varie e contrastanti tendenze individuali»⁶⁵. Il carattere *apodittico* e *aprioristico* della sua scienza politica⁶⁶ è finalizzato alla costruzione di un discorso filosofico-politico universale e necessario che indichi in che modo sia possibile risolvere il disordine delle relazioni sociali, ridefinire lo spazio politico in funzione della sovranità assoluta, ripensare i rapporti tra protezione e obbedienza attraverso un'operazione di *spersonalizzazione* e di *repressione*:

L'etica, la cultura, le strutture economiche e familiari, convergono tutte nell'unico centro dell'obbedienza, ed uno stato è più o meno perfetto nella misura in cui riesce a suscitare una maggiore o minore disciplina e spersonalizzazione dei sudditi. Con sottile compiacimento di anatomista, Hobbes indugia a descrivere [...] il modo in cui lo stato previene e reprime ogni manifestazione di insubordinazione e come tutti i sentimenti umani possano esser ridotti a quello fondamentale dell'obbedienza che garantisce il prolungarsi dell'«eternità artificiale» del corpo politico. Secondo Hobbes infatti lo stato non è tanto un'istituzione eterna di per sé, per immutabile diritto divino, ma è fatto tale dalla permanenza della malvagità umana e dalla necessità di reprimerla. La forma politica

⁶⁵ Ivi, p. 11.

⁶⁶ Cfr. ivi, pp. 11 ss. A questo proposito si tenga presente la polemica tra Hobbes e il matematico John Wallis (1616-1703) che non riguarda soltanto questioni di carattere matematico, ma anche la politica. Hobbes viene accusato di aver scritto il *Leviathan* per sostenere la causa di Cromwell. Il filosofo inglese risponde con le *Considerations upon the Reputation, Loyalty, Manners, and Religion* (in *EW*, vol. IV, pp. 409-440) in cui sostiene di aver conferito una veste *scientifica* alla sua teoria della sovranità (cfr. R. GIAMMANCO, *Prefazione*, in T. HOBBS, *Il Leviatano*, cit., pp. 11-12, in nota).

esistente è sempre da preferire, perché è contro la legge di natura fare qualsiasi cosa che tenda a sovvertire l'ordine costituito [...]»⁶⁷.

L'obbedienza è il fulcro della scienza politica hobbesiana, che concepisce lo Stato come una struttura artificiale e geometrica e come un'entità *disumana* priva di connotati naturali. La teorizzazione dello Stato assoluto, da un lato, ha ragioni storiche immediate (la frammentazione del potere comporta la fine dello Stato, come dimostra la vicenda della guerra civile), dall'altro, prescinde dalla realtà storica e si propone come modello di riferimento *eterno*, cioè come risposta valida universalmente e necessariamente all'*eterna* malvagità della natura umana incapace di organizzarsi in società senza quegli strumenti artificiali di contenimento, disciplinamento e dominio che riconfigurano la spazialità orizzontale dei rapporti umani nella spazialità verticale del potere politico. Orizzontalità e verticalità sono espresse nel frontespizio del *Leviathan* rispettivamente dalla realtà della città e del paesaggio circostante e dalla figura eretta del Sovrano.

Come sostiene opportunamente Roberto Giammanco:

Quello che conta è garantire la pace ed impedire l'anarchia, ma a questo va aggiunto anche un gusto per la forza in sé, per l'autorità anonima e assoluta, di cui il principe non è il principale artefice, come era per Machiavelli, ma il depositario, il demiurgo di un'ineluttabile causalità, il continuatore di un'implacabile serie di despoti che sono l'espressione vivente della legge cosmica della necessità.

Non c'è quindi un posto per l'individuo molecolare, per il microcosmo politico del Rinascimento, ma tutto è ridotto ad un rapporto di potenza, di cui i sudditi e il sovrano costituiscono, in modi diversi, due espressioni convergenti. I primi sono le membra dello stato, il secondo è l'anima, e come nel sistema della conoscenza ambedue derivano la loro realtà dal meccanismo dell'attività sensoriale, così nello stato, l'arbitrio del principe, non sottoposto ad alcuna legge civile, è poi condizionato dalla sua stessa

⁶⁷ R. GIAMMANCO, *Prefazione*, in T. HOBBS, *Il Leviatano*, cit., p. 12.

autorità illimitata che lo rende un ingranaggio della causalità cosmica e ne fa un personaggio astratto, un' 'idea' della sovranità⁶⁸.

Il contributo hobbesiano spinge il pensiero politico moderno a superare la concezione *individualistica* dell'uomo e del cittadino e del suo rapporto con la città, a pensare la comunità in termini puramente razionali, a giustificare una visione *anonima* del potere, completamente scisso dall'esistenza concreta degli individui⁶⁹. Siamo agli albori di una nuova idea di sovranità – che implica la progressiva centralizzazione delle strutture del potere e la costruzione di un super apparato amministrativo, burocratico, tecnico, ecc. attraverso cui lo Stato gestisce la vita pubblica – elaborata in virtù di una rigorosa metodologia scientifica e radicata in un determinismo e meccanicismo massimamente coerenti. Hobbes teorizza una concezione geometrica, anti-personalistica e anti-urbana della sovranità politica, che è sempre più distante dal vissuto emotivo e psicologico degli uomini – oggetto di interesse del potere *solo* nella misura in cui essi vengono repressi, controllati e direzionati – e che svuota le identità politiche dei soggetti e degli spazi che essi abitano, con risvolti alienanti sul piano esistenziale.

Il problema dei simboli del potere presuppone a monte questa complessa costellazione di tematiche, che le figure del Leviatano e del Behemoth restituiscono attraverso la potenza delle immagini, farcite di significati politici e religiosi. Il Sovrano e la città sono due *mostri* che

⁶⁸ Ivi, p. 13.

⁶⁹ «Lo stato moderno, anonimo e padrone di sé, appare già nella visione desolata e priva di ogni preoccupazione per l'uomo in sé che Hobbes ci presenta, ed il contrasto, talvolta così drammatico, tra relativismo e apodittica affermazione 'of the Right Principles', va tutto considerato in quella luce, denso com'è di motivi che il pensiero moderno svilupperà, sia pur battendo vie diverse» (ivi, p. 30).

combattono una lotta perenne. Il frontespizio del *Leviathan* mostra la città ai piedi del Sovrano e i corpi dei sudditi contenuti nel corpo del Sovrano cui rivolgono lo sguardo garantendosi la sopravvivenza⁷⁰. Lo Stato-Leviatano non può essere paragonato ad alcuna creatura vivente, incarna la necessità, anche inconscia, di superare qualsiasi paura, con la sua forza terrificante è in grado di porre fine al caos e all'anarchia per stabilire l'unità e la pace. Il compito dello Stato è quello di un dio mortale, prodotto artificiale della ragione umana che mira alla sua auto-conservazione, che sotto il Dio immortale prepara gli uomini alla venuta del regno di Dio alla fine di tutti i tempi⁷¹.

2.3. *L'illusione ottica della figura del Sovrano*

Nel saggio di Noel Malcolm sul frontespizio del *Leviathan*⁷² viene citato un passo dell'*Answer to Davenant's Preface to "Gondibert"* (1650) in cui Hobbes descrive un dispositivo ottico che consente di far apparire una molteplicità di oggetti in un'unica figura:

I beleve (Sir) you have seene a curious kind of perspective, where, he that lookes through a short hollow pipe, upon a picture conteyning diverse figures, sees none of those that are there paynted, but some one person

⁷⁰ Nella versione tradizionale del frontespizio del *Leviathan* i sudditi appaiono di spalle rispetto a chi legge, rivolti verso il Leviatano. Esiste un'altra versione del frontespizio dove essi, invece, sono raffigurati mentre guardano chi legge, cioè re Carlo II, destinatario dell'opera. In entrambi i casi, dunque, i sudditi rivolgono il loro sguardo al Sovrano da cui dipende ogni loro gesto. Su questo punto cfr. G. AGAMBEN, *Leviatano e Behemoth*, cit., pp. 38 ss.

⁷¹ Sulla prospettiva escatologica nel pensiero di Hobbes cfr. *ivi*, pp. 63 ss. (su cui si ritornerà più dettagliatamente più avanti). La religione è parte integrante e spesso dirimente della dottrina politica hobbesiana e diventa una questione sempre più urgente per il filosofo inglese, che dedica metà del *Leviathan*, cioè la terza e la quarta parte dell'opera, a problemi di carattere teologico (molto meno spazio vi è dedicato negli *Elements* e nel *De Cive*).

⁷² Cfr. N. MALCOLM, *The Title Page of Leviathan, Seen in a Curious Perspective*, cit.

made up of their partes, conveyed to the eye by the artificiall cutting of a glasse. I find in my imagination an effect not unlike it from your Poeme. The vertues you distribute there amongst so many noble Persons, represent (in the reading) the image but of one mans vertue to my fancy, which is your owne; and that so deeply imprinted, as to stay for ever there, and governe all the rest of my thoughts, and affections...⁷³

Un altro luogo richiamato da Malcolm nel quale viene descritto questo *curioso genere di prospettiva* è la lettera dedicatoria indirizzata al Principe Carlo del poeta Richard Fanshawe (1608-1666) per la sua traduzione del *Pastor Fido* di Giovanni Guarini (1647), dove si fa riferimento a una pittura composta da molte piccole facce che a chi guarda *da una determinata prospettiva* appare come immagine di un singolo, suggerendo così come deve essere concepito il *corpo politico*, cioè come un'unità composta da una molteplicità di individui (così come il corpo naturale è composto dall'insieme delle sue membra):

Your Highnesse may have seen at Paris a Picture (it is in the Cabinet of the *great Chancellor* there) so admirably design'd, that, presenting to the common beholders a multitude of little faces (the famous Ancestors of that Noble man); at the same time, to him that looks through a *Perspective* (kept there for that purpose) there appears onely a single portrait in great of the *Chancellor* himself; the Painter thereby intimating, that in him alone are contracted the Vertues of all his Progenitors; or perchance by a more subtile Philosophy demonstrating, how the *Body Politick* is composed of many *naturall ones*; and how each of these, intire in it self, and consisting of head, eyes, hands, and the like, is a head, an eye, or a hand in the other: as also, that mens *Privates* cannot be preserved, if the *Publick* be destroyed, no more then those little Pictures could remain in being, if the great one were defaced: which great one likewise was the first and chiefest in the Painters designe, and *that* for which all the rest were made⁷⁴.

⁷³ *The Answer of Mr. Hobbes to Sir William Davenant's Preface before "Gondibert"*, in EW, vol. IV, pp. 441-458, qui pp. 457-458 (brano citato in N. MALCOLM, *The Title Page of Leviathan, Seen in a Curious Perspective*, p. 202).

⁷⁴ *A Critical Edition of Sir Richard Fanshawe's 1647 Translation of Giovanni Battista Guarini's Il pastor fido*, edited by W. F. STATON and W. E. SIMEONE, Clarendon Press, Oxford 1964, pp. 3-4 (brano citato in N. MALCOLM, *The Title Page of Leviathan, Seen in a Curious Perspective*, cit., p. 202). In appendice al suo saggio, oltre alle due versioni del frontespizio del *Leviathan*, Malcolm riporta le suggestive tavole di Jean-François Nicéron (1616-1646), tratte da *La Perspective curieuse, ou Magie artificielle des effets merveilleux* (1638) (cfr. pp. 232-233).

Attraverso l'emblema del *Leviathan* Hobbes sembra dunque voler mostrare la natura della sovranità politica attraverso un'illusione ottica che consente di cogliere in prospettiva una molteplicità contenuta in un'unità⁷⁵. Come il molteplice possa essere pensato in un'unità, come tenere insieme in modo artificiale il corpo politico preservandolo dalla caducità cui è esposto, è il tormentoso assillo di Hobbes. Il dispositivo ottico restituisce in un'immagine unitaria una molteplicità di figure, allo stesso modo il meccanismo della rappresentanza politica permette ad una molteplicità di individui di essere rappresentata da un'unica persona (che incarna la volontà di tutti), la finzione che si realizza nel teatro del potere fa sì che l'attore (il Sovrano) parli e agisca per nome e per conto dell'autore (i sudditi che gli danno mandato) nel palcoscenico della città svuotata al cospetto del Leviatano.

Nonostante non ci sia un legame immediato tra la sfera del teatro in senso stretto (che rientra nel più ampio ambito tematico della poesia, di cui si discute nella stessa *Answer to Davenant's Preface to "Gondibert"*⁷⁶) e la sfera della politica propriamente detta (che si riflette simbolicamente negli elementi

⁷⁵ «Che il Leviatano fosse un artefatto, paragonabile, come Hobbes suggerisce nell'introduzione, a un automa o a una "macchina che si muove da sé con molle e ruote, come un orologio", era perfettamente noto; ma quel che lo studio di Malcolm lascia intendere è che non si tratta di un congegno meccanico, ma, piuttosto, di un dispositivo ottico. Il corpo gigantesco del Leviatano formato da innumerevoli piccole figure non è una realtà, per quanto artificiale, ma una illusione ottica, *a mere phantasm*, come lo definiva polemicamente Bramhall. E, tuttavia, conformemente al prestigio crescente che l'ottica va acquisendo in quegli anni come paradigma scientifico, l'artificio è efficace, perché permette di conferire unità a una molteplicità. [...] L'unificazione della moltitudine dei cittadini in un'unica persona è qualcosa come un'illusione prospettica, la rappresentanza politica è solo una rappresentazione ottica (ma non per questo meno efficace)» (G. AGAMBEN, *Leviatano e Behemoth*, cit., pp. 46-50).

⁷⁶ Qui Hobbes divide la poesia in tre categorie (*eroica, scomatica e pastorale*), distinte tra loro per il modo di rappresentare (cfr. *The Answer of Mr. Hobbes to Sir William Davenant's Preface before "Gondibert"*, cit., p. 444). Un approfondimento della questione rispetto agli sviluppi del teatro inglese tra Sei e Settecento è in M. CARLSON, *Theories of Theatre. A Historical and Critical Survey, from the Greeks to the Present*, Cornell University, London 1984, nel capitolo *The Restoration and Eighteenth Century in England*, pp. 112-140; tr. it. *Teorie del teatro. Panorama storico e critico*, Il Mulino, Bologna 2000.

del frontespizio del *Leviathan*), il linguaggio teatrale viene comunque evocato da Hobbes. L'artificio della sovranità somiglia a uno spettacolo nel quale, attraverso un accordo tra attore e autore, cioè un patto tra Sovrano e sudditi, va in scena la recita del potere. Solo la generazione di un mostro (Leviatano) può salvare dalle grinfie dell'anarchia (Behemoth). Una salvezza tutta terrena per cui non è prevista alcuna forza provvidenziale, frutto dello sforzo *disumano* del mostro Leviatano che strappa gli uomini dalle fauci del mostro Behemoth. Il rapporto tra città e sovranità si configura in questi termini: Leviathan e Behemoth sono due mostri in continua lotta, espressione della dialettica eterna tra la natura (anarchica e bellicosa) e la ragione (auto-conservativa) degli uomini. L'illusione ottica, il teatro politico, la simbologia del potere, mostrano i caratteri di una sovranità realizzata al solo fine di preservare la comunità.

2.4. Immagini della sovranità

2.4.1. La visibilità del potere

Il tema della *visibilità* del potere è centrale in Hobbes e proprio con il filosofo inglese diventa un aspetto determinante della cultura politica moderna⁷⁷. Il Leviatano di Hobbes è prima di ogni altra cosa un simbolo che ha

⁷⁷ Cfr. H. BREDEKAMP, *Thomas Hobbes. Der Leviathan. Das Urbild des modernen Staates und seine Gegenbilder. 1651-2001*, Akademie Verlag, Berlin 2012. «Il testo, che prende spunto dal celebre frontespizio del *Leviathan* di Hobbes, è uno studio appassionato sull'importanza determinante delle immagini e dei simboli nella scienza e nella politica, di cui Bredekamp costruisce una minuziosa e stupefacente iconografia. È probabilmente a una delle più belle analisi della storia delle idee quella cui ci invita il libro di Horst Bredekamp. Ponendosi come obiettivo l'analisi del frontespizio illustrato della prima edizione del *Leviathan* di Thomas

molteplici significati⁷⁸. In esso si intrecciano diversi livelli concettuali, tra cui assumono particolare rilievo il piano visivo (che gioca sulla potenza delle immagini e dei simboli in ambito politico), il piano emotivo (che sfrutta la paura quale principale strumento di potere), il piano rappresentativo (che esprime la natura dei rapporti tra gli individui e il potere, tra la città e il corpo del Sovrano, tra la spazialità e la sovranità politica, ecc.), sullo sfondo politico-teologico che caratterizza la teoria dello Stato di Hobbes. La scienza politica hobbesiana si costruisce attraverso questa complessa costellazione di tematiche, insistendo sui caratteri visivi del potere politico, sugli aspetti legati alla sfera emotiva dei soggetti, sulla definizione dei rapporti tra spazio e potere, in vista dell'attuazione di strategie di contenimento e di neutralizzazione della conflittualità sociale, finalizzate a garantire l'ordine, la pace e il benessere della comunità.

Per Hobbes il funzionamento della macchina dello Stato presuppone una libertà intesa come spazio lasciato intatto dal potere sovrano, il concretizzarsi di una relazionalità artificiale che annulla quella conflittualità che proviene da passioni e interessi privati, in altri termini un processo di

Hobbes del 1651 – a contrappunto della tradizione filosofica, che trascura il paratesto e gli elementi della bibliografia ‘materiale’, ma anche della *doxa* estetica che ritiene mediocre questo tipo di produzione figurativa – Bredekamp non si apre solamente una possibilità inedita di indagare intorno alle origini filosofiche, scientifiche ed estetiche delle idee di Thomas Hobbes e di esplorare le concrete forme sociali del lavoro intellettuale al servizio del principe, ma riesce anche a ritrovare l'importanza decisiva, e fin qui trascurata, della questione della visibilità del potere nella teoria dello Stato nel corso della modernità» (P. M. MORABITO, *La strategia visuale di Hobbes. A margine di un libro di Horst Bredekamp*, in «Scienza e Politica», vol. XXII, 43, 2010, pp. 7-16, qui pp. 7-8).

⁷⁸ «Nominare il Leviatano [...] non ha il semplice valore di illustrare un pensiero, come un qualunque paragone che serva a chiarire una dottrina politica o come una qualsivoglia citazione; piuttosto, col Leviatano si evoca un simbolo mitico, pieno di reconditi significati» (C. SCHMITT, *Il Leviatano nella dottrina dello Stato di Thomas Hobbes*, cit., p. 39). È stato osservato che il Leviatano costituisce una vera e propria «famiglia di metafore» (G. BRIGUGLIA, *Il corpo vivente dello stato. Una metafora politica*, Mondadori, Milano 2006, p. 124).

progressiva smaterializzazione e spersonalizzazione della città che renda possibile l'effettivo esercizio della sovranità assoluta incarnata nel mostro Leviatano⁷⁹. Tutto l'artificio politico – attraverso cui i corpi dei sudditi vengono contenuti nel corpo del Sovrano e la città si svuota nella sovranità – si regge sulla strategia politica, ottica e artistica della *composizione*, mediante la quale una molteplicità (l'insieme degli uomini che decidono di dare vita allo Stato) diventa un'unità, cioè il popolo che coincide e si identifica con il Sovrano la cui voce rappresenta quella di tutti. La stessa parola “Leviathan”, in effetti, indicherebbe l'idea dell'*unione* o dell'*associazione*⁸⁰. Horst Bredekamp ha dimostrato come in Hobbes – che secondo lo studioso tedesco sembra non aver potuto pensare allo Stato moderno senza concepirne un'immagine⁸¹ – la figura del Leviatano non si esaurisca nel mostro biblico cui si fa riferimento nel libro di Giobbe, ma richiami una serie di elementi che derivano da molteplici

⁷⁹ «Il sovrano estatico del frontespizio raffigura così il programma teorico di uno Stato che crea diritto al suo interno – *Auctoritas non veritas facit legem* – e che sposta fuori, nell'incisione dipinta sulla prima pagina dell'opera il problema dell'epoca, quello della visibilità del potere. In piena epoca barocca, Hobbes decide di rendere visibile il *corpus mysticum* della monarchia, scegliendo in maniera mirabile di fare accompagnare il suo trattato dall'immagine di un gigante, il cui corpo è composto dall'assemblaggio dei corpi dei sudditi. In questa prospettiva, dall'idea rinascimentale dello “Stato come opera d'arte”, la visione barocca del potere si traduce attraverso la trasposizione delle metafore classiche della letteratura politica, riprese dall'artista che incide la figura, probabilmente sotto 'dettatura' dello stesso Thomas Hobbes. Accanto a questi temi tradizionali, l'autore riprende analogicamente alcuni concetti centrali della teologia e dell'iconografia tradizionale, riutilizzandoli per la teoria politica barocca, nel momento centrale di creazione dei concetti giuridico-politici della dottrina dello Stato moderno» (P. M. MORABITO, *La strategia visuale di Hobbes*, cit., pp. 9-10). A proposito del presunto autore del frontespizio del *Leviathan*, «seguendo le indicazioni di K. Brown, la raffigurazione del Grande uomo, il cui corpo è costituito dai sudditi, rappresentato nel dipinto del Frontespizio manierista sarebbe da attribuire a Venceslao Hollar, o ad Abraham Bosse» (p. 10, in nota). Si veda K. BROWN, *The artist of the Leviathan title-page*, in «British Library Journal», vol. 4, n. 1, 1978, pp. 24-36.

⁸⁰ Cfr. P. M. MORABITO, *La strategia visuale di Hobbes*, cit., p. 12. Si veda M. S. BARBERI, *Mysterium e ministerium. Figure della sovranità*, Giappichelli, Torino 2002.

⁸¹ «Auf der Basis dieser verbesserten Ausgangslage gilt der folgende Versuch der Leitfrage, warum Hobbes den modernen Staat nicht denken kann, ohne daß er sich von ihm ein Bild macht» (H. BREDEKAMP, *Thomas Hobbes. Der Leviathan*, cit., p. 9).

tradizioni: i dipinti di Arcimboldo (1597-1593) noto per le sue *teste composte*, le raffigurazioni dei principi legate a rappresentazioni del cosmo, l'interesse moderno per il mondo degli automi (che coinvolge anche Cartesio), le funzioni politico-simboliche dei riti e dei monumenti funebri che riguardano il corpo dei sovrani, gli studi sulle lenti prospettiche e sulle immagini anamorfiche, i riferimenti al *Corpus Hermeticum*, la tradizione biblica ed ebraico-cristiana, ecc. costituiscono il vasto retroterra culturale in cui si colloca e prende forma l'immagine del Leviatano, che, anche alla luce del *peso* storico che ha avuto, è diventata essa stessa un importante strumento di strategia politica⁸².

L'emblema del *Leviathan* spiega in che termini in Hobbes viene pensato il rapporto tra spazio e sovranità. Emerge l'idea di una spazialità verticale che risolve la conflittualità naturale dei soggetti. La corposa figura del Sovrano esprime il senso di una visione *forte* della sovranità pensata in termini artificiali e geometrici, ragione per cui lo Stato si configura come un congegno meccanico, un orologio, un automa. Nell'immagine appare in alto il corpo del Sovrano in cui si raccoglie tutta la *civitas* e al suo cospetto giace *inerme* una città smaterializzata e spersonalizzata, fatta di soli edifici e di strade vuote, priva di uomini, senza alcuna caratterizzazione politica, che sembra restituire

⁸² Cfr. H. BREDEKAMP, *Thomas Hobbes. Der Leviathan*, cit. e il denso e prezioso materiale iconografico riportato. Cfr. P. M. MORABITO, *La strategia visuale di Hobbes*, cit., pp. 13 ss. e si vedano i riferimenti bibliografici citati, tra cui in part.: J. BALTRUŠAITIS, *Anamorfoosi o Thaumaturgus opticus*, Adelphi, Milano 1978; G. R. HOCKE, *Il mondo come labirinto. Maniera e mania nell'arte europea dal 1520 al 1650 e nel mondo di oggi*, Theoria, Roma-Napoli 1989. Cfr. anche la puntuale recensione al libro di Bredekamp di S. RODESCHINI, *Il Leviatano e le sue immagini*, in «Governare la paura. A Journal of Interdisciplinary Studies», giugno 2018, pp. 1-18.

una realtà fantasmatica⁸³. L'aspetto decisivo del frontespizio del *Leviathan* risiede nella paura, che rappresenta la vera e propria *molla* del sistema di Hobbes. Attraverso la paura la scienza politica hobbesiana pretende di dare un'organizzazione razionale alla comunità e di creare così le condizioni della sovranità assoluta, inglobando la città, luogo naturale della tensione conflittuale intrinseca nelle relazioni sociali, nello Stato. La paura è la ragione di fondo di tutta l'architettura logico-filosofica hobbesiana, perché è la passione umana per eccellenza e spiega meglio di ogni altra cosa la natura degli uomini e le dinamiche sociali. Per questo costituisce la causa reale o comunque sempre possibile della disgregazione del corpo sociale e nello stesso tempo lo strumento più idoneo a prevenirla. La paura è una costante dell'esistenza umana. Nello stato di natura essa è determinata dall'uguale possibilità da parte di tutti di procurarsi danni reciproci e di conseguenza da un continuo senso di pericolo e di minaccia. Nello stato civile essa è, in primo luogo, la spinta che attiva la procedura del calcolo dei vantaggi e degli svantaggi, da cui derivano le leggi di natura, i patti, la sottomissione a un potere al quale si riconosce legittimità, ecc.; in secondo luogo, una volta costruito l'edificio statale, diventa un potente strumento di controllo politico. In altri termini, in natura la paura ha il volto della violenza e della sopraffazione, mentre l'artificio politico la trasforma nella risorsa che rende possibile obbedienza, sicurezza e pace.

⁸³ Il che non può non apparire come un paradosso, se si considera che proprio per offrire una risposta concreta (cioè politica) ai *fantasmi* prodotti dall'*annichilazione del mondo* viene creato un androide tecnologico-artificiale (lo Stato). Cfr. H. BREDEKAMP, *Thomas Hobbes. Der Leviathan*, cit., p. 121.

Lo Stato hobbesiano è fondato sulla paura e nel frontespizio ciò è espresso anche attraverso l'ambiguo gioco di volti tra i sudditi e il Sovrano, la cui maschera sembra imperturbabile rispetto alla massa caotica dei soggetti che compongono il suo corpo⁸⁴. Se si osserva l'immagine appare evidente la differenza tra gli sguardi spaventati e confusi dei sudditi e il viso fermo e inespressivo del Sovrano. Il Leviatano è un mostro dall'anima artificiale e non prova turbamenti e passioni perché li ha *risolti* dentro di sé artificialmente. La sua posa rigida e severa nasconde l'agitazione nervosa dei corpi e delle loro paure e tensioni e li rappresenta senza tradire alcuna emozione. Questa rappresentazione (che ha i caratteri della simulazione, del camuffamento, dell'illusione, ecc.) costituisce l'esito, non scontato e comunque mai definitivo, di una lacerazione in atto, di uno sforzo costante di contenimento di passioni e conflitti, di una lotta intestina tra le forze di Behemoth che alimenta la *malattia* del corpo sociale e quelle di Leviathan che si affatica a guarirla. La mostruosità del Sovrano è anche quella del suo volto anonimo, freddo e distaccato, assolutamente estraneo alle contingenze, espresse dalle posture disordinate e

⁸⁴ «Hobbes trasferisce questi caratteri e queste incertezze in una figura terribile, ispirata allo stato di natura, che rimanda direttamente alle paure arcaiche e le organizza secondo una strategia apotropaica. Immagini contro la paura, immagini della paura che richiamano ciò che vogliono combattere. La centralità nel *Leviatano* del tema della paura come *medium* attraverso il quale indurre gli uomini all'obbedienza indica il legame profondo tra politica e passioni e mette in luce l'ambivalenza del rapporto tra politica e *metus*. Questo legame ambivalente costituisce il punto di partenza di tutte le riflessioni di Hobbes. Egli descrive una natura umana in cui sete di guadagno, di sicurezza e di gloria portano a una lotta incessante con rivali e avversari. Qui, di conseguenza, regna "il continuo timore e pericolo di una morte violenta; e la vita dell'uomo è solitaria, misera, ostile, animalesca e breve". È necessario, perciò, che queste passioni siano frenate dall'essere artificiale dello Stato, che reprime per mezzo della forza e del terrore gli interessi particolari e il perpetuo combattere di tutti contro tutti. Nella sua tendenza a concepire la stabilità come fine in sé, il Leviatano trasporta al suo interno delle controreazioni che si inaspriscono, andando dalla collera impotente all'esplosione della violenza incontrollata. Lo Stato, "configurazione artificiale nata dalla paura", assume in sé le tensioni dei sudditi e le contiene. Questo carattere è rappresentato nella maschera melanconica del sovrano, il cui volto sembra restare estraneo alle "ambivalenze della violenza e della folla" che sostanziano la sua realtà» (P. M. MORABITO, *La strategia visuale di Hobbes*, cit., pp. 11-12).

scomposte dei sudditi. La paura determina la posta in gioco ed è alla radice di una condizione di continua allerta. La paura è la causa di possibili fuoriuscite dal corpo del Sovrano, cioè di ciclici ritorni allo stato di natura, la cui peggiore espressione è la guerra civile. La paura, però, è anche il mezzo attraverso il quale il potere può garantire sicurezza e pace alla comunità politica. Tuttavia, come si legge nel capitolo XVII del *Leviathan*, per far *funzionare* la paura e ottenere l'obbedienza è necessario che il potere sia «visibile»⁸⁵. Su questo punto cruciale ha insistito Bredekamp, che a partire dal pensiero di Hobbes ha elaborato la complessa architettura concettuale della teoria dell'immagine in ambito politico, sostenendo che l'aspetto visivo non rappresenta una carattere aggiuntivo e meno che mai marginale del potere, quanto piuttosto lo strumento imprescindibile per superare le sue intrinseche debolezze⁸⁶. La paura conferisce consistenza effettiva al potere politico e spiega in termini concreti le implicazioni relative ai rapporti tra spazio e sovranità e i caratteri della città assoggettata materialmente e simbolicamente al potere assoluto.

⁸⁵ «La causa finale, il fine, il proposito degli uomini i quali, per natura, amano la libertà e il dominio sugli altri, nel fondare un potere che li tenga soggetti, come li vediamo vivere nell'ambito dello stato, è la preoccupazione di garantire la propria conservazione e di assicurarsi migliori condizioni di vita, cioè il desiderio di trarsi fuori da quel miserabile stato di guerra che rappresenta la necessaria conseguenza [...] delle passioni naturali degli uomini quando manca un potere visibile capace di tenerli soggetti e di far loro rispettare i patti con la minaccia di un castigo [...]» (*Leviathan* [II, XVII], p. 205).

⁸⁶ «Dies ist der Sinn des Frontispizes. Damit Verträge und Gesetze zu kontrollierten Handlungen werden, müssen sich Worte in Körper verwandeln, und diesen Vermittlungsschritt leistet das Bild des Leviathan. Ohne visuelle Repräsentation kann der Leviathan zwar gegründet, aber nicht dauerhaft am Leben erhalten werden. Er ist kein Zusatz zur Schrift, sondern das Medium zur Überwindung ihrer Schwäche. Indem er die Phantasmatik der Auslegung von Verträgen und Gesetzen begrenzt, wird er zu einer gewaltigen Definitionsmaschine, zum "sovereign definer". Das Bild des furchterregenden Staatsriesen ist das Schild, hinter dem die solcherart gebändigte Rhetorik wieder einen Sinn bekommt» (H. BREDEKAMP, *Thomas Hobbes. Der Leviathan*, cit., p. 131).

Tra i compiti della scienza politica vi è quello di intervenire sulla natura umana, per costituzione inadatta alla vita di relazione, e di *correggerla*, cioè di modificarla, in vista di un'organizzazione razionale della società che assume connotati artificiali. Il passaggio dalla condizione naturale allo stato civile implica una *trasformazione* della natura degli uomini in una sorta di *seconda natura* che li rende capaci, cioè *adatti*, a vivere nel contesto sociale. Se il pensiero filosofico successivo ha inteso questa mutata condizione dell'uomo come risultato di un processo di *corruzione* che ha avuto esiti drammatici, Hobbes invece non ha mai avuto dubbi sulla necessità di *snaturare* l'umano. Per il filosofo inglese la natura è un nemico da combattere con ogni forza e la civiltà, e dunque la pace e la prosperità, sono possibili soltanto in virtù di una progressiva esautorazione del carattere naturale degli uomini. L'itinerario filosofico hobbesiano – dall'ipotesi dell'*annihilatio mundi*, al linguaggio, alla ragione identificata con il calcolo, alla geometria come modello della scienza naturale e politica, agli strumenti della tecnica e così via – costituisce una complessa strategia di costruzione del mondo attraverso la quale gli elementi naturali, fonti di errori, vengono *corretti* alla luce di criteri razionali. In questo senso l'ottica riveste un ruolo cruciale e non è casuale l'interesse hobbesiano per questa scienza⁸⁷:

[...] lo strumento epistemologico con il quale Hobbes getta le basi della scienza è quello dell'*annihilatio mundi* [...]: la scienza si costruisce,

⁸⁷ Cfr. F. GIUDICE, *Luce e visione. Thomas Hobbes e la scienza dell'ottica*, Olschki, Firenze 1999 e l'ampia bibliografia citata. Sui rapporti tra ottica e scienza politica, in particolare in riferimento al *De Homine*, cfr. M. FARNESI CAMELLONE, *Il potere della visione. Il De Homine di Hobbes tra ottica e scienza politica*, in «Scienza e Politica», vol. XXXI, n. 60, 2019, pp. 61-77.

infatti, attraverso il corretto uso di nomi e concetti che certo sono derivati dall'impressione degli oggetti sui sensi, ma che divengono scienza unicamente attraverso le operazioni cognitive che l'uomo compie con il calcolo. La scienza organizza le idee originate dalle impressioni *come se* il mondo non ci fosse più. Da questo punto di vista anche lo stato di natura attraverso il quale si costruisce l'immagine hobbesiana della politica è il risultato di un annientamento del mondo reale: esso rappresenta il grado zero della socialità da cui il contratto consente di uscire. Ma se la scienza si istituisce per mezzo di un'operazione che nella realtà percepita trova soltanto le immagini con cui la ragione autonomamente lavora, che cosa le garantisce la possibilità di trovare riscontro nella realtà? Ovvero che cosa rende il *Leviatano* un'opera destinata a mutare la politica reale? Secondo Bredekamp questa corrispondenza viene garantita dalla vista. L'ottica, quale disciplina che si fonda sulla geometria, è infatti per Hobbes lo strumento attraverso il quale lo sguardo dell'uomo sul mondo può "correggere il senso della vista al fine di consentirgli di esperire – in questa spirale autointerpretativa – che il mondo obbedisce alle regole della geometria"⁸⁸.

Come l'ottica (e più in generale la geometria) corregge la vista, così l'artificio politico corregge la natura umana. La scienza politica compie questo fondamentale lavoro di correzione che riflette uno sforzo continuo di razionalizzazione, dunque di *alterazione* del mondo umano. La politica opera sulla materia (la natura umana) per far scaturire dalla materia stessa una *forma* (lo Stato). La correzione consiste nel trasformare la natura in artificio, la realtà caotica e disordinata degli individui nell'ordine della comunità politica, la molteplicità in unità. L'emblema del *Leviathan* veicola questa idea di fondo e il ricorso all'ottica – e in particolare a un dispositivo ottico che consente di vedere come la molteplicità dei corpi dei sudditi componga l'unità del corpo del Sovrano – va proprio in questa direzione. L'ottica è la scienza che consente di correggere la vista e dunque gli errori legati alle percezioni, allo stesso modo la

⁸⁸ S. RODESCHINI, *Il Leviatano e le sue immagini*, cit., pp. 7-8. Cfr. H. BREDEKAMP, *Thomas Hobbes. Der Leviathan*, cit., p. 119. Si vedano anche: A. PACCHI, *Convenzione e ipotesi nella formazione della filosofia naturale di Thomas Hobbes*, cit.; G. ROSSINI, *Natura e artificio nel pensiero di Hobbes*, Il Mulino, Bologna 1988; Y. C. ZARKA, *La décision métaphysique de Hobbes. Conditions de la politique*, Vrin, Paris 1987.

politica si assume il compito di correggere la natura ferina degli uomini modellandola artificialmente per predisporla alla vita in società⁸⁹.

Come si è già detto, la paura è uno strumento imprescindibile del potere politico. Per Hobbes lo è ancor di più dello stesso linguaggio, soggetto a errori e fraintendimenti (e più in generale della retorica, disciplina con cui il filosofo inglese ha un rapporto estremamente complesso⁹⁰):

[...] Hobbes pur ascrivendo al linguaggio una notevole capacità di accrescere il potere degli uomini [...], e pur considerandolo lo strumento principe per l'istituzione della scienza, lo vede altresì come un *medium* massimamente esposto all'errore e al fraintendimento. In particolare gli strali di Hobbes si rivolgono contro la retorica, responsabile di indurre gli uomini – per mezzo di meri artifici – alle azioni più scellerate. Ciò che li vincola all'obbedienza è la legge, la cui forza non è, tuttavia, stabilita dal suo essere 'parola' ma piuttosto dal potere che la impone e dalla paura che essa incute. Ma anche il potere, per obbligare suscitando paura, deve essere "visibile" [...]. L'immagine di ciò che il Leviatano descrive è, pertanto, necessaria affinché l'insieme della vita associata, che sfugge allo sguardo dei semplici cittadini che ne compongono il corpo, faccia da punto di riferimento per la sua effettiva costruzione. "Esso non è dunque un'aggiunta allo scritto ma il *medium* per superarne le debolezze" [...]. Se negli *Elements of Law* e nel *De Cive* [...] la retorica viene giudicata solo e semplicemente come uno strumento che non mira [...] alla verità ma solo a persuadere gli uomini in vista di uno scopo, invece nel *Leviatano* [...] l'autore si concentra su un nuovo mezzo per indurre gli uomini all'obbedienza: questo mezzo è la paura. Essa risulta enormemente più

⁸⁹ «Qui sta la ragione per la quale le prime frasi del Leviatano iniziano con la fondazione teoretico-artificiale della creazione meccanica di un androide. Esso rimuove una condizione definita dall'assenza di regole nella convivenza umana, ma questa negazione della negazione avviene secondo Hobbes non negli atti arbitrari di una retorica fantasmatica o della filosofia, bensì per mezzo di mosse analitiche che si adeguano alla precisione e alla verificabilità del calcolo e del disegno. Il punto di partenza della filosofia di Hobbes è il nulla, che deve venire eliminato per mezzo di una creazione che intenda contrapporre i suoi principi costruttivi al nudo 'Nihil' e che ottiene la propria certezza fondandosi non su illusioni ma sulla realtà. Tutto questo prende corpo nel Leviatano: un costruito artificiale che in base al suo status di androide creato in modo tecnologico-artificiale mira ad essere qualcosa di più di un semplice *Phantasma*» (S. RODESCHINI, *Il Leviatano e le sue immagini*, cit., p. 8, traduzione da H. BREDEKAMP, *Thomas Hobbes. Der Leviathan*, cit., p. 121).

⁹⁰ Su Hobbes e la retorica cfr. i già citati volumi di Q. SKINNER, *From Humanism to Hobbes. Studies in Rhetoric and Politics*, cit.; *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes*, cit. Si vedano anche, tra gli altri: D. JOHNSTON, *The Rhetoric of Leviathan. Thomas Hobbes and the Politics of Cultural Transformation*, Princeton University Press, Princeton 1986; I. D. EVRIGENIS, *Images of Anarchy. The Rhetoric and Science in Hobbes's State of Nature*, Cambridge University Press, Cambridge 2014; T. RAYLOR, *Philosophy, Rhetoric, and Thomas Hobbes*, Oxford University Press, Oxford 2018.

vincolante del linguaggio, poiché li induce al rispetto della legge in modo univoco e perché è garantita da un potere che, se è unitario ed assoluto come Hobbes raccomanda, certamente non conosce rivali. Il *metus legis* è così più efficace del linguaggio nel far addivenire gli uomini naturalmente vanagloriosi a più miti consigli e a spingerli alla convivenza civile⁹¹.

Un ulteriore aspetto rilevante dello studio di Bredekamp è il rapporto tra sovranità e temporalità. La realtà artificiale dello Stato risolve in via definitiva il problema della morte fisica dei sovrani e dell'instabilità politica legata al contesto della loro successione, tema affrontato scrupolosamente da Hobbes nelle sue opere:

Il Leviatano rappresenta, infatti, la creazione artificiale del tempo di pace a fronte dell'eternità dello stato di guerra di tutti contro tutti, simboleggiato dallo stato di natura. [...]. È così possibile leggere il frontespizio non solo come la rappresentazione dello stato ma, soprattutto, come l'atto della sua continua fondazione. Se si pone attenzione all'immagine del frontespizio si nota, infatti, che la città e gli accampamenti che si trovano adagiati al cospetto del mostro sono vuoti, perché tutti i cittadini sono chiamati all'atto di istituzione dell'autorità che gli consentirà di vivere in pace e che gli imporrà di abbandonare, almeno parzialmente, le loro occupazioni private. In questo modo appare chiaro che il dominio che il Leviatano impone sulla dimensione dell'eterno conflitto tra gli uomini non avviene una volta per tutte ma è un atto che si ripete continuamente e necessariamente, proprio sulla scorta del fatto che gli uomini avranno in eterno la vocazione a farsi la guerra⁹².

Hobbes individua nello Stato l'istituzione artificiale che pone fine al caos naturale e che però richiede di essere rinnovata in eterno perché in eterno gli uomini si fanno la guerra. Bisogna sorvegliare continuamente sulla tenuta dello Stato che rappresenta l'unica realtà che salva dalla possibilità di ripiombare nella barbarie dello stato di natura. Per Hobbes la minaccia di un ritorno alla

⁹¹ S. RODESCHINI, *Il Leviatano e le sue immagini*, cit., p. 9. Cfr. H. BREDEKAMP, *Thomas Hobbes. Der Leviathan*, cit., p. 131.

⁹² S. RODESCHINI, *Il Leviatano e le sue immagini*, cit., p. 14. Cfr. H. BREDEKAMP, *Thomas Hobbes. Der Leviathan*, cit., pp. 131-132.

condizione di natura, conscia o inconscia, reale o possibile, esperita o anche solo avvertita, è sempre presente e lo Stato, anche una volta costituito, non è dato una volta per tutte. Il compito supremo dello Stato è la garanzia sul tempo, e con ancora maggiore urgenza quella sullo spazio, la cui configurazione naturale conserva una carica di conflittualità che distrugge le relazioni tra i soggetti e che per questo necessita di un'organizzazione artificiale e geometrica che diventa un ulteriore strumento di potere politico e di controllo sociale.

Il lavoro di Bredekamp, oltre a dimostrare la centralità del frontespizio del *Leviathan* nell'opera hobbesiana, fa emergere il legame indissolubile che nel pensiero moderno viene a determinarsi tra teoria dello Stato e iconografia politica. In nessun altro filosofo della modernità come in Hobbes il ruolo dell'immagine appare così significativo. Essa offre al discorso politico una densità concettuale che sopperisce alla sua fisiologica debolezza con enorme capacità comunicativa.

2.4.2. *Il potere delle immagini*

Il tema del potere delle immagini in campo politico viene affrontato da Bredekamp nel saggio sulle *strategie visuali* di Hobbes⁹³. L'assunto di fondo del pensiero politico hobbesiano, come è stato già osservato, è la necessità dell'esistenza di un *potere visibile* che sia in grado di far rispettare i patti e di osservare le leggi di natura, costituendosi come vincolo indissolubile tra

⁹³ Cfr. H. BREDEKAMP, *Thomas Hobbes's Visual Strategies*, in *The Cambridge Companion to Hobbes's Leviathan*, cit., pp. 29-60.

Sovrano e sudditi. L'analisi di Bredekamp parte dalla considerazione che per Hobbes le immagini hanno un potere enorme nell'attività psicofisica dell'individuo, che nel ricevere le impressioni dell'organo di senso crea nella sua mente una galleria di rappresentazioni che muovono il suo stato d'animo e lo predispongono in qualche modo ad agire:

According to Hobbes, pictures lead directly into the zone of psychophysical activity. He had such an activating understanding of pictures that it was as if each bespoke a particular episode otherwise incomprehensible. Such an understanding could have stemmed from the completely innocuous field of portraiture, as demonstrated in the case of his friend Samuel Sorbière with precise reference to Hobbes. Explaining his request to have a portrait made of his friend in 1645, Sorbière, one of Hobbes's most faithful companions, spoke of the effect of portraiture on the viewer: "For I am moved and impelled to be virtuous not only by writings but also by the faces of great men; I feel, as it were, an emanation, a natural force which radiates from them to me". Sorbière's form of words expresses a central feature of Hobbes's visual theory, which assigns a special power to pictures. "Vision comes about through the action of a shining or illuminated object, and that action is a local motion caused by a continual pressing of the medium from the object to the eye". Vision reacts to pressure created by an object emitting light in pulsating waves that travel through ether. It is a forced action brought about by matter in motion⁹⁴.

Secondo lo studioso tedesco proprio l'insistenza sulla forza delle immagini consente di cogliere la specificità della filosofia politica di Hobbes, che ha il suo *culmine* nel *Leviathan*:

Without this appreciation of the force of images, one cannot properly grasp the distinctive quality of Hobbes's political philosophy, which culminates in *Leviathan*. For just as vision reacts to physical pressure, so politics is enacted through pressure exerted in space-time, producing the images that people everywhere encounter, described by Hobbes's extremely comprehensive concept of the political. It is no accident that

⁹⁴ Ivi, p. 30. Lo scambio epistolare tra Hobbes e Sorbière è in *The Correspondence of Thomas Hobbes*, cit., vol. 1, lettere 38 e 112, rispettivamente pp. 122-124 e pp. 427-430.

there has been no philosopher or theorist of state before or since who so emphatically pursued visual strategies as core political theory⁹⁵.

L'immagine è veicolo di paura e la paura è il principale strumento attraverso il quale il potere può ottenere ordine ed obbedienza. Le immagini influenzano lo stato d'animo dei soggetti e dunque possono essere *sfruttate* per controllare e orientare la loro vita. In questo senso il frontespizio del *Leviathan* esprime in immagine un'idea del rapporto tra spazio e sovranità che suggerisce, più o meno esplicitamente, una ben precisa strategia politica. L'uniformità dello spazio presuppone una sovranità che non ammette divisioni e frammentazioni. La città si svuota nel corpo/spazio del Sovrano che incute terrore e garantisce ordine e sicurezza alla comunità politica. Gli interventi del potere sugli spazi urbani sono finalizzati al controllo e alla gestione sociale, come si riscontra storicamente nelle strategie politiche, architettoniche, urbanistiche, messe in campo dall'assolutismo politico in età moderna⁹⁶. Il ruolo dell'immagine diventa decisivo in ambito politico perché lavora su un sottosuolo emotivo e psicologico, facendo leva sulla paura e sul significato di simboli dal forte valore evocativo. L'immagine è fondamentale per la politica perché comunica in maniera più potente e persuasiva, potendo giocare sul terrore e sull'ambiguità⁹⁷. L'asse spazio-temporale è al centro della politica visiva di Hobbes. L'emblema del *Leviathan* indica l'idea di una spazialità astratta in cui prende forma una città anonima priva di consistenza politica e la concezione di una temporalità

⁹⁵ H. BREDEKAMP, *Thomas Hobbes's Visual Strategies*, cit., p. 30.

⁹⁶ Si veda il Capitolo II.

⁹⁷ Cfr. J. TRALAU, *L'icona del terrore e dell'ambiguità. Il legame mancante tra Hobbes e il suo Leviatano*, traduzione a cura di L. PISANO e L. CIAVATTA, in «Lo Sguardo – Rivista di Filosofia», n. 13, 2013 (III), pp. 183-196, su cui si ritornerà più dettagliatamente più avanti.

risolta nell'eternità artificiale della sovranità che non risiede più nel corpo terreno del monarca, ma in un congegno meccanico senza anima. La politica delle immagini dimostra la preminenza del senso della vista in ambito politico e spiega la centralità della geometria, dell'ottica, della prospettiva, nel sistema di Hobbes, in particolare per la loro funzione *correttiva*. L'obiettivo della filosofia politica hobbesiana è la costruzione di una sovranità artificiale e geometrica e la scienza politica ha il compito sia di giustificarla razionalmente attraverso solidi ragionamenti che partono da premesse certe per giungere a conclusioni inconfutabili (in ciò risiede la potenza del suo *logos*), sia di comunicarla attraverso la suggestione politico-simbolica delle immagini (in questo senso essa sfrutta la potenza del *Bild*).

Come si è già detto, nel frontespizio del *Leviathan* convergono svariati elementi che spiegano il complesso *background* dell'opera hobbesiana. Lo stile geometrico di Abraham Bosse⁹⁸, le teorie cartesiane sugli automi e il *Corpus Hermeticum*⁹⁹, l'iconografia politica dell'epoca¹⁰⁰, hanno avuto un'influenza

⁹⁸ Cfr. H. BREDEKAMP, *Thomas Hobbes's Visual Strategies*, cit., pp. 30-33. Dei riferimenti bibliografici citati si vedano in part.: S. MCTIGHE, *Abraham Bosse and the Language of Artisans: Genre and Perspective in the Academie royale de peinture et de sculpture, 1648–1670*, in «Oxford Art Journal», 21, 1, 1998, pp. 3-26; K. BROWN, *The artist of the Leviathan title-page*, cit.; M. CORBETT, R. W. LIGHTBOWN, *Thomas Hobbes Leviathan 1651*, in *The Comely Frontispiece. The Emblematic Title-Page in England 1550–1660*, Routledge and K. Paul, London 1979, pp. 219-230; R. BRANDT, *Das Titelblatt des Leviathan und Goya's El Gigante*, in U. BERMBACH and K. M. KODALLE (Hrsg.), *Furcht und Freiheit. Leviathan-Diskussion 300 Jahre nach Thomas Hobbes*, Westdeutscher Verlag, Opladen 1982, pp. 202-230; R. BRANDT, *Das Titelblatt des Leviathan*, in «Leviathan. Zeitschrift für Sozialwissenschaft», 15, 1, 1987, pp. 164-186; M. BERTOZZI, *Thomas Hobbes. L'enigma del Leviatano*, Italo Bovolenta Editore, Ferrara 1983; C. PYE, *The Sovereign, the Theater, and the Kingdome of Darkness: Hobbes and the Spectacle of Power*, in «Representations», 8, 1984, pp. 85-106.

⁹⁹ Cfr. H. BREDEKAMP, *Thomas Hobbes's Visual Strategies*, cit., pp. 33-35. Lo studioso segnala che il *Corpus Hermeticum* è contenuto per intero nell'enciclopedica opera di Francesco Patrizi, *Nova de Universis Philosophia* (1593), presente nell'elenco dei manoscritti di Cavendish (cfr. pp. 34-35). Si veda anche A. PACCHI, *Una "Biblioteca ideale" di Thomas Hobbes: il MS E2 dell'Archivio di Chatsworth*, in «Acme», 21, 1, 1968, pp. 5-42.

¹⁰⁰ Cfr. H. BREDEKAMP, *Thomas Hobbes's Visual Strategies*, cit., pp. 35-38.

decisiva sull'elaborazione della fisionomia del Leviatano, pensato come dio, statua, macchina, ecc. Più nello specifico, nel ricostruire gli aspetti legati al diritto di successione, alle effigi reali, all'idea dell'*eternità artificiale* del Sovrano, Bredekamp ha osservato come le statue artificiali "viventi" nella forma di effigi reali abbiano costituito una fonte inequivocabile della figura del Leviatano, sottolineando peraltro l'impatto avuto da Hobbes sulle moderne teorie dello Stato e del tempo e la sua influenza su autori come Carl Schmitt e Walter Benjamin:

[...] man-made 'living' statues in the form of royal effigies, intended to govern during the Interregnum, shape a definitive source for Hobbes's Leviathan figure. They provided the model that made it possible to understand Leviathan as a living machine endowed with reason; created not by the mercy of God, but as a human construct. The idea of confronting permanent civil war with a colossal living statue to represent peace as an 'artificial eternity' is one of the most radical consequences of Hobbes's attempt to raise the conflict between the passions of the natural state and the artificiality of reason to the level of a political iconography of time. The frontispiece of Hobbes's *Leviathan* completed this work of art, which set the visual presence of Leviathan over against civil war conceived of as potentially eternal. The feat of the Leviathan image, in producing a political iconography of time in the tradition of royal effigies, had perhaps its most profound impact on Modernist theories of the state and time, influencing, for example, the philosophies of Carl Schmitt and Walter Benjamin on the concept of time and the state of emergency¹⁰¹.

Bredekamp ribadisce l'importanza fondamentale degli studi di ottica¹⁰², che sono, come già detto, tra gli interessi scientifici principali di Hobbes. La lettera del poeta Richard Fanshawe ha offerto al filosofo inglese una fonte letteraria e ottica per il suo Leviatano¹⁰³. Ancora una volta il problema fondamentale è il rapporto tra unità e molteplicità e, di riflesso, quello

¹⁰¹ Ivi, p. 38.

¹⁰² Cfr. ivi, pp. 38-44.

¹⁰³ Cfr. ivi, pp. 43-44.

tra spazio e sovranità. Per Hobbes gli individui possono conservarsi soltanto nel corpo/spazio del Sovrano e di conseguenza una spazialità/sovranità che non sia uniforme non ha ragion d'essere. L'individuo non ha alcuna consistenza ontologica al di fuori dello Stato e la città *esiste*, per quanto priva di soggettività politica, soltanto nel corpo/spazio del Sovrano. Lo strumento ottico consente di *vedere* questa verità che la scienza politica si propone di dimostrare con il ragionamento.

Per Bredekamp, dunque, il frontespizio del *Leviathan* è parte integrante delle opere di Hobbes, costruite in larga misura attraverso immagini¹⁰⁴. Il filosofo inglese ha enorme fiducia nelle immagini perché queste più di ogni altra cosa muovono ad agire:

The picture of Leviathan completed the step from mark to sign: in no way only as a device of individual fantasy, it forms the sign of the state, which directions the action from within at any given time. Inasmuch as it has become a sign, the frontispiece possesses a character relevant to the action. The people, to return to the beginning, are in constant danger, according to Hobbes, of reverting to the natural state, "when there is no visible Power to keep them in awe". All civilized achievements are in contradiction with natural passions, and thus Hobbes needed this power, in line with "the terror of some power", in order to implement and maintain it¹⁰⁵.

¹⁰⁴ «The frontispiece of *Leviathan* is embedded in Hobbes's complete works, which are largely constructed from images. This layout makes it clear that *Leviathan* is not an exception but rather the culmination of work from the beginning intended to deal with pictures» (ivi, p. 44). Per lo studioso tedesco la rilevanza delle immagini in Hobbes è palese già a partire dalla pubblicazione della traduzione della *Guerra del Peloponneso* di Tucidide, dove il filosofo inglese spiega il valore dei grafici, delle mappe, delle illustrazioni, ecc. In questo senso, il frontespizio della *Guerra del Peloponneso* è un caso paradigmatico del connubio tra ottica ed epistemologia (cfr. pp. 44-48). Anche il frontespizio del *De Cive* ha un forte potere espressivo: risulta evidente la pregnanza comunicativa delle immagini attraverso il condizionamento visivo (cfr. pp. 48-49). Per certi versi, dunque, la dimensione iconografica finisce per avere maggiore efficacia rispetto a quella logico-concettuale.

¹⁰⁵ Ivi, p. 50.

L'immagine del Leviatano è il *segno dello Stato*. L'uomo non può in nessun modo tornare al caos dello stato di natura e deve fare di tutto per preservare l'ordine e la pace che gli garantisce lo stato civile e ciò è possibile soltanto grazie a un *potere visibile* che abbia solide fondamenta. La sintesi della strategia visuale hobbesiana è condensata nella formula *terreat terror*¹⁰⁶. Il terrore si sconfigge con altrettanto terrore: l'immagine comunica ciò che il potere vuole vincere per assicurare agli uomini giustizia e libertà.

2.4.3. *Paura e spazio spolicizzato*

Come sostiene Johan Tralau, in Hobbes l'utilizzo delle immagini in ambito politico comporta una singolare mancanza di chiarezza¹⁰⁷. Il mostro Leviatano incarna l'essenza del terrore e dell'ambiguità e Hobbes sembra puntare consapevolmente su questi caratteri per veicolare una precisa idea di potere. La letteratura critica sull'emblema del *Leviathan* e sui suoi possibili significati non sembra aver esaurito la complessità della questione e la domanda sul perché Hobbes abbia scelto come frontespizio della sua maggiore opera un'immagine così ambigua e barocca resta ancora aperta e suscettibile di ulteriori approfondimenti¹⁰⁸. Secondo Tralau la specificità dell'immagine

¹⁰⁶ Cfr. *ivi*, p. 51.

¹⁰⁷ Cfr. J. TRALAU, *L'icona del terrore e dell'ambiguità*, cit., p. 183. Tralau prende le mosse dalla discussione del saggio di Schmitt *Der Leviathan in der Staatslehre der Thomas Hobbes* del 1938. Si veda anche J. TRALAU, *Order, the Ocean, and Satan. Schmitt's Hobbes and the Enigmatic Ambiguity of Friend and Foe*, in *Thomas Hobbes and Carl Schmitt. The Politics of Order and Myth*, edited by J. TRALAU, Routledge, London 2011, pp. 177-194 e la bibliografia citata.

¹⁰⁸ Cfr. J. TRALAU, *L'icona del terrore e dell'ambiguità*, cit., pp. 185 ss. Tra i molti lavori esaminati sul frontespizio hobbesiano, si vedano tra gli altri: H. BREDEKAMP, *Thomas Hobbes*

hobbesiana risiede nel suo essere potentemente ambigua: il Leviatano è, in effetti, «la metafora più ambigua e sconcertante tra tutte», un mostro che si identifica con un uomo, con una macchina, con lo Stato e con Dio stesso¹⁰⁹. La sua indeterminatezza e ambiguità hanno un chiaro scopo teoretico e politico:

Ci sono creature mitologiche dell'antichità, come Medusa, le cui caratteristiche indeterminate possono essere interpretate come segni di una radicale diversità, di un essere al di fuori e al di là del mondo umano e, per questo, di non sottostare alle sue leggi. Se considerato nel complesso di personaggi mitologici, il Leviatano così mostruosamente indeterminato appare sotto una nuova luce: radicalmente diverso e indipendente dal mondo dei mortali; dopo tutto, nella teoria di Hobbes il sovrano non prende parte al contratto e non può quindi essere accusato della rottura dello stesso. Considerata in questo modo, allora, l'immagine indeterminata e ambigua del Leviatano è una messa in scena perfetta di un principio fondamentale del pensiero di Hobbes¹¹⁰.

Der Leviathan, cit.; K. BROWN, *The artist of the Leviathan Title Page*, cit.; M. CORBETT, R. W. LIGHTBOWN, *The Comely Frontispiece: the Emblematic Title-Page in England, 1550-1660*, cit.; M. BERTOZZI, *Thomas Hobbes. L'enigma del Leviatano*, cit.; M. M. GOLDSMITH, *Picturing Hobbes's Politics? The Illustrations to Philosophicall Rudiments*, in «Journal of Warburg and Courtauld Institutes», 44, 1981, p. 232-239; N. MALCOLM, *The Title Page of Leviathan, Seen in a Curious Perspective*, cit.; R. BRANDT, *Das Titelblatt des Leviathan*, cit.; R. FARNETI, *The "Mythical Foundation" of the State: Leviathan in Emblematic Context*, in «Pacific Philosophical Quarterly», 82, 2001, pp. 362-382; M. KRISTIANSSON, J. TRALAU, *Hobbes's Hidden Monster: A New Interpretation of the Frontispiece of Leviathan*, in «European Journal of Political Theory», 13, 3, 2014, pp. 299-320; N. MALCOLM, *The Name and Nature of Leviathan: Political Symbolism and Biblical Exegesis*, in «Intellectual History Review», 17, 1, 2007, pp. 21-39; T. R. HARRISON, *Hobbes, Locke, and Confusion's Masterpiece*, University of Cambridge Press, Cambridge 2003; L. STRAUSS, *La filosofia politica di Hobbes. Il suo fondamento e la sua genesi*, cit.; N. MALCOLM, *Hobbes's Science of Politics and His Theory of Science*, cit.; C. SCHMITT, *Il Leviatano nella dottrina dello Stato di Hobbes*, cit.; P. SPRINGBORG, *Hobbes's Biblical Beasts. Leviathan and Behemoth*, in «Political Theory», 23, 2, 1995, pp. 353-375; G. BRIGUGLIA, *Il corpo vivente dello stato. Una metafora politica*, cit.; Q. SKINNER, *Ragione e retorica nella filosofia di Hobbes*, cit.; J. TRALAU, *Deception, Politics and Aesthetics: The Importance of Hobbes's Concept of Metaphor*, in «Contemporary Political Theory», 13, 2, 2014, pp. 112-129; J. TRALAU, *Leviathan, the Beast of Myth: Medusa, Dionysos, and the Riddle of Hobbes's Sovereign Monster*, in *The Cambridge Companion to Hobbes's Leviathan*, cit., pp. 61-81 (su quest'ultimo saggio ci si soffermerà più dettagliatamente nelle prossime pagine).

¹⁰⁹ J. TRALAU, *L'icona del terrore e dell'ambiguità*, cit., p. 188.

¹¹⁰ *Ibidem*.

Tralau riprende il tema della metafora in Aristotele¹¹¹ e segnala tra le possibili fonti hobbesiane il trattato *Sullo stile*, attribuito in antichità a Demetrio Falereo (345 a.C. – 282 a.C. ca.), ma il cui autore resta sconosciuto¹¹². La metafora esprime con maggiore efficacia un pensiero o un'intuizione e la tesi dello studioso è che Hobbes la impieghi consapevolmente sfruttando l'idea che ciò che non è chiaro o soltanto accennato possa essere più terrificante e potente sul piano comunicativo. L'immagine enigmatica richiama il terrore e il terrore è il cuore della riflessione politica di Hobbes¹¹³. Terrore, violenza e paura sono temi cruciali in Hobbes e l'uso politico della paura costituisce il perno della sua teoria dello Stato¹¹⁴. La giustificazione razionale della dottrina politica si accompagna all'utilizzo della paura come efficace strumento retorico che gioca sul senso di terrore e di ambiguità trasmesso dall'immagine:

L'ambigua immagine del Leviatano non sembra comunicare le intuizioni che possiamo desiderare di assegnargli in maniera chiara. Ma alla luce della prospettiva sull'ambiguità che abbiamo trovato in Demetrios, il Leviatano sembra dirci qualcos'altro, qualcosa che è per lo meno altrettanto importante. Le espressioni involute sono poste per evocare la paura nel lettore e nel cittadino. Se Hobbes segue la sua concezione della funzione poetica dell'ambiguità, allora non avrebbe dovuto rendere eccessivamente chiara la metafora del Leviatano, o univoca, motivo per cui sarebbe stato come un popolo denudato, per dirla con le parole di Demetrios – nessun mistero, nessuna dignità, se non suggestiva o terrificante¹¹⁵.

L'immagine è più potente del concetto perché opera su un piano più elementare ed originario. Per il rigoroso ed intransigente *geometra* della politica

¹¹¹ Cfr. *ivi*, pp. 189 ss.

¹¹² Cfr. *ivi*, pp. 192 ss.

¹¹³ Cfr. *ivi*, pp. 194-196.

¹¹⁴ Cfr. C. GINZBURG, *Rileggere Hobbes oggi*, in ID., *Paura reverenza terrore. Cinque saggi di iconografia politica*, Adelphi, Milano 2015, pp. 53-80.

¹¹⁵ J. TRALAU, *L'icona del terrore e dell'ambiguità*, cit., p. 195.

la necessità della sovranità assoluta è dimostrata dalla scienza politica ed è comunicata attraverso il terrore e l'ambiguità dell'immagine. La paura si sconfigge con la paura e soltanto il mostro che vince l'orgoglio e la presunzione di tutti gli uomini può assicurare loro pace e benessere. L'ordine, l'obbedienza, l'unità, sono il risultato di un complesso percorso teorico che ha una giustificazione razionale e al tempo stesso un obiettivo concreto che il potere politico può raggiungere influenzando lo stato d'animo dei soggetti. In questo senso il rapporto tra spazio e sovranità è uno dei problemi cardine della *strategia visuale* di Hobbes. Lo spazio deve essere funzionale a una concezione anti-urbana della sovranità. La frammentazione della spazialità politica implica una frammentazione del potere sovrano. L'immagine ha lo scopo di restituire sul piano simbolico l'idea di una città ordinata che si svuota di caratteri politici, viene assorbita e perciò *curata* nell'unità del Sovrano, giace inerme al cospetto del Leviatano che in forza del popolo raccolto in lui agita le sue armi in uno scenario desolato, prodotto dell'annichilimento del mondo traslato in ambito politico, in cui appare l'*urbs* (la città materiale) sganciata dalla *civitas* (la città politica)¹¹⁶. La paura resta lo strumento di un potere che si erge in uno spazio *spoliticizzato*, in una città vuota, in un *teatro* in cui il Sovrano è l'unico protagonista e i sudditi sbigottiti e attoniti sono contenuti nel suo corpo. Il volto inespressivo e rassicurante del Sovrano denota la scomparsa di ogni paura, così come l'uniformità degli spazi indica che ogni irregolarità è stata risolta. La correzione delle imperfezioni spaziali, visive, politiche, è il compito supremo

¹¹⁶ Su questo punto cfr. N. CUPPINI, *Genealogia della città globalizzata*, cit., pp. 171-177 (si veda il Capitolo I).

della scienza. La natura è errore, caos, anarchia; la geometria e sul suo esempio la politica forniscono metodi e strumenti per superare questa tragica condizione. L'immagine punta sulla paura per convincere gli uomini della necessità dell'unità del potere politico e per tenere sempre vivo il monito a conservare con ogni sforzo possibile le conquiste civili che soltanto lo Stato può assicurare. La geometria dello spazio risponde a una geometria delle passioni e del potere che ha come scopo supremo la razionalizzazione della vita della comunità politica.

2.4.4. *Il ruolo politico delle immagini*

Nel saggio *Leviathan, the Beast of Myth* Tralau sottolinea il carattere vago e indefinito e anche contraddittorio del *Leviatano* di Hobbes, notando che il filosofo inglese cita il mostro Leviatano soltanto tre volte e in queste occasioni ne offre immagini divergenti:

There is something strange about Hobbes's Leviathan, something vague and indefinite and contradictory. For in *Leviathan*, Hobbes only mentions his title monster three times. Yet these three passages actually give us very divergent images of that enigmatic political beast. We will see that the indefinite character of this monster is revealing, and that the mythological image is thus not merely a superfluous, accidental ornament but serves a theoretical purpose in Hobbes's argument. Moreover, we will see that his use of the image, which contradicts his own principles regarding method in philosophy, is in a sense a theoretical and political necessity for him¹¹⁷.

¹¹⁷ J. TRALAU, *Leviathan, the Beast of Myth*, cit., p. 61. Il mostro Leviatano ha diverse facce: rappresenta lo Stato nella sua interezza; in origine è una bestia enorme che assume la forma di un cocodrillo, di una balena, di un pesce, di un serpente, di un drago, ecc.; nel frontespizio hobbesiano è raffigurato come una persona, dunque è un uomo e un animale insieme e avendo un'anima artificiale ha anche i caratteri di una macchina (cfr. pp. 61-62). In altri termini, «Leviathan is not only a beast, but also a man, a machine, a god, the state as a whole, and the sovereign, that part of the state wielding absolute power» (p. 62). È interessante osservare in

Lo studioso mette in evidenza la funzione dell'immagine nella psicologia sensista di Hobbes, spiegando come la ragione lavori anche con le immagini e come la politica possa servirsi della fantasia e dell'immaginazione (dunque della poesia) che le offrono contenuti fondamentali che la supportano e la integrano e anzi la potenziano perché dotate di maggiore carica evocativa:

Exploring the strange image of Leviathan, that mythic creature, may reveal to what extent it actually plays a role in Hobbes's overall argument. Image, it turns out, has an important function in Hobbes's sensationalist psychology. For at the very beginning of that encyclopaedia of Hobbesian science that *Leviathan* constitutes, the author claims that "there is no conception in a man's mind, which hath not at first, totally or by parts, been begotten upon the organs of sense". So the work of reason is that of working with images – and this explains why 'fancy' and 'imagination' have become so important for the Hobbes of *Leviathan*¹¹⁸.

Per questa ragione in Hobbes l'immagine riveste un ruolo cruciale sia sul piano epistemologico, sia sul piano morale: in questo senso, come emerge nell'*Answer to Davenant's Preface to "Gondibert"*, la filosofia e la poesia, benché seguano metodi diversi, concorrono allo stesso fine¹¹⁹.

Hobbes la coesistenza dell'ambiguità nell'uso delle immagini e dell'ossessione quasi maniacale per la chiarezza concettuale che contraddistingue il suo argomentare (cfr. pp. 62-63).

¹¹⁸ Ivi, pp. 64-65. Questo è il motivo per cui, secondo Tralau, la critica più recente ha messo in rilievo la centralità dell'ottica, della visione e delle immagini in Hobbes, così come ha evidenziato il ruolo della letteratura e della storiografia come strumenti di pace in quanto fonti di immagini, idee, esempi in grado di indurre gli uomini all'obbedienza (cfr. pp. 64-65 e si vedano i riferimenti bibliografici citati, tra cui in part. J. BERNHARDT, *L'oeuvre de Hobbes en optique et en théorie de la vision*, in *Hobbes oggi*, cit., pp. 245-268; P. SPRINGBORG, *Hobbes and historiography. Why the future, he says, does not exist*, in *Hobbes and History*, edited by G. A. J. ROGERS and T. SORELL, Routledge, London 2000, pp. 43-71).

¹¹⁹ «The immense importance of the image for Hobbes is perhaps most evident in a text preceding *Leviathan*, his 'Answer' to the preface to Davenant's *Gondibert* [...]. William Davenant, the poet laureate, emphasises the importance of poetry for morality and politics, arguing that "Perswasion is the principal instrument which can bring to fashion the brittle and mishapen mettall of the Minde", and furthermore, that "none are so fit aids to this important work as Poets... whose operations are... resistlesse, secret, easy and subtle". Hobbes, in his 'Answer' to the preface to the poem, printed in the same edition, although objecting to some of

Indagando il mondo della mitologia greca che sta alle spalle del Leviatano, Tralau individua in Proteo, Medusa e Dioniso la stessa natura indeterminata e contraddittoria del mostro hobbesiano¹²⁰. Per lo studioso, il Leviatano di Hobbes, legato alla tradizione mitologica greca, esprime l'idea di un potere che si pone come *differenza radicale e completa alterità* rispetto a ogni altra cosa e indica un rapporto tra Sovrano e sudditi in termini di assoluta *incommensurabilità*¹²¹. Hobbes costruisce l'immagine di una creatura mitologica spaventosa e indefinita:

If *Leviathan* is read as such a mythological monster, then, we see that the apparently enigmatic image of the monster that is at the same time a god, a machine, a man, a state and a sovereign actually serves to show the most important theoretical assumption in Hobbes's construction of political obligation. If such indeterminate, contradictory mythic creatures represent absolute otherness, then this early modern Leviathan represents the absolute otherness and hence absolute authority of the sovereign, and there is an astounding analogy between the image of the monster as radically 'different' and that of the sovereign.

We have also seen that there is a reason why Hobbes would want to conjure up an image of the state and the sovereign as a terrifying, indeterminate mythological creature: the sovereign is supposed to be different, he is supposed to be other, and he is supposed to be a source of fear. For the subjects to accept the *potestas absoluta* of the sovereign requires that they regard him with terror, as indeed is the case of Medusa and Dionysos¹²².

Davenant's views, by no means disapproves of what the poet says about the role of 'poesy' [...]. Hobbes concurs that poetry is supposed to induce certain patterns of behaviour in people and impede others: indeed, the purposes of political philosophy are continuous with those of poetry properly understood. Philosophy and poetics operate with different methods but to the same ends, and here Hobbes quite ostentatiously declares poetry to have the same function as his *Leviathan*: "whatsoever distinguisheth the civility of *Europe*, from the Barbarity of the *American* savages, is the workmanship of Fancy", and "Fancy begets the ornaments of a poem"» (J. TRALAU, *Leviathan, the Beast of Myth*, cit., p. 65).

¹²⁰ Cfr. *ivi*, pp. 68 ss.

¹²¹ Cfr. *ivi*, pp. 73-74.

¹²² *Ivi*, p. 74. Ciò spiega l'insistenza hobbesiana su demoni, divinità, idoli pagani, ecc. e sul loro uso eminentemente *politico* (cfr. pp. 74-75).

Il filosofo inglese è consapevole che il bisogno di protezione deriva dalla paura e che l'obbedienza assoluta si ottiene con la paura: per questo l'utilizzo politico della paura – la cui efficacia punta su contenuti terrificanti, ambigui, contraddittori, come appunto nel caso delle creature mitologiche, che esercitano una notevole influenza anche inconscia sui soggetti – diventa una priorità assoluta del potere.

Tralau nota che se per il primo Hobbes la logica è uno strumento sufficiente, con le opere della maturità e in particolare con il *Leviathan*, il filosofo inglese affianca al metodo della geometria gli strumenti del mito, delle immagini, dell'illusione, in direzione di una filosofia politica che da un lato si fonda sulla ragione scientifica e dall'altro non rinuncia alla potenza evocativa e persuasiva dell'immaginazione:

For the Hobbes of the earlier works, this logic alone should suffice. But in *Leviathan* geometric demonstration is supplemented by myth, imagery and illusion as a model for political philosophy. [...] as we know, rational justification is one thing, and creating motives and dispositions is another. Inner peace requires that the sovereign have such “power and strength... that by terror thereof he is enabled to conform the wills of them all”. We may suspect that obedience to the state reconstruction as Hobbes himself regards it: a *construction* of political morality, albeit a nonarbitrary construction. For were they to do so, they might consider it a mere ‘Inhabitant of their own brain’, and even be tempted to substitute another inhabitant for the doctrine that Hobbes wishes to bind them with. And that is why Hobbes has to revert to something external in order to make subjects accept this absolute obligation to obey. He needs myth, illusion, and deception. Leviathan, the state, the sovereign, must induce fear and awe in the subjects; it has to be considered something terrifying and radically different along the lines of Job’s great Jehovah. If the image of Leviathan contradicts Hobbes’s explicitly professed animosity to ‘metaphor’, at the same time it serves as an exemplum of the most important premise in his theory of obligation and authority. The bewilderingly indeterminate beast Leviathan is designed to supply an essential ‘ornament’ to strict logical demonstration; it is supposed to supplement the rational account of sovereignty with an image conducive to the kind of fear and awe necessary for absolute obedience to prevail¹²³.

¹²³ Ivi, pp. 75-76.

Il rapporto tra concetto e immagine spiega il nesso necessario tra politica e passioni nel pensiero di Hobbes. La sovranità hobbesiana mira all'esercizio del potere sulle passioni e in particolare sulla paura, al completo dominio della sfera emotiva dei soggetti operando principalmente sul piano spaziale, visivo, immaginativo, di qui alla totale razionalizzazione della vita della comunità politica. Hobbes intuisce che l'immagine ha una potenzialità enorme rispetto al concetto. L'immagine opera sullo stato emotivo, influenza la percezione della realtà, predispone ad agire in un certo modo. Il fine della politica è unico (l'obbedienza), ma le strategie che il potere adotta per raggiungerlo possono essere molteplici e tra queste il ruolo dell'immagine – e della conseguente rappresentazione simbolica del corpo/spazio del Sovrano, della città vuota, del rapporto tra Sovrano e sudditi – ha un'importanza decisiva. Il rigore analitico della logica pura si intreccia con la forza terrificante e ambigua dell'immagine:

[...] given the understanding of indeterminate mythic creatures as radically 'different', Hobbes's sovereign monster represents the 'otherness' and hence absolute power of the sovereign. This suggests a Hobbes who lies about his method for the sake of persuasion and uses the very kind of seductive imagery and metaphor of which he hopes to deprive his competitors in the name of analytical rigour. The author of *Leviathan* thus sets two different kinds of intellectual pleasure in motion: he manages to create an intriguing and terrifying image of radical difference while at the same time maintaining the persuasive and impressive claim to be operating with pure logic. Hobbes could not have stated the need for myth and deceptive images clearer than this. If he had done so, what had to be kept secret would no longer have been a secret¹²⁴.

¹²⁴ Ivi, p. 77.

Gli uomini dispongono della ragione ma sono fatti soprattutto di paure, angosce, turbamenti e per questo il *logos* non è sufficiente. Politica geometrica e politica delle immagini costituiscono le due anime della concezione hobbesiana del potere. Il linguaggio della fredda e spietata ragione, che esprime l'esigenza di costruire una dottrina politica a guisa di un teorema di geometria, e il linguaggio delle immagini, con il suo portato storico, mitologico e simbolico, procedono di pari passo.

2.5. *La città senza abitanti*

Come osserva Agamben, nel frontespizio del *Leviathan* viene raffigurata una *città senza abitanti*¹²⁵. Lo studioso discute la questione richiamando la distinzione hobbesiana tra *popolo* e *moltitudine*¹²⁶ alla luce della quale si capisce perché il Leviatano non dimora nella città e perché la città è disabitata:

È un luogo comune che in Hobbes la moltitudine non ha un significato politico, che essa è ciò che deve sparire perché lo Stato possa essere. [...] se il popolo, che è stato costituito da una moltitudine disunita, si dissolve nuovamente in una moltitudine, allora questa non soltanto preesiste al popolo/re, ma, come *multitudo dissoluta*, continua a esistere dopo di questo. A sparire è, piuttosto, il popolo, che si è trasferito nella persona del sovrano, e quindi 'regna in ogni città', ma senza poterla abitare. La moltitudine non ha un significato politico, essa è l'elemento impolitico sulla cui esclusione si fonda la città; e, tuttavia, nella città vi è soltanto la moltitudine, perché il popolo è già sempre svanito nel sovrano. In quanto

¹²⁵ Cfr. G. AGAMBEN, *Leviatano e Behemoth*, cit., pp. 50 ss.

¹²⁶ Cfr. *De Cive* [II, XII, 8], pp. 262-263. Il popolo è *uno*, cioè un'unità con *una* volontà, e perciò è titolare di un'*unica* azione. La moltitudine, invece, in quanto moltitudine, non è un'unità, ma è fatta da *molti*, ognuno dei quali agisce per sé. In questo senso, quando si dice che una molteplicità *diventa* un'unità, si fa riferimento non alla moltitudine, ma propriamente soltanto al popolo, che si identifica ed è *tutt'uno* con il Sovrano.

‘moltitudine dissolta’, essa è, però, letteralmente irrepresentabile – ovvero può essere rappresentata solo indirettamente, come avviene nell’emblema del frontespizio¹²⁷.

La caratteristica *ademia* della città hobbesiana spiega perché i sudditi l’abbiano lasciata quasi completamente vuota e si siano trasferiti nel corpo del Sovrano¹²⁸. Si può osservare come nella città, in cui spiccano il palazzo del potere e la cattedrale – che testimoniano l’onnipresenza del tema dei rapporti tra potere temporale e potere spirituale, richiamato dai simboli che compaiono nella metà inferiore dell’immagine¹²⁹ – si trovino pochissime figure umane, tra cui si possono riconoscere guardie armate e medici della peste che indossano la caratteristica maschera a becco di uccello¹³⁰. Secondo l’ipotesi di Agamben, la presenza di guardie e di medici, che hanno il compito di sorvegliare sull’obbedienza e di curare i malati, indica che il fine del potere è la *salute* della città. Per questa ragione il popolo si è spostato nel corpo del Sovrano e dunque è rappresentato dal Sovrano in quanto sta *dentro* di lui, mentre la moltitudine,

¹²⁷ G. AGAMBEN, *Leviatano e Behemoth*, cit., p. 55.

¹²⁸ Cfr. *ivi*, pp. 58 ss. Due aspetti sottolineati da Agamben risultano particolarmente significativi. In primo luogo, lo Stato in quanto tale «vive in condizione di perenne *ademia*» (p. 59); in altri termini, lo Stato esiste sulla base dell’*assenza del popolo*; il popolo è presente solo in quanto assente e come tale può essere solo *rappresentato*; nella natura stessa della rappresentazione politica è implicito il fatto che il popolo non ci sia, scompaia, si trasferisca nella persona del Sovrano (che è ciò che accade, come abbiamo visto, nella rappresentazione teatrale, dove l’azione dell’attore *finge* quella dell’autore). In secondo luogo, «se la moltitudine dissolta – e non il popolo – è la sola presenza umana nella città e se la moltitudine è il soggetto della guerra civile, ciò significa che la guerra civile resta sempre possibile nello Stato» (p. 60). La moltitudine abita nella città ed è lei all’origine dei conflitti, il popolo vive nel corpo/spazio del Sovrano, che ha il compito di *svuotare* la città e di salvarla dalla confusione e dalla malattia.

¹²⁹ In questa parte dell’immagine sono raffigurati sulla sinistra, cioè in corrispondenza della spada, il castello, la corona, il cannone, gli stendardi e la battaglia; sulla destra, cioè in corrispondenza del pastorale, la chiesa, il cappello papale, il simbolo della scomunica, i sillogismi logici, il concilio.

¹³⁰ Su questo aspetto estremamente significativo, che investe il delicato intreccio tra sovranità e malattia, cfr. G. AGAMBEN, *Leviatano e Behemoth*, cit., pp. 55 ss. Si veda, tra i riferimenti bibliografici citati: F. FALK, *Eine gestische Geschichte der Grenze. Wie der Liberalismus an der Grenze an seine Grenzen kommt*, Fink, Paderborn 2011.

come i soggetti disobbedienti e appestati, continua ad abitare la città in attesa di *salvezza*, e dunque non è rappresentabile dal Sovrano in quanto è ancora *fuori* dal suo corpo. In questo senso – nella lettura di Agamben – Hobbes avrebbe segnato la *svolta biopolitica* del pensiero occidentale e l'avrebbe resa anche in immagine proprio attraverso il famoso frontespizio della sua opera:

È quanto Hobbes afferma con chiarezza nel cap. 13 del *De Cive* (e nel cap. 30 del *Leviathan*), dove, dopo aver ricordato che “tutti i doveri di coloro che governano sono compresi in questa sola massima: ‘la salute del popolo è la legge suprema’ [*salus populi suprema lex*]”, sente il bisogno di precisare che “per popolo non s’intende qui una persona civile, né la stessa città che governa, ma la moltitudine dei cittadini che sono governati [*multitudo civium qui reguntur*]” e che per “salute” si deve intendere non solo “la semplice conservazione della vita come tale, ma quella di una vita possibilmente felice” [...]. L’emblema del frontespizio, mentre illustra perfettamente lo statuto paradossale della moltitudine hobbesiana, è anche una staffetta che annuncia la svolta biopolitica che il potere sovrano si preparava a compiere¹³¹.

Si tratta di un punto decisivo per quanto riguarda il problema dei rapporti tra spazio e sovranità in Hobbes. C’è per un verso uno spazio politico *risolto* e per un altro uno spazio politico *residuale* di cui il potere deve assolutamente tenere conto. Resiste sempre un *lato oscuro*, una parte ancora *malata* della città, un germe di follia che costituisce un enorme pericolo per lo Stato. Il binomio salute/malattia – che richiama sul piano simbolico la dicotomia tra luce e ombra, densa di implicazioni concettuali che l’immagine riesce a restituire con maggiore profondità rispetto al testo scritto – è una categoria fondamentale per

¹³¹ G. AGAMBEN, *Leviatano e Behemoth*, cit., pp. 56-57. A proposito dell’inclusione dei medici della peste nel frontespizio hobbesiano Agamben richiama l’attenzione anche sulla *Guerra del Peloponneso* di Tuciddide (tradotta, come già ricordato, dal giovane Hobbes), in cui la peste di Atene viene considerata come origine dell’*anomia* (licenziosità) e della *metabolé* (rivoluzione). Secondo lo studioso questo passaggio non può sfuggire al filosofo inglese, nella cui riflessione politica è ben messo il nesso tra la peste, il disagio e lo scompiglio nella città e la *malattia* del corpo politico (cfr. p. 58).

comprendere come Hobbes pensa l'organizzazione della città e le prerogative della sovranità, il ruolo dello Stato, i rapporti tra gli individui e il potere *preoccupato* di risolverne le contraddizioni. Nelle strade deserte della città, diventata *urbs* dal momento che la *civitas* risiede interamente nel corpo del Sovrano situato materialmente al di là della città, si aggirano guardie e medici che esercitano il loro potere sulle idee e sui corpi dei soggetti e che hanno il compito di *sorvegliare e punire* gli irriducibili. La peste simboleggia la malattia del corpo politico in quanto portatrice di scenari di morte, rivolte, carestie, ecc. La malattia è lo *status* della moltitudine non ancora risolta nell'unità del potere politico – della moltitudine e non del popolo propriamente detto che, in quanto popolo, è *diventato* Sovrano. Vi è una parte di popolo sempre *eccedente* che il potere deve neutralizzare e assorbire dentro di sé. Guardie e medici lavorano sulla parte residua della città, svuotandola progressivamente fino a farla coincidere interamente con il corpo del Sovrano. Quando la città sarà completamente vuota il popolo sarà finalmente tutt'uno con il Sovrano. In questo modo si realizza l'artificio politico dello Stato, che il dispositivo ottico, come si è visto, permette di cogliere come un'unità che racchiude una molteplicità. Lo spazio materiale della città sarà del tutto rarefatto, guarito da malattie, svuotato di contenuti politici, al riparo da spinte conflittuali che deteriorano la solidità del potere. La città in quanto tale tende a *scomparire* totalmente, lo spazio politico viene occupato esclusivamente dal corpo del Sovrano, i sudditi si trasformano in ingranaggi di un enorme congegno meccanico che diventa protagonista assoluto dello spettacolo del potere.

Come nota opportunamente Agamben «che la condizione dei sudditi del Leviatano sia assimilabile in qualche modo a quella di malati, è implicito, del resto, in un passo del cap. 38 [del *Leviathan*], dove, commentando *Isaia*, 33, 24, Hobbes scrive che, nel Regno di Dio, la condizione degli abitanti è non essere malati (*The condition of the saved, the inhabitant shall not say: I am sick* [...]), quasi che, per contrasto, la vita della moltitudine nel regno profano sia necessariamente esposta alla peste della dissoluzione»¹³². Nel regno di Dio, che nella prospettiva escatologica hobbesiana si realizzerà in *questo* mondo¹³³, l'uomo si salva dal peccato; nel regno di Leviathan la malattia, che getta gli uomini nella discordia e nel caos, viene *curata* dal potere sovrano che stabilisce e conserva l'ordine della comunità. I corpi dei sudditi compongono il corpo del Leviathan e in questo modo il popolo *si risolve* nella sovranità. Gli individui che ancora abitano nella città sono malati e portatori di disordine e le guardie e i medici devono lavorare sulle loro idee e sui loro corpi per guarirli e così ricondurli all'ordine assicurato dallo Stato. La città si svuota nel Sovrano fino ad identificarsi completamente con lui, al punto che non esisterà più la città ma solo ed esclusivamente il Sovrano. La sovrapposizione perfetta tra città e Sovrano, che certifica il trionfo della ragione sulla natura, della salute sulla malattia, della luce sulle tenebre, garantisce ordine e armonia.

L'immagine della *città senza abitanti*, che il frontespizio del *Leviathan* mostra plasticamente nei suoi rapporti con la figura ingombrante del Sovrano che la abbraccia e la domina, implica un'identificazione tra popolo e sovranità,

¹³² Ivi, pp. 57-58.

¹³³ Cfr. ivi, pp. 63 ss.

riprodotta sul piano spaziale dalla perfetta corrispondenza tra la *civitas* e il corpo del Sovrano. La teoria dello Stato che la scienza politica si sforza di dimostrare sul piano logico trova riscontro in una concezione della spazialità che fa coincidere perfettamente la città con il Sovrano. Nella città fisica permane la malattia e con lei la minaccia di un ritorno o di un acuirsi dello stato di natura; la città artificiale e geometrica si produce in virtù del progressivo svuotamento della realtà materiale della città e del suo trasferimento nel corpo del Sovrano, attraverso una costante opera di guarigione e di prevenzione del contagio, scrupolosi interventi di contenimento della conflittualità naturale e di gestione e controllo degli spazi di relazione, mirate strategie politiche e biopolitiche sulle idee, sui corpi, sulla *nuda vita* dei soggetti¹³⁴.

Per Hobbes malattia vuol dire conflitto e guerra civile e di conseguenza disgregazione del potere sovrano. Come la malattia rompe l'equilibrio del corpo naturale, così i conflitti e le guerre civili rompono l'equilibrio del corpo politico, frantumando l'unità della comunità in una miriade di egoismi individuali. Il pericolo maggiore deriva dai germi della malattia che contaminano lo spazio politico fino a corromperlo in modo irreversibile. Il potere si preoccupa di curare gli individui malati, lavora sullo spazio naturale per renderlo artificiale, priva la città di consistenza umana e dunque di istinti, passioni, interessi, che generano conflitti, caos e anarchia. Non è un dettaglio il fatto che nel frontespizio del *Leviathan* i sudditi che occupano il corpo del Sovrano siano voltati di spalle e rivolgano il loro sguardo

¹³⁴ Sui rapporti tra potere e *nuda vita* si veda l'ormai classico volume di G. AGAMBEN, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Einaudi, Torino 2005.

verso di lui. La loro fisionomia anonima indica che essi non hanno occhi se non quelli del Sovrano. Soltanto il Leviatano, in effetti, conserva ancora tratti umani (testa, busto, arti, ecc., anche se enormi), sebbene abbia assunto fattezze *sovraumane*, mostruose, terribili, svettando su un paesaggio desolato e su una città completamente spersonalizzata la cui presenza non ha alcun significato politico.

Il mostro che non ha uguali in terra, come ricordano le parole di Giobbe poste sulla sua testa, viene così generato per preservare gli uomini dalla guerra (la malattia) che deriva dalle *passioni naturali* degli uomini e assicurare loro la felicità (la salute), condizione possibile soltanto se c'è un *potere visibile* che incute in loro terrore per costringerli ad obbedire:

La causa finale, il fine, il proposito degli uomini i quali, per natura, amano la libertà ed il dominio sugli altri, nel fondare un potere che li tenga in soggezione, come li vediamo vivere nell'ambito dello stato, è la preoccupazione di garantire la propria conservazione e di assicurarsi migliori condizioni di vita, cioè il desiderio di trarsi fuori da quel miserabile stato di guerra che rappresenta la necessaria conseguenza [...] delle passioni naturali degli uomini quando manca un potere visibile capace di tenerli soggetti e di far loro rispettare i patti con la minaccia di un castigo [...].

Le leggi di natura, come la giustizia, l'equità, la modestia, la compassione, ed insomma il fare ad altri ciò che vorremmo fosse fatto a noi, sono di per se stesse, senza il timore di qualche potere che ne impone l'osservazione, contrarie alle nostre naturali passioni che ci spingono alla parzialità, all'orgoglio, alla vendetta e simili. I patti senza la spada sono soltanto parole prive della forza sufficiente a dar sicurezza. In tal modo, nonostante le leggi di natura che ognuno osserva quando ne ha voglia e quando sa di poterlo fare senza pericolo, se non esiste un potere costituito, od almeno non abbastanza forte da garantire la nostra sicurezza, ognuno vorrà e potrà legalmente far affidamento sulla sua sola forza ed abilità per difendersi da tutti gli altri uomini¹³⁵.

¹³⁵ *Leviathan* [II, XVII], pp. 205-206. Il ricorso di Hobbes alla *causa finale* nella spiegazione del processo di generazione dello Stato non deve essere inteso finalisticamente. La causa finale di cui parla il filosofo inglese va pensata in chiave *materialistica*, cioè in riferimento all'esigenza di autoconservazione degli uomini che per garantirsi sicurezza e pace danno vita alla società civile. Il mostro-Leviatano non ha una giustificazione teleologica: lo Stato

Un potere che si realizza effettivamente (si costituisce una «concreta unità») solo quando ogni uomo cede il suo diritto su tutto a un altro (uomo o assemblea) e accetta (si fa autore) di essere rappresentato da lui (l'attore alla cui volontà si rimette):

Il solo modo per dar vita alla costituzione di un potere comune capace di difendere gli uomini dalle invasioni degli altri popoli e dalla reciproche ingiurie, ed insomma di garantire la loro sicurezza in modo che con la propria attività e con i prodotti della terra essi possano nutrirsi e vivere comodamente, consiste nell'investire di tutto il proprio potere e di tutta la propria forza un uomo od un'assemblea di uomini che sia in grado di ridurre tutte le varie opinioni, per mezzo della pluralità dei voti, ad una sola volontà; il che è come dire di dare incarico ad un uomo o ad un'assemblea di uomini di rappresentare la persona dei singoli cittadini e riconoscersi, ciascuno per quanto riguarda se stesso, come l'autore di qualsiasi cosa che colui che è stato eletto a rappresentarli, farà o farà in modo che venga fatta, in quelle cose che concernono la pace e la sicurezza comune, ed in questo, ridurre le proprie volontà ciascuno alla volontà di lui, ed i loro giudizi al giudizio di esso. Ciò è più di un consenso o di un accordo; è una concreta unità di tutti i componenti dello stato in una sola e medesima persona, resa possibile da un patto di ciascuno con l'altro, come se uno di essi dicesse: 'Do autorizzazione e trasferisco il mio diritto di governare me stesso a questo uomo od a questa assemblea di uomini, a condizione che anche tu ceda il tuo diritto a lui e nello stesso modo ne autorizzi tutte le azioni'. Quando si è fatto ciò, la moltitudine così unita in una sola persona è chiamata uno stato, in latino *Civitas*. Questa è la fondazione di quel grande Leviatano o piuttosto, per parlare con più reverenza, di quel Dio mortale a cui, al disotto del Dio immortale, noi siamo debitori della nostra pace e difesa¹³⁶.

Lo Stato-Leviatano assorbe l'intera *civitas* dentro di sé. Lo spazio urbano viene progressivamente privato di riferimenti umani e la città viene fisicamente svuotata per raccogliersi tutta nel corpo/spazio del Sovrano, che attraverso un gioco ottico appare nella sua unità composta da una molteplicità. Lo spazio artificiale e geometrico della sovranità non contempla irregolarità, non potendo

hobbesiano è il risultato di un percorso razionale che dal caos dello stato di natura giunge alla costituzione dell'artificio politico che assicura agli uomini la sopravvivenza.

¹³⁶ Ivi, pp. 209-210.

ammettere elementi di frammentazione, disomogeneità, difformità che dipendono da componenti *ancora malate* della comunità incompatibili con la costituzione e la tenuta del potere politico. Lo sviluppo rigoroso della scienza politica hobbesiana viene spiegato nei suoi momenti fondamentali (la malattia del corpo politico, la costruzione dello Stato, la risoluzione della città nella sovranità, ecc.) con maggiore incisività sul piano simbolico. Nel discorso hobbesiano emerge l'idea di una città smaterializzata che richiama l'atmosfera rarefatta degli scenari urbani contemporanei. Hobbes delinea una concezione anti-urbana della sovranità politica, in cui il soggetto viene ridotto ad ingranaggio della macchina dello Stato, la cui forte visibilità simbolica ha lo scopo di riaffermare il suo ruolo imprescindibile per la conservazione e il benessere della comunità.

Alla luce delle questioni analizzate si chiarisce anche l'ultima parte dello studio di Agamben sul frontespizio del *Leviathan* in cui si discute la visione escatologica del pensiero politico hobbesiano¹³⁷. Come abbiamo già evidenziato, la questione religiosa diventa sempre più urgente in Hobbes, come attesta lo stesso *Leviathan*, la cui terza e quarta parte sono dedicate

¹³⁷ Cfr. G. AGAMBEN, *Leviatano e Behemoth*, cit., pp. 63 ss. In questo contesto viene richiamata l'interpretazione demoniaca del Leviathan che lo associa all'Anticristo (su cui si vedano: J. POESCH, *The Beasts from Job in the Liber Floridus Manuscripts*, in «Journal of the Warburg and Courtauld Institutes», XXXIII, 1970, pp. 41-51; M. BERTOZZI, *Thomas Hobbes. L'enigma del Leviatano*, cit.). Questa interpretazione troverebbe riscontro nel *Liber floridus*, l'enciclopedia medievale composta dal monaco Lamberto di Saint-Omer, in cui compare l'immagine dell'Anticristo seduto sul dorso del Leviathan, rappresentato come una sorta di drago, la cui somiglianza con il frontespizio hobbesiano è tale da non poter escludere che fosse conosciuta da Bosse e dallo stesso Hobbes. Viene menzionata anche l'interpretazione ebraica del Leviathan evocata da Schmitt, secondo cui la storia del mondo sarebbe da intendere come una lotta tra le nazioni (Leviathan e Behemoth) che finiscono per sterminarsi a vicenda (cfr. C. SCHMITT, *Il Leviatano nella dottrina dello Stato di Thomas Hobbes*, cit.). Secondo Agamben «si tratta, con ogni evidenza, di una falsificazione antisemita di una tradizione talmudica (non cabalistica!) sul Leviatano, che Schmitt distorce intenzionalmente» (cfr. G. AGAMBEN, *Leviatano e Behemoth*, p. 66).

rispettivamente allo *Stato Cristiano* e al *Regno delle tenebre*. Agamben osserva che per il filosofo inglese il Regno di Dio è un regno politico *reale* che si concretizzerà sulla terra con la seconda venuta di Cristo. Non si può leggere la teoria dello Stato di Hobbes senza considerare le sue riflessioni teologico-politiche sul Regno di Dio. Appare evidente che la teologia politica hobbesiana si iscrive in una dimensione escatologica¹³⁸. Per Agamben proprio alla luce della prospettiva escatologica si spiegano gli enigmi del frontespizio del *Leviathan*. Nell'immagine trova conferma l'interpretazione paolina secondo cui il Leviatano è il capo del corpo politico (come Cristo è il capo della Chiesa): il Regno di Dio va dunque inteso non in senso metaforico ma nel suo significato politico reale¹³⁹. La tesi di Agamben è che Hobbes sia assolutamente consapevole di «situare la sua concezione dello Stato in una prospettiva decisamente escatologica»¹⁴⁰. C'è dunque una relazione fondamentale tra politica ed escatologia, tra il regno del Leviatano e il Regno di Dio, «due realtà politiche autonome, che non devono mai confondersi: e, tuttavia, esse sono escatologicamente collegate, nel senso che il primo dovrà necessariamente scomparire quando il secondo si realizzerà»¹⁴¹.

Non bisogna, tuttavia, pensare che la speculazione teologico-politica hobbesiana sfoci inevitabilmente in una filosofia della storia che spiegherebbe il corso storico-politico degli eventi mondani in vista di uno scopo finale. Il regno divino e il regno profano sono intrecciati senza che per questo l'uno si

¹³⁸ Cfr. G. AGAMBEN, *Leviatano e Behemoth*, cit., pp. 67 ss. Sui rapporti tra teologia cristiana ed escatologia in Hobbes si veda J. G. A. POCKOCK, *Time, History and Eschatology in the Thought of Thomas Hobbes*, cit.

¹³⁹ Cfr. G. AGAMBEN, *Leviatano e Behemoth*, cit., pp. 70-72.

¹⁴⁰ Ivi, p. 74.

¹⁴¹ Ivi, p. 76.

configuri necessariamente come il fine dell'altro. La dimensione escatologica non porta la dottrina politica hobbesiana fuori dal perimetro di un'intransigente metafisica meccanicistico-deterministica che sembra escludere ogni teologia della storia. Come sostiene Agamben la filosofia politica moderna ha radici teologiche¹⁴² e ciò è dimostrato proprio dal pensiero di Hobbes, le cui categorie fondamentali però si costruiscono sulla base di una metodologia scientifica originale e si misurano in un contesto storico-politico del tutto peculiare. Il problema cruciale in Hobbes resta l'annosa questione dell'alternativa tra libertà e pace, dunque su un altro piano e in diverse declinazioni il rapporto tra sudditi e Sovrano, tra individui e Stato, tra città e potere, e di conseguenza l'urgenza della definizione della spazialità politica in funzione di una sovranità pensata in termini artificiali e geometrici. Le insidie di Behemoth possono rivelarsi fatali, Leviathan ha il compito di garantire sicurezza e pace. La storia dell'uomo è un'eterna lotta tra la città e il Sovrano. Il Regno di Dio si realizzerà alla fine del tempo, ma intanto, nello svolgersi della storia, l'umanità si affida a un *dio mortale* generato dalla volontà degli uomini che nella loro fallibilità e precarietà cercano a tutti i costi una salvezza terrena.

2.6. *Corpi, spazi e potere. La città snaturata e lo Stato-macchina*

L'obiettivo strategico della scienza politica di Hobbes è la costruzione di una città senza abitanti. Una città svuotata politicamente e simbolicamente: una *civitas* risolta nel corpo/spazio del Sovrano e una mera *urbs* materiale priva

¹⁴² Cfr. *ivi*, p. 77.

di consistenza politica. Per questo fine si richiede una verticalizzazione della spazialità politica, raffigurata plasticamente nel frontespizio del *Leviathan*, dove emerge chiaramente la relazione verticale tra il Sovrano e la città: la sagoma eretta e imponente del Leviatano (Dio mortale, mostro, macchina, uomo, ecc.) si staglia su una città anonima e spersonalizzata divenuta politicamente innocua.

La città hobbesiana, *depotenziata* sul piano politico e *guarita* dai germi del male (egoismi, passioni, conflitti, ecc.), deve assicurare ai suoi abitanti pace e benessere. Salute e salvezza costituiscono un binomio inseparabile. Per il filosofo inglese, come si è visto, politica e religione sono strettamente intrecciate. La salute del corpo politico riflette la salvezza spirituale della comunità, *liberata* dal peccato e dalle tenebre di un potere malefico che attraverso favole e incantesimi l'ha assoggettata illegittimamente (legittimo è, invece, soltanto il potere dell'autorità civile da cui dipende la forza della spada e del pastorale). Ma in Hobbes salute e salvezza hanno un significato eminentemente materiale, politico e *anatomico* insieme, connesso cioè con la dimensione *corporea* della città e dei cittadini. In questo senso la politica incontra la medicina: nel frontespizio del *Leviathan* la presenza dei medici della peste segnala il lavoro di contrasto e di prevenzione rispetto alla proliferazione del contagio, più in generale veicola l'idea di un rigido disciplinamento sociale e di una ferrea logica di controllo e di gestione degli spazi di relazione.

Politica e medicina hanno entrambe per oggetto la salute dei corpi: la prima dei corpi politici, la seconda dei corpi naturali. Ma la loro azione e la loro efficacia si misurano in relazione alla configurazione, all'uso e alla destinazione

degli spazi – perché meccanicisticamente è nello spazio che si muovono ed entrano in contatto i corpi. C'è un'intima connessione tra politica, medicina e architettura. Lo spazio urbano, cioè il luogo in cui i soggetti si incontrano e confliggono, diventa necessariamente uno degli oggetti privilegiati della scienza politica. La speculazione hobbesiana – interessata alla costruzione di una sovranità assoluta e indivisibile – coglie questa istanza che sarà la riflessione politica contemporanea a richiamare all'attenzione (si pensi in particolare alle indagini di Foucault).

C'è un rapporto inscindibile tra spazio e potere:

“Non esistono idee politiche senza uno spazio a cui siano riferibili, né spazi o principi spaziali a cui non corrispondano idee politiche”. Questa formula di Carl Schmitt, che custodisce un tratto essenziale del suo procedimento, si impone come uno scoglio estremamente difficile da eludere: non lascia alternative, poiché ogni filosofia politica scopre una ragione spaziale, mentre rivela il tenore filosofico-politico di qualsiasi ricerca che voglia attenersi a un concetto di spazio neutrale e già determinato. Ogni indagine sui *rapporti* fra spazio e potere ricade così all'interno di una formula che non conosce soltanto i due termini, né una loro relazione, ma la coimplicazione più stretta¹⁴³.

Idee politiche e spazi sono *dialetticamente* correlati. Ogni potere ha una configurazione spaziale e ogni spazio ha ragioni politiche che lo determinano e lo giustificano. Lo spazio non è mai neutrale, ma è sempre una *funzione* del potere. In questa direzione comincia a pensare la filosofia politica moderna e in

¹⁴³ A. CAVALLETTI, *La città biopolitica. Mitologie della sicurezza*, Mondadori, Milano 2005, p. 1. Il volume di Cavalletti è una preziosa ricostruzione della genesi della *città biopolitica* che parte dalle analisi di Foucault e di Agamben e ne esplora alcune delle implicazioni fondamentali, in un percorso interdisciplinare tra scienza politica, architettura e urbanistica. Il libro indaga i fattori che hanno portato alla nascita della polizia moderna, la medicina politica, i processi di urbanizzazione, ecc., alle radici della costituzione dello Stato come dispositivo spaziale che domina la vita degli individui. Proprio da questo punto di vista la posizione hobbesiana assume un ruolo cruciale. Un lavoro sui rapporti tra spazio urbano e sovranità in Hobbes può essere pensato come un segmento di un più ampio percorso di ricerca sviluppato in questa direzione.

particolare Hobbes, nella cui opera si intravede un'idea del potere che non è più pensato semplicemente in rapporto alla sua impalcatura giuridico-istituzionale (che anche in virtù del ricco armamentario concettuale di cui dispone il filosofo inglese pure viene aggiornata rispetto a schemi e procedure del passato), ma che investe aspetti essenziali della vita degli individui, in primo luogo i loro corpi e gli spazi in cui si muovono. In questo senso matura una visione del potere che si declina *anche* in senso spaziale.

Hobbes inaugura un nuovo corso per il pensiero filosofico successivo che insisterà sempre di più sul binomio spazio/potere e riconfigurerà la nozione di potere alla luce delle dinamiche dei corpi e dei loro movimenti anche più elementari e dunque degli spazi in cui si relazionano i soggetti. Nell'opera hobbesiana questo aspetto viene discusso in una cornice storico-politica ben determinata. Il *Behemoth* ripercorre le vicende della rivoluzione inglese e mette in evidenza il ruolo della città di Londra nella lotta tra Re e Parlamento. Ad essere in gioco è la città in quanto tale come teatro di conflitti e passioni e dunque il controllo e la gestione degli spazi politici in funzione dell'esercizio del potere sovrano. Ma il filosofo inglese affronta la questione anche e soprattutto dal punto di vista del suo rilievo simbolico, puntando sulla forza evocativa delle immagini (che hanno un'enorme carica espressiva proprio perché vogliono veicolare un potente messaggio politico) e sulla loro capacità di incidere sulla sfera emotiva e psicologica degli individui. In questo senso si spiega l'insistenza hobbesiana sulla necessità di un potere *visibile* che fa leva sulla valenza retorica-simbolica delle immagini.

Come si è visto considerando gli sviluppi storici e i grandi disegni utopistici del mondo moderno¹⁴⁴, il nesso tra politica, architettura e urbanistica ha proprio nella modernità uno dei suoi momenti più significativi. Hobbes è in linea con un nuovo modo di concepire i rapporti tra spazio e potere. Si tratta di uno dei problemi decisivi di tutto il pensiero politico e architettonico-urbanistico moderno, dal Rinascimento alla stagione dell'assolutismo politico tra Barocco e Illuminismo. Vengono rimodulati i rapporti tra spazi urbani e concreta arte di governo, come risulta evidente se si considera l'opera dei sovrani, degli architetti e degli urbanisti moderni. Anche sul piano più strettamente filosofico cambiano i rapporti tra spazio e potere perché cambiano i modelli stessi del potere, se si pensa alle grandi proposte politiche di Moro, Campanella, Bacone, ecc., le cui istanze di fondo (tra utopia e realtà), sebbene con esiti profondamente diversi, vengono raccolte e assorbite da Hobbes. La configurazione dello spazio deve rispondere all'esigenza di risolvere la conflittualità politica. Questo è un punto cruciale per il filosofo inglese. Al centro del pensiero politico hobbesiano vi è la *dialettica* tra conflitto e ordine, tra individuo e potere, tra soggetto e Stato, quest'ultimo pensato come una *macchina* chiamata ad operare in uno spazio che perde progressivamente connotati naturali e acquisisce caratteri artificiali e geometrici (in questo senso Hobbes rifiuta il paradigma aristotelico dell'uomo come animale sociale e supera il modello urbano di Machiavelli, anche alla luce di un contesto storico-politico profondamente mutato). Diventa sempre più stretto il nodo tra politica e architettura. L'*archè* della *polis* e l'*archè* dello spazio si sovrappongono. Per

¹⁴⁴ Si veda il Capitolo II.

Hobbes una *polis* senza un'*archè* forte (cioè una sovranità assoluta e indivisibile) equivale a una *polis* senza nessun'*archè* – una *polis* che in ogni caso non è più la *polis* classica, ma la *civitas* artificiale che si è trasferita nel corpo/spazio del Sovrano. Il nemico è la natura, ma un nemico ancora peggiore è ciò che la natura comporta, cioè l'anarchia (appunto, l'assenza di qualsiasi *archè*) che implica necessariamente la crisi e la dissoluzione della comunità politica. Architettura vuol dire dare un principio allo spazio e governarlo e in ciò essa mostra la sua natura squisitamente politica. Più è forte il bisogno di ordine e di sicurezza (e questa è l'esigenza di fondo del pensiero hobbesiano), più è necessario intervenire sullo spazio (in questo senso politica e architettura sono intimamente connesse). Uno spazio pensato implicitamente da Hobbes regolare, omogeneo, privo di frammentazioni che implicano divisioni e conflitti. La linearità e uniformità dello spazio sarebbe una necessaria e indispensabile preconditione dell'unità dello Stato-Leviatano nato per porre fine al caos generato da Behemoth (che nella rivoluzione inglese ha avuto la sua sede nel *ventre* della città di Londra).

Hobbes lascia in eredità al pensiero politico successivo un nuovo modo di concepire il potere. Il potere non è semplicemente l'insieme delle prerogative del Principe, né si riduce all'impalcatura giuridico-istituzionale della sovranità. Il potere incide sulle vicende esistenziali degli individui. Il suo raggio d'azione influenza i vissuti concreti dei soggetti, intervenendo direttamente nelle dinamiche dei corpi e degli spazi. La medicina gioca qui un ruolo di primo piano e del resto abbiamo già sottolineato il connubio tra politica, architettura e medicina. La politica governa gli spazi, ma la medicina *realizza* gli spazi, nel

senso che li costruisce, li determina, li modella in funzione di esigenze precise. In questa direzione si muove il pensiero politico moderno¹⁴⁵. La medicina predispone gli spazi per la salute dei corpi naturali, allo stesso modo la politica predispone in spazi in funzione della conservazione del corpo sociale. Il potere lavora sui corpi e sugli spazi e li *modifica* profondamente. La riflessione del *Behemoth* insiste proprio su questo punto: il potere politico deve fare estrema attenzione agli spazi di relazione e alla dinamiche conflittuali e per questo ha come bersaglio polemico la città di Londra che sul piano politico ed economico rappresenta il terreno fertile nel quale germoglia il *seme* della ribellione e si propagano i *germi* del male (ambizione e sete di potere, false dottrine, eresie, ecc.). Non è secondaria, come abbiamo avuto modo di ripetere, la rappresentazione simbolica del potere politico, tutta giocata sulla relazione verticale tra città e Sovrano, la prima assorbita e *risolta* nel secondo.

Sicurezza, ordine, obbedienza sono parole chiave in Hobbes. La sua scienza politica non può ignorare i rapporti tra spazio e potere, l'urgenza di governare gli spazi urbani quali fonti di caos e di conflitti, le *malattie* insite nel

¹⁴⁵ «Come intendere la frase di Foucault secondo cui “i medici sono gli inventori degli spazi”? Di solito lo si fa proprio a partire dalla medicina politica settecentesca: descrivendo il suo investimento sul vivente, la si interpreta subito come una grande impresa volta, specie attraverso la classificazione e lo studio delle epidemie, a incidere sulla longevità e, in termini più generali, rispondere a una fondamentale “esigenza degli Stati contemporanei, che fa della popolazione una potenza anonima e promettente, della quale si devono in primo luogo contare le braccia”. Vi sarebbe dunque una medicina che agisce in virtù della sua relazione al potere statale, e che “per prima cosa punta sugli spazi. Cimiteri, prigioni, ospedali, mattatoi che improvvisamente contribuiscono a disseminare la città di accessi sinistri, al punto che si riterrà necessaria una riformulazione dello spazio urbano”. Ora, però, si tratta di non dare per scontato proprio l'intervento della medicina: se i medici sono gli inventori degli spazi concreti, significa che un certo principio politico-spaziale si era fatto strada attraverso l'arte di curare, trasformandola in medicina politica» (A. CAVALLETTI, *La città biopolitica*, cit., p. 145). Si veda G. VIGARELLO, *Le propre et le sale. L'hygiène du corps depuis le Moyen Age*, Seuil, Paris 1987; tr. it. *Lo sporco e il pulito. L'igiene del corpo dal Medioevo a oggi*, Marsilio, Venezia 1987, pp. 165-170.

corpo politico. Il filosofo inglese affronta queste questioni decisive dal punto di vista della necessità del *contenimento*, del disciplinamento sociale e dell'orientamento politico-ideologico delle coscienze, aspetti che diventano punti programmatici di una concreta proposta politica che passa per l'insegnamento della nuova dottrina politica, scientificamente fondata, nelle università, di cui si auspica una severa riforma. Questi motivi trovano un forte riscontro simbolico nell'emblema del *Leviathan* che mostra la perfetta sovrapposizione tra la *civitas* e il corpo/spazio del Sovrano che ingloba dentro di sé tutti i cittadini e domina su una città che giace inerme al suo cospetto. Si tratta di un'immagine che, come abbiamo visto, ha un enorme portato retorico-simbolico che il filosofo inglese utilizza consapevolmente. In quest'ordine di idee si chiariscono le ragioni per cui lo Stato hobbesiano diventa un automa, una macchina, un dispositivo che governa corpi, idee, spazi, ecc. e si spiega perché il potere si declina necessariamente come *biopotere*. Su questi aspetti insisterà, com'è noto, il pensiero contemporaneo a partire dalle riflessioni di Foucault.

Questa densa costellazione di tematiche dimostra perché Hobbes rappresenti uno degli autori chiave per comprendere il mondo moderno. Pensatori come Carl Schmitt e Leo Strauss hanno colto in Hobbes le radici della modernità, spiegando attraverso il pensiero e l'opera del filosofo inglese i processi di razionalizzazione moderna e gli sviluppi della tecnica, i presupposti della morale individualistica e utilitaristica, le logiche del mondo borghese-capitalistico, di cui il filosofo di Malmesbury ha intercettato e descritto i caratteri socio-economici e psico-antropologici, nel quadro della ricca e

complessa fenomenologia dell'*homo lupus* posta alla base del percorso di costruzione dello Stato¹⁴⁶. Le categorie di *spazio* e *sovranità*, sebbene non tematizzate in maniera esplicita nell'opera hobbesiana, acquistano un ruolo fondamentale proprio alla luce degli aspetti appena richiamati e aprono squarci interessanti su temi e problemi di sconcertante attualità, se si considera lo scenario politico contemporaneo in un orizzonte globale (tra politica, scienza e architettura) e attraverso percorsi e approcci multidisciplinari, cui l'originale sintesi hobbesiana offre direttamente o indirettamente notevoli contributi. In Hobbes emergono questioni cruciali che avranno molteplici sviluppi e diramazioni nella riflessione contemporanea, tra cui spiccano in particolare il rapporto dell'uomo con la natura, le implicazioni tra spazio e potere, l'idea di una sovranità politica basata su presupposti scientifici, ecc.

¹⁴⁶ Si tengano presenti ovviamente i saggi di Leo Strauss (*The Political Philosophy of Hobbes*) e di Carl Schmitt (*Der Leviathan in der Staatslehre der Thomas Hobbes*), rispettivamente del 1936 e del 1938. Sulla lettura di Hobbes da parte di Schmitt e di Strauss si veda la densa e puntuale ricostruzione di C. ALTINI, *La storia della filosofia come filosofia politica. Carl Schmitt e Leo Strauss lettori di Thomas Hobbes*, Edizioni ETS, Pisa 2004 e l'ampia bibliografia riportata (di cui si vedano in part.: G. GALLI, *Introduzione* a C. SCHMITT, *Scritti su Thomas Hobbes*, Giuffrè, Milano 1986, pp. 1-37; ID., *Genealogia della politica. Carl Schmitt e la crisi del pensiero politico moderno*, Il Mulino, Bologna 1996; C. ALTINI, *Leo Strauss. Linguaggio del potere e linguaggio della filosofia*, Il Mulino, Bologna 2000, pp. 53-76, 137-169). L'indagine di Altini parte dalla riconsiderazione della figura di Hobbes nel mondo tedesco tra fine Ottocento e inizio Novecento. Schmitt e Strauss riprendono Hobbes per spiegare la *crisi del moderno*, le implicazioni necessarie tra politica e teologia, i temi cruciali della riflessione politica contemporanea, ecc. Il filosofo inglese è una sorta di *fratello spirituale* per i due pensatori tedeschi che vedono in lui un riferimento imprescindibile. Le interpretazioni di Schmitt e di Strauss rappresentano naturalmente due pilastri della letteratura critica hobbesiana. Altini è autore di importanti contributi su Hobbes. Si vedano, tra gli altri: C. ALTINI, "*Potentia Dei*" e *prescienza divina nella teologia di Hobbes*, in «Rivista di Filosofia», Volume C, n. 2, agosto 2009, pp. 209-236; ID., *Tra teologia e filosofia politica. Il "regno di Dio" nel pensiero di Hobbes*, in «Intersezioni – Rivista di storia delle idee», Anno XXIX, n. 2, agosto 2009, pp. 197-214; ID., *Utopia, o della possibilità. Il concetto di potenza tra Aristotele e Hobbes*, in *Utopia. Storia di un'esperienza filosofica e politica*, a cura di C. ALTINI, Il Mulino, Bologna 2013, pp. 131-189; ID., *Potere e potenza in Hobbes. La prospettiva meccanicistica tra filosofia naturale e filosofia politica*, in «Scienza e politica», vol. XXXI, n. 60, 2019, pp. 19-33.

Una delle più profonde convinzioni di Hobbes è che la natura sia caos e disordine. La prospettiva tecnico-scientifica, sempre più dominante nel nostro tempo, ha nel filosofo inglese – allievo di Bacone e figlio della rivoluzione scientifica – uno dei suoi più fermi sostenitori. La ragione (ridotta a calcolo) domina la natura. Il mondo umano perde connotati naturali e viene organizzato sulla base di criteri razionali che negano la natura come paradigma di riferimento (in quanto espressione di una condizione che riporta allo stato ferino e genera confusione e precarietà) e orientano la vita in società in termini geometrici. Tutto ciò ha un impatto enorme sul modo in cui vengono concepiti gli spazi di relazione. Lo spazio viene riconfigurato e al suo interno i corpi e i movimenti direzionati. Lo spazio diventa un contenitore privato di elementi nocivi (i conflitti) e funzionale a un potere che controlla, sorveglia e punisce per realizzare i suoi scopi (l'ordine e l'obbedienza). Un potere che può conservare il corpo sociale che l'ha generato soltanto se le componenti egoistiche e conflittuali (cioè naturali) degli individui vengono non tanto repressi quanto opportunamente orientate (per Hobbes, infatti, più che la repressione è decisiva la *prevenzione* dei conflitti attraverso strategie di contenimento e di neutralizzazione). Lo spazio del politico diventa così artificiale e geometrico. È questo uno dei punti di maggiore attualità del pensiero hobbesiano, se si pensa alle dinamiche del mondo contemporaneo in cui è in gioco la natura stessa delle relazioni intersoggettive, sempre più svuotate di contenuti politici e soggette alle logiche del controllo e del disciplinamento sociale.

Tutto ciò implica una nuova visione della città, pensata da Hobbes come *civitas* che vive e respira nel corpo/spazio del Sovrano, mentre sotto di lui rimane la mera struttura fisica di un'*urbs* devitalizzata. Il mostro-Leviatano non lascia via di fuga a disordini e conflitti. La sua maschera inespressiva dimostra che egli risolve dentro di sé tutta la tensione dei corpi che contiene. La città guarisce dalla malattia, il suo spazio artificiale e geometrico è *settato* su parametri razionali, l'iniziativa dei soggetti che la abitano non è più dannosa perché politicamente direzionata (dunque *libera* solo nella misura in cui è preliminarmente *determinata* a non intaccare l'ordine costituito). Il *fantasma* della città lascia spazio alla macchina che fa funzionare i suoi ingranaggi al solo scopo di garantire nel tempo la conservazione della vita umana: l'*eternità artificiale* dello Stato.

Una rigida geometria dello spazio e del potere è alle radici della sovranità artificiale di Hobbes. L'equazione tra geometria e politica, del resto, è il presupposto di partenza della speculazione hobbesiana. Non sono più date le condizioni della città come spazio naturale di relazione tra soggetti. Le mutate condizioni storiche e le contingenze politiche convincono il filosofo inglese ad adottare nuovi paradigmi concettuali e a pensare in modo diverso il rapporto tra individuo e potere. Potere vuol dire – in perfetto spirito baconiano – assoggettamento e dominio dell'individuo, logica dell'utile e del profitto, *soppressione* della natura, concepita nella sua forma archetipica come guerra di tutti contro tutti, in cui sono introiettati inconsciamente elementi biografici, paure latenti, proiezioni mitologiche, ecc. La condizione di sicurezza e di pace cui ambisce Hobbes non è astratta utopia (come si può dire dei grandi disegni

politici moderni che hanno guardato al dover-essere *prima* che all'essere), ma l'esito di un percorso razionale che individua nello Stato-macchina l'unico strumento in grado di superare lo stato di natura.

Il nesso tra spazio e potere è centrale nella riflessione politica contemporanea e però ha in Hobbes uno dei suoi riferimenti originari. Le categorie del pensiero hobbesiano diventano fondamentali per comprendere i grovigli del mondo attuale, se si pensa ai problemi dell'ordine e della sicurezza negli spazi urbani, all'urgenza di contenimento e di neutralizzazione dei conflitti, all'esigenza di governo dei territori e delle popolazioni e dei loro flussi, temi centrali in Foucault e nel dibattito filosofico-politico odierno. Hobbes ha avviato la costruzione di un dispositivo di potere finalizzato ad avere una forte presa sugli spazi e sui soggetti. In nome dell'ordine e della sicurezza il filosofo inglese ha agitato lo *spettro* del Leviatano, il mostro che incombe sulla città e atterrisce con la sua forza, il simbolo del potere per eccellenza. Calandosi nel suo tempo il filosofo inglese ha smascherato le tenebre, le fate e gli incantesimi di un intero sistema di potere. Ma ha giocato anche in anticipo rispetto al suo tempo, dando vita a un congegno ben più potente. Nel teatro del potere e nell'ambiguo gioco di maschere da lui descritto il mostro-Leviatano viene generato per comprimere progressivamente ogni via di fuga e per risolvere dentro di sé la tensione dei corpi e degli spazi. Lo Stato hobbesiano viene partorito per rispondere alla suprema domanda di *quiete* insita nell'uomo – che ormai ha svestito i panni dell'ambizioso *homo faber* e ha rivelato a se stesso la sua *inquieta* natura di *homo lupus*. Per questo è destinato a vivere a lungo.

CONSIDERAZIONI CONCLUSIVE

INDIVIDUI, SPAZI URBANI E DISPOSITIVI DI POTERE.

LA RIFLESSIONE HOBBSIANA E GLI SCENARI CONTEMPORANEI

La città è *per sua natura* il luogo in cui si intrecciano *dialetticamente* l'ordine e il conflitto¹. Come si è più volte ribadito, Hobbes avverte con forza la tensione *irrisolta* tra le spinte conflittuali che provengono dagli individui e il bisogno di unità e pace². Al caos e al disordine degli spazi urbani fanno da contraltare dispositivi di potere finalizzati alla conservazione e alla tutela del corpo sociale. Il potere politico, come abbiamo visto, si trasforma in *biopotere*, cioè potere che interviene direttamente sulla vita degli uomini, sui loro corpi e sugli spazi nei quali entrano in relazione. L'architettura (il governo degli spazi)

¹ Sui rapporti tra ordine e conflitto nella città e più in generale sulle profonde trasformazioni politiche della città dalla *polis* classica alla metropoli moderna cfr. le acute riflessioni di N. CUPPINI, M. FRAPPORTI, M. PIRONE, *La città come processo di ordine e conflitto*, in *Futuri Urbani. Città ostile* (vol. I), edizione digitale a cura di Criticity, ISIA, Firenze 2022, pp. 17-30. L'elaborato rientra nel più ampio percorso di ricerca di *Into the Black Box*, per il quale si rimanda a www.intotheblackbox.com. *Futuri urbani* è un interessante progetto editoriale che si propone una riflessione critica sulla città contemporanea alla luce dei grandi mutamenti del mondo di oggi e delle complesse vicende che lo attraversano. Il lavoro, consultabile in edizione digitale alla pagina web <https://criticity.org>, si suddivide in tre volumi (*Città ostile*, *Città fragile* e *Città viva*) e raccoglie contributi provenienti da diversi ambiti disciplinari.

² Il conflitto è tra i principali oggetti di indagine della scienza politica di Hobbes (che mira a edificare un discorso razionale in grado di individuare le risorse e i mezzi per contrastarlo e risolverlo) ed è una delle categorie fondamentali della sua riflessione antropologica. Il tema del conflitto costituisce un criterio cruciale per comprendere le dinamiche storiche e politico-sociali dei tessuti urbani delle città (cfr. N. CUPPINI, M. FRAPPORTI, M. PIRONE, *La città come processo di ordine e conflitto*, cit., p. 18). Sulla centralità del conflitto nella città si vedano, tra gli altri: N. LORAUX, *La città divisa*, cit.; R. ESPOSITO, *Ordine e conflitto*, cit.; M. CACCIARI, *Metropolis*, cit. Sulla natura e sull'ideologia della città si veda: D. LANZA, M. VEGETTI, G. CAIANI, F. SIRICANA, *L'ideologia della città*, Liguori, Napoli 1977. Sui modelli di città dal mondo antico agli scenari contemporanei si vedano, tra gli altri: *Modelli di città. Strutture e funzioni politiche*, a cura di P. ROSSI, Einaudi, Torino 1987; P. PERULLI, *Visioni di città. Le forme del mondo spaziale*, Einaudi, Torino 2009.

diviene sempre più *ostile*³ nei confronti di soggetti *indocili*⁴ che da lupi nello stato di natura si ritrovano ad abitare nello spazio artificiale del politico vincolati alle leggi dello Stato (e *in primis* al patto che vi ha dato origine). Questi aspetti diventano sempre più urgenti nel mondo contemporaneo, investito da processi politico-economici su vastissima scala (gli sviluppi del capitalismo, le dinamiche della globalizzazione, l'impatto delle tecnologie e delle realtà virtuali, ecc.) e condizionato da istanze di neutralizzazione e di controllo dei corpi e degli spazi che richiedono strategie e strumenti via via più articolati e complessi⁵.

Hobbes intuisce la necessità dell'omogeneità e uniformità dello spazio in funzione di una sovranità assoluta costruita su basi *razionali*. Il filosofo inglese ha molto insistito sulla *visibilità* del potere e puntato sulla forza evocativa delle immagini e dei simboli utilizzati con precisi obiettivi politici, sfruttando la paura degli individui per condizionarne la psiche e per orientarli e dominarli sul piano politico e morale. Il meccanismo di protezione e obbedienza fa leva sul bisogno ancestrale di sicurezza e di pace che alberga in

³ Significativa la riflessione sull'*architettura ostile* che ormai pervade le città contemporanee con una chiara funzione di controllo e di disciplinamento sociale (cfr. B. BUCCIOLI, *Architettura ostile: il progetto dello spazio pacificato*, in *Futuri Urbani. Città ostile* (vol. I), cit., pp. 56-73 e la bibliografia citata). Decisive in questo senso risultano le riflessioni di Foucault, in particolare sul *Panopticon* di Bentham, a partire dalle quali, secondo l'Autrice, «è possibile delineare una genealogia dell'urbanistica come disciplina utile al governo e al controllo dei territori, un tracciato che ci porta fino alla nostra vita urbana contemporanea» (p. 57).

⁴ Sull'*indocilità* degli uomini, sulla loro naturale insocievolezza e continua tensione (tra desiderio e speranza) verso una vita *altra* (che spiega le ragioni della loro inquietudine), cfr. M. FARNESI CAMELLONE, *Indocili soggetti. La politica teologica di Thomas Hobbes*, Quodlibet, Macerata 2013.

⁵ Si pensi, a titolo esemplificativo, ai recenti sviluppi della pandemia che ha investito tutto il pianeta e ai suoi effetti sulla vita materiale delle persone, alla luce dei quali diventa sempre più urgente il problema del governo dei corpi e degli spazi. Cfr. E. DORATO, *Città, salute e (prenderci) cura*, in *Futuri Urbani. Città fragile* (vol. II), edizione digitale a cura di Criticity, ISIA, Firenze 2022, pp. 20-32. Più nello specifico, sulle conseguenze della pandemia nell'ambito delle politiche urbanistiche, si veda R. FARINELLA, *Retoriche urbane al tempo della pandemia*, in «Contesti. Città, Territori, Progetti», n. 2, 2020, pp. 49-64.

ogni uomo e che viene corrisposto dal mostro Leviatano di fronte al quale appare chiaro ed evidente che non può esservi alcuna garanzia al di fuori dello Stato. Proprio per queste ragioni in Hobbes paradossalmente il potere finisce per avere anche una natura *invisibile*, perché deve essere in grado di penetrare nelle coscienze dei soggetti, di scorgere le ragioni profonde del loro sentire e agire, di comprenderne la natura per poterla prevedere e in qualche modo prevenire. Il filosofo inglese sembra cogliere l'esigenza del potere di guardare senza essere guardato, in una sorta di *Panopticon* in cui il Leviatano, raccogliendo tutti i sudditi nel suo corpo, può così osservarli da vicino e dal di dentro, controllarli e orientarli. Il Leviatano costituisce la risposta più radicale e però più conseguente alla spietata indagine della natura umana, i cui dissidi e le cui lacerazioni la storia e la scienza politica dimostrano non poter avere altra soluzione. Il Sovrano dal volto inespressivo e impassibile si è trasformato in un automa artificiale di fronte al quale gli uomini-lupi diventati cittadini frenano le loro primordiali pulsioni di distruzione e di morte e condividono lo spazio artificiale del politico. Il filosofo inglese è convinto che l'uomo deve essere costantemente *sorvegliato* dal potere. Le tentazioni dell'anello di Gige sono ineliminabili⁶: gli uomini sono capaci di azioni mostruose se non sono dominati

⁶ Nella *Repubblica* di Platone (cfr. 359c ss.) la storia dell'anello di Gige (che ha la virtù di rendere invisibile chi lo indossa) viene raccontata per dimostrare come nessun uomo è in grado di resistere alla tentazione di compiere azioni terribili se ha la certezza di non essere scoperto e di conseguenza come la giustizia sia solo il frutto di una convenzione sociale fondata sulla paura della punizione: «Se dunque ci fossero due di quegli anelli, e uno se lo mettesse il giusto, l'altro l'ingiusto, nessuno sarebbe, è dato credere, tanto adamantino da resistere nella giustizia, astenendosi coraggiosamente dall'impadronirsi delle cose altrui, mentre gli sarebbe possibile prendere impunemente ciò che vuole nel mercato, entrare nelle case e unirsi con chiunque voglia, e uccidere o sciogliere dalle catene tutti quelli che vuole, e fare tutto il resto come se fosse, tra gli uomini, eguale a un dio. Comportandosi così, non farebbe nulla di diverso dall'altro, ma entrambi andrebbero nella stessa direzione. Questo è dunque un grande indizio, si

dal potere e il potere dev'essere a sua volta mostruoso e incutere terrore e sgomento se vuole raggiungere i suoi scopi.

I risultati più o meno espliciti dell'indagine di Hobbes sui rapporti tra *spazio* e *sovranità* offrono spunti e suggestioni interessanti alle odierne riflessioni sulla natura e sulle trasformazioni delle città del mondo contemporaneo, cui si richiede un approccio necessariamente multidisciplinare, se si pensa alla complessità degli scenari urbani contemporanei e alle tensioni e contraddizioni che li contraddistinguono, nel seno di processi storici, politici ed economici di carattere ormai planetario⁷. Ma il pensiero hobbesiano è vivo e attuale anche in virtù di una lucida e disincantata e per questo più coerente disamina antropologica, in grado di comprendere senza infingimenti le costanti della natura umana e le dinamiche specifiche delle relazioni sociali e di dare così senso e fondamento all'irrisolta e *irrisolvibile* dialettica tra natura e ragione, individuo e potere, città e Stato, ecc., posta dal filosofo inglese alla radice di un'idea *forte* di sovranità politica giustificata razionalmente e per questo ritenuta l'*unica* alternativa possibile. Quanto più viene considerata deleteria la natura conflittuale degli uomini, tanto più viene avvertita la necessità di un potere in grado di governarli. Il Sovrano raccoglie dentro di sé tutti i sudditi, ne domina il cuore e la mente, ne dirige gli sguardi: in questo senso i caratteri del Leviatano richiamano politicamente e simbolicamente la configurazione spaziale del *Panopticon*, prefigurando risvolti orwelliani sul

potrebbe dire, che nessuno è giusto per sua volontà, bensì perché è soggetto a costrizione [...]» (PLATONE, *La Repubblica*, a cura di M. VEGETTI, Bur, Milano 2007, p. 353).

⁷ In questo senso Hobbes da un lato consente di comprendere più a fondo gli sviluppi del pensiero filosofico-politico successivo (che assorbirà le istanze scientifiche della sua dottrina politica) e dall'altro è più che mai utile all'analisi e alla spiegazione dei fenomeni del mondo attuale.

piano dell'incidenza del potere sulla vita reale dei soggetti e perfino dinamiche kafkiane se si considerano le vicende esistenziali dei singoli individui e i loro rapporti a tratti paralizzanti con la macchina anonima ed estraniante dello Stato.

Hobbes si pone alle radici di una concezione della politica come progetto di controllo e gestione degli spazi di relazione. Il filosofo inglese pensa il potere soprattutto in relazione alla sua capacità di incidere sulla vita concreta della comunità e di configurare *politicamente* gli spazi della città per assicurare pace e benessere. Si è visto come nel mondo moderno il connubio tra politica e architettura diventi inseparabile e in che termini il potere politico abbia sempre più fatto ricorso a strategie architettoniche e urbanistiche per esigenze di governo. Gli sviluppi delle argomentazioni hobbesiane intorno al *civis* e alla *civitas* e l'idea di una sovranità artificiale e geometrica incarnata nel mostro Leviatano conducono a una visione della politica che mette al centro della sua indagine la *cura* dei corpi e degli spazi e perciò offrono strumenti e categorie concettuali utili in molteplici campi di ricerca.

Le riflessioni di Hobbes sullo stato di natura, sui meccanismi della guerra di tutti contro tutti, sulla naturale insocievolezza dell'uomo, ecc., spingono il pensiero politico ad interrogarsi sempre di più sui rapporti tra spazio e potere e ad assumere il punto di vista della cogente subordinazione del primo al secondo, nell'ottica della neutralizzazione dei conflitti e delle esigenze di controllo e di dominio del corpo sociale da parte dello Stato (che lascia ai cittadini margini di libertà e di iniziativa politica ed economica, sempre però orientandone pensieri e azioni per ottenere obbedienza incondizionata). L'itinerario della scienza politica hobbesiana, dalla descrizione della condizione

ferina alla spiegazione delle leggi di natura e all'analisi dei patti che danno origine allo Stato, dimostra la necessità di realizzare una spazialità politica omogenea e uniforme, funzionale all'ordine e all'unità del potere costituito. Lo Stato-macchina (il congegno che gli uomini creano per salvarsi la vita e che si regge sul fragile e delicato equilibrio della finzione politica) è alimentato dal progressivo esautoramento delle componenti naturali dell'umano e per questo può funzionare soltanto in una città completamente svuotata di consistenza politica, che ha perso tutti i caratteri della *polis* classica e si è del tutto trasformata nella *civitas* artificiale e geometrica cui sempre più guardano i modelli e le realtà urbane del mondo contemporaneo.

BIBLIOGRAFIA

Edizioni complete delle opere di Hobbes

Thomae Hobbes Malmesburiensis opera philosophica quae latine scripsit omnia in unum corpus nunc primum collecta studio et labore Gulielmi Molesworth, JOANNEM BOHN, Londini 1839-1845, 5 voll.

The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury; now first collected and edited by sir William Molesworth, JOHN BOHN, London 1839-1845, 11 voll.

The Clarendon Edition of the Works of Thomas Hobbes, edited by N. MALCOLM, S. SCHAFFER, Q. SKINNER, K. THOMAS, Clarendon Press, Oxford 1983.

Opere di Hobbes e traduzioni consultate

Elements of Law Natural and Politic, edited with a preface and critical notes by F. TÖNNIES, Cambridge 1928 – in *EW*, vol. IV, in due parti: *Human nature or the Fundamental Elements of Policy* (pp. 1-76) e *De Corpore Politico, or the Elements of Law* (pp. 77-228); tr. it. *Elementi di legge naturale e politica*, presentazione, traduzione e note di A. PACCHI, La Nuova Italia, Firenze 1968.

Elementorum philosophiae sectio tertia De Cive – in *OL*, vol. II, pp. 133-432; *Philosophical Elements of a True Citizen* – in *EW*, vol. II; tr. it. *Elementi filosofici. Sul cittadino*, a cura di N. BOBBIO, Utet, Torino 1948; tr. it. *Elementi filosofici sul cittadino*, in *Opere politiche* (vol. I), a cura di N. BOBBIO, Utet, Torino 1959, pp. 55-390; *The Citizen. Philosophical Rudiments Concerning Government and Society*, in *Man and Citizen*, Thomas Hobbes's *De Homine*, translated by C. T. WOOD, T. S. K. SCOTT-CRAIG, and B. GERT, and *De Cive*, translated by Thomas Hobbes, also known as *Philosophical rudiments concerning Government and Society*, edited with an Introduction by B. GERT, Peter Smith, Gloucester 1978, pp. 87-386; *De Cive. The English Version*, entitled in the first edition *Philosophical Rudiments Concerning Government and Society*, a critical edition by H. WARRENDER, Oxford University Press, Oxford 1983; *De Cive. Latin Version*, entitled in the first edition *Elementorum Philosophiae Sectio Terzia De Cive*, and in later editions *Elementa Philosophica De Cive*, a critical edition by H. WARRENDER, Oxford University Press, Oxford 1983; *On the Citizen*, edited and translated by R. TUCK and M. SILVERTHORNE, Cambridge University Press, Cambridge 1998; tr. it. *De Cive. Elementi filosofici sul cittadino*, a cura di T. MAGRI, Editori Riuniti, Roma 2014.

Leviathan. Sive De Materia, Forma et Potestate Civitatis Ecclesiasticae et Civilis. Authore Thoma Hobbes, Malmesburiensi – in *OL*, vol. III; *Leviathan, or the Matter, Form, and Power of a Commonwealth Ecclesiastical and Civil* – in *EW*, vol. III; *Leviathan or the Matter, Forme and Power of a Commonwealth Ecclesiasticall and Civil*, edited with an Introduction by M. OAKESHOTT, Basil Blackwell, Oxford 1946; tr. it. *Il Leviatano*, traduzione, introduzione e note a cura di R. GIAMMANCO, Utet, Torino 1955, 2 voll.; *Leviathan*, edited with an Introduction by C. B. MACPHERSON, Penguin Books, Harmondsworth 1968; tr. it. *Leviatano*, a cura di G. MICHELI, La Nuova Italia, Firenze 1976; tr. it. *Leviatano*, a cura di A. PACCHI, con la collaborazione di A. LUPOLI, Laterza, Roma-Bari 1989; tr. it. *Leviatano*, a cura di R. SANTI, Bompiani, Milano 2001; tr. it. *Leviatano*, saggio introduttivo di C. GALLI, traduzione di G. MICHELI, Bur, Milano 2011; tr. it. *Leviatano*, a cura di T. MAGRI, Editori Riuniti, Roma 2020.

Elementorum philosophiae sectio prima De Corpore – in *OL*, vol. I, pp. 1-431; *Elements of philosophy. The first section, concerning Body, written in Latin by Thomas Hobbes of Malmesbury, and translated into English* – in *EW*, vol. I; tr. it. *Il corpo*, in *Elementi di filosofia. Il corpo – L'uomo*, a cura di A. NEGRI, Utet, Torino 1972, pp. 59-489.

Elementorum philosophiae sectio secunda De Homine – in *OL*, vol. II, pp. 1-132; tr. it. *De Homine*, a cura di A. PACCHI, Laterza, Roma-Bari 1970; tr. it. *L'uomo*, in *Elementi di filosofia. Il corpo – L'uomo*, a cura di A. NEGRI, Utet, Torino 1972, pp. 491-631; *On Man*, in *Man and Citizen*, Thomas Hobbes's *De Homine*, translated by C. T. WOOD, T. S. K. SCOTT-CRAIG, and B. GERT, and *De Cive*, translated by Thomas Hobbes, also known as *Philosophical Rudiments Concerning Government and Society*, edited with an Introduction by B. GERT, Peter Smith, Gloucester 1978, pp. 33-85.

Behemoth: the History of the Causes of the Civil Wars of England – in *EW*, vol. VI, pp. 161-418; tr. it. *Behemoth*, a cura di O. NICASTRO, Laterza, Roma-Bari 1979; *Behemoth or the Long Parliament*, edited by F. TÖNNIES, with an Introduction by S. HOLMES, Chicago University Press, Chicago 1990.

Altre opere di Hobbes

Short Tract on First Principles (attribuito a Hobbes da Tönnies), in *Elements of Law Natural and Politic*, edited with a preface and critical notes by F. TÖNNIES, Cambridge 1928, Appendice I, pp. 152-167.

Six Lessons to the Professors of the Mathematics – in *EW*, vol. VII, pp. 181-356.

Of Liberty and Necessity – in *EW*, vol. IV, pp. 229-278; tr. it. *Libertà e necessità. Questioni relative a libertà, necessità e caso*, a cura di A. LONGEGA, Bompiani, Milano 2015, pp. 47-121.

The Questions concerning Liberty, Necessity and Chance – in *EW*, vol. V.; tr. it. *Libertà e necessità. Questioni relative a libertà, necessità e caso*, a cura di A. LONGEGA, Bompiani, Milano 2015, pp. 123-335.

The History of the Grecian War written by Thucydides, translated by Thomas Hobbes of Malmesbury – in *EW*, voll. VIII-IX.

The Correspondence of Thomas Hobbes, edited by N. MALCOLM, in *The Clarendon Edition of the Works of Thomas Hobbes* (vol. VI), Oxford University Press, Oxford 1994, vol. I – 1622-1659 e vol. II – 1660-1679.

Thomae Hobbes Malmesburiensis Vita carmine expressa – in *OL*, vol. I, pp. LXXXI-XCIX.

Considerations upon the Reputation, Loyalty, Manners, and Religion of Thomas Hobbes – in *EW*, vol. IV, pp. 409-440.

The Answer of Mr. Hobbes to Sir William Davenant's Preface before "Gondibert" – in *EW*, vol. IV, pp. 441-458.

Repertori bibliografici e rassegne di studi

FELICE D., *Thomas Hobbes in Italia: bibliografia (1880-1981)*, in «Rivista di filosofia», LXXIII (1983), pp. 440-470.

LONGO CIOFFI R., *Thomas Hobbes 1588-1679: Rassegna bibliografica*, pp. 1-106, consultabile alla pagina web: <http://www.fedoa.unina.it/1272>.

PACCHI A., *Bibliografia hobbesiana dal 1840 ad oggi*, in «Rivista critica di storia della filosofia», XVII (1962), pp. 528-547.

-, *Bibliografia*, in ID., *Introduzione a Hobbes*, Laterza, Bari 1971, pp. 153-194.

-, *Cinquant'anni di studi hobbesiani*, in «Rivista di filosofia», LVII (1966), pp. 306-335.

-, *Studi hobbesiani negli ultimi venticinque anni in Italia*, in «Cultura e Scuola», VII (1968), pp. 118-126.

SANTI R., *Nota bibliografica*, in T. HOBBS, *Leviatano*, a cura di R. SANTI, Bompiani, Milano 2001, pp. XLV-LVI.

VIOLA F., *Hobbes tra moderno e postmoderno. Cinquant'anni di studi hobbesiani*, in *Hobbes oggi*, Franco Angeli, Milano 1990, pp. 39-98.

WILLMS B., *Il Leviatano e i tuffatori di Delo. Gli sviluppi della ricerca su Hobbes dal 1979*, in *Hobbes oggi*, Franco Angeli, Milano 1990, pp. 17-38.

Classici

A Critical Edition of Sir Richard Fanshawe's 1647 Translation of Giovanni Battista Guarini's Il pastor fido, edited by W. F. STATON and W. E. SIMEONE, Clarendon Press, Oxford 1964.

AGOSTINO, *La città di Dio*, a cura di L. ALICI, Bompiani, Milano 2001.

BACONE, *Nuova Atlantide*, a cura di G. SCHIAVONE, Bur, Milano 2009.

-, *Scritti filosofici*, a cura di P. ROSSI, Utet, Torino 1975.

-, *Scritti politici, giuridici e storici*, a cura di E. DE MAS, Utet, Torino 1971, 2 voll.

CAMPANELLA, *La città del Sole*, Laterza, Roma-Bari 1997.

HARRINGTON, *La repubblica di Oceana*, a cura di G. SCHIAVONE, Utet, Torino 2004.

La Sacra Bibbia, CEI, Roma 1974.

MACHIAVELLI, *Il Principe*, a cura di G. INGLESE, Einaudi, Torino 1995.

MORO, *Utopia*, a cura di L. FIRPO, Utet, Torino 1971; *L'Utopia*, Laterza, Roma-Bari 1993; *Utopia*, a cura di U. DOTTI, Feltrinelli, Milano 2016.

PLATONE, *La Repubblica*, a cura di M. VEGETTI, Bur, Milano 2007.

Letteratura critica principale

ABBAGNANO N., *Storia della Filosofia* (vol. II). *La filosofia moderna: dal Rinascimento all'Illuminismo*, Utet, Torino 1993.

AGAMBEN G., *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Einaudi, Torino 2005.

-, *Stasis. La guerra civile come paradigma politico*, Homo sacer, II, 2, Bollati Boringhieri, Torino 2015.

ALTINI C., *"Potentia Dei" e prescienza divina nella teologia di Hobbes*, in «Rivista di Filosofia», Volume C, n. 2, agosto 2009, pp. 209-236.

-, *La storia della filosofia come filosofia politica. Carl Schmitt e Leo Strauss lettori di Thomas Hobbes*, Edizioni ETS, Pisa 2004.

-, *Leo Strauss. Linguaggio del potere e linguaggio della filosofia*, Il Mulino, Bologna 2000.

-, *Potere e potenza in Hobbes. La prospettiva meccanicistica tra filosofia naturale e filosofia politica*, in «Scienza e politica», vol. XXXI, n. 60, 2019, pp. 19-33.

-, *Tra teologia e filosofia politica. Il “regno di Dio” nel pensiero di Hobbes*, in «Intersezioni – Rivista di storia delle idee», Anno XXIX, n. 2, agosto 2009, pp. 197-214.

-, *Utopia, o della possibilità. Il concetto di potenza tra Aristotele e Hobbes*, in *Utopia. Storia di un’esperienza filosofica e politica*, a cura di C. ALTINI, Il Mulino, Bologna 2013, pp. 131-189.

ANDRONICO A., *L’uno e il molteplice. Scenari della rappresentanza politica*, in *Nuove strategie per lo sviluppo democratico e l’integrazione politica in Europa*, a cura di A. CIANCIO, Aracne, Roma 2014, pp. 29-65.

ARGAN G. C., *La città nel pensiero di Leon Battista Alberti*, in «Rassegna di Architettura e Urbanistica», n. 54, 1982.

-, *The Renaissance City*, George Braziller, New York 1969.

BALTRUŠAITIS J., *Anamorfosi o Thaumaturgus opticus*, Adelphi, Milano 1978.

BARBERI M. S., *Mysterium e ministerium. Figure della sovranità*, Giappichelli, Torino 2002.

BENEVOLO L., *La città nella storia d’Europa*, Laterza, Roma-Bari 1993.

-, *La fine della città*, Laterza, Roma-Bari 2011.

-, *Storia della città*, Laterza, Roma-Bari 1975.

BERNHARDT J., *L’oeuvre de Hobbes en optique et en théorie de la vision*, in *Hobbes oggi*, Franco Angeli, Milano 1990, pp. 245-268.

BERTOZZI M., *Thomas Hobbes. L’enigma del Leviatano*, Italo Bovolenta Editore, Ferrara 1983.

BOAS M., *Il Rinascimento scientifico (1450-1630)*, Feltrinelli, Milano 1981.

BOBBIO N., *Hobbes e il giusnaturalismo*, in «Rivista Critica di Storia della Filosofia», XVII, 1962, IV, pp. 470-485.

-, *Il giusnaturalismo moderno*, a cura di T. GRECO, Giappichelli, Torino 2009.

-, *Introduzione a T. HOBBS, Elementi filosofici. Sul cittadino*, a cura di N. BOBBIO, Utet, Torino 1948, pp. 7-40.

-, *La teoria politica di Hobbes*, in ID., *Thomas Hobbes*, Einaudi, Torino 1989, pp. 27-71.

-, *Thomas Hobbes*, Einaudi, Torino 1989.

BODEI R., *Geometria delle passioni. Paura, speranza, felicità: filosofia e uso politico*, Feltrinelli, Milano 2003.

BONTADINI G., *Materialismo e fenomenismo in Hobbes*, in «Rivista di filosofia neo-scolastica», XXXVI (1944), pp. 1-28.

BORRELLI G., *Evidenza, verità e storia: Hobbes interprete di Tucidide*, in T. HOBBS, *Introduzione a "La guerra del Peloponneso" di Tucidide*, a cura di G. BORRELLI, Bibliopolis, Napoli 1984, pp. 11-37.

-, *Il lato oscuro del Leviathan. Hobbes contro Machiavelli*, Edizioni Cronopio, Napoli 2009.

-, *Ragion di Stato e Leviatano. Conservazione e scambio all'origine della comunità politica*, Il Mulino, Bologna 1993.

BOWLE J., *Hobbes and His Critics. A Study in Seventeenth Century Constitutionalism*, Frank Cass, London 1969.

BRANDT R., *Das Titelblatt des Leviathan und Goya's El Gigante*, in U. BERMBACH AND K. M. KODALLE (Hrsg.), *Furcht und Freiheit. Leviathan-Diskussion 300 Jahre nach Thomas Hobbes*, Westdeutscher Verlag, Opladen 1982, pp. 202-230.

-, *Das Titelblatt des Leviathan*, in «Leviathan. Zeitschrift für Sozialwissenschaft», 15, 1, 1987, pp. 164-186.

BREDEKAMP H., *Thomas Hobbes. Der Leviathan. Das Urbild des modernen Staates und seine Gegenbilder. 1651-2001*, Akademie Verlag, Berlin 2012.

-, *Thomas Hobbes's Visual Strategies*, in *The Cambridge Companion to Hobbes's Leviathan*, edited by P. SPRINGBORG, Cambridge University Press, Cambridge 2007, pp. 29-60.

BRIGUGLIA G., *Il corpo vivente dello stato. Una metafora politica*, Mondadori, Milano 2006.

BROWN K., *The artist of the Leviathan title-page*, in «British Library Journal», vol. 4, n. 1, 1978, pp. 24-36.

BUCCIOLI B., *Architettura ostile: il progetto dello spazio pacificato*, in *Futuri Urbani. Città ostile* (vol. I), edizione digitale a cura di Criticity, ISIA, Firenze 2022, pp. 56-73.

CACCIARI M., *La città*, Pazzini Editore, Villa Verucchio (RN) 2004.

-, *La mente inquieta. Saggio sull'Umanesimo*, Einaudi, Torino 2019.

-, *Metropolis. Saggi sulla grande città di Sombart, Endell, Scheffler e Simmel*, Officina Edizioni, Roma 1973.

CALABI D., *La città del primo Rinascimento*, Laterza, Roma-Bari 2001.

CARLSON M., *Theories of Theatre. A Historical and Critical Survey, from the Greeks to the Present*, Cornell University, London 1984; tr. it. *Teorie del teatro. Panorama storico e critico*, Il Mulino, Bologna 2000.

CASSIRER E., *Storia della filosofia moderna* (vol. II). *Il problema della conoscenza nella filosofia e nella scienza da Bacone a Kant* (vol. II), Einaudi, Torino 1953, pp. 64-91.

CATTANEO M. A., *Hobbes théoricien de l'absolutisme éclairé*, in *Hobbes-Forschungen*, a cura di R. KOSELLECK e R. SCHNUR, Dunker and Humblot, Berlin 1969.

CAVALLETTI A., *La città biopolitica. Mitologie della sicurezza*, Mondadori, Milano 2005.

CHILD A., *Making and Knowing in Hobbes, Vico, and Dewey*, University of California Press, Berkeley 1953; tr. it. *Fare e conoscere in Hobbes, Vico, e Dewey*, a cura di E. GARIN, Guida, Napoli 1969.

CONFORTI C., *La città del tardo Rinascimento*, Laterza, Roma-Bari 2005.

CORBETT M., LIGHTBOWN R. W., *Thomas Hobbes Leviathan 1651*, in *The Comely Frontispiece. The Emblematic Title-Page in England 1550-1660*, Routledge and K. Paul, London 1979, pp. 219-230.

COTTA S., *La sfida tecnologica*, Il Mulino, Bologna 1969.

CUPPINI N., FRAPPORTI M., PIRONE M., *La città come processo di ordine e conflitto*, in *Futuri Urbani. Città ostile* (vol. I), edizione digitale a cura di Criticity, ISIA, Firenze 2022, pp. 17-30.

CUPPINI N., *Genealogia della città globalizzata. Presupposti politici dell'urbanizzazione del mondo*, Tesi di Dottorato in "Politica, Istituzioni, Ricerca", Università di Bologna 2016.

-, *La città-denaro. Utopie e distopie urbane*, in *La città*, Universitalia, Roma 2015, pp. 533-542.

D'ANDREA D., *Antropologia e sociologia del conflitto nel Leviatano di Hobbes*, in «Lo Sguardo – Rivista Elettronica di Filosofia», n. 3, 2010 (II), pp. 1-19.

-, *Dal riconoscimento al mercato. Antropologia e sociologia del potere in Thomas Hobbes*, in «Scienza e politica», vol. XXXI, n. 60, 2019, pp. 35-59.

-, *Potere civile e potere ecclesiastico in Hobbes*, in *La filosofia politica di Hobbes*, a cura di G. M. CHIODI e R. GATTI, Franco Angeli, Milano 2009, pp. 143-168.

-, *Prometeo e Ulisse. Natura umana e ordine politico in Thomas Hobbes*, La Nuova Italia Scientifica, Roma 1997.

DAVIS J. C., *Utopia and the ideal society. A Study of English utopian Writing (1516-1700)*, Cambridge University Press, Cambridge 1981.

DE LIGIO G., *La città e l'anima. La ragion comune di Pierre Manent*, in P. MANENT, *Le metamorfosi della città. Saggio sulla dinamica dell'Occidente*, edizione italiana a cura di G. DE LIGIO, Rubbettino Editore, Soveria Mannelli (CZ) 2014, pp. IX-XLII.

DE MAS E., *Francesco Bacone, la filosofia dell'uomo*, Edizioni di Filosofia, Torino 1964.

-, *Introduzione a F. BACONE, Scritti politici, giuridici e storici*, a cura di E. DE MAS, Utet, Torino 1971, 2 voll., pp. 7-49.

DEL PESCO D., HOPKINS A., *La città del Seicento*, Laterza, Roma-Bari 2014.

DEL VECCHIO G., *Il concetto della natura e il principio del diritto*, Zanichelli, Bologna 1922.

DI BELLO A., *Sovranità e rappresentanza. La dottrina dello stato in Thomas Hobbes*, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, Napoli 2010.

DORATO E., *Città, salute e (prenderci) cura*, in *Futuri Urbani. Città fragile* (vol. II), edizione digitale a cura di Criticity, ISIA, Firenze 2022, pp. 20-32.

DOTTI U., *Introduzione a T. MORE, Utopia*, Feltrinelli, Milano 2016, pp. 5-14.

DUSO G., *La rappresentanza politica. Genesi e crisi del concetto*, Franco Angeli, Milano 2003.

ESPOSITO R., *Ordine e conflitto. Machiavelli e la letteratura politica del Rinascimento italiano*, Liguori, Napoli 1984.

EVRIGENIS I. D., *Images of Anarchy. The Rhetoric and Science in Hobbes's State of Nature*, Cambridge University Press, Cambridge 2014.

FALK F., *Eine gestische Geschichte der Grenze. Wie der Liberalismus an der Grenze an seine Grenzen kommt*, Fink, Paderborn 2011.

FARINELLA R., *Retoriche urbane al tempo della pandemia*, in «Contesti. Città, Territori, Progetti», n. 2, 2020, pp. 49-64.

FARINELLI F., *Geografia. Un'introduzione ai modelli del mondo*, Einaudi, Torino 2003.

-, *Nove tesi sulla città e una sull'urbanistica*, «Dialoghi internazionali. Città nel mondo», 17/2012, pp. 90-103.

FARNESI CAMELLONE M., *Il potere della visione. Il De Homine di Hobbes tra ottica e scienza politica*, in «Scienza e Politica», vol. XXXI, n. 60, 2019, pp. 61-77.

-, *Indocili soggetti. La politica teologica di Thomas Hobbes*, Quodlibet, Macerata 2013.

FARNETI R., *The "Mythical Foundation" of the State: Leviathan in Emblematic Context*, in «Pacific Philosophical Quarterly», 82, 2001, pp. 362-382.

FARRINGTON B., *Francis Bacon: Philosopher of Industrial Science*, Henry Schuman, New York 1949; tr. it. *Francesco Bacone filosofo dell'età industriale*, Einaudi, Torino 1952.

FILIPPETTA G., *Teatro e rappresentanza politica: solitudine dei privati e segreto del potere da Hobbes a Rousseau*, in «Giornale di Storia Costituzionale», n. 23 / I semestre 2012, pp. 189-210.

FIORE T., *Introduzione a T. MORO, L'Utopia*, Laterza, Roma-Bari 1993, pp. XXXIX-XLVIII.

FIORILLO C., *La piazza: un elemento ordinatore dell'architettura del piano*, introduzione di G. CILENTO, Edizioni Sintesi, Napoli 1989.

FIRPO L., *Introduzione a T. CAMPANELLA, La città del Sole*, Laterza, Roma-Bari 1997, pp. IX-XLVII.

-, *Introduzione a T. MORE, Utopia*, Utet, Torino 1971.

-, *Studi sull'utopia*, Olschki, Firenze 1976.

FOUCAULT M., *Bisogna difendere la società*, Feltrinelli, Milano 1998.

FRILLI G., *Ragione, desiderio, artificio. Hegel e Hobbes a confronto*, Firenze University Press, Firenze 2017.

FUKUDA A., *Sovereignty and the Sword. Harrington, Hobbes, and Mixed Government in the English Civil Wars*, Clarendon Press, Oxford 1997.

GALLI G., *Genealogia della politica. Carl Schmitt e la crisi del pensiero politico moderno*, Il Mulino, Bologna 1996.

-, *Introduzione a C. SCHMITT, Scritti su Thomas Hobbes*, Giuffrè, Milano 1986, pp. 1-37.

GARGANI A. G., *Hobbes e la scienza*, Einaudi, Torino 1971.

GARIN E., *Scienza e vita civile nel Rinascimento italiano*, Laterza, Roma-Bari 1993.

GAUTHIER D. P., *The Logic of Leviathan. The Moral and Political Theory of Thomas Hobbes*, Oxford University Press, Oxford 1969.

GEYMONAT L., *Storia del pensiero filosofico e scientifico. Il Cinquecento – Il Seicento*, con specifici contributi di C. MANGIONE, G. MICHELI, R. TISATO, Garzanti, Milano 1970.

GIAMMANCO R., *Prefazione*, in T. HOBBS, *Il Leviatano*, traduzione, introduzione e note a cura di R. GIAMMANCO, Utet, Torino 1955, 2 voll., pp. 5-31.

GINZBURG C., *Rileggere Hobbes oggi*, in ID., *Paura reverenza terrore. Cinque saggi di iconografia politica*, Adelphi, Milano 2015, pp. 53-80.

GIUDICE F., *Luce e visione. Thomas Hobbes e la scienza dell'ottica*, Olschki, Firenze 1999.

GOLDSMITH M. M., *Hobbes's Science of Politics*, Columbia University Press, New York 1966.

-, *Picturing Hobbes's Politics? The Illustrations to Philosophicall Rudiments*, in «Journal of Warburg and Courtauld Institutes», 44, 1981, p. 232-239.

GOOCH G. P., *English Democratic Ideas in the Seventeenth century*, Harper Torchbooks, New York 1959.

-, *Political Thought in England from Bacon to Halifax*, William and Norgate, London 1915.

GOUGH J.W., *Fundamental Law in English Constitutional History*, Clarendon Press, Oxford 1961.

GREGOTTI V., *Architettura e postmetropoli*, Einaudi, Torino 2011.

HALL A. R., *La rivoluzione scientifica (1500-1800)*, Feltrinelli, Milano 1981.

HARRISON T. R., *Hobbes, Locke, and Confusion's Masterpiece*, University of Cambridge Press, Cambridge 2003.

HILL C., *Hobbes e il pensiero politico inglese*, in ID., *Saggi sulla rivoluzione inglese del 1640*, Feltrinelli, Milano 1971.

-, *Le origini intellettuali della Rivoluzione inglese*, Il Mulino, Bologna 1976.

HINDESS B., *Discourses of Power: from Hobbes to Foucault*, Blackwell, Oxford 1996.

HOCKE G. R., *Il mondo come labirinto. Maniera e mania nell'arte europea dal 1520 al 1650 e nel mondo di oggi*, Theoria, Roma-Napoli 1989.

HOHENBERG P. M., HOLLEN LEES L., *La città europea dal Medioevo a oggi*, Laterza, Bari 1990.

HOLMES S., *Introduction*, in T. HOBBS, *Behemoth or the Long Parliament*, edited by F. TÖNNIES, with an Introduction by S. HOLMES, Chicago University Press, Chicago 1990, pp. VII-L.

-, *Political Psychology in Hobbes's Behemoth*, in *Thomas Hobbes and Political Theory*, edited by M. G. DIETZ, University Press of Kansas, Lawrence 1990, pp. 120-152.

IORI L., *Thucydides Anglicus. Gli eight books di Thomas Hobbes e la ricezione inglese delle Storie di Tucide (1450-1642)*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2015.

ISNARDI PARENTE M., *Prefazione*, in T. MORO, *L'Utopia*, Laterza, Roma-Bari 1993, pp. VII-XXXV.

IZZO F., *Forme della modernità. Antropologia, politica e teologia in Thomas Hobbes*, Laterza, Roma-Bari, 2005.

JOHNSTON D., *The Rhetoric of Leviathan. Thomas Hobbes and the Politics of Cultural Transformation*, Princeton University Press, Princeton 1986.

KRISTIANSSON M., TRALAU J., *Hobbes's Hidden Monster: A New Interpretation of the Frontispiece of Leviathan*, in «European Journal of Political Theory», 13, 3, 2014, pp. 299-320.

KRUFTH H.-W., *Le città utopiche. La città ideale dal XV al XVIII secolo fra utopia e realtà*, Bari, Laterza 1990.

La città ideale nel Rinascimento, a cura di G. C. SCIOLLA, Utet, Torino 1975.

LANZA D., VEGETTI M., CAIANI G., SIRCANA F., *L'ideologia della città*, Liguori, Napoli 1977.

LE GOFF J., *La città medievale*, Giunti, Firenze-Milano 2011.

LORAUX N., *La città divisa. L'oblio nella memoria di Atene*, Neri Pozza, Vicenza 2006.

MACGILLIVRAY R., *Thomas Hobbes' History of the English Civil War. A Study of Behemoth*, «Journal of the History of Ideas», vol. 31, n. 2 (1970), pp. 179-198.

MACPHERSON C. B., *Hobbes's Bourgeois Man*, in *Hobbes Studies*, edited by K. C. BROWN, Basil Blackwell, Oxford 1965, pp. 169-183.

-, *The Political Theory of Possessive Individualism. Hobbes to Locke*, Oxford University Press, Oxford 1962; tr. it. *Libertà e proprietà alle origini del pensiero borghese. La teoria dell'individualismo possessivo da Hobbes a Locke*, prefazione di A. NEGRI, ISEDI, Milano 1973.

MALCOLM N., "Reason of State" and Hobbes, in ID., *Reason of State, Propaganda, and the Thirty Years' War. An Unknown Translation by Thomas Hobbes*, Clarendon Press, Oxford, 2007, pp. 92-123.

-, *Hobbes's Science of Politics and his Theory of Science*, in *Hobbes oggi*, Franco Angeli, Milano 1990, pp. 145-157; in ID., *Aspects of Hobbes*, Oxford University Press, Oxford, 2002, pp. 146-155.

-, *The Name and Nature of Leviathan: Political Symbolism and Biblical Exegesis*, in «Intellectual History Review», 17, 1, 2007, pp. 21-39.

-, *The Title Page of Leviathan, Seen in a Curious Perspective*, in ID., *Aspects of Hobbes*, Oxford University Press, Oxford, 2002, pp. 200-233.

MANENT P., *L'homme lié et délié*, in «Commentaire», vol. 19, n. 76, 1995.

-, *Le metamorfosi della città. Saggio sulla dinamica dell'Occidente*, edizione italiana a cura di G. DE LIGIO, Rubbettino Editore, Soveria Mannelli (CZ) 2014.

MARTINICH A. P., *Hobbes. A Biography*, Cambridge University Press, Cambridge 1999.

MCTIGHE S., *Abraham Bosse and the Language of Artisans: Genre and Perspective in the Academie royale de peinture et de sculpture, 1648–1670*, in «Oxford Art Journal», 21, 1, 1998, pp. 3-26.

MINTZ S. I., *The Hunting of Leviathan. Seventeenth-Century Reactions to the Materialism and Moral Philosophy of Thomas Hobbes*, Cambridge University Press, Cambridge 1962.

Modelli di città. Strutture e funzioni politiche, a cura di P. ROSSI, Einaudi, Torino 1987.

MONDOLFO R., *Saggi per la storia della morale utilitaria: I (la morale di T. Hobbes)*, Fratelli Drucker, Verona-Padova 1903.

MORABITO P. M., *La strategia visuale di Hobbes. A margine di un libro di Horst Bredekamp*, in «Scienza e Politica», vol. XXII, 43, 2010, pp. 7-16.

MUMFORD L., *Storia dell'utopia*, Feltrinelli, Milano 2017.

-, *The City in History*, Harcourt Brace Jovanovich, New York 1961; tr. it. *La città nella storia*, Bompiani, Milano 1981, 3 voll.

NEGRI A., *Introduzione a T. HOBBS, Elementi di filosofia. Il corpo – L'uomo*, a cura di A. NEGRI, Utet, Torino 1972, pp. 7-38.

NICASTRO O., *Introduzione a T. HOBBS, Behemoth*, a cura di O. NICASTRO, Laterza, Roma-Bari 1979, pp. VII-XLVII.

-, *Note sul Behemoth di Thomas Hobbes*, Felici, Pisa 1977.

-, *Politica, religione e propaganda nella rivoluzione inglese: 1640-1660*, Libreria testi universitari, Pisa 1988.

PACCHI A., *Convenzione e ipotesi nella formazione della filosofia naturale di Thomas Hobbes*, La Nuova Italia, Firenze 1965.

-, *Introduzione a Hobbes*, Laterza, Bari 1971.

-, *Presentazione di T. HOBBS, Elementi di legge naturale e politica*, presentazione, traduzione e note di A. PACCHI, La Nuova Italia, Firenze 1968, pp. V-XII.

-, *Una "Biblioteca ideale" di Thomas Hobbes: il MS E2 dell'Archivio di Chatsworth*, in «Acme», 21, 1, 1968, pp. 5-42.

PARKIN J., *Taming Leviathan. The Reception of the Political and Religious Ideas of Thomas Hobbes in England 1640-1700*, Cambridge University Press, Cambridge 2007.

PEDULLÀ G., *Introduzione a N. LORAUX, La città divisa. L'oblio nella memoria di Atene*, Neri Pozza, Vicenza 2006, pp. 7-54.

PERULLI P., *Visioni di città. Le forme del mondo spaziale*, Einaudi, Torino 2009.

PETERS R., *Hobbes*, Penguin Books, Harmondsworth 1956.

PIRENNE H., *Le città del Medioevo*, introduzione di L. GATTO, Newton Compton Editori, Roma 2009.

PITKIN H. F., *The Concept of Representation*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles 1967.

POCOCK J. G. A., *Time, History and Eschatology in the Thought of Thomas Hobbes*, in ID., *Politics, Language, and Time. Essays on Political Thought and History*, University of Chicago Press, Chicago 1989; tr. it. *Politica, linguaggio e storia. Scritti scelti*, a cura di E. A. ALBERTONI, Edizioni di Comunità, Milano 1990.

POESCH J., *The Beasts from Job in the Liber Floridus Manuscripts*, in «Journal of the Warburg and Courtauld Institutes», XXXIII, 1970, pp. 41-51.

PUNZO L., *L'isola di utopia. Rivoluzione e progettualità utopica nell'Inghilterra del Seicento*, Bagatto, Roma 1989.

PYE C., *The Sovereign, the Theater, and the Kingdom of Darknesse: Hobbes and the Spectacle of Power*, in «Representations», 8, 1984, pp. 85-106.

RAYLOR T., *Philosophy, Rhetoric, and Thomas Hobbes*, Oxford University Press, Oxford, 2018.

RODESCHINI S., *Il Leviatano e le sue immagini*, in «Governare la paura. A Journal of Interdisciplinary Studies», giugno 2018, pp. 1-18.

ROSSI P., *Aspetti della rivoluzione scientifica*, Morano, Napoli 1971.

-, *Francesco Bacone. Dalla magia alla scienza*, Laterza, Bari 1957.

-, *I filosofi e le macchine (1400-1700)*, Feltrinelli, Milano 1962.

-, *Immagini della scienza*, Editori Riuniti, Roma 1977.

ROSSINI G., *Natura e artificio nel pensiero di Hobbes*, Il Mulino, Bologna 1988.

SANTI R., *Il Leviatano, ossia la Repubblica della modernità*, introduzione a T. HOBBS, *Leviatano*, a cura di R. SANTI, Bompiani, Milano 2001, pp. VII-LX.

SCHIAVONE G., *Introduzione a F. BACON, Nuova Atlantide*, Bur, Milano 2009, pp. I-LXXVIII.

-, *La figura di James Harrington, scienza politica e utopia*, introduzione a J. HARRINGTON, *La repubblica di Oceana*, Utet, Torino 2004.

SCHIERA P., *Lo Stato moderno. Origini e degenerazioni*, Clueb, Bologna 2004.

SCHLATTER R., *Thomas Hobbes and Thucydides*, in «Journal of the History of Ideas», VI (1945), pp. 350-362.

SCHMITT C., *Der Leviathan in der Staatslehre der Thomas Hobbes. Sinn und Fehlschlag eines politischen Symbols*, Hanseatische Verlagsanstalt, Hamburg 1938; tr. it. *Il Leviatano nella dottrina dello Stato di Thomas Hobbes. Senso e fallimento di un simbolo politico*, in ID., *Sul Leviatano*, Introduzione di C. GALLI, Il Mulino, Bologna 2011, pp. 35-128.

SERGIO E., *Vico e Hobbes*, presentazione di F. LOMONACO, Diogene Edizioni, Campobasso 2018.

SKINNER Q., *From Humanism to Hobbes. Studies in Rhetoric and Politics*, Cambridge University Press, Cambridge 2018.

-, *History and Ideology in the English Revolution*, in «The Historical Journal», VIII (1965), 2, pp. 151-178.

-, *Hobbes and the Concept of State*, in ID., *From Humanism to Hobbes. Studies in Rhetoric and Politics*, Cambridge University Press, Cambridge 2018, pp. 341-383.

-, *Hobbes on Persons, Authors and Representatives*, in *The Cambridge Companion to Hobbes's Leviathan*, edited by P. SPRINGBORG, Cambridge University Press, Cambridge 2007, pp. 157-180.

-, *Hobbes on Political Representation* in ID., *From Humanism to Hobbes. Studies in Rhetoric and Politics*, Cambridge University Press, Cambridge 2018, pp. 190-221.

-, *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes*, Cambridge University Press, Cambridge 1996; tr. it. *Ragione e retorica nella filosofia di Hobbes*, a cura di M. CERETTA, Raffaello Cortina Editore, Milano 2012.

-, *The Ideological Context of Hobbes's Political Philosophy*, in «The Historical Journal», IX (1966), pp. 286-317.

-, *Visions of Politics* (vol. III). *Hobbes and Civil Science*, Cambridge University Press, Cambridge 2002.

SOMMERVILLE J. P., *Thomas Hobbes: Political Ideas in Historical Context*, Palgrave Macmillan, 1992.

SORELL T., *Hobbes*, Routledge and Kegan Paul, London 1986.

-, *Hobbes's scheme of the sciences*, in *The Cambridge Companion to Hobbes*, edited by T. SORELL, Cambridge University Press, Cambridge 1996, pp. 45-61.

SORRENTINO V., *Le pouvoir selon Hobbes dans la lecture de Foucault*, in Y. C. ZARKA, L. PANG, *Hobbes. Le pouvoir entre domination et résistance*, Vrin, Paris 2022, pp. 135-148.

SPRINGBORG P., *Hobbes and historiography. Why the future, he says, does not exist*, in *Hobbes and History*, edited by G. A. J. ROGERS and T. SORELL, Routledge, London 2000, pp. 43-71.

-, *Hobbes's Biblical Beasts. Leviathan and Behemoth*, in «Political Theory», 23, 2, 1995, pp. 353-375.

STRAUSS L., *The Political Philosophy of Hobbes. Its Basis and Genesis*, Clarendon Press, Oxford 1936; tr. it. *La filosofia politica di Hobbes. Il suo fondamento e la sua genesi*, in ID., *Che cos'è la filosofia politica? Scritti su Hobbes e altri saggi*, a cura di P. F. TABONI, Argalia Editore, Urbino 1977, pp. 117-350.

SULLIVAN W. B., *Machiavelli, Hobbes, and the Formation of a Liberal Republicanism in England*, Cambridge University Press, Cambridge 2004.

THOMAS K., *The Social Origins of Hobbes's Political Thought*, in *Hobbes Studies*, edited by K. C. BROWN, Basil Blackwell, Oxford 1965, pp. 185-236.

THORNTON H., *State of Nature or Eden? Thomas Hobbes and His Contemporaries on the Natural Condition of Human Beings*, The University of Rochester Press, Rochester 2005.

TÖNNIES F., *Thomas Hobbes. Leben und Lehre*, Friedrich Frommans Verlag, Stuttgart 1896.

TRALAU J., *Deception, Politics and Aesthetics: The Importance of Hobbes's Concept of Metaphor*, in «Contemporary Political Theory», 13, 2, 2014, pp. 112-129.

-, *L'icona del terrore e dell'ambiguità. Il legame mancante tra Hobbes e il suo Leviatano*, traduzione a cura di L. PISANO e L. CIAVATTA, in «Lo Sguardo – Rivista di Filosofia», n. 13, 2013 (III), pp. 183-196.

-, *Leviathan, the Beast of Myth: Medusa, Dionysos, and the Riddle of Hobbes's Sovereign Monster*, in *The Cambridge Companion to Hobbes's Leviathan*, edited by P. SPRINGBORG, Cambridge University Press, Cambridge 2007, pp. 61-81.

-, *Order, the Ocean, and Satan. Schmitt's Hobbes and the Enigmatic Ambiguity of Friend and Foe*, in *Thomas Hobbes and Carl Schmitt. The Politics of Order and Myth*, edited by J. TRALAU, Routledge, London 2011, pp. 177-194.

TUCK R., *Philosophy and Government 1572-1651*, Cambridge University Press, Cambridge 1993.

VAUGHAN G. M., *Behemoth Teaches Leviathan. Thomas Hobbes on Political Education*, Lexington Books, Lanham 2002.

VIANO C. A., *Vita emotiva e tecnica politica in Hobbes*, in «Rivista Critica di Storia della Filosofia», XVII, 1962, pp. 355-392.

VIEIRA M. B., *The Elements of Representation in Hobbes. Aesthetics, Theatre, Law, and Theology in the Construction of Hobbes's Theory of State*, Brill, Leiden-Boston 2009.

VIGARELLO G., *Le propre et le sale. L'hygiène du corps depuis le Moyen Age*, Seuil, Paris 1987; tr. it. *Lo sporco e il pulito. L'igiene del corpo dal Medioevo a oggi*, Marsilio, Venezia 1987.

VIOLA F., *Behemoth o Leviathan? Diritto e obbligo nel pensiero di Hobbes*, Giuffrè, Milano 1979.

WATKINS J. W. N., *Hobbes's System of Ideas: a Study in the Political Significance of Philosophical Theories*, Hutchinson University Library, London 1965.

WEBER M., *La città*, Donzelli, Roma 2003.

WILLEY B., *La cultura inglese del Seicento e del Settecento*, Il Mulino, Bologna 1975.

ZAGORIN P., *A History of Political Thought in the English Revolution*, Routledge and Kegan Paul, London 1954.

ZARKA Y. C., *La décision métaphysique de Hobbes. Conditions de la politique*, Vrin, Paris 1987.

Sitografia

<https://criticity.org>.

www.intotheblackbox.com.