

Ragione, retorica e scienza in Thomas Hobbes

a cura di Alessandro Arienzo, Giovan Giuseppe Monti
e Gabriel Vernacchia

Federico II University Press



fedOA Press



Ragione, retorica e scienza in Thomas Hobbes

a cura di Alessandro Arienzo, Giovan Giuseppe Monti
e Gabriel Vernacchia

Federico II University Press



fedOA Press

Ragione, retorica e scienza in Thomas Hobbes / a cura di Alessandro Arienzo, Giovan Giuseppe Monti e Gabriel Vernacchia. – Napoli : FedOAPress, 2026. – 172 p. ; 24 cm.

Accesso alla versione elettronica: <http://www.fedoabooks.unina.it>

ISBN: 978-88-6887-414-8

DOI: 10.6093/978-88-6887-414-8



Il presente volume è stato finanziato dal Dipartimento di Studi Umanistici, Università di Napoli Federico II, con fondi Prin 2022 – *2FACEDemocracy: Trasparenza e segretezza nella storia delle idee politiche in età moderna e contemporanea.*

© 2026 FedOAPress – Federico II University Press

Università degli Studi di Napoli Federico II
Centro di Ateneo per le Biblioteche “Roberto Pettorino”
Piazza Bellini 59-60
80138 Napoli, Italy
<http://www.fedoapress.unina.it/>

Published in Italy

Gli E-Book di FedOAPress sono pubblicati con licenza Creative Commons Attribution 4.0 International

Indice

| | |
|--|-----|
| Alessandro Arienzo, Giovan Giuseppe Monti, Gabriel Vernacchia, <i>Scienza, retorica e politica. A partire dal Leviatano di Thomas Hobbes</i> | 7 |
| Vincenzo Bidello, «Puoi tu pescare con l'amo il Leviatàn, e con la fune legare la sua lingua?» <i>Il pensiero religioso in Thomas Hobbes</i> | 23 |
| Christian Heinz D'Angelo, <i>Una contesa per vivere o morire. Sulla militia e l'ap-proccio hobbesiano tra obbedienza e autoconservazione</i> | 33 |
| Vincenzo di Cosmo, <i>Studi sull'antropologia del dono. Per una lettura anti-utilitaria dell'umano</i> | 43 |
| Daniele Galasso, <i>Clastres contro Hobbes: una «questione di Stato», e non solo</i> | 51 |
| Giuliano Laurino, <i>Sfera pubblica e società civile in tempi di crisi</i> | 67 |
| Francesco Boemio, Christian Heinz D'Angelo, Fabrizia Palimento, <i>Contenere la melanconia: genealogia di una sfida tra Burton, Hobbes e Freud</i> | 77 |
| Marco Prezioso, <i>Il Leviatano sostituito dall'Infosfera?</i> | 95 |
| Serena Sgarlata, <i>La deriva della democrazia in seguito al fenomeno dell'accelerazione sociale</i> | 105 |
| Martina Sorrentino, <i>Tra natura umana e artificio nel Leviathan. Uno studio delle forme del moderno</i> | 117 |
| Antonio Sorrentino, <i>Dal disordine all'ordine: il conflitto tra natura e ragione in Vico e Hobbes</i> | 127 |
| Adriana Anna Spagnuolo, <i>Tra Platone e Hobbes: la funzione e la finzione della narrazione nella politica</i> | 139 |

| | |
|--|-----|
| Ginevra Torre, <i>Thomas Hobbes e la retorica: un amore mai nato e una necessità prorompente</i> | 149 |
| Gabriel Vernacchia, <i>Oltre Thomas Hobbes. David Held e il principio di autonomia</i> | 159 |
| Autori e curatori | 169 |

Scienza, retorica e politica. A partire dal *Leviatano* di Thomas Hobbes

Alessandro Arienzo, Giovan Giuseppe Monti, Gabriel Vernacchia

1. *Perché Hobbes, perché il Leviatano*

Dedicare un corso monografico a Thomas Hobbes significa, innanzitutto, offrire agli studenti l'opportunità di confrontarsi con un'opera – il *Leviatano*¹ – che appartiene a pieno titolo alla categoria dei “classici”: uno di quei testi di riflessione filosofica e politica che non solo richiedono un lavoro di studio che sviluppi competenze storico-filologiche e concettuali, ma che al contempo sollecitano un processo di riflessione critica profonda. In particolare, il capolavoro hobbesiano rientra tra quelle grandi opere del pensiero che – pur radicate nel proprio tempo – conservano una straordinaria capacità di interrogare il presente dei lettori di ogni epoca, ponendo domande fondamentali sulla natura del potere, della conoscenza e del vivere associato.

Muovendo da questa consapevolezza – e volgendo lo sguardo alla contemporaneità – il corso magistrale di Filosofia Politica *Thomas Hobbes. Scienza, Retorica, Politica* (a.a. 2024-2025) si è articolato attorno a tre principali assi di indagine. Il primo ha interrogato il concetto stesso di “classico”, assumendo come punto di osservazione privilegiato proprio il rapporto tra Hobbes e la classicità. Il secondo asse ha esplorato la relazione tra il *Leviatano*, il moderno e la modernità, tentando di evidenziare come l'opera non solo rappresenti un momento cruciale di auto-produzione intellettuale del moderno, ma offra ai lettori anche una preziosa occasione di auto-comprensione del presente. Infine, il terzo asse ha affrontato uno dei nodi teorici più interessanti dell'impianto discorsivo hobbesiano: ovvero, il nesso tra scienza, conoscenza e forma

¹ T. Hobbes, *Leviathan, or The Matter, Forme, & Power of a Common-Wealth ecclesiastical and civill*, Printed for Andrew Crooke, at the Green Dragon, London 1651 (tr. It. *Leviatano*, con testo inglese e latino, a cura di Raffaella Santi, Bompiani, Milano 2001). Si veda anche l'introduzione alla nuova edizione Clarendon dei lavori di Hobbes: T. Hobbes, *Leviathan. 1. Introduction*, a cura di Noel Malcolm, Oxford University Press, Oxford 2012.

dell'autorità politica. In particolare, l'attenzione si è concentrata sul rapporto tra scienza e forme della sua esposizione pubblica (quindi il legame tra retorica ed eloquenza), nella convinzione che proprio tale intreccio – pur in un contesto storico profondamente diverso – possa offrire indicazioni importanti per comprendere alcune delle questioni fondamentali che attraversano e agitano il nostro presente.

Nella prima parte, ci si è interrogati sul senso da attribuire al concetto di classico e sulla sua applicabilità nell'ambito della storia del pensiero politico. In senso ampio, per “classico” si intende ciò che può fungere da modello di un genere, contribuendo così alla formazione di una tradizione. Fino al Settecento, il concetto resta prevalentemente legato al mondo antico, con un'accezione che rimanda soprattutto all'autorevolezza, all'affidabilità e all'esemplarità. Nel secolo successivo, da un lato, a questa matrice si aggiunge una declinazione “nazionale”, per cui classico diviene ciò che esprime e fonda una tradizione culturale specifica; dall'altro lato, autori come Charles Augustin de Sainte-Beuve e Thomas Stearns Eliot propongono una prospettiva diversa, per la quale classico è ciò che è contemporaneo a ogni epoca, ciò che evolve nel tempo e accompagna le trasformazioni delle civiltà².

A ben vedere, un testo come il *Leviatano* mette in tensione ciascuna di queste definizioni: non è modello di un genere, non costituisce un canone, non fonda una tradizione, né può dirsi propriamente “contemporaneo a ogni epoca”. Tuttavia, continua a porsi come riferimento ineludibile: continuamente contestato, riletto e reinterpretato, resta uno dei principali punti di riferimento per la riflessione filosofica e politica sin dal XVII secolo. In particolare, è con Ferdinand Tönnies che Hobbes si presenta (insieme a Spinoza) come modello fondativo di una sociologia razionalista della comunità e della società³: i perni di questa interpretazione sono da rintracciarsi nel razionalismo (si pensi alla lettura weberiana), nel diritto naturale (ponendo in continuità

² Cfr. C.A. de Sainte-Beuve, *Qu'est-ce qu'un classique?*, in «Le Constitutionnel», 21 octobre 1850; T. S. Eliot, *What is a classic? An address delivered before the Virgil society on the 16th of October 1944 by T.S. Eliot*, Haskell House Publishers Ltd, New York 1974 (tr. it. *Che cos'è un classico?*, in «Opere. 1939-1962», a cura di R. Sanesi, Bompiani, Milano 1993, pp. 473-495. Quali introduzioni al tema: F. Fortini, *Classico*, in «Enciclopedia Einaudi», Vol. III, Einaudi, Torino 1978, pp. 192-202; G. Ferroni, ad vocem *Classico*, in «Enciclopedia Italiana», VII Appendice, Laterza, Roma-Bari 2006; G.G. Biondi, *Noi e i classici: appunti su un problema culturale*, «Classico Contemporaneo», Vol. I, 2015, pp. 1-15 e G. Solaro, *I Classici da Sainte-Beuve a Eliot*, in «Classico Contemporaneo», Vol. VI, 2020, pp. 10-19.

³ F. Tönnies, *Thomas Hobbes. Leben und Lehre*, Friedrich Frommanns Verlag (E. Hauff), Stuttgart, 1896; Per un inquadramento critico si faccia riferimento per lo meno a M. Ricciardi, *Ferdinand Tönnies sociologo hobbesiano: concetti politici e scienza sociale in Germania tra Otto e Novecento*, Il Mulino, Bologna 1997 e il recente F. Ferra-

Hobbes con autori come Rousseau e Vico) e nella questione della personalità dello Stato (da Hegel a Meinecke). In tal senso, allora, il testo hobbesiano è un classico: perché pur non essendo per noi “modello”, esso costituisce tuttavia un riferimento necessario e ineludibile, attuale e inattuale insieme, per comprendere i fondamenti stessi del nostro essere “moderni”.

Il tema del moderno e della modernità del *Leviatano* emerge a partire da elementi intrinseci all’opera hobbesiana, e che possono essere ricondotti a tre dimensioni principali. In primo luogo, la questione della sovranità intesa come processo di rappresentazione politica e quella dello Stato come artificio, vale a dire come costruzione umana piuttosto che dato naturale. In secondo luogo, il metodo conoscitivo-scientifico del filosofo, per cui ragione e verità sono il risultato di una conoscenza esatta fondata sul moto dei corpi, sul calcolo, oltre che su principi nominalistici e deduttivi. Infine, l’uomo concepito come individuo e la sua centralità nei processi di costruzione della società politica. Proprio su queste basi, si sviluppano due celebri interpretazioni: quella Straussiana, secondo cui Hobbes è da considerarsi moderno perché rappresenta una radicale rottura epistemologica con la cultura classica e umanistica⁴; e quella Schmittiana, che vede la modernità di Hobbes nel suo essere piena espressione della neutralizzazione e della tecnicizzazione della politica⁵. Analogamente a quanto fatto da Schmitt, anche per noi possiamo interrogare il moderno attraverso Hobbes, a partire dalla messa in discussione della sua pretesa di essere luogo e forma della conoscenza certa in quanto razionale e auto-fondata: una forma di auto-comprensione del moderno che è, al tempo stesso, auto-narrazione e auto-esposizione. Nella nostra epoca, tale auto-comprensione e auto-narrazione richiedono di essere ripensate con particolare attenzione. Infatti, comunicazione digitale, nuove forme di socializzazione e di circolazione dell’informazione, hanno radicalmente messo in questione e ridisegnato non solo il primato della ragione e dell’esposizione razionale, ma anche il rapporto tra sapere, autorità, verità e sfera pubblica.

Queste considerazioni hanno portato a dedicare una parte del corso a un tema decisivo e, per certi versi, costitutivo del pensiero hobbesiano: la retori-

rese, *Fra Hobbes a Spinoza. Indagine sulla matrice filosofica delle categorie sociologiche di Ferdinand Tönnies*, in «Scienza & Politica», Vol. XXIV, n° 56, 2017, pp. 125-150.

⁴ L. Strauss, *La filosofia politica di Hobbes. Il suo fondamento e la sua genesi*, a cura di Carlo Altini, ETS, Pisa 2022; Cfr. C. Ciani, *Leo Strauss lettore di Hobbes. Crisi della modernità e critica della religione*, Nuova Cultura, Roma 2018.

⁵ C. Schmitt, *Sul Leviatano*, introduzione di Carlo Galli, Il Mulino, Bologna 2017.

ca. Numerosi studi hanno messo in luce come, nell'opera per filosofo (e forse soprattutto nel *Leviatano*), la forma del discorso sia un elemento cruciale per la corretta esposizione della scienza civile. Si è dunque tentato di rileggere il classico hobbesiano alla luce dei problemi che esso pone alla scienza e alla fondazione/esposizione – insieme scientifica e retorica – della politica moderna, indagando in particolare la tesi secondo cui l'esposizione scientifica del Libro I del *Leviatano* sarebbe essa stessa una forma di “eloquenza”⁶. Da questa prospettiva, emergono in tutta la loro complessità tanto i nodi metodologici dell'opera, quanto questioni di stringente attualità: come il ruolo fortemente politico della *public science/open science*⁷, nonché le connessioni problematiche tra scienza, tecnoscienza e comunicazione politica.

L'itinerario didattico non poteva che prendere avvio dall'analisi della peculiare formazione intellettuale e scientifica di Hobbes: un percorso che muove dagli studi umanistici e dalla traduzione di Tucidide, per poi aprirsi progressivamente all'incontro con le nuove scienze deduttive e sperimentali del Seicento. In questo snodo biografico e teorico, emerge una tensione destinata ad attraversare gran parte dell'opera hobbesiana: quella tra retorica ed esposizione scientifica. Per indagarne la portata, punti di riferimento fondamentali sono stati il volume di Quentin Skinner *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes*⁸ e il saggio introduttivo di Gianfranco Borrelli alla traduzione hobbesiana della guerra del Peloponneso⁹. L'importanza della formazione

⁶ Sul tema, vasto e complesso, Cfr. G. Frilli, *Il potere della persuasione. Retorica, giudizio comune e machiavellismo in Hobbes*, «Scienza & Politica», Vol. XXXI, n° 60, 2019, pp. 99-116; G.M. Barbuto, *Note sulla retorica umanistica nel «Leviatano» di Hobbes e nella «Scienza Nuova 1744» di Vico*, in «Filosofia Politica», 2\2020, pp. 301-312; D. Johnston, *The Rhetoric of Leviathan: Thomas Hobbes and the Politics of Cultural Transformation*, Princeton University Press, Princeton 1989; G. Morello, *La parola e il Leviatano. Segni, linguaggio e retorica nel pensiero politico di Hobbes*, Mimesis, Milano 2016; M. Szilagyi-Gal, *Aesthetics and Rhetorics in the Leviathan*, in «Proceedings of the European Society for Aesthetics», Vol. V, 2013, pp. 455-465; Q. Skinner, *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes*, Cambridge University Press, Cambridge 1996, tr. It. *Ragione e retorica nella filosofia di Hobbes*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2012.

⁷ AA. VV., *Open science, open data. La scienza trasparente*, EGEA, Milano 2014; A. Potochnik, *Science and the Public*, Cambridge University Press, Cambridge 2024; F. Miedema, *Open Science: the Very Idea*, Springer, Berlin 2021.

⁸ Q. Skinner, *Reason and Rhetoric* cit.

⁹ G. Borrelli, *Evidenza, verità e storia: Hobbes interprete di Tucidide*, in T. Hobbes, *Introduzione a «La guerra del Peloponneso» di Tucidide*, a cura di G. Borrelli, Bibliopolis, Napoli 1984, pp. 11-37. Tra i molti studi dedicati da Borrelli a Hobbes ci limitiamo a segnalare: G. Borrelli (a cura di), *Thomas Hobbes: le ragioni del moderno tra teologia e politica*, Morano, Napoli 1980; Id., *Appropriazione e separazione nelle nozioni hobbesiane di 'Sacro' e 'Politico'*, in «Categorie del reale e storiografia: aspetti di continuità e trasformazione nell'Europa moderna», a cura di F. Fagiani e G. Valera, FrancoAngeli, Milano 1985, pp. 471-488; Id., *Ragioni di Stato e Leviatano. Conservazione e scambio alle origini della modernità politica*, Il Mulino, Bologna 1993.

classica – greca, latina e più in generale umanistica – e la sua persistenza nel tentativo hobbesiano di elaborare una nuova scienza civile e politica, non costituiscono un mero dato erudito, ma rappresentano una chiave interpretativa estremamente importante per intendere il *Leviatano* come testo autenticamente politico: non solo nei contenuti, ma anche nella sua strategia espositiva. È all'interno di questo orizzonte che si iscrive la tesi, avanzata da Skinner e discussa nel corso, secondo cui la retorica non costituisce un residuo ornamentale nell'opera hobbesiana, bensì uno dei suoi presupposti strutturali. Parallelamente, il lavoro di Borrelli ha consentito di mettere a fuoco il ruolo fondativo che nella riflessione di Hobbes continuano ad assumere i temi della storia e della prudenza, per certi versi eredità dirette del sapere umanistico e della sua idea di formazione civile.

La tesi che si è voluto articolare e discutere è che, all'interno di una prospettiva retorica pienamente consapevole della tripartizione classica dei generi (*demonstrativum, deliberativum e iudiciale*), Hobbes faccia propria la prevalenza del modello deliberativo, pur articolandolo attraverso un metodo espositivo che, sul piano della *dispositio*, si fonda sulla logica deduttiva e, sul piano dell'*elocutio*, fa ricorso a strategie plurali. Tra queste spicca una peculiare retorica visiva, che trova la sua massima espressione nell'immagine del Leviatano come «Dio mortale» ed «eternità artificiale di vita», potentemente sintetizzata nel celebre frontespizio dell'opera. A ciò si aggiunge l'uso di metafore altrettanto forti — che, paradossalmente, contraddicono la severa critica alle stesse formulata altrove nel testo — e una struttura espositiva di natura più trattatistica che pamphlettistica, costruita attorno alla centralità del nominalismo.

Questa scelta retorica si iscrive in una riflessione più ampia: da un lato, circa il potere intrinseco della scienza di produrre consenso razionale; dall'altro lato sull'interrogativo – drammaticamente attuale ai tempi di Hobbes – sul come la verità, anche quando dimostrata, fosse di per sé capace di imporsi nello spazio pubblico. I conflitti generati dallo scontro tra Corona e Parlamenti, culminati nella guerra civile, inducono Hobbes a un ripensamento radicale del proprio programma teorico: dalla lezione realista di Tucidide, che gli aveva mostrato il volto conflittuale e instabile della politica, egli si spinge progressivamente verso il progetto di una scienza civile, costruita su fondamenti rigorosi e metodi dimostrativi, quindi fondata su di un metodo propriamente scientifico. Tuttavia, per lui resta un problema eminentemente politico – non puramente epistemico – il modo in cui tale scienza venga comunicata e resa condivisibile. Il metodo espositivo hobbesiano precipita sulla *dispositio*, il cui

ordine, vero e proprio *ornatus*, è sia nella struttura logica dell'esposizione – che rispecchia l'ordine dimostrativo delle scienze – sia in quell'insieme di materiali metaforici, di immagini che deve rendere “evidente” e visibile quanto si esprime. Infatti, è vero che la dimostrazione si sviluppa secondo il modello logico delle scienze, ma deve simultaneamente “farsi vedere” e produrre evidenza sensibile prima ancora che concettuale. Per questa ragione il sovrano hobbesiano non può che presentarsi secondo una logica della rappresentazione che è insieme costitutiva ed espositiva.

In effetti, dopo i suoi primi scritti, redatti in un clima ancora profondamente umanistico – i cosiddetti *Three Discourses*¹⁰, composti anche in funzione pedagogica nell'ambito della sua attività di precettore – Hobbes assume la storia come strumento principale della conoscenza politica. In questa fase, Tucidide rappresenta uno storico di riferimento, alternativo a quella storia narrativa e “morale”, incarnata invece da figure come Dionigi di Alicarnasso, per il quale era centrale il ruolo dell'ornato, con l'obiettivo di rendere innanzitutto piacevole la narrazione storica, e allo stesso tempo offrire “chiarezza” morale attraverso la bellezza dell'esposizione e della disposizione. Di contro, Tucidide rappresenta un modello che, non senza qualche forzatura, si potrebbe definire “realista”, e forse per questo – secondo Hobbes – antidemocratico: «Per quanto riguarda il suo giudizio circa le forme di uno stato, risulta evidente che di tutte quelle che meno apprezzava fosse la democrazia. E in più occasioni sottolinea l'emulazione e la rivalità tra i demagoghi al fine di ottenere reputazione e gloria d'ingegno, anche a costo di opporsi l'uno ai pareri dell'altro, con danno del pubblico»¹¹. In effetti, pur entro un orizzonte che attribuisce ancora alla storia il ruolo di fondatrice di un sapere politico pratico, il contrasto alla democrazia è un contrasto ai retori, che già esprimono la ricerca di un metodo nuovo per un contesto di profonda crisi. Hobbes propone allora Tucidide come strumento utile a comprendere la crisi di un modello sociale aristocratico fondato sull'onore, una società in cui ormai onore e disonore appaiono mascherati e confondibili: «Infatti nella storia le azioni di *onore* e *disonore* si presentano chiaramente e distintamente tali quali sono; ma nell'epoca presente sono così

¹⁰ T. Hobbes, *Three Discourses. A critical Modern Edition of Newly Identified Work of the Young Hobbes*, edited by Noel B. Reynolds and Arlene W. Saxonhouse, Princeton University Press, Princeton 1995; tr. it. *Saggi su storia e politica. I Tre Discorsi e l'Introduzione a Tucidide*, a cura di L. Peluso, Olschki, Firenze 2024. Cfr. D. Coli, *Hobbes, Roma e Machiavelli nell'Inghilterra degli Stuart. Con la prima edizione italiana dei “Tre Discorsi” di Thomas Hobbes*, Le Lettere, Firenze 2009.

¹¹ T. Hobbes, *Introduzione a «La guerra del Peloponneso» di Tucidide*, cit., Della vita e della Storia di Tucidide, p. 59.

mascherate che pochi, cioè solo quelli molto accorti, non si lasciano trarre in errore in modo grossolano¹². Quello tucidideo sarebbe effettivamente un modello storiografico realista perché: «sebbene non rinunci ad offrire una lettura morale e politica del suo proprio testo, non pretende di entrare nel cuore degli uomini più di quanto gli stessi eventi con la loro evidenza lo inducano a fare»¹³. Del resto, «per quanto riguarda i suoi scritti, in essi due cose sono da prendersi in considerazione: *verità* ed *elocuzione*. Poiché nella *verità* consiste l'*anima* e nell'*elocuzione* il *corpo* dell'opera storica»¹⁴.

La prospettiva storiografica che emerge in quest'opera segna il primato di una prudenza politica che si vuole fondata su una storiografia realistica, attenta alle motivazioni individuali e al concreto svolgersi degli eventi. Prudenza che nel *Leviatano*, così come la storia, non funge più da fondamento della scienza civile e dell'azione politica: rappresenta piuttosto quella dimensione incerta e assolutamente necessaria nella prassi politica – del resto è pur sempre fondata sul calcolo razionale – ma assolutamente inadeguata a “fondare” lo Stato e a renderne legittimo il governo. Non è questo il luogo per soffermarsi ulteriormente sulla tensione tra questo Hobbes chiaramente ancora umanista e quello del *Leviatano*. In proposito, è nota la tesi di Strauss, secondo cui la conoscenza storica fonderebbe in prima battuta una morale della prudenza, centrata sulla retorica aristotelica, e che sarebbe in seguito “superata” da una morale “pratica”, orientata piuttosto sull'obbedienza e la convenienza degli interessi. Del resto, una lettura che metta in risalto la permanenza di una scelta dispositiva di tipo retorico esalta piuttosto gli elementi di continuità rispetto a quelli, innegabili, di rottura nel pensiero del filosofo di Malmesbury. Questi temi ci permettono di cogliere come l'attualità del testo hobbesiano si muova su piani molto diversi, non riducibili esclusivamente al suo sforzo di produzione artificiale di uno Stato sovrano rappresentativo. Inoltre, vi sono anche altri temi centrali come l'emergere dell'interesse individuale, la paura della guerra civile permanente e la preoccupazione costante che l'opera politica – anche quando mossa da intento scientifico – debba comunque persuadere. In effetti il *Leviatano* ha un suo pubblico specifico, un pubblico certamente colto e con competenze intellettuali, ma un pubblico ormai diverso dall'umanistica repubblica delle lettere. Certamente un pubblico più ampio e articola-

¹² Ivi, Epistola dedicatoria, p. 47.

¹³ Ivi, Ai lettori, p. 50.

¹⁴ Ivi, *Della vita e della Storia di Tucidide*, p. 63.

to, non composto da soli intellettuali umanisti, ma da una rete di comunità differenti, politicamente estremamente attive e condizionate da un lato dalle nuove scienze; dall'altro lato dai radicalismi teologici e religiosi. In tal senso, il *Behemoth*¹⁵ (1680), pur così distante dal Leviatano, ne resta un necessario corollario. In definitiva, oltre l'Hobbes umanista, lo scienziato (civile) si presenta, nonostante tutto, come il "sapiente", e l'esposizione scientifica appare comunque come rappresentazione metaforica di evidenze. Peraltro, Hobbes è consapevole che non è solo la comprensione razionale della verità a muovere l'azione, ma anche l'adesione emotiva ad essa. Ecco perché la pratica della verità, anche di quella scientifica, è necessariamente anche prassi intellettuale, ossia conflitto tra idee: una prassi che richiede l'uso di moduli espositivi e retorici complessi per rispondere alla pluralità dei pubblici, dei lettori, degli obiettivi dell'autore e delle reti di conflitto in cui questo si trova. Pertanto, a voler attualizzare non solo i contenuti del Leviatano, ma anche le sue scelte espositive, emergono alcune questioni *per noi* assolutamente rilevanti:

- a. la necessità di una nuova "scienza civile" e la relazione ancor oggi problematica tra esposizione del vero e pluralità delle forme di comunicazione con i pubblici
- b. il confronto con un modello individualistico-razionale, calcolante e deduttivo, che giunge oggi al suo drammatico compimento
- c. la necessità di tenere ancora uniti sovranità rappresentativa e costituzionalismo democratico, ma nello stesso tempo di operare oltre la triade sovranità-stato-democrazia
- d. l'ineludibilità di un riferimento critico al *Leviatano* interpretato come una sorta di auto-esposizione retorica del moderno

2. *A partire da Hobbes*

Sugli ultimi nuclei tematici del corso, si è scelto di sperimentare una diversa modalità didattica, orientata al lavoro cooperativo e alla produzione attiva di analisi critica. Gli studenti sono stati suddivisi in piccoli gruppi, formati tra-

¹⁵ Sull'opera Cfr. almeno: R.P. Kraynak, *Hobbes's Behemoth and the Argument for Absolutism*, in «American Political Science Review», Vol. 76, n° 4, 1982; T. Mastnak (edited by), *Hobbes's Behemoth. Religion and Democracy*, Imprint Academic, Exeter 2009; F. Toto, *Cause e rimedi della sedizione nel 'Behemoth' di Thomas Hobbes*, in «Historia Philosophica», Vol. XVI, 2018, pp. 59-85. Per la traduzione italiana cfr. T. Hobbes, *Behemoth*, Laterza, Roma-Bari 1979.

mite estrazione casuale, ai quali è stata affidata la lettura condivisa – da svolgere autonomamente al di fuori delle lezioni – di un breve testo selezionato. A ciascun gruppo è stato chiesto di presentare il proprio lavoro in aula in una data prestabilita, disponendo di circa venticinque minuti per la restituzione, con piena libertà nella scelta dei linguaggi e delle modalità espositive. In vista della presentazione, il compito assegnato prevedeva: la selezione e l'analisi di un numero circoscritto di concetti chiave; la contestualizzazione storico-intellettuale del testo; e, soprattutto, la problematizzazione della sua eventuale attualità alla luce dei nodi teorici emersi durante il corso. Ai gruppi è stato inoltre richiesto un breve resoconto sulle forme assunte dal lavoro collettivo e sulle eventuali criticità organizzative, metodologiche o relazionali incontrate.

Degli oltre trenta studenti che hanno preso parte alle prime attività del corso, circa la metà ha scelto di prendere parte a questa fase di lavoro, in alcuni casi avvalendosi di strumenti di intelligenza artificiale generativa per la riproduzione di immagini tratte da alcuni dei passi più suggestivi dell'opera, o per la realizzazione di nuove versioni del frontespizio e della descrizione del *Leviathan*. La partecipazione non ha rappresentato soltanto un esercizio di confronto critico, ma anche un'esperienza sempre più rara di studio condiviso, nonché un'opportunità di socialità ibrida: accanto agli incontri svolti in ambienti universitari o a distanza, molti gruppi hanno spontaneamente scelto di ritrovarsi in spazi informali della città, come i caffè della zona universitaria, trasformando il lavoro comune in un'occasione di scambio relazionale oltre che intellettuale.

Le presentazioni hanno raggiunto un livello qualitativo sorprendentemente alto. Gli studenti non si sono limitati a rielaborare i contenuti dei testi, ma ne hanno fatto emergere linee interpretative, questioni irrisolte e aperture problematiche non affrontate durante le lezioni, estendendo così il perimetro del discorso collettivo e generando una discussione più ricca, stratificata e dinamica di quanto fosse stato inizialmente preventivato. Per non disperdere il valore di questo lavoro – che ha prodotto letture originali, ipotesi critiche e connessioni impreviste – si è deciso di dare continuità all'esperienza attraverso un ulteriore momento di elaborazione, sfociato nella realizzazione del presente volume. L'intento non è quello di raccogliere materiali puramente riepilogativi del corso, ma contributi autonomi, ispirati ai temi incontrati lungo il percorso, anche quando non direttamente affrontati a lezione o nei seminari. Al termine dell'insegnamento, è stata quindi lanciata una *call for papers* rivolta a tutte le studentesse e a tutti gli studenti partecipanti, con l'obiettivo di incoraggiare la trasformazione delle discussioni emerse – spesso provvisorie,

sperimentali o aperte – in contributi scritti organici, argomentati e capaci di misurarsi con la forma pubblica del discorso accademico.

Il risultato è questo volume – esito di un'indagine collettiva che ha oltrepassato i confini dell'aula e della didattica frontale, configurandosi come un laboratorio critico in cui lo studio dei classici è diventato occasione di interrogazione del presente, e in cui la riflessione filosofico-politica ha ritrovato una delle sue funzioni essenziali: generare pensiero condiviso, controverso, vivo:

Il saggio di **Vincenzo Bidello** esamina il pensiero religioso di Hobbes, focalizzandosi sul rapporto tra teologia e politica nelle sue opere principali: *Leviathan* e *Behemoth*. Hobbes propone una religione secolarizzata, con il sovrano che assume il ruolo di garante non solo dell'ordine civile ma anche dell'autorità religiosa. La sua filosofia, pur fondata su un'accurata conoscenza delle Scritture, si distacca dalla trascendenza cristiana tradizionale, preferendo una teologia dell'immanenza e dell'ordine razionale. L'autore mostra come Hobbes, spesso accusato di ateismo, sia piuttosto un pensatore laico-agnostico che utilizza la religione come strumento politico per legittimare l'autorità sovrana e prevenire il disordine. Il Leviatano diventa così simbolo del potere necessario, mentre il Behemoth rappresenta il caos sempre in agguato.

Il contributo di **Christian Heinz D'Angelo** analizza il ruolo teorico e politico dell'istituto della *militia* nel pensiero di Hobbes, in relazione alla crisi costituzionale e militare dell'Inghilterra del XVII secolo. Partendo dal contesto storico della guerra civile inglese, l'autore ricostruisce il significato polisemico del termine *militia* – inteso sia come forza militare locale sia come prerogativa sovrana – per indagare la centralità della questione militare nella definizione hobbesiana della sovranità. Attraverso un confronto con le posizioni parlamentari e monarchiche, il saggio mostra come Hobbes sviluppi un modello teorico in cui l'obbedienza del suddito è legittimata non solo dalla paura dello stato di natura, ma anche dalla razionalità politica del patto civile. La *militia* diventa così un campo privilegiato per esaminare la tensione tra il diritto naturale all'autoconservazione e il dovere di obbedienza al sovrano. L'articolo evidenzia come Hobbes tenti di superare tale aporia proponendo una teoria della sovranità fondata sull'uso combinato di retorica, coercizione e razionalità scientifica, capace di legittimare il comando anche in tempo di crisi.

Vincenzo di Cosmo presenta una critica radicale all'antropologia economica dominante e all'ideologia del mercato, attraverso una rilettura delle teorie di Karl Polanyi, Bronislaw Malinowski, Marcel Mauss e del movimento M.A.U.S.S. L'autore ricostruisce l'emergere dell'*homo oeconomicus* come

costruzione ideologica moderna e oppone a tale figura una visione relazionale e simbolica dell'umano, centrata sul paradigma del dono. A partire dalle analisi sullo scambio *kula* delle Isole Trobriand, viene mostrato come il comportamento economico sia storicamente e culturalmente situato, e come pratiche apparentemente arcaiche possano rivelare una complessità sociale ed etica alternativa ai modelli individualistici e utilitaristici. Il saggio si conclude con un invito a riconoscere, anche nelle società contemporanee, la persistenza di logiche del dono come forme di resistenza simbolica e come possibilità di costruire relazioni comunitarie fondate sulla reciprocità, la fiducia e il senso del legame. In tal modo, si apre uno spazio teorico per pensare un'alternativa antropologica ed etica al riduzionismo economicistico.

Daniele Galasso propone un confronto teorico fra la concezione hobbesiana dello Stato e la prospettiva antropologica di Pierre Clastres, con l'obiettivo di mettere in discussione il paradigma etnocentrico che identifica la presenza dello Stato con il compimento dell'evoluzione sociale. Attraverso l'analisi delle società amerindiane, Clastres decostruisce l'assunto secondo cui potere politico e coercizione siano inscindibili, mostrando come forme di organizzazione non statuali possano costituire autentiche società politiche fondate sulla distribuzione egualitaria dell'autorità. L'autore evidenzia come le comunità primitive non siano "senza Stato" per arretratezza, ma piuttosto "contro lo Stato" per scelta consapevole, rifiutando strutture gerarchiche e poteri separati. La figura del capo tribale, in quanto oratore, paciere e donatore, si contrappone radicalmente al sovrano hobbesiano, incarnando una politica della non-coercizione. Il saggio si conclude con un'applicazione attuale di tale paradigma attraverso il caso Krembegi, che testimonia l'inclusività delle società indigene, e con un'esplorazione del pensiero mitico e filosofico guaraní, come ulteriore confutazione dell'idea di inferiorità culturale. Il contributo si configura così come una critica filosofico-politica al pensiero hobbesiano, e come una proposta di rinnovamento epistemologico per l'antropologia contemporanea.

Giuliano Laurino indaga la crisi della sfera pubblica contemporanea attraverso un originale confronto tra il pensiero politico di Thomas Hobbes e l'analisi critica della società borghese proposta da Jürgen Habermas. Partendo dalla genealogia della sfera pubblica habermasiana, l'autore ricostruisce l'evoluzione storica del rapporto tra Stato, società civile e opinione pubblica, mettendo in luce le trasformazioni indotte dal capitalismo moderno e dal populismo contemporaneo. In parallelo, la riflessione hobbesiana su ragione, retorica e paura viene riletta come risposta teorica a contesti di disgregazione

sociale e conflitto civile, ponendo in evidenza la funzione costitutiva dell'autorità sovrana come argine al caos e come risposta all'uso distorto della parola pubblica. Attraverso l'analisi del *Leviathan* e del *Behemoth*, il saggio mostra come Hobbes, pur criticando la retorica, ne faccia uso strategico per garantire ordine e pace. L'articolo si conclude con una diagnosi della crisi attuale del dibattito pubblico, caratterizzata da manipolazione mediatica, polarizzazione ideologica e smarrimento del ruolo critico della ragione. In questo quadro, Hobbes e Habermas emergono come interlocutori privilegiati per pensare le condizioni di possibilità di una rinnovata sfera pubblica democratica.

Il saggio frutto dello studio collettivo di **Francesco Boemio, Christian Heinz D'Angelo e Fabrizia Palimento**, esplora la melanconia come fenomeno complesso al crocevia tra morale, politica e psiche, proponendo una genealogia che collega l'analisi di Robert Burton, Thomas Hobbes e Sigmund Freud. Dapprima considerata come squilibrio umorale nella medicina ippocratico-galenica, la melanconia assume nel Seicento un rilievo politico e sociale, trovando in Burton una diagnosi morale e in Hobbes una minaccia alla stabilità del patto civile. Hobbes interpreta infatti la melanconia come una forma di disordine affettivo e cognitivo che compromette la coesione sociale, richiedendo una gestione sovrana simile a quella di uno Stato terapeutico. Il confronto con Freud, infine, illumina analogie tra la melanconia hobbesiana e il disagio della civiltà, entrambi concepiti come effetti di una tensione tra pulsioni individuali e ordine collettivo. Il contributo evidenzia così la rilevanza politica del controllo delle passioni nel processo di civilizzazione.

Marco Preziosi propone il confronto tra la figura moderna dello Stato-Leviatano, così come concepita da Hobbes, e la realtà contemporanea dell'infosfera, intesa come ambiente informazionale totalizzante in cui si svolge oggi la vita sociale, politica ed economica. Attraverso un'analisi teorica e storica, l'autore mostra come le prerogative tradizionali dello Stato moderno siano progressivamente erose dall'ascesa delle tecnologie informatiche e dal potere delle grandi aziende digitali. La sovranità centralizzata del Leviatano è posta sotto pressione da un potere distribuito, fluido, spesso opaco, incarnato dall'infosfera e dai suoi attori globali. Tuttavia, il saggio rifiuta l'idea di una sostituzione lineare del Leviatano: l'infosfera non annulla lo Stato, ma lo obbliga a riconfigurare la propria sovranità sotto nuove forme, come dimostrano le recenti strategie di sovranità digitale, la cyberguerra, la regolazione algoritmica e il dataismo. L'analisi si estende ai temi della sorveglianza, del controllo dei corpi, della crisi del dibattito pubblico e della manipolazione dell'opinione attraverso i *big data*, mostrando come la lotta per la sovranità oggi si giochi

sul terreno dell'informazione. In conclusione, il Leviatano non è morto, ma si trova in un processo di adattamento profondo: chi detiene il potere nella rete – conclude l'autore – è oggi il vero sovrano.

Serena Sgarlata analizza in chiave critica la trasformazione della democrazia contemporanea alla luce della teoria dell'accelerazione sociale elaborata da Hartmut Rosa. L'autrice ricostruisce le tre forme principali dell'accelerazione – tecnologica, dei mutamenti sociali e del ritmo di vita – mostrandone gli effetti sistemici sul tessuto politico e culturale delle società occidentali. In un contesto dominato dalla velocità, dalla precarietà e dalla performance, la democrazia si rivela sempre più inadatta a garantire processi decisionali partecipati e riflessivi. Il discorso politico cede il passo alla comunicazione estetica e istintiva, e l'opinione pubblica si mostra frammentata, volatile e scarsamente informata. Rosa propone il concetto di "risonanza" come risposta possibile a questa crisi: una relazione autentica e trasformativa tra individuo e mondo. Tuttavia, il saggio evidenzia i limiti di tale proposta, giudicata insufficiente a contrastare le cause strutturali dell'alienazione contemporanea. In conclusione, la democrazia rischia di diventare "sorda", incapace di ascoltare e far dialogare i cittadini, a meno di un ripensamento radicale delle condizioni socio-temporali che ne permettono il funzionamento.

Antonio Sorrentino intende istituire un confronto tra Thomas Hobbes e Giambattista Vico sul tema della fondazione dell'ordine civile a partire dallo stato di natura. Ripercorrendo la storia della ricezione del pensiero hobbesiano a Napoli tra il XVII e il XVIII secolo, si è cercato di ricostruire quale possa essere stata l'influenza del filosofo inglese nel pensiero del napoletano, esplorando quei luoghi all'interno delle pagine della *Scienza Nuova* in cui viene esplicitamente citato Hobbes. Entrambi vedono nella paura il motore per la civilizzazione, declinandola però in maniera differente: il primo sostiene che essa porti alla creazione del contratto e che il timore della morte conduca gli uomini a rimettere la propria libertà nelle mani di una sola persona, il secondo ritiene che la paura degli eventi naturali inneschi quel processo che porta alla creazione del linguaggio e della religione, indispensabili insieme al matrimonio e alla cura per i morti affinché possa nascere la civiltà. Sia Vico che Hobbes ritengono la monarchia l'unica forma di governo in grado di garantire stabilità, pace ed equilibrio.

Martina Sorrentino esamina la figura del Leviatano in Hobbes come simbolo dell'artificio politico moderno, fondato razionalmente e sulla necessità di uscire dalla violenza dello stato di natura. Attraverso una lettura filosofico-antropologica, l'autrice esplora i concetti di paura, desiderio, immaginazio-

ne e sovranità, mostrando come l'artificio diventi la condizione essenziale dell'umano nella costruzione dello Stato. Il Leviatano non è solo strumento di ordine, ma anche espressione di un potere mitico che protegge e al tempo stesso domina. Nella parte finale, il saggio riflette sulle derive contemporanee della razionalità tecnica e del potere statale, suggerendo che l'attuale forma del Leviatano, incarnata nella macchina globale e nella biopolitica, rischia di svuotare la soggettività e perpetuare nuove forme di conflitto.

Adriana Anna Spagnuolo indaga la dimensione narrativa e simbolica nella costruzione del potere politico in Hobbes, mettendola a confronto con il concetto platonico di “nobile menzogna” (*ghennaion pseudos*) sviluppato nel III libro della *Repubblica*. Attraverso l'analisi dell'immagine del Leviatano come “uomo artificiale” e della retorica visiva e simbolica presente nel frontespizio dell'opera, l'autrice mostra come Hobbes, pur sostenendo un impianto razionalistico e meccanicista, faccia leva anche sull'immaginazione e sulla paura per legittimare l'obbedienza politica. In tal modo, il potere sovrano assume i tratti di una “finzione” necessaria, capace di unificare e contenere le passioni individuali. Il confronto con Platone consente di evidenziare come entrambe le teorie politiche ricorrano alla narrazione mitica come strumento di coesione sociale: nel caso di Hobbes, attraverso un apparato simbolico moderno e laico; in quello di Platone, tramite la mitopoiesi fondativa della *kallipolis*. Il *Leviathan* e la *Repubblica* emergono così come risposte filosofico-politiche a contesti storici di crisi e disgregazione, accomunate dalla necessità di fondare una sovranità stabile mediante la forza unificante della finzione narrativa.

Ginevra Torre analizza l'evoluzione del rapporto tra Hobbes e la retorica, mostrando come il filosofo inglese, inizialmente critico nei confronti dell'eloquenza umanistica, si trovi costretto a rivalutarne l'uso come strumento politico e comunicativo. Attraverso un percorso storico-filosofico che intreccia biografia, contesto politico e produzione teorica, l'autrice ricostruisce il passaggio di Hobbes da una visione puramente razionalistica della scienza civile a un impiego consapevole della retorica, soprattutto nel *Leviathan*, per persuadere un pubblico ampio e non specialistico. Il saggio mette in luce la tensione tra ragione e persuasione, scienza e arte dell'eloquenza, sottolineando come Hobbes, pur rimanendo fedele all'ideale di una verità fondata sulla razionalità, giunga a riconoscere il potere indispensabile della retorica nella costruzione del consenso politico. L'analisi si estende all'impianto retorico dei suoi testi principali (*Elements of Law*, *De Cive*, *Leviathan*) e alla loro funzione strategica nei momenti di crisi – guerra civile, esilio, disillusione – fino a delineare una filosofia politica che assume l'arte della persuasione non per fini

manipolatori, ma come veicolo necessario alla diffusione della verità e alla legittimazione dello Stato.

Infine, chiude il volume il contributo di **Gabriel Vernacchia**. Come già osservato, Hobbes è uno di quegli autori che continuano a esercitare una straordinaria capacità di interrogare il presente dei lettori di ogni epoca, ponendo domande fondamentali sulla natura del potere e del governo. La sua opera rimane così un punto di riferimento imprescindibile per chiunque intenda riflettere sulle forme adeguate dell'autorità politica. Un esempio significativo di questa perdurante attualità è offerto dal confronto che David Held instaura con il filosofo di Malmesbury. A partire da Hobbes, il pensiero politico moderno ha affrontato il problema della legittimazione del potere in modo nuovo. Egli giustifica l'autorità politica elaborando quel discorso sulla sovranità che diventerà il modello predominante di legittimazione in età moderna, e la cui logica fondamentale andrà a costituire la base della legittimità democratica stessa. In un nuovo contesto globale, Held rilegge Hobbes alla luce della necessità di elaborare un principio di legittimazione alternativo alla sovranità tradizionale. Egli opera una distinzione tra autonomia e sovranità (intesa come forma moderna dell'autonomia politica), al fine di ripensare la legittimità democratica oltre i confini dello Stato nazionale.

«Puoi tu pescare con l'amo il Leviatàn,
e con la fune legare la sua lingua?»
Il pensiero religioso in Thomas Hobbes

Vincenzo Bidello

In uno dei suoi scritti più famosi, pubblicato intorno al 1972, il filosofo laico Pietro Piovani riassume così il pensiero di Thomas Hobbes:

L'ipotesi dell'uomo che esce dallo stato belluino primitivo del quale è *homo homini lupus* e, con un patto, fonda lo Stato capace di far cessare l'inumano *bellum omnium contra omnes* è servita alla dottrina politica di Hobbes per preannunciare con colorita energia i nuovi diritti dello Stato moderno e ha un suo posto fondamentale nella storia dell'idea di Stato [...]. La scoperta del fatto della coesistenza è in quell'uscire, che è già un *essere usciti*; non è un particolare volere, conveniente e convenuto¹

Leggendo questa descrizione, si può dedurre che il punto principale del pensiero politico (e possibilmente etico) del filosofo di Malmesbury sia la formazione dello Stato attraverso la fuoriuscita degli uomini da uno stato bellicoso, per giungere, con un patto comune, al singolo potere per gli individui. Questa tesi filosofica è contenuta nell'opera principale dell'autore, ovvero il *Leviathan* (1651). Al suo interno, Hobbes dedica pagine sull'uomo e sul suo modo di essere (tanto fisico quanto caratteriale), sulla formazione di uno Stato assoluto e sulla formazione di uno Stato cristiano, e, infine, cerca di analizzare la presenza di un "regno delle tenebre" in esso. Ci sono pagine anche sulla religione, argomento particolare, che ha sempre generato controversie su questo autore, sia in vita sia dopo la sua morte. Ritenuto vicino all'ateismo dal vescovo Bramhall e autodefinitosi cristiano per sfuggire alle accuse ecclesiastiche del tempo, Hobbes ha un rapporto molto complesso con la sfera religiosa. Da un lato, definirlo "pensatore cristiano" sarebbe inesatto a causa dell'attenzione al progresso scientifico nelle sue opere maggiori; dall'altro lato, lo stesso vale per la definizione di "filosofo ateo", poiché si riscontra una buona e approfondita conoscenza delle Sacre Scritture, lette attentamente e interpretate

¹ P. Piovani, *Principi di una filosofia della morale*, Morano Editore, Napoli, 1989, p. 110.

(come ci si potrebbe aspettare da un protestante che pratica la dicitura tecnica luterana della *Sola Scriptura*, condivisa – ancora oggi – dagli altri rami delle altre Chiese protestanti e non accettata dalla Chiesa cattolica). Se si pensa al titolo della sua opera maggiore, ovvero *Leviathan*, si può presumere fin da subito una possibile conoscenza dei libri veterotestamentari (in cui tale creatura marina della credenza ebraica è citata maggiormente²). Lo stesso vale anche per il *Behemoth* (1681), opera dialogica e postuma, in cui il filosofo cerca di analizzare – storicamente con stile tucidideo e politicamente – le cause e gli effetti della Guerra Civile Inglese tra il Parlamento e la Monarchia. Tale libro prende ispirazione da un'ulteriore creatura del mondo ebraico, la quale domina e distrugge tutto ciò che può intravedere sulla terra³. Per certi versi, è possibile considerarlo come la distruzione negativa del *Leviathan*, dato che quest'ultimo rappresenta lo Stato assoluto nella sua compiutezza e perfezione acquisita. Tuttavia, bisogna chiedersi se questi due possenti e terribili mostri biblici siano le metafore di possibili poteri mostruosi in forme diverse, dunque oggetto di uno studio per una teologia che va sempre di più a secolarizzarsi; se Hobbes, che spiega attentamente nella terza sezione del *Leviatano* la costruzione di uno Stato cristiano, arrivi a mostrare come si possa organizzare sia politicamente sia eticamente; infine, se si riesce a trovare un possibile legame, sia esteriore sia interiore, tra Hobbes e l'ateismo, di cui viene accusato dai suoi stessi contemporanei a causa della sua opera, intrisa di uno stile scientifico e profondamente materialista.

1. *Una teologia secolarizzata*

Il primo a parlare di “teologia politica” è stato il politologo Carl Schmitt. Per arrivare al discorso critico di questo pensatore novecentesco, bisogna innanzitutto capire che cosa sia la religione per Hobbes. Se si legge il capitolo XII del *Leviathan*, si può vedere che la religione, propria degli uomini e non delle altre creature viventi, si genera nei primi per la «ricerca delle cause degli eventi che vedono [...], alla vista di qualcosa che ha un inizio, pensare che abbia avuto una causa che ne ha determinato l'inizio proprio in quel momento,

² Il Leviatàn è citato in molti passi dell'Antico Testamento, tra cui Giobbe 3:8, 40:15 e 41:25 (da quest'ultimo passo è tratto il titolo del presente articolo); Salmi 74:14 e 104:26 e Isaia 27:1.

³ Il Behemoth è citato nel libro di Giobbe 40, 15-24.

piuttosto che prima o dopo [...] come un evento è stato prodotto da un altro»⁴, e altre motivazioni che possono essere analizzate con una lente antropologica, tanto da segnare, come hanno detto alcuni uomini antichi e posteri, che essa nasca dalla possibile paura per un segno invisibile della natura. Tuttavia, per il filosofo inglese le religioni dei popoli Gentili sono considerate errate per il fatto che essi attribuivano a ogni cosa presente del mondo un attributo divino. Dunque, era vista come oggetto di timore e venerazione sacra. Invece, il caso del cristianesimo è molto diverso, dato che si può leggere che:

dove Dio stesso, per mezzo della rivelazione soprannaturale, impiantò la religione, ivi egli si fece anche un regno peculiare e diede leggi non solo sul comportamento verso di lui, ma anche su quello degli uni verso gli altri; perciò nel regno di Dio, la politica e le leggi civili sono una parte della religione, e perciò non ha luogo la distinzione tra dominio temporale e spirituale. È vero che Dio è re di tutta la terra; tuttavia, egli può essere il re di una nazione peculiare e eletta⁵

All'interno di questo estratto si può intravedere che non solo la religione cristiana sia una religione rivelata, ma anche che abbia dato un codice prettamente etico, basato sul rapporto di reciprocità tra gli uomini, quasi preannunciando il patto che è il moto d'avvio per formare un corpo politico. Il regno di Dio, allora, è visto come un concetto unito alla politica, quindi alle leggi civili degli uomini, portando così a un'unione dei due poteri sovrani: quello secolare e quello spirituale. Come ha sottolineato Mauro Farnesi Camellone: «In Hobbes si riscontra così la persistenza di un *problema teologico-politico*, sul quale si innesta un dispositivo teorico in cui la giustificazione del potere politico, pur mantenendo la religione come problema, si svolge su base tutta mondana»⁶. Quindi, riguardo a questo problema, si può capire che la percezione di Hobbes su Dio è che sia compreso in un sistema più immanente che veramente trascendente nello svolgimento della storia, e tale sistema può essere compreso attraverso lo stile scientifico della sua opera. Se Dio è manchevole di presenza, allora si può pensare ad una possibile teologia dell'assenza, che porta a compimento la visione del mondo da uno sguardo prettamente scientifico e di conseguenza a un potere sempre più secolarizzato, in cui il sovrano non è più nominato da Dio, ma è rappresentante lui stesso di entrambi i poteri. Qui comincia la vera teologia politica,

⁴ T. Hobbes, *Leviatano*, Saggio introduttivo di Carlo Galli, Traduzione di Gianni Micheli, BUR, Milano 2024, p. 110.

⁵ Ivi, p. 111.

⁶ M. F. Camellone, *Thomas Hobbes e la cristianità del leviatano. Sulla duplice funzione della sovranità*, Etica & Politica / Ethics & Politics, XX, 2018, 2, p. 247.

la quale mostra la forma delle situazioni politiche umane per mezzo della sovranità stessa, tanto che lo Stato Leviatano, secondo Hobbes, è la personificazione di un dio terreno e mortale, il quale deve portare armonia tra i suoi stessi abitanti e garantire loro un sistema di libertà, entro certi limiti ben convenuti. Riguardo a questa tematica di una teologia di stampo materialista e di un'escatologia immanentistica, il politologo e filosofo napoletano Gianfranco Borrelli scrive magistralmente che:

il Dio che ha dato origine al mondo corporeo – egli stesso è dotato di corporeità – è diviso dagli esseri umani secondo modi che risultano imperscrutabili alla ragione naturale; la materia del dio mortale pure vive di una separazione impenetrabile, tuttavia funzionale alle esistenze degli individui. Questa materia artificiale della sovranità – dotata di un'eternità egualmente artificiale – ha separato dai singoli individui alcune parti del loro movimento vitale: in effetti, una grande quantità di soggetti ha rinunciato alla possibilità di autogovernarsi, alienando attraverso il contratto una parte dei propri poteri naturali/strumentali⁷

Al contrario di questa organizzazione rispettata per il suo potere, si può dedurre che lo scritto postumo hobbesiano, *Behemoth*, sia considerato non tanto come il successore, ma il perfetto contrario del *Leviathan*, per il fatto che si intraveda il suo possibile essere mostruoso con la sua parte dilaniata da tutti quei possibili pericoli e lotte civili al suo interno. Ma se si fa un confronto minuzioso tra le due opere, sebbene scritte in modo diverso, si può giungere alla conclusione che:

Behemoth non sarebbe solo l'anti-Leviatano, ma il mostro sopito nel suo grembo, una bestia sempre pronta a svegliarsi, forsanche il "segreto" che lo tiene in vita. Se politico è l'ambito in cui opera la distinzione / decisione tra amico e nemico, autenticamente politica è solo quella filosofia che pone a proprio fondamento, la consapevolezza della naturale ferinità che rende uomini nemici – e che quindi li costringe a cercare amici, cioè, alleati per la guerra, come avviene nel *Leviathan* attraverso il patto con cui una moltitudine di individui elegge un sovrano a proprio rappresentante, divenendo così il suo popolo⁸

Quindi, si può notare la costruzione di uno Stato temuto all'interno di uno Stato molto temibile. Bisogna considerare che, nonostante Dio sia assente, Hobbes non sta rigettando la Sua esistenza, anzi, proprio perché gli uomini sono vincolati alle proprie passioni e ai bisogni vitali, allora essi vedono il sovrano come colui che conosce e pratica la giustizia. Inoltre, secondo lo schema del "cristallo di Hobbes" elaborato da Carl Schmitt, è la sua autorità, non

⁷ G. Borrelli, *Il lato oscuro del Leviathan. Hobbes contro Machiavelli*, Cronopio, Napoli 2009¹, p. 186.

⁸ M. F. Camellone, *Thomas Hobbes e la cristianità del leviatano. Sulla duplice funzione della sovranità*, *Etica & Politica / Ethics & Politics*, XX, 2018, 2, p. 249.

la verità, a far la legge. Così, il monarca può essere l'unico interprete adatto per le Sacre Scritture, in modo da garantire e mostrare la sua figura sempre presente. Infatti, per fare le leggi, ci vuole conoscenza ed esperienza. Dunque, è necessario affermare che «Schmitt sostiene che la costruzione di Hobbes necessita del cristianesimo, e tuttavia fa notare che, *solo* perché Hobbes è un uomo del suo tempo, nella teoria hobbesiana l'ordine trascendente a cui si apre la sovranità consiste nella verità della fede cristiana»⁹. In tal modo in uno stato monarchico, come quello studiato e strutturato dal filosofo inglese, se coinvolto in un violento conflitto, il sovrano prende sempre l'ultima decisione per mutarne le sorti, per decretarne la dissoluzione o per poterlo reintegrare in atmosfere pacifiche.

2. *Ruderi di una politica teologica*

La terza parte del *Leviathan* spiega la formazione teorica e pratica di uno Stato cristiano, mentre la quarta teorizza la presenza di pericoli all'interno dello Stato stesso (anche di natura religiosa). Riprendendo il discorso contenuto nel XII° capitolo della prima parte, il Regno di Dio è unito al lessico della politica, e non ci deve essere nessuna distinzione tra potere temporale e potere spirituale. Ma è ben lecito domandarsi quale dei due poteri debba essere considerata maggiore dell'altro, poiché uno dei due potrebbe cercare di volere un dominio sull'altro mostrandosi in maniera prettamente superiore. Avvalendoci di Hobbes, si può leggere nel XXIX della seconda parte del *Leviathan*, in cui si parla di come possa esserci una dissoluzione dello Stato, che:

[...] poiché pure il potere civile pretende di dichiarare cos'è una legge, ogni suddito deve obbedire a due padroni, i quali faranno entrambi osservare come leggi i loro comandi, e ciò è impossibile. Oppure, se non c'è che un regno, o il *civile*, che è il potere dello stato, deve essere subordinato allo *spirituale*, e allora non c'è altra sovranità che la *spirituale*; o lo *spirituale* deve essere subordinato al *temporale*, e allora non c'è altra *supremazia* che la *temporale*¹⁰

Può risultare difficile capire chi avrà il predominio della cosa pubblica, poiché entrambi sono nelle mani di un solo sovrano. A proposito di questa frattura, Gianfranco Borrelli ha sottolineato questo aspetto nella filo-

⁹ Ibidem. Per approfondire meglio l'interpretazione di C. Schmitt su Hobbes, sono consigliati i volumi, entrambi pubblicati da Il Mulino editore, *Le categorie del politico e Sul Leviatano*.

¹⁰ T. Hobbes, *Leviatano*, Saggio introduttivo di Carlo Galli, Traduzione di Gianni Micheli, BUR, Milano 2024, pp. 348-349.

sofia politica hobbesiana, trovando un possibile chiarimento in base anche ai tempi in cui lo stesso pensatore sia vissuto. Egli ritiene che il filosofo di Malmesbury «è interprete principale di questo programma che trova concordemente al lavoro *Royal Society* e *Church of England*: istituzioni autonome nelle proprie distinte attività, entrambe vincolate e subordinate al potere del nascente Leviatano»¹¹. Ora, bisogna capire se si possa formare uno Stato di possibile ispirazione cristiana. È opportuno precisare che Hobbes si mostra molto critico nei confronti della Chiesa Cattolica, poiché quest'ultima è governata da un altro sovrano (il Sommo Pontefice), e quindi i cattolici, etichettati come “papisti”, potrebbero ritenere ingiusto obbedire a due sovrani, privilegiando il successore sul trono di Pietro, in quanto quest'ultimo è considerato come capo della cristianità. Un'altra critica politico-religiosa che il filosofo inglese muove all'interno dell'opera è contro le “*private opinions*” di alcune sette protestanti inglesi, in quanto sostengono la teoria pratica di separazione tra Stato e Chiesa, come due entità autonome. L'unica Chiesa adatta è la Chiesa Anglicana. Dunque, per poter fondare uno Stato cristiano, bisogna stabilire che venga sancito un patto. Ma il patto tra gli uomini con Dio indica già il segno di un'instaurazione del Regno profetico di Dio, che si concretizza nel tempo degli uomini. Mostrarsi nella durata del tempo significa che gli uomini devono necessariamente interrogarsi sul loro futuro, in attesa di una possibile *seconda venuta*, attraverso sentimenti di speranza e di timore, affinché ciò si realizzi. Dunque, rendere in maniera concreta lo Stato Cristiano non è una possibilità di uno Stato civile, ma dato che può essere visto

come “compimento” necessario della costruzione politica teorizzata nel *Leviathan* [...], il credo cristiano consente di sottrarre la temporalità storica all'azione degli uomini, di sacralizzarla in quanto esclusivo campo di intervento della parola profetica di Dio e di neutralizzare così la tensione antropologica nella spazialità artificiale dell'*eterno presente* del Leviatano, il luogo del necessario *affidamento al sovrano dell'autorità in maniera religiosa*¹²

Hobbes pensa che debbano esserci rudimenti di politica cristiana, che si trovano nell'analisi razionale delle Sacre Scritture, non permettendo l'autenticità dei miracoli. Cristo ha operato vari miracoli durante la sua vita pubblica, ma dopo la sua Resurrezione essi non sono più pensabili. Quindi

¹¹ G. Borrelli, *Il lato oscuro del Leviathan. Hobbes contro Machiavelli*, Cronopio, Napoli 2009¹, p. 186.

¹² M. F. Camellone, *Thomas Hobbes e la cristianità del leviatano. Sulla duplice funzione della sovranità*, *Etica & Politica / Ethics & Politics*, XX, 2018, 2, p. 257.

Dio, secondo Hobbes, non agendo più nel tempo in modo diretto, comincia a manifestarsi in esso solo tramite le leggi stesse. In cambio di un tempo eucaristico e sacro si va a formare un tempo storico e profano, il quale è fatto di singoli momenti che si succedono. Questo non significa che la religione cristiana ha cessato di esistere, anzi essa continua mostrare la sua presenza attraverso il sacramento del battesimo, in quanto esso è un vero patto tra gli uomini per poter aderire alla comunità religiosa, mentre l'eucarestia è vista solamente come il segno del ricordo del patto battesimale stipulato per l'adesione dei fedeli. L'uomo vive in un presente vuoto di eventi soprannaturali, poiché aspetta la *seconda venuta* di Cristo, nella quale si andrà a concretizzare il regno terreno di Dio. Il primo patto, secondo l'esegesi hobbesiana, è tra Dio e il popolo di Israele, prima con Abramo e poi con Mosè, in cui gli ebrei avevano ricevuto la *Terra Promessa*, per concludersi, infine, con la riconferma di questa alleanza storica. Il vero miracolo da attendere sarà la resurrezione di tutti i morti, e non la possibilità che sia realizzato un regno migliore a quelli precedenti, quindi la fondazione di una Città divina contrapposta a quella terrena¹³. Dunque, Cristo, essendo, per Hobbes, redentore, profeta e re, racchiude in sé la natura profetica, poiché il suo sacrificio consiste di purificare la colpa di coloro che sono venuti meno al patto tra Dio e Abramo e Mosè; perciò, risulta che egli «sia nell'insegnamento che nel regno, rappresenta (come Mosè) la persona di Dio, il quale, da quel tempo in poi, ma non prima, è chiamato il Padre»¹⁴, e la persona di Dio è il diretto rappresentante nella storia. La Trinità materiale hobbesiana è formata da Mosè, Cristo e gli Apostoli, in quanto figure di rappresentanti di Dio, e si mostrano agli uomini nel corso della storia. Quindi Dio si può manifestare nel tempo, e diventa il suo stesso ordinatore, per coloro che hanno la fede. Ed è proprio mediante la fede che ogni suddito cristiano comprende che la storia informe diventa storia sacra per tutta l'intera umanità. Ma chi non ha fede come guarda alla storia? È ciò che permane nel complesso problema hobbesiano dell'ateismo.

¹³ Si presume che Hobbes critichi la visione di Agostino d'Ippona, il quale redige *De Civitate Dei*, in cui non solo mostra l'esistenza di una città celeste (Gerusalemme) contrapposta ad una città terrena (Babilonia), ma anche una vera escatologia storica culminante con la vittoria della prima città sulla seconda, dopo la *seconda venuta* di Cristo.

¹⁴ T. Hobbes, *Leviatano*, Saggio introduttivo di Carlo Galli, Traduzione di Gianni Micheli, BUR, Milano 2024, p. 523.

3. *Laico, dunque (non) ateo*

La tematica dell'ateismo in Hobbes risulta molto complessa da spiegare, sia dal punto di vista politico sia da quello etico (e anche quello religioso) sui piani esteriori e interiori presenti nella sua opera. Innanzitutto, bisogna specificare che nel passaggio da uno Stato bellicoso ad uno Stato sovrano si passa attraverso la conoscenza di leggi naturali, le quali definiscono il "bene" per i cittadini appartenenti ad una comunità politica. Per definire tale parola, si può dire che essa rappresenti ciò il sovrano può trovare come giusto mediante la sua decisione nel campo politico. Ma, naturalmente, se si vuole arrivare a tale concetto attraverso la razionalità, l'ateo non potrà arrivarci poiché eticamente (quindi, religiosamente) non solo è nemico dello Stato perché non crede in un possibile intervento di una trascendenza, ma anche non riesce ad intravedere lo stesso sovrano come colui che può rappresentarla. Si deve dire che l'ateismo, intorno al Seicento, non era il pensiero dell'uomo che nega Dio, ma anzi è colui che riconosce la Sua esistenza, ma nega l'intervento tra gli uomini come Divina Provvidenza. Quindi, tale termine è accostabile all'etica dell'epicureismo. Per Hobbes, l'ateismo è un fenomeno negativo. Se la religione nasce da uno stato di timore degli uomini nella natura circostante, l'ateismo si forma dalla ragione, ma senza timore di una trascendenza. Se coloro che aderiscono a questo pensiero sono persone negative, perché a differenza dei credenti non possono accedere al regno di Dio, allora bisogna cercare di capire di che punto di vista sia Hobbes, poiché definirlo "un pensatore cristiano" solamente per la sua scrupolosa attenzione alle Sacre Scritture sarebbe completamente errato. Bisogna quindi analizzare la filosofia hobbesiana facendo riferimento alla legge non solo come concretezza della razionalità, ma anche comando divino, quindi un diritto fondato da Dio stesso. Come ha sottolineato Marialuisa Lussu riguardo a questo aspetto controverso del suo pensiero: «Questo tentativo infatti porta a misconoscere proprio l'aspetto che maggiormente, come si è detto, caratterizza Hobbes in quanto filosofo politico: il suo "laicismo"»¹⁵, il quale culmina enormemente nel *Leviathan*. Infatti, come è stato visto, non solo c'è una lotta di prevaricazione tra potere civile e religioso sul dominio regio, ma c'è anche una possibile unificazione di essi, in cui il secondo diventa parte integrante del primo. Dunque, lo Stato deve mostrarsi aperto ai suoi stessi individui, dando loro la libertà, ma con la

¹⁵ M. Lussu, *Hobbes, Locke e l'intolleranza verso l'ateo*, Rivista della storia della filosofia, n. 4, 2000, p. 592.

consapevolezza che essa deve essere anche restrittiva per certe azioni affinché non ci sia un rovesciamento o una rivolta ai danni dell'armonia reggente. È necessario, quindi, osservare che

c'è in Hobbes un'esplicita presa di posizione sull'ateo [...] che però richiede una giustificazione. Questa giustificazione può trovarsi rinvenendo accanto a un Hobbes filosofo laico, un Hobbes profondamente interessato alle questioni religiose del suo tempo, orientato verso soluzioni estreme e radicali, senza dubbio, ma pur sempre coinvolto nella tradizione religiosa del suo mondo¹⁶.

Il filosofo inglese, quindi, interessatosi ai problemi religiosi dei propri tempi, i quali sono dilaniati da vari e molteplici conflitti di questo genere, cerca di prendere la tematica della religione nel suo pensiero, affinché riesca a secolarizzarla, ovvero a metabolizzarla all'interno del campo del suo pensiero politico. Il discorso sull'ateismo risulta essere sia una delle tante anomalie irrisolte nella sua filosofia politica sia il possibile effetto di questo laicismo, poiché il sovrano, essendo ora un dio mortale, può certamente rendere servizio a Dio del proprio operato, ma anche escludere tale prerogativa, dal momento che egli stesso decida a promulgare le sue leggi, alle quali i vari cittadini-sudditi obbediscono con reverenza in cambio della propria libertà protetta.

4. *Una filosofia cristianamente agnostica*

Il pensiero religioso in Thomas Hobbes è un tema complesso che segna la controversia di un'interpretazione della filosofia politica secolare, la quale trova l'apice iniziale proprio con questo pensatore. Non si può non dire che Hobbes critichi il cristianesimo, soprattutto la Chiesa di Roma, come farebbe un cittadino di religione cristiana protestante in quei tempi, ma allo stesso tempo ammira e cerca di secolarizzare il messaggio di Cristo delle Scritture, per volgerlo ad un'etica politica. Il cristianesimo laico di questo pensatore mostra che una società basata sul potere temibile di un sovrano assoluto possa garantire una buona organizzazione nei vari campi politici, che devono garantire sostegni etici all'educazione e alla libertà del popolo, il quale deve mostrare rispetto al sovrano. Sebbene sia stato accusato dal vescovo Bramhall di ateismo e abbia redatto un'opera con i vari riferimenti cristiani, Hobbes è agnostico, poiché, nonostante sappia che Dio sia la causa prima, sospende il

¹⁶ Ivi, p. 596.

suo giudizio sulla rivelazione divina, in quanto scettico sui miracoli, ma non all'attesa resurrezione dei morti in un Giudizio Universale. Si dice che le sue ultime parole prima di morire – giunto a novantuno anni – siano sull'intraprendere un grande salto nel buio, come un credo miscredente nei confronti di ogni tipo di dogmatismo religioso; e, chissà, se non si nasconde in queste tenebre preferite ora dagli uomini¹⁷, una fioca, ma molto forte luce.

¹⁷ Giovanni 3:19 (“Ma gli uomini hanno più amato le tenebre che la luce”) da *E Dio disse...LA BIBBIA*, Edizioni San Paolo, Milano, 1997, p. 1097.

Una contesa per vivere o morire.
Sulla *militia* e l'approccio hobbesiano
tra obbedienza e autoconservazione

Christian Heinz D'Angelo

Nel diciottesimo capitolo del *Leviathan*, Hobbes affronta la questione della sovranità all'interno delle unità politiche sorte per comune accordo tra gli uomini (*commonwealth by institution*). Tra le prerogative (*rights*) che spettano all'agire sovrano, egli annovera la facoltà «di fare la guerra e la pace a seconda di quello che riterrà migliore». Nello specifico, scrive:

È connesso alla sovranità il diritto di fare la guerra e la pace con le altre nazioni e gli altri stati, cioè di giudicare quando questo è per il bene pubblico e quanto grandi devono essere le forze da riunire, da armare e da pagare per quel fine e di prelevare denaro dai sudditi per coprirne le spese. Infatti, il potere con cui il popolo deve essere difeso consiste nei suoi eserciti e la forza di un esercito nell'unione delle loro forze sotto un unico comando istituito dal sovrano, perché il comando della *militia*, senza un'altra istituzione, rende sovrano colui che lo ha. Quindi, a prescindere da chi sia fatto generale di un esercito, chi ha il potere sovrano è sempre il comandante supremo¹.

Più avanti, Hobbes attribuisce al sovrano il potere legislativo, giudiziario e amministrativo, stabilendo che essi sono indivisibili e non trasferibili senza la dissoluzione dello stesso patto civile. A occhi contemporanei – fatta eccezione per l'indivisibilità dei poteri – queste affermazioni possono sembrare scontate. E allora, perché soffermarsi?

Credo che in questo breve passo si condensi non solo la più vasta teoria politica hobbesiana, ma anche una parte cruciale della storia costituzionale inglese. Le due dimensioni si intrecciano all'interno di una tematica certamente complessa, che squaderna tre principali snodi concettuali: i) la ridefinizione degli equilibri politici nelle isole britanniche; ii) la professionalizzazione delle formazioni militari; iii) l'efficacia della teoria politica hobbesiana.

¹ T. Hobbes, *Leviatano. Con testo inglese e latino*, a cura di R. Santi, Bompiani, Milano 2001, p. 295.

Ingaggiando la questione a un livello inferiore, si compongono tre ulteriori domande decisive: (a) perché Hobbes distingue tra *militia* e *army*?; (b) perché occorre specificare l'unità del comando militare?; (c) perché ridefinire la sovranità passando per la *militia*?

In questo tentativo di rispondere a tali quesiti, prenderò le mosse da una breve descrizione del contesto storico, sulla scorta delle ricostruzioni fornite dagli esperti, per poi problematizzare sulle scelte teoriche hobbesiane.

1. *La militia e il malignant party. Ai prodromi della contesa*

Nel XVII secolo, i tre regni di Inghilterra, Irlanda e Scozia vengono riuniti sotto l'unione personale di Carlo I di Stuart. L'intento del sovrano è trasformare quest'unione dinastica in una vera e propria unificazione politica; ma i territori presentano gravi disomogeneità economiche e profondi dissidi religiosi. Le ribellioni sono frequenti, e nell'ottica di Londra la risposta militare appare inevitabile.

Tuttavia, la *militia* non è adeguatamente equipaggiata ed è ridimensionata rispetto ai compiti che le sono richiesti². Inoltre, gode di pessima reputazione presso le principali forze politiche. Da un lato, la Corona lamenta l'indisciplina dei soldati, sostenendo che «non si poteva fare affidamento sulla milizia né per proteggere il paese contro un'invasione, né per assistere il governo centrale nell'esercizio della sua autorità»³. Dall'altro lato, nell'ottica repubblicana del Parlamento «esisteva il pericolo che un esercito permanente ingrossato divenisse una formazione cattolica»⁴. Quanto ai civili:

l'esercito sembrava completamente arrogante e aggressivo e, mentre cercava di far rispettare la legge, prestava scarsa attenzione alla legislazione che regolava gli alloggi. [...] Ogni città e villaggio visitato dai soldati era soggetto a omicidi e rapine. L'esercito scozzese non era meglio; i soldati erano ubriachi in servizio, uccidevano civili, assassinavano i loro ufficiali, e coglievano qualsiasi opportunità per distruggere proprietà e abusare dei civili⁵.

² Tra questi compiti: «Oltre alla funzione militare essenziale di proteggere il paese contro un'invasione straniera, l'esercito del tardo diciassettesimo secolo era anche responsabile per il controllo delle rivolte sia in città che in campagna, presidiando le guarnigioni e le roccaforti, fornendo marinai in servizio per la flotta, e per l'esecuzione di numerosi doveri cerimoniali legati al re e alla corte». Cfr. J. Childs, *The Army, James II and the Glorious Revolution*, St. Martin's Press, New York 1980, p. 2.

³ Ivi, p. 7.

⁴ Ivi, p. 11.

⁵ Ivi, pp. 91-95.

Nonostante queste criticità, le tensioni al confine con la Scozia inducono Carlo I a imporre tasse permanenti (come la *Ship Money*) e ad adottare riforme arminiane per ottenere l'appoggio del papato. Ma l'orientamento filocattolico e le ambizioni assolutistiche del re incrinano irrimediabilmente l'equilibrio con il Parlamento.

Per il Parlamento sono come un'ossessione. Dalla sua prospettiva, il re sarebbe al centro di un «malignant party»⁶ – pilotato da papisti gesuiti, vescovi, consiglieri e cortigiani spagnoli – intenzionato a soggiogare l'Inghilterra a una monarchia assolutista e papista. L'idea di una trama occulta a corte trova largo consenso tra la popolazione anglicana e tra chi rifiuta il ritorno a un regime tributario verso Roma – un'istanza radicatasi dalla svolta di Enrico VIII⁷.

Nel 1640, a seguito dell'ennesima convocazione parlamentare per ottenere nuovi fondi, i *Lords* e i *Commons* si ritirano per redigere un documento critico verso il governo di Sua Maestà. Dietro la *Grand Remonstrance* si cela tuttavia un progetto più ampio: un'agevolazione della decisione politica nella prassi, ora che questa è divenuta problematica. Come ogni unità politica, anche quella inglese entra in crisi, e lo fa nel 1642, quando il Parlamento approva la *Militia Ordinance* senza il consenso del re.

Non si tratta soltanto del superamento del modello *king-in-parliament*, ma di un ripensamento radicale che fa epoca prima in Inghilterra, poi nel resto d'Europa: si vuole sganciare il luogo della decisione politica nella prassi dalle sue forme storiche feudali (*Great Council*) per ristrutturarlo su base nazionale, impersonale e razionale.

2. Un'emergenza per l'ordinanza. Un'ordinanza per l'emergenza

Ma perché mettere in discussione l'autorità regia sulla *militia*? Perché ripensarne la strutturazione? In superficie, la risposta è semplice:

⁶ L'espressione compare all'interno di un impianto fortemente organicista in *The Grand Remonstrance, with the Petition Accompanying It, Presented to His Majesty, December 1, 1641*, House of Commons, London 1641, ripubblicato in *Early English Books Online (EEBO)*. Per approfondire, cfr. T. Leng, *The Meanings of "Malignancy": The Language of Enmity and the Construction of the Parliamentary Cause in the English Revolution*, in «Journal of British Studies», 53 (4), 2014, pp. 835-858.

⁷ A tal proposito, Childs scrive: «È bastato poco per gli inglesi creare una connessione tra assolutismo, cattolicesimo e gli eserciti permanenti, una combinazione sfortunata, dal momento che Giacomo II era conosciuto per essere un po' brusco e arbitrario nel governo e un dichiarato seguace di Roma». Cfr. J. Childs, *The Army, James II and the Glorious Revolution*, cit., p. 84.

chiunque comandasse la milizia, malgrado le leggi, comandava su tutto il resto. [...] La questione della milizia, più di ogni altra, spinse gli uomini lungo un sentiero di radicalismo, indirizzando l'attacco più forte al Re e la più forte affermazione della supremazia parlamentare che fosse mai stata formulata⁸.

La teoria integrazionista di Ann Hughes⁹ offre una chiave interpretativa più complessa con cui spiegare la corsa alla *militia*. Londra si sforzerebbe di sanare la tensione tra centro e periferia, tra governo centrale e contee. Secondo Hughes, «restava vitale per il Parlamento armonizzare le sollecitudini locali e centrali e formare un forum per l'espressione del conflitto locale»¹⁰. Questo bilanciamento passa attraverso il controllo della *militia*: dall'alloggiamento dei soldati all'emissione di ordinanze, dalla nomina dei magistrati alla riscossione delle tasse¹¹. Ogni operazione di centralizzazione amministrativa richiede la presenza armata sul territorio.

Decidere chi comanda la *militia* significa decidere chi esercita la sovranità. Senza dubbio, la posta in gioco è altissima, specie se in un Paese in rapida crescita industriale e commerciale. I nuovi proprietari terrieri, i ceti più produttivi e le élite commerciali – che nella quasi totalità coincidono con i membri del Parlamento – sono determinati a difendere i propri interessi¹².

Per riuscirci, occorre isolare la corte. Questo obiettivo impone la retorica del *malignant party* come strategia del terrore: è una narrazione che intimorisce, sospinge all'azione e mobilita in particolare la popolazione londinese, più sensibile a istanze anglicane e repubblicane.

L'eccezionalità della situazione giustifica misure eccezionali: attribuire la *militia* al Parlamento fino al ristabilimento dell'ordine. Come osserva Mendle:

⁸ L.G. Schwoerer, "The Fittest Subject for a King's Quarrel". *An Essay on the Militia Controversy 1641-1642*, «Journal of British Studies», 11 (1), 1971, pp. 72-75.

⁹ A tal proposito, cfr. A. Hughes, *The King, the Parliament, and the Localities during the English Civil War*, «Journal of British Studies», 24 (2), 1985, pp. 236-263. La teoria integrazionista è stata tuttavia criticata da autori come J. Morrill e J. Ohlmeyer, per aver (i) ridimensionato la portata della dimensione ideologica e religiosa, (ii) sopravvalutato l'efficacia parlamentare, (iii) trascurato le differenze nel più ampio contesto delle isole britanniche.

¹⁰ A. Hughes, *The King, the Parliament, and the Localities during the English Civil War*, cit., p. 261.

¹¹ A tal proposito, si consideri quanto detto da Childs: «Gli scozzesi che non volevano pagare le loro tasse venivano visitati da soldati regolari che alloggiavano gratuitamente fino a quando il debito non poteva essere considerato pagato, anche se il debitore era morto nel frattempo». Cfr. J. Childs, *The Army, James II and the Glorious Revolution*, cit., p. 112.

¹² Le riforme militari impattavano fortemente sul sistema fiscale inglese a favore delle élite commerciali. Per un approfondimento, cfr. A. Arienzo, G. Borrelli (a c. di), *Anglo-American Faces of Machiavelli*, Ashgate, Farnham 2009, in particolare pp. 216-228.

il pensiero costituzionale dei leader parlamentari [...] più o meno li obbligava a produrre un'emergenza come motivazione per il tipo di azione che intrapresero. L'ordinanza necessitava di un'emergenza tanto quanto l'emergenza necessitava di un'ordinanza¹³.

La questione della *militia* impone dunque un netto posizionamento ideologico: o si è con il re o con il Parlamento. Da qui, la polarizzazione del dibattito pubblico: chi sosteneva il diritto divino del re a disporre del corpo politico come un padre dei suoi figli (Filmer), e chi richiamava il principio di una legge naturale superiore a quella positiva, che impone al sovrano di preservare il corpo politico (Marsh).

Nello stesso periodo, un altro filosofo riflette in maniera inedita su questi dilemmi. Questo filosofo è Thomas Hobbes.

3. *Persuadere in tempo di crisi*

Lo spettro ideologico generato dal conflitto tra re e Parlamento non restituisce per intero la complessità delle posizioni in campo. Non si può ridurre la «presses swarm» alla dicotomia monarchici versus repubblicani: le opzioni politiche espresse nella contesa per la *militia* sono spesso intermedie, sfumate, talvolta strategicamente ibride¹⁴.

All'interno di questa costellazione di posizioni, quella hobbesiana è davvero peculiare. Da un lato, era invisibile ai repubblicani per il suo assolutismo; dall'altro, risultava indigesta ai monarchici per il suo razionalismo politico¹⁵. Il *Leviathan*, in questo senso, è un'opera emblematica:

Hobbes era molto preoccupato circa la ricezione pubblica della sua opera e particolarmente attento a evitare la sua associazione automatica con la causa monarchica in particolare piuttosto che con la sovranità in generale. [...] l'ansia di Hobbes per l'intervento di Sorbière nel frontespizio rendeva esplicita la sua preoccupazione circa la ricezione della sua opera come un trattato monarchico¹⁶.

¹³ M. Mendle, *The Great Council of Parliament and the First Ordinances: The Constitutional Theory of the Civil War*, «Journal of British Studies», 31 (2), 1992, p. 134.

¹⁴ Per un approfondimento, cfr. A. Hughes, *Gangraena and the Struggle for the English Revolution*, Oxford University Press, Oxford 2004; D. Como, *Radical Parliamentarians and the English Civil War*, Oxford University Press, Oxford 2018.

¹⁵ Il quadro delineato da Parkin è il seguente: «Repubblicani come Harrington e anti-cromwelliani come Lawson dipingevano Hobbes come un inaccettabile assolutista. All'altro estremo dello spettro c'erano monarchici come Bramhall e Filmer, i quali avevano sempre sospettato che la teoria contrattualista di Hobbes fosse essenzialmente sovversiva», J. Parkin, *Taming the Leviathan: The Reception of the Political and Religious Ideas of Thomas Hobbes in England, 1640-1700*, Cambridge University Press, Cambridge 2007, p. 202.

¹⁶ J. Parkin, *Taming the Leviathan: The Reception of the Political and Religious Ideas of Thomas Hobbes in England, 1640-1700*, cit., p. 86.

Un'opera il cui titolo stesso sembrava essere calcolato per sfidare l'interpretazione diretta, che era assolutista ma non monarchica, cristiana ma non settaria, autoritaria in questioni religiose, e tuttavia ferocemente anticlericale, il *Leviathan* riusciva a sfuggire le categorizzazioni semplici e le attribuzioni a qualche particolare tradizione interpretativa, anche se poteva esserne associata a più di una¹⁷.

Un punto resta imprescindibile: il pensiero hobbesiano rifiuta il particolare perché opinabile, e abbraccia l'universale perché deducibile. Pur allineandosi in funzione apologetica con la linea monarchica, Hobbes desidera presentarsi come uno scienziato della politica. Egli intuisce che, dopo la crisi esplosa nel 1642 con la sfiducia nell'autorità, sia più proficuo riferirsi al lettore secondo un ordine argomentativo algido e rigoroso. Il suo obiettivo non è partecipare alla contesa come parte, ma definire razionalmente le condizioni di possibilità dell'ordine politico.

Numerosi interpreti hanno notato come Hobbes tenda ad avvicinare la sua attività speculativa alla figura del «physical scientist»: ma diversamente dal fisico, lo scienziato politico deve «costruire un'entità politica ideale di diritti e doveri come essi dovrebbero essere»¹⁸. Si parte dunque dal *datum* naturale, per poi trasfigurarlo e configurare un nuovo ordine di movimentazione, che assume quel *datum* come suo prefisso e non più come limite. Paura, conservazione, obbedienza sono ricostruite come dispositivi nella nuova architettura del politico.

4. Sciogliere il nodo della sovranità tra militia e army

Ma Hobbes fu davvero uno scienziato? Non nel senso in cui si intende comunemente¹⁹. La sua prosa è pensata per persuadere, non solo per dimostrare. E talvolta l'argomentazione cede il passo alla retorica:

¹⁷ Ivi, p. 101.

¹⁸ N. Malcolm, *Aspects of Hobbes*, Clarendon Press, Oxford 2002, pp. 148-149.

¹⁹ Della stessa opinione è Plamenatz: «Di sicuro, Hobbes era cosciente del fatto che non fosse sufficiente che le sue definizioni e assunzioni fossero chiare e consistenti; egli vide che dovevano essere anche realistiche, e sostenne che fossero supportate dall'esperienza. [...] Nelle fasi successive della sua argomentazione egli passa senza notarlo a usare termini chiave come libertà, diritto, legge e obbligo in sensi differenti da quelli definiti o introdotti nelle fasi precedenti. Pertanto, anche questa parte della sua filosofia, così tanto ammirata per la sua chiarezza e consistenza, si rivela essere a un esame più attento meno chiara e consistente di quanto spesso si pensi». Cfr. J. Plamenatz, *Machiavelli, Hobbes, & Rousseau*, Oxford University Press, Oxford 2012, pp. 89-94.

Hobbes sapeva bene che nessuna quantità di supervisione, coercizione, ed educazione civica era sufficiente per persuadere chiunque a sottomettersi e obbedire. Seppur necessarie, queste misure andavano sempre integrate con la minaccia del ritorno allo stato di natura, una condizione così indesiderabile da essere evitata a ogni costo²⁰.

Lo stato di natura è un ammonimento sempreverde volto a compensare l'insufficienza della sola ragione. Gli uomini, sospinti da desiderio e malinconia, tendono alla disobbedienza, persuasi di poter decidere per sé – e magari anche per gli altri. Questo orgoglio, come nota Evrigenis, «non può essere eliminato o superato, ma va appagato se si vuole neutralizzarlo»²¹.

E come si appaga? Garantendo la sicurezza. E come si garantisce la sicurezza? Con la spada. La consapevolezza che la coerenza argomentativa non basti a strutturare il luogo della decisione politica nella prassi, e che questo vada ancorato alla territorialità, costituisce uno dei maggiori punti di forza della teoria hobbesiana.

Da qui, l'attenzione posta sulla *militia*. Ma il termine è tutt'altro che univoco, e impone una revisione di lemmi e concetti nella cassetta concettuale degli attrezzi. Esso è problematico per due motivi. Il primo, è di ordine denotativo: nel contesto seicentesco inglese, *militia* indica un'organizzazione militare molto eterogenea su reclutamento locale affidato a magistrati. Il secondo, è di ordine concettuale: *militia* designa anche il diritto di istituire, comandare e disciplinare le forze armate, distinto dalla loro disposizione concreta sul campo (*army*)²².

Hobbes sembra usare *militia* e *army* talvolta in modo intercambiabile, forse per esigenze stilistiche. Ma i due termini non sono equivalenti. Ciò che differenzia la mobilitazione civile spontanea da un esercito permanente ha come criterio fondamentale il rapporto con la paura naturale:

Quando gli eserciti combattono da una parte o da entrambi le parti, si verificano episodi di fuga; [...] Ma, chi si arruola come soldato o prende del denaro in anticipo, elimina la scusante di una natura timorosa ed è obbligato non solo ad andare in battaglia, ma anche a non abbandonarla senza che glielo lasci fare il capitano. [...] perché altrimenti l'istituzione dello stato, che essi non hanno avuto l'intenzione o il coraggio di conservare, è stata vana²³.

Il senso è chiaro. Nel primo caso, “eserciti” indica chi combatte spinto dall'interesse o dalla gloria personale, come vale generalmente per le compa-

²⁰ I.D. Evrigenis, *Images of Anarchy. The Rhetoric and Science in Hobbes's State of Nature*, Cambridge University Press, Cambridge 2014, p. 178.

²¹ Ivi, p. 235.

²² Per un approfondimento, cfr. L.G. Schwoerer, “*The Fittest Subject for a King's Quarrel*”. *An Essay on the Militia Controversy 1641-1642*, cit.; M. Mendle, *The Great Council of Parliament and the First Ordinances: The Constitutional Theory of the Civil War*, cit.

²³ *Ibidem*.

gnie mercenarie²⁴. Nel secondo caso, chi è arruolato in un esercito permanente non può fuggire in quanto la sua autodifesa non può portare alla dissoluzione dell'unità politica:

chi pretende il diritto di natura di preservare il proprio corpo, non può pretendere il diritto di natura di distruggere colui dalla cui forza esso viene preservato: è una palese autocontraddizione. E, anche se si potrebbe dedurre questa legge, come conseguenza, da alcune di quelle che sono state già menzionate; tuttavia, questi tempi richiedono che essa venga inculcata e ricordata²⁵.

Il riferimento alla guerra civile è esplicito. L'appello alla disciplina militare non è astratto, ma concreto: riguarda la sopravvivenza stessa della sovranità. L'obbedienza del soggetto al sovrano è di tipo prestazionale: l'attesa persistentiva di rango superiore del primo è racchiusa in quella del secondo. La permanenza nel mondo esterno del soggetto esige protezione dal sovrano, e quest'ultimo in cambio richiede obbedienza: il loro modo di realizzare ciò non può che essere congiunto. Se Hobbes legittima la disobbedienza in casi eccezionali (come le pene corporali autoimposte o l'estorsione di confessioni), qui tenta di ricalibrare il discorso. La *militia* diventa il banco di prova del patto: chi fugge è fuori dal patto civile e rimette in discussione la possibilità stessa della politica.

5. *Fight or flight: il paradosso dell'obbedienza*

Costituire un esercito non è soltanto una questione logistica. Occorre motivare le truppe, assicurarne la lealtà. E ciò si ottiene anche con l'eloquenza: mostrare razionalmente perché obbedire, e a quale fine. Il potere della parola è dirimente:

Hobbes nota che in aggiunta all'insegnare e avvisare gli altri, comandare e comprendere i comandi è "veramente il più grande [vantaggio del linguaggio]", aggiungendo, "perché senza

²⁴ Hobbes svaluta implicitamente le armate mercenarie perché le ritiene strutturate su logiche di interessi privati. Un giudizio simile è stato espresso dal Machiavelli nel primo libro de *L'arte della Guerra*: «Perché le città hanno bisogno delle armi; e quando non hanno armi proprie, soldano delle forestiere; e più presto noceranno al bene pubblico l'armi forestiere, che le proprie, perché le sono più facili a corrompersi e più tosto uno cittadino che diventi potente se ne può valere», N. Machiavelli, *Tutte le opere. Secondo l'edizione di Mario Martelli (1971)*, a cura di M. Ciliberto e P.D. Accendere, Bompiani, Milano 2018, p. 947. Sulle possibili influenze delle idee machiavelliane in contesto anglosassone, cfr. A. Arienzo, A. Petrina (a cura di), *Machiavellian Encounters in Tudor and Stuart England: Literary and Political Influences from the Reformation to the Restoration*, Routledge, New York 2016.

²⁵ T. Hobbes, *Leviatano. Con testo inglese e latino*, cit., p. 1135.

questo non ci sarebbe stata alcuna società tra gli uomini, nessuna pace, e conseguentemente nessuna disciplina; ma per primo la ferocia, poi la solitudine, e per abitazioni, le caverne”²⁶.

Tuttavia, sul campo di battaglia domina la paura di morte violenta. Che valore hanno le argomentazioni migliori, quando si è davanti a un nemico pronto a infliggere la morte? In quel momento, l'istinto prende il sopravvento e suggerisce la fuga. Riemerge così la tensione tra due diritti irriducibili: (i) lo *jus meum meipsum regendi*, il diritto di autogovernarsi, che può essere alienato attraverso il patto politico; (ii) lo *jus meum meipsum conservandi*, il diritto alla propria conservazione, che non può essere ceduto in quanto premessa ontologica dell'individuo.

Anche qui, Hobbes prende in esame il caso del soldato:

Un uomo, a cui venga comandato di combattere come soldato contro il nemico [...] può nondimeno in molti casi rifiutarsi senza ingiustizia [...] Si deve poi fare una concessione al timore naturale che hanno non solo le donne (da cui non ci si aspetta un dovere così pericoloso), ma anche gli uomini di coraggio femminile²⁷.

La fuga, in questi casi, non è un'opzione onorevole, ma almeno non è ingiusta: è disonorevole ma comprensibile. Qui si colloca la dialettica hobbesiana del “*fight or flight*”: combattere o fuggire. Entrambe sono giustificate, sebbene solo la prima non comporti contraddizione. La paura, infatti, non è solo all'origine della vita politica, ma anche una forza destabilizzante permanente: (i) è fondativa, perché spinge gli uomini ad associarsi per uscire dallo stato di natura; (ii) è disgregatrice, poiché legittima la disobbedienza facendo vacillare l'unità politica.

La figura del soldato è emblematica perché occupa una posizione liminale: ponte tra ragione e passione, tra retorica e coercizione, tra stato civile e ritorno alla guerra di tutti contro tutti. Allo sforzo retorico del *Leviathan* – volto a mostrare che «la minaccia di una ricaduta perpetua in una condizione di anarchia e uguaglianza, che è “solitaria, povera, sofferta, brutale e breve”, è l'eredità dell'umanità dalla cacciata di Adamo»²⁸ – si contrappone una paura più profonda: *la percezione che nessuna spada possa garantire un'obbedienza strutturale in cambio di protezione*.

Questa logica è performativa solo se assunta come criterio esortativo. Il sovrano può proteggere fino a quando i soggetti riescono a obbedire, e vice-

²⁶ I.D. Evrigenis, *Images of Anarchy. The Rhetoric and Science in Hobbes's State of Nature*, cit., p. 246.

²⁷ *Ibidem*.

²⁸ I.D. Evrigenis, *Images of Anarchy. The Rhetoric and Science in Hobbes's State of Nature*, cit., p. 178.

versa. Ma l'imprevedibilità dei sistemi non può essere esclusa dall'equazione. Può sempre accadere che il soggetto, provando paura, avverta il comando come un'alterità rispetto alla realizzazione della propria attesa persistente di rango superiore, e che dunque disertino. Da parte sua, il sovrano deve cercare di limitare l'occorrenza di questo scenario quanto più possibile, e per questo Hobbes indica il ricorso alla *militia* come una strategia solida.

6. *Post-scriptum*

Alla luce dell'importanza che l'istituto della *militia* ha rivestito nel contesto anglosassone del XVII secolo, e alla luce della decostruzione dell'intervento hobbesiano in materia, il passo del *Leviathan* citato in apertura appare ora meno criptico. Dunque, riavvolgendo il nastro:

- a) Il termine *militia* è polisemico: indica sia la formazione militare locale, sia l'istituto deputato al comando delle armi. A partire dalla prima metà del Seicento, questo concetto assume una rilevanza decisiva in quanto si intreccia con le trasformazioni più profonde del dibattito sulla sovranità. Hobbes eredita tale ambivalenza lessicale, ma la riformula per persuadere il lettore che solo il comando sovrano su forze stabili possa garantire l'ordine.
- b) Insistere sulla centralità del potere sovrano nel disporre del comando della *militia* è una precisa risposta a una crisi storica: consolidare la monarchia minacciata dalle sedizioni, e proporre una nuova gestione dell'apparato militare dopo il fallimento degli Stuart. Il modello che Hobbes elabora è duplice: razionale e coercitivo. In quanto razionale, si appoggia all'evidenza e alla retorica per dimostrare la necessità dello stato civile; in quanto coercitivo, ricorre all'immagine dello stato di natura come deterrente assoluto.
- c) Hobbes comprende che l'obbedienza dei sudditi è il campo di esistenza dell'unità politica; essa è corroborata e, al contempo, minacciata dalla paura della morte violenta, poiché la fuga resta una possibilità legittima in nome del diritto inalienabile all'autoconservazione. Tuttavia, tale diritto può essere efficacemente contenuto se la partecipazione militare è affidata ai contraenti del patto: un soldato che gode della protezione sovrana non può rivendicare contro di essa il diritto alla disobbedienza, senza cadere in contraddizione. Così, la singolarità è ricondotta a sistema.

Studi sull'antropologia del dono. Per una lettura anti-utilitarista dell'umano

Vincenzo di Cosmo

1. *La grande illusione*

Con il termine illusione l'economista, antropologo e storico ungherese Karl Polanyi si riferisce all'uguaglianza, e alla conseguente confusione, tra l'economia umana in generale e la forma che essa assume nell'era del Mercato. Polanyi non nega l'esistenza dell'economia, intesa come processo utile alla soddisfazione dei bisogni materiali, e il suo ruolo necessario all'interno di ogni comunità umana; tuttavia, sottolinea la scorretta sovrapposizione, operata dagli economisti del suo tempo, tra lo sviluppo storico della sussistenza umana, attraverso svariate forme economiche, e la categoria, piuttosto recente nella storia dell'umanità, del Mercato¹.

Questo movimento affonda le sue radici nel XIX Secolo che per Polanyi è il secolo del trionfo del Mercato, il Mercato diventa lo *Zeitgeist*, un ente quasi metafisico, trascendente. Ma l'affermazione del Mercato come elemento egemone non si esaurisce sul piano economico; per affermarsi esso ha avuto bisogno di una radicale trasformazione mediante criteri di comportamento basati sul *sensus commune* e su una *morale praticabile*², un movimento fondato su una precisa *teoria antropologica*.

Secondo Polanyi, all'origine delle fortunate teorie sull'animale umano, divenute egemoni nell'era del Mercato, vi è l'economista e filosofo scozzese Adam Smith, il quale «introdusse i metodi economici negli antri dell'uomo

¹ Cfr. K. Polanyi, *La sussistenza dell'uomo. Il ruolo dell'economia nelle società antiche*, Mimesis, Milano 2020, p. 28: «La fallacia è palese: l'aspetto fisico dei bisogni dell'uomo fa parte della condizione umana; nessuna società può esistere senza possedere un qualche tipo di economia sostanziale. Il meccanismo offerta-domanda-prezzo (comunemente denominato mercato), d'altra parte, è un'istituzione relativamente moderna avente una struttura specifica, che non è facile costituire né far funzionare. Restringere la sfera del *genus economicum* agli specifici fenomeni di mercato vuol dire eliminare dalla scena la maggior parte della storia umana».

² K. Polanyi, *La sussistenza dell'uomo. Il ruolo dell'economia nelle società antiche*, op. cit., p. 33.

primordiale, proiettando la sua famosa propensione al traffico, al baratto e allo scambio perfino nel paradiso terrestre»³.

L'idea dominante che, successivamente, si affermò fu la divisione dei moventi dell'uomo in ideali e materiali, laddove i motivi del quotidiano vivere associato risiedevano nei supposti moventi materiali. L'esito di un simile spostamento è, allora, la misconoscenza dell'uomo di fronte a se stesso in favore di un supposto uomo "reale" prodotto da un'operazione arbitraria:

È facile convincersi che in simili condizioni il mondo umano deve effettivamente apparire determinato da moventi materiali. Se, ad esempio, si sceglie un movente qualsiasi e si organizza la produzione in modo da fare di quel movente l'incentivo individuale a produrre, si crea un'immagine dell'uomo completamente assorbito da quel movente. Supponiamo che il movente sia religioso, politico, o estetico; supponiamo che esso sia l'orgoglio, il pregiudizio, l'amore o l'invidia; e l'uomo apparirà sostanzialmente religioso, politico, estetizzante, orgoglioso, incline al pregiudizio, ispirato dall'amore o dall'invidia. Altri moventi, al contrario, appariranno remoti e astratti – ideali – poiché non si può affidar loro un ruolo nell'attività essenziale della produzione. Il particolare movente prescelto rappresenterà l'uomo «reale»⁴.

Il presunto uomo "reale", perno della *Weltanschauung* economicistica, si configura, allora, come un ente *razionale*, protagonista di una filosofia sociale «tanto radicale quanto fantastica»⁵, di «una società atomistica in cui ogni atomo individuale si comporta secondo i principi del razionalismo economico»⁶; la storia dell'umanità nella sua totalità, nella sua ricchezza, nella sua profondità, si esaurisce, così, nella lunga e necessaria marcia trionfale che conduce all'Istituzione del Mercato.

Di contro al determinismo economico di alcuni interpreti – i quali ritengono che l'affermazione del Mercato sia l'esito naturale e necessario della storia della civiltà umana – Polanyi contrappone una ricostruzione della storia del commercio che ne affronta la *complessità* e si presenta priva di ogni pregiudizio *teleologico*⁷.

³ Ivi, p. 31.

⁴ Ivi, p. 34.

⁵ Ivi, p. 37.

⁶ Ibidem.

⁷ Cfr. op. cit., p. 180: «Dobbiamo ancora una volta guardarci dalla tentazione teleologica, cui può facilmente soggiacere chi osserva le cose a ritroso, e che liquiderebbe la maggior parte del problema. Infatti, il commercio non era forse destinato, nella sua evoluzione, ad essere preso nelle maglie del meccanismo di mercato? E, una volta costituitosi quel nesso essenziale, il fatto che l'indistruttibile rete del commercio di mercato compenetrasse l'economia non era solo questione di tempo? La teleologia, come sempre, determinerebbe quell'atteggiamento euforico che induce il ricercatore a ritenere che l'operatore del tempo e delle circostanze producano l'inevitabile risultato. Eppure supporre che esista una simile affinità naturale fra meccanismo di mercato e commercio è una semplificazione del tutto arbitraria, che ignora la complessità dell'uno e dell'altro».

Il punto nodale della critica che Polanyi muove alla società di mercato è proprio la presupposta teoria dell'uomo come ente razionale economico, mosso da istinti e pulsioni egoistiche e guidato dal margine di guadagno, queste, per i teorici del XIX Secolo citati da Polanyi, sono considerate «caratteristiche immutabili della specie»⁸.

Tuttavia, attraverso uno sguardo retrospettivo sulla storia delle società umane Polanyi sottolinea che «la fame e il guadagno non sono utilizzati come incentivi della produzione e, quando lo sono, li troviamo intrecciati ad altri potenti moventi»⁹. L'autonomia e la posizione privilegiata occupata dall'economia all'interno della società è secondo Polanyi un accadimento piuttosto recente e unico nella storia dell'umanità, infatti, come afferma l'autore: «*l'economia dell'uomo, di regola, è immersa nei suoi rapporti sociali*»¹⁰.

2. *Controfigure etnografiche: Malinowski e la reciprocità nel kula*

Per dimostrare l'immersione (*embeddedness*) della sfera dell'economico all'interno di un quadro più ampio di significazione che comprende elementi della tradizione, della religione, della politica, Polanyi attinge alle ricerche degli antropologi Margaret Mead¹¹, Richard Thurnwald¹² e, in maniera significativa, dalle ricerche di Bronislaw Malinowski.

Malinowski, nella sua opera principale, *Argonauti del Pacifico occidentale*, rivoluziona gli studi sul comportamento umano attuando una radicale decostruzione della teoria dell'*homo oeconomicus*.

L'oggetto della sua ricerca etnografica sul campo è lo scambio rituale *Kula Ring* praticato dalle popolazioni delle Isole Trobriand. La definizione che fornisce l'autore del *kula* è «una forma di scambio di carattere intertribale ad ampio raggio che viene effettuato da comunità situate in un ampio cerchio di isole che formano un circuito chiuso»¹³.

Lo scambio *kula* è, innanzitutto, uno scambio *cerimoniale* di oggetti che

⁸ K. Polanyi, *L'obsoleta mentalità di mercato. Scritti 1922-1957*, a cura di M. Cangiani, Asterios, Trieste 2022, p. 215.

⁹ Ivi, p. 235.

¹⁰ Ivi, p. 236.

¹¹ Vedi M. Mead (a cura di), *Cooperation and Competition Among Primitive Peoples*, McGraw-Hill, New York 1937.

¹² Vedi R. Thurnwald, *Economics in primitive communities*, Routledge, Londra 2020.

¹³ B. Malinowski, *Argonauti del Pacifico occidentale*, Bollati Boringhieri, Torino 2011, p. 88.

non hanno alcun valore pratico ma rivestono un forte significato simbolico; questo scambio rigidamente codificato avviene solo tra individui che presentano un legame dovuto alla parentela o alla tradizione e che può coinvolgere anche tribù lontane. Il *kula* non si esaurisce in una sola transazione, dura per tutta la vita dell'indigeno. La regola principale del *kula* prevede la restituzione di un contro dono, equivalente al dono cerimoniale, che avviene dopo un certo lasso di tempo. Gli indigeni non confondono in alcun modo lo scambio *kula* con il baratto, che pure praticano estensivamente, e che indicano con il termine *gimwali*.

Gli oggetti nel distretto si muovono continuamente di modo che un uomo nell'arco della propria vita possa possedere numerosissimi oggetti eppure non trattenerne alcuno, chi trattiene a lungo un oggetto è malvisto dalla comunità; questo rapporto dell'indigeno con gli oggetti ridiscute la nostra categoria di proprietà¹⁴ e rafforza il senso di *communitas* dei trobriandesi:

Questo possesso non gli consente in pratica di usare gli oggetti, che è obbligato a passare subito a uno dei suoi compagni; ma la proprietà temporanea gli consente di trarne una grande rinomanza, di mostrare il suo oggetto, di raccontare come lo ha ottenuto e di progettare a chi lo darà. Tutto ciò forma uno degli argomenti favoriti nelle conversazioni e nei pettegolezzi tribali, in cui vengono continuamente discusse e ridiscusse le gesta e la gloria del *kula* di grandi capi o di sudditi¹⁵.

Dunque, un uomo che partecipa allo scambio *kula* non agisce come un individuo isolato, piuttosto, come nota l'antropologo Giancarlo Scoditti, si muove all'interno di una cornice di senso più ampia, sente di recitare una parte in una storia già scritta e che rinnova nel momento stesso della recita¹⁶. Ciò è evidente anche nel lavoro, in particolare nell'attività molto diffusa presso i trobriandesi, di lavoro nei giardini.

Malinowski contesta l'immagine dell'indigeno come un soggetto totalmente refrattario alla fatica, che vive in attesa di cogliere i frutti che la natura

¹⁴ Cfr. B. Malinowski, *Argonauti del Pacifico occidentale*, op. cit., p. 101: «Questo codice sociale, quale lo troviamo fra gli indigeni del *kula*, è peraltro ben lontano dall'indebolire il fascino naturale del possesso; al contrario, stabilisce che possedere vuol dire essere grandi e che la ricchezza è un appannaggio indispensabile del rango sociale e un attributo di valore personale. Ma il punto importante è che per loro possedere è donare, e in questo gli indigeni sono molto diversi da noi» (corsivo mio).

¹⁵ Ivi, p. 100.

¹⁶ Vedi Introduzione di G. Scoditti in B. Malinowski, *Argonauti del Pacifico occidentale*, op. cit., p. LXXXIII: «Un uomo che partecipa allo scambio rituale avverte, sente, che recita in una parte ambientata in un determinato scenario, come percepisce che egli è solo un personaggio che interpreta una parte del mito (il Mito di *Monikiniki*) il cui testo già esiste, è stato già «scritto oralmente» in una determinata epoca, quella degli antenati, e che ora, nel momento in cui recita, viene riproposto insieme a tutti gli uomini che partecipano allo stesso rito».

generosa gli offre; al contrario, egli dimostra come l'individuo sia capace di approfondire notevoli energie nel lavoro pur avendo motivazioni distanti dal bisogno e dall'utile. I motivi che spingono gli indigeni a lavorare sono di natura *estetica*, basati su elementi di grande valore tra i trobriandesi come la *tradizione* e la *magia* che scandisce tutte le attività degli indigeni; persino la *competizione* – da non intendere, tuttavia, nel senso che essa assume in una società di mercato – svolge un ruolo importante: gli individui si vantano della quantità di lavoro svolta e i giardini vengono sottoposti a severi giudizi estetici, quelli più belli vengono lodati e ammirati dalla comunità.

Si tratta, dunque, di un lavoro collettivo che coinvolge tutta la comunità, un sistema sociale complesso che mostra in azione «il vero indigeno in carne e ossa»¹⁷ di contro alle astrazioni economiciste dell'«uomo economico primitivo». L'indigeno, infatti, si muove al di fuori dei criteri dell'utilità, dell'individualismo, del minimo sforzo:

Tutto ciò dimostra che il vero indigeno in carne e ossa differisce completamente dall'inconsistente «uomo economico primitivo», sul cui comportamento immaginario si basano molte delle deduzioni scolastiche dell'economia astratta. Il Trobriandese lavora in modo indiretto, in larga misura per amore del lavoro in sé e bada molto alla raffinatezza estetica nella disposizione e nell'apparenza generale del suo giardino. Non è guidato principalmente dal desiderio di soddisfare i suoi bisogni, ma da una serie molto complessa di forze tradizionali, di doveri e di obbligazioni, di credenze magiche, di ambizioni sociali e vanità¹⁸.

Per Malinowski questi risultati smentiscono l'idea dell'uomo economico primitivo spinto dal bisogno e dalla ricerca dell'utile, tuttavia, non vanno interpretati neanche nella direzione opposta, come cosiddetto *comunismo primitivo dei selvaggi*, che verte sulla «presunta indifferenza ai propri interessi personali»¹⁹. Lo scambio *kula* è contraddistinto dalla «vanità di ostentare i beni posseduti e il potere»²⁰, una dimensione concreta, realistica, di cui va tenuto conto, ciò «esclude ogni ipotesi relativa a tendenze o istituzioni comuniste»²¹.

La descrizione del *kula* ad opera di Malinowski ha esercitato una grande influenza sulle scienze sociali, uno degli esempi più significativi è il testo, apparso nel 1923-24, dell'antropologo e sociologo francese Marcel Mauss *Saggio sul dono*.

¹⁷ Ivi, p. 68.

¹⁸ Ibidem.

¹⁹ K. Polanyi, *L'obsoleta mentalità di mercato. Scritti 1922-1957*, op. cit., p. 236.

²⁰ B. Malinowski, *Argonauti del Pacifico occidentale*, op. cit., p. 181.

²¹ Ibidem.

3. Attualità del dono

Mauss estende le ricerche sul dono anche alla società di mercato avanzata del suo tempo; secondo l'autore le prassi e la morale degli uomini non soggiacciono interamente a logiche di mercato, vi sarebbero, infatti, degli evidenti retaggi della logica del dono anche nelle società cosiddette "civilizzate":

Una parte considerevole della nostra morale e della nostra stessa vita staziona tuttora nell'atmosfera del dono, dell'obbligo e, insieme, della libertà. Non tutto, per fortuna, è ancora esclusivamente classificato in termini di acquisto e di vendita²².

Mauss riporta numerosi esempi tratti dalla prassi comune – come l'obbligo di ricambiare un invito o il sentimento di inferiorità che suscita un dono non ricambiato nei confronti di chi lo accetta – in cui «affiorano i motivi fondamentali dell'attività umana»²³ che sembrano eccedere la mera logica della *valutazione* e del *calcolo* economico. Per Mauss, infatti:

L'homo oeconomicus non si trova dietro di noi, ma davanti a noi; come l'uomo della morale e del dovere, come l'uomo della scienza e della ragione. L'uomo è stato per lunghissimo tempo diverso, e solo da poco è diventato una macchina, anzi una macchina calcolatrice. D'altronde, noi siamo per fortuna ancora lontani da questo costante e freddo calcolo utilitaristico²⁴.

Inoltre, un comportamento orientato esclusivamente all'utile e al margine di guadagno, spiega Mauss, danneggia la comunità e, di riflesso, l'individuo²⁵.

Il *Saggio sul dono*, e le ricerche degli studiosi del dono più in generale, hanno ispirato l'opera di un prolifico gruppo di ricerca sociale francese fondato nel 1980 da vari esponenti dell'antropologia e dell'economia contemporanea: il M.A.U.S.S., *Mouvement Anti-utilitariste dans les Sciences Sociales*.

I principali esponenti di questo movimento sono Alain Caillé, che nella sua opera più nota, *Critica della ragione utilitaria*, evidenzia come l'utilitarismo – ormai divenuto l'idea egemonica all'interno delle scienze sociali – abbia relegato e limitato il dono negli spazi esotici di popolazione primitive lontane, negando di fatto ogni tentativo di riattualizzazione e contestualizzazione nelle società occidentali; e Serge Latouche, che denuncia la *colonizzazione* del

²² M. Mauss, *Saggio sul dono. Forma e motivo dello scambio nelle società arcaiche*, Einaudi, Torino 2002, p. 80.

²³ Ibidem.

²⁴ Ivi, pp. 94-95.

²⁵ Cfr. M. Mauss, *Saggio sul dono. Forma e motivo dello scambio nelle società arcaiche*, op. cit., p. 95: «Secondo noi, però, non è nel calcolo dei bisogni individuali che si troverà il metodo economico migliore. [...] Il perseguimento brutale degli scopi dell'individuo nuoce ai fini e alla pace dell'insieme, al ritmo del suo lavoro e delle sue gioie e – di rimbalzo – all'individuo stesso».

nostro immaginario dovuta al dominio dell'ideologia del mercato che ci impedisce di pensare a modi altri di organizzazione del vivere associato e che ci spinge a pensare che ogni scambio sia orientato *necessariamente* all'utile²⁶.

In generale, i teorici del Movimento si oppongono al cosiddetto *primo paradigma*, o dell'*individualismo metodologico*, che affonda le sue radici nel liberalismo classico e nel giusnaturalismo. Secondo i teorici dell'*individualismo metodologico* la società non è altro che la somma di singoli agenti economici razionali che perseguono il proprio interesse individuale. Anche il *secondo paradigma*, quello *collettivista*, risulta insufficiente per i teorici del dono. Si tratta, infatti, di un rovesciamento di prospettiva, uno spostamento d'accento dall'individuo al collettivo, dalle parti al tutto – il suo risvolto sul piano politico è l'orientamento statalista o dirigista – che ha come unico fine la redistribuzione dall'alto delle risorse, risultando, così, cieco alle prassi alternative come quella rappresentata dal dono. Il *terzo paradigma*, o paradigma del *dono*, proposto dai teorici del dono, e in particolare da Caillé, si pone come alternativo alle teorie tradizionali; infatti, secondo questa teoria l'individuo è nuovamente *inserito* nella società che assume la forma di una fitta rete di relazioni stabili, personalizzate e vincolanti, relazioni che rappresentano un'eccedenza rispetto al mero criterio dell'utile²⁷.

In conclusione, di contro alle astrazioni e alle semplificazioni di teorie che costringono l'uomo a “una dimensione”, quella dell'utile individuale, i teorici del dono, o gli economisti eterodossi come Karl Polanyi, restituiscono all'uomo la complessità che lo contraddistingue, la ricca vita relazionale di cui è capace e, infine, la possibilità di pensare a modi di vita altri.

²⁶ Come ricorda l'antropologo Marco Aime in *Da Mauss al MAUSS* in M. Mauss, *Saggio sul dono. Forma e motivo dello scambio nelle società arcaiche*, op. cit., p. XXIV: «Il bene scambiato secondo una logica mercantile possiede un valore, assegnatogli dal mercato stesso, condiviso da venditore e acquirente. Ma esistono forme di scambio che sfuggono a questa logica. Gli antropologi ne hanno spesso trovate presso popolazioni caratterizzate da economie che Polanyi ha definito *embedded*».

²⁷ Cfr. M. Aime, *Da Mauss al MAUSS* in M. Mauss, *Saggio sul dono. Forma e motivo dello scambio nelle società arcaiche*, op. cit., p. XXX: «Sostituendo il contratto con il dono, tali sistemi tentano di *reincastare* l'economia nella società. L'uomo è soprattutto un essere relazionale. Ecco allora che la lezione dell'antropologia oceanista torna di attualità e il dono può abbandonare il suo guscio di esotismo e di primitivismo e riproporsi come un riferimento per contrastare quell'anonimato che tanto ci spaventa».

Clastres contro Hobbes: una «questione di Stato», e non solo

Daniele Galasso

La storia dei popoli, che hanno una storia, è, si dice, la storia della lotta delle classi.
La storia dei popoli senza storia è, si dirà con almeno altrettanta verità, la storia della loro lotta contro lo Stato.
P. Clastres, *La società contro lo Stato*¹



Figura 1. Paul Gauguin, *Da dove veniamo? Chi siamo? Dove andiamo?* (1897), Museum of Fine Arts, Boston, Stati Uniti.

Il contributo si propone di ricostruire i punti di discontinuità che intercorrono tra la riflessione di Thomas Hobbes, filosofo inglese del Seicento, e quella, più moderna, proposta dall'antropologo francese Pierre Clastres. Può una società essere tale anche senza la presenza di una forma statale rigida? Si può parlare di “società civile” in riferimento alle tribù amerindiane? Oppure,

¹ P. Clastres, *La società contro lo Stato*, Feltrinelli Editore, Milano, 1977, p. 161.

seguendo il pregiudizio etnocentrico occidentale, bisogna ancora considerarle come forme embrionali di società politicamente incomplete? La risposta a queste domande si può rintracciare nell'analisi che i due pensatori avanzano circa le nozioni di Stato e di potere coercitivo, e consente di giungere ad una conclusione univoca e lapidaria: le società selvagge d'America non devono essere più intese come arcaiche, bensì come emancipate e, per certi aspetti, decisamente più evolute rispetto a quelle odierne.

1. *Clastres e la rivoluzione copernicana – per un'introduzione*

Le società primitive sono società senza Stato. Intorno a questa affermazione c'è ben poco da dire: ciò che esprime è infatti un semplice giudizio fattuale, intrinsecamente vero, frutto da un lato delle numerose indagini condotte negli ambiti dell'antropologia politica e dell'etnologia, dall'altro delle testimonianze riportate da missionari, viaggiatori e soldati che tra il XVI e il XVII secolo hanno avuto la possibilità di osservare in prima persona l'organizzazione sociale di queste realtà. Non ci sarebbe, dunque, nulla di sbagliato se si accettasse quanto detto senza riserve, se non fosse che ciò che apparentemente sembra essere un normale dato di fatto nasconde in realtà un giudizio di valore. Nel corso degli anni, infatti, ci si è sempre più concentrati sulla preposizione "senza", connotandola negativamente e travisando il significato dell'intero enunciato: l'essere società senza Stato ha così assunto il senso di essere società prive di qualcosa, manchevoli di una forma statale che le rende non solo incomplete ma politicamente non ordinate. Questo fenomeno ha fatto sì che si formasse quello che oggi prende il nome di pregiudizio etnocentrico occidentale o, più brevemente, etnocentrismo, il quale assume la cultura dell'Occidente come universalmente superiore rispetto a tutte le altre, pur senza basarsi su alcun fondamento scientifico rigoroso². Detto in altri termini, se le civiltà odierne presentano una forte centralizzazione del potere politico, e dunque si organizzano intorno ad un rigido impianto statale, allora lo Stato non può non essere concepito come il destino di ogni società, come se la storia fosse a senso unico e quello delle società con lo Stato fosse lo stadio

² Come scrive Clastres, «il modello perfetto, che tutte le culture tentavano di realizzare attraverso la storia, era l'adulto occidentale ragionevole e istruito». Cfr. P. Clastres, *Copernico e i selvaggi*, in Id., *La società contro lo Stato*, cit., p. 17.

finale dell'evoluzione. Da ciò ne conseguirebbe il fatto che le società primitive, sprovviste di tale organizzazione, devono essere considerate di contro come lo stadio zero della storia, come «anacronistiche sopravvivenze di uno stadio lontano dovunque superato da gran tempo»³.

Il portato teorico dell'etnocentrismo, che ha vissuto nel Novecento una forte radicalizzazione, può essere sussunto, al netto della sua complessità, sotto il seguente enunciato: il potere si dà all'interno del dispositivo di comando-obbedienza⁴. Detto altrimenti, ciò che si vuole affermare è che il potere politico non si dà mai in quelle società in cui manca una relazione di carattere coercitivo tra dominante e dominato, ovvero in quelle società in cui è assente l'autorità statale. È impossibile, a questo punto, non considerare la forte influenza esercitata sul pensiero etnologico moderno dalla riflessione hobbesiana. Proprio Hobbes, nella sezione del *Leviatano* dedicata allo Stato, nel tentativo di descrivere quest'ultimo scrive quanto segue:

è una persona unica, dei cui atti i membri di una grande moltitudine si sono fatti autori, mediante patti reciproci di ciascuno con ogni altro, affinché essa possa usare la forza e i mezzi di tutti loro nel modo che riterrà utile per la loro pace e per la difesa comune. *Chi incarna questa persona si chiama sovrano e si dice che ha il potere sovrano; ogni altro si chiama suo suddito*⁵.

Se dunque si parte dall'assunto iniziale secondo cui le società primitive sono società prive di Stato, allora, alla luce di quanto detto finora, si sarebbe autorizzati a vedere i primitivi come incapaci di creare dei buoni modelli sociologici, riuniti in tribù apolitiche (o prepolitiche, come direbbe Lapierre⁶) tecnicamente ed economicamente sottosviluppate⁷ e, detto in parole povere, come barbari senza fede, senza legge e senza re⁸.

Ma le cose stanno davvero così? Per poter rispondere a questa domanda bisognerebbe innanzitutto capire qual è la reale situazione in cui vivono gli

³ P. Clastres, *La società contro lo Stato*, cit., p. 139.

⁴ Sull'utilizzo dell'espressione "dispositivo di comando-obbedienza", cfr. G. Borrelli, *Il lato oscuro del Leviathan. Hobbes contro Machiavelli*, Cronopio, Napoli, 2009.

⁵ T. Hobbes, *Leviatano*, Editori Laterza, Bari, 2008, p. 143 (corsivo mio).

⁶ Cfr. P. Clastres, *Copernico e i selvaggi*, in Id., *La società contro lo Stato*, cit., pp. 9-24.

⁷ In questa sede non è possibile approfondire il tema dell'economia delle società amerindiane, ampiamente discusso da Clastres all'interno dei suoi scritti. Si dirà solamente quanto segue: gli etnologi americanisti, subendo la cattiva influenza dell'etnocentrismo, considerano le civiltà primitive come società ad economia di sussistenza, dove ciò che si produce riesce soltanto a sfamare i membri della comunità. Visione, questa, che viene completamente confutata dall'antropologo francese, il quale dimostra invece che l'economia amerindiana consentiva alle popolazioni primitive di produrre una quantità eccedente di alimenti, capace di soddisfare ampiamente i bisogni delle stesse.

⁸ Cfr. P. Clastres, *Copernico e i selvaggi*, in Id., *La società contro lo Stato*, cit., pp. 9-24.

Indiani d'America e, se lo si facesse concretamente, ci si renderebbe subito conto di quanto non solo pregiudizievole, ma anche profondamente erronea sia questa concezione delle società primitive. In prima battuta si potrebbe affermare che ciò è il risultato di una descrizione caricaturale delle popolazioni della Foresta Tropicale, le quali vengono opposte in maniera netta a quelle stanziatesi nelle regioni andine, ritenute "superiori". Ma sarebbe fin troppo semplicistico ridurre il fenomeno dell'etnocentrismo ad un mero errore di valutazione. Questo, infatti, si fonda sul pensiero popolare secondo cui le società amerindiane altro non sono che l'immagine di un'America precolombiana interamente selvaggia e priva di civiltà. Idea, questa, che rischia di compromettere seriamente la scientificità della disciplina etnologica. Per questo motivo bisogna superare questa visione esotica del mondo arcaico, e per poterlo fare è necessario «prendere finalmente *sul serio* l'uomo delle società primitive, sotto tutti i suoi aspetti e in tutte le sue dimensioni»⁹. Con queste parole, contenute in un saggio pubblicato nel 1969, Pierre Clastres apre alla possibilità di rinnovare completamente il campo dell'antropologia ripulendolo da ogni fallacia e falso mito. Antropologo ed etnologo francese di inestimabile grandezza, Clastres ha dedicato tutta la sua, seppur breve, vita allo studio delle civiltà amerindiane, con il solo scopo di rispondere, così come egli stesso ha dichiarato in un'intervista rilasciata nel 1974 alla rivista *L'Anti-mythes*, alla domanda sul «perché le società senza Stato siano società senza Stato»¹⁰. Dopo aver studiato molto attentamente gli usi e i costumi delle popolazioni amerindiane¹¹, prima attraverso i resoconti e le cronache dei primi viaggiatori, poi vivendo lunghi periodi di tempo a stretto contatto con esse, si rese conto di quanto fosse erronea la concezione tradizionale che si aveva del concetto di potere: secondo lui, infatti, è profondamente sbagliato affermare che «coercizione e subordinazione costituiscano l'essenza del potere politico *dovunque e sempre*»¹². Il potere politico coercitivo non dev'essere inteso come l'unico modello possibile di potere, ma semplicemente come un caso particolare. Ciò permetterebbe di concludere che anche nelle società in cui non vi è un dispositivo di comando-

⁹ P. Clastres, *Copernico e i selvaggi*, in Id., *La società contro lo Stato*, cit., p. 19.

¹⁰ P. Clastres, *L'antropologia politica. Conversazione con "L'Anti-mythes"*, in Id., *L'antropologia politica*, ombre corte, Perugia 2023, p. 16.

¹¹ L'oggetto d'indagine degli studi condotti da Clastres non sono chiaramente le culture, definite "superiori", dell'America Centro-Meridionale, tra le quali si possono annoverare quella Inca, quella Maya e quella Azteca, ma le culture "selvagge", appartenenti a tribù come quella dei Tupinambà, dei Guayaki e dei Guarani, popolazioni che oggi sono scomparse quasi del tutto a causa dell'avanzata della civiltà occidentale.

¹² P. Clastres, *Copernico e i selvaggi*, in Id., *La società contro lo Stato*, cit., p. 14.

obbedienza, come nel caso delle civiltà primitive, è possibile riscontrare lo stesso una forma valida di politica. Il tentativo di Clastres, dunque, è stato da un lato quello di smentire l'assioma etnocentrico secondo cui il potere è possibile solo grazie alla coercizione, e dall'altra quello di dimostrare come il potere possa esistere indipendentemente da qualsiasi forma di violenza e gerarchizzazione sociale: per farla breve, «tutte le società, arcaiche e non, sono politiche»¹³.

La rideterminazione dei parametri dell'analisi etnologica e antropologica sulle società primitive consentirebbe, secondo l'antropologo francese, di avere una forma di comprensione migliore del mondo, dal momento che non si indagherebbe più ciò che c'è stato a partire da ciò che c'è oggi, ma capovolgendo il punto di vista attraverso quella che lo stesso Clastres chiama rivoluzione copernicana: se fino ad oggi l'etnologia ha fatto ruotare le culture primitive intorno alla civiltà occidentale, ora è il momento di mettere in atto una conversione eliocentrica, dando il ruolo di sole alle prime e consentendo alla seconda di orbitargli intorno. Con ciò non si vuol dire che le società primitive non siano arcaiche, ma si vuole eludere l'errore di associare all'aggettivo "arcaico" quello di "arretrato": lo scopo del qui presente contributo, infatti, è quello di dimostrare da un lato come le società primitive, nonostante siano arcaiche, presentino una forma culturale decisamente sviluppata, e dall'altro come l'assenza di una stratificazione sociale e di un potere coercitivo al loro interno non sia il frutto di una qualsivoglia forma di arretratezza, ma anzi il risultato di una loro forte volontà e consapevolezza razionale.

2. *Clastres contro Hobbes: gli attributi della chieftainship amerindiana*

Per confutare l'assioma etnocentrico, Clastres ha la necessità di dimostrare come le società primitive, pur non avendo nessun istituto politico al loro interno, possano comunque essere considerate "società politiche" o, meglio, detentrici di un potere sostanzialmente diverso da quello proposto dal modello occidentale. Il suo punto di vista è chiaramente in contrasto con la concezione hobbesiana dello Stato moderno, concepito come il mezzo necessario per la fuoriuscita dell'uomo dallo stato di natura in cui si trova immerso ori-

¹³ *Ivi*, p. 20.

ginariamente¹⁴. Lo scontro teorico tra i due pensatori si consuma soprattutto nell'identificazione delle caratteristiche proprie del *leader*: il capo tribale, infatti, detiene degli attributi che sono in netta contrapposizione con quelli del sovrano, o dell'assemblea sovrana¹⁵, hobbesianamente intesi. Rifacendosi ad uno studio condotto da Robert Lowie nel 1948¹⁶, Clastres afferma che il capo amerindiano 1) è generoso; 2) è un paciere; 3) è un abile oratore.

La prima caratteristica del *titular chief* è dunque la generosità, che viene intesa più come un obbligo che come un dovere: il capo tribale, per essere riconosciuto come tale, deve spogliarsi dei suoi averi per donarli alla comunità in maniera disinteressata. Non a caso, come spiega Clastres, «in certe tribù amerindiane si può sempre riconoscere il capo dal fatto che possiede meno degli altri e che porta gli ornamenti più miseri»¹⁷. Questo è esattamente il caso del *big man* melanesiano, il quale raggiunge e conserva il suo status di capotribù «con il sudore della fronte»¹⁸, ovvero producendo una quantità eccedente di beni per distribuirli poi a tutta la popolazione. Se si vuole essere capi di una tribù amerindiana, dunque, bisogna ottenere un buon grado di popolarità mettendo da parte ogni tipo di azione dettata da avarizia. Questa posizione, però, entra nettamente in conflitto con quella avanzata da Hobbes all'interno del *Leviatano*, e in particolare rompe quella che, prendendo in prestito un'espressione di Gianfranco Borrelli, prende il nome di «categoria di interesse»¹⁹. Il filosofo inglese è consapevole del fatto che il sovrano, pur dovendo garantire ai suoi sudditi pace e sicurezza in quanto persona *ficta*, ovvero in quanto attore che rappresenta le loro parole e azioni da autori²⁰, rimane pur sempre una persona naturale, caratterizzata cioè dal desiderio perpetuo di accrescere i propri beni e poteri così come tutti gli altri uomini. Non a caso afferma che «per quanto attento sia [il sovrano], nella sua qualità di persona pubblica, a perseguire l'interesse comune, tuttavia sarà ancora più, o non meno, attento a perseguire il bene privato suo proprio»²¹. Ciò a cui mira il sovrano, dunque,

¹⁴ Cfr. T. Hobbes, *Leviatano*, cit., pp. 139-144.

¹⁵ Da questo punto in poi, il termine «sovrano» accostato alla riflessione hobbesiana indicherà sia il sovrano in quanto tale che l'assemblea sovrana.

¹⁶ Cfr. P. Clastres, *Scambio e potere: filosofia della chieftainship amerindiana*, in Id., *La società contro lo Stato*, cit., pp. 25-40.

¹⁷ *Ivi*, p. 28.

¹⁸ P. Clastres, *Età della pietra, età dell'abbondanza*, in Id., *L'anarchia selvaggia*, Elèuthera, Milano, 2021, p. 127.

¹⁹ Cfr. G. Borrelli, *Il lato oscuro del Leviathan. Hobbes contro Machiavelli*, cit., pp. 131-158.

²⁰ Sulla questione dell'attorialità del sovrano e dell'autorialità dei sudditi, cfr. T. Hobbes, *Leviatano*, cit., pp. 131-135.

²¹ *Ivi*, p. 157.

è compiere azioni che possano favorire i propri interessi ancor prima di quelli della comunità, il che è esattamente l'opposto rispetto a ciò che riporta Clastres a proposito del capo melanesiano, il quale non solo non sfrutta la società per produrre quell'eccedenza di beni di cui si parlava poc'anzi, ma cade all'interno di un meccanismo di auto-sfruttamento che ne evidenzia la mancanza di potere coercitivo.

La seconda caratteristica del capo amerindiano è l'essere un paciere, ovvero «l'istanza moderatrice del gruppo»²². Egli ha il compito di conservare la pace e l'armonia all'interno della comunità, sedando le liti attraverso l'imposizione dell'equità. Anche in questo caso il contrasto con la riflessione hobbesiana è forte: se per il filosofo inglese il sovrano deve placare i conflitti interni allo Stato attraverso la forza e la coercizione, ovvero attraverso il potere della spada, all'interno delle società primitive ciò è assolutamente proibito: il *titular chief*, come spiega Clastres, può svolgere la funzione di arbitro «usando non di una forza che non possiede [...], ma affidandosi alle sole virtù del suo prestigio, della sua equità e della sua parola»²³. Non avendo quell'autorità civile, che appartiene invece al sovrano hobbesiano, il capotribù amerindiano non solo deve fare a meno di strumenti coercitivi per mitigare i conflitti interni alla sua comunità, ma è costretto anche a rinunciare a quel potere militare che gli garantirebbe di esercitare il controllo sui guerrieri in tempo di guerra. E qui emerge un secondo punto di rottura con la riflessione proposta da Hobbes: se per quest'ultimo è inconcepibile la presenza di più capi al comando dello Stato²⁴, per la cultura amerindiana ciò è possibile, poiché si ha generalmente un capo che gestisce la tribù in tempo di pace e un altro che la gestisce in tempo di guerra. Da un lato, quindi, si può concludere che il capo amerindiano «più che un giudice che sentenzia è un arbitro che cerca di riconciliare le parti»²⁵, dall'altro che è possibile per queste popolazioni vedere affidata la loro direzione a due individui diversi, entrambe considerazioni, queste, in profondo disaccordo con quanto detto da Hobbes.

Infine, il terzo ed ultimo attributo del *titular chief* è l'essere un buon oratore. Nella prospettiva hobbesiana il dominio della parola spetta a colui che

²² P. Clastres, *Scambio e potere: filosofia della chieftainship amerindiana*, in Id., *La società contro lo Stato*, cit., p. 27.

²³ *Ibidem*.

²⁴ All'interno del cap. XXIX del *Leviatano* Hobbes afferma che, tra le «infermità» dello Stato che derivano da una sua istituzione imperfetta, vi è una dottrina, in particolare la sesta, che a suo dire è «apertamente e direttamente in contrasto con l'essenza dello Stato, ed è quella secondo cui il potere sovrano può essere diviso». Cfr. T. Hobbes, *Leviatano*, cit., p. 266.

²⁵ P. Clastres, *Scambio e potere: filosofia della chieftainship amerindiana*, in Id., *La società contro lo Stato*, cit., p. 27.

detiene il potere: solo il sovrano, infatti, ha il diritto di parlare, mentre ai suoi sudditi spetta il silenzio²⁶. Questa divisione dei ruoli deriva dal fatto che per il filosofo inglese la parola proferita dal Leviatano altro non è che un comando, il quale vuole l'obbedienza di colui al quale si rivolge. Come scrive Clastres, in riferimento al contesto appena descritto del capo inteso come despota o principe, «potere e parola [...] non sussistono che l'uno nell'altro, ciascuno è sostanza dell'altro»²⁷. Essendo vista, dunque, ogni presa di potere come un acquisto di parola, nelle società statuali quest'ultima è uno dei diritti fondamentali del sovrano. Anche in questo caso, però, la situazione si ribalta completamente se si considera il punto di vista delle società senza Stato, le quali vedono la parola non come un diritto del capotribù, bensì come un suo dovere. «Le società amerindiane – scrive Clastres – non riconoscono al capo il diritto di parola perché egli è il capo, ma esigono dall'uomo destinato ad essere capo che egli dia prova del suo dominio sulle parole»²⁸. Se per Hobbes la parola si assume come elemento imprescindibile del dispositivo comando-obbedienza, per gli amerindiani essa è un semplice «atto ritualizzato»²⁹, tant'è vero che nel primo caso i sudditi devono ascoltare attentamente il discorso del sovrano per comprendere al meglio il contenuto delle leggi che egli impartisce loro, mentre nel secondo ciò non avviene: i membri della tribù non prestano attenzione alle parole del loro capo, in quanto esse, non avendo autorità, sono del tutto vuote.

L'analisi delle caratteristiche fondamentali della *chieftainship amerindiana* affrontata da Clastres e riportata in questa sede fa emergere la filosofia politica delle società primitive, la quale prevede come segno distintivo l'impotenza del potere. Questo, che può suonare come un ossimoro, evidenzia in realtà una questione dirimente per il superamento del pregiudizio etnocentrico: nelle società in questione è sì impensabile una divisione del corpo sociale in una minoranza di dominanti e in una maggioranza di dominati, ma con ciò non si ha la ben che minima intenzione di affermare che in esse non esista affatto nessun tipo di potere. Quando si sostiene l'impossibilità di concepire, all'interno delle società primitive, l'esistenza di un potere politico dislocato nelle mani di una figura sovrana e autoritaria, ciò che si vuol dire è semplicemente che la sua vera sede non è la *chieftainship*, come vorrebbe Hobbes, ma la co-

²⁶ Cfr. T. Hobbes, *Leviatano*, cit., pp. 219-238.

²⁷ P. Clastres, *Il dovere di parola*, in Id., *La società contro lo Stato*, cit., p. 114.

²⁸ *Ivi*, p. 115.

²⁹ *Ivi*, p. 116.

munità stessa: per dirla con Clastres, «il capo è al servizio della società, ma è la società stessa – *sede del potere effettivo* – che esercita, in quanto tale, la propria autorità sul capo»³⁰. La scelta di impedire la nascita di un potere politico individuale, centrale e separato dalla comunità stessa non è dunque dettata da una forma di arretratezza culturale, ma al contrario dalla lucida consapevolezza che un potere di questo tipo potrebbe creare scissioni insanabili all'interno della società causandone la fine. Se Hobbes ha concepito la nascita dello Stato come il mezzo attraverso cui l'uomo può salvarsi sfuggendo alla dimensione passionale e conflittuale propria dello stato di natura, per gli amerindiani è esattamente il contrario: essendo lo Stato stesso fondato su elementi quali coercizione e violenza, è proprio questo che potrebbe far risorgere quel primigenio stadio naturale in cui vige il principio dell'*homo homini lupus*. Per questo motivo gli amerindiani rifiutano radicalmente ogni forma di potere esterno alla società, costituendo così un vero e proprio meccanismo di difesa della loro cultura e tradizione.

3. Società contro l'omofobia: il caso di Krembegi

Affermare che la volontà degli amerindiani di opporsi con veemenza all'istituzione di un potere coercitivo sia frutto di una volontà del tutto razionale consente a Clastres di poter compiere un primo passo per la confutazione del pregiudizio etnocentrico: il rifiuto dello Stato da parte di queste società non è dettato da una qualche forma di arcaismo o arretratezza culturale, ma è il tentativo di neutralizzare definitivamente la virulenza dell'autorità politica.

Un ulteriore argomento volto a sostenere l'infondatezza dell'etnocentrismo riguarda il modo in cui la cultura tribale si relaziona al tema dell'omosessualità. Seguendo le opinioni della maggior parte degli etnologi americanisti del XX secolo, che concepiscono gli amerindiani come esseri selvaggi votati solo alla caccia, ci si aspetterebbe di trovare in queste società una forte chiusura mentale nei confronti di coloro che manifestano un orientamento sessuale diverso dall'eterosessualità. Ciò che si registra, invece, è esattamente il contrario. Nel saggio *L'arco e il canestro*, pubblicato nel 1966, Clastres spiega come la tribù dei Guayakì fosse molto più aperta di ciò che si possa pensare. Al suo interno, infatti, vi era un uomo che «viveva come le donne e con loro, portava

³⁰ P. Clastres, *La società contro lo Stato*, cit., p. 152 (corsivo mio).

in generale i capelli assai più lunghi che gli altri uomini e non eseguiva che lavori donneschi»³¹. Il suo nome era Krembegi, ed era a tutti gli effetti un omosessuale.

La società amerindiana descritta dall'antropologo francese era organizzata secondo una netta divisione sessuale delle attività quotidiane praticate da uomini e donne: i primi avevano il compito di procurare il nutrimento dell'intero gruppo attraverso la caccia e la raccolta, mentre le seconde trasportavano i beni familiari da un luogo all'altro, essendo i Guayakì tendenzialmente nomadi, e gestivano le faccende domestiche. La comunità tribale era dunque fortemente polarizzata, poiché prevedeva «uno spazio maschile ed uno femminile, definiti rispettivamente dalla foresta, in cui cacciano gli uomini, e dall'accampamento, in cui regnano le donne»³². La costituzione di questi due campi d'azione nettamente separati si riflette nella ben più importante opposizione fra l'arco e il canestro. Come attesta Clastres, il possesso dell'uno o dell'altro strumento connotava sessualmente il suo possessore, ovvero un uomo era tale solo in quanto cacciatore dotato di arco, mentre la donna era tale solo in quanto portatrice dotata di canestro. Era inoltre severamente proibito toccare, anche solo accidentalmente, l'utensile dell'altro sesso, poiché si voleva evitare ad ogni costo ogni trasgressione dell'ordine socio-sessuale che regolava la vita della comunità. Detto in poche parole, prendendo in esame la figura dell'uomo, questo esisteva solo come cacciatore e manteneva la certezza del suo essere preservando il suo arco dal contatto con la donna.

L'opposizione tra uomini e donne era rispettata scrupolosamente dai Guayakì, e nessuno mai avrebbe osato rompere l'ordine delle cose, a meno che non ci fossero state delle condizioni particolari a rendere lecita questa violazione. E questo è esattamente il caso di Krembegi, il quale, pur essendo biologicamente maschio, non riusciva a realizzarsi come cacciatore in quanto considerava il mondo delle donne come il suo luogo naturale. Come scrive Clastres, «se un individuo non riesce più a realizzarsi come cacciatore, cessa, nel medesimo tempo, di essere un uomo e, passando dall'arco al canestro, *diventa* metaforicamente *una donna*»³³. Krembegi, infatti, oltre a sentirsi una donna aveva anche adottato gli atteggiamenti e i comportamenti peculiari del sesso femminile. E, a discapito delle opinioni proprie dell'etnocentrismo, la sua condi-

³¹ P. Clastres, *L'arco e il canestro*, in Id., *La società contro lo Stato*, cit., p. 85.

³² *Ivi*, p. 81.

³³ *Ivi*, p. 84.

zione era socialmente riconosciuta: i suoi compagni, infatti, lo vedevano semplicemente come un *pané*, che nel gergo tribale indica colui che è sfortunato nella caccia, e non risulta che gli abbiano mai dimostrato il loro disprezzo. Essere riconosciuto in quanto omosessuale permetteva all'indiano di vivere serenamente la sua condizione e di occupare una posizione nel suo gruppo che tutti ritenevano assolutamente normale. «Krembegi – conclude Clastres – testimoniava insomma, nell'ambito della cultura guayakì, l'esistenza inattesa di un grado di raffinatezza solitamente reperibile in società meno rozze»³⁴.

Il saggio dell'antropologo francese mette ancora una volta in luce la fallacia delle tesi etnocentriche, ree a suo avviso di trascurare come l'apertura e l'inclusività di tali culture siano riuscite a scongiurare il problema dell'omofobia. Se oggi, infatti, si è ancora portati a credere al falso mito secondo cui questa non è altro che il frutto di un retaggio culturale o, meglio ancora, di una cultura selvaggia primitiva, la testimonianza riportata da Clastres dimostra non solo che ciò non è vero, ma che è necessario un cambio di paradigma immediato che consenta di vedere l'omofobia come il risultato di un'involuzione della civiltà occidentale. Se è vero che le società amerindiane sono contro lo Stato, si dovrebbe affermare a ragion veduta che sono anche società contro l'omofobia.

4. *La cultura amerindiana tra miti e filosofia*

Un'ulteriore prova del fervore culturale che si registra nel continente sudamericano è rappresentata dal forte attaccamento degli amerindiani nei confronti dei loro miti e della loro religione e da una spiccata vena filosofica. Oltre che essere aperta e inclusiva, come si è visto nel paragrafo precedente, la mentalità dei nativi d'America è ben lontana da quella sterilità di pensiero che l'etnologia occidentale cerca di affibbiarle: questa, infatti, ritiene che le regioni andine, essendo più civilizzate, presentino di conseguenza una cultura più prestigiosa e raffinata rispetto a quella propria delle popolazioni della Foresta Tropicale, «regno tenebroso di tribù erranti per savane e giungle»³⁵. Il suo tentativo è, attraverso questa divisione arbitraria, di opporre la civiltà da un lato e la barbarie dall'altro, poiché si ritiene corretta l'idea secondo cui,

³⁴ *Ivi*, p. 85.

³⁵ P. Clastres, *Profeti nella giungla*, in *Id.*, *La società contro lo Stato*, cit., p. 118.

scrive Clastres, «la vita intellettuale perviene alle sue forme nobili soltanto quando sia sostenuta dal suolo [...] di una grande civiltà»³⁶. Ma la realtà dei fatti è un'altra, ed è ben lontana dal considerare la cultura amerindiana come frutto di una mera superstizione primitiva. Basterebbe esaminare con attenzione quella che l'antropologo francese chiama «la letteratura amerindiana»³⁷ per comprendere come il pensiero tribale sia non soltanto più complesso di quanto si pensi, ma anche estremamente razionale e rigoroso.

Partendo dai miti, questi possono essere concepiti come i luoghi che contengono e custodiscono tutto l'antico sapere delle società amerindiane, e che ne conservano il carattere meditativo e critico. Attraverso un attento studio di questi, condotto direttamente sul posto, Clastres ha potuto constatare come la mitologia tribale assuma un valore inestimabile per le comunità primitive. «I miti non parlano per non dire nulla»³⁸, direbbe Lévi-Strauss, e in effetti questi assolvono all'interno della dimensione selvaggia ad una triplice funzionalità: da un lato conferiscono alle diverse tribù un'identità sostanziale, che consente loro di definirsi in quanto tali; dall'altro forniscono spiegazioni, seppur non scientifiche, agli eventi più significativi della storia umana e non, come gli episodi della creazione degli dei, della Terra e dell'uomo stesso, nonché eventi come il diluvio universale e la scoperta del fuoco; e infine, dotati di notevoli qualità umoristiche, svolgono il ruolo di sdrammatizzare le paure che affliggono i nativi, provocando in loro riso e divertimento³⁹. Il mito, quindi, che è sempre connotato dalla sfera religiosa, funge da fondamento esistenziale per le tribù amerindiane. Detto in altre parole, il gruppo si riconosce in quanto tale grazie al suo sistema di credenze e valori: «la sostanza della società Guarani – scrive Clastres – è il suo mondo religioso. Che l'ancoraggio a questo mondo sia per essi perduto: allora la società crollerà»⁴⁰. La mitologia *lato sensu* non ha dunque solo il compito di dare spiegazioni in merito all'origine del mondo, ma detta anche il codice morale che guida i nativi nella loro vita quotidiana, oltre che divertirli allontanandoli dalle inquietudini della stessa.

Così come la sfera mitica, anche quella che si potrebbe definire filosofica rende viva e stimolante la cultura amerindiana. All'interno del saggio

³⁶ *Ibidem*.

³⁷ Cfr. P. Clastres, *Profeti nella giungla*, in Id., *La società contro lo Stato*, cit., p. 121.

³⁸ P. Clastres, *Di che cosa ridono gli Amerindiani?*, in Id., *La società contro lo Stato*, cit., p. 100.

³⁹ In questa sede non è possibile approfondire il tema della mitologia religiosa delle tribù amerindiane. Per una disamina minuziosa di queste questioni si veda P. Clastres, *Il grande parlare. Miti e canti sacri degli Indiani Guarani*, Mimesis, Milano, 2016.

⁴⁰ *Ivi*, p. 10.

Dell'uno senza il molteplice, Clastres cerca di spiegare il significato di una constatazione che registrò ascoltando il discorso proferito da un *karai* Guaranì, ovvero da un profeta. La frase in questione è la seguente: «le cose nella loro totalità sono una; e per noi, che non abbiamo desiderato questo, sono cattive»⁴¹. Questo breve frammento conserva al suo interno una profondità di pensiero che può risultare sconvolgente: secondo i nativi, tutto ciò che si identifica nell'unità rappresenta il male, interpretabile come l'infelicità umana o l'imperfezione del mondo. «Una è ogni cosa corruttibile»⁴², spiega Clastres, evidenziando come sotto l'Uno vi sia tutto ciò che è passeggero, effimero e dunque finito. La finitezza porta con sé anche un senso di imperfezione, la quale a sua volta porta gli amerindiani ad affermare che «l'Uno qualifica l'incompleto»⁴³. Per dirla in altre parole, la cultura tribale vede il mondo come se fosse una terra imperfetta, costituita da elementi che possiedono la sola proprietà dell'incompletezza. Questa deriva dal fatto che ogni singolo oggetto non è altro che identico a sé stesso: un uomo, ad esempio, è un uomo, così come “questo” è “questo” e non “quello” e così via. Il mondo Guaranì è «il campo d'applicazione rigorosa del principio d'identità»⁴⁴, con il quale si può sì affermare che $A = A$, ma anche, e nel medesimo tempo, che A non è non- A , così come un uomo non può essere altro dall'essere uomo. Ed è proprio in questo meccanismo logico, chiamato dall'antropologo francese la «genealogia dell'infelicità»⁴⁵ selvaggia, che risiede il senso del limite, della finitezza della terra: l'uomo, nel suo essere Uno, non può essere nient'altro che sé stesso, e quindi il suo tentativo di ricongiungersi e fondersi con un dio è disperato e vano. Non è un caso se il Bene, per gli amerindiani, è esattamente il contrario dell'unità, ovvero la dualità, poiché il Due, spiega Clastres, rappresenta «l'uno e il suo altro insieme»⁴⁶, designando così gli esseri completi. Ma a questo punto della riflessione è possibile fare un ulteriore salto teorico, decisivo per confutare definitivamente l'idea etnocentrica secondo cui il pensiero selvaggio è privo di rigore e di profondità: se da un lato, com'è stato detto nei paragrafi precedenti, le società primitive rifiutano radicalmente ogni forma di potere separato, e quindi lo Stato in quanto tale, e dall'altro si fanno

⁴¹ P. Clastres, *Dell'uno senza il molteplice*, in Id., *La società contro lo Stato*, cit., p. 127.

⁴² *Ivi*, p. 128.

⁴³ *Ivi*, p. 129.

⁴⁴ *Ibidem*.

⁴⁵ *Ivi*, p. 127.

⁴⁶ *Ivi*, p. 129.

portavoce di un discorso profetico che identifica l'Uno alla radice del Male, è possibile concludere quanto segue:

sotto l'equazione metafisica che uguaglia il Male all'Uno, noi crediamo di poterne scorgere un'altra, più segreta, e di natura politica, che afferma che *l'Uno è lo Stato*. Il profetismo tupi-guarani è il tentativo eroico di una società primitiva di abolire il male nel rifiuto radicale dell'Uno come essenza universale dello Stato⁴⁷

5. "Senza" o "contro" lo Stato? Per una conclusione

L'analisi fin qui condotta, al netto della complessità dei temi affrontati, fornisce in ultima battuta tutti gli strumenti per poter rispondere alle seguenti domande, poste da Clastres al termine del suo saggio *Indipendenza ed esogamia*, pubblicato nel 1963: «dobbiamo perciò qualificare immobili delle culture, il cui divenire non si conforma ai nostri schemi? Vedere in esse delle società senza storia?»⁴⁸. Ovviamente no, almeno che non si voglia incorrere nuovamente nell'errore commesso dall'etnocentrismo occidentale. Ed è lo stesso antropologo francese che, in una conversazione con Raymond Bellour avvenuta qualche anno dopo rispetto alla pubblicazione del saggio sopracitato, dà una risposta ai suoi stessi quesiti:

se le società primitive sono delle società senza Stato non è perché queste sarebbero al punto di partenza dell'evoluzione, perché costituirebbero il grado zero della storia e dello Stato sociale. Senza Stato, come viene detto, senza scrittura, incomplete, immature, senza niente, insomma, nella mancanza di tutto. Al contrario, queste società sono adulte quanto le altre. Semplicemente, sono senza Stato perché lo rifiutano⁴⁹

La politica delle società amerindiane, dunque, lungi dall'essere assente o immobile, si definisce come un solido tentativo di contrastare l'istituzione di un potere separato e centralizzato. L'ignoranza dello Stato non deriva da un'ignoranza culturale o da implicazioni psicologiche che assumono il carattere selvaggio delle tribù come un qualcosa di negativo, ma da una volontà razionale che si concretizza nel rifiuto del paradigma comando-obbedienza hobbesianamente inteso. I meccanismi sociali che regolano le comunità dei nativi sono assimilabili, come afferma Clastres, a «luoghi di repressione dei

⁴⁷ P. Clastres, *La società contro lo Stato*, cit., p. 159 (corsivo mio).

⁴⁸ P. Clastres, *Indipendenza ed esogamia*, in Id., *La società contro lo Stato*, cit., pp. 61-62.

⁴⁹ P. Clastres, *Il potere e le società contro lo Stato*, in Id., *L'antropologia politica*, cit. p. 66.

cattivi desideri»⁵⁰, nel senso che impediscono al desiderio di potere e a quello di creare disuguaglianze di realizzarsi, permettendo così alle relazioni intersoggettive di conservare il loro carattere egualitario e libero.

Si può dunque dire che Hobbes, nell'affermare che «i selvaggi [...] non hanno affatto un governo e vivono attualmente in maniera animalesca»⁵¹, sia andato ben oltre la realtà fattuale delle cose. Le comunità amerindiane non rappresentano affatto la concretizzazione di quello stato di natura teorizzato dal filosofo inglese, e dunque non possono essere etichettate come tribù violente e incentrate solo sulla guerra. E per quanto si voglia giustificare la riflessione hobbesiana sulle società selvagge attribuendo la sua fallacia all'influenza negativa esercitata dall'ambiente storico-culturale in cui visse, Clastres anche in questo caso smonta ogni tentativo di legittimazione della stessa rifacendosi al pensiero di Étienne de La Boétie, politico francese che circa un secolo prima della pubblicazione del *Leviatano* ammise nei suoi scritti la possibilità dell'esistenza di società indivise che rifiutano consapevolmente il dispositivo comando-obbedienza⁵². Confutato definitivamente l'assioma etnocentrico e fatta emergere l'infondatezza della tesi hobbesiana, è ormai possibile mettere in atto quella rivoluzione copernicana tanto voluta dall'antropologo francese, con la quale si può operare un cambiamento di paradigma forte tra le fila dell'etnologia contemporanea, che permette finalmente di sostituire la frase di inizio articolo, ovvero “le società primitive sono società *senza* Stato”, con quella più corretta e aderente alla realtà: “le società primitive sono società *contro* lo Stato”.

⁵⁰ P. Clastres, *Libertà, malencontre, innominabile*, in Id., *L'anarchia selvaggia*, cit., p. 102.

⁵¹ T. Hobbes, *Leviatano*, cit., pp. 102-103.

⁵² Per un approfondimento sulla figura di La Boétie e sulla sua riflessione sul malencontre e sulla storicità delle società statuali, cfr. P. Clastres, *Libertà, malencontre, innominabile*, in Id., *L'anarchia selvaggia*, cit., pp. 91-111.

Sfera pubblica e società civile in tempi di crisi

Giuliano Laurino

L'itinerario intellettuale di Thomas Hobbes trova uno dei nodi più importanti, nonché di maggiore attualità, nel tentativo di chiarire e perimetrare il rapporto tra ragione e retorica. Le implicazioni di questo binomio all'interno della filosofia politica hobbesiana offrono, agli occhi dello scrivente, la possibilità di riscoprire i temi del nostro travagliato presente alla luce di un passato altrettanto burrascoso. A tal scopo, si cercherà di riavvolgere il filo dell'odierno dibattito sulla sfera pubblica, partendo dalla sua impostazione nel pensiero di Jürgen Habermas, fino a trovarne in Hobbes non tanto un precursore (evitando ingenui anacronismi), quanto uno spunto per tentare di giungere a una più profonda comprensione della nostra contemporaneità.

1. *Genealogia della sfera pubblica*

Sebbene il tema del dibattito pubblico e della politica deliberativa sia sempre stato centrale nelle riflessioni filosofiche, l'autore che ha sistematizzato il problema dell'opinione pubblica in ambito contemporaneo è senza dubbio Jürgen Habermas. Ultimo esponente della scuola di Francoforte "classica", Habermas ha tentato di individuare le origini del concetto di sfera pubblica, analizzarne le funzioni e diagnosticarne le patologie. *Storia e critica dell'opinione pubblica* (1962) studia la formazione dell'opinione pubblica in rapporto al potere e alle sue forme storiche. La disamina habermasiana comincia dal Medioevo, in cui secondo l'autore la distinzione tra *publicus* e *privatus*, presente nel diritto romano, perde di significato:

Per quanto la signoria fondiaria [...] possa essere interpretata come *iurisdictio*, non si adatta tuttavia alla contrapposizione di potere di disposizione privato (*dominium*) e pubblica autonomia (*imperium*). Vi sono «autorità» superiori e inferiori, «privilegi» superiori e inferiori, ma

nessuno status definibile in termini di diritto privato dal quale i privati possano, per così dire, farsi innanzi in una sfera pubblica.¹

Il feudalesimo, in quest'ottica, inaugura quella che Habermas chiama «sfera pubblica rappresentativa»: in assenza di un ambito pubblico istituzionale e istituzionalizzato, la pubblicità del potere è tale solo in quanto esso stesso è rappresentato o, ancora meglio, *si* rappresenta; insegne, *habitus*, *gestus*, trionfi e parate sono gli strumenti attraverso i quali i signori feudali esibiscono questa prima dimensione di pubblicità che è al contempo legittimazione e consolidamento del loro dominio. Quest'idea del potere circondato da un sistema di simboli, gesti e ritualità varie si consolida nell'alto medioevo ma vede un primo sconvolgimento con il Rinascimento, quando trova una sede stabile nelle corti dei sovrani: i proprietari terrieri, spogliati dei loro privilegi, diventano cortigiani che gravitano intorno al re. Si tratta di un primo passo verso la chiusura totale che caratterizza il Barocco e che pone definitivamente fine alla stagione della pubblicità del potere. Negli anni di Olivares e Richelieu, la politica di accentramento totale portata avanti dalle monarchie assolute porta a un allontanamento sempre maggiore dei detentori del potere dalle masse dei governati, lasciando che i suddetti primi ministri svolgano l'attività legislativa; ciò si sostanzia nell'esempio della festa barocca come distacco totale che, nel contempo, esalta fino alle estreme conseguenze il concetto di rappresentazione del potere:

[...] le grandi feste [...] servivano non tanto al piacere dei partecipanti quanto a un'esibizione di grandezza [...] di chi le organizzava; il popolo, a cui non rimaneva che da stare a guardare, si divertiva probabilmente molto di più. Anche in questo caso, dunque, il popolo non è escluso del tutto [...] la rappresentanza è pur sempre rivolta a un pubblico, dinanzi al quale si dispiega. Soltanto i banchetti di nobili dell'alta borghesia diventano, a porte chiuse, esclusivi. [...] Alla «società» aristocratica, scaturita dalla società rinascimentale, non compete più, o comunque non più in primo grado, una funzione di rappresentanza nei confronti della propria signoria; essa serve alla rappresentanza del monarca.²

Secondo Habermas è infine proprio negli stati monarchici, assoluti e territoriali, che si viene delineando in maniera chiara (secondo i momenti fin qui descritti) la distinzione tra ambito pubblico e privato «in senso specificamente moderno»³ che è alla base del concetto di sfera pubblica. La nascita e il consolidamento del capitalismo finanziario, secondo Habermas, rimescolano

¹ J. Habermas, *Storia e critica dell'opinione pubblica*, Laterza, Bari 1977.

² Ivi, p. 22.

³ Ibidem.

nuovamente le carte in tavola. Il commercio e la circolazione delle notizie, strettamente regolamentati e inseriti nel contesto delle gilde e delle corporazioni, rivelano una rete orizzontale di dipendenze economiche che escono fuori dal tracciato della verticalità del potere regio, che almeno formalmente aveva il pieno controllo dei rapporti di scambio interni e esterni. Questi ultimi cominciavano sempre di più a acquisire la forma di economie chiuse di tipo familiare strettamente legate alle dinamiche del sistema dei ceti sociali. Questo protocapitalismo, essendo confinato al sottobosco degli affari, non era ancora in grado di mettere in seria discussione l'ordine costituito dell'epoca.

Lo sviluppo delle compagnie mercantili costrinse comunque gli Stati a muoversi di pari passo per regolamentare i nuovi mercati internazionali. La nascita dello Stato-nazione sta proprio, per Habermas, nel processo di razionalizzazione della burocrazia e dell'amministrazione che avviene in questo periodo e che porta, una volta per tutte, alla nascita della sfera del potere pubblico, identificata nell'attività continuativa dello Stato e delle sue appendici. Contemporaneamente le economie familiari, dapprima chiuse nel loro stesso microcosmo, erompono nella società civile definendo i confini della sfera dei privati che diviene «pubblicamente rilevante»⁴ tramite la rivendicazione dei propri interessi commerciali. Ciò che si è appena descritto è un moto perfettamente circolare, che si sostanzia in un passo cruciale dell'opera di Habermas:

In questo strato direttamente coinvolto e cointeressato dalla politica mercantilistica, l'autorità suscita una risonanza che rende il *publicum*, l'astratta controparte del potere pubblico, cosciente di sé come interlocutore, come pubblico di quella nascente *sfera pubblica* borghese che si va ora formando. Questa si sviluppa infatti nella misura in cui il pubblico interesse alla sfera privata della società civile non è più oggetto di cura esclusivamente da parte del governo ma è preso in considerazione da tutti i sudditi come loro proprio interesse.⁵

2. *Nascita e crisi della sfera pubblica tra età moderna e contemporanea*

Contestualmente, soprattutto in Francia, si va profilando un primo mutamento nelle forme di aggregazione culturale che vede la nascita di realtà indipendenti dalle corti e di stampo più apertamente "borghese". Lo spostamento della corte a Versailles aveva segnato l'inizio del processo che portò, secondo

⁴ Ivi, p. 32.

⁵ Ivi, p. 37.

Habermas, all'affermazione della borghesia e alla nascita degli spacci di caffè. In questi contesti, i nobili incontravano la gente comune e, proprio come avveniva a corte, veniva dato ampio spazio all'arte e al gusto del parlare.

Ben presto i caffè divennero anche il luogo in cui intavolare discussioni politiche e economiche. Caratteristica cruciale di questi dibattiti, che segna una cesura irreparabile rispetto al paradigma cortigiano dei salotti impomatati dell'aristocrazia, è la possibilità di argomentare criticamente contro il sistema di potere vigente senza alcuna conseguenza:

Al di là dei confini della gerarchia sociale, i borghesi si incontrano qui con il nobile, socialmente riconosciuto ma politicamente privo d'influsso [...] Il fatto decisivo non è tanto l'uguaglianza politica dei membri, quanto piuttosto la loro estraneità rispetto al campo politico dell'assolutismo: l'uguaglianza sociale era possibile in un primo tempo soltanto come eguaglianza fuori dello Stato.⁶

E, di fatto, nella la confluenza «fuori dello Stato» di strati sociali così eterogenei (piccola e media borghesia, nobili, artigiani, bottegai, gente comune), che astraggono sistematicamente dall'organizzazione statale e dei ceti, che problematizzano e discutono di argomenti che fino a poco prima non sarebbero mai usciti dalle mura di casa e che riconoscono per principio l'ingresso in questa realtà a chiunque voglia parteciparvi, in tutti questi fattori Habermas legge, alla luce della tensione tra Stato e società, la nascita della sfera pubblica borghese. La sfera pubblica nasce quindi nel solco di due caratteristiche fondamentali: la presenza di un'istanza critica, basata sull'argomentazione razionale, e la volontà di includere tutti, non tanto nel senso letterale del termine ma nel senso di discutere temi di carattere generale, dunque *interesse* di tutti (così nasce, per Habermas, l'idea della rappresentanza borghese). Quanto descritto finora inizia a vacillare quando gli Stati si costituiscono come vere e proprie nazioni e acquisiscono nuove prerogative. Con l'espansione della burocrazia e dell'amministrazione ottocentesca prima e le dinamiche del capitalismo novecentesco poi, la barriera tra Stato e società si assottiglia a causa dello sconfinamento del primo nella seconda.

È appunto questa dialettica tra una progressiva statalizzazione della società contemporanea e una sempre più marcata socializzazione dello Stato che distrugge a poco a poco la base della sfera pubblica borghese: proprio la separazione tra Stato e società. Fra l'una e l'altra [...] nasce una sfera sociale ripolitizzata che si sottrae alla distinzione di pubblico e privato⁷

⁶ Ivi, p. 50.

⁷ Ivi, p. 172.

Questo rapporto, tuttavia, non è unilaterale: mentre lo Stato si sposta sempre di più verso la società civile, si “ritira” dal diritto pubblico e ne lascia gli incarichi amministrativi a imprese, enti e istituti parastatali. La compenetrazione che ne nasce tra ambito pubblico e privato polarizza e mette in crisi non solo la sfera pubblica, ma persino la sfera sociale e intima della famiglia borghese. L’impresa privata, precedentemente fulcro dell’economia familiare, assurge a istituzione vera e propria e istituisce il mondo del lavoro come una sfera a sé stante, con un proprio ordinamento e situata esattamente nel mezzo tra pubblico e privato. Se la famiglia borghese manteneva, almeno nella sua economia interna, il controllo della produzione tramite l’accumulo, la gestione e l’ereditarietà del capitale, essa entra in crisi con l’individualizzazione del lavoro, riducendosi da nucleo attivo del sistema produttivo a consumatrice passiva di prodotti. La disgregazione del nocciolo della sfera pubblica fa sì che le leggi del mercato, ormai dominanti, si infiltrino anche al suo interno, contaminando e uniformando il dibattito culturale al punto che, dice Habermas, assistiamo al passaggio «dal pubblico culturalmente critico al pubblico consumatore di cultura»⁸:

Oggi anche la conversazione in quanto tale viene amministrata [...] la discussione, inserita nella sfera degli affari, si formalizza; le opposte posizioni sono vincolate al rispetto di ben definite regole di gioco; il consenso sul contenuto è sempre più superfluo rispetto a quello sul modo di discuterlo. L’impostazione dei problemi è definita come una questione di etichetta; i conflitti, che un tempo si combattevano in campo aperto, vengono trasferiti sul piano dei contrasti personali. Un dibattito così organizzato svolge certamente funzioni socio-psicologiche importanti, in primo luogo di quietistico sostituto dell’azione [...]⁹

Quando la cultura diviene merce, la sfera pubblica entra in crisi tramite la manipolazione di un’istanza critica che diventa mera facciata. Nella diffusione di massa di programmi – tanto televisivi quanto radiofonici – non c’è l’intenzione, secondo Habermas, di garantire un dibattito che sia veramente libero bensì la volontà di restringere, in uno spazio rigidamente delineato, i confini di tale dibattito per mantenere il controllo sulle opinioni circolanti. Il sistema mediatico del nuovo capitalismo, dice Habermas con delle chiare influenze marcusiane, lungi dall’assolvere la sua funzione di informazione per garantire una discussione pubblica critica, informata e consapevole,

⁸ Ivi, p. 192.

⁹ Ivi, p. 197.

[...] sviluppa il *mixtum compositum* di un materiale ameno insieme accettabile e gradevole, che sostituisce tendenzialmente l'adeguatezza della realtà con la fruibilità e invita al consumo impersonale di stimoli alla distensione invece che all'uso pubblico della ragione.¹⁰

3. *Il pensiero hobbesiano tra ragione e retorica*

Nell'anno Millecinquecentoottantotto
dalla nascita del Nostro Salvatore Divinumano,
mentre si trovava nei porti spagnoli quella famigerata flotta,
ostile, che sarebbe stata presto sconfitta nel nostro mare,
in quel tempo io nacqui, prematuro [...].
Non ho da vergognarmi della mia terra natia, ma del tempo malvagio
mi dolgo, e dei così tanti mali venuti al mondo con me.
Una voce correva infatti tra le nostre cittadine,
che l'ultimo giorno del nostro popolo stesse giungendo con quella flotta,
e da così tanto spavento fu presa mia madre
che diede alla luce due gemelli: me e la Paura.
È per questo, credo, che io detesto i nemici della mia patria,
ma amo la pace, gli studi e i buoni amici.¹¹

Non è facile descrivere un autore come Thomas Hobbes, soprattutto quando egli stesso ha dato la migliore presentazione possibile di sé nei versi sovrastanti. Tratti dal carne autobiografico in latino scritto di suo pugno, queste parole sono una fonte indispensabile per comprendere fino in fondo la figura di questo grande filosofo. I livelli di lettura sono molteplici. Quello più superficiale, autobiografico, ci dà delle coordinate temporali ben precise: Thomas Hobbes nasce nel 1588, lo stesso anno in cui l'Invincibile Armata spagnola viene distrutta dalle navi inglesi; inoltre, come ci dice lui stesso in versi poco successivi a quelli riportati, parlava quattro lingue e imparò «a dar forma alle lettere»¹²; ancora, l'autore parla della sua formazione, con lo studio del latino e del greco e soprattutto della logica aristotelica presso l'università di Oxford, anni che hanno fatto di lui un eruditissimo umanista; infine, capiamo che l'essere nato in tempi così burrascosi ha segnato Hobbes per tutta la vita: di fatto, tutta la sua produzione di filosofia politica trova proprio nella paura, di cui si proclama gemello, un *tòpos* imprescindibile.

Acuto osservatore del suo tempo, Hobbes colse al volo le sfide poste dal-

¹⁰ Ivi, p. 204.

¹¹ L. Tenneriello, *Vita di Thomas Hobbes di Malmesbury. Le due autobiografie latine*, Mimesis, Milano 2022.

¹² Ivi.

la rivoluzione scientifica e si dedicò allo studio della fisica, scrivendo numerosi saggi e concentrandosi sulla fondazione di un'epistemologia rigorosa. È in quest'ottica che va letta la spietata critica mossa all'eloquenza e alle sue tecniche. Contro la teoria classica dell'*inventio*, dell'*elocutio* e della *dispositio*, Hobbes ribatte che non c'è alcun bisogno di garantirsi il favore del pubblico, di corroborare le proprie tesi con citazioni di autori illustri o di ornare il proprio discorso per renderlo più accattivante: la scienza naturale, nella sua esposizione dei fatti, ha la capacità di legittimarsi da sé in forza della verità e dell'evidenza delle sue dimostrazioni. Affinché ciò sia vero, precisa Hobbes, è necessario seguire un metodo (che lui stesso elabora) che punti sulla massima precisione dei termini utilizzati e sulla chiarezza e la correttezza nella concatenazione dei ragionamenti. Se dunque la retorica è assolutamente non rigorosa e dunque inutile alle scienze naturali, il giudizio che ne dà Hobbes in campo morale non è meno duro: nel dibattito pubblico, gli oratori sono considerati individui estremamente pericolosi poiché il "saper parlare" si traduce spesso nella manipolazione delle assemblee. L'arte retorica subisce in Hobbes un ribaltamento da virtù a cosa assolutamente deprecabile. La scienza morale, quindi, dovrebbe seguire lo stesso metodo già collaudato per quella naturale e rifiutare sistematicamente ogni tipo di abbellimento retorico.

Il *Leviatano* si colloca alla fine di questa lunga riflessione. Pubblicato nello stesso anno in cui si chiude la guerra civile inglese (1651), costituisce non solo il culmine del percorso intellettuale hobbesiano, ma anche di quello personale. Si tratta di un'opera dall'immenso rigore scientifico, che parte dalla disamina delle facoltà dell'intelletto umano, si sposta sul linguaggio e infine sul vivere in società e, dunque, sullo Stato. Parlando dello stato di natura, ovvero quel momento della vita dell'uomo in cui, non esistendo lo Stato, non vi sono leggi al di fuori di quelle naturali, Hobbes spiega come la totale uguaglianza degli uomini porti questi ultimi a avere paura dei propri simili, temendo che gli possa venir fatto del male o, nel peggiore dei casi, di morire violentemente per mano altrui. È questo sentimento che spinge gli individui a cedere tutti i propri diritti a un altro individuo, il sovrano, che agisca in nome di tutta la comunità. Compito del sovrano è quello di garantire la pace e la sicurezza dei suoi sudditi, e a tal scopo ogni sua azione è compiuta in virtù di questo obiettivo e in nome di ogni persona che governa.

La causa finale, il fine o il disegno degli uomini (che per natura amano la libertà e il dominio sugli altri) nell'introdurre ciò che esercita su di loro quel controllo sotto il quale li vediamo vivere negli stati, è la previsione della propria conservazione e, con questo, di una vita più appagante, vale a dire la previsione di sottrarsi a quella miserabile condizione di guerra, che

è necessariamente conseguente alle passioni naturali degli uomini, quando non c'è un potere visibile che li tenga in soggezione e che, con la paura della punizione, li vincoli all'adempimento dei loro patti e all'osservanza delle leggi di natura [...].¹³

L'insistenza sul tema della sicurezza e della pace così come il richiamo, nel capitolo successivo al passo citato, all'indivisibilità del potere sovrano, rivelano la vera natura dell'opera: se da un lato il *Leviatano* si presenta come un rigoroso scritto di scienza morale, esso è contemporaneamente anche un immenso trattato di natura politica, storica e retorica.

Eppure, si è visto come Hobbes avesse voltato le spalle all'eloquenza; come si spiega questo improvviso cambiamento d'animo? A causa della guerra. Nel *Behemoth*, appare evidente come la terribile realtà della guerra civile inglese abbia costretto Hobbes a dover riconsiderare necessariamente alcune sue posizioni precedenti. Parafrasando le sue parole, la scienza del giusto e dell'ingiusto si è rivelata inutile perché, nell'Inghilterra dell'epoca, le persone istruite e capaci di comprenderle erano ben poche: la stragrande maggioranza (analfabeta) della popolazione ascoltava unicamente i sermoni politici degli ecclesiastici che incitavano il popolo alla disobbedienza verso la corona. La vera scienza, secondo Hobbes, fu in questo contesto oscurata da coloro (la Chiesa in primis) che si approfittavano della situazione per perseguire i propri interessi:

Hobbes sostiene perciò in prima istanza che, fronteggiati dall'interesse e dall'ignoranza, raziocinio e scienza hanno ben poche possibilità di venire ascoltati.¹⁴

Inoltre, Hobbes si rese conto che anche le teorie più nocive e pericolose, se esposte con la giusta convinzione e con gli artifici necessari, potevano trionfare sulle verità scientifiche, anche qualora queste ultime fossero lampanti agli occhi di tutti. È per questa esigenza tutta pratica, per la necessità della pace e della sicurezza contro coloro che volevano fomentare il caos che Hobbes, scrivendo il *Leviatano*, decise di tentare un avvicinamento della sua scienza morale al popolo tramite l'accorto uso di eloquenza e retorica per illustrare quella che, secondo lui, era la via da percorrere per il bene della patria.

Dal percorso appena tracciato emerge un dato piuttosto significativo: la presa di coscienza di Hobbes che la scienza non può pensare di essere sufficiente a se stessa sottende la consapevolezza di trovarsi alle porte di una nuova

¹³ T. Hobbes, *Leviatano*, a cura di Raffaella Santi, Bompiani, Milano 2018.

¹⁴ Q. Skinner, *Ragione e retorica nella filosofia di Hobbes*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2016.

epoca in cui il popolo, nella sua interezza, diviene sempre di più una parte attiva della vita dello Stato. Se le più grandi opere di filosofia politica fino a quel momento erano pensate, indirizzate e dedicate a sovrani e principi, che ne erano anche i “protagonisti” (d'altronde Machiavelli dedicò la sua opera più importante a Lorenzo di Piero de' Medici e, al suo interno, esaltava la figura di Cesare Borgia), il contrattualismo seicentesco e settecentesco mette al centro della propria analisi l'individuo e il modo di aggregazione del vivere insieme, intendendo l'autorità come un prodotto (nel caso di Hobbes, una vera e propria persona artificiale) di chi, associandosi, dà vita alla società civile. Avendo vissuto per ben novant'anni, e essendo un autore dalla spiccata sensibilità intellettuale ai più variegati argomenti, filosofici e non, non stupisce che Hobbes abbia intercettato in maniera così arguta dei temi che appartengono almeno a una generazione di autori successiva. Chiaramente, il suo attaccamento a una concezione così totale e totalizzante del potere sovrano a scapito delle libertà individuali costituisce un nodo che lo mantiene maggiormente nella posizione di uomo del Seicento che antesignano dell'età dei lumi; eppure, ancora oggi, il *Leviatano* di Thomas Hobbes è un caposaldo del pensiero politico e la sua intera riflessione pluridecennale offre moltissime occasioni per riflettere sulla nostra realtà odierna.

4. *La crisi del dibattito pubblico contemporaneo tra guerra e populismo*

I due autori di cui si è parlato finora, nonostante l'enorme distanza cronologica e seppure inseriti in contesti socio-politici completamente differenti, ci parlano sostanzialmente della stessa realtà: da ormai alcuni decenni, l'Italia, l'Europa e infine il mondo intero sono in balia di processi politici che hanno portato alla realizzazione e all'estremizzazione della diagnosi habermasiana, oltre che a riproporre un contesto molto simile a quello in cui si muoveva Hobbes. L'affermazione dei vari populismi e l'avanzata delle destre radicali ha generato il totale appiattimento del dibattito pubblico che, lungi da qualunque tipo di vocazione informativa e/o argomentativa e essendo caduto nelle grinfie della spettacolarizzazione mediatica, allo stesso tempo anestetizza il senso comune e polarizza chi vi prende parte, generando discussioni sempre più violente e sempre meno razionali. La politica, invece di provare a sanare le patologie della sfera pubblica e a disinnescare la conseguente guerra interna alla società civile, le alimenta: nel corso della pandemia da COVID-19, innumerevoli politici dell'*alt-right* mondiale (e soprattutto italiana) hanno soffiato sul fuoco

della paura generale diffondendo falsità e quasi incitando alla rivolta; Donald Trump nel 2021 ha istigato i suoi *supporters* a attaccare il Campidoglio in seguito ai risultati, a suo avviso (ma senza alcuna corrispondenza reale) falsati, delle elezioni in cui Joe Biden fu eletto presidente; nel 2024, poi, Elon Musk ha diffuso su X almeno cinquanta *fake news* riguardanti le elezioni statunitensi e la campagna del partito democratico americano¹⁵. La lista sarebbe lunga, ma questi sono sicuramente gli episodi più significativi che segnalano un grave declino e inquinamento del dibattito pubblico e una società sempre più divisa. La situazione è ulteriormente peggiorata negli ultimi tre anni, con l'invasione russa dell'Ucraina e con l'aggravarsi delle tensioni in Palestina, sfociate in un sanguinosissimo conflitto. La guerra e la politica populista dilagante ci hanno messo davanti all'amara consapevolezza di un'opinione pubblica spaccata in cui il dissenso viene brutalmente messo a tacere perché in contrasto con gli interessi di chi, in linea teorica, dovrebbe rappresentare la volontà generale. Se la democrazia è il "governo del popolo", se da sempre il suo tratto distintivo è stata la pubblica discussione argomentata nelle assemblee e nelle piazze, che speranze può avere essa oggi se la sua dimensione partecipativa si sta sempre più sclerotizzando e assoggettando al volere e alla pretesa di verità non fondata di attori politici deliranti, dispotici e bugiardi? E, dal momento che a fare le spese di tutto ciò è la società, perno fondamentale degli Stati contemporanei, che futuro si prospetta per questi ultimi?

In conclusione, Habermas e Hobbes offrono due prospettive, diverse eppure in qualche modo comunicanti, dalle quali osservare i problemi che attanagliano le democrazie contemporanee: se il primo ha giustamente rilevato l'esistenza di una sfera pubblica intesa come spazio libero di discussione critica, entrata in crisi con l'ingerenza del capitalismo avanzato e delle sue strutture produttive, il secondo ha lucidamente capito che in periodi di grave crisi (come le guerre) la società civile tende a polarizzarsi e, infine, a sgretolarsi se lasciata nelle mani di falsi profeti e dei loro interessi. L'auspicio in un futuro migliore non può prescindere dall'analisi delle patologie del nostro tempo; a tal scopo, in questa epoca di cecità selettiva, praticare il pensiero critico per smettere di guardare al dito quando si punta alla luna costituisce il primo, doveroso passo di un percorso che, al più presto, dobbiamo intraprendere.

¹⁵ https://www.ansa.it/canale_tecnologia/notizie/web_social/2024/08/09/elezioni-usa-nel-2024-musk-ha-diffuso-50-post-bufala-su-x_5ca18121-6c17-4d16-9481-b0bfa9804944.html.

Contenere la melanconia: genealogia di una sfida tra Burton, Hobbes e Freud*

Francesco Boemio, Christian Heinz D'Angelo, Fabrizia Palimento

Introduzione

Nel corso dei secoli, la melanconia ha suscitato un forte interesse in ambito medico e filosofico. Per quasi 1.500 anni, è stata interpretata attraverso le lenti della medicina ippocratico-galenica: la diagnosi indicava un eccesso di bile nera che intorpidiva il corpo e lo separava dal suo ambiente naturale. Si trattava di uno squilibrio umorale che veniva assunto come causa fisica della malattia¹.

Ma la melanconia ha presto oltrepassato i confini clinici, diventando una questione politica². Il soggetto melancolico tende a isolarsi, rifiuta la vita in comune, si sottrae ai registri coesistentivi della propria unità politica, preferisce i luoghi solitari, si disconnette dalla realtà collettiva, e viene percepito come una minaccia all'ordine esistente, proprio perché incline alla novità.

Di questa malattia si è sofferto in tutti i tempi e in tutti i luoghi. Ma in alcune epoche, in particolare nell'Inghilterra del XVII secolo, la melanconia si è imposta come questione trasversale, con ripercussioni anche sulla sfera sociale. Qui, essa assume persino un carattere nazionale, trasformandosi in un tratto identitario collettivo:

è appunto la *bipolar Disease*, malattia epocale designata anche col nome di *Elizabethan Malady*, analizzata da studiosi contemporanei di Hobbes quali Timothy Bright, Thomas White e Robert Burton³.

* Francesco Boemio ha scritto il Capitolo 1, Christian Heinz D'Angelo l'Introduzione e il Capitolo 2, Fabrizia Palimento il Capitolo 3. Tutti gli autori hanno contribuito in egual misura alla concettualizzazione e alla stesura.

¹ Per una disamina storica più approfondita, cfr. G. Macchia (a cura di), *I moralisti classici. Da Machiavelli a La Bruyère*, Adelphi, Milano 1988.

² Sull'impatto che la melancolia ha avuto nella riflessione politica europea, cfr. P. Schiera, *Specchi della politica. Disciplina, melancolia, socialità nell'Occidente moderno*, Il Mulino, Bologna 1999.

³ G. Borrelli, *Il lato oscuro del "Leviathan". Hobbes contra Machiavelli*, Cronopio, Napoli 2009, p. 115.

una vera e propria malattia, tanto sociale da acquistare ben presto tratti nazionali, non senza un certo compiacimento da parte di chi ne è colpito, come illustra assai bene il libro di Babb sulla *English Maladay*⁴.

In questo contesto prende forma l'opera di Robert Burton, *The Anatomy of Melancholy*, che delinea un progetto di riforma razionale dell'individuo e della società. Burton, consapevole del legame tra ozio e melanconia, propone una forma di governo che imponga doveri prestazionali e limiti il rischio di abbandono esistenziale:

Leggi non meno severe regolano l'obbligo generale al lavoro [...]. Gli invalidi riceveranno pensioni e viveri; i malati verranno accolti negli ospedali costruiti a tal fine. Ma gli altri saranno tutti costretti a lavorare; non si abuserà delle loro forze; a giorni fissi, una volta alla settimana, ognuno avrà diritto a una vacanza, potrà partecipare a feste, ad allegre riunioni dove si cante-
rà e ballerà. Sapendo che agli occhi di Burton l'ozio è una delle grandi cause della malinconia, è evidente come l'obbligo al lavoro equivalga a un'interdizione della malinconia⁵.

In quanto appartenente alla tradizione dei moralisti, Burton interpreta l'ozio come una delle principali cause della melanconia. La prescrizione del lavoro non è soltanto un imperativo etico, ma assume la forma di un dispositivo terapeutico: una contromisura istituzionale volta a disciplinare il soggetto, prevenendo così il rischio di isolamento e disordine psichico.

Ma il paradigma stava già cambiando. Non si parlava più soltanto di umori e bile nera, bensì di disfunzioni psichiche e sconnessioni cognitive. La melanconia veniva interpretata – in forza dell'emergente barocchismo – come rottura del rapporto con la realtà, e quindi come condizione da gestire soprattutto sul piano politico. È in questo quadro che si colloca il *Leviathan* di Hobbes, pubblicato a pochi anni di distanza dall'*Anatomy*⁶. In esso, la riflessione sulla sovranità – modellata sull'esperienza della guerra civile inglese – si interseca con il riconoscimento della melanconia come tratto persistente della condizione umana. Hobbes la descrive così:

La tristezza sottopone un uomo a paure infondate e questa è una pazzia comunemente chiamata MALINCONIA, che si manifesta anche in modi diversi, come nell'ossessione per la solitudine e per le bare, nel comportamento superstizioso e nella paura di una cosa particolare per qualcuno

⁴ P. Schiera, *Specchi della politica*, cit., p. 287.

⁵ R. Burton, *Anatomia della malinconia. Introduzione di Jean Starobinski*, a cura di G. Franci, Marsilio, Venezia 2020, p. 24.

⁶ Cfr. B. Accarino, *Allarme acustico: note sulla parabola del lupesco in Hobbes*, in «Filosofia Politica», XXXIII (2), 2019, p. 332: «Quando poi Hobbes interviene sull'idrofobia, sempre in quella sorta di mini-trattato di patologia medico-politica che è il capitolo XXIX del *Leviatano*, si colloca su un terreno già arato da Robert Burton, della cui *Anatomy of Melancholy*, 1621, compare un'edizione postuma nel 1651, anno di pubblicazione del *Leviatano*».

e di un'altra per qualcun altro. Insomma, tutte le passioni che producono un comportamento strano e inusuale vengono chiamate con il nome generico di pazzia, ma chi volesse assumersene la fatica, potrebbe arruolare una legione con i diversi tipi di pazzia. E se gli eccessi sono pazzia, non c'è dubbio che anche le passioni stesse, se tendono al male, sono gradi di pazzia⁷.

In questa diagnosi, Hobbes coglie la tensione tra pubblico e privato. Il melanconico è colui che si isola, che si rifugia in visioni immaginarie e timori infondati. È questa soggettività instabile a permeare lo stato di natura: attraversare il passaggio cruciale che conduce dallo stato di guerra di tutti contro tutti allo stato civile significa, in ultima analisi, fare i conti con la melanconia.

I

1. *Un quadro storico-concettuale della melanconia: da male corporeo a male morale*

Il tema della melanconia (o melancolia) irrompe prepotentemente nel XV secolo; parola problematica sul piano semantico, vista soprattutto la familiarità con il termine sinonimico “malinconia”: basti leggere la voce di un qualsiasi dizionario per assistere alla complessità etimologica. Si legge, difatti:

è forma preferita in psichiatria per indicare particolari condizioni morbose [...] caratterizzato da alterazione patologica del tono dell'umore [...] avvertita dal malato come vuota sofferenza⁸.

Se “malinconia” ha un significato comunemente attribuito a una condizione psichica, “melanconia”, invece, ha una sfumatura più specifica. Nasce, in particolare, quest'ultima accezione, già nel '500 nel testo *I Mondi* di Francesco Doni, per poi ritornare nella riflessione morale e politica di Thomas Hobbes⁹; ma se si dovesse conferire una paternità dirimente al tema in un solo autore, si indicherebbe certamente Robert Burton, scrittore dell'*Anatomia della melanconia*. Pastore anglicano di un'erudizione fuori dal comune, ha dedicato ampio spazio al tema, all'incessante ricerca di una cura; è per questo che il testo richiama un lessico di matrice medica: il termine “Anatomia” fa proprio riferimento alla cultura specificamente galenica, che si occupa di dissezionare i corpi.

⁷ T. Hobbes, *Leviatano. Con testo inglese e latino*, a cura di R. Santi, Bompiani, Milano 2001, p. 125.

⁸ Cfr. Melanconia, in «Vocabolario Treccani online», Istituto dell'Enciclopedia Italiana, <https://www.treccani.it/vocabolario/melanconia/>, consultato il 26/04/2025.

⁹ Per un riferimento contestuale più preciso cfr. G. Borrelli, *Prudence, Folly and Melancholy in the Thought of Thomas Hobbes*, in «Hobbes Studies», IX, 1996, pp. 88-97; M. Simonazzi, *Thomas Hobbes on melancholy*, in «Hobbes Studies», XIX, 2006, pp. 31-57.

Tuttavia, è evidente che si tratti di un contrassegno figurato, ovvero l'ambito della morale. Si estendeva una consistente schiera letteraria dedicata alla cosiddetta "moralistica": autori o autrici che, al pari di un anatomista, erano capaci di "anatomizzare" il cuore umano, disvelandone ipocrisie e fattezze¹⁰. In questo caso, il recupero della tradizione medico-stoica, ha riportato in luce la melanconia come, propriamente, la bile nera, astrologicamente dettata dalla cattiva influenza di Saturno che provocava nell'individuo un'alterazione dell'umore, fisicamente corrispondente a un problema circolatorio – cosa che la distingue, anche storicamente, dalla semplice "malinconia".

Robert Burton, segnatamente, è stato collocato tra i succitati "moralisti" classici, cioè, per dirla con Marchetti, autori che da una osservazione morale, susseguentemente, arricchivano le proprie analisi con sfaccettature poetico-letterarie di grande rilievo¹¹. Giovanni Macchia ne propone un catalogo di coerente efficacia che, prendendo le mosse da Niccolò Machiavelli e arrivando a Jean De La Bruyère, consegna una paradigmatica contestualizzazione letterario-concettuale. In particolare, afferma: «i grandi moralisti nascono quando comincia a smarrirsi quella tranquilla fiducia nell'uomo»¹².

Si riconosce in questi autori, quindi, un bisogno fondamentale di dare ordine a un disordine, di ricercare quella smarrita tranquillità, dacché «non per ciò quest'uomo rinuncia a vagheggiare una società perfetta»¹³. Non è un caso che Macchia decida proprio di cominciare dal segretario fiorentino, il quale, per primo, coglie tale necessità, antecedente all'intento prettamente politico, comprendendo che

l'incerto si combatte con il certo, tutto può divenire ragione, organizzazione, linea di pensiero, trattato, perché la scienza politica si basa sulla scienza concreta dell'uomo¹⁴.

Per dirla più brevemente, la pratica politica necessita preliminarmente di un'indagine, diremmo, antropologica e morale, da cui potersi orientare (su ciò anche si basa, ad esempio, l'impianto hobbesiano). Risuona la distinzione, che compiva la Papisogli, tra il "moralista pratico" e quello "teoretico", non da intendersi come dicotomica, bensì scambievolmente e ambivalente.

¹⁰ Cfr. B. Papisogli (a cura di), *I moralisti classici*, Laterza, Bari 2008.

¹¹ Cfr. A. Marchetti (a cura di), *Moralisti francesi classici e contemporanei*, BUR, Milano 2010.

¹² G. Macchia (a cura di), *I moralisti classici*, cit., p. 19.

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ *Ivi*, p. 17.

2. Lineamenti teorici e contestuali del «barocchismo melanconico»

Da un quadro di gusto prettamente cinquecentesco (quello machiavelliano), si va via via sfociando, come si è notato, a quello seicentesco; in merito bisogna fare i conti con una categoria che, tanto per Burton quanto per Hobbes, permette un orientamento maggiormente centrato: quella del barocco.

Walter Benjamin, nel testo *Il dramma barocco tedesco*, ha evidenziato alcuni *topoi* esemplificativi di questo periodo¹⁵, sotto la cui lente osservarne i lineamenti: in primo luogo la “mosaicità” frammentata, caratterizzata non spesso da una estesa trattazione (cosa da cui Burton si allontana), ma specialmente da aforismi, massime e immagini da collegare quasi come un puzzle – si ricordano, tra i moralisti che corrispondono a tale metodologia, La Bruyère o La Rochefoucauld; in secondo luogo la melanconia, il *taedium vitae*, la passività cupa e depressa, allegoricamente rappresentata dall'iconica incisione di Albrecht Dürer (fig. 1). Scrive Benjamin:

nella *Melencolia* di Albrecht Dürer, gli strumenti della vita attiva giacciono sul terreno, come oggetti di una sterile ruminazione. Questa incisione anticipa in molte cose il Barocco. Il sapere di colui che rimugina [...] anche il meditare poteva trascinare nel vuoto. È quanto insegna la dottrina del temperamento melanconico¹⁶.

Il barocchismo spesso è associato a un concetto dominante della moralistica, quello del *gran teatro del mondo*, che diviene sfondo arbitrario e sociale della relazionalità: ogni uomo è chiamato a recitare una parte, a essere attore tra gli attori, con la rottura della propria identità, non più statica come quella di gusto medioevale, ma dinamicamente mutevole, instabile.

Carlo Galli, nell'analisi dell'immagine sul frontespizio del *Leviatano* di Hobbes, individua proprio «sbalzi di chiaroscuri barocchi, che creano drammatici contrasti di luce e di ombre»¹⁷. «Siamo in un mondo nuovo, duro ma razionale»¹⁸, dominato dal tentato superamento dello stato di natura – *Homo homini lupus e ius in omnia* – e il riconferire stabilità al disordinato.

Riscontrabile anche nella riflessione dello stesso Burton, che innesta il cortocircuito morale della melanconia come matrice peculiare degli individui, una *conditio sine qua non*, uno *status* connaturale incontrovertibile. Burton

¹⁵ Con l'intento sostanziale di fare emergere affinità col periodo avanguardistico suo contemporaneo.

¹⁶ W. Benjamin, *Il dramma barocco tedesco*, in *Opere complete di Walter Benjamin*, Einaudi, Torino 2002, pp. 178-179.

¹⁷ T. Hobbes, *Leviatano. Con saggio introduttivo di Carlo Galli*, BUR, Milano 2011, p. XIV.

¹⁸ Ivi, p. XV.



Figura 1. Albrecht Dürer, *Melencolia I*, 1514. Incisione a bulino, 24 × 18,8 cm, Staatliche Kunsthalle, Karlsruhe.

pone l'accento sulla loro irrequieta mutevolezza, loro peculiare caratteristica dettata dal *taedium vitae*:

loro sintomo comune, e per essi *tarda fluunt ingrataque tempora*, cosicché si stancano presto di ogni cosa; essi vorranno ora andare, ora ristare; se a letto vorranno alzarsi; alzati, vorranno mettersi a letto [...] nessuno è più disgraziato di loro, e ogni povero che vedono è più fortunato [...] essi sono capaci di ogni estremo, di ogni stravaganza e contraddizione, in tutte le loro infinite¹⁹.

3. Robert Burton tra morale e politica. Tra Machiavelli e Hobbes

Emerge con vigore il tema dell'incostanza di azioni, pensieri e intenzioni che si aggrovigliano in una costitutiva ineludibilità di una certa e sicura prognosi; l'uomo si conferma, sulla falsariga delle riflessioni di Michel De Montaigne – tra le altre cose, considerato primo moralista classico francese – nella sua incompiutezza naturale-ontologica, scardinante l'ottimistico slancio medioevale.

Le riflessioni di Burton, tuttavia, non si limitano solamente all'uomo, destinatario primario della sua diagnosi medico-morale; con il termine "individuo" – vocabolo che per certi versi contraddistingue la modernità, come anche nel progetto politico di Hobbes – si indica ogni realtà individualizzabile: dai vegetali agli animali; ma anche regni, province e famiglie. Starobinski, in effetti, predica alla melanconia il termine «universale»²⁰, sottolineando che Burton, dietro la maschera di «Democritus Junior» – con cui si beffa della convinzione, comune e diffusa, di una sanità inconsapevole della propria malattia – indaga ben allargandosi dall'analisi prettamente antropologica.

Come egli scrive, «Tutti gli uomini sono trascinati da passioni, turbamenti, lussuria, piaceri ecc.; [...] più che malinconici, essi sono completamente pazzi»²¹, mossi nel marasma dell'ipocrisia dissimulatrice e simulatrice da ruoli ben architettati, sotto il sortilegio della propria vanità; Burton, in sintesi, riconosce «come pazzia l'umor vano che lo spinge a costruire, vanagloriarsi, bisticciare, spendere e spandere»²². In un passo breve tra la melanconia e la pazzia, Burton, in virtù di tale constatazione universalizzata, che interessa

¹⁹ G. Macchia, *I moralisti classici*, cit., pp. 199-209.

²⁰ R. Burton, *Anatomia della malinconia*, cit., p. 18.

²¹ R. Burton, *Anatomia della malinconia*, cit., p. 116.

²² Ivi, p. 112.

tanto la morale quanto la politica («i regni, le province e i corpi politici sono ugualmente sensibili e soggetti a questa malattia»²³), delinea un progetto parapolitico, a cavallo tra l'utopia e la poesia, cioè che «impegna la volontà attraverso le forme verbali che proiettano il soggetto tra le cose»²⁴ nell'intento di stabilire un ordine razionale che possa capovolgere la melanconia, o *in extremis* la follia, con la speranza di una purificazione (*katharsis*).

Con tale suggestione si stendono le fila del discorso: essere partiti da Machiavelli ci ha consentito di attraversare, seguendo l'itinerario burtoniano e la sua analisi della melanconia, un'evoluzione di un sentimento moralistico che si compirà in Thomas Hobbes. Non a caso Machiavelli e Hobbes sono qui richiamati²⁵, viste le affinità che li legano, già esplicitate anzi tempo da Francesco De Sanctis:

le passioni e gl'interessi, gli accidenti, i fini particolari sono non la storia, ma le occasioni e gl'istrumenti della storia. [...] Machiavelli e Hobbes ti danno la storia occasionale [...] vera²⁶.

II

1. «Un piacere non naturale ma necessario»: lo Stato Leviatano

Non solo Burton, anche Hobbes riflette sul tema della melancolia per ripensare le dimensioni di vivere associato. Come è noto, Hobbes lo fa secondo un approccio sequenzialista: al tempo della guerra di tutti contro tutti segue quello del patto sociale. L'atto fondativo si origina da un bisogno imprescindibile, iscritto nella natura di ogni uomo: il desiderio di vivere bene (*eu zên*).

Nello stato di natura è possibile sopravvivere – nella misura in cui si è capaci di garantire l'autoconservazione con i propri mezzi – ma non è possibile prosperare. La permanenza nel mondo esterno è infatti «solitaria, povera, sofferta, brutale e breve»²⁷, e impedisce ogni sospensione del qui e ora per dedicarsi ad attività svincolate dall'urgenza vitale.

L'impianto teorico dello Stato-Leviatano si regge su di un'antropologia modellata sulla riflessione epicurea. Ciò non deve sorprendere, poiché molti au-

²³ Ivi, p. 122.

²⁴ Ivi, p. 25.

²⁵ Per un quadro più ampio, cfr. G. Borrelli, *Il lato oscuro del "Leviathan"*, cit.

²⁶ F. De Sanctis, *Storia della letteratura italiana*, BUR, Milano 1994, p. 844.

²⁷ T. Hobbes, *Leviatano. Con testo inglese e latino*, cit., p. 207.

tori coevi avevano ripreso motivi cari a Epicuro per ripensare l'agire politico. Tuttavia, Hobbes compie un passo ulteriore: ai tre piaceri canonici epicurei aggiunge un quarto, *non naturale ma necessario* – lo Stato²⁸.

Perché proprio lo Stato? Per due motivi: (i) esso non è già dato in natura – come alberi e pietre – ma va costruito disciplinando gli uomini altrimenti refrattari ad associarsi spontaneamente; (ii) esso è necessario perché previene l'estinzione della specie – esito probabile di un perpetuo stato di natura – e rende possibile la progettazione di *come si vorrebbe vivere*, oltre i preliminari vitali.

Questo passaggio è decisivo per comprendere perché Hobbes dedichi tanta attenzione alla melanconia, e perché essa irrompa nel dibattito politico seicentesco. Il filosofo di Malmesbury associa la melanconia alla lupesca refrattarietà degli uomini allo stare insieme. Il *trait d'union* tra melanconia e stato di natura è costituito dalla ferocia, dall'impulso antisociale che deve essere addomesticato per poter accedere alla società civile:

Unitariamente, cioè considerando (con una certa forzatura) inapprezzabili le sfumature diverse tra *Elements*, *De cive* e *Leviatano*, Hobbes offre tre enunciati: l'uomo è un animale; gli animali non sono politici; gli animali umani possono essere politici con l'uso delle parole. Il che significa che essere umano è un processo, un *dandum* e non un *datum*: è il risultato, precario e instabile, dell'umanizzazione attraverso il linguaggio [...] e l'uso della ragione²⁹.

Rifiutando l'aristotelismo politico – secondo cui l'uomo è *zōon politikón* – Hobbes sviluppa una concezione innovativa della melanconia: non più malattia corporea, ma disfunzione mentale³⁰. Nel *Leviathan*, il soggetto melanconico è colui che *giudica* spregevole o inadeguata la propria condizione esistenziale:

L'angoscia che nasce dall'opinione della mancanza di potere si chiama TRISTEZZA della mente [nell'originale, *dejection of mind*]³¹.

L'appetito verso qualcosa insieme all'opinione di ottenerla si chiama SPERANZA [hope]³².

La stessa cosa senza tale opinione, DISPERAZIONE [despair]³³.

²⁸ L'intuizione è maturata dalle piacevoli conversazioni avute con il politologo Gianfranco Borrelli. Parte del contenuto si trova in G. Borrelli, *Politiche del desiderio: da Machiavelli a Foucault*, in «I castelli di Yale», VI (1), 2018, pp. 79-109.

²⁹ B. Accarino, *Allarme acustico*, cit., pp. 323-324.

³⁰ M. Simonazzi, op. cit., p. 35: «Il filosofo di Malmesbury non considera la malattia mentale come una vera e propria malattia causata dalla lesione di qualche organo – causando uno squilibrio degli umori con un eccesso di bile nera – ma più semplicemente come un problema riguardante l'autostima» (traduzione dell'autore).

³¹ T. Hobbes, *Leviatano. Con testo inglese e latino*, cit., p. 97.

³² Ivi, p. 91.

³³ *Ibidem*.

Anche se altri possono dimostrargli che si sbaglia, il soggetto melanconico persiste nella sua percezione: *ritiene* inizialmente di poter raggiungere un oggetto desiderato, poi *si convince* di non potervi accedere, e infine *reputa sé* stesso impotente. Questa ricorsività affettiva (da cui il nome di malattia bipolare) percorre l'intera vita psichica del soggetto melanconico.

2. *Dall'inspirazione alla cospirazione*

I problemi per la tenuta del patto sociale emergono quando la melancolia non resta confinata alla sfera privata, ma, in modo sempre più diffuso, trova riconoscimento nello spazio pubblico. Hobbes descrive questo slittamento nei termini delle lotte religiose che hanno esasperato il clima politico inglese: dalla «inspirazione alla cospirazione», dove essere ispirati significa «parlare tramite lo spirito»³⁴, cioè rivendicare il ruolo di intermediario con la divinità – un ruolo che spetta al sovrano, non ai sudditi.

La melancolia, in questo contesto, è una malattia politica: nasce dalla percezione di non possedere il potere per soddisfare i propri bisogni, ma si traduce nel desiderio di esercitare un controllo sul mondo. Anche se non corrisponde necessariamente ai fatti, è una convinzione radicata e resistente alla persuasione retorica. Quando questa passione eccede le altre, il soggetto melanconico cerca di delegittimare l'ordine esistente, proponendo una lettura alternativa della realtà e giungendo a competere con il sovrano sul piano del significato e del comando.

Ma non si deve confondere il melanconico con il profeta, se non altro per la asimmetria strutturale tra le due figure:

Il profeta, il sedizioso e ispirato capo popolo, corrisponde al profilo di un soggetto mosso da una vanagloriosa opinione di sé, in virtù della quale riesce, con abile retorica, a turbare le menti superstiziose dei malinconici, trasferendo sul terreno visibile del conflitto politico il disordine passionale presente nel microcosmo dei singoli³⁵.

Sia il melanconico sia il profeta desiderano un cambiamento radicale dell'ordine esistente. Ma, a differenza del primo, il profeta non è attraversato da oscillazioni emotive: persegue con lucidità l'acquisizione di potere. Di-

³⁴ Ivi, p. 691.

³⁵ J. Bonasera, *Il sedizioso muggito di una nazione turbata. Malinconici e profeti nel pensiero politico di Thomas Hobbes*, in «Filosofia Politica», XXXIII 1, 2019, pp. 141-142.

sponde di eloquenza, sa interpretare i turbamenti altrui e li converte in forza politica. Dice ai melancolici ciò che vogliono sentirsi dire, e li arruola come strumento del proprio disegno³⁶.

Nel contesto inglese del XVII secolo, fortemente permeato dalla cultura biblica, i profeti si appropriano dell'escatologia cristiana per fomentare una rivolta che «si costituisce in forza di una verità appresa tramite una rivelazione immediata, dunque capace di mettere in tensione la catena della legge civile non riconoscendo nel sovrano l'unico legittimo interprete del comando divino»³⁷. Se per i profeti il regno di Cristo è imminente, per Hobbes il campo di esistenza più proprio della politica è nell'attesa: finché Cristo non ritorna, gli uomini devono obbedire al loro sovrano, e questi deve proteggerli per consegnarli nelle mani del Salvatore.

Come ha osservato Borrelli, Hobbes paragona questi sediziosi ad ascaridi, vermi che divorano le viscere del corpo politico. La loro malattia interiore si proietta nella sfera pubblica, corrompe l'intensità associativa, e mette a rischio la struttura dello Stato-Leviatano:

Questi uomini si arrogano la libertà di contestare il potere sovrano; come quei piccoli vermi che si chiamano ascaridi, essi, "sebbene covino perlopiù tra la feccia del popolo, animati da False Dottrine, si intromettono perpetuamente nelle leggi fondamentali, a danno del Commonwealth"³⁸.

La melanconia è dunque una passione di massimo pericolo. Se accompagnati da un leader carismatico, i soggetti melancolici possono minare il patto sociale alla radice. Contestano il potere sovrano, disgregano il principio di obbedienza condivisa e spalancano la via al ritorno allo stato di natura.

3. *Hobbes teorico di un proto-welfarismo?*

Se i melancolici sono come vermi che divorano il corpo politico, allora il sovrano – alla stregua di un medico – può e deve intervenire per ripristinare

³⁶ Per Hobbes, il malcontento costituisce un motivo di impedimento allo svolgimento della decisione politica solo se sistematico. Come scrive Plamenatz: «Il singolo suddito, persino il singolo criminale, anche se sfugge a una punizione meritata, non rappresenta una grande minaccia per l'autorità. La vera minaccia si presenta quando molti soggetti si associano contro il sovrano, cosa che sono più inclini a fare in difesa di ciò che considerano libertà o giustizia». Cfr. J. Plamenatz, *Machiavelli, Hobbes, & Rousseau*, Oxford University Press, Oxford 2012, p. 145 (traduzione dell'autore).

³⁷ J. Bonasera, *Il sedizioso muggito di una nazione turbata*, cit., p. 148.

³⁸ G. Borrelli, *Prudence, Folly and Melancholy in the Thought of Thomas Hobbes*, cit., p. 97 (traduzione dell'autore).

lo stato di salute originario. Le unità politiche funzionano come sistemi biologici: tendono all'equilibrio omeostatico e reagiscono a ogni perturbazione con un meccanismo di compensazione. È una prospettiva organicista che Hobbes condivide, implicitamente, con Machiavelli³⁹.

In questa cornice, compito dello scienziato politico è riflettere sui dispositivi di governo più efficaci per supportare l'agire sovrano:

Il vivere politico assume dunque anche il carattere di un intervento, un tempo retroattivo che consiste nel *ritornare ai principi* (*Discorsi* III 1); tanto significa appunto *ripigliar lo stato* proprio nel senso di scegliere strumenti e tempi idonei per realizzare quella *battitura* dei soggetti che hanno introdotto oppure provano a introdurre la corruzione nei *costumi* e negli ordini istituzionali. Si tratta del controllo periodico cui bisogna sottoporre il vivere politico che dà origine allo stato e quindi al funzionamento delle forme del governo⁴⁰.

Questo «controllo periodico» si esercita sui sudditi per verificare l'adeguatezza dei loro desideri rispetto alla stabilità collettiva. Quando si registra una dissonanza, l'intervento può avere due esiti: (i) riequilibrare i rapporti tra le parti sociali, redistribuendo il conflitto in modo funzionale (esito machiavelliano); (ii) ricondurre le singolarità a sistema tramite l'uso legittimo della forza (esito hobbesiano). L'intervento è comunque legittimo, poiché una volta che i contraenti hanno alienato i propri diritti al sovrano, questi dispone della facoltà di agire nel modo che ritiene più utile a mantenere l'integrità del corpo politico.

In questo solco – che interpreta la melancolia come perturbazione dell'equilibrio omeostatico – è plausibile sostenere una lettura proto-welfarista della teoria politica hobbesiana.

Sebbene non sia corretto parlare di criterio eudemonistico in senso stretto, è legittimo affermare che Hobbes apre a una tradizione politica secondo cui lo Stato deve garantire una soglia minima di equilibrio psichico collettivo, condizione necessaria per impedire il reflusso verso la guerra di tutti contro tutti. Se lasciata incontrollata, la melancolia conduce alla sedizione. Lo Stato-Leviatano è quindi incaricato di contenere questo eccesso, di sorvegliare i sudditi, e di neutralizzare le derive individuali attraverso il controllo della cultura, della parola e della dottrina.

La sovranità hobbesiana ha così una funzione latamente terapeutica: lo Stato-Leviatano è un dispositivo permanente di regolazione delle passioni,

³⁹ A tal proposito, cfr. G. Borrelli, *Il lato oscuro del "Leviathan"*, cit.

⁴⁰ G. Borrelli, *Politiche del desiderio*, cit., p. 86.

necessario perché, come scrive Hobbes, è «inclinazione generale del genere umano un perpetuo ed incessante desiderio di potere dopo potere, che cessa soltanto con la morte»⁴¹.

Per quanto declinato nei termini del comando e della disciplina, il *Leviathan* anticipa la logica immunitaria che sorreggerà il moderno Stato welfarista. In Hobbes si disegna un modello in cui il potere non può ignorare la vulnerabilità psichica degli individui, prefigurando così temi che saranno sviluppati in chiave progressista ed eudemonistica nelle teorie contemporanee del welfare.

III

1. *Melanconia: un disordine interiore*

Hobbes che attentamente scruta l'uomo per generarne il suo mostruoso gigante, s'imbatte tutt'a un tratto in una misera, malsana e malaticcia creatura: l'uomo melanconico. Questa che non regge neppure il peso di sé stessa, minaccia di far crollare il gigante dalle sue fondamenta, proprio come fece Davide con Golia. Costui, incatenato nel passato e incalzato dall'avvenire, diviene, nella mente del teorico dell'assolutismo, la singolarità prevista eppure inattesa del suo progetto politico.

Intento a diramarsi circa quelle che sono le virtù e i difetti intellettuali, il filosofo di Malmesbury si cimenta nel delineare quella che può definirsi una particolare forma di follia. Questa, soggetta a quella che è la condizione più generale di pazzia, si dimostra anch'essa quale portatrice di squilibri interni per l'individuo. La trattazione hobbesiana in merito ne esplica le cause, conferendo – in questa cornice – alle passioni un ruolo chiave, che in concomitanza con quelli che sono i malriusciti processi cognitivi e intellettivi si fa generatrice di follia.

Una passione smodata, eccessiva, incontrollata è sinonimo di pazzia, questa che «procede talvolta dalla cattiva costituzione degli organi del corpo o da un danno fatto ad essi»⁴², crea un preliminare ostacolo alla tendenza naturale dell'individuo (ovvero quella tendenza di estendere il proprio potere

⁴¹ T. Hobbes, *Leviatano. Con testo inglese e latino*, cit., p. 161.

⁴² T. Hobbes, *Leviatano. Con saggio introduttivo di Carlo Galli*, cit. p. 76.

su tutto e tutti) e di conseguenza anche al suo vivere associato nello Stato⁴³. Sono quindi le passioni, le prime imputate nel processo per stabilire le cause di questo morbo. Da esse dipende anche quella difettosità intellettuale che rende l'individuo più o meno veloce nell'immaginazione e più o meno fermo nella condotta o nella decisione.

Occorre però fare attenzione, anche un'eccessiva capacità immaginativa può esser decretata quale specie di pazzia se non scortata da un buon giudizio e da una buona discrezione che indirizzano questa verso un qualche fine ben specifico. Infatti, giudizio e discrezione senza immaginazione possono ritenersi capacità ingegnose, viceversa quest'ultima senza le prime non può fare altrettanto. Proseguendo lungo la disamina, troviamo chiarificata quale componente essenziale non solo quella costituzionale del corpo, ma anche quella educativa della mente.

Accertata, pertanto, la compartecipazione delle passioni ai processi mentali, possiamo dunque passare al vaglio quelle che più da vicino risultano essere coinvolte nella malattia mentale. Prima fra tutte è la brama di potere, in ogni sua forma o tipologia (ricchezza, onore, conoscenza). Questa volontà perennemente desiderante nell'acquistare beni viene enunciata da Hobbes quale tensione naturale di ciascun individuo. Nel caso del folle, questo desiderio si mostra squilibrato ed eccessivo – per eccesso o per difetto – e si collega a un'altra passione che ne determina poi lo stato morboso, ovvero quell'amore o quella smodata stima del sé chiamata *vanagloria* o *orgoglio*, e al suo corrispettivo inabile, vale a dire quell'individuo che soffre di grande *prostrazione della mente*.

Anche se Hobbes sostiene che vi sono tanti tipi di follia quanti i tipi di passioni, egli sembra pensare che le due passioni cruciali, tra le quali oscilla la follia costituiscano un grado elevato di vanagloria e una grave depressione⁴⁴.

Questi eccessi opposti, eppure correlati, si rivelano quale punto di fuga di un'esistenza condotta sulla scia di una visione distorta di sé stessi e del mondo.

È cruciale non confondere «vanagloria» con «gloria»! Quest'ultima è una «esultanza della mente» assolutamente ordinaria che sorge dall'«immaginare il proprio potere e la propria abilità» (L, VI, 39, p. 47) Fintanto che questa passione comune è basata sulla propria esperienza individuale, è una forma legittima di fiducia in sé stessi. Tuttavia, quando l'autostima è basata

⁴³ A tal proposito, cfr. G. Borrelli, *Il lato oscuro del "Leviathan"*, cit., p. 104.

⁴⁴ T. Stolze, «*Il mugghiare del mare*». *Hobbes e la follia della moltitudine*, in «Quaderni Materialisti», 3/4, 2005, pp. 127-145.

sull'adulazione degli altri o è solo un prodotto della propria immaginazione, essa assume la forma aberrante della «vanagloria». [...] La «depressione», l'opposto della vanagloria, è una passione che nasce dalla convinzione di mancare di potere. (L, VI, 40, p 47).

Nell'eccesso di vanagloria, quindi, abbiamo dispiegate quelle che sono le derive di follia più turbolente e sovversive; nell'eccesso depressivo abbiamo invece la melanconia. Assoggettato al timore e perso nella sua eccessiva e lesa immaginazione, l'uomo melanconico è un uomo che tende a prefigurarsi un futuro incerto e carico di sofferenze. Hobbes comparerà tale ansietà per il futuro alla vicenda di Prometeo (letteralmente “*colui che pensa prima*”) nella cui narrazione mitologica si ritrova a dover subire un logoramento perpetuo, molto simile a quello dell'uomo melanconico – anche qui identificato come uomo prudente.

L'uomo melanconico è un uomo che vive la vita all'ombra della sua convinzione d'incapacità. Poco importa se quest'incapacità corrisponda al vero oppure sia solo il frutto di una qualche sua suggestione; quest'uomo vive, ciò nonostante, nel convinto timore di non potersi assicurare il futuro. Possiamo dunque dedurre che costui viva un rapporto piuttosto inquieto con la temporalità, in quanto questa lo turba al tal punto da renderlo inerme di fronte al susseguirsi degli eventi presenti, perché bloccato nella determinatezza degli eventi passati, riproposti alla mente quale prefigurazione di quelli futuri.

2. *Il Disagio: Elementi antropologici hobbesiani nell'opera di Freud*

L'individuo folle o melanconico del *Leviatano* di Thomas Hobbes, lo si può rintracciare, seppur nomato in modo diverso, anche all'interno delle opere di Sigmund Freud. Gli scritti dell'ultimo Freud, difatti, mettono a fuoco tematiche di ordine psico-sociale molto vicine a quelle che sono le tematiche hobbesiane, riguardanti la società e gli uomini che la costituiscono. Ne *Il disagio nella civiltà*, datato 1930, il medico e pensatore austriaco cerca di ricostruire le strutture che sottendono la società civile e ne determinano la conseguente malattia psichica. L'uomo civilizzato, in effetti, è un uomo il cui benessere emotivo e mentale è messo fortemente in crisi da quelli che sono i meccanismi interni alla stessa società, che nasce, paradossalmente, proprio con l'intento di salvarlo e sottrarlo alla sofferenza.

Freud, che possiamo ascrivere al contrattualismo hobbesiano avendone già postulata la massima antropologica «Homo homini lupus», intravede nell'a-

nimale uomo una buona dose genetica di aggressività⁴⁵ che è causa di grande sofferenza per l'individuo. Questa, definita quale «disposizione pulsionale originaria»⁴⁶, è figlia di una delle due entità titaniche – *Thánatos* (Morte) – preposte a governare l'universo freudiano. Se, dunque, da una parte c'è l'aggressività e la pulsione di morte, dall'altra parte c'è, invece, *Érōs* (Amore) che fa da collante sociale – inizialmente, agli albori della civiltà, tra il maschio e il suo oggetto sessuale: la donna – fra gli individui, ponendosi a fondamento del processo di civilizzazione. Accanto ad essa, quale secondo basamento della civiltà, troviamo *Anánkē* (Necessità), altra forza agente nella storia umana che attira l'uomo verso la vita associativa che lo accomoda e lo agevola.

Le suddette forze ancestrali che attraversano l'essere umano – talvolta in contrasto, talvolta in concordia fra loro – e ne determinano i comportamenti, risultano subire una sorta di trasformazione – nelle modalità di estroflessione, con il progredire della civiltà stessa. L'aggressività, aralda della pulsione di morte (*Thánatos*), viene gradualmente neutralizzata attraverso quello che è il processo d'introyezione che porterà poi alla formazione del Super-Io, quale autorità interna onnisciente e onnipotente. Anche l'*Érōs* subisce una simile sorte, enormemente menomato non avendo più libero sfogo sessuale, si dispiega in forme inibite per unire libidicamente i membri della società – tramite legami d'amicizia – al di là della sola sfera familiare individuale. Il ruolo, dunque, delle due pulsioni originarie all'interno della società civile risulta quindi fortemente economizzato ai fini preposti dalla civiltà stessa e in ambo i casi viene quindi conseguentemente traslato su di un piano differente – questo è quello che Freud chiama *sublimazione*.

Controllo, rinuncia e traslazione delle pulsioni sono questi i meccanismi che investono e agiscono sulla società civile, sempre minacciata dalla dissoluzione a causa dalle tendenze aggressive degli individui. L'uomo civile risulta, quindi, particolarmente segnato dalle imposizioni sociali che ne limitano l'agire e ne restringono il margine di felicità, passando così da quello che è il principio di piacere a quello che è il principio di realtà. Ma quest'uomo, che ha barattato la felicità per la sicurezza, è in realtà un individuo dilaniato dal conflitto interno e mortificato nel conflitto d'interessi con la società civile. Quest'ultima, infatti, con un balzo evolutivo sembra aver trovato il modo di controllare l'animale

⁴⁵ Per un approfondimento, cfr. S. Mistura, *Introduzione*, in S. Freud, *Il disagio nella civiltà*, a cura di E. Ganni, Einaudi, Torino 2009, p. 25.

⁴⁶ S. Freud, *Il disagio nella civiltà*, cit., p. 102.

politico più da vicino, attraverso quell'autorità interna sovra citata, ovvero il Super-Io. Questo che si presenta come una sorta di Leviatano interiorizzato, non è altro che una scissione del sé che si rapporta con il sé medesimo, attraversano un legame alquanto pretenzioso ed esigente che tende al perenne controllo data la mancata possibilità di obliargli qualcosa, persino l'intenzionalità. Il Super-Io, possiamo considerarlo quale il frutto dell'aggressività introflessa che non viene più gettata fuori di sé ma contrariamente rivolta verso il sé, dando così vita a quello che potremmo definire quale rapporto sado-masochistico per eccellenza – quello tra Io e Super-Io – che porterà a quella che è il fulcro del disagio presente all'interno della civiltà: il *sensu di colpa*.

Se dapprima dunque l'uomo risulta angosciato solo innanzi a quell'autorità che lo forza alla rinuncia pulsionale, in un secondo istante si trova investito da tutt'altro tipo di autorità (quella interna), un'autorità da cui non può nascondersi mai. Tutto questo genera nell'uomo quello che chiamiamo senso di colpa, causata dalla repressione delle pulsioni e dal mancato controllo di intenzioni e desideri. Freud lo appella quale «problema più importante dell'evoluzione della civiltà»⁴⁷ presente in tutti gli uomini ma in gradi differenti, a seconda del diverso livello di moralità e virtuosità dell'individuo. Più, infatti, l'individuo è represso e frustrato più il senso di colpa si fa, in lui, strada. Questa «varietà topica dell'angoscia»⁴⁸ rimane per lo più celata all'individuo, in quanto vissuta in forma inconscia e qual ora questo non accada si tratterebbe di una forma particolare e patologica della suddetta.

L'animale uomo che vive nella società civile è dunque un animale inevitabilmente compromesso per molteplici motivi: da quel conflitto perenne delle forze agenti dentro di lui e contro di lui; dal conflitto con la società; e infine da quelle pulsioni che ben ci ha tenuto a soffocare. Discorso questo che vale per il singolo, nonché per l'intera società tutta, affetta da quello che Freud stesso chiamerà, *nevrosi sociale*.

3. *Disagio e Melanconia: le due prospettive a confronto*

Al di là dei linguaggi differenti, quello materialistico hobbesiano e quello psicoanalitico freudiano, i due autori si muovono su di una comune linea

⁴⁷ Freud, *Il disagio nella civiltà*, cit., p. 115.

⁴⁸ Freud, *Il disagio nella civiltà*, cit., p. 116.

antropologica, convergendo ed intrecciando le loro prospettive in un'unica caratteristica di fondo: il pessimismo deterministico.

Come possiamo evincere dalle trattazioni delle sovra citate questioni, emerge, in ambo i casi, l'immagine di un uomo alquanto lacerato e compromesso, da quelle che sono le forze distruttive che lo abitano e che non gli permettono di condurre una vita all'insegna del benessere psicofisico. Sia l'individuo melanconico, di Hobbes, che l'individuo affetto da disagio sociale, di Freud, vivono all'insegna dello squilibrio interno dettato dalle passioni (per uno) e delle pulsioni (per l'altro) nonché di un conseguente assetto psico-intellettuale che ne determinerà i cattivi funzionamenti. Se però per il primo lo Stato-Leviatano si presenta quale istituzione posta a creare benessere sociale fra gli individui (perché permette loro di uscire dallo stato di natura), per il secondo, la civiltà si presenta quale tappa evolutiva imprescindibile della storia umana che farà cadere inevitabilmente l'uomo nel malessere o addirittura nella malattia. Altra caratteristica che differenzia gli autori: è il numero di coloro che sono investiti nello stato di malessere mentale. Se per Hobbes, infatti, risulta malata e folle solo una piccola parte di individui – coloro che non compiaciono gli altri uomini, venendo meno a quella che è la V legge di natura – per Freud invece si parla di una sorta di *nevrosi sociale*, estendibile, dunque, a tutta la società civile (come lo è per Burton) più una società risulterà civilizzata, più questa tenderà a vivere forme di malessere più o meno consapevoli, più o meno patologiche. Nonostante ciò, si ricorda che anche nell'universo hobbesiano questo morbo risulta potenzialmente pericoloso in quanto estendibile ai molti tramite contagio, motivo per cui per questi è prevista l'esclusione sociale. Ad ogni modo, in entrambi gli autori l'equilibrio mentale degli individui risulta elemento altamente rilevante in quelle che sono le dinamiche interne alla società, – nonostante questa prediliga il benessere collettivo al benessere del singolo – seppure declinato in prospettive differenti.

Possiamo, dunque, affermare che nonostante gli innumerevoli sforzi dello Stato-Leviatano e della Società Civile, Melanconia e Nevrosi si presentano quali forme differenti di resistenza (seppur inconscia ed involontaria) dell'individuo alle logiche totalizzanti del potere che inevitabilmente fallimentari nei loro intenti, non riescono a gestire questo riflesso distorto dell'ordine collettivo.

Il Leviatano sostituito dall'Infosfera?

Marco Prezioso

L'*infosfera* è «l'intero ambiente informazionale costituito da tutti gli enti informazionali, le loro proprietà, interazioni, processi e reciproche relazioni. [...] Include anche gli spazi d'informazione offline e analogici»¹. Non si tratta di una superfetazione della biosfera, bensì di un nuovo ambito in cui la vita umana si svolge e nella quale si trasformano le sue potenzialità esistenziali e associative. Lo stato-leviatano aveva come scopo originario il mantenimento della pace, istituendo un ordine in cui gli uomini potessero coesistere senza entrare in reciproco contrasto. Questa nuova forma associativa apriva nuove opportunità esistenziali per i sudditi garantendo la loro sopravvivenza. L'ipotesi dell'uscita dal leviatano evocava l'immagine della guerra «di ogni uomo contro ogni altro uomo»²; al contempo immaginare uno spegnimento dell'infosfera significa immaginare la fine della nostra forma di vita. Oggi, assistendo all'«apoptosi della politica»³ e alla traslazione delle prerogative statuali alle grandi aziende tecnologiche, si ha l'impressione che della vecchia forma statale moderna resti ben poco. Attraverso un'analisi dei concetti di «Leviatano» e «Infosfera», la disamina degli ambiti più contesi fra questi due agenti, una lettura della condizione del corpo dell'individuo, sarà possibile rendersi conto di come l'Infosfera non stia sostituendo il Leviatano. La forma statale moderna è messa in crisi poiché deve far fronte a nuovi attori, le grandi aziende, e a velocissimi cambiamenti a cui non sempre risponde prontamente.

¹ L. Floridi, *La quarta rivoluzione*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2017, pp. 44-45.

² T. Hobbes, *Leviatano*, a cura di Giovanni Micheli, BUR, Milano 2011, p. 130.

³ L. Floridi, *La quarta rivoluzione*, cit., p. 195.

1. *Il Leviatano*

La pubblicazione del *Leviatano* (1651) avviene in una fase di affievolimento delle guerre di religione e di costruzione dello stato moderno con i trattati di Westfalia (1648, 1649). Nel trattato hobbesiano la politica è definita sugli assi della sicurezza, garantita dall'ordine sovrano, dell'utilità, ovvero la possibilità dei sudditi di dedicarsi ai propri affari senza scontrarsi tra di loro, e del disincanto. Quest'ultimo deriva dal fallimento della politica fondata sulle autorità, divina, del papa o dell'imperatore e svela l'inesistenza di un ordine di per sé giusto. La nuova politica proposta da Hobbes è una scienza costruttiva che può realizzare un nuovo ordine artificiale su basi razionali⁴. Questa trova origine nell'idea che gli uomini siano mossi dal bisogno di oggettivarsi attraverso il possesso di beni e la realizzazione dei propri fini e che se fossero liberi di soddisfare le proprie spinte acquisitive finirebbero per confliggere tra di loro. Questo rende necessario il patto che origina il *Leviatano*: gli uomini cedono il diritto di governare se stessi a un sovrano, che sia un monarca o un'assemblea, il cui compito è garantire la tutela della vita e dei corpi dei sudditi, evitando i conflitti. Il patto istituisce un potere artificiale che pur provenendo dagli uomini nello stato di natura consente loro di uscirne.

Il nuovo potere è rappresentato nella figura del *Leviatano*, creatura di origine ebraica, di cui Hobbes conserva solo la forza immensa, che la rende non equiparabile a nessun'altra creatura terrestre⁵. Si tratta di «quel dio mortale, al quale noi dobbiamo [...] la nostra pace e la nostra difesa»⁶. Mediante il patto i sudditi divengono autori di un generalissimo canovaccio di cui il sovrano, attraverso le proprie azioni, si fa attore: ciò che è realizzato dal monarca o dall'assemblea è prescritto dai sudditi. I limiti del potere sovrano sono posti dalla coerenza con i principi che hanno portato alla stipula del patto⁷.

Grazie alle leggi dello stato è possibile individuare ciò di cui ciascuno può fruire senza essere «molestato da alcuno dei suoi consudditi»⁸, dando origine alla proprietà. Prima dell'istituzione del patto ogni uomo può tentare di appropriarsi dei beni altrui, entrando in conflitto con loro. Nel *Leviatano*

⁴ Cfr. C. Galli, *All'insegna del Leviatano. Potenza e destino del progetto politico moderno* in T. Hobbes, *Leviatano*, BUR, Milano 2011, pp VI-VII.

⁵ Cfr. Ivi, p XIV.

⁶ T. Hobbes, op. cit., p. 182.

⁷ Cfr. T. Hobbes, *Leviatano*, XXI.

⁸ Ivi, p. 190.

L'individuo possessivo diviene suddito proprietario e il suo senso di incertezza è trasformato in certezza che gli altri non si appropriano di ciò che ritiene sia suo⁹: anche le eventuali controversie su questo tema devono essere risolte dal sovrano, a cui spetta il diritto di giudicatura¹⁰. I sudditi sono liberi di agire in quegli ambiti su cui il sovrano non ha legiferato e di trovare in questi il soddisfacimento dei propri desideri di beni materiali. Hanno la libertà di «comprare, vendere, di fare altri contratti l'uno con l'altro, di scegliere la propria dimora, il proprio cibo, il proprio modo di vita, di istruire i figli nel modo che pensano sia idoneo»¹¹. La stipula del patto costituisce una rivoluzione, non solo politica, ma anche esistenziale, dal momento che gli uomini che si trovano sotto la protezione del Leviatano sono liberi di tramare i loro affari e godere dei propri beni, sviluppando uno stile di vita di cui non avrebbero potuto godere nello stato di natura. È necessario rimarcare che proprio grazie al mutamento di queste condizioni, nasce il popolo: solo con l'unicità del soggetto sovrano i sudditi sono vincolati allo stesso patto e all'essere autori dei gesti di un unico attore. Come sono artificiali il patto e il sovrano, è artificiale anche il popolo che conquista unità nel momento della stipula del patto¹².

2. *Infosfera e iperistoria*

L'infosfera include l'intera realtà¹³ e risulta impossibile immaginare una vita fuori di essa, ormai il «reale è informazionale e ciò che è informazionale è reale»¹⁴. I suoi agenti protagonisti sono le ICT, *Information and Communications Technologies* il cui impatto sarebbe tale da poter immaginare una nuova fase della storia umana, dopo la preistoria e la storia, seguirebbe l'iperistoria. Mentre il passaggio da storia a preistoria sarebbe avvenuto con l'invenzione della scrittura e la conseguente capacità di archiviare dati, il passaggio dalla storia all'iperistoria avviene con lo sviluppo delle ICT usate non più come archivio dati ma come tecnologie che comunicano autonomamente tra di loro. Una società può dirsi iperstorica nel momento in cui il suo benessere e

⁹ Cfr. C. Galli, op. cit., p. XIX.

¹⁰ T. Hobbes, op. cit., p. 191.

¹¹ Ivi, p. 225.

¹² Cfr. C. Galli, op. cit., pp. XXI-XXII.

¹³ L. Floridi, op. cit., p. 45.

¹⁴ Ibidem.

il suo funzionamento riposano sull'operatività e sull'elaborazione di dati da parte di queste tecnologie¹⁵. Queste processano dati in modo «autonomo e intelligente»¹⁶ al punto che una società che si basa su di esse potrebbe potenzialmente operare indipendentemente dall'uomo.

Nell'infosfera gli uomini non agiscono più come soggetti desideranti, bensì come organismi informazionali, *infor*¹⁷, interconnessi tra di loro nonché con le ICT che processano i loro dati. Sarebbe un errore pensare che la costituzione dell'infosfera stia sviluppando un'umanità cyborg¹⁸, ma è vero che in questo nuovo stato si rivoluziona lo stile di vita, dal momento che le ICT «ri-costruiscono» la realtà che gli uomini abitano¹⁹. Così come sono artificiali i concetti di Leviatano, sovrano e popolo, allo stesso modo l'infosfera, pur essendo qualcosa di concreto, è artificiale non solo perché realizzata dal lavoro umano, ma in qualità di entità astratta, come sommatoria di enti diversi e delle relazioni che tra di loro intercorrono.

3. *Potere centralizzato e distribuito*

Una differenza significativa tra le due strutture riguarda la concentrazione del potere: mentre nel Leviatano, una volta istituito il patto, tutto appare nelle mani del sovrano, caratteristica dell'infosfera è la distribuzione. Anzi, sin dagli anni Novanta è emerso come migliaia di computer connessi, organizzati in grandi data center, potessero funzionare in modo collaborativo ottimizzando le risorse cloud. I dati di un utente sono quindi archiviati e elaborati al di fuori delle componenti fisiche dei suoi dispositivi. Questa infrastruttura è nota come *cloud computing* e costituisce la piattaforma fondamentale di numerosi agenti dell'infosfera; numerosi dispositivi possono infatti usufruire dello stesso servizio contemporaneamente oppure metterlo in piedi grazie alla loro cooperazione. Lo sviluppo di questa componente richiede un numero sempre maggiore di data center interconnessi²⁰. Inoltre, mentre nella forma statale classica il potere è detenuto in maniera privilegiata dallo stato, nell'infosfera

¹⁵ Ibidem.

¹⁶ Ivi, p. 35.

¹⁷ Ivi, p. 106.

¹⁸ Ivi, p. 107.

¹⁹ Cfr. Ivi, p. 110.

²⁰ Cfr. R. Baldoni, *Sovranità digitale*, Il Mulino, Bologna 2025, pp. 21-24.

il potere sembra spostato nelle mani di poche grandi aziende. Questo perché il cyberspazio è costituito da prodotti, sia hardware che software, realizzati da aziende private, che si occupano anche del suo mantenimento e della salvaguardia dei dati in esso contenuti. È degno di nota che la maggioranza di queste risiede negli USA o in Cina; merita interesse il fatto che quelle situate nella Corea del Sud entrano spesso in aperto contrasto con il governo²¹.

Sembra che proprio queste grandi aziende che costruiscono e gestiscono l'infosfera stiano spogliando progressivamente lo stato-leviatano delle sue prerogative. Eppure, non è esattamente così: l'infosfera, pur non essendo un ambito separabile dal mondo analogico, appare come un nuovo ambito d'azione in cui gli stati non sono riusciti a conservare il proprio primato, venendo superati dalle aziende per ragioni economiche e storiche²². L'impressione che lo stato stia venendo eliminato dal controllo dell'infosfera deriva dalla moltiplicazione degli attori che in essa sono attivi e esercitano la propria influenza e soprattutto dalla loro sovrapposizione.

4. *Il Leviatano alla conquista dell'infosfera: sovranità digitale, efficienza amministrativa e cyberguerra*

In questo complesso quadro gli stati cercano di garantirsi un proprio spazio nell'infosfera per riconquistare le proprie prerogative da questa sono minacciate. Si affaccia in questo modo il concetto di sovranità digitale, definibile come «l'autorità complessiva di una nazione sui dati generati dai suoi cittadini, dall'amministrazione pubblica e dalle imprese»²³. A questa si associano la capacità di elaborare questi dati con tecnologie sicure, il supporto di una forza lavoro affidabile e competente e infine collaborazioni con altri stati per affrontare le minacce²⁴. È altresì cruciale che la società sia «pienamente consapevole e educata sui rischi presenti nel cyberspazio»²⁵.

Nel 2019 l'Italia ha costituito il Perimetro di sicurezza cibernetica nazionale: ciò prevede che i dati sensibili siano conservati sul suolo del paese e che

²¹ Cfr. Ivi, p. 28.

²² Cfr. R. Baldoni, op. cit., 2025.

²³ Ivi, p. 45.

²⁴ Ibidem.

²⁵ Ibidem.

la catena di fornitura di software critico sia resa più sicura²⁶. Il codice degli appalti approvato nel 2023 prevede che gli enti concedenti automatizzino le pratiche per l'affido alle stazioni appaltanti, facendo anche ricorso a software dotati di AI se proficuo²⁷. Allo stesso modo l'Agenzia delle Entrate e la Consob fanno ricorso a strumenti con alte capacità computazionali per identificare evasori o casi di inside trading, rendendo le proprie indagini molto diverse da quelle realizzate da membri di uffici specializzati e burocratizzati²⁸. Ciò che lo stato italiano sta tentando di fare è di riacquisire la sovranità sui propri dati, ambito nel quale aveva perso terreno in favore delle Big Tech, e di rendere più efficace l'applicazione di alcune prerogative dello stato mediante le risorse dell'infosfera: la riscossione delle imposte e il rispetto delle leggi.

In Cina la leadership del partito è garantita dallo sviluppo delle tecnologie e dall'esercizio delle modalità computazionali più avanzate che rendono gli apparati dello stato centri d'avanguardia nel settore²⁹. Non si tratta solo delle tecnologie di riconoscimento facciale: il discorso pubblico cinese e l'operatività dello stato sono legati a un vero e proprio «algoritmo-nazione»³⁰. Dal 2023 qualsiasi software di AI generativa operante nel paese deve essere approvato dallo stato: il training deve essere effettuato su dataset da cui vengono estratti e controllati manualmente 4000 elementi, mentre la valutazione degli output si effettua su 1000 elementi³¹. Questi dati mettono in luce il tentativo dello stato cinese di recuperare alcune delle prerogative del Leviatano messe in discussione da internet, come il controllo delle informazioni, e aggiungono un nuovo criterio di legittimazione della sovranità: nell'infosfera il sovrano deve essere all'avanguardia nel controllo della tecnica.

L'infosfera è anche il teatro di un nuovo tipo di guerra o di conflitti tra stati e gruppi di varia natura. Si conducono campagne informatiche per bloccare catene di comando, per interrompere o manipolare le comunicazioni, per sabotare le infrastrutture. L'Ucraina è stata colpita da attori informatici vicini al governo russo con lo scopo di impedire ai suoi cittadini l'accesso a servizi e di raccogliere informazioni sensibili³². Particolarmente interessante è l'attacco sferrato da Israele il 18 settembre 2024 contro il gruppo di Hezbollah situato

²⁶ Ivi, p. 47.

²⁷ Cfr. M. Mezza, *Connessi a Morte*, Donzelli Editore, Roma 2024, p. 85.

²⁸ Ibidem.

²⁹ Ibidem.

³⁰ Cfr. M. Mezza, op. cit., p. 85.

³¹ R. Baldoni, op. cit., p. 142.

³² Cfr. R. Baldoni, op. cit., pp. 67-68.

sul territorio libanese. Questo venne effettuato facendo esplodere con un unico segnale i cercapersone del gruppo islamista, uccidendo e ferendo numerosi miliziani. La fornitura di questi dispositivi deve essere stata intercettata dagli agenti del Mossad, che ha aggiunto in essi la carica esplosiva e il firmware, un software non modificabile dall'utente, destinato ad azionarne l'esplosione. Colpisce che l'impiego di questa tecnologia dovrebbe essere stato suggerito a Hezbollah dagli strateghi iraniani che la ritenevano più sicura. Si ipotizza che anche questa idea, maturata a Teheran, sia stata influenzata dagli agenti israeliani infiltrati³³.

Questo appena esaminato è un attacco all'integrità della filiera di sviluppo e approvvigionamento degli strumenti. Un'operazione del genere si effettua modificando il prodotto o il servizio finale senza alterarne l'apparenza esterna³⁴. Per evitare danni di questo genere si può far ricorso agli SBOM, *Software Bill of Materials*, elenchi standardizzati delle componenti del software in un prodotto o in un sistema con le informazioni relative a produttori e fornitori, anche delle differenti versioni, dipendenze e fonti. Negli Usa il National Institute of Standards and Technology ha realizzato una guida agli SBOM, mentre la Cybersecurity ne ha imposto l'uso per gli appaltatori e subappaltatori federali³⁵. L'efficacia di questi elenchi risiede nella loro corretta compilazione e nel continuo aggiornamento sulla base di informazioni affidabili.

Oggi il conflitto si combatte anche condizionando l'opinione pubblica del paese avversario. A tal riguardo, la novità concerne le capacità di influenzarne psicologicamente i cittadini con campagne mirate e calibrate sul singolo. Si tratta di attacchi a uno dei principi della democrazia, l'autonomia di giudizio³⁶.

5. *Il dominio dell'informazione e dell'opinione pubblica*

Un ambito in cui il Leviatano sembra fortemente scalzato è quello del controllo delle informazioni e dell'opinione collettiva. Il sovrano ha il diritto di giudicare quali opinioni e dottrine sono favorevoli e quali avverse al mantenimento della pace e, per evitare il sorgere di conflitti, di decidere cosa possa essere predicato o insegnato e cosa no. Hobbes ritiene che «è nel buon gover-

³³ Cfr. M. Mezza, op. cit., p. 39.

³⁴ Cfr. R. Baldoni, op. cit., pp. 84-85.

³⁵ Ivi, p. 87.

³⁶ M. Calise, F. Musella, *Il principe digitale*, Laterza, Bari-Roma 2019, p. 25.

no delle opinioni che consiste il buon governo delle azioni»³⁷. Oggi lo stato, almeno in occidente, sembra aver perso questa capacità e anzi, sembra che numerosi attori riescano a padroneggiare gli strumenti dell'infosfera anche contro lo stato.

Il risultato delle elezioni presidenziali statunitensi del 2016 è stato viziato dall'uso di profilazione di massa e micro-targeting. Facebook consentì allo Psychometrics Center dell'Università di Cambridge di avere accesso ai dati degli utenti, violando i propri termini di servizio. Con questi la società Cambridge Analitica poté profilare i cittadini statunitensi e organizzare campagne pubblicitarie di micro-targeting per favorire Donald Trump. Al contempo, dal 2013 al 2017, l'*Internet Research Agency*, IRA, con sede a San Pietroburgo e affiliata al governo russo, minò la campagna di Hilary Clinton creando migliaia di account falsi impegnati a diffondere teorie del complotto e notizie false favorevoli a Trump. Intervenne persino l'intelligence russa che infiltrò il comitato nazionale democratico facendo trapelare mail e documenti sensibili³⁸.

Il micro-targeting appare come una minaccia per il dibattito pubblico poiché cancella il lavoro di persuasione pubblica e costruisce un «esercizio manipolativo di persuasione privata»³⁹. Per Byung-Chul Han è possibile affermare che questa costituisce una «prassi della microfisica del potere», «una psicopolitica basata sui dati»⁴⁰. Quanto effettuato nel 2016 è oggi ulteriormente implementato dagli algoritmi di raccomandazione che automatizzano e rendono istantanea la raccomandazione per il singolo elettore. Il discorso pubblico a cui i cittadini sono esposti assomiglia sempre di più a una pubblicità personalizzata e sempre meno a una presentazione delle diverse opinioni. Il nuovo discorso digitale, essendo più rapido del dibattito razionale e della libera volontà, mette seriamente a repentaglio l'esistenza stessa della libertà⁴¹.

Questo caso illustra come pochi attori, possedendo i dati degli utenti e potendo indirizzare il dibattito sui social, hanno distorto l'esito delle elezioni presidenziali per avvantaggiare uno specifico candidato. Queste dinamiche spingono a interrogarsi «sulla possibilità stessa di avere elezioni libere ed eque al tempo dei social media»⁴²: l'apparente libertà degli utenti, nonché cittadini,

³⁷ T. Hobbes, p. 189.

³⁸ Cfr. R. Baldoni, op. cit., pp. 109-110.

³⁹ Cfr. M. Calise, F. Musella, op. cit., p. 105.

⁴⁰ B. Han, *Psicopolitica*, Nottetempo, 2024, Milano, pp. 74-75.

⁴¹ *Ibidem*.

⁴² M. Calise, F. Musella, op. cit., p. 63.

è imbrigliata da «attori tanto potenti quanto invisibili»⁴³. Sembra che chi naviga online sia come un pesce che, non comprendendo la struttura e la logica di un acquario, si crede libero nella sua prigionia⁴⁴.

Esistono tentativi di risposta da parte degli stati. Significativo è il caso della Svezia che ha istituito l'Agencia Nazionale di Difesa Psicologica il cui obiettivo è difendere la libera formazione dell'opinione e delle libertà essenziali. La difesa psicologica «identifica, analizza, previene e contrasta le attività di influenza informativa malevola»⁴⁵.

6. *Il corpo dell'individuo: da oggetto di tutela a strumento di controllo*

È interessante notare che la preservazione del corpo dei sudditi era un elemento di fondazione del Leviatano. Nell'epoca in cui il soggetto è divenuto *inforg*, il corpo umano è misurato e diventa fonte di dati, si tratta del *reality mining*. Il Dataismo è quell'ideologia il cui assunto fondamentale è che «tutto ciò che può essere misurato, deve essere misurato»⁴⁶ per poter arrivare a una conoscenza matematica della realtà e far conseguire da essa un'azione razionale.

Il corpo fornisce quantità sterminate di dati attraverso strumenti di misurazione corporei, dagli *smartwatch* alle app di osservazione del sonno presenti negli smartphones. Questi strumenti osservano e protocollano il comportamento dell'individuo generando immense quantità di dati⁴⁷. Si tratta di tecnologie destinate anche all'ottimizzazione del corpo, che lo rendono sempre più performante e esteticamente gradevole.⁴⁸ E' una nuova forma di controllo sociale che passa attraverso l'autocontrollo degli individui: il *self-tracking* rende possibile una forma di rigorosa osservazione del singolo sui propri comportamenti. La tutela del corpo dei sudditi non è più garantita dal Leviatano, ma dall'estrapolazione di dati e dalla correzione dei comportamenti sulla base di essi. La sorveglianza di massa della società disciplinare è svanita in favore dell'autosorveglianza del singolo.

⁴³ Ivi, p. 64.

⁴⁴ Ibidem.

⁴⁵ R. Baldoni, op. cit., p. 112.

⁴⁶ B. Han, *Infocrazia*, Einaudi, Torino 2025, p. 66.

⁴⁷ Ivi, p. 49.

⁴⁸ Cfr. B. Han, *Psicopolitica*, pp. 34-35.

Ci si aspetta che nel giro di pochi anni saranno disponibili sufficienti dati per delineare modelli comportamentali dell'intera società⁴⁹. La società viene concepita dal dataismo come un organismo meccanico regolato da un efficiente scambio di informazioni tra unità funzionali il cui scopo è l'accrescimento della produttività. In questa il discorso pubblico è sostituito da un'infocrazia basata su dati⁵⁰: i dataisti propongono il sogno di una società senza politica, senza guerre, senza crisi finanziarie e capace di rispondere prontamente a emergenze sanitarie⁵¹. L'astrazione e l'elaborazione del dato si propone come nuovo strumento di conoscenza e amministrazione dei corpi dell'individuo e della società.

Conclusioni: il Leviatano sotto pressione

Confrontando i concetti di Leviatano e Infosfera è stato possibile riscontrare che entrambi sono entità sovraindividuali che trasformano la condizione esistenziale degli individui che le costituiscono. L'idea che l'Infosfera sia in qualche misura una forza contrapposta al Leviatano svia l'osservatore dalle reali dinamiche del presente: l'infosfera è un nuovo ambito di azione in cui gli stati sono in ritardo nell'estensione della propria sovranità perché hanno lasciato che la costruzione e la manutenzione del cyberspazio dipendessero da aziende private. Oggi non assistiamo semplicemente all' "apoptosi della politica", ma assistiamo alla moltiplicazione degli agenti che esercitano prerogative sovrane. Il fatto che gli stati stiano cercando di costruire una sovranità digitale dimostra che la vecchia forma statuale del Leviatano non è morta ma è affaticata dalle pressioni dalle grandi aziende e dalla rapidità del progresso tecnologico che queste implementano. Tanto il tema del controllo dei dati, quanto l'erosione del dibattito pubblico a causa di manipolazioni esterne e dagli algoritmi di raccomandazione, e anche le prospettive dataiste di amministrazione della società depoliticizzata, dimostrano sempre di più che «sovrano è colui che dispone delle informazione in rete»⁵².

Se è tutto ciò è vero, si può concludere che il Leviatano non è stato sostituito dall'Infosfera e che anzi, i tentativi di costruzione della sovranità digitale lasciano sperare anche in un ritorno del dibattito democratico.

⁴⁹ B. Han, *Infocrazia*, p. 49.

⁵⁰ Ibidem.

⁵¹ Cfr. Ivi, pp. 44-45.

⁵² Ivi, p. 14.

La deriva della democrazia in seguito al fenomeno dell'accelerazione sociale

Serena Sgarlata

Introduzione

Hartmut Rosa è un sociologo e filosofo tedesco noto per i suoi studi sull'accelerazione sociale e la risonanza. La sua teoria dell'accelerazione sociale esplora come la modernità tenda a velocizzare vari aspetti della vita come il lavoro, la comunicazione, i trasporti e, in particolar modo, la dimensione politica. Ciò porta a una sensazione di mancanza di tempo e alienazione, oltre a provocare la deriva della democrazia. Rosa sostiene che questa accelerazione costante crea una disconnessione tra le persone e il mondo che le circonda, portando a una perdita di significato e soddisfazione nella vita. I membri di una stessa comunità divengono incapaci, infatti, di percepirsi come gruppo con pari diritti e meritevoli di uguali opportunità. Lì dove la vita quotidiana diviene frenetica e stressante, provocando innumerevoli casi di *burnout* e assecondando un costante senso di inadeguatezza, le persone si rivelano incapaci di far fronte comune contro decisioni politiche sempre più frettolose e approssimative. Tali decisioni si rivelano a loro volta il frutto del fenomeno che Rosa teorizza e decostruisce meticolosamente. Per contrastare l'accelerazione sociale e limitarne i danni, Rosa propone il concetto di risonanza, che si riferisce a una relazione armoniosa e significativa con il mondo. La risonanza implica un'interazione reciproca e arricchente tra l'individuo e il suo ambiente, che può essere raggiunta attraverso esperienze autentiche e coinvolgenti. Secondo Rosa, coltivare la risonanza è essenziale per superare l'alienazione e vivere una vita più soddisfacente e significativa. Vedremo poi nella conclusione come mai tale soluzione è, a mio modo di vedere, insoddisfacente.

1. *Accelerazione sociale*

Hartmut Rosa analizza tre tipi di accelerazioni che andrebbero a formare nel loro insieme l'accelerazione sociale. Il primo tipo è da lui denominato accelerazione tecnologica, con cui si misura la crescita intenzionale della velocità di processi orientati verso un fine nei trasporti, nella comunicazione e nella produzione. Gli effetti di questo tipo di accelerazione sono spropositati. Infatti, essi hanno trasformato la percezione e l'organizzazione dello spazio e del tempo nella vita collettiva¹. Come fa notare lo stesso Rosa: «il tempo viene sempre più spesso percepito come qualcosa che comprime o addirittura annichilisce lo spazio. Lo spazio appare virtualmente contrarsi per effetto della velocità dei trasporti e della comunicazione»². Il secondo tipo di accelerazione viene chiamato accelerazione dei mutamenti sociali. Tali mutamenti interessano atteggiamenti, valori, mode, stili di vita, relazioni, comportamenti e abitudini. Rosa si rifà al concetto sviluppato dal filosofo Hermann Lübbe³, il quale sostiene che le società occidentali vivono una continua contrazione del presente⁴. Ciò sarebbe il risultato dei ritmi sempre crescenti dell'innovazione culturale e sociale. Per Lübbe il passato è definito come ciò che non vale più, mentre il futuro è inteso come ciò che ancora non vale. Il presente allora, secondo questa visione, altro non sarebbe che l'arco temporale per il quale spazio di esperienza e orizzonte di aspettativa coincidono. Solo in questi archi temporali di relativa stabilità è possibile trovare qualche certezza di orientamento, valutazione e aspettativa. Tale concetto, secondo Rosa, può essere applicato come metro di misura della stabilità e del cambiamento a istituzioni e pratiche sociali e culturali di ogni genere. Tuttavia, Rosa si chiede come si possa verificare a livello empirico questo

¹ Un esempio di accelerazione tecnologica riguarda l'uso dei dispositivi digitali e delle piattaforme di comunicazione. Rosa osserva che la tecnologia moderna, come gli *smartphone* e i *social media*, ha drasticamente accelerato il ritmo della nostra vita quotidiana. Questi strumenti ci permettono di essere costantemente connessi e di comunicare in tempo reale, ma allo stesso tempo ci impongono un ritmo frenetico e incessante. Lo studioso parla della contrazione dello spazio e del tempo, un fenomeno che si verifica quando la tecnologia riduce le distanze fisiche e temporali tra le persone e gli eventi. Per esempio, grazie ai mezzi di trasporto veloci e alla comunicazione istantanea, possiamo raggiungere luoghi lontani in breve tempo e rimanere in contatto con persone in tutto il mondo. Tuttavia, questa contrazione può portare a una percezione distorta del tempo e dello spazio, in cui tutto sembra avvenire simultaneamente e senza soluzione di continuità.

² H. Rosa, *Accelerazione e alienazione*, Einaudi, Torino 2015, p. 10.

³ Hermann Lübbe è un filosofo tedesco nato nel 1926 a Aurich. Ha studiato filosofia, teologia e sociologia a Göttingen, Münster e Friburgo. È stato professore in diverse università, tra cui Bochum, Bielefeld e Zurigo. Lübbe è noto per il suo lavoro sulla teoria della civiltà moderna e della democrazia liberale.

⁴ Si veda: H. Lübbe, *Im Zug der Zeit: Verkürzter Aufenthalt in der Gegenwart*, Springer, Berlino 2003.

senso di contrazione. Egli prende come punto di partenza quelle istituzioni che organizzano i processi di produzione e riproduzione, dato che sembrano rappresentare le strutture base della società. Per le società occidentali esse includono la famiglia e il sistema di occupazione. Lo studioso analizza il passaggio dal ritmo intergenerazionale della prima età moderna al ritmo generazionale della modernità classica fino al ritmo intragenerazionale della tarda modernità⁵. Infine, non resta che analizzare il terzo e ultimo tipo di accelerazione esposto da Rosa, ovvero l'accelerazione del ritmo di vita. Lo studioso ritiene che l'aspetto più sorprendente dell'accelerazione sociale sia la carestia di tempo delle società occidentali. Gli attori sociali della post-modernità, infatti, hanno sempre più l'impressione che il tempo stia loro sfuggendo, che sia troppo breve. Questa percezione del tempo è il nucleo del terzo tipo di accelerazione sopra citato. Per quanto possa sembrare paradossale, l'accelerazione tecnologica, che ha il merito di restringere i tempi di comunicazione e di spostamento, non è in contrasto con quest'ultima forma di accelerazione. Infatti, è proprio la possibilità di risparmiare tempo a portare ogni attore sociale a avvertire la sgradevole sensazione di sprecare il tempo che riesce risparmiare. L'accelerazione tecnologica, anzi, pare fomentare questo terzo tipo di accelerazione, in quanto velocizza gli *output* permettendo a chiunque di raddoppiare se non di triplicare questi ultimi⁶. L'accelerazione dei ritmi di vita è definibile come un aumento del numero di singole azioni o esperienze in un'unità di tempo, cioè la conseguenza

⁵ Cfr. H. Rosa, op. cit., p. 14: «conformemente a ciò la struttura della famiglia tipo nelle società agricole tendeva a rimanere nei secoli e il cambio generazionale lasciava intatta la struttura di base. Nella modernità classica (all'incirca tra il 1850 e il 1970) la struttura era invece pensata per durare una generazione: era attorno a una coppia e tendeva a dissolversi con la morte dei coniugi. Nella tarda modernità si osserva una tendenza crescente da parte dei cicli di vita familiare a durare meno della vita dell'individuo: aumento di divorzi e nuovi matrimoni sono la prova più evidente di questo fatto. Qualcosa di simile vale per il mondo dell'occupazione. Nell'età premoderna e nella prima modernità l'occupazione del padre veniva ereditata dal figlio, e ciò potenzialmente per più generazioni. Nella modernità classica le strutture occupazionali tendevano a cambiare con le generazioni: i figli (e in seguito anche le figlie) erano liberi di scegliere la loro professione, ma di solito la scelta valeva poi per tutto il corso della loro vita. Al contrario, nella tarda modernità l'occupazione non dura mai quanto l'intera vita professionale dell'individuo».

⁶ Cfr. H. Rosa, op. cit., p. 20: «supponiamo che negli anni Novanta si ricevesse una media di dieci lettere per ogni giorno lavorativo e che occorressero due ore di lavoro per evadere la corrispondenza. Con l'introduzione della nuova tecnologia, supponendo che il numero di messaggi spediti e ricevuti sia lo stesso, basta invece un'ora sola di lavoro. In teoria ciascuno ha dunque guadagnato un'ora di tempo libero da impiegare per qualcos'altro. Ma succede davvero questo? Scommetterei di no. Difatti, se il numero di messaggi che leggiamo e spediamo è raddoppiato, ci servirà la medesima quantità di tempo che in passato per evadere la corrispondenza. E anzi, sospetto che i messaggi letti e inviati ogni giorno siano ormai quaranta, cinquanta o addirittura settanta».

del desiderio o del bisogno percepito di fare più cose contemporaneamente⁷. Diversi studi mostrano come negli ultimi decenni gli uomini tendano effettivamente a svolgere qualunque tipo di azione più velocemente e con un maggior senso di precarietà, sembra esserci una netta tendenza a mangiare più in fretta, dormire meno e parlare meno coi familiari rispetto a quanto facevano i nostri predecessori.

La competizione ha certamente avuto un ruolo sempre più importante nella nostra società, estendendosi oltre l'economia e influenzando vari aspetti della vita quotidiana e delle interazioni umane. Questo fenomeno può essere osservato in numerosi ambiti, come l'istruzione, il lavoro, lo sport e persino i rapporti sociali. Il principio della competitività può stimolare l'innovazione e il progresso, spingendo gli individui a migliorarsi e a cercare nuove soluzioni. Tuttavia, se non gestito correttamente, può anche portare a stress, ansia e conflitti, oltre a enfatizzare eccessivamente il successo individuale a discapito della collaborazione e del benessere collettivo. Tutte le società devono trovare una via considerata legittima per allocare risorse, beni e benessere, nonché privilegi e posizioni di potere, status e riconoscimento sociale. Nelle società premoderne, ricorda Rosa, vi erano diverse forme di allocazione: «gli schemi di distribuzione erano predeterminati da appartenenze corporative. A seconda che si nasca re o contadino o cavaliere, lo status sociale, il riconoscimento cui si ha diritto, i privilegi, i diritti e i beni a cui si ha accesso sono quasi interamente determinati dalla nascita»⁸. Dalla prospettiva della società occidentale, tuttavia, questo sistema non può essere considerato né accettabile da un punto di vista etico né funzionale in termini economici. Il principio della competitività è riscontrabile in ambiti quali la politica, l'economia, la scienza e persino la religione. Esso è chiaramente presente anche a livello individuale, basti pensare alla continua pressione cui veniamo tutti sottoposti quotidianamente, una condizione che ci porta a volere costantemente performare. La società della *performance* diviene, in tal modo, una società caratterizzata da sempre crescenti casi di depressione, ansia e stress cronico.

⁷ Cfr. S. Turkle, *La conversazione necessaria*, Einaudi, Torino 2016, pp. 249-252: «quando pensiamo di condurre efficacemente un *multitasking*, il nostro cervello, in realtà non fa che muoversi rapidamente da una cosa all'altra, e la nostra prestazione subisce un ulteriore deterioramento ogni volta che aggiungiamo una nuova attività [...] Il mito del multitasking è proprio questo: un mito [...] Una delle cose su cui i bambini e adulti sono d'accordo è che più si fa in fretta e meglio è; la seconda è che è meglio fare più cose insieme che una cosa alla volta. Non c'è dubbio che sia un mito duro a morire. Né che noi, d'altro canto, siamo così propensi a lasciarlo morire, perché il *multitasking* ci fa sentire bene. Ormai è un luogo comune parlare del *multitasking* come di una vera dipendenza».

⁸ Cit., H. Rosa, op. cit., p. 24.

Rosa afferma, inoltre, che l'accelerazione sociale promette la vita eterna in una realtà ormai secolarizzata. La società moderna è secolare nel senso che, nel nostro sistema culturale, l'enfasi maggiore è posta sulla vita prima della morte. Di conseguenza, ogni individuo mira ad aumentare il numero delle proprie esperienze. Questa aspirazione è resa possibile dalla messa a disposizione di strumenti capaci di velocizzare lo svolgimento di ogni tipo di compito. Se il tempo necessario per eseguire ciascuna azione diminuisce, ciò significa che avanza abbastanza tempo per fare qualcos'altro nel tempo che rimane. Gli individui di oggi tendono a indirizzare le proprie aspirazioni e desideri verso offerte e opzioni fornite dal mondo. L'accelerazione del ritmo della vita servirebbe, quindi, a rispondere al problema della finitezza e della morte. Tuttavia, questa promessa alla fine non viene mantenuta. Quelle stesse tecniche che ci aiutano a guadagnare tempo hanno anche portato a un'esplosione delle opzioni nel mondo. L'individuo odierno si ritrova a vivere come su una ruota da criceto: non può fermarsi, altrimenti rimarrebbe indietro rispetto agli altri; tuttavia, perseverare in questa frenetica corsa senza meta significa continuare a partecipare a questo sistema autodistruttivo. Inoltre, aumentare il numero di attività quotidiane vuole dire anche che, banalmente, la soglia d'attenzione dedicata a ciascuna di esse diminuisce considerevolmente.

2. *La democrazia sorda*

Rosa riprende alcune osservazioni di Jünger e Habermas che, nella sua opera *Teoria dell'agire comunicativo*⁹, parla delle patologie sociali le quali nascono da distorsioni sistemiche delle condizioni di comunicazione. Secondo quest'ultimo il compito della teoria critica dovrebbe essere quello di identificare tutte le forze strutturali di questa distorsione. Rosa, dal canto suo, sostiene che, per quanto discutibile possa essere questa teoria¹⁰, l'idea di base che la caratterizza è tanto semplice quanto convincente: il potere e la conoscenza possono essere giustificati soltanto se sono il risultato di un discorso libero da relazioni di potere distorcenti. Dunque, secondo Habermas, le argomentazioni possono

⁹ J. Habermas, *Teoria dell'agire comunicativo*, Il Mulino, Bologna 2022.

¹⁰ Hartmut Rosa critica la teoria critica di Jürgen Habermas principalmente per i suoi limiti pratici nell'affrontare le condizioni alienanti del dialogo nelle società accelerate. Rosa ritiene che l'etica discorsiva di Habermas non riesca a riflettere adeguatamente sulle condizioni che minano le basi del dialogo, specialmente in un contesto di accelerazione sociale.

essere formulate o decise soltanto sulla base logica della forza non costrittiva dell'argomento migliore. Nel mondo politico, continua lo studioso, la forza politica può essere legittimata soltanto se è il risultato di un processo democratico pluristificato. Per garantire ciò è necessario mettere a disposizione ampie aree di dibattito. Sia i gruppi sociali che i singoli individui dovrebbero avere l'opportunità di formulare asserzioni ed esprimere opinioni, dando così avvio a un processo di deliberazione e rappresentazione.

Tuttavia, Rosa ci ricorda che la democrazia è una forma di governo che richiede molto tempo per prendere anche una sola decisione, un fattore di non poco conto in una società orientata all'accelerazione. Formare una volontà democratica, identificare e organizzare i gruppi coinvolti, formulare programmi e tesi e, infine, ricercare le tesi migliori richiede una tale quantità di tempo che, nella dimensione postmoderna in cui viviamo, l'effetto ottenuto è quello di accantonare questa forma di governo poiché è ormai obsoleta. Le risorse di tempo a disposizione dei politici stanno diminuendo, motivo per cui occorre prendere un numero maggiore di decisioni in un tempo minore. Nella politica tardo-moderna non viene più scelto l'argomento migliore in una pluralità di alternative meno valide. La decisione ricade, invece, su metafore e immagini suggestive, ovvero su ciò che suscita sentimenti istintivi¹¹. Le immagini, essendo più veloci delle parole, vengono preferite alle argomentazioni, le quali richiederebbero maggiore attenzione¹². Hartmut Rosa parla della svolta estetica della politica, riferendosi al modo in cui l'apparenza e la presentazione visiva sono diventate cruciali nel mondo politico moderno. In questo contesto, Rosa mette in relazione due figure pubbliche apparentemente diverse ma simili sotto questo aspetto: Silvio Berlusconi e Arnold Schwarzenegger. Berlusconi ha rivoluzionato la comunicazione politica in Italia, utilizzando i *media*, in particolare la televisione, per costruire la sua immagine e influenzare l'opinione pubblica¹³. Schwarzenegger, d'altra parte, ha sfruttato la sua

¹¹ Cfr. H. Rosa, op. cit., p. 61: «è pressoché evidente che la formulazione, il filtrare e il soppesare collettivo degli argomenti è un processo che richiede tempo. Ciò è vero per il mondo della scienza, per il quale si potrebbe tranquillamente argomentare che la velocità e successione di conferenze e articoli è così elevata e, cosa ancora più grave, il numero di articoli, libri e giornali è così enorme, che coloro che scrivono e parlano dell'era del 'pubblica o muori' non hanno quasi mai tempo per sviluppare davvero le loro tesi, mentre i lettori e gli ascoltatori si perdono in una miriade di pubblicazioni e presentazioni ripetitive e frettolose. Sono fermamente convinto che, almeno nelle scienze sociali e umane, il discorso di rado si uniformi e attenga alla forza persuasiva degli argomenti migliori, ma converga piuttosto su una corsa folle e non controllabile a più pubblicazioni, conferenze e progetti di ricerca.

¹² Si veda: B. Han, *Infocrazia. Le nostre vite manipolate dalla rete*, Einaudi, Torino 2023.

¹³ Cfr. C. Crouch, *Postdemocrazia*, Laterza, Bari 2006, pp. 34-35: «un altro aspetto di degrado della comunicazione politica di massa è la crescente personalizzazione della politica elettorale [...] La politica italiana è stata a lungo

fama di attore e il suo carisma per entrare in politica e diventare governatore della California dal 2003 al 2011, utilizzando anche lui i *media* per promuovere la sua immagine¹⁴.

Gli uomini politici, inoltre, sono i primi a riscontrare serie difficoltà a assecondare l'andamento sempre più accelerato della società odierna. Non solo ricorrono a *slogan* e a immagini accattivanti per guadagnarsi il consenso del pubblico, ma utilizzano i sondaggi d'opinione *online* per prevederne le richieste, i bisogni, il grado di soddisfazione o, in caso contrario, di insoddisfazione¹⁵. Le pressioni sistemiche all'*escalation* e alla crescita sono intimamente legate alle logiche dell'accumulazione del capitale, al funzionamento della società capitalistica. Questo modello di stabilizzazione dinamica fagocita quasi ogni settore della società tra cui, chiaramente, il settore politico. Wolfgang Endres¹⁶ scrive:

non tutte le forme della vita sociale e naturale possono essere dinamizzate allo stesso modo e allo stesso livello. Ve ne sono alcune, quasi sempre ai margini della società, in cui la dinamizzazione è, se non impossibile, difficile. Altre che semplicemente resistono e, tra gli esempi, Rosa cita la natura, la democrazia, i nostri corpi, le nostre menti¹⁷.

immune da questo fenomeno, fino al 2001, quando Silvio Berlusconi ha organizzato l'intera campagna elettorale del centro-destra alle elezioni politiche attorno al suo personaggio, disseminando ovunque sue gigantografie opportunamente ringiovanite, in forte contrasto con lo stile assai più partitocentrico che l'Italia aveva adottato dopo la caduta di Mussolini. Invece di usare questo argomento per contrattaccare, l'unica risposta immediata del centro-sinistra è stata identificare un individuo abbastanza fotogenico tra i suoi *leader* allo scopo di imitare il più possibile la campagna di Berlusconi».

¹⁴ Arnold Schwarzenegger ha sfruttato in modo strategico la sua fama globale e il suo carisma per diventare governatore della California nel 2003. La sua immagine di duro costruita attraverso i film d'azione, come Terminator, gli ha permesso di incarnare una figura di forza e determinazione, qualità che molti elettori associavano a un leader efficace. Sebbene i *social media* non fossero così centrali come lo sono oggi, Schwarzenegger ha utilizzato i *media* tradizionali e il suo *status* di celebrità per raggiungere un pubblico vasto e diversificato. La sua campagna si è concentrata su messaggi semplici e accattivanti, spesso conditi da battute e riferimenti ai suoi film, che lo hanno reso memorabile e vicino agli elettori. La sua candidatura è avvenuta durante un'elezione straordinaria per il richiamo del governatore Gray Davis, e Schwarzenegger ha saputo posizionarsi come un *outsider* politico, promettendo riforme e un approccio pragmatico. La combinazione di notorietà, abilità comunicative e un'immagine pubblica ben costruita è stata determinante per il suo successo elettorale.

¹⁵ Cfr. H. Rosa, *Indisponibilità. All'origine della risonanza*, Queriniana, Brescia 2024, p. 139: «quando oggi i partiti lanciano un programma politico usano sondaggi d'opinione e ricerche di mercato per rilevare esattamente di quanto consenso o disapprovazione godano, circa ogni argomento o richiesta, in ogni sezione della popolazione. Con loro sorpresa, tuttavia, il processo del dibattito politico va sempre altrimenti, sviluppa una propria dinamica indisponibile, che è necessaria per poter parlare di processo politico».

¹⁶ Wolfgang Endres è un pedagogo tedesco, autore di numerosi libri e articoli sulla metodologia dell'apprendimento e formatore di insegnanti. Ha fondato il Studienhaus am Dom a St. Blasien, un istituto dedicato alla formazione e al miglioramento delle tecniche di insegnamento. Endres è noto per il suo approccio innovativo all'apprendimento, che enfatizza l'importanza dell'esperienza e della scoperta nel processo educativo.

¹⁷ Cit. H. Rosa, *Pedagogia della risonanza. Conversazioni con Wolfgang Endres*, Scholè, Brescia 2020, p. 17.

Endres continua sostenendo che partiti, legislatori, università, artisti non possono sopravvivere e riprodurre le proprie strutture istituzionali se non nella logica dell'*escalation*, se non promettendo e realizzando il progresso nella forma dell'innovazione e della crescita. In tutti questi casi, la società non punta alla conservazione del dato o a un fine statico, ma alla sua costante trasgressione. La democrazia viene vista da Rosa come una forma di risonanza¹⁸: Lo studioso, infatti, afferma:

la democrazia è un processo cronofago, dove non si tratta solo di prendere decisioni, ma di creare una sfera di risonanza in cui si possano rendere percepibili le voci e impegnarsi in un dialogo al fine di trasformare quel che è comune. La promessa fondamentale della democrazia necessita di un processo di autodeterminazione politica che si realizzi in un tempo lungo. Ora, dato che non disponiamo più di questo tempo, ne consegue un'alienazione della sfera politica¹⁹

In un'epoca in cui i rapporti di risonanza vengono meno aumentano sempre di più i casi di *last-minute voters*, ovvero di indecisi pronti a cambiare idea all'ultimo momento. Questi ultimi presentano un livello molto superficiale di informazioni e motivazione. Nonostante la disponibilità di dispositivi in grado di arricchire le conoscenze e la cultura di ogni utente, il fenomeno dell'accelerazione rende praticamente impossibile dedicarsi a una singola attività per un periodo di tempo considerevole. Da ciò deriva una preoccupante conseguenza. Difatti, l'incapacità di sviluppare un pensiero critico in ambito politico, che è possibile solo attraverso la messa a disposizione del proprio tempo e della propria attenzione, causa un inevitabile impoverimento del dibattito democratico. Come fanno notare anche gli studiosi Mauro Calise e Fortunato Musella:

molto ampi erano – e restano – i rischi che i sondaggi, in sede di somministrazione come di pubblicazione, influenzino gli orientamenti dei cittadini. Si consideri il noto effetto *bandwagon*, sul quale ha tanto fatto affidamento l'ascesa di Berlusconi nel nostro paese: basta annunciare [...] un candidato come vincitore per convincere gli elettori più tiepidi²⁰

¹⁸ Hartmut Rosa utilizza il concetto di risonanza per descrivere un tipo di relazione positiva e vivace tra gli individui e il mondo. La risonanza si verifica quando le persone si sentono profondamente connesse e rispondono in modo significativo agli stimoli del loro ambiente. Questo concetto si contrappone all'idea di alienazione, in cui le persone si sentono distaccate e disconnesse dal mondo che le circonda. La risonanza implica un'interazione reciproca, dove non solo il mondo risponde a noi, ma noi rispondiamo al mondo, creando un dialogo dinamico e vibrante. Secondo Rosa, la risonanza è fondamentale per il benessere umano e per una vita significativa, poiché permette agli individui di sentirsi coinvolti e appagati.

¹⁹ Cit. H. Rosa, *Risonanza e vita buona, educazione e capitalismo accelerato*, Scholé, Brescia 2023, p. 75.

²⁰ Cit. M. Calise, F. Musella, *Il principe digitale*, Laterza, Roma 2019, p. 9.

Da queste affermazioni risulta evidente l'influenzabilità e, dunque, la totale mancanza di pensiero critico degli elettori odierni. Non sorprende, dunque, l'incremento costante, negli ultimi anni, del numero dei cittadini che cambia opinione e posizione da un turno elettorale all'altro. I dietrofront dell'elettorato riguardano sia i singoli partiti che le decisioni di particolare rilevanza strategica, come è stato il caso del *referendum* sulla *Brexit*. Dopo pochi mesi, infatti, sono stati registrati diversi casi di *regrexit*, termine che sta a segnalare il sentimento di tanti elettori che sembrano essersi pentiti della scelta fatta. Data la tendenza a cambiare opinione molto rapidamente, fenomeno dovuto sia alla difficoltà di informarsi adeguatamente su ogni questione particolare, sia alla mutevolezza eccessiva di idee e obiettivi proposti dai diversi *leader* politici, questi ultimi devono mirare alla pervasività. I messaggi politici si impongono rapidamente all'attenzione grazie al linguaggio semplice e spesso aggressivo, capace di rompere gli schemi e di farlo nello spazio di battuta di un comportamento scomposto. Inoltre, sentimenti contagiosi come la paura e la rabbia sono continuamente sollecitati e sfruttati, diventando il cuore stesso dello *storytelling* dei *leader* populistici. In tal modo, questi ultimi riescono a fare breccia nella frustrazione di massa del tempo corrente. Ogni messaggio politico che viene da loro avanzato deve essere, inoltre, continuamente riproposto e rinforzato per non essere dimenticato. Questo è l'unico modo che hanno i politici odierni per ridurre al minimo le conseguenze dell'estrema volatilità degli elettorati contemporanei.

Dunque, la democrazia è una forma di risonanza che, in questo particolare periodo storico, non riesce più a far risuonare gli individui tra loro. Da risonante, essa diviene sorda, ovvero incapace di porre le persone in relazione. Ciò a cui stiamo assistendo è un fenomeno tanto complesso quanto preoccupante. Hartmut Rosa traccia una pedagogia della risonanza capace di fornire a ognuno gli strumenti necessari per resistere in una società che non conosce decelerazione.

3. *Pedagogia della risonanza*

Hartmut Rosa utilizza il concetto di risonanza per riferirsi a una forma di relazione vibrante e significativa tra un individuo e il mondo. Essa è caratterizzata da un'interazione dinamica in cui entrambe le parti sono influenzate e trasformate reciprocamente. In altre parole, non si tratta solo di una risposta emotiva, ma di un dialogo profondo e continuo in cui le persone si sentono

coinvolte e connesse in modo autentico. La risonanza può manifestarsi in vari ambiti della vita, come nelle relazioni umane, nella natura, nell'arte, e ovviamente, nell'educazione. Secondo lo studioso, un'esperienza risonante è quella in cui ci sentiamo vivi e toccati profondamente, andando oltre la semplice superficie delle cose.

Nel suo libro *Pedagogia della risonanza*, Rosa discute il valore della risonanza nel processo formativo. Secondo l'autore, un processo formativo può dirsi riuscito quando la scuola diventa uno spazio di risonanza, mentre fallisce se i rapporti di interazione restano muti. La risonanza, inoltre, è più importante della competenza come criterio per valutare la qualità di un processo formativo. La risonanza si caratterizza per un momento di apertura e una dimensione di indisponibilità, elementi che la distinguono dalla competenza. Quest'ultima tende a essere percepita come una semplice forma di appropriazione, mentre la risonanza rappresenta un'appropriazione trasformativa, capace di instaurare una relazione dinamica e profonda con il mondo. Insegnare e apprendere riescono quando c'è una connessione reciproca tra insegnanti e studenti, creando un ambiente in cui ci si coinvolge e si è coinvolti. Rosa sostiene che la risonanza altro non sarebbe che un dialogo reciproco in cui entrambe le parti sono trasformate dall'interazione. Un insegnante che entra in risonanza con i suoi studenti non si limita a trasmettere conoscenze, ma crea un ambiente in cui gli studenti si sentono ascoltati e riconosciuti. Questo porta a una maggiore motivazione e a un senso di appartenenza²¹.

La risonanza, inoltre, facilita un apprendimento profondo e significativo. Essa non deve mirare a dominare la disciplina che il soggetto intende studiare. Quando gli studenti si sentono connessi ai contenuti, sono più inclini a impegnarsi e a interiorizzare ciò che apprendono, rendendo l'educazione un'esperienza trasformativa²². La scuola come spazio di risonanza promuove interazioni sociali positive. Gli studenti imparano a collaborare, a rispettare le differenze e a sviluppare empatia, tutte competenze cruciali per la vita.

²¹ Cfr. H. Rosa, *Pedagogia della risonanza*, p. 68: «i rapporti responsivi sono il centro di ciò che intendo con relazioni di risonanza [...] Con ciò miro a esprimere il fatto che forse un'altra relazione con il mondo è possibile, una relazione con la vita, con gli altri individui [...] in cui la misura delle cose non è più data dall'atteggiamento del dominio, del controllo, dell'avere le cose alla propria portata, ma al contrario da un atteggiamento di ascolto e di risposta. Dunque, essere aperti e farsi toccare dalle cose, ma anche capaci di rispondere loro, di contrapporsi».

²² Ivi, pp. 107-108: «l'appropriazione trasformativa come creazione di una relazione di risonanza riesce solo in connessione con aspettative di autoefficacia: le persone possono appropriarsi trasformativamente delle cose soltanto se sono nella condizione di agire su di esse, se hanno la sensazione di poter raggiungere qualcosa o qualcuno e di poter incidere sui processi».

Rosa critica l'enfasi moderna sulle competenze e le *performance* misurabili. Egli sostiene che la qualità dell'educazione non può essere ridotta a semplici indicatori di successo accademico. Se la scuola, uno dei primi luoghi di aggregazione sociale e di apprendimento che gli individui frequentano fin dall'infanzia, non riesce a insegnare la risonanza, ciò può portare allo sviluppo di un forte senso di alienazione. Era stato il giovane Karl Marx a parlare del concetto di alienazione, sostenendo che il nostro modo di gestire le attività umane ci aliena dal lavoro, dagli altri esseri umani, dalla natura e, infine, da noi stessi. Nella tradizione della scuola di Francoforte, questa idea è stata ripresa con convinzione da Theodor W. Adorno e Max Horkheimer. Questi ultimi sostengono che l'Illuminismo, inteso come il trionfo della ragione e del progresso, si è trasformato in uno strumento di dominio e controllo. La razionalità strumentale, che caratterizza la scienza e la tecnologia moderne, ha portato a una forma di alienazione e reificazione, dove gli individui sono ridotti a meri ingranaggi di un sistema economico e sociale oppressivo²³. Diversi autori che studiarono il fenomeno dell'alienazione si preoccuparono di definire anche dei tipi di relazione che, per certi versi, corrispondono all'idea di relazione responsiva di Rosa: Adorno sviluppa l'idea di una relazione mimetica con il mondo, un'imitazione silenziosa piuttosto che una relazione di controllo; in Walter Benjamin, invece, c'è l'idea di una relazione auratica con il mondo; Max Weber parlava di una relazione carismatica. Per evitare di crescere individui sempre più soli, nevrotici e depressi, è fondamentale una scuola che assicuri la capacità di entrare in risonanza con gli altri e con ciò che si apprende. La risonanza è essenziale per un processo formativo di successo. Solo attraverso un coinvolgimento reciproco e un'interazione significativa tra insegnanti e studenti sarà possibile promuovere un'educazione che favorisca il benessere e lo sviluppo armonico delle persone.

Conclusioni

Hartmut Rosa, nel suo lavoro sulla risonanza, presenta un concetto che, sebbene affascinante e utile, può essere oggetto di critiche riguardo alla sua capacità di affrontare realmente il problema dell'accelerazione sociale. Rosa sostiene che la risonanza sia la chiave per contrastare gli effetti negativi dell'ac-

²³ Si veda: T. W. Adorno, M. Horkheimer, *Dialettica dell'illuminismo*, Einaudi, Torino 2010.

celerazione sociale. Tuttavia, questa prospettiva può essere considerata limitata per diverse ragioni. Innanzitutto, la risonanza può essere vista come una soluzione parziale che non affronta le cause profonde dell'accelerazione sociale. L'accelerazione sociale è un fenomeno complesso, radicato nelle strutture economiche e politiche della società moderna, che richiede interventi sistemici per essere veramente affrontato. Concentrarsi esclusivamente sulla risonanza rischia di trascurare le dinamiche strutturali che alimentano l'accelerazione, come il capitalismo globale, la competizione economica e la pressione costante per aumentare la produttività. Secondo Hartmut Rosa, la democrazia può essere vista come una forma di risonanza, un sistema in cui i cittadini e le istituzioni riescono a interagire in modo significativo e costruttivo. Tuttavia, questa risonanza democratica è a rischio in un contesto di crescente accelerazione sociale e tecnocraticizzazione delle decisioni politiche. Innanzitutto, l'accelerazione sociale mina la capacità dei cittadini di partecipare attivamente alla vita democratica. La frenesia della vita quotidiana, il lavoro sempre più precario e la pressione costante per essere produttivi lasciano poco spazio e tempo per l'impegno civico. In queste condizioni, la risonanza democratica diventa difficile da mantenere, poiché i cittadini si trovano sempre più alienati e disconnessi dal processo politico. Inoltre, l'ascesa della tecnocrazia e della razionalità strumentale nelle decisioni politiche compromette ulteriormente la risonanza democratica. Quando le decisioni vengono prese da esperti basandosi esclusivamente su criteri quantitativi e tecnici, si perde il contatto con le esigenze e le aspirazioni dei cittadini. Questo porta a un senso di impotenza e disillusione tra la popolazione, che si sente esclusa dal processo decisionale e incapace di influenzare le politiche che li riguardano direttamente. Per preservare la risonanza democratica, è necessario adottare misure che contrastino l'accelerazione sociale e la tecnocraticizzazione della politica. Questo include la promozione di politiche che favoriscano il benessere e la qualità della vita dei cittadini, riducendo la pressione del lavoro e migliorando l'accesso all'istruzione e alla partecipazione civica. Inoltre, è fondamentale garantire che le decisioni politiche siano guidate da un dialogo significativo e inclusivo tra cittadini e istituzioni, basato su valori e principi condivisi piuttosto che su meri calcoli tecnici. In conclusione, è fondamentale evitare la naturalizzazione del fenomeno che si è qui preso in analisi, affinché si possa continuare a credere nella possibilità di un'alternativa²⁴.

²⁴ Si veda: M. Fischer, *Realismo capitalista*, Produzione Nero, Roma 2018.

Tra natura umana e artificio nel Leviathan. Uno studio delle forme del moderno

Martina Sorrentino

E vidi salire dal mare una bestia [...] Allora la terra intera, presa d'ammirazione, andò dietro alla bestia e gli uomini adorarono il drago perché aveva dato il potere alla bestia, e adorarono la bestia dicendo: «Chi è simile alla bestia e chi può combattere con essa?»
(*Apocalisse di Giovanni*, 13:1,4)

1. *Il Leviatano come uscita dal mondo della Natura*

Come in principio fu il Caos nell'Universo, anche nel piccolo angolo della Terra, la guerra della moltitudine disunita è lo stato originario delle cose. Nello stato di natura, definito da Thomas Hobbes, infatti, prima della nascita della civiltà, gli individui sono gli uni contro gli altri, e agiscono in vista della loro autoconservazione attraverso l'attuazione di ogni mezzo, scevri da vincoli puramente istituzionali. Il dominio dello Spirito non è quindi contemplato nella Natura sconfinata, ma è la forza che erge come fiamma sui corpi degli uomini. Costoro sono legittimati a fare qualsiasi cosa per soddisfare sé stessi e la vita. Non vi è nessun mondo di pace nella Natura, al contrario vi è una condizione di *bellum omnium contra omnes*¹. Eppure, questi uomini di natura, non sanno di essere anche in una condizione di non-identificazione di sé, ma guardano le cose con ingenuità e senza autocoscienza. Infatti, essi sono senza individuazione, rappresentati da Hobbes come un unico uomo caotico.

Di fronte all'imprevedibilità degli altri esseri e della grandezza della Na-

¹ T. Hobbes, *De Cive: The Latin Version*, Oxford University Press, Oxford 1984, p. 81.

tura, gli uomini non reagiscono come titani, ma escono da questo regime di caos, per entrare nel regno dorato dello Spirito, o se vogliamo, per assumere su di sé una dimensione razionale come supplemento incorporeo. La ragione ispirandosi alla Natura costruisce un artificio capace di far fronte alla violenza degli uomini che si comportano come lupi². La dimensione di dispersione dell'umano viene ordinata dalla dimensione civile del «grande Leviatano»³ che non assume più la forma di un mostro primordiale⁴, di un diavolo terribile che emerge dai mari, ma di un *salvatore*.

Puoi tu pescare il Leviatàn con l'amo
e tenere ferma la sua lingua con una corda,
ficcargli un giunco nelle narici
e forargli la mascella con un gancio?
[...]
Stipulerà forse con te un'alleanza,
perché tu lo assuma come servo per sempre?
Prova a mettere su di lui la tua mano:
al solo ricordo della lotta, non ci riproverai!⁵

Da un lato, il governatore organizza la massa degli uomini e limita la loro natura con «l'uso della spada» per il fine elevato della *salus populi*⁶, attraverso tutta una serie di leggi da lui redatte; tuttavia, dall'altro lato, vi è una zona grigia⁷: quella della coercizione per difendere questa condizione di quiete, e non solo, l'inimicizia per coloro i quali, seppure dentro la civiltà, non prestano fede al *covenant* e, pertanto rappresentano un pericolo per l'istituzione stessa del Leviatano. Il Leviatano forma, quindi, in vista della ragione – una ragione che gli era stata donata, oltre alla potenza, dagli uomini nella seconda legge – una patina che assume il significato di protezione, quasi come l'atmosfera terrestre che ci difende dalla violenza altrimenti letale dei raggi solari. D'altro canto, questa patina ha delle condizioni specifiche di esistenza: una obbedienza che va al di là della sola istituzione.

Quel titano artificiale allora, rappresenta, secondo Hobbes, la solida base per il patto: un'alleanza che viene stipulata con la moltitudine dispersa e il

² Il riferimento è all'espressione latina «homo homini lupus», cioè «l'uomo è un lupo per l'uomo» che risale al commediografo latino Plauto («lupus est homo homini») nell'opera *Asinaria*.

³ T. Hobbes, *Leviatano*. Testo inglese e latino a fronte, tr. it. a cura di R. Santi, Bompiani, Milano 2001, p. 283.

⁴ Gb, 40, 5, *Bibbia*, CEI 2008, p. 781.

⁵ Gb, 40, 25-32, *Bibbia*, CEI 2008, p. 782.

⁶ T. Hobbes, *Leviatano*, cit., p. 1.

⁷ G. Borrelli, *Il Lato oscuro del Leviathan. Hobbes contro Machiavelli*, Cronopio, Napoli 2008.

testimone divino, ma senza la pretesa che a questo sia sottoposto il sovrano. Inoltre, quest'alleanza non è machiavelliana, e non vi è possibile in alcun modo il «ripiglio dello stato»⁸, anzi, il sovrano non sottostà nemmeno alle sue stesse leggi. Il sovrano, infatti è legislatore perché è il rappresentante dello Stato. Il Leviatano viene così presentato come un *Dio Mortale* che si muove contro il nemico e che rappresenta la civiltà stessa:

This done, the multitude so united in one person, is called a Commonwealth, in Latin civitas. This is the generation of that great Leviathan, or rather (to speak more reverently) of that Mortal God, to which we owe under the Immortal God, our peace and defence. For by this authority, given him by every particular man in the commonwealth, he hath the use of so much power and strength conferred on him, that by terror thereof, he is enabled to form the wills of them all, to peace at home, and mutual aid against their enemies abroad⁹

Gli uomini sono vincolati ad entrare nella civiltà e ad elevare, per così dire, i loro spiriti allo spirito della nazione. La civiltà è costituita da leggi civili che vincolano la libertà che le leggi di natura hanno dato all'uomo, il quale è obbligato a lasciare la sua forza nelle mani del Leviatano trasfigurandola in una forza più grande che lo proteggerà dalla Natura stessa che è il nemico comune, poiché essa inevitabilmente sfocia nella guerra civile dovuta al suo eterno cambiamento e movimento non solo interno, ma anche esterno, e in questo la politica mondiale, infatti, può rappresentare una politica della guerra civile mondiale¹⁰.

Hobbes attua una sorta di «fenomenologia» dell'umano prima di approdare alla descrizione vera e propria dello Stato per convincerci del fatto che, in fondo, l'uomo è scontento «dei deserti»¹¹ della condizione primitiva e che allora ha bisogno di regole. Così, ci mostra come sia necessario che l'uomo arrivi al patto, determinato dalla sua stessa ragione, anzi, la tecnica dell'artificio è posta in continuità con la Natura, in un orizzonte materialistico. Il macchinismo copia la Natura.

L'uomo, però, a volte è guidato da motivazioni che non seguono esattamente il decorso della ragione, e questo lo si vede nel pensiero storico di Hobbes.

⁸ N. Machiavelli, *Discorsi sopra la prima Deca di Tito Livio*, BUR, III Libro, Cap. 1: «quegli che hanno governato lo stato di Firenze dal 1434 infino al 1494, come egli era necessario ripigliare ogni cinque anni lo stato, altrimenti, era difficile mantenerlo: e chiamavano ripigliare lo stato, mettere quel terrore e quella paura negli uomini che vi avevano messo nel pigliarlo, avendo in quel tempo battuti quegli che avevano, secondo quel modo del vivere, male operato».

⁹ T. Hobbes, *Leviatano*, cit., p. 282.

¹⁰ C. Schmitt, *Le categorie del 'politico'*, Il Mulino, Bologna 2020, p. 25.

¹¹ Cfr. G. Leopardi, *La ginestra o fiore del deserto* (XXXIV): «Odorata ginestra/ Contenta dei deserti».

La storiografia dovrebbe partire da un'antropologia e non tanto usare la tecnica dell'*inventio* nel suo discorso, ma badare alla disposizione dei fatti in una dimensione analitica, quasi scientifica. Egli non si interroga tanto sugli eventi storici in sé, o sul senso moralistico delle azioni di un condottiero, piuttosto sulla *verità effettuale delle cose*¹², le cause vere o apparenti degli eventi che sono dietro le intenzioni umane. La verità non è il Bene, ma i fatti che avanzano nel moto. In altri termini, guardare alla storia solo in una dimensione morale non è quello che un *buon* politico dovrebbe fare. La politica è soggetta a movimento e vive grazie ad esso, così come un organismo che senza perpetuare il suo moto sarebbe solo destinato a morire.

Una delle cose su cui riflette Hobbes, a proposito della sua «fenomenologia» dell'umano, è l'immaginazione che ha a che fare con la conservazione di questo moto. Un corpo urta sui sensi e produce una sensazione; la razionalizzazione di questa sensazione si produce sotto forma di immaginazione e questo prevede un impoverimento dell'esperienza sensoriale, dal momento che le sensazioni nuove oscurano quelle precedenti, cioè sono sempre più forti della loro ritenzione interna, e si trasfigurano in immaginazione di memoria – da questo ne deriva che tutto ciò che vive nel presente è sempre più forte di ciò che c'è stato nel passato. È anche per questo che una politica basata sulla prudenza è una politica che non può che avere un esito *negativo* – poiché tutto ciò che vive nel mondo è presente, il passato è effimero, la prudenza è presunzione di conoscenza, e dal punto di vista politico, si rivela come una cospirazione.

2. *Potere del Leviatano, debolezza degli uomini*

«Il grand'uomo è una pubblica calamità»¹³, diceva Thomas Mann nel suo capolavoro *Charlotte a Weimar*. In un momento di profonda crisi spirituale, all'indomani della Seconda Guerra Mondiale, Goethe, rappresentante spirituale della *Weltliteratur*, fu visto come un «grande uomo», dotato di profonde capacità intellettuali che potesse, con i suoi scritti, spiare la Germania dalla sua «colpa» storica. Il Leviatano anche se non è un genio spirituale come il Goethe raffigurato nel romanzo manniano, rappresenta comunque un «grande uomo» politico, per dimensione, guardando per un attimo al frontespizio

¹² Concetto utilizzato da N. Machiavelli ne *Il Principe*.

¹³ T. Mann, *Lotte in Weimar*, Mondadori, Milano 1955, p. 319.

inciso dal francese Abraham Bosse, ma anche per la *visibilità* del suo potere. Il potere è una rappresentazione della propria potenza.

Questo ci fa comprendere anche cos'è l'uomo per Hobbes. Potrebbe sorprendere che, infatti, lo stesso Hobbes concepisca la visione di una Natura che forgia uomini uguali nelle loro condizioni, ponendoli tutti sullo stesso piano, eppure che da quest'uguaglianza non ne scaturisca una democrazia pacifica, anzi, tutt'altro. Essa è la soglia della guerra civile che deve certamente essere evitata:

Da questa eguaglianza di abilità sorge l'eguaglianza nella speranza di conseguire i nostri fini. E perciò, se due uomini desiderano la stessa cosa, e tuttavia non possono entrambi goderla, diventano nemici, e sulla via del loro fine (che è principalmente la loro propria conservazione, e talvolta solamente il loro diletto) si sforzano di distruggersi o di sottomettersi l'un l'altro¹⁴

Se la felicità è potere allora la mancanza di potere espone a una vita di sofferenza e prostrazione. Per Hobbes i piaceri sono necessari per far funzionare il governo, così se la loro esistenza è messa in pericolo, anche l'esistenza del Leviatano lo è. Quando vi è «follia collettiva», dovuta dalla sofferenza non di un solo individuo, ma di una massa di uomini, si arriva a una condizione non pacifica e di rivolta:

Infatti come in mezzo al mare, anche se un uomo non percepisce il suono di quella parte di acqua a lui vicina, pure è ben sicuro che quella parte contribuisce, quanto ogni altra parte della medesima quantità, al muggito del mare; così pure, anche se non percepiamo una grande inquietudine in uno o due uomini, possiamo tuttavia essere ben sicuri che le loro singole passioni sono parti del sedizioso muggito di una nazione turbata¹⁵

La guerra civile è l'esito della mancanza di potere da parte dei singoli individui che sedimentano passioni che sono contro il potere costituito. Le passioni che negano partono dal basso. Un esempio di un processo simile lo possiamo vedere a cavallo tra le due guerre mondiali, laddove movimenti di estrema destra erano formati in maggior parte da reduci della Prima Guerra Mondiale, i quali, avendo assistito agli esiti del Trattato di Versailles, si sono mossi diffondendo un sentimento di estremismo e rottura con posizioni politiche passate, ma anche con la cultura borghese. «Non v'è più bellezza, se non nella lotta. [...]»¹⁶ diceva Filippo Tommaso Marinetti nel *Manifesto del Futurismo*.

¹⁴ T. Hobbes, *Leviatano*, BUR, Milano 2011, p. 128.

¹⁵ Ivi, p. 77.

¹⁶ F. Marinetti, *Fondazione e Manifesto del futurismo*, in Id. *Manifesti del futurismo*, Lacerba, Firenze 1914.

Hobbes pare aver compreso un punto fondamentale dello spirito dell'individuo, che rigettando la modernità, si trova in netta opposizione con lo spirito del tempo, la società e il potere costituito. Il fascismo, infatti, andava oltre l'idea di progresso, e vi era l'affermarsi di una visione pessimistica unita ad un aristocraticismo. Dal punto di vista filosofico, si affermavano l'irrazionalismo e una crisi dell'umanesimo¹⁷, ma anche il legame ad una visione naturalistica dell'esistenza. È chiaro che il fascismo rappresenta uno di quei casi limite in cui una sedimentazione di massa, un movimento che era percepito inizialmente come rivoluzionario, diventa essa stessa dominio del Leviatano, ponendosi in contraddizione con l'idea iniziale di pace, poiché è il militarismo che viene esaltato sopra tutte le altre cose, in nome di un imperialismo cesaristico; e si pone in contraddizione anche con l'idea di Stato civile, poiché viene esaltata la Natura al di sopra della quale la Ragione non potrà mai porsi e che non la potrà mai dominare fino in fondo attraverso la dimensione tecnica. In questo senso, quella fu anche un'epoca di crisi della fiducia nella scienza proprio per il motivo suddetto.

Potrebbe sorgere il dubbio che forse, Hobbes guarda al Leviatano come situazione storica e utopica: una sorta di esperimento mentale dove la storia, fatta di guerre di conquista ed egemonia con la forza non esista, in cui si istituisce un corpo politico legittimo sulla base della sola ragione e non della forza. D'altro canto, il Leviatano definisce delle restrizioni, attraverso un atteggiamento coercitivo, per coloro i quali rappresentano delle vere e proprie «forze centrifughe» nell'istituzione legittima del patto.

Hobbes, però, toglie ogni dubbio distinguendo, di fatto, lo Stato in due momenti: *Commonwealth by institution*, che è il contratto che approda alla macchina artificiale e il *Commonwealth by acquisition*, che è un cumulo di potere autonomo nella lotta per la conquista. Se il primo è l'elemento della genesi conclusiva dello Stato e porta al Leviatano, c'è un elemento di forza che non si può nascondere. Il vero logico del Leviatano è la sovranità per istituzione, ma il vero storico è la sovranità per acquisizione.

¹⁷ A.P. Ruoppo, *Marxismo ed esistenzialismo: due filosofie dell'Europa. Jaspers e Lukacs si incontrano a Ginevra (1946)*, Mimesis, Milano 2023, p. 27.

3. *La felicità e la paura*

Solitamente, quando assistiamo ad una scena composta al teatro, ci immedesimiamo nei personaggi o quanto meno ne avvertiamo l'importanza sulla base delle nostre esperienze di vita. Nella scena del teatro politico, il Leviatano, come un attore peculiare, si trasforma nel personaggio stesso dell'opera, cancellando di fatto la cornice della finzione.

Il Leviatano è esso stesso la Persona dello Stato. Il filosofo di Malmesbury finisce così per *inventare* l'individuo, ponendosi in contraddizione con tutte quelle filosofie universalistiche e quelle «piccole morali» che hanno a che fare con una dimensione morale trascendente e della *civil conversazione*. Esse sono poco realistiche, perché non riguardano l'individuo singolo e le sue sfaccettature, ma pretendono che gli individui abbandonino il loro stato personale, e si inseriscano in un orizzonte universale, in cui tutti devono muoversi allo stesso modo in situazioni prevedibili e che si debbano eseguire determinate massime valide in qualsiasi contesto. In altri termini, questo tipo di morale non parte dal moto dei soggetti e dalla vita, ma dalla ragione. Ma in Hobbes vi è una sorta di antropologia desiderante, vi è una dimensione del soggetto che desidera oggettivarsi. Nel capitolo XI del *Leviatano*, *Della differenza dei costumi*, è la felicità il tema principe che tocca Hobbes. Essa non è l'atarassia dei classici, la capacità di autogoverno del sé per cui si ricerca il blocco delle passioni, ancora una volta, dovuto a una morale che va a limitare la vita e il moto, perché ci si rende conto che un uomo che smette di desiderare è un uomo morto. Il desiderio è proprio del corpo in movimento, ma ha anche a che fare con quella dimensione rappresentativa discorsiva, per cui gli oggetti non sono gli stessi per tutti, perché le rappresentazioni delle cose sono diverse: possiamo volere lo stesso oggetto per motivi diversi o possiamo volere, per lo stesso fine, oggetti diversi. In altri termini, Hobbes ammette l'esistenza di un principio prospettivistico. Hobbes cerca di trarre principî morali in maniera deduttiva dal modo in cui gli uomini sono composti: il giusto e l'ingiusto, in questa dimensione, hanno a che fare con quello che gli uomini vogliono acquisire o meno.

La felicità in che consiste, quindi? «Non consiste nel riposo di una mente soddisfatta»¹⁸ dalla conoscenza o dall'ottenimento di un determinato desiderio, bensì dalla volontà di potere e garanzia futura di potere; di conseguenza,

¹⁸ T. Hobbes, *Leviatano*, cit., p. 100.

chi non è in grado di esercitare tale potere conduce una vita di prostrazione. Ogni desiderio è un passo a garantirci un desiderio ulteriore. Dal momento che il futuro è incerto, bisogna acquisire potere per arginare la paura.

La paura aiuta l'uomo a comprendere i propri limiti e quando egli assiste a una situazione di pericolo gli permette di difendersi da esso. Potremmo definire la natura del razionalismo esattamente in questi termini. Ciò che l'uomo fa non è altro che assicurarsi di difendersi dal ritmo incessante della Natura, in continuo e circolare divenire, soltanto perché ne ha paura, attraverso dei concetti assoluti che determinano un *congelamento* della materia, o per lo meno dell'unità temporale e percependo soltanto quella parte *congelata* come ciò che conosce veramente; ne deriva che paura è per l'ignoto del dubbio universale, da un punto di vista filosofico, ma nel caso suddetto, la causa della paura dell'uomo è la morte violenta. L'uomo ha bisogno del razionalismo per organizzarsi politicamente proprio perché incapace di automoderarsi e moderare la sua natura.

La paura, però, in condizione di guerra costante può diventare collettiva. Hobbes chiama questo tipo di paura, «terror panico»: questo tipo di timore è irragionevole. Gli individui imitano la paura di colui che ha paura per una causa specifica, senza sapere perché lo stiano imitando e così si crea una catena di timori sulla base del supporre che l'altro sappia di che si ha timore. Questo si sedimenta soltanto tra la folla.

Il terror panico, però non è del tutto negativo dal punto di vista della sovranità, perché fa sì che il Leviatano possa veicolare il suo potere. Essere assoggettati a un'autorità conviene in un contesto di paura, perché si è al sicuro, e a questo gli esseri umani arrivano con la ragione naturale.

Hobbes tratta quest'elemento perché probabilmente vi è alla base un'esigenza autobiografica. Il cruento contesto storico in cui verte l'Inghilterra dell'epoca, egli lo mostra chiaramente nella sua autobiografia scritta sotto forma di carne. La paura era un sentimento predominante già alla sua nascita, nell'aprile del 1588:

«Fama ferebat enim diffusa per oppida nostra,
Extremum genti classe venire diem.
Atque metum tantum concepit tunc mea mater,
Ut pareret geminos, meque metumque simul»¹⁹

¹⁹ T. Hobbes. *Vita di Thomas Hobbes di Malmesbury. Le due autobiografie latine*, tr. it. a cura di Luca Tenneriello, Mimesis, Milano 2022.

E infatti, Hobbes nacque quando vi era l'Invincibile Armata alle porte dell'Inghilterra che però non riuscì ad espugnare e questo mostra la potenza marittima di quest'ultima. Infatti, dirà anche il giurista Carl Schmitt, per un breve periodo storico fu vera anche la connessione tra l'immagine del Leviatano come mostro marino e lo Stato inglese²⁰. Nello stesso anno della pubblicazione dell'omonimo libro, fu emesso il Navigation Act che limitava la partecipazione straniera al commercio inglese.

4. *Hobbes e noi*

Thomas Hobbes, nel suo capolavoro, ha reso possibile la riflessione intorno alla politica come artificio. L'artificio è un tema fondamentale per la comprensione dell'attuale situazione spirituale europea. La tecnica, di base, è nata contemporaneamente all'uomo, dunque, non è nulla di estraneo ad esso, ma abbiamo lasciato che essa prendesse il sopravvento sulla Natura, costituendo la nostra subordinazione rispetto alla macchina. È come se, la razionalizzazione che sta alla base dell'artificio, si fosse radicata a tal punto in noi da non poterci far più vedere l'essenziale che potevamo, invece, cogliere dalla Natura.

Sebbene il trattato politico hobbesiano sia stato scritto ormai trecentosessant'anni orsono, possiamo leggerlo alla luce delle nostre dinamiche attuali e considerare il Leviatano come una grande macchina che determina le nostre vite e le modella secondo la sua modificazione della Natura – che indirettamente, è proprio formulata dal nostro patto volontario.

Le città, divenute oramai cosmopoli, sono permeate dalla ragione tecnica di un Leviatano meccanico che porta l'uomo ad essere, così come dipinto nel frontespizio, un ingranaggio di una macchina più grande, una macchina capitalistica e globalizzata che universalizza gli uomini. La concezione della soggettività è per Hobbes fondamentale per comprendere la personalità monopsichista di questo nuovo «grande uomo», piuttosto che dei suoi sudditi.

In controluce vediamo il manifesto di una civiltà autoprocreatasi, che però, sta via via andando verso il tramonto della sua età autentica e naturale e più verso l'alba di uno stato mondiale che a ragione può essere visto come baluardo di progresso e tecnica, ma anche di perdita di tradizione e cultura.

²⁰ C. Schmitt, *Sul Leviatano*, Il Mulino, Bologna 2011, cap. VII.

Se il Leviatano, nell'originale concezione hobbesiana, era un metodo raggiunto con la ragione, per limitare il nostro necessitismo derivato dalle leggi di natura e di conseguenza, la nostra indole violenta, il Leviatano attuale, emerge in una situazione paradossale: la sua estrema razionalizzazione tecnica arriva a conquistare le redini di una Natura che spalanca le porte ad un'epoca in cui, è con le macchine che gli uomini si distruggono a vicenda, anche se, in fondo, questa è una distruzione fra Leviatani, più che fra singoli individui.

Le faccende non sono faccende private nostre, né trasformabili dal nostro tenero cuore, ma appartengono a quei Leviatani che si chiamano gli Stati, a quei colossali esseri viventi dalle viscere di bronzo, ai quali noi abbiamo il dovere di servire ed obbedire, ed essi da parte loro hanno buone e profonde ragioni di guardarsi in cagnesco, di addentarsi, di sbranarsi, di divorarsi, visto e considerato che solo così si è mossa finora, e così sostanzialmente si moverà sempre, la storia del mondo²¹

Questo determina un nuovo tipo di malacontentezza – una condizione morale che dal romanticismo arriva fino ai giorni nostri, e che permea la situazione spirituale europea. Essa non è altro che una presa di coscienza dell'uomo sveglio, che prende atto del vivere in un mondo non-essenziale, cioè non vicino alla propria essenza, poiché diviso banalmente dall'asfalto e il grigiore di edifici che *grattano* sempre più il cielo, rendendo la Natura inaccessibile all'animale uomo. Anche se siamo in una situazione di evidente crepuscolo della nostra civiltà, noi uomini del XXI secolo possiamo ancora dirci fortunati di non essere stati risucchiati completamente nel processo tecnologico²² e di poter osservare, quando la sera è libera dalle nubi, un cosmo costellato di luci e figurarci ancora come contemplatori primordiali, fondendo il soggetto con l'oggetto in un'unica armonia stellare.

«And I fed my heart on maps that imitated the globe,
and saw the face of the earth and the painted stars.
[...]
and to see if I could the tiny nests of humans
and the monsters painted in unknown places»²³

²¹ B. Croce, *L'Italia dal 1914 al 1918. Pagine sulla guerra*, Bibliopolis, Napoli 2018.

²² K. Jaspers, *Origine e senso della storia*, Mimesis, Milano 2014, p. 131.

²³ T. Hobbes, *Vita di Thomas Hobbes*, cit.

Dal disordine all'ordine: il conflitto tra natura e ragione in Vico e Hobbes

Antonio Sorrentino

A partire dal tramonto del Medioevo, che vedeva una fitta intersezione tra potere spirituale e temporale, la filosofia politica si è trovata di fronte una sfida cruciale: rifondare l'ordine civile su basi nuove, in grado di reggere senza il diretto sostegno della teologia. In questo contesto il nesso tra legge e religione diventa oggetto di una profonda riflessione, ma anche spesso di tensione. La questione è infatti se intendere la legge come qualcosa di sacro, iscritta in un ordine superiore oppure come il prodotto di decisioni umane contingenti e modificabili, mentre la religione è vista o come il fondamento dell'autorità o come qualcosa da arginare e contenere. In questo contesto emergono due paradigmi profondamente diversi: da un lato la razionalizzazione giuridico – politica dell'esperienza umana propria di Thomas Hobbes e dall'altro la visione simbolica, storica ma mitopoietica di Giambattista Vico. Pur appartenendo a tradizioni culturali molto differenti, l'empirismo anglosassone il primo e l'umanesimo barocco napoletano il secondo, entrambi si confrontano su una questione comune: come si costituisce un ordine stabile e duraturo, capace di fare uscire l'uomo dallo stato di natura del «bellum omnium contra omnes», eliminando i disordini e favorendo la nascita della civiltà.

1. *La ricezione di Hobbes a Napoli tra il 1600 ed il 1700*

Giambattista Vico, personalità estremamente poliedrica, è considerato dalla critica un grande innovatore nel campo della filosofia, della storia, dell'ermeneutica, dell'estetica. Spesso è stato messo a confronto con diversi pensatori sia a lui contemporanei che successivi, cercando di individuare quali potevano essere i suoi autori di riferimento tra le numerose voci che vengono citate nelle sue opere. Se la critica tende, in questo *mare magnum*, a isolarne quattro (Bacone, Grozio, Platone e Tacito), esiste un filone di ricerca

napoletano che vede in Thomas Hobbes una presenza intertestuale da tener presente se si vogliono comprendere appieno alcuni aspetti legati al pensatore napoletano.

Eugenio Garin sottolineò la necessità di rompere con quella tradizione storiografica che vedeva Vico come un pensatore isolato e solitario, cercando invece di porre l'attenzione sulla fitta rete di rapporti e dipendenze con altri filosofi, alcuni dei quali più indagati, come quello con Leibniz e Descartes, altri meno battuti dalla critica, come Bayle o Hobbes: la voce di Vico «lungi dall'essere fuori tempo, si inserisce nel dibattito sui fondamenti del sapere umano e sulle articolazioni dell'albero delle scienze»¹. Raffaello Franchini in uno studio approfondito² ha molto insistito sulla presenza di Hobbes in Vico: anche se nei testi vichiani i riferimenti al filosofo sono sporadici e ambigui, ritiene di considerarlo fermamente come il “quinto autore” di Vico. L'ipotesi di una stretta correlazione tra i due fu formulata anche da Ugo Foscolo³ ma dobbiamo a Fausto Nicolini un saggio dedicato in maniera specifica a questo argomento⁴.

È interessante cercare di ricostruire quale sia stata la fortuna della ricezione di Hobbes in ambito napoletano tra il XVII e il XVIII secolo per capire da quale tradizione Vico abbia appreso le dottrine del filosofo inglese. Egli sicuramente aveva una conoscenza dei capisaldi dell'antropologia, dell'etica e della politica di Hobbes.

L'Accademia degli Investiganti, nata intorno al 1650, era caratterizzata da uno spirito di ricerca libero ed indipendente. I membri, che si definivano “netterici”, ossia portatori di nuove idee in campo scientifico e medico, provenivano dall'ambiente culturale più vivace di Napoli e avevano come obiettivo la liberazione dalle autorità del passato, principalmente da Aristotele, per seguire le nuove teorie di Galileo e Descartes, guardando con interesse anche a Pierre Gassendi. Il fondatore, Tommaso Cornelio, conosceva bene la fisica matematica di Hobbes, tanto da citarlo nella sua *Prosymnasmata physica* del 1663 come colui che ha dato nuovo corso alla filosofia naturale, riprendendo tra l'altro pedissequamente la riflessione hobbesiana sulla natura dell'aria così

¹ E. Garin, *A proposito di Vico e Hobbes*, in «Bollettino del Centro Studi Vichiani», VII, 1978, p. 107.

² R. Franchini, *Hobbes il “quinto autore” di Vico*, in «Criterio», VI, 1988, pp. 241-257.

³ E. Garin, *op. cit.*, p. 108: Foscolo avrebbe ereditato da Vico l'idea dell'andamento ciclico della storia ed il valore educativo della poesia e da Hobbes la visione conflittuale dei rapporti tra Stato e individuo.

⁴ F. Nicolini, *L'erramento ferino e le origini della civiltà secondo Giambattista Vico*, in «Rivista Storica Italiana», LX, n° 2, pp. 250-273, successivamente riedito e rielaborato in Id., *La religiosità di Giambattista Vico. Quattro saggi*, Giuseppe Laterza e Figli, Napoli 1949, pp. 66-99.

come viene enunciata nel XXX capitolo del *De corpore*. Leonardo di Capua nel *Parere sulla incertezza della medicina* del 1681 cita il «dottissimo Obbes» insieme Copernico, Keplero, Galileo, Bruno, Bacone, Gassendi come colui che ha insegnato la verità. Con Francesco D'Andrea invece assistiamo all'ultima fase dell'Accademia, che chiuderà nel 1697 con alcuni partecipanti messi sotto Inquisizione per teorie eretiche e ateiste: Hobbes non è solo un filosofo che si occupa di geometria o meccanica, è visto anche come il portatore di un preciso indirizzo etico e politico.

I membri dell'Accademia di Medinacoeli, in attività tra il 1698 ed il 1702, intesero Hobbes come colui dal quale prendevano le mosse il libero pensiero europeo, facendo emergere la sua figura non solo come il continuatore della scienza galileiana, ma anche come trattatista politico che attingeva a Lucrezio, Epicuro e Machiavelli. Se da un lato abbiamo la *Historia filosofica* di Giuseppe Valletta, composta tra il 1697 ed il 1704, in cui il filosofo inglese è definito ateo, epicureo, empio e libertino, dall'altro lato ci sono posizioni più moderate, come quella di Giambattista Capasso, che rigettava l'accusa di ateismo mossa al filosofo in quanto voleva dire condannare una parte molto significativa della cultura filosofica napoletana precedente⁵.

Dal 1700 Vico ebbe accesso alla libreria di Giuseppe Valletta, che contava circa 18000 volumi di pregio del XVI e XVII secolo aventi per argomento classici greci e latini, la storia e la filosofia. Alla morte del Marchese la collezione passò nelle mani del nipote, l'archeologo Francesco e grazie all'interessamento di Vico fu ceduta nel 1726 ai Padri dell'Oratorio. Dalla ricognizione effettuata nel Fondo Valletta nella Biblioteca dei Girolamini è emersa la presenza di tre opere di Hobbes: due edizioni latine del *De Cive* del 1696 e un esemplare della *Thomae Hobbes Angli Malmesburiensis philosophi Vita* del 1682; ciò fa protendere per una conoscenza diretta di Vico delle opere hobbesiane.

Un altro indizio è rinvenibile nel carteggio di Lord Shaftesbury, dal quale apprendiamo che durante il suo soggiorno napoletano dal 15 novembre 1711 al 15 febbraio 1713, frequentò casa Valletta e venne in contatto con la cerchia delle sue amicizie. Tra questi sicuramente vi era Vico e non è da escludere che

⁵ Una precisa e dettagliata ricostruzione sulla presenza di Hobbes nella cultura napoletana è stata fatta da E. Sergio, *Hobbes a Napoli (1661-1744): note sulla ricezione della vita e dell'opera di Hobbes nel previchismo napoletano e nell'opera di Vico*, in «Bollettino del Centro Studi Vichiani», XXXVII, 2007, pp. 113-119, nel quale sostiene e dimostra la possibilità che Vico abbia letto anche la *Vita Hobbiana auctarium*, l'autobiografia di Hobbes, segno dell'interesse del napoletano non solo verso le opere del filosofo inglese, ma anche per la sua vita intellettuale, con la quale trovava una evidente sintonia.

in quelle occasioni il nostro potrebbe avere appreso del *Leviatano* dalla voce del membro di una delle famiglie inglesi che aveva avuto la fortuna di conoscere di persona Hobbes.

Vico sicuramente non lesse le opere di Hobbes in inglese, in quanto è nota la sua ignoranza delle lingue straniere: è quindi verosimile che si sia fatto una idea delle dottrine hobbesiane attraverso il ricco dibattito filosofico e politico nella Napoli del tempo: erano teorie che suscitavano interesse e curiosità, soprattutto perché ricorrevano ad immagini suggestive e forti, come l'*homo homini lupus* ed il *bellum omnium contra omnes*. Il napoletano tenne nei confronti dell'inglese un atteggiamento ambiguo, che fu di opposizione certo, ma anche di assimilazione. La sua è una presenza ora evidente, ora celata o sottintesa, che è però certamente riscontrabile all'interno di molte opere ⁶.

2. *Tra bestioni e violenti: lo stato di natura e la lotta per la vita*

Espliciti riferimenti al filosofo inglese si incontrano infatti nelle maggiori opere di Vico: nel *Diritto Universale* il nome di Hobbes è sempre unito a quelli di Epicuro, Machiavelli, Spinoza e Bayle per indicare un moderno atteggiamento di pensiero che va respinto per il fondamento metafisico materialistico che vede nell'utile il principio attraverso il quale si fonda e regge la società. In generale rimprovera a tutti questi filosofi l'aver dimenticato la dimensione etica che nei fatti umani è al di sopra di quella dell'utilità, e la presenza di una razionalità immanente che si esplica nel disegno provvidenziale della Mente Divina. Nella versione del 1725 della *Scienza Nuova* Hobbes ricorre con maggiore frequenza (23 volte) ed è associato a Grozio, Selden e Pufendorf: da personificazione di un orientamento di pensiero irrazionale e sacrilego, diventa invece l'avversario con cui polemizzare ma che offre anche spunti interessanti di riflessione. Nella *Scienza Nuova* del 1730 invece il nome ricorre meno (5 volte) e sempre legato agli autori già ricordati; ciò che cambia è il tipo di confronto, meno polemico e più pacato, spesso semplicemente ridotto a veloce citazione, tanto che nella *Scienza Nuova* del 1744 il «Signor Obbes» ricorre solo in 4 occasioni⁷.

⁶ F. Ratto, *Materiali per un confronto: Hobbes-Vico*, Edizioni Guerra, Perugia 2000, pp. 17-18. L'Autore ritiene che i due sistemi filosofici siano, nelle loro diversità e particolarità, edificati su una base condivisa che fa emergere mettendo a confronto serrato i testi dei Filosofi evidenziando parallelismi e rimandi intratestuali.

⁷ Cfr. J. Nagy, *Vico contra Hobbes*, in «Informacion Filosofica. Revista internacional de Filosofia y Ciencias Hu-

Un altro punto di contatto tra i due è l'interesse politico e pedagogico, presente in Hobbes sin dalla traduzione dell'opera di Tucidide del 1629⁸. In Vico è un tema intensamente trattato sia nelle *Orazioni inaugurali* che nel *De nostri temporis studiorum ratione*. I due Filosofi traducono il proprio interesse politico e pedagogico nell'esigenza della fondazione di una scienza della comunità civile, sulla cui base essi possano adoperarsi per la conservazione della vita e per la difesa delle istituzioni. Se però per l'inglese la comunità non è che un mezzo per la conservazione fisica dell'individuo, per il napoletano è mezzo e fine al tempo stesso, si identifica con la realtà etica della nazione e quindi nel disegno provvidenziale divino, nel quale l'individuo è trasceso⁹.

Il XVII secolo è un'epoca di grandi cambiamenti per l'Europa: si diffonde il metodo sperimentale di Galileo, il Protestantismo si oppone con vigore alla Chiesa Romana, scoppia la peste nel 1630, si assiste all'ascesa della borghesia mercantile. I rapporti geopolitici vengono stravolti e i conflitti religiosi accentuano la rottura del già fragile equilibrio tra Papato e Impero. Il vuoto di potere lasciato da queste due istituzioni viene colmato dalla nascita di nuovi Stati e poteri nazionali, che iniziano a organizzarsi secondo criteri territoriali e geografici. Nel contesto della filosofia politica una delle voci più significative del secolo è quella di Thomas Hobbes.

Nel biennio 1650-1651 videro la luce le sue tre opere politiche: gli *Elementi di legge naturale e politica*, la traduzione inglese del *De Cive* e il *Leviatano*, considerata quella più importante, ma da subito oggetto di critiche. Il titolo viene ripreso dal mitico mostro biblico¹⁰.

In questi scritti la condizione dell'uomo è segnata da un tratto comune: è

manas», IX, 2021, n° 18, pp. 114-124. Dopo avere analizzato i rapporti di Vico con alcuni dei filosofi della tradizione classica tedesca, l'Autore passa in rassegna buona parte degli studi più importanti dedicati al napoletano e Hobbes, concludendo che non è riscontrabile una radicale contrapposizione tra i due.

⁸ Cfr. T. Hobbes, *Introduzione a "La guerra del Peloponneso" di Tucidide*, a cura di G. Borrelli, Bibliopolis, Napoli 1984, p. 29. La tesi dell'unità e della concentrazione del potere sovrano è da motivare in maniera più approfondita di come abbia fatto il pensiero politico tradizionale: è per questo che la riflessione di Hobbes tocca anche i temi dell'onore, della educazione e delle pratiche volte al conseguimento dell'obiettivo dell'obbedienza da parte dei sudditi.

⁹ F. Focher, *Vico e Hobbes*, Giannini Editore, Napoli 1977, pp. 39-42.

¹⁰ Mostro marino, con caratteristiche sia del serpente che del cocodrillo, il Leviatano ricorre spesso nell'Antico Testamento per indicare potenze terribili, forze della natura, distrutte da Jhwh in favore del suo popolo prescelto. Ad esempio nel Salmo 74, che esprime il lamento collettivo per la distruzione del Tempio di Gerusalemme durante l'assedio tra il 584 ed il 520 a. C., descrive un pessimo momento per la storia di Israele, dove i nemici hanno distrutto e devastato la Città. Allora il Salmista invoca il soccorso divino, ricordando le magnifiche imprese cui hanno assistito gli Israeliti, tra cui la morte del Leviatano, le cui teste furono date in pasto agli animali del deserto, cfr. A. Angelini, *Dal drago al Leviatano. Mostri marini e zoologia antica tra Grecia e Levante*, Il Mulino, Bologna 2018, p. 22.

alla costante ricerca del bene individuale che spesso non coincide con quello della comunità, tanto che il privato ed il pubblico sono in perenne contrasto. L'individuo è spinto all'istinto di autoconservazione che diventa una fonte di conflitto mortale con gli altri esseri umani, è insita negli uomini una perenne tensione a raggiungere l'oggetto del proprio appagamento:

la felicità è un continuo progresso del desiderio da un oggetto all'altro, dove il raggiungimento del primo non è altro che la via per il conseguimento del secondo. La causa di questo è che l'oggetto del desiderio umano non consiste nel godere una sola volta e un singolo istante, ma nell'assicurarsi per sempre l'accesso al desiderio futuro. Perciò le azioni volontarie e le inclinazioni di tutti gli uomini non tendono solo a procurarsi ma anche ad assicurarsi una vita ricca di soddisfazioni¹¹

Appetito e desiderio esprimono una tensione interna al soggetto: il tempo scandisce i ritmi della vita individuale in modo tale che si cerchi di soddisfare un piacere che non è mai appagato del tutto. Questa è la radice del tipico comportamento umano di imporsi su tutto e tutti¹². È lo stato di natura dove ognuno possiede diritto assoluto ed illimitato su ogni cosa, tanto che «in una condizione di questo genere ciascuno ha diritto a tutto, anche al corpo dell'altro»¹³. Siamo quindi all'interno di un luogo dove non esiste un ordine civile e non c'è un potere idoneo a contenere le passioni degli uomini, fino alla terribile conseguenza che «per tutto il tempo in cui gli uomini vivono senza un potere comune che li tenga soggiogati, si trovano in quella condizione chiamata guerra, e questa guerra è tale che ogni uomo è contro ogni uomo»¹⁴. In questo stato di timore generalizzato vige una tale insicurezza che l'individuo teme principalmente di perdere la propria vita¹⁵: «vi è il continuo timore e pericolo di morte violenta, la vita dell'uomo è solitaria, misera, ostile, animalesca e breve»¹⁶.

La concezione della storia di Giambattista Vico, come emerge all'interno delle pagine della *Scienza Nuova*, muove dal desiderio di superare lo stato

¹¹ T. Hobbes, *Leviatano o la materia, la forma, e il potere di uno Stato ecclesiastico e civile*, a cura di A. Pacchi, Arnoldo Mondadori Editore, Milano 2008, p. 120.

¹² Cfr. G. Borrelli, *Il lato oscuro del Leviathan. Hobbes contro Machiavelli*, Cronopio, Napoli 2009, p. 113.

¹³ T. Hobbes, *op. cit.*, p. 148.

¹⁴ *Ivi*, p. 142.

¹⁵ Cfr. G. Cammisa, *Animalità e umanità dell'uomo in Thomas Hobbes*, in «La dualità della natura umana in età moderna. Montaigne, Cartesio, Hobbes», a cura di F.L. Gallo, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici Press, Napoli 2022, pp. 187-197 in cui l'Autore mette a confronto il XIII capitolo del *Leviatano* sulla condizione dell'uomo con il I capitolo del *De Cive*: ne emerge come l'assenza di ogni diritto si configuri come una delle condizioni del perenne conflitto tipico dello stato di natura.

¹⁶ T. Hobbes, *op. cit.*, p. 144.

primitivo della caduta e dirigersi verso un ordine divino. Questa “*storia ideal-eterna*” viene concepita come una «struttura che sorregge il corso temporale delle nazioni e che perciò trasforma la semplice successione cronologica dei momenti storici in un ordine ideale progressivo»¹⁷. L'umanità attraversa quindi tre stadi:

- *l'età degli dei* si caratterizza per la predominanza del mondo religioso e mitico: gli uomini si affidano al loro senso ed alla fantasia per creare credenze religiose che riescano a spiegare la realtà e non esiste ancora una chiara distinzione tra reale e soprannaturale. Le forze naturali diventano quindi divinità propizie o avverse, interrogabili attraverso auspici e oracoli, mentre la conoscenza è tramandata attraverso miti e simboli
- *l'età degli eroi* è un periodo in cui emergono figure carismatiche che assumono il controllo della comunità. Gli eroi, semidei o discendenti da divinità, incarnano una serie di valori come potenza militare, coraggio, pietà che portano alla creazione di governi oligarchici in cui sono pochi a comandare e il simbolo di questa epoca è la poesia epica, che ne celebra gesta e virtù
- *l'età degli uomini* vede la nascita della democrazia dove tutti gli uomini sono uguali di fronte alla legge e vige il diritto civile. Le leggi diventano espressione dell'intelletto umano che vuole autoregolamentare la vita in comune e perdono quella aura di sacralità che le voleva un dono divino. La scrittura e la prosa diventano il linguaggio convenzionale che accomuna gli uomini.

Il Nicolini ha messo in relazione il primo stadio, quello dell'età degli dei, con lo stato di natura di Hobbes, dove i «bestioni» del primo non sarebbero altro che i «violenti» del secondo, uomini privi di freno, in preda all'istinto che vivono come bestie, in un perenne conflitto che Vico chiamerà «erramento ferino» mentre Hobbes lo qualificherà come «guerra di tutti contro tutti», segno di una certa frequentazione vichiana di temi hobbesiani. I bestioni vichiani infatti sono uomini oziosi, empi, violenti, dediti alla rapina ed alle aggressioni, pronti a sopraffare i più deboli¹⁸, possono quindi ricordare i lupi e lo stato di conflitto permanente descritti nelle pagine del *Leviatano* e del *De Cive*¹⁹.

Ma se, seguendo Vico, leggiamo che

¹⁷ N. Abbagnano, *Filosofi e filosofie nella storia*, Paravia, Torino 1992, p. 280.

¹⁸ Sull'argomento cfr. N. Perulli, *Bestie e bestioni. Il problema dell'animalità in Vico*, in «Bollettino del Centro Studi Vichiani», XXVIII, 1998, pp. 92-95.

¹⁹ F. Nicolini, *op. cit.*, pp. 68-78.

perché finalmente a capo di lunga età de' giganti empj rimasti nell'infame comunione delle cose, e delle donne, nelle risse, che quella produceva, com' i Giureconsulti pur dicono, i deboli di Pufendorffio per salvarsi da' violenti di Obbes, [...] ricorsero all'Are de' Forti; e quivi questi feroci, ed uniti in società di famiglie, uccidevano i violenti, che violaron le lor' arate terre, e ricevevano in protezione i miseri da essolor rifuggiti, [...] spiccò principalmente in essi l'Eroismo della Virtù²⁰

emerge allora la causa che determina il passaggio, per entrambi i nostri, dal mondo disordinato alla civiltà: la paura.

3. *Dalla paura alla civiltà. Il ruolo della legge e della religione*

Per Vico è la paura dei fenomeni naturali, interpretati come manifestazioni divine, che spinge l'uomo a creare i simboli religiosi da cui discendono il linguaggio, la famiglia e la società; per Hobbes invece è la paura di una morte violenta che convince gli uomini a stipulare un patto sociale, delegando ad altri il dominio su sé stessi per la tutela dell'ordine e della sicurezza.

Quando i bestioni «spaventati», ed «attoniti», non riuscirono a comprendere la causa dei fulmini, allora «si finsero il Cielo un gran Corpo animato, che per tal' aspetto chiamarono Giove»²¹. Il timore e la paura furono quindi quelle scintille necessarie affinché si potesse innescare il processo di umanizzazione che passa attraverso il linguaggio. La differenza fondamentale con Hobbes è che per Vico qui la storia è già cominciata. Non è uno stato preistorico o interstorico in cui si rivela la natura umana nella sua piena razionalità civile avente il valore fondamentale di paradigma del contratto sociale, ma di uno stadio in cui ciò che apparirà come natura umana è ancora latente, l'umanizzazione è ancora da farsi: seguendo le etimologie vichiane, «*humanitas*» proverrebbe da «*humando*», seppellire²². Quando gli uomini si uniscono in matrimonio, venerano gli dei e hanno cura dei loro morti, ecco che si realizza il processo razionale che porta alla costituzione dell'umanità, e quindi della civiltà²³.

²⁰ G. Vico, *La Scienza Nuova. Le tre edizioni del 1725, 1730 e 1744*, a cura di M. Sanna e V. Vitiello, Bompiani, Milano 2012, p. 575.

²¹ *Ivi*, p. 504.

²² Cfr. M. Vanzulli, *La scienza di Vico. Il sistema del mondo civile*, Mimesis, Milano 2006, p. 33.

²³ Queste idee verranno riprese da Foscolo anche nei *Sepolcri*: «Dal dì che nozze e tribunal e are / dieder alla umana belve esser pietose / di sé stesse e d'altrui, toglieano i vivi / all'etere maligno e alle fere / i miserando avanzi che natura / con veci eterne a sensi altrui destina», U. Foscolo, *Sepolcri, Odi, Sonetti*, a cura di D. Martinelli, Arnoldo Mondadori Editore, Milano 1987, p. 147.

Lo stato di natura permette a Hobbes di descrivere ed analizzare le caratteristiche degli individui condizionati dalle loro pulsioni e passioni. In questo stadio pre-politico la libertà reale non si offre mai all'individuo, ma quello che ritrova è una uguaglianza di accesso ai mezzi ed alle risorse. Se tutti possono riuscire ad avere tutto, «non esiste per alcun uomo mezzo di difesa così ragionevole quanto l'agire d'anticipo, vale a dire l'assoggettare, con la violenza o con l'inganno»²⁴, ne deriva quindi uno stato di tensione ed insicurezza crescente, dove la guerra è uno stato di pericolo perenne. La paura della morte violenta riesce così a fondare il potere, mantenendo negli uomini uno stato di insicurezza che riesce ad eliminare le passioni individualistiche: la diffusa angoscia che pervade l'individuo conduce a «rinunciare nella misura in cui lo si ritenga necessario alla pace ed alla propria difesa, al diritto su tutto e ci si accontenti di avere tanta libertà nei confronti degli altri quanta se ne concede agli altri nei confronti di sé stessi»²⁵.

L'istituzione di un potere politico e la fondazione del concetto di persona giuridica dotata di autorità sono una scelta collettiva perché il patto non richiede il consenso, ma sancisce la volontaria sottomissione al sovrano, al quale viene dato il compito di amministrare e gestire le turbolenze sociali derivanti dalle passioni umane. Questo atto di cessione della libertà fa in modo che una moltitudine possa diventare una sola persona chiamata Stato: «è questa la generazione di quel grande Leviatano, di quel dio mortale al quale dobbiamo, sotto il Dio Immortale, la nostra pace e la nostra difesa»²⁶. Tale Leviatano non deve solo assicurare la pace interna, ma anche essere efficace contro i nemici stranieri e «chi incarna questa persona si chiama Sovrano e si dice che ha il potere sovrano; ogni altro si chiama suo suddito»²⁷. Tale potere assoluto può determinarsi in due modi: tramite l'emergere di una personalità di spicco in momenti particolari, come durante la guerra, e riesce ad imporsi su tutti oppure tramite sottomissione volontaria ad un potere terzo che può esprimersi in vari modi, ma che per essere davvero efficace deve essere nelle mani di uno solo.

Per Hobbes il potere sovrano, in virtù del patto, è sempre espressione della «rappresentanza dello stesso popolo»²⁸. Questo potere «se gli uomini voglio-

²⁴ T. Hobbes, *op. cit.*, p. 142.

²⁵ *Ivi*, p. 148.

²⁶ *Ivi*, p. 185.

²⁷ *Ibidem*.

²⁸ *Ivi*, p. 197.

no vivere in pace, è indivisibile»²⁹. Pertanto alla democrazia ed all'aristocrazia predilige la monarchia perché tra le tre forme di governo è l'unica in grado di poter garantire la pace e la sicurezza della popolazione. Nel capitolo XIX del *Leviatano* sono trattati tutti i vantaggi che può apportare la monarchia. Emerge che se «l'interesse privato è lo stesso di quello pubblico»³⁰, le ricchezze, il potere e l'onore di un monarca sorgono dalla forza e dalla ricchezza dei suoi sudditi in quanto nessun re può prosperare se i suoi sottoposti sono poveri e avviliti.

Per Vico le forme di governo seguono il ritmo evolutivo della razionalità dell'uomo e i tempi di sviluppo della storia e ogni momento storico ha il regime che più gli è appropriato. I primi governi furono teocratici, gli dei governavano la vita dell'uomo che poteva interrogarli tramite gli oracoli; poi ci fu il governo degli eroi, ossia l'aristocrazia, nella quale al potere salirono i pochi ritenuti i migliori cui si contrappone la plebe animalesca; infine, i governi umani nei quali «per l'uguaglianza di essa intelligente natura, la quale è la propria natura dell'uomo, tutti si uguagliano con le leggi»³¹. In questa categoria rientrano anche le monarchie, «nelle qual'i monarchi uguagliano tutti i soggetti con le lor leggi e, avendo essi soli in lor mano tutta la forza dell'armi, essi vi sono solamente distinti in civil natura»³².

Il governo deve quindi tenere conto di un unico grande principio: l'uguaglianza degli uomini tramite la legge. Conviene però con Hobbes, non risolvendo comunque la questione, che le monarchie sono da considerare la migliore forma di governo perché esse «sono le più conformi all'umana natura della più spiegata ragione»³³.

È sul terreno della religione che Vico sferra il suo attacco più violento a Hobbes: per il napoletano la *religio* trova la sua genesi nella mente dei singoli uomini ed è il modo attraverso cui la Divina Provvidenza opera all'interno della essa e innesca quel processo che porta l'ordine nella confusione, a far nascere quindi gli ordinamenti giuridici. E secondo Vico questo passaggio a Hobbes non era molto chiaro: «tal principio di cose tra i suoi fieri, e violenti non seppe vedere Tommaso Obbes; perché se ne andò a trovar' i principj errando col caso del suo Epicuro»³⁴ e proseguendo conclude che «né Obbes

²⁹ *Ivi*, p. 198.

³⁰ *Ivi*, p. 199.

³¹ G. Vico, *op. cit.*, p. 172.

³² *Ibidem*.

³³ *Ivi*, p. 743.

³⁴ G. Vico, *op. cit.*, p. 867.

l'arebbe altrimenti pensato, se non gliene avesse dato il motivo la Cristiana Religione; la quale inverso tutto il Gener' Umano, nonché la giustizia, comanda la carità»³⁵.

Hobbes quindi, a giudizio di Vico, ha cercato di ricavare dalla natura fisico-materiale del corpo le tendenze pratiche degli uomini e di conseguenza la spinta originaria dei loro comportamenti. È stato quindi l'istinto di autoconservazione, che opera a caso e non secondo un piano provvidenziale, che gli uomini passano dallo stato di natura al Leviatano. Per Vico invece la nascita della civiltà si deve alla religione, che pone semi nell'animo degli uomini dai quali sbocciano virtù e valori morali, tanto che la Scienza Nuova si può definire una «Teologia Civile Ragionata della Provvidenza Divina»³⁶. Per Hobbes invece la religione non è una questione filosofica, perché altrimenti sarebbe suscettibile di ragionamento, e quindi darebbe adito a dispute infinite. E quei «semi religiosi» che già Vico ricordava, sono riconducibili per il filosofo inglese al «credere negli spiriti, l'ignoranza delle cause seconde, la devozione nei confronti di ciò che gli uomini temono, l'attribuzione del valore di pronostico alle coincidenze casuali»³⁷, quindi alla paura per il futuro che porta a generare la credenza in qualche agente invisibile.

Egli cerca comunque di salvare un determinato tipo di teologia, che non è considerabile come scienza (avendo come oggetto di indagine Dio, che è inconoscibile, non può qualificarsi come tale) e liberarla dalla tradizione scolastico-aristotelica, colpevole di avere compromesso l'originario messaggio evangelico. Il cristiano non può fare altro che obbedire al sovrano, che è rappresentazione del divino e tiene in sé sia il potere politico ma anche l'aspetto prettamente religioso, tanto che la religione non è un fatto privato ma deve dipendere dalle leggi della comunità politica e soprattutto dal regnante che le impersona³⁸.

³⁵ *Ivi*, p. 868.

³⁶ *Ivi*, p. 900.

³⁷ T. Hobbes, *op. cit.*, p. 128.

³⁸ Cfr. A. Montano, *Storia e convenzione. Vico contra Hobbes*, La Città del Sole, Napoli 1996, pp. 47-60.

Tra Platone e Hobbes: la funzione e la finzione della narrazione nella politica

Adriana Anna Spagnuolo

1. *Uno sguardo sul Leviatano*

Sin dal titolo del trattato politico pubblicato da Thomas Hobbes nel 1651, il lettore incontra la figura biblica enigmatica del Leviatano. Presente nel quarantunesimo capitolo del libro di Giobbe e prima ancora probabilmente identificabile con Tiamat, una divinità del poema babilonese del Diluvio¹, il Leviatano è il simbolo di potenza inarrestabile e illimitata. La domanda che sorge perseverando nella lettura dell'opera ci porta a indagare il motivo per cui Hobbes abbia deciso di evocare un'immagine biblica per esporre la sua visione dello Stato. La scelta non è stata sicuramente casuale, tant'è che un altro mostro fa parte del *corpus* hobbesiano, Behemoth, la bestia ctonia.

La forte istanza di metodo presente nella trattazione del filosofo di Malmesbury non esclude la presenza di una narrazione fondativa del potere. Al contrario, l'impalcatura epistemologica che parte dai corpi e prosegue con i corpi politici è rafforzata nella sua efficacia persuasiva.

L'individuo, che vive originariamente nello stato di natura esercitando lo *ius omnium in omnia*, si presenta come un soggetto acquisitivo, capace di soddisfarsi solo nell'immediato. Non ci appartiene, in quanto umani, un appagamento equilibrato e duraturo, il "restar contenti". A tal proposito lo stato di natura non sta a indicare un lasso di tempo in cui si svolge attivamente una battaglia, bensì un pericolo che si origina dalla cupidigia del proprio vicino. Per arginare questa costante minaccia, che è minaccia all'autoconservazione, l'uomo pone il primo freno: le leggi di natura, ma la strutturale debolezza della *lex naturalis*, è dovuta all'assenza di un'attività coattiva superiore e riconosciuta. La *paura* di subire ingiustizia, definita da Hobbes nel capitolo

¹ C. Schmitt, *Sul Leviatano*, Il Mulino, Bologna 2023, p. 40.

quindicesimo come il non adempimento del patto, si presenta come problema concreto nella vita dell'individuo. Tuttavia non basta una scintilla di ratio per sottrarre gli esseri umani alla condizione pre-politica, pur essendo essa «solitary, poor, nasty, brutish, and short»². È necessario, nel caso della costruzione dello Stato hobbesiano, far leva sulla dimensione passionale e specificamente sulla già citata paura.

2. La narrazione nella politica

Per quanto possa sembrare fuorviante parlare nei termini di una narrazione fondativa del potere politico, ciò che emerge dal testo non è solo una costruzione di istituti di potere e strategie di governo, ma un vero e proprio apparato simbolico, che si dispiega innanzitutto a partire dall'immagine del frontespizio. Dalla prospettiva hobbesiana si eleva la consapevolezza di dover tenere conto anche della dimensione immaginativa degli uomini, allo scopo di influenzarne le passioni e evitare i conflitti. Difatti il Leviatano è un artificio retorico, che intesse una trama tra razionale e irrazionale, tenendo i sudditi in *soggezione*. L'artificialità della creatura biblica è chiarificata fin dall'Introduzione, in cui Hobbes scrive:

Infatti, attraverso l'*arte* viene creato quell'enorme LEVIATANO chiamato "COMMONWEALTH" o STATO (in latino CIVITAS), che non è altro che un uomo artificiale, anche se dotato di una statura e di una forza più grandi rispetto a quello naturale, per proteggere e difendere il quale è stato ideato. In esso la *sovranità* è un'*anima* artificiale, in quanto fornisce vita e movimento all'intero corpo³

Sebbene la *potestas* del Sovrano sia *ab-soluta*, non può e non deve essere scellerata. Egli non deve danneggiare i suoi sudditi per profitto personale o per puro diletto, andando contro il principio dell'autoconservazione degli individui⁴. Verrebbe meno in tal caso la coerenza del dispositivo hobbesiano, e la *Persona ficta* si trasformerebbe nel deforme tiranno platonico. Facendo un breve riferimento alle radici del simbolo, notiamo come nel libro di Giobbe il sentimento di paura, che l'uomo proverebbe posto di fronte al Leviatano è espresso dal verbo *yārē'*, che semanticamente indica un timore giusto, una

² T. Hobbes, *Leviatano*, a cura di R. Santi, Bompiani, Milano 2001, cap. XIII § 9, p. 206.

³ T. Hobbes, *op. cit.*, Introduzione, p. 15.

⁴ A questo proposito è bene ricordare che l'istituzione delle leggi positive avviene sulla base di quelle naturali. «La legge di natura e la legge civile si contengono a vicenda e sono di uguale estensione» (*Lev. XXVI § 8*).

forma di riverenza consapevole antitetica al terrore panico. A questo proposito è bene ricordare che nel capitolo dedicato alle passioni, anche Hobbes dà un carattere negativo al suddetto terrore, poiché esso, derivando dal dio Pan, straccia ogni possibilità di comprensione con la sua scompostezza.

Pur occupando un ruolo centrale, il Leviatano ricorre solo in altre due occasioni all'interno dell'opera: nel capitolo diciassettesimo, che apre la seconda parte sullo Stato e nel capitolo ventottesimo. Procederemo all'analisi di queste occorrenze a partire dal frontespizio.

3. *La rappresentanza della potestas*

Nel frontespizio emerge la necessità di mettere al bando il *particolare*, l'insidia intrinseca del Leviatano, che si rende visibile per la prima volta, svelandosi non come bestia, bensì con un corpo umano.

Egli è rappresentato nelle vesti di un gigante incoronato, che sovrasta l'esteso e morbido paesaggio collinare sottostante. Al centro spunta una cittadina fortificata dai tratti vaghi. Nelle mani stringe il simbolo del potere temporale, la spada, e quello del potere spirituale, il pastorale. In basso, in corrispondenza di ciascuno di essi vi sono due colonne divise in più segmenti, che richiamano i luoghi e gli strumenti propri dell'esercizio di ciascuno dei due poteri⁵. *Il magnus corpus*, apparentemente statico, è l'unica figura che si dispiega liberamente, non essendo incorniciata da alcun elemento⁶. Il tronco, le braccia e le mani non sono fatte di carne, ma di tanti piccoli individui, che ordinati lo compongono. I sudditi sono le membra, risorsa necessaria alla costruzione del corpo politico, ma anche prima causa di instabilità. Prestando attenzione alla direzione dello sguardo dei soggetti rappresentati, si può notare come il Leviatano fissi il lettore, ma allo stesso tempo sia fissato dalle piccole figure, poiché la rivoluzione di un solo sguardo tra queste può facilmente trasformarsi in tromba di sedizione per l'intero corpo, allo stesso modo in cui da una cellula impazzita se ne producono altre e ha inizio il tumore. *Simul stabunt simul cadent*, ogni forma di disobbedienza deve essere contenuta e domata. Un esem-

⁵ Sulla sinistra, sotto la spada vi sono: il castello, la corona, il cannone, le armi e una scena di guerra. Sulla destra, posizione dedicata alla rappresentazione del potere spirituale, si scorgono: la chiesa, una mitra, il fulmine della scomunicale armi della logica e la riproduzione di una disputa erudita.

⁶ Per l'analisi del frontespizio si fa riferimento allo studio presente nel volume di H. Bredekamp, *Leviathan: Body politica as visual strategy in the work of Thomas Hobbes*, a cura di E. Clegg, De Gruyter, Berlino 2020, pp. 1-11.

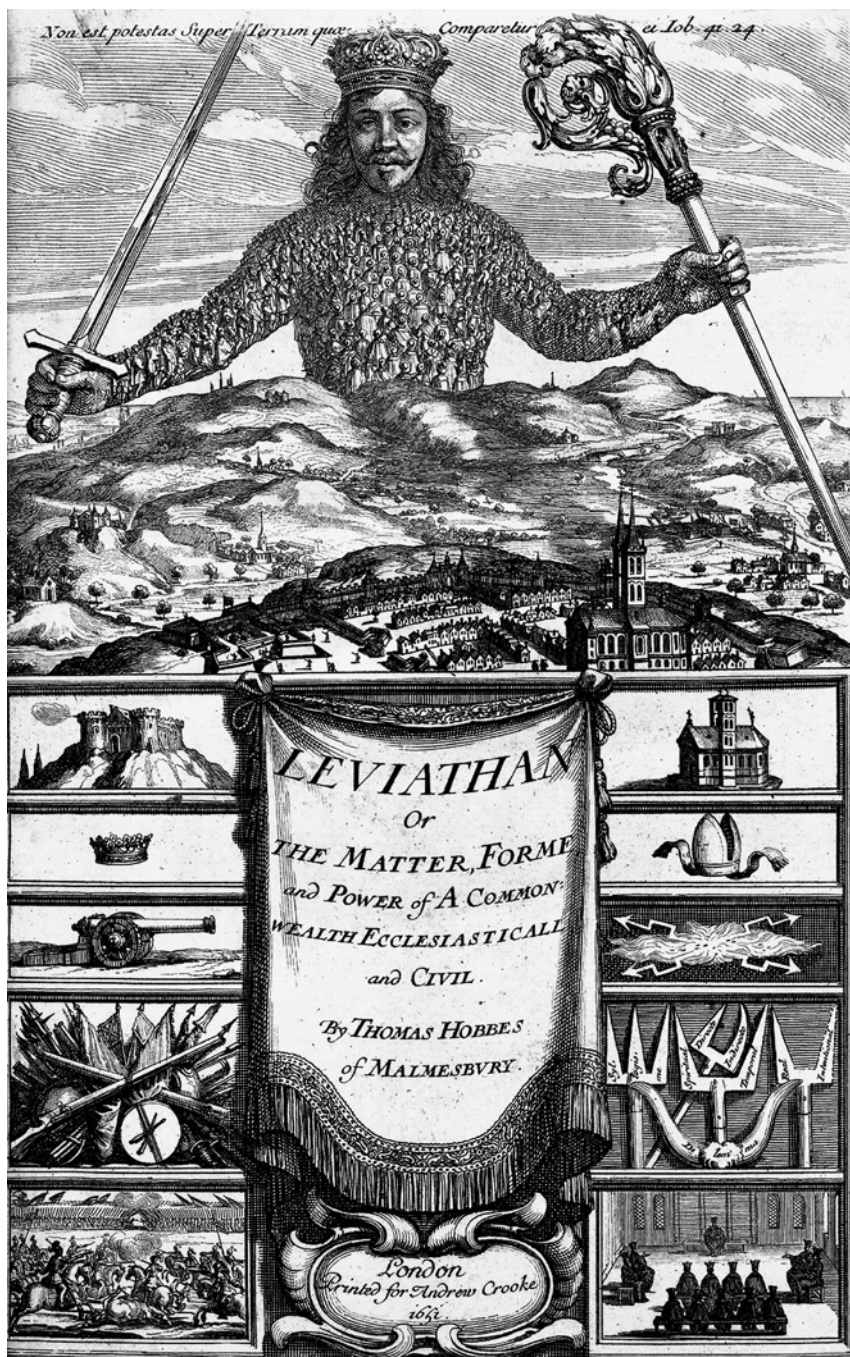


Figura 1. Frontespizio al *Leviatano* di Thomas Hobbes, Londra 1651 (prima edizione, 1651a).
Acquaforte su carta, 241x157 mm. Londra, British Library (522.k.6)

pio significativo dell'interdipendenza che lega i sudditi allo Stato è spiegata nel capitolo ottavo con una similitudine: le varie parti del mare non sono distinte né distinguibili, poiché confluiscono tutte in un'unica massa d'acqua con il medesimo suono⁷. Il pensiero va alla Repubblica in cui il suonare insieme sinfonicamente, senza distinzioni tra le varie voci, è un sintomo della città sana. Anche la *kallipolis* si comporta come un corpo, dal momento che i cittadini piangono insieme e gioiscono insieme⁸.

Nel capitolo diciassettesimo Hobbes scrive:

Fatto questo, la moltitudine così unita in una persona si chiama STATO, in latino CIVITAS. Questa è la generazione del grande LEVIATANO o piuttosto (per parlare in maniera più riverente) di quel Dio mortale a cui dobbiamo, sotto il Dio immortale, la nostra pace e la nostra difesa⁹.

La definizione del sovrano nei termini di *Deus mortalis* riporta alla mente l'imperscrutabilità di Dio proclamata nel quarantunesimo capitolo del libro di Giobbe da Elihù e definisce un parallelo necessario con il Leviatano, poiché anch'egli non deve essere soggetto al giudizio dei sudditi, ricalcando la differenza ontologica tra Dio e uomo. In comune con il divino ha l'essere garante di un ordine, licenziandosi dal *reddere rationem* verso coloro che sono in una condizione di *soggezione*. Nel capitolo ventinovesimo, tra le cause di indebolimento di uno Stato Hobbes riconosce il giudizio delle coscienze private. Il privato non deve essere giudice delle azioni buone o cattive, poiché il giusto e l'ingiusto fanno parte dell'artificialità dello Stato e sono assenti nella realtà prestatale. Niente può essere detto ingiusto, se il sovrano non lo norma. La legge diventa in tal modo coscienza pubblica.

All'apice del frontespizio è riportata la frase biblica: «Non est potestas super terram quae comparetur ei», che viene spiegata in maniera più discorsiva nella conclusione del capitolo ventottesimo:

Fin qui ho esposto la natura dell'uomo (costretto dal suo orgoglio e dalle altre passioni a sottomettersi ad un governo) insieme al grande potere di chi lo governa, che ho paragonato

⁷ Hobbes sta trattando l'argomento della follia nei singoli, che inevitabilmente si ripercuote su tutta la comunità. T. Hobbes, *op. cit.*, cap. VIII § 21, p. 125.

⁸ Si veda in particolare *Resp.* V 462b-e: «Dunque anche quella che più si avvicina alla condizione di un solo uomo? Proprio come quando un nostro dito ha subito un colpo, l'intera comunità che si estende dal corpo all'anima fino a raggiungere il suo principio d'ordine unitario, lo avverte e tutta quanta insieme partecipa al dolore della parte sofferente: è così che diciamo che l'uomo ha male al dito. Lo stesso discorso non vale per qualsiasi altra condizione dell'uomo, a proposito del dolore quando una parte soffre, e del piacere quando essa ha sollievo?». trad. a cura di M. Vegetti, BUR, Milano 2007, pp. 677-679.

⁹ T. Hobbes, *op. cit.*, cap. XVII § 13, p. 283.

al Leviatano, riprendendo questo paragone dai due ultimi versi del quarantunesimo capitolo di Giobbe, in cui Dio, dopo avere sottolineato il grande potere del Leviatano, lo chiama re dell'orgoglio, dicendo: Non c'è nulla di paragonabile a lui sulla terra. È fatto in modo tale da non aver paura. Vede ogni cosa, non importa quanto sta alta, sotto di lui ed è il re di tutti i figli dell'orgoglio¹⁰.

Il potere del Leviatano dovrà necessariamente essere non limitato e occupare tutta la scena pubblica, in caso contrario la *Civitas* sarebbe svigorita e ammalata.

Ritornando alla rappresentazione somatica della creatura chiamata Leviatano, possiamo, alla luce di quanto emerso, dare una spiegazione riguardo a quel volto che non si sfigura ospitando gli omuncoli. Contrariamente a quanto si potrebbe pensare il suddito non è parte passiva, la sua autorizzazione permette al Leviatano di esistere. Vi è un rapporto bidirezionale di verticalità e di orizzontalità nel patto tra gli individui, i quali legittimano l'autorità politica. Colui che governa è *Actor*, attore, il suddito è invece *Author*, autore. Questo è il paradigma della rappresentanza politica, tracciato nel capitolo sedicesimo. Nell'autorizzazione e nella rappresentanza sta lo iato che si produce con il diritto divino dei re. Sono i singoli a conferire l'autorità tramite il patto e a dar vita all'*Actor*. Quest'ultimo si mostra al mondo e recita un copione agendo al fine dell'autoconservazione collettiva.

Tuttavia è bene sottolineare che lo Stato può avere una duplice origine: come *Commonwealth by Institution*, o come *Commonwealth by acquisition*¹¹. Il primo, citato in precedenza a proposito dell'emersione dallo stato di natura, affonda le sue radici nella teoria politica; il secondo è saldamente ancorato alla *praxis* storica. L'*acquisition* è generata dalla vittoria bellica del sovrano, che assume le sembianze di un diritto di conquista. I sudditi vinti non possono far altro che voltar la gabbana se vogliono conservare la propria vita. Il *Conqueror* deve esercitare tutto il suo potere dispotico per epurare la *Civitas* da parteggiamenti avversari. Che si tratti di un'istituzione o di una conquista, vale il principio per cui per una grammatica realmente vincente della sovranità bisogna eliminare la pluralità, poiché alla radice dei conflitti vi è la strutturale uguaglianza di tutti gli uomini, un'uguaglianza di fini.

¹⁰ T. Hobbes, *op. cit.*, cap. XXVIII § 27, p. 521.

¹¹ Per un approfondimento sul tema si veda G. Borrelli, *Il lato oscuro del Leviathan. Hobbes contro Machiavelli*, Cronopio, Napoli 2009, pp. 209-231.

4. *La nobile menzogna*

Alla fine del capitolo trentunesimo, che segna il congedo dalla seconda parte dedicata allo Stato, Hobbes cita apertamente Platone:

[...] sono sul punto di ritenere questo mio lavoro inutile come la Repubblica [il Commonwealth] di Platone, perché anch'egli è dell'opinione che sia impossibile eliminare i disordini statali e i cambiamenti di governo provocati dalla guerra civile finché i sovrani non saranno filosofi. Ma se considero anche che la scienza della giustizia naturale è la sola scienza necessaria ai sovrani e ai loro principali ministri – che non hanno bisogno di farsi carico delle scienze matematiche (come devono fare secondo Platone), se non occupandosi di fare delle buone leggi che incoraggino gli uomini a studiarle – e che né Platone né nessun altro filosofo dopo di lui ha sistemato e provato a sufficienza o con come probabilità tutti i teoremi della dottrina morale con cui gli uomini possono imparare sia come governare che obbedire, riacquisto una qualche speranza che un giorno o l'altro questo mio scritto possa cadere nelle mani di un sovrano che vorrà considerarlo da solo (perché è breve e, credo, chiaro), senza l'aiuto di interpreti interessati o invidiosi, e che proteggendone il pubblico insegnamento con l'esercizio dell'intera sovranità, converta questa verità speculativa in utilità pratica¹².

Il riferimento è alla Repubblica, o per meglio dire *Politeia*, opera in cui il filosofo ateniese è teorico della città giusta. Raffaella Santi ritiene che vi sia una forte influenza dei dialoghi politici di Platone nel corpus hobbesiano, tanto da definirli «il modello del Leviatano»¹³.

Sacrifichiamo in questo studio le disquisizioni riguardo alla realizzabilità dei due progetti, il Leviatano e la Repubblica, a cui accenna nel passo sopra citato il filosofo di Malmesbury. Basti dire che per Hobbes i governanti non devono per forza essere i dialettici, la conoscenza del *meghiston mathema* non trova spazio nella modernità politica della filosofia hobbesiana. Potremmo dedurne una preferenza della *phronesis* del sovrano valido, che anche in questo caso viene definito filosofo, rispetto alla *noesis* dei governanti platonici.

Malgrado le differenze, l'edificazione della figura del Leviatano e la sua funzione aggregante possono essere paragonate all'operazione di mitopoiesi di cui sovente si serve Platone nei dialoghi. In particolare, nella Repubblica viene menzionato il mito dei metalli¹⁴, un racconto menzognero utile al fine di rendere più accettabile agli occhi del popolo l'essere governati. Non a caso è stato collocato da Platone nel terzo libro, il cui focus è l'educazione (*paideia*)

¹² T. Hobbes, *op. cit.*, cap. XXXI § 41, pp. 557-559.

¹³ R. Santi, *Introduzione. Il Leviatano, ossia la Repubblica della modernità* in T. Hobbes, *Leviatano*, a cura di R. Santi, Bompiani, Milano 2001, pp. XXXIX-XL.

¹⁴ Platone, *Repubblica*, 414b-415d trad. a cura di M. Vegetti, BUR, Milano 2007, pp. 526-532.

degli abitanti della *polis*. Il mito racconta la comune provenienza degli uomini dalla terra. La differenza tra la stirpe dei governanti, quella dei guardiani e i ceti inferiori formati da contadini e artigiani starebbe nella diversa mescolanza dei metalli che li compongono. Il primo gruppo avrà in sé l'oro, il secondo l'argento e infine i ceti produttivi saranno caratterizzati dalla presenza di bronzo e ferro. Nonostante la disuguaglianza naturale nella combinazione, è scritto che gli uomini sono fratelli tra loro e perciò *syngheneis*, ovverosia appartenenti allo stesso genere. In tal modo i più non recrimineranno la detenzione del potere al ceto dirigente e la menzogna contribuirà all'esercizio della temperanza (*sophrosyne*) in tutta la società.

Mantenere l'ordine costituzionale è necessario per perseguire un progetto più alto di ben-essere del corpo politico. Anche Platone ritiene uno stato di disgregazione totale degli individui incompatibile con la sopravvivenza. Per questo motivo una menzogna intenzionale, che si approssimi il più possibile alla verità è da preferire. La menzogna in questo caso diventa un *pharmakon* per la collettività. Secondo Platone esiste una *retorica salutare*, che ha come obiettivo la coesione della *polis*. Il mito è sì una favola, di conseguenza deprecabile, ma diventa uno strumento «nobilizzato dal suo fine giusto e sano»¹⁵. Alla luce di ciò la *pseudos* viene accostata all'aggettivo *ghennaion*, ossia “nobile”.

Nell'indagine a grandi lettere sulla giustizia, che Socrate inaugura nel secondo libro, viene analizzata la condizione precedente alla formazione dello Stato e sviluppato il movimento genetico che dà vita alla *polis*. Notiamo innanzitutto che lo svolgimento platonico tiene conto della storicità di tale movimento, occupandosi prima di una comunità embrionale (*synoikia*), basata sull'appagamento dei bisogni primari, e successivamente di una specializzazione secondo il principio dell'*oikeioprachia*¹⁶. Rispetto alla fondazione dello Stato hobbesiano, che, come descritto in precedenza, ha inizio con il patto, nello stato di natura platonico gli uomini sentono il bisogno, a causa della loro strutturale incompletezza, pur facendo a meno in questo primo insediamento della sfera politica, di riunirsi e organizzarsi. Essi non sono *autarkeis*, autosufficienti, tuttavia, dopo aver realizzato il fisiologico avvicinamento e sviluppato una *polis* specializzata, rimane l'esposizione alla possibilità della frantumazione.

¹⁵ A. Orrù, *Hos pharmakon chresimon: il mito come 'rimedio retorico' nella Kallipolis platonica* in *Rivista Italiana di Filosofia del Linguaggio*, (2021) Vol. 15, n° 1, p. 27.

¹⁶ Ognuno dei cittadini svolge un solo ruolo all'interno della città in base alla composizione naturale. Svolgere più lavori, sarebbe un appropriarsi di mansioni altrui.

zione politica. Il mito funge da struttura di supporto all'unità di valori della polis. L'intento è apertamente propagandistico, poiché l'imperativo è evitare la *stasis*, una spirale di violenza endemica dovuta all'insubordinazione della parte desiderante dell'anima degli individui.

Conclusioni

Platone e Hobbes condividono a distanza di secoli un contesto storico travagliato. Sono entrambi avversatori della disgregazione, perché in primo luogo ne sono stati testimoni. Platone ha vissuto il crollo dell'egemonia ateniese con la Guerra del Peloponneso, l'instaurazione del regime dei Trenta Tiranni e l'uccisione per mano della *Polis* di Socrate. Hobbes, dal canto suo, ha vissuto una guerra intestina, la Rivoluzione inglese, culminata solo pochi anni prima con l'esecuzione di Carlo I. La stesura di due opere, in cui il mantenimento della pace, degli equilibri interni e la ricerca di una sovranità salda e giusta occupano un ruolo centrale, risulta perfettamente coerente come risposta alle realtà politiche dei due autori. Sia per Platone che per Hobbes vi è un'insidia strutturale nel reale: la disgregazione a cui tutte le cose transeunte sono destinate. Il mondo, non essendo volto teleologicamente al raggiungimento dell'armonia e della stabilità, fa sì che vi sia la necessità di adottare ogni strategia catecontica possibile per rallentare il processo inevitabile di decadimento dei corpi politici.

Sebbene Hobbes non riveli il progetto di una somministrazione programmatica della narrazione fittizia sul Leviatano, è anche vero che il fine rimane quello di stimolare nei lettori un pensiero visuale¹⁷, come scrive Bredekamp, che riunisca sotto un unico vessillo l'immagine dello Stato e della *potestas* del sovrano. Il potere non ha bisogno unicamente di essere esercitato, ma anche di essere visto, immaginato e riconosciuto. La strategia visuale nel Leviatano e la menzogna di Stato, usata per fini propagandistici nella *kallipolis*, non possono essere svigorite attribuendogli un carattere accessorio. Entrambe assumono su di sé il valore del simbolo. Etimologicamente "tengono insieme" *ergon* e *logos*. Senza dubbio l'apparato simbolico del Leviatano ha una maggiore puntualità rispetto alla strutturazione più estesa del racconto mitico, ma veicola l'orizzonte di senso della tradizione e il nuovo significato moderno.

¹⁷ H. Bredekamp parla di «visual thinking», *op. cit.*, p. 6.

In questo senso potremmo intendere l'operazione di Hobbes una mitopoiesi laica del potere.

La figura sorprendente del Leviatano ha segnato la modernità politica. Nondimeno facciamo seguito all'invito di Carlo Galli di pensare oltre il Leviatano, osservandolo non come generico dispositivo di potere, ma come dispositivo di potere moderno¹⁸.

¹⁸ C. Galli, *All'insegna del Leviatano. Potenza e destino del progetto politico moderno*, in T. Hobbes, *Leviatano*, a cura di C. Galli, BUR, Milano 2011, pp. V-L.

Thomas Hobbes e la retorica: un amore mai nato e una necessità prorompente

Ginevra Torre

1. *Chi era Thomas Hobbes e cosa lo cambierà profondamente*

Thomas Hobbes, nato l'anno 1588 a Westport, Malmesbury¹, è considerato tra le personalità più polemiche della rivoluzione scientifica inglese. Egli è visto come un personaggio la cui formazione era il risultato di ciò che rappresentavano i progressi scientifici del secolo, ma, nonostante il suo coinvolgimento per le recenti idee scientifiche di Galileo Galilei a cui prenderà anche parte attiva, la sua formazione andava ben oltre il progresso scientifico, in quanto egli conosceva profondamente gli studi umanistici svolti fin da bambino.

Tra tutti i suoi contemporanei, filosofi e retori che fossero, egli è una delle rare figure che non concepiva la retorica come l'arte per eccellenza senza la quale nessun discorso avrebbe senso di essere proferito. La sua idea di retorica è estremamente pessimistica, la sente come falsa e capace solo di abbellire un argomento con le sue figure retoriche e i suoi tropi del discorso. Nonostante l'utilizzo smodato che ne farà verso gli ultimi decenni, continuerà a vederla in questo modo per tutta la vita. Infatti, nei suoi primi scritti, egli proponeva la sua filosofia politica come un'alternativa alle dottrine umanistiche fondate sull'eloquenza retorica.

Potremmo infatti dire che più che amore per la retorica, Hobbes con essa aveva un rapporto basato sulla necessità, sul bisogno piuttosto che sul diletto. Egli si era reso conto che senza il suo ausilio, la sua idea di una scienza civile non sarebbe mai stata condivisa da un popolo troppo egoista e orgoglioso per accettare una realtà fondata esclusivamente sul rigore della ragione.

L'Hobbes più anziano, quello degli anni del *Leviatano* e dopo l'esilio, avrà sulle spalle la consapevolezza di aver perso il suo obiettivo: convincere il po-

¹ Informazione riportata dal sito: <https://www.treccani.it/enciclopedia/thomas-hobbes/>.

polo della veridicità del suo pensiero soltanto con il ragionamento scientifico. Egli si rende conto che ragione e retorica andavano utilizzate insieme, esse non potevano separarsi anche se quest'ultima vantava un potere persuasivo estremamente più forte.

Le cose per il nostro filosofo iniziano a cambiare quando nel 1640 verrà nominato per diventare membro del Parlamento, elezioni che però non vincerà². Al suo posto si formerà un Parlamento con l'intenzione di intraprendere una campagna contro la corona e i suoi sostenitori, tra cui figurava Hobbes e la famiglia Cavendish per cui lavorava e con cui ormai era identificato. Questo porterà alla guerra civile³. Temendo una qualche ripercussione, Hobbes decise di rifugiarsi in Francia insieme alla famiglia Cavendish.

Qui iniziò il suo periodo di esilio che durerà più di un decennio. C'è da dire che Hobbes non facesse mistero della sua avversione nei confronti del Parlamento e della sua preferenza per la monarchia (cosa resa esplicita nella sua opera "*Leviatano*"). Infatti, egli elogerà Tucidide nella sua *Introduzione a «la guerra del Peloponneso» di Tucidide* per il quale la forma di governo meno apprezzata era proprio la democrazia⁴. Hobbes ammirerà profondamente la figura di Tucidide che sentiva affine al suo pensiero. Infatti, si impegnò estremamente per la traduzione dell'opera, comprendendo mappe mai inserite prima.

Questo cambiamento repentino nella sua vita, lo rende cosciente di quanto le persone siano disposte a negare la verità, anche quella più palese, se non è conforme ai loro obiettivi e interessi personali.

Al contrario, il *Leviathan* ritorna al concetto spiccatamente umanista in base al quale, se le verità della ragione devono venire ampiamente accettate, i metodi della scienza dovranno essere corroborati e rinforzati dalla vis o potenza emotiva dell'eloquenza⁵.

² Informazioni riportate da Q. Skinner, *Ragione e retorica nella filosofia di Hobbes*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2012.

³ I dissapori all'interno della società inglese però risalgono a anni prima dello scoppio della guerra che avvenne in seguito al 10 gennaio 1641, quando re Carlo abbandonò la capitale e nell'agosto 1642 scoppiò la guerra civile. [https://www.treccani.it/enciclopedia/rivoluzioni-inglesi_\(Enciclopedia-dei-ragazzi\)/](https://www.treccani.it/enciclopedia/rivoluzioni-inglesi_(Enciclopedia-dei-ragazzi)/).

⁴ Per maggiori informazioni consultare il testo: T. Hobbes, *Introduzione a «la guerra del Peloponneso» di Tucidide*, Bibliopolis, Napoli 1984, a cura di G. Borrelli.

⁵ Informazioni riportate da Q. Skinner, *Ragione e retorica nella filosofia di Hobbes*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2012, pp. 401-402.

2. *Gli studi di retorica e l'inizio della sua famiglia*

Hobbes intraprende presto i suoi studi seguendo quelle che erano le materie umanistiche delle scuole secondarie dell'Inghilterra Tudor, infatti studierà filosofia politica, grammatica, poesia, storia, cittadinanza, giustizia, ma in modo particolare la retorica, disciplina estremamente importante per i retori suoi contemporanei. I testi principali, infatti, erano quelli di Cicerone e di Quintiliano, per i quali l'utilizzo e la conoscenza del latino erano indispensabili.

Questi due autori pongono l'accento sulla collaborazione tra retorica e ragione, sostenendo che entrambe non potessero funzionare separatamente, in quanto senza ragione non si può parlare in modo eloquente, e senza eloquenza la ragione non si può far valere.

È chiaro che proseguendo gli studi e anche grazie al suo lavoro di precettore, Hobbes apprese alla perfezione le arti retoriche e tutte le tecniche dell'*ornatus*, come i tropi e le figure retoriche del discorso, inoltre gli sono familiari le cinque abilità che formano l'arte dell'eloquenza, ossia inventio, dispositio, elocutio, memoria e pronuntiatio⁶.

Egli possiede tutte le competenze per diventare un brillante retore, ma non è questa la strada che avrebbe voluto perseguire. A differenza dei suoi contemporanei, il suo obiettivo non era di apprendere le tecniche di scrittura al fine di abbellire il discorso, ma quello di elaborare una metodologia di scrittura, che fosse chiara, efficace e ragionevole per riuscire a veicolare il proprio pensiero.

Inoltre, Hobbes presenta una profonda conoscenza delle lingue greca e latina (considerata l'unica lingua antica in cui si trovassero esempi di vera eloquenza), non a caso tradurrà Aristotele che però non verrà mai percepito come un suo mentore, difatti, nel *Leviatano*, egli lo definirà addirittura un pessimo maestro.

Per concludere, non c'è nulla di così assurdo da non essere stato sostenuto da qualcuno dei filosofi antichi (come dice Cicerone, che era uno di loro). E io credo che difficilmente si possa sostenere, nel campo della filosofia naturale, qualcosa di più assurdo di ciò che oggi si chiama Metafisica di Aristotele o né qualcosa che sia più incompatibile con il governo di ciò che egli ha detto nella sua *Politica* né qualcosa di più ignorante della gran parte della sua *Etica*⁷.

⁶ Ivi, pp. 3-229.

⁷ T. Hobbes, *Leviatano*, Bompiani, Milano 2001, p. 1079.

Nonostante Hobbes si adoperi per tradurre in inglese i testi di Aristotele, non ha nessuna remora nell'esprimere il suo vero pensiero nei confronti dell'antico retore, attraverso commenti e annotazioni sprezzanti.

Oltre a testi antichi, presto furono inseriti nel suo programma di studi, anche testi di retori moderni come Thomas Elyot con il suo "*The Book named The Governor*", che presto divenne indispensabile per la formazione di ogni giovane che si affacciava per la prima volta agli studi, l'opera era incentrata sulla scienza liberale e l'arte retorica.

Grazie a tale scritto, i retori Tudor furono sempre più convinti che consiglieri e uomini politici dovessero utilizzare l'arte retorica per poter governare o dare consigli. Essi dovevano essere in grado di persuadere, elogiare o disprezzare qualora servisse e aiutare i principi a prendere le decisioni.

Questa percezione dello Stato, ci fa capire in che clima visse Hobbes e quanto fosse profondamente radicata la retorica all'interno della società, come se essa fosse uno dei suoi capisaldi, il principe dei principi senza il quale sarebbe tutto decaduto.

I retori erano convinti che chi avesse la capacità di utilizzare l'arte retorica, dovesse fare tutto ciò che fosse in suo potere per far sì che il popolo restasse nei limiti della ragione, ovviamente persuadendoli di ciò; quindi, non parliamo di un popolo sentito come intelligente, ma di un popolo da plasmare. Sarà anche per questo motivo che Hobbes si arrenderà ai suoi incantesimi, utilizzandoli nel *Leviatano*.

Il Leviathan fa proprio un'idea di scienza civile che poggia sulla convinzione che la ragione ha ben poca forza in mancanza dell'eloquenza. Hobbes è giunto alla cruciale conclusione che perché la Verità prevalga occorre che le conclusioni della scienza vengano rafforzate dalle tecniche persuasive associate all'arte retorica⁸.

Inoltre, per gli studi di Hobbes, fu fondamentale il suo stesso allievo William Cavendish, che si dimostrò estremamente affascinato dalla scienza civile, tanto da scriverne diverse pubblicazioni. Sarà dagli anni 30 del '600, che Hobbes comincerà a rinnegare i suoi studi umanistici per concentrarsi su altri ambiti, tra cui la scienza civile. In particolare, per il nostro filosofo fu di grande rilevanza, la lettura degli *Elementi* di Euclide⁹ (da cui riprenderà il titolo per il successivo scritto *Elements of Law*). Hobbes resterà colpito nel profondo

⁸ Q. Skinner, *Ragione e retorica nella filosofia di Hobbes*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2012, p. 455.

⁹ Egli troverà il libro nella biblioteca del Devonshire restandone profondamente affascinato e apprendendone il metodo geometrico.

da quest'opera, tanto da farlo innamorare della geometria. Questo scritto lo definirà, come una delle letture più importanti della sua vita.

Da questo momento in poi, Hobbes iniziò a dedicarsi allo studio della fisica e della matematica, anche grazie a degli esperimenti scientifici¹⁰.

Soltanto verso la fine degli anni '30, cominciò a delinarsi la strada che la sua futura filosofia avrebbe intrapreso, questo accadde in concomitanza con la sua presa di servizio presso il Conte di Newcastle. Durante questo periodo, Hobbes decise di dividere la sua filosofia in tre parti: corpus, homo e civis, alle quali corrisponderanno tre libri, *De Corpore* del 1655, *De Homine* del 1658 e *De Cive* del 1642. Questi tre libri rispondevano a diversi gradi di approfondimento, si partiva, pertanto, da un ambito più generale, che riguardava il corpo e via via sempre più nello specifico, al fine di creare uno studio completo che comprendesse fisica, antropologia e politica¹¹.

L'ultimo libro, il *De Cive*, fu pubblicato per primo, a Parigi, a causa delle difficoltà incontrate nella stesura del *De Corpore*, ma anche perché Hobbes reputava che fosse più urgente pubblicare un volume sulla cittadinanza, dato il clima politico dell'epoca, che vedeva l'inizio della rivoluzione inglese, rivolta contro il conflitto che opponeva il Parlamento al re.

3. *I tre scritti di scienza civile*

Hobbes scrisse principalmente tre scritti di filosofia politica: il primo è *Elements of Law*, il cui scopo è quello di mettere in discussione la distinzione tra scienze esatte e scienze umane, per eliminare la retorica da queste ultime. Egli si pone l'obiettivo di scrivere una scienza politica che sia dimostrativa e basata sul metodo scientifico e spoglia dalle tecniche retoriche classiche. La differenza sostanziale è che questo scritto circolò soltanto tra intellettuali e accademici già avvezzi a quelli che erano i temi trattati; perciò, l'utilizzo dell'eloquenza era pressappoco inutile, perché non era necessario persuaderli su temi e idee, con i quali avevano già familiarità. Tale scritto non fu neanche pubblicato, girò come manoscritto.

Ma l'Hobbes degli *Elements of Law* non è ancora consapevole di ciò e risulta caparbio e superbo nella sua convinzione di essere in grado di trasmettere

¹⁰ Q. Skinner, *Ragione e retorica nella filosofia di Hobbes*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2012, pp. 295-392.

¹¹ <https://www.britannica.com/biography/Thomas-Hobbes/Intellectual-development#ref986271>.

la sua idea di scienza civile, soltanto facendo leva sul ragionamento che porterà alla assoluta verità delle sue tesi.

In questo scritto Hobbes ammette che, nella scienza civile, ogni idea che trova voce è messa in discussione, ma crede fermamente di poter riportare tutto alle regole della ragione e che quindi tali scienze possano benissimo essere trattate con lo stesso rigore delle scienze esatte. Come per le scienze esatte come la matematica, la retorica non è di alcun utilizzo, perché è sufficiente il metodo scientifico, lo stesso può valere per la sua filosofia politica, infatti, Hobbes crea anche un percorso da intraprendere, ossia i quattro passi della scienza da seguire per riuscire nell'intento e far primeggiare la verità, dandole un fondamento.

Uno degli obiettivi che implicitamente Hobbes persegue negli *Elements of Law* è di mettere in discussione questa presunta distinzione fra scienze esatte e scienze umane. È possibile, sostiene Hobbes, costruire una scienza della politica di carattere dimostrativo, senza fare appello alcuno alle arti retoriche¹².

Negli *Elements of Law* è la ragione che possiede la forza necessaria e intrinseca per persuadere il pubblico della verità e non la retorica, essa convince solo gli animi non proiettati verso il ragionamento. Dio ha dato la ragione all'uomo per far sì che in lui ci fosse una luce, essa non ha meno valore delle passioni alle quali si appellano i retori. La ragione è l'unico e vero motore della conoscenza e della verità; pertanto, è l'unica via logica da percorrere.

Successivo a questo scritto abbiamo il *De Cive*, quest'opera può essere vista come una versione ampliata della prima, più formale. Essa sarà la prima opera di Hobbes a essere pubblicata, ed è ovviamente redatta in latino. Al suo interno, ritroviamo la stessa idea di forte contrasto con la retorica, che già abbiamo visto negli *Elements of Law*. In essa è presente la convinzione di Hobbes, secondo la quale, l'unico motivo che muove i retori, è la vittoria che essi fanno prevalere anche sulla verità. È più importante convincere che una tesi sia giusta facendo leva sui luoghi comuni e i sentimenti, senza doverne constatare la veridicità.

Questa linea di condotta e di pensiero non sarà mai condivisa da Hobbes, neanche quando si arrenderà all'uso della retorica. Egli la utilizzerà sempre per far valere la verità e non per vincere. Questa rimarrà sempre una prerogativa della sua filosofia, egli non tradirà mai la ragione.

Ritornando all'analisi delle sue opere, in entrambi gli scritti Hobbes cer-

¹² Ivi, p. XI.

cherà prepotentemente, di eliminare e rigettare totalmente i concetti principali dell'arte dell'eloquenza, criticando aspramente ogni loro convinzione, sminuendo e mettendo in guardia il lettore del carattere fuorviante di queste pratiche, in quanto gli oratori non si preoccupano di verificare la veridicità di ciò che asseriscono. Il suo attacco è specialmente diretto alle tre idee principali dell'impianto retorico: inventio, elocutio e vir civilis.

Ciò su cui fa leva il pensiero di Hobbes, è che per i suoi contemporanei, il discorso doveva partire dalle passioni dell'interlocutore; quindi, anche il doversi ben predisporre nei suoi confronti per far sì che egli fosse più incline a accettare e a comprendere le diverse argomentazioni, quasi come se lo si volesse lusingare utilizzando luoghi comuni e dogmi. D'altro canto, Hobbes vuole che a trapelare sia invece solo la verità, nella speranza che essa raggiunga la mente e non esalti le passioni dell'uomo. Per Hobbes, con tutte le sue caratteristiche, le sue strutture e le tecniche di ornamento del discorso, la retorica risultava inutile e ingannevole, perché essa non era una scienza autentica come lo è invece la scienza civile.

Inoltre, Hobbes non fa mistero della sua convinzione, egli è convinto che la retorica si insedi soprattutto nelle assemblee democratiche in cui sono i molti a dover decidere su una questione, soprattutto in uno stato a base popolare; ogni membro utilizzerà le sue doti retoriche pronunciando discorsi per convincere gli altri membri della propria argomentazione (un po' come accade al giorno d'oggi, durante le campagne elettorali, dove ogni partito propone il suo disegno di legge, in cui il cittadino viene sempre visto come colui da tutelare, per poter primeggiare su un altro).

Oltre alla critica alla retorica, in questi scritti Hobbes pone le basi per la costruzione di un'autentica scienza politica. La ragione non è infallibile o ontologica, ma è reale e immanente e si può arrivare a essa tramite il ragionamento scientifico.

Già qui possiamo cogliere la profonda differenza con l'opera più tarda del filosofo, il *Leviatano*, che anche riguarnerà la scienza civile, in quanto in essa la situazione è totalmente ribaltata, è l'eloquenza a dover fare da stampella alla ragione, in quanto essa, da sola, non riesce a emergere con la stessa forza, perché il pubblico è diverso, è vasto, eterogeneo e ignorante rispetto al pubblico del primo scritto, che invece vantava menti eclettiche e accademiche.

Ricordiamo che il *Leviatano* viene pubblicato nel 1651 in lingua inglese e poi successivamente, nel 1668, in lingua latina; per quanto riguarda l'inquadramento storico, fondamentale nella comprensione delle motivazioni che portano alla nascita di un carnet di lettori diversi, ricordiamo che ci troviamo

negli anni a ridosso dei trattati di Westfalia, che segnano la fine dell'epoca delle guerre civili di religione in Europa, portando alla nascita della moderna forma-Stato¹³.

Nel Leviatano l'audience è incredibilmente più ampia e non conosce la materia che tratta, o almeno, la maggior parte delle persone ha bisogno di essere convinta e di capire chiaramente quale sia il pensiero, per non restare ferita nell'orgoglio di non capire soltanto con il proprio cervello. L'interlocutore va convinto che ciò che è il pensiero della scienza civile sia il suo stesso pensiero e che per questo egli non può non condividere anche perché, se non lo facesse, non lo accetterebbe mai. Questo meccanismo può essere innescato solo dalla retorica, l'uomo resta di natura corruttibile e fragile e è propenso a accettare solo ciò che già conosce, per questo i retori si avvalgono soprattutto dei luoghi comuni, introducendo la consuetudine come tecnica, oltre a quella della ripetizione.

Il focus si sposta dall'utilizzo della sola ragione, all'uso di una ragione arricchita tramite figure retoriche e tropi, come se fosse stata "truccata" per l'occasione. La presenza della retorica diventa pertanto inevitabile e per questo Hobbes decide di seppellire l'ascia di guerra e abbracciare la sua nemica per poter divulgare la verità del suo pensiero in maniera diretta e efficace.

Tutti gli uomini sono infatti provvisti per natura di notevoli lenti di ingrandimento (cioè le loro passioni e l'amor proprio) attraverso cui ogni piccolo pagamento appare una grande ingiustizia, ma sono privi di quei cannocchiali (cioè la scienza morale e civile) per vedere in lontananza le pene che incombono su di loro e che non possono essere evitate senza tali pagamenti¹⁴.

4. *Il motivo profondo e sentito per cui inizia a scrivere il Leviatano*

Successivamente alla pubblicazione de *De Cive*, Hobbes decide di riprendere il progetto dei tre scritti, rimasto in sospeso per l'urgenza della pubblicazione del libro sulla cittadinanza.

Hobbes si concentra quindi sul primo scritto che aveva previsto, ossia il *De Corpore* la cui stesura verrà nuovamente interrotta quando Carlo, erede al trono, arriverà in Francia, a Parigi e parlerà delle sconfitte avute in Inghilterra, raccontando la vanità dei nemici in quanto convinti che i loro successi

¹³ *Enciclopedia Garzanti di Filosofia*, Garzanti Editore s.p.a, Milano 1988.

¹⁴ T. Hobbes, *Leviatano*, Bompiani, Milano 2001, p. 303.

fossero segni della provvidenza divina come se le loro persone fossero state predestinate da Dio.

Fino a ora la visione di Hobbes nei confronti di Dio non era ancora emersa, ma sarà qui che egli deciderà di intervenire, non potendo sopportare oltre l'udire che i nemici del suo popolo attribuivano le loro vittorie al divino; Hobbes, sente di avere l'obbligo morale di scrivere qualcosa che riguardasse le leggi divine e è proprio per questo motivo che inizierà la stesura del *Leviatano*, all'interno del quale, alle leggi divine, affiancherà quelle civili, sostenute dalla sua filosofia politica.

Il testo si compone di quattro parti, di cui le ultime dedicate allo stato cristiano e alle leggi divine. L'opera, ricordiamo, fu pubblicata in inglese e solo successivamente in latino, quando Hobbes era ormai ritornato in Inghilterra.

La stesura dell'opera vedrà una battuta d'arresto quando, nel 1647 Hobbes si ammalò gravemente rischiando anche la morte che fortunatamente non sopraggiunse, ma la malattia segnò profondamente il filosofo, cambiandolo sia nel corpo che nello spirito. Hobbes divenne sempre più malinconico e pessimista nei confronti della vita e ormai aveva una visione nuova, più consapevole della società che era stata e che si andava formando.

Forse proprio per questo motivo, la versione latina del *Leviatano* è ancora più retorica di qualsiasi altro suo scritto e sarà anche quella in cui Hobbes inveirà maggiormente contro i suoi rivali, tanto quasi da doversi scusare per l'uso della metafora del riso che è pregnante all'interno dell'edizione, ragion per cui la revisionerà eliminando alcune parti in merito.

5. Conclusioni e considerazioni su Thomas Hobbes

Leggendo il *Leviatano* e ancora di più l'opera di Quentin Skinner in merito alla filosofia di Hobbes intitolata *Ragione e retorica nella filosofia di Hobbes*, seguiamo l'intero percorso della sua vita e l'evoluzione del suo pensiero e personalità. Le infinite peripezie a cui sarà sottoposto prima e dopo l'esilio, la malattia e il suo ritorno in patria alquanto travagliato prima della restaurazione della monarchia di Carlo II nel 1660. Sono tutti eventi questi che colpiscono profondamente Hobbes che, come sappiamo, spesso ebbe periodi di crisi e sofferenza dal punto di vista mentale, non riuscendo a organizzare le sue idee come vorrebbe, o essendo troppo occupato per dedicarsi agli studi.

È come se in Hobbes albergassero due personalità, la prima è quella della sua giovinezza, quella che viaggiava insieme al suo protetto e amico William

Cavendish per l'Europa, infatti quel periodo, nelle sue biografie, è definito come il più felice della sua vita. È un Hobbes che crede ancora negli studi che ha perseguito, un Hobbes che da poco si sta affacciando agli studi giuridici e che ancora non sa di dedicare ad essi una vita intera. Egli è convinto, anche dopo i primi anni di esilio, che può creare una scienza civile e avere la forza di farla valere solo con il ragionamento, un desiderio di speranza che si spegnerà nel tempo.

Poi abbiamo il secondo Hobbes, quello che ormai è in esilio da diversi anni, quello che ha sentito il bisogno di fare qualcosa per questa guerra scrivendo un libro sulle leggi divine, un Hobbes profondamente distrutto dalla malattia che, addirittura lo porterà a non riconoscere le persone che ama a causa della febbre. È più pessimista, più scoraggiato, come se avesse perso il colore degli anni giovanili in cui era tutto roseo e forse il suo animo ne sente la mancanza, sente la malinconia nel ricordare anni che non torneranno più o che comunque non potrebbero essere come prima, perché ormai anche la sua mente è cambiata, è sconvolta dagli eventi avvenuti, sentendo di aver acquistato consapevolezza che prima non avrebbe nemmeno immaginato.

Hobbes sente quasi di dover rinnegare le sue stesse opere iniziali come il *De Cive* e *Elements of Law*, pur di far passare un messaggio di pace e di stato che, nonostante sia utopistico anche per i giorni nostri, è lo stato giusto, quello che, secondo Hobbes, permetterebbe di vivere in pace e di evitare qualsiasi tipo di guerra, sia civile che tra stati. Hobbes cerca di coglierne ogni scenario possibile, ogni sfumatura, rappresentandoli tutti all'interno del *Leviatano*, il suo scopo è quello di regalare al popolo una sorta di manuale, attraverso il quale si possa creare lo stato perfetto in cui ogni suddito si senta felice e tutelato. Se si legge l'opera si coglie estremamente questa caratteristica in quanto non solo le tesi proposte sono rese estremamente chiare in modo insistente e ripetitivo, ma non c'è singola clausola, opzione o obiezione a cui non abbia già pensato proponendone una soluzione efficace. Qualsiasi avversione o controversia ci possa essere nello stato, il *Leviatano* è lì per essere consultato, interrogato e studiato per sapere il da farsi.

Oltre Thomas Hobbes. David Held e il principio di autonomia*

Gabriel Vernacchia

1. *Thomas Hobbes e il discorso sulla sovranità*

A partire da Thomas Hobbes, la scienza politica moderna ha affrontato il problema della legittimazione del potere in modo nuovo. Hobbes giustifica l'autorità politica elaborando quel discorso sulla sovranità che diventerà il modello predominante di legittimazione in età moderna, e la cui logica fondamentale andrà a costituire la base della legittimità democratica stessa. Come David Held ha infatti mostrato in un suo celebre volume, «il concetto di sovranità mediò l'ascesa dello Stato moderno e imprime il proprio marchio sullo sviluppo della democrazia come sui processi che la consolidarono»¹.

Come discorso di razionalizzazione giuridica, la sovranità andava a legittimare quei processi di centralizzazione dell'autorità che hanno accompagnato la formazione dello Stato moderno, caratterizzato da Held in quanto «ordine giuridico o costituzionale privilegiato e impersonale, delimitante una struttura comune di autorità che fissa la natura e la forma del controllo e dell'amministrazione su una comunità determinata»². Fu proprio Hobbes, secondo Held, il primo a cogliere pienamente la natura di tale ordine, quale «forma di pubblico potere, distinta sia dai governanti che dai governati, che costituisce

* Per una bibliografia minima sul tema: D. Archibugi, R.A. Falk, D. Held, M. Kaldor, *Cosmopolis. È possibile una democrazia sovranazionale?*, Manifestolibri, Roma 1993; D. Archibugi, D. Held (a cura di), *Cosmopolitan Democracy. An Agenda for a New World Order*, Polity, Cambridge 1995; D. Held, *Models of Democracy*, Polity, Cambridge, 2006³ (trad. it. *Modelli di democrazia*, Il Mulino, Bologna 2007); D. Held, *Democracy and the Global Order. From the Modern State to Cosmopolitan Governance*, Polity, Cambridge 1995 (trad. it. *Democrazia e ordine globale. Dallo Stato moderno al governo cosmopolitico*, Asterios, Trieste 1999); T. Hobbes, *Leviatano*, Bompiani, Milano 2001; P. Maffettone, *David Held*, in G. Ritzer, C. Rojek (a cura di), *The Blackwell Encyclopedia of Sociology*, Wiley, Hoboken 2020; A. Taraborrelli, *Il cosmopolitismo contemporaneo*, Laterza, Roma-Bari 2011.

¹ D. Held, *Democrazia e ordine globale. Dallo Stato moderno al governo cosmopolitico*, Asterios, Trieste 1999, p. 37.

² Ivi, pp. 43-44.

il supremo riferimento politico all'interno di una comunità e di un territorio specifici»³. Come Held ha infatti sottolineato:

Hobbes fu comunque il primo a cogliere pienamente la natura del potere pubblico come un tipo particolare di istituzione, un "uomo artificiale", che si distingue per il suo carattere permanente e per la sovranità, e che imprime vita e movimento a società e corpo politico. [...] Con Hobbes, la giustificazione del potere statale viene articolata nella maniera più completa. Si trattava di definire le condizioni di un ordine politico privo di discordie e conflitti interni – un ordine che potesse sopravvivere al clamore delle lotte religiose e degli interessi di parte⁴.

Definire lo Stato come "uomo o persona artificiale", distinto dalla persona fisica o dall'assemblea che doveva concretamente rappresentarlo o incarnarlo, significava affermare la natura impersonale di un fenomeno indipendente sia dai sudditi che dai governanti⁵. Ciò consentiva di rappresentare lo Stato come un meccanismo neutrale di regolazione sociale: di modo che, da un lato, «nel nome di questa "persona" [...] i governanti potevano legittimamente esercitare il potere ed esigere la lealtà dei propri sudditi»; dall'altro, «questi [...] potevano legittimamente aspettarsi un governo sicuro ed equo»⁶. Questa stessa "persona", intesa come totalità del corpo politico, andava a costituire «il soggetto della sovranità»⁷.

In sostanza, la sovranità rappresentò – come Held ha osservato – «un nuovo modo di interpretare un vecchio problema: la natura del potere e del governo»⁸. Quando, sullo sfondo delle divisioni politiche e dei conflitti religiosi che seguirono la dissoluzione dell'ordine medievale, le tradizionali forme di autorità non poterono più essere date per scontate, quello sulla sovranità emerse come un nuovo discorso in grado di fondare potere politico e governo, offrendo una concezione della legittimità delle pretese di potere adeguata al nascente sistema degli Stati⁹. Da Hobbes a Rousseau, quella della sovranità venne a definirsi come «una teoria della possibilità e delle condizioni di esercizio legittimo del potere politico»: in altri termini, come quella «teoria dell'autorità o del potere legittimi» la cui logica fondamentale costituisce la base della stessa legittimità democratica moderna¹⁰.

³ Ivi, p. 44.

⁴ Ivi, pp. 46-48.

⁵ Cfr. ivi, p. 44.

⁶ *Ibidem*.

⁷ *Ibidem*.

⁸ *Ibidem*.

⁹ Cfr. ivi, pp. 43-45.

¹⁰ Ivi, p. 45.

2. *Un nuovo contesto per il pensiero politico*

Lo sviluppo dello Stato moderno come Stato nazionale ha fatto sì che si consolidasse uno stretto legame tra la comunità politica e confini territoriali ben definiti. Tuttavia, secondo Held, i processi contemporanei di regionalizzazione e di globalizzazione avrebbero prodotto – e continuerebbero a produrre – una importante riconfigurazione del sistema degli stessi Stati nazionali, da lui definiti come

apparati politici distinti sia dai governanti che dai governati [struttura impersonale del potere], che detengono la giurisdizione suprema su un'area territoriale ben definita [territorialità], rivendicano il monopolio del potere coercitivo [controllo dell'uso della violenza], derivando la propria legittimazione da un livello minimo di sostegno o fedeltà da parte dei propri cittadini [legittimazione]¹¹.

Secondo la ricostruzione di Held, nuovi poteri e nuovi vincoli starebbero ridefinendo l'architettura del potere politico associato allo Stato nazionale¹². La collocazione degli Stati all'interno di un sistema internazionale sempre più complesso e interconnesso influisce – in alcune sfere profondamente – sulla loro autonomia e sulla loro sovranità¹³. Quell'idea di una sovranità come potere pubblico illimitato, indivisibile e saldamente radicato nei singoli Stati nazionali è oggi messa in discussione¹⁴. Pertanto, la sovranità deve ormai essere concepita in quanto «entità già divisa tra diversi organismi – nazionali, regionali ed internazionali – e limitata dalla stessa natura di questa pluralità»¹⁵.

Dato il nesso storicamente stabilitosi tra democrazia moderna e Stato sovrano, l'intensificarsi dei processi di regionalizzazione e di globalizzazione rappresenta una sfida radicale nei confronti della teoria e della prassi democratiche. Il pensiero politico democratico deve infatti sostenere sfide inedite, provenienti da un contesto nuovo e segnato da una duplice crisi: da un lato, «una crisi della legittimità democratica, dovuta all'esistenza di fatto di un ordine globale articolato in organizzazioni, associazioni ed imprese sulle quali

¹¹ Ivi, pp. 53-55.

¹² Cfr. ivi, pp. 139-140. Nuove forze «si associano per limitare la libertà d'azione dei governi e degli Stati rendendo più incerti i confini della politica interna, trasformando le condizioni del processo decisionale, mutando l'assetto istituzionale e organizzativo delle comunità politiche nazionali, alterando il contesto giuridico e le pratiche amministrative dei governi, e infine offuscando i limiti di responsabilità e controllo degli Stati nazionali».

¹³ Cfr. ivi, p. 140.

¹⁴ Cfr. *ibidem*.

¹⁵ *Ibidem*.

i cittadini esercitano un controllo assai scarso»; dall'altro, «una crisi del *decision making* e dell'*accountability*», poiché le decisioni prese dai governi – sia quelle ordinarie che quelle straordinarie – «possono influire profondamente non solo sui propri cittadini, ma anche su quelli di altri paesi»¹⁶. Si tratta, per riproporre un'espressione utilizzata da Held, della “perdita” della «simmetria» e della «congruenza» – tradizionalmente date per scontate dai teorici democratici – tra «i responsabili delle decisioni politiche» e «i destinatari di quelle stesse decisioni»¹⁷.

Per rispondere efficacemente alle sfide poste dai processi in questione, la democrazia deve – secondo Held – «venire a patti» con essi, e con le implicazioni che questi comportano per i centri di potere nazionali e sovranazionali¹⁸. Se tali dinamiche non saranno riconosciute e integrate all'interno del processo politico democratico, rischieranno di eludere e minare la nostra capacità di esercitare un controllo politico effettivo sui diversi sistemi di potere. Pertanto, la vera sfida consiste – secondo Held – nel comprendere come ricondurre questi sistemi di potere all'interno della sfera democratica: come egli ha sostenuto, «la forma e la struttura internazionale della politica e della società civile dovrà essere costruita sulle fondamenta del pensiero e della pratica della democrazia»¹⁹.

In altri termini, si tratta di chiedersi «qual è e quale dovrebbe essere il significato della democrazia nell'ambito del mutevole coinvolgimento di fattori locali, nazionali, regionali e globali»²⁰. È importante qui sottolineare che, secondo Held, se da un lato «non è più possibile elaborare la teoria democratica soltanto come teoria di una comunità politica delimitata territorialmente», dall'altro «non si può neanche eliminare lo Stato nazionale come punto di riferimento centrale»²¹. Egli esorta infatti ad «evitare di esagerare il ruolo dei processi globali», i quali non possono essere superficialmente interpretati come «l'eclissi totale del sistema degli Stati o la semplice nascita di una

¹⁶ A. Taraborrelli, *Il cosmopolitismo contemporaneo*, Laterza, Roma-Bari 2011, p. 75.

¹⁷ D. Held, *Democrazia e ordine globale. Dallo Stato moderno al governo cosmopolitico*, Asterios, Trieste 1999, p. 22. «In effetti, simmetria e congruenza sono state date spesso per scontate in due nessi cruciali: in primo luogo, tra cittadini/elettori ed eletti chiamati a governare, poiché i primi, in teoria, hanno la possibilità di chiamare i secondi a rispondere del proprio operato; e in secondo luogo, tra la “produzione” (decisioni, scelte politiche e così via) dei governanti ed il loro elettorato – in ultima analisi, “il popolo di un determinato territorio”» (*Ibidem*).

¹⁸ *Ivi*, p. 141.

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ *Ivi*, p. 140.

²¹ *Ivi*, p. 141.

società mondiale integrata»; inoltre, è importante considerare che «qualsiasi descrizione generale dell'impatto della globalizzazione deve essere precisata in rapporto ai diversi schemi di sviluppo locale e regionale»²². Pertanto, ciò che Held propone è «una teoria della collocazione dello Stato e della democrazia nell'ordine internazionale, piuttosto che una teoria dello Stato moderno o dell'ordine internazionale in sé e per sé»²³.

L'ordine globale contemporaneo è dunque caratterizzato – secondo Held – tanto «dalla persistenza del sistema degli Stati sovrani» quanto «dallo sviluppo di molteplici strutture di potere e autorità, molte delle quali dispongono, nel migliore dei casi, di meccanismi di controllo deboli o indefiniti»²⁴. Tuttavia, egli ritiene che sia possibile far fronte ai pericoli che ne potrebbero conseguire mediante una forma rinnovata di costituzionalismo democratico²⁵. Si tratta, in sostanza, di ricondurre un simile «sistema multiplo di autorità» a «norme e principi di ordinamento fondamentali»²⁶. Il problema della natura potenzialmente frammentaria e non democratica degli sviluppi in questione potrebbe essere risolto affermando «un ordine comune che favorisce la stretta collaborazione», nonché «principi e direttive costituzionali simili»²⁷. In altri termini, la minaccia di un “nuovo medioevo” potrebbe essere affrontata se questo sistema plurale di autorità convergesse nel sostenere quel nuovo progetto democratico definito da Held come “modello cosmopolitico dell'autonomia democratica”²⁸.

²² *Ibidem.*

²³ *Ibidem.*

²⁴ *Ivi*, p. 144.

²⁵ *Cfr. ibi*, p. 145.

²⁶ *Ibidem.*

²⁷ *Ibidem.*

²⁸ «Un sistema di strutture di autorità collegate tra loro, che avanzano richieste diverse e potenzialmente conflittuali, rappresenta una minaccia per la stessa base dello Stato moderno, quale ordine giuridico o costituzionale impersonale e privilegiato inteso come una struttura di potere circoscritta che esercita la giurisdizione suprema su un territorio ed è responsabile nei confronti di un organismo di rappresentanza dei cittadini? Non si vuole qui affermare che la sovranità sia stata del tutto sovvertita, neppure in quelle regioni in cui esistono strutture di autorità sovrapposte e divise. Ma è evidente che esistono sfere politiche caratterizzate da un intreccio di fedeltà, interpretazioni conflittuali di diritti e doveri e strutture di autorità connesse tra loro che subentrano al concetto di sovranità quale forma illimitata, indivisibile ed esclusiva di potere pubblico. [...] Analizzando le tendenze odierne e cercando di organizzarle in un tipo ideale, non è troppo ardito immaginare, secondo le parole di Bull, lo sviluppo di un sistema internazionale che è il corrispondente moderno e laico del tipo di organizzazione politica esistente nell'Europa cristiana nel Medioevo; una struttura le cui caratteristiche essenziali erano la sovrapposizione delle autorità e l'intrecciarsi di fedeltà diverse», *Ivi*, pp. 141-142.

3. *David Held: ripensare la democrazia oltre i confini dello Stato nazionale*

Held ha elaborato un nuovo modello cosmopolitico di democrazia sulla base di ciò che egli ha definito come “principio di autonomia” – il quale può essere interpretato come un discorso di legittimità politica alternativo a quello della sovranità tradizionale. Held opera, in sostanza, una distinzione tra autonomia e sovranità (intesa come forma moderna dell'autonomia politica), al fine di ripensare la legittimità democratica oltre i confini dello Stato nazionale.

Definendo la sovranità come «quell'autorità politica che, nell'ambito di una comunità, [gode] del diritto riconosciuto di esercitare i poteri dello Stato e di determinare leggi, regolamenti e politiche in un certo territorio», Held sottolinea come essa sia caratterizzata da due dimensioni: una interna ed una esterna²⁹. In primo luogo, per quanto riguarda la sfera interna, la teoria della sovranità afferma il principio secondo il quale «un organismo politico, istituito quale organismo sovrano, [deve poter esercitare] legittimamente il comando supremo su una particolare società», indipendentemente dalla propria forma politica o dalle proprie caratteristiche istituzionali³⁰. In secondo luogo, per quanto riguarda la sfera esterna, si sostiene l'assenza di qualsiasi autorità superiore a quella degli Stati sovrani, i quali si riconoscono reciprocamente il diritto all'autodeterminazione ed affermano l'illegittimità di ogni forma d'interferenza esterna:

Nel contesto internazionale, secondo la teoria della sovranità, gli Stati devono essere considerati indipendenti in ogni questione di politica interna, e in teoria, liberi di decidere del proprio destino in tale contesto. La sovranità esterna è un attributo che le società politiche possiedono nei reciproci rapporti; essa si associa all'aspirazione di una comunità politica di decidere in merito alle politiche da seguire, senza indebita interferenza da parte delle altre potenze³¹.

A partire da questa definizione, Held distingue il concetto di sovranità da quello di «autonomia statale», intesa come «capacità dei dirigenti e degli organismi statali di effettuare le proprie scelte politiche senza ricorrere a forme di collaborazione internazionale»: se sovranità significa, dunque, «il diritto di uno Stato di governare su un determinato territorio», autonomia indica «il potere effettivo di uno Stato nazionale di definire e raggiungere in maniera

²⁹ Ivi, p. 104.

³⁰ Ivi, pp. 104-105.

³¹ Ivi, p. 105.

indipendente i propri obiettivi politici»³². Una simile distinzione concettuale è funzionale allo sforzo di pensare l'autonomia effettiva su più livelli, superando il nesso tipicamente moderno tra comunità politica e territorio nazionale. All'idea di una comunità politica fissa e vincolata territorialmente subentra quella di una comunità di volta in volta definita dal fatto di essere "interessata o toccata" da una determinata questione politica e, dunque, dalle decisioni prese in merito (*the all-affected principle*). Comunità ed autorità di riferimento possono allora variare – dal piano locale a quelli nazionale, regionale e globale – secondo una logica che non tiene in considerazione esclusivamente i confini nazionali dei singoli Stati ed in relazione alla problematica in questione. In altri termini, la distinzione proposta da Held permetterebbe di pensare un nuovo sistema democratico di *governance* multilivello, il quale costituirebbe la soluzione più adeguata al problema della perdita di simmetria e congruenza menzionato nel paragrafo precedente.

In *Models of Democracy* (1987, 1996², 2006³) ed in *Democracy and the Global Order* (1995), Held si è proposto di rispondere alla seguente questione: cosa dovrebbe significare democrazia oggi? La risposta da lui fornita si articola in due parti, le quali devono essere considerate come «due lati di una singola posizione»: il modello dell'autonomia democratica (sfera interna) ed il modello cosmopolitico di democrazia (sfera esterna)³³.

Held ha ipotizzato l'esistenza di un principio – quello di autonomia – come centro del progetto democratico moderno (in particolare liberal-democratico), da cui partire per formulare una concezione nuova e solida della democrazia. Egli ha dimostrato che la democrazia consiste nell'impegno a realizzare tale principio attraverso l'affermazione di un diritto pubblico democratico all'interno ed oltre i confini dello Stato. In *Models of Democracy*, la definizione del principio di autonomia proposta da Held è la seguente:

Gli individui dovrebbero avere uguali diritti (e di conseguenza uguali obblighi) a specificare il contesto che genera e limita le opportunità che sono ad essi disponibili; ovvero, dovrebbero essere liberi ed uguali nella possibilità di determinare le condizioni della propria vita, fino al punto che essi non utilizzino questo contesto per negare i diritti altrui³⁴.

Tale principio implica, da un lato, l'idea che il popolo debba decidere in piena indipendenza le condizioni della propria associazione e, dall'altro, l'idea

³² *Ibidem*.

³³ D. Held, *Modelli di democrazia*, Il Mulino, Bologna 2007, p. 443.

³⁴ *Ivi*, p. 449.

che un governo democratico debba essere limitato, ovvero sottoposto ai vincoli di una struttura di regolamentazione limitante e capacitante³⁵. Secondo Held, si deve far risalire il principio di autonomia ad una delle principali tradizioni democratiche moderne: quella liberal-democratica³⁶. Quest'ultima ha infatti sostenuto sia l'idea di autodeterminazione che quella di governo limitato³⁷. In altri termini, il principio di autonomia costituisce il centro del moderno progetto liberal-democratico in quanto è «incorporato» nella cultura politica pubblica di una società di questo tipo – dove il termine ‘incorporato’, come Held ha precisato, «indica che il principio si è sviluppato come parte integrante delle risorse concettuali e istituzionali della cultura [liberal-democratica], ed è stato elaborato sulle basi di tale cultura (i suoi movimenti politici, i suoi testi fondamentali e le sue istituzioni sedimentate)»³⁸.

Attraverso le proprie riflessioni sul principio di autonomia, Held ha delineato «una posizione alternativa alla tesi della sovranità dello Stato e della sovranità del popolo»³⁹. Innanzitutto, egli ha espresso scetticismo nei confronti della tradizionale espressione – contenuta in quelle teorie – del rapporto tra Stato, inteso come contesto equo di regolazione sociale, e popolo, considerato come agente che definisce autonomamente i termini di associazione collettiva: se da un lato, infatti, i discorsi sulla sovranità dello Stato tenderebbero ad attribuire ad esso «una posizione di supremazia rispetto alla comunità», «senza garantire un'effettiva responsabilità nei confronti di tutti i cittadini»; dall'altro, quelli sulla sovranità del popolo attribuirebbero la medesima «supremazia» alla «comunità», sostenendo un'idea di volontà popolare priva di limiti adeguati⁴⁰. Inoltre, il principio di autonomia dev'essere considerato come un principio *strutturale* – non *individualistico* – di autodeterminazione⁴¹. Held intende, infatti, l'autonomia democratica come «facoltà di esercitare l'autonomia nei limiti della comunità»⁴². Tale principio stabilisce un criterio di legittimità politica alternativo al discorso sulla sovranità: nel senso che un potere pubblico è legittimo se riconosce e promuove l'autonomia, mentre forma e raggio d'azione di un'autorità politica devono trovare giustificazione in relazione a

³⁵ D. Held, *Democrazia e ordine globale. Dallo Stato moderno al governo cosmopolitico*, Trieste, Asterios, 1999, p. 153.

³⁶ Cfr. *ivi*, pp. 153-159.

³⁷ *Ivi*, p. 155.

³⁸ *Ivi*, p. 154.

³⁹ *Ivi*, p. 152.

⁴⁰ *Ibidem*.

⁴¹ Cfr. *ivi*, pp. 161-162.

⁴² *Ivi*, p. 162.

tale criterio. Secondo Held, la forma istituzionale più adeguata a soddisfare questo requisito è quella di un sistema democratico di *governance* multi-attore e multi-livello (da quello locale a quello globale), circoscritto e giustificato dal diritto pubblico democratico: ovvero, quella di un modello istituzionale che affermi il principio di autonomia – nella forma di un simile diritto – entro ciascuno dei livelli di *governance* menzionati.

Autori e curatori

ADRIANA ANNA SPAGNUOLO – ha conseguito la laurea triennale in Filosofia presso l’Università degli Studi di Salerno con una tesi in Storia della Filosofia Antica incentrata sul concetto di giustizia nella Repubblica di Platone. Attualmente è iscritta al Corso di Laurea Magistrale in Filosofia presso l’Università Federico II di Napoli.

ALESSANDRO ARIENZO – è professore ordinario dell’Università degli Studi di Napoli di “Federico II”, dove insegna Storia del pensiero politico e Filosofia politica. I suoi interessi di ricerca vanno dalla storia del pensiero politico di prima età moderna, alla teoria politica democratica, con una specifica attenzione al tema della governance

ANTONIO SORRENTINO – ha conseguito la laurea triennale presso l’Università degli Studi di Napoli Federico II discutendo un elaborato in Filosofia Antica sulla erotica platonica. Attualmente è laureando magistrale in Storiografia Filosofica. I suoi interessi di studio vertono sulla ricezione della filosofia di Descartes e Leibniz nella cultura napoletana del XVIII secolo, con particolare interesse verso temi di filosofia della religione e politica

CHRISTIAN HEINZ D’ANGELO – ha conseguito la laurea triennale in Filosofia presso l’Università degli Studi di Napoli Federico II, discutendo una tesi in Storia delle Dottrine Politiche incentrata sulla teoria del conflitto in Machiavelli. Attualmente è iscritto al corso di laurea magistrale in Filosofia presso lo stesso Ateneo, dove collabora con il gruppo di ricerca *MENS*, impegnato nell’analisi dell’impatto dell’Intelligenza Artificiale nei processi educativi. I suoi interessi si concentrano principalmente sulla filosofia politica e sull’antropologia filosofica, con un focus attuale sulle trasformazioni della condizione umana nell’epoca delle tecnologie emergenti.

DANIELE GALASSO – è studente del corso di laurea magistrale in Scienze Filosofiche presso l'Università degli Studi di Napoli Federico II. Ha conseguito, presso la medesima università, la laurea triennale in Filosofia con un elaborato finale in Storia della Filosofia Morale, intitolato *Einführung: viaggio tra estetica e psicologia. Un'analisi della teoria empatica in R. Vischer e T. Lipps*. Attualmente, i suoi studi filosofici sono volti ad approfondire la tematica della soggettività letta in chiave psicologica e fenomenologica.

FABRIZIA PALIMENTO – ha conseguito la laurea triennale in Filosofia presso l'Università degli Studi di Napoli Federico II, con una tesi in Storia Medievale sulle evoluzioni del movimento francescano tra XIII e XIV secolo. Attualmente è iscritta al corso di laurea magistrale in Filosofia presso lo stesso Ateneo.

FRANCESCO BOEMIO – ha conseguito la laurea triennale in Filosofia presso l'Università degli Studi di Napoli Federico II, con una tesi in Storia della Filosofia Antica dedicata a una disamina critica del presunto orfismo di Empedocle. Attualmente è iscritto al corso di laurea magistrale in Filosofia presso lo stesso Ateneo, dove partecipa al gruppo di ricerca *MENS*, volto a indagare l'impatto dell'Intelligenza Artificiale nei processi educativi. I suoi interessi si estendono anche alla musica e al giornalismo, mentre i suoi studi attuali si focalizzano sul pensiero neoplatonico.

GABRIEL VERNACCHIA – laureato in Scienze Filosofiche presso l'Università degli Studi di Napoli Federico II, è attualmente dottorando iscritto XXXIX ciclo di Scienze Filosofiche. I suoi interessi di ricerca spaziano dalla storia del pensiero politico moderno alle teorie democratiche contemporanee. Attualmente la sua ricerca riguarda la figura di David Held e il progetto di democrazia cosmopolitica.

GIOVAN GIUSEPPE MONTI – già dottore di ricerca in Scienze Filosofiche presso l'Università degli Studi di Napoli Federico II (dove ha discusso una tesi su Giulio Cesare Capaccio e la trattatistica italiana sul segretario in età moderna), attualmente è assegnista post-doc presso la stessa Università. Ha pubblicato studi sulla cultura politica comunista a Napoli nei primi anni '50 del Novecento, in particolare sul Gruppo di studi Antonio Gramsci (2017), sui catechismi repubblicani napoletani (2019 e 2021), sul rapporto tra filosofia/innovazione (2021) e sulla trattatistica sul segretario (2019, 2022 e 2024).

GIULIANO LAURINO – laureato al corso di studi triennale in Filosofia presso l'Università degli studi di Napoli Federico II, avendo discusso un elaborato finale dal titolo “Il rapporto tra tecnica e politica nel pensiero di Jürgen Habermas”. Attualmente studente del corso magistrale in Filosofia presso la medesima università, dove continua lo studio del pensiero habermasiano e della crisi della democrazia contemporanea in rapporto al declino della sfera pubblica.

MARCO PREZIOSO – è membro del gruppo di ricerca MENS – *Mind Education & Neural Studies* – coordinato dai professori F. Santoianni e A. Ciasullo. Laureato triennale in filosofia con una tesi in estetica sulla tecnica come strumento di emancipazione nel teatro epico di Bertolt Brecht, ha studiato anche presso la Johannes Gutenberg Universität di Magonza in seno al progetto Erasmus+. Precedentemente ha conseguito la maturità classica e il *Baccalauréat Général* in *Littérature et Langues et Cultures de l'Antiquité, Humanités, littérature et philosophie*. Ha pubblicato *Vantaggi educativi dell'uso critico di ChatGPT* (2025) e *Thinking of generative AI through Roland Barthes's «Death of the Author» and intertextuality* (2025).

MARTINA SORRENTINO – studentessa di Scienze filosofiche presso l'Università degli studi di Napoli “Federico II”. Si è laureata con una tesi in Gnoseologia su Edmund Husserl, *Fenomenologia della coscienza pura*. Il suo pensiero è influenzato dalla filosofia dell'esistenza e dalla fenomenologia husserliana, nonché dal romanticismo e dall'idealismo tedesco. Ha anche altri interessi oltre la lettura di saggi filosofici, come la scrittura di poesie e l'arte.

SERENA SGARLATA – è studentessa del corso di laurea magistrale in Filosofia presso l'Università degli Studi di Napoli Federico II. Ha conseguito la laurea triennale in Filosofia presso la medesima università con una tesi in Storia della filosofia contemporanea dal titolo: “*L'antropologia filosofica di William James e le sue fonti*”, con particolare riguardo alle correnti evoluzionistiche statunitensi.

GINEVRA TORRE – è iscritta al primo anno magistrale in Scienze Filosofiche presso l'università Federico II di Napoli. Laureata alla triennale in Filosofia presso la stessa università con tesi in Storia Moderna, incentrata sulla letteratura criminale e sulla sua relazione con la giustizia e l'opinione pubblica, dal titolo «Questioni di punti di vista». Nutre particolare interesse per la filosofia

antica, per la filosofia politica – in particolar modo di Hobbes – e recentemente per la fenomenologia con riferimento alla filosofia morale.

VINCENZO BIDELLO – diplomato al liceo classico, è studente del corso di laurea magistrale in Filosofia dell'Università degli studi di Napoli Federico II. Il suo elaborato triennale in Filosofia Teoretica riguardava un'interpretazione del pensiero di Nietzsche: *Il tramonto che diventa aurora. Gabriel Marcel interprete di Nietzsche*. Tra i suoi interessi ci sono la poesia, il cinema e la fotografia; attualmente si sta interessando anche a tematiche vicine alla filosofia politica, approfondendo pensatori come Rosmini e Capograssi.

VINCENZO DI COSMO – è laureato triennale in Filosofia presso l'Università degli Studi di Napoli Federico II con una tesi in Filosofia Morale dal titolo *Dalla società disciplinare alla società della prestazione: una riflessione tra Michel Foucault e Byung-Chul Han*. Attualmente studente del corso di laurea magistrale in Scienze Filosofiche, coltiva un vivo interesse per gli autori che si occupano delle profonde trasformazioni sociali e politiche contemporanee.

Che cosa può ancora dirci Thomas Hobbes sul nostro presente? In un tempo segnato dalla crisi della sfera pubblica, dall'accelerazione dei processi sociali, dalla trasformazione digitale del potere e dalla ridefinizione del rapporto tra verità, scienza e politica, il *Leviatano* continua a rivelarsi un classico imprescindibile. Il volume – che raccoglie i contributi di studiosi e studenti che hanno partecipato all'insegnamento di Filosofia Politica per il corso di studi magistrale in Filosofia del Dipartimento di Studi Umanistici della Università "Federico II" e alla sperimentazione didattica che ne è seguita – nasce da un percorso di studio e ricerca dedicato al nesso tra ragione, retorica e scienza nel pensiero hobbesiano, assunto non come semplice oggetto di ricostruzione storica, ma come strumento critico per interrogare la modernità e le sue aporie. Attraverso prospettive diverse – dalla teologia politica all'antropologia, dalla teoria della sovranità alla crisi della democrazia, fino alle forme contemporanee dell'infosfera e della comunicazione pubblica – i saggi qui raccolti mostrano quanto continui a essere fruttuoso tanto il confrontarsi con Hobbes quanto il ragionare a partire dalle sue intuizioni. Ne emerge un laboratorio teorico vivo e plurale, in cui il pensiero politico si misura con i problemi del presente restituendo tutta l'attualità di un autore che continua a interrogare, provocare e sfidare il nostro modo di pensare noi stessi e la politica.

ISBN 978-88-6887-414-8
DOI 10.6093/978-88-6887-414-8

