

GIOVANNI FIASCHI

IL DESIDERIO DEL LEVIATANO
Immaginazione e potere in Thomas Hobbes

Introduzione

L'irrazionale e il «mostro freddo»

Lo Stato è davvero un «mostro freddo», come spesso si afferma ripetendo l'immagine nietzscheiana? Quel certo spirito barocco, che riemerge nella metafora dello *Zarathustra*, rispecchia senza dubbio la sensibilità dell'epoca nella quale è stata elaborata la teoria dello Stato moderno (¹). In questo caso tuttavia il fascino dell'immagine rischia di nascondere la reale complessità sottostante al nuovo modello politico della sovranità. Seguendo Foucault (²), si potrebbe arrivare anzi a dire che l'iconografia antropomorfa del Leviatano, piuttosto che raffigurare, occulta l'effettiva natura di un dominio, che coinvolge non l'ambito politico e giuridico soltanto, ma ogni aspetto della vita dei sudditi.

Secondo un altro punto di vista, peraltro, nell'immagine nietzschiana sarebbe piuttosto da leggere la premessa delle tesi di Weber sulla burocratizzazione dello Stato; in questo caso la freddezza del “mostro” raffigurerebbe l'algida razionalità strumentale del burocrate, che esasperando uno stereotipo illuminista identifica lo spirito della modernità con l'intenzione di cancellare dalla politica la dimensione passionale. Intesa secondo questo senso, la metafora indicherebbe nell'attitudine calcolante l'essenza esclusiva della ragion politica moderna. È tuttavia facile osservare che la razionalità calcolante costituisce soltanto un aspetto parziale, importante ma in conflitto con altri entro la più complessa politicità dei moderni, come la medesima lezione weberiana ha mostrato (³).

È di certo innegabile che, considerato dal punto di vista di un'epoca diversa dalla moderna, lo Stato possa apparire “mostruoso”, quanto meno perché nuovo e stupefacente nella sua novità. Non per questo si deve dare per scontato che la mostruosità dello Stato, di cui il Leviatano è icona, si debba risolvere tutta nella riduzione della dimensione politica alla sola razionalità e, men che meno, a quel tipo particolare di razionalità che è la ragione calcolante. Seguendo le vie della formazione del pensiero politico moderno si dovrebbe piuttosto dire che la novità “mostruosa” risiede nei peculiari caratteri e nel ruolo che *tanto* la razionalità *quanto* la passionalità assumono entro la politica moderna. Ma ancor più si dovrebbe osservare come la medesima distinzione fra razionalità e passionalità acquisti una rilevanza peculiare proprio nel contesto dell'antropologia

¹) «Staat heisst das kälteste aller kalten Ungeheuer. Kalt lügt es auch; und diese Lüge kriecht aus seinem Munde: »Ich, der Staat, bin das Volk«. Lüge ist's! Schaffende waren es, die schufen die Völker und hängten einen Glauben und eine Liebe über sie hin: also dienten sie dem Leben.» (F. NIETZSCHE, *Also sprach Zarathustra. Ein buch für alle und keinen*, in F. NIETZSCHE, *Werke*, hrg. von G. Colli u. M. Montinari, Bd. VI, t. I, de Gruyter, Berlin, 1968, p. 57; trad. it. a cura di G. Colli-M. Montinari, vol. VI, t. I, Adelphi, Milano, 1968, p. 54).

²) «Le lyrisme du monstre froid» è criticato da Foucault come immagine fuorviante della complessa realtà del potere statale (*Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France (1977-1978)*, Seuil/Gallimard, Paris, 2004, p. 112; trad. it. di P. Napoli, Feltrinelli, Milano, 2005, p. 88). V. anche *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France (1978-1979)*, Seuil/Gallimard, Paris, 2004, p. 7; trad. it. di M. Bertani e V. Zini, Feltrinelli, Milano, 2005, p. 17).

³) Come si legge nelle parole, certamente appassionate, che concludono *Politik als Beruf (Gesammelte Politische Schriften*, hrsg. Marianne Weber, Drei Masken Verlag, München 1921, p. 450; trad. it. di A. Giolitti, Einaudi, Torino, 1948, pp. 120-121).

politica dei moderni. Riflettendo più attentamente sulla concreta realtà dell'uomo di questa epoca, si può dunque riconoscere in una tanto netta separazione – o addirittura nella “segregazione” della dimensione passionale nel discorso politico – il presupposto necessario del processo di legittimazione del potere, in quanto dimensione esclusiva della politicità per i moderni.

Forse proprio perché è pensato alla luce di questa separazione fra ragione e passione, intorno al Leviatano appaiono addensarsi flussi di passionalità, tanto più intensi quanto più ci si sforza di rimuoverli dalla dimensione della politicità; al punto da indurre piuttosto a considerare i conflitti passionali come coesenziali alla natura stessa del “mostro” e destinati per ciò ad accompagnarlo nell'intero arco della sua esistenza. Alla luce dell'esperienza storica la rappresentazione illuministica dello Stato moderno, come trionfo della razionalità politica sull'irrazionalità apolitica o antipolitica delle passioni, si dimostra un luogo comune destinato a dissolversi insieme alla moderna filosofia della storia ed al suo razionalistico escatologismo. Nei fatti lo Stato moderno, il “mostro” Leviatano, sin dalle origini è rimasto avvolto in un turbine di irrazionalità e di emozioni, che determina le vicende della sua vita e anche della sua morte.

Si può allora dire, giocando ancora con la metafora, che il “mostro” è piuttosto il caldo centro di un flusso di desideri che si corrispondono, si incrociano e si scontrano. Appunto perché lo si è pensato come il prodotto della volontà individuale, lo Stato-Leviatano è *oggetto* di un desiderio che è irrazionale in quanto passionale e che ne determina la nascita e deve sostenerne la vita. Ma, *per converso e in corrispondenza*, il Leviatano stesso è pensato per sua essenza come *soggetto* e portatore di desiderio, del desiderio della propria conservazione anzitutto, che deve corrispondere al desiderio di conservazione dei sudditi dello Stato. Allo stesso modo può anche di contro accadere che – a causa del prevalere di passioni avverse – il desiderio, non solo dei governati ma anche dei governanti, generi l'insicurezza dei sudditi e la dissoluzione dello Stato.

La corrispondenza passionale fra sudditi e Stato non si può ridurre solo ad un calcolo di reciproca convenienza; essa è piuttosto condizione ineliminabile per la vitalità del vincolo politico, appunto in quanto questo è vincolo della volontà e non della ragione soltanto. In se stesso anzi il vincolo sussiste solo per il *desiderio* del vincolo, come desiderio di vincolare e di essere vincolati ad un altro da sé, in un gioco nel quale suddito e Stato si scambiano reciprocamente i ruoli, riaffermando il rapporto di alterità nell'atto di negarlo e nella pretesa medesima che questa alterità sia negata. La non-identità dei desideranti, che è richiesta dal sussistere del desiderio, è però anche – come è ovvio – la ragione della loro impossibile identificazione e quindi anche della dissoluzione del vincolo e del desiderare: per completare la metafora si potrebbe allora dire che il Leviatano si propone non soltanto come oggetto e insieme soggetto di desiderio, ma anche e più autenticamente come *termine* del desiderio, secondo un senso duplice e ambiguo, in quanto ne è destinazione ultima e compimento mortale.

Ma nella letteratura politica si è giocato e ancora si gioca troppo sulle metafore, mentre è necessario dare corpo storico e filosofico ai simboli, perché il gioco della metafora non si risolva in compiacimento ludico; è necessario, in altri termini, esplicitare in forma logica i termini e i momenti di una dialettica sin qui evocata soltanto in modo allusivo. Presupposto di questa dialettica

del desiderio e di questo gioco delle passioni nell'esperienza politica è il ruolo che –talvolta dichiaratamente, ma più spesso in modo implicito – si è attribuito all'*irrazionale* entro il discorso politico.

Parlando dell'importanza dell'irrazionale nella politica moderna si deve anzitutto chiarire che essa non si risolve affatto nella banale constatazione che nell'esperienza politica si ha a che fare anche con qualcosa che non è semplicemente ricompreso nella razionalità politica o che comunque non si può ricondurre al razionale. Perché il senso dell'irrazionale, come categoria del pensiero politico moderno, possa esser colto nella sua concreta novità storica, è necessario sottolineare che l'irrazionale ha appunto una funzione importante nella politica perché ha un ruolo ben diverso da quello di un mero dato residuale e indeterminato. L'*irrazionale* è piuttosto il necessario contraltare della razionalità calcolante e, per questo appunto, si determina entro una relazione di contrarietà che è costitutiva della medesima politica moderna.

Individuandosi reciprocamente come contrari, nella politica moderna razionale e irrazionale sono anche necessariamente complementari, legati da un rapporto diadico nel quale ciascuno dei due termini è funzionale all'altro e nessuno di essi può avere senso senza riferirsi al suo opposto. È questa una complementarietà che deve essere sempre presupposta in conseguenza della struttura stessa della ragione calcolante, in quanto razionalità costitutivamente strumentale. Di per sé infatti il calcolare manca di un fine o di un senso suo proprio, dipende dal senso e dalla finalità che l'intenzione del soggetto che calcola assume applicandosi all'oggetto del calcolo, dunque per una determinazione che ha un'origine esterna e ulteriore rispetto all'atto del calcolare.

Pensando a muovere dai presupposti propri della modernità, l'irrazionale è riferimento essenziale della politica in quanto politica razionale. Dal punto di vista della storia del pensiero politico è dunque importante sottolineare come soltanto grazie alla razionalità calcolante dei moderni l'irrazionale, che prima ne era escluso, entri a pieno titolo all'interno delle mura della città politica.

Nel frontespizio del *Leviathan* hobbesiano la rappresentazione iconografica dello Stato non ripropone soltanto l'antica metafora del corpo politico; qui l'immagine ha la funzione di rappresentare una nuova concezione dell'uomo e della politica. Ciò che attraverso quella figura in realtà si comunica è la rottura con la prospettiva antropologica dell'epoca precedente e insieme un senso affatto nuovo per la stessa metafora del corpo politico. Sia per il singolo uomo, sia per il "mostro" dalle forme umane che impersona lo Stato, lo schema concettuale è il medesimo e corrisponde alla nuova idea di individuo assunta come modello esclusivo della singolarità. Carattere fondante per questa nuova idea di singolarità è la priorità dell'affermazione di sé, sopra e contro ogni altro movente.

Sul presupposto del primato di questa pulsione originaria, la nuova individualità, del singolo uomo come del corpo politico, si esprime anzitutto come istanza passionale che porta a rifuggire la morte in quanto definitiva negazione di sé, perfino indicibile nella sua assolutezza. Di questo nuovo atteggiamento emotivo davanti alla morte, che segna la differenza fra l'uomo del medioevo e quello

dell'età moderna, ha mostrato le vicende Philippe Ariès: nella transizione fra le due epoche la morte, che prima era un evento vissuto attraverso rituali comunitari e per questo in qualche modo “addomesticato”, assume i tratti di un evento solitario e selvaggio, in contrasto apparente con il sorgere del nuovo razionalismo scientifico ⁽⁴⁾. Con l'età moderna l'affermarsi della nuova idea di individuo coincide con l'identificazione della morte come condizione e limite del politico. Non più l'ordinata gerarchia delle dimensioni della pace, come era in Agostino ⁽⁵⁾, ma la passione che induce a rifuggire dalla morte costituisce per l'uomo moderno il movente dell'adesione al corpo politico: il timore della morte è per il singolo all'origine del suo desiderio del Leviatano, come desiderio della forza che assicuri l'ordine e la tutela delle vite individuali.

Ma anche il grande “mostro” politico, appunto perché altro non è se non la proiezione della medesima idea di individualità, deve essere immaginato come un corpo mosso da pulsioni passionali simili a quelle dei sudditi sottoposti al suo dominio. Nell'antico paradosso cristiano del Dio mortale la mortalità era evocata per negarla e superarla nella promessa di salvezza oltre la morte, la divinità del Cristo accoglieva la morte per trasfigurarla nell'attesa di redenzione ultramondana. In Hobbes questo rapporto fra divinità e mortalità si propone invece rovesciato; nel Leviatano la divinità è evocata proprio per contrastare il pericolo e il timore del prevalere della mortalità nella attuale dimensione mondana. In quanto «dio mortale» dei moderni, anche il Leviatano è – in quanto soggetto di desiderio – attore politico che deve operare con calcolo razionale per allontanare il pericolo del male che più teme, la fine del suo potere e con essa l'evento, inevitabile, della morte.

Il Leviatano non ha doveri verso i sudditi, ma vuole protrarre la durata del proprio essere individuale. È appunto per soddisfare questa pulsione passionale che sul nuovo «dio mortale» incombe il compito di assicurare l'ordinata vita dei sudditi: solo assolvendo a questo compito è possibile far durare il più a lungo possibile la sovranità, che in sé riassume l'essenza caduca di questa divinità. I sudditi e il Leviatano sono così legati con un duplice vincolo, di vita e di morte. Se il Leviatano può garantire la vita dei sudditi, lo può fare solo in quanto ha su di essi anche un incondizionato potere di dare la morte; ma anche i sudditi d'altronde hanno il potere di far venire alla vita il Leviatano, come pure il potere di ribellarsi e di farlo morire. Per entrambi, per il Leviatano come per i sudditi, il potere di dare la morte può costituire allo stesso tempo l'esercizio di una prerogativa legittima e la violazione colpevole di un dovere.

Quando lo si pensi come di per sé estraneo alla regola e alla misura, il desiderio appare inevitabilmente recare nella sua natura stessa, insieme alla pulsione di vita, anche la pulsione di morte. Derivando come conseguenza logica necessaria dall'assunto dell'individualismo radicale, l'assenza di misura viene a costituire con l'individualismo stesso la premessa fondante che Hobbes pone all'origine del suo pensiero politico: appunto in virtù del disordine costitutivo recato da questo duplice presupposto, nella sua antropologia come nella sua politica gli estremi del desiderio di vivere e del desiderio di dominare si richiamano e si oppongono, come due conseguenze – seppur

⁴) *L'homme devant la mort*, Éditions du Seuil, Paris, 1977, pp. 602-603 (trad. it. di Maria Garin, Laterza, Roma-Bari, 1980, pp. 723-724).

⁵) *De Civitate Dei*, l. XIX, c. XIII, *PL*, vol. 41, pp. 640-641.

apparentemente contraddittorie – della medesima pulsione. Il debole individuo naturale e il potente individuo artificiale, l'uomo isolato e il grande corpo collettivo del Leviatano, nutrono volontà di vivere ma nutrono anche volontà di imporre se medesimi sopra a tutto. Il desiderio è desiderio di sé senza condizioni e quindi per entrambi – il timido selvaggio e il grande “mostro” – la passione della paura di morire è accompagnata e contrastata dalla passione del prevalere sui propri simili.

La corrispondenza ambigua dell'individuo singolo e dello Stato Leviatano, come anche l'altro ambiguo concorrere della volontà di vita e della volontà di dominio nelle pulsioni passionali di entrambi, costituisce il motore della dinamica politica, che si regge su una relazione conflittuale mai riducibile ad imposizione univoca. Questa duplice direzione del volere, come volontà di vivere e come volontà di dominare, è il tratto saliente dell'antropologia politica di Hobbes, che consente di comprendere la corrispondenza fra l'individuo e il Leviatano in quanto corrispondenza del desiderio. Tanto l'individualità isolata del singolo quanto l'individualità del corpo collettivo si trovano coinvolte in una vicenda di perenne rinvio reciproco, che per la contraddittorietà della pulsione riconduce sempre dal disordine ad un ordine precario e di nuovo al disordine: la paura che induce a sottomettersi al potere comune è travolta dalla vanità o dal desiderio di potere, che genera ugualmente disordine sia quando è del singolo suddito sia quando è del sovrano. Quel sovrano, che per ottenere il regno accetta di esercitare un potere fragile sin dalle origini ⁽⁶⁾, è mosso dalla stessa passione che induce i suoi sudditi a pretendere, per « una insana sopravvalutazione del proprio valore», privilegi che indeboliscono il regno e la sicurezza di tutti ⁽⁷⁾.

Molti commentatori di Hobbes hanno sottolineato il ruolo centrale che nella sua antropologia svolge il desiderio di affermare il proprio potere sui propri simili, che si collega all'esaltazione di sé (*glory*) per risolversi poi – quasi inevitabilmente – in vanità (*vainglory*) ⁽⁸⁾. A questo irrazionale prevalere del desiderio di potere sul desiderio di fuggire la morte si ricollega l'incostanza dell'ordine politico che si produce per l'operare delle passioni: l'itinerario della politica non è in Hobbes un tragitto univoco che vada dalla paura individuale alla sicurezza collettiva, ma è un incerto percorso tra opposte tensioni, senza alcun felice approdo finale per il Leviatano. Questa stessa incertezza, piuttosto che un limite, è un carattere costitutivo dell'antropologia hobbesiana, che la differenzia dalla concezione aristotelica della sostanza uomo.

La volontà di vita è certo un movente determinante della politicità in Hobbes, ma non si tratta solo della mera sopravvivenza; la prassi politica ha di mira piuttosto una vita pienamente soddisfacente, che non corrisponde però affatto al modello aristotelico della «buona vita». Con la costituzione della società civile, al potere dell'uomo naturale sul corpo stesso dei suoi simili si

⁶) *Leviathan, or The Matter, Forme, & Power of a Common-wealth Ecclesiastical and Civill*, c. XXIX, ed. by N. Malcolm, Clarendon Press, Oxford, 2012, pp. 498-500 (ed. it. a cura di A. Pacchi, trad. di A. Lupoli, M.V. Predaval, R. Rebecchi, Laterza, Roma-Bari, 1989, pp. 262-263).

⁷) *Leviathan*, c. XXVII, p. 460 (trad. it., p. 243)

⁸) *Leviathan*, c. VI, p. 88 (trad. it., pp. 46-47). Punto di riferimento per questo tema resta l'analisi di Leo Strauss (*The Political Philosophy of Hobbes. Its Basis and its Genesis*, The University of Chicago Press, Chicago, 1936, pp. 7-29; trad. it. di cura di P.F. Taboni, Argalia, Urbino, 1977, pp. 139-167), che legge nelle opere di Hobbes una graduale transizione dalla *glory*, come espressione dell'ideale «aristocratico» di onore, alla «borghese» *vainglory*. Un'analisi e una critica di questa tesi e dei suoi riferimenti testuali si trova in D. WEBER, *Hobbes et le désir des fous. Rationalité, prévision et politique*, PUPS, Paris, 2007, pp. 51-60.

vuole sostituire il potere dello Stato, ma non soltanto per lo scopo di difendere i sudditi contro le aggressioni degli altri uomini, bensì per garantire anche una vita prospera, nella quale trovino sviluppo adeguato le possibilità offerte dal vivere sociale, secondo l'idea di prosperità e agiatezza propria dell'uomo del tempo di Hobbes (⁹).

La stessa ambigua corrispondenza fra individuo e Stato indica quali siano sia i presupposti della biopolitica hobbesiana sia le condizioni entro le quali va intesa la tematica della vita nel suo pensiero. Se non è dubbio che in Hobbes si trovi uno tra i primi esempi importanti della vocazione biopolitica dello Stato moderno, non per questo, prendendo spunto della "paura della morte", si deve trarne la conclusione che il pensiero politico di questo autore costituisce anche un esempio di "tanatopolitica" (¹⁰). L'insistenza di Hobbes sull'esclusiva corporeità di tutto ciò che esiste non può mai arrivare a produrre esiti "tanatopolitici" proprio a causa dell'irrisolto dualismo che percorre il suo pensiero antropologico, per quanto riguarda la relazione fra passioni e ragione, e il suo pensiero politico, per quanto riguarda la relazione fra corporeità individuale e corpo politico.

Nella sua polemica contro l'assunto metafisico che sta a fondamento dell'idea di uomo in Aristotele, Hobbes sovverte l'ordine gerarchico che nel pensiero antico e medievale subordina la passionalità alla razionalità, opponendo all'unità della sostanza umana un dualismo antropologico incentrato sulla insuperata alterità di ragione e passione. Mentre, per lo stesso motivo, l'ordine antico della temporalità che si esprime nell'aristotelico «numerare nell'anima» deve infrangersi in una pluralità di dimensioni del tempo. A dispetto di quanto a qualche interprete è sembrato, in Hobbes il riferimento alla prospettiva escatologica, che pure ricorre nelle sue opere, non vale a riunificare davvero entro un'unica direzione l'esperienza della temporalità. Il dualismo di passione e ragione non è affatto in Hobbes la riproposizione dell'antitesi medievale fra la bestialità passionale e l'umanità razionale: l'uomo è un composto duale di passionalità e razionalità e questo dualismo è in entrambi i suoi lati prettamente umano, come prettamente umana è la costituzione corrispondentemente duale dello stesso Leviatano.

Se la passionalità resta come un fondo irrazionale e condizionante della politica fino a porsi come primo movente della costituzione della società civile, questa passionalità umana è presentata con caratteri che la distinguono dalla passionalità animale: può essere assunta a fondamento della politica solo perché diversa dall'immediata istintualità da cui sono mossi gli altri animali. Il confronto con gli animali "sociali" non è in Hobbes basato sulla distinzione aristotelica fra lo/going e

⁹) Nel *Leviathan* la miserevole condizione del genere umano nello stato naturale è, non a caso, rappresentata al tempo stesso come insicurezza della vita e come impossibilità di godere degli agi della civiltà. Dei diversi passi che si possono citare a questo proposito, il più famoso è certo quello del capitolo XIII del *Leviathan* (p. 192; trad. it., p. 102), anche perché è stato punto di riferimento per la classica interpretazione di Macpherson (*The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke*, Oxford U.P., 1962, p. 23; trad. it. di S. Borruti, Mondadori, Milano, 1982², p. 47).

¹⁰) La connessione fra biopolitica e tanatopolitica è un tema ricorrente in Foucault: «So the reverse of biopolitics is thanatopolitics» (*Thecnologies of the Self*, ed. by L.H. Martin, H. Gutman, H. Hutton, University of Massachusetts P., 1988, p. 160; trad. it. di S. Marchignoli, Bollati Boringhieri, Torino, 1992, p. 151). Se poi il pensatore francese ritenga di attribuire anche ad Hobbes una vocazione tanatopolitica resta, come non gli è inconsueto, una questione dai contorni piuttosto sfumati: v. su ciò R. ESPOSITO, *Bios. Biopolitica e filosofia*, Einaudi, Torino, 2004, pp. 114-157.

fonh/ ⁽¹¹⁾, ma sulla diversità dei tipi di immaginazione, che solo nell'uomo genera contesa per la differenza di dignità e onore e quindi è all'origine della *vainglory*. A differenza di quanto accade per le api o le formiche, la dimensione politica trae origine dalla passionalità dell'uomo proprio perché questa non è una passionalità univoca, in cui «the Common good differeth not from the Private» ⁽¹²⁾, bensì è conflitto fra le opposte pulsioni di sopravvivenza e di dominio, nel quale alla frattura antropologica corrisponde la discontinuità delle dimensioni dell'esperienza temporale.

Allo stesso modo, la razionalità in Hobbes deve porsi come prodotto della dinamica passionale e insieme come negazione o limite di questa dinamica e del suo potenziale distruttivo. Per la costitutiva ambiguità del desiderio di sé la mera dimensione passionale non può porre da se medesima le basi per un ordinamento delle pulsioni: è per questo motivo che un tale ordinamento deve essere ricercato accedendo ad una dimensione non estranea ma ulteriore rispetto a quella della passionalità. Quella sorta di stallo mortifero che deriva dall'ambiguità del desiderio deve essere superata con un salto che – pur senza reintrodurre la vecchia gerarchia di anima razionale e corporeità passionale – dia accesso ad una dimensione ulteriore rispetto a quella delle pulsioni.

Dal nuovo dualismo che in Hobbes si sostituisce all'ordine gerarchico dell'antropologia medievale non può non derivare anche per la prassi politica una nuova prospettiva del tempo. La temporalità dell'immaginazione, entro la quale si collocano sia il desiderio di vita sia il desiderio di predominio sui propri simili, si presenta infatti nell'antropologia hobbesiana come una prospettiva dell'esperienza temporale entro la quale resta impossibile superare l'incertezza attraverso uno stabile riordinamento dei tempi del desiderio. Per questo è necessario accedere all'ulteriore temporalità della ragione, che attraverso la certezza del calcolo propone la via per costituire la nuova dimensione entro la quale le contrastanti pulsioni dovrebbero raccordarsi in un sicuro ordine comune dei desideri individuali.

Ma, dal momento che in essa si esprime solo un momento del complesso dualismo antropologico hobbesiano, la razionalità calcolante può offrire soltanto un'immagine condizionale di questa vicenda di assicurazione. Attraverso il ragionamento legittimante la facoltà del calcolo può mostrare solo che, *se* gli uomini seguissero sempre la ragione, la loro esperienza politica *potrebbe* svolgersi entro un tempo di stabile assicurazione; ma sin qui l'argomentazione politica non va oltre il progetto di un ordinamento delle passioni, che sulla base di queste motivazioni può risolversi in un tentativo contingente di contenerle, non in un durevole dominio di esse. In quanto è soltanto una parte di quell'ambiguo insieme che costituisce l'uomo, la ragione dà accesso ad una temporalità che *potrebbe* essere di stabile permanenza, ma che *in realtà* non può non ricadere ciclicamente nel disordine. La divinità del Leviatano è appunto inscindibilmente congiunta con la mortalità.

È pertanto inevitabile che la stessa matrice culturale, da cui la modernità si genera ed insieme si distacca opponendosi, offra la risposta, con una incongruenza solo apparente: la strada

¹¹) *Politica*, 1253 a, 9-18.

¹²) *Leviathan*, c. XVII, p. 258 (trad. it., p. 141).

per superare le aporie della temporalità politica dei moderni può essere trovata richiamando e piegando ad un nuovo utilizzo quel medesimo scarto temporale, che è coesistente all'immagine del Dio cristiano. Per questo la comprensione delle tesi teologiche di Hobbes deve ripercorrere le vie logiche che raccordano entro una vicenda di richiami e di superamenti il calcolo razionale con l'escatologia, vicenda che è possibile leggere in compendio nella stessa triplice connotazione della fede religiosa nel *Leviathan*, come passione legata al timore, come superstizione derivata soltanto dall'immaginazione (e per ciò stesso errore eversivo), come verità garantita dalla potenza (¹³).

È a questo proposito che le tesi di Hobbes sulla dimensione escatologica della temporalità, enunciate nel terzo e quarto libro del *Leviathan*, si raccordano con la questione del ruolo della scienza teologica nel processo di legittimazione del potere politico. Ritorna qui il problema dell'ambigua corrispondenza di opposte pulsioni che lega le vicende dell'individuo singolo a quelle dello corpo sovrano, come soggetto di desiderio e «dio mortale». La sola forza del Leviatano non può bastare a garantire l'ordine pacifico: se i sudditi possono essere indotti all'obbedienza spontanea ad un sovrano, nei confronti del quale non hanno possibilità legale di far valere alcun diritto, ciò è perché lo stesso sovrano – per quanto svincolato da qualsiasi responsabilità legale verso i suoi sudditi – è tuttavia vincolato dal dovere di obbedienza verso un sovrano più alto, Dio (¹⁴). In questo modo la paura nutrita dal sovrano terreno per la punizione divina può costituire per i sudditi un argomento a favore della legittimazione, appunto in quanto accomuna sudditi e sovrano nella soggezione al Dio onnipotente. Il nesso che a ben intendere Hobbes lascia trasparire nelle sue opere fra l'ingiustizia dei sudditi e l'iniquità del sovrano trova la sua vera motivazione nella ricerca di una risposta rassicurante all'obiezione dello “Stolto”.

Ma la storia sacra di Hobbes non è la stessa storia sacra del messaggio cristiano; la temporalità escatologica non è pensata per riassumere e ricomprendere in sé ogni altra temporalità, così come il compimento dei tempi non dà accesso ad alcuna trascendenza. Il tempo della storia sacra hobbesiana non è il tempo della redenzione promessa nel piano provvidenziale di salvezza; esso è piuttosto soltanto l'immagine della temporalità ultima, addotta per indurre all'obbedienza e compensare il senso di precarietà che la mortalità del Leviatano non potrà mai cancellare. Se l'invincibile caducità dell'ordine genera un senso di indigenza, che il grande “mostro” non riesce a fugare mai, la prospettiva del Regno di Dio in terra è fatta valere per ricondurre in questo stesso tempo l'attesa del compimento, svuotando però con ciò l'immagine del futuro di ogni carica eversiva. Per sterilizzare il millenarismo degli entusiasti l'icona della perfezione del Regno è piegata a servire da schermo per l'imperfezione del concreto regnante attuale.

Questo non toglie tuttavia che il modo con cui questo autore tratta la questioni teologiche sia tale da ingenerare insieme perplessità e sconcerto: si è perplessi per la svolta che conduce, con apparente incoerenza, dalle professioni di materialismo all'evocazione della divinità, così come si è sconcertati per il carattere profondamente eretico di questa pretesa teologia cristiana. Proprio a muovere da questo sconcerto è tuttavia possibile ricostruire a ritroso un itinerario che, dall'aporia

¹³) *Leviathan*, c. VI, p. 86 (trad. it., p. 46).

¹⁴) «It is true that they that have Sovereigne power, may commit Iniquity; but not Injustice, or Injury in the proper signification» (*Leviathan*, c. XVIII, p. 270; trad. it., p. 148).

enunciata dallo “Stolto”, riconduca a comprendere il senso inusitato della congiunzione di fede e obbedienza, trasformata da Hobbes in strumento della legittimazione del potere politico moderno.

Lungo questo itinerario si snoda il gioco complesso di immagini e di immagini di immagini, costruito come ricomposizione e insieme dissoluzione dell’escatologia cristiana, al modo di una scienza teologica fondata sulla negazione radicale dello stesso carattere teologico della tradizione cristiana. Che sia così è del resto evidente, se solo si considera la serrata critica che Hobbes rivolge alla distinzione, fondamentale per l’intera tradizione del pensiero cristiano, fra tempo ed eternità. Molti fra i suoi interpreti hanno accusato le argomentazioni teologiche di Hobbes di ipocrisia e di dissimulazione; ma se si vuol dire che egli fu un ipocrita, bisogna anche ammettere che la sua ipocrisia non ha mai impedito che fra i suoi lettori molti – in nome della fede cristiana, o meglio di una delle diverse professioni religiose cristiane – gridassero comunque allo scandalo per l’eterodossia delle sue tesi.

Del resto non si può negare che coloro che l’accusavano di eresia avessero in effetti buone ragioni per scandalizzarsi. Così come si deve riconoscere un nesso di implicazione fra queste tesi teologiche scandalose e lo stesso rigore logico che Hobbes nelle sue opere si è sforzato di seguire, muovendo dal suo radicale assunto individualistico. E ciò malgrado Hobbes stesso si sia adoperato per allontanare la pericolose conseguenze sovversive derivanti da questo assunto. Molte sono le oscillazioni a cui va incontro il suo pensiero, fra passione e ragione, fra diverse prospettive della temporalità mai risolte in una unità coerente, fra la pratica di una scienza mondana improntata al calcolo dell’utile e l’appello ad una scienza teologica imposto dalle necessità della legittimazione; nel loro complesso tali oscillazioni di pensiero concorrono però tutte a mostrare le difficoltà che ingenera questo fondamentale assunto del suo pensiero, così come mostrano anche che Hobbes fu consapevole della necessità di ricercarne una soluzione.

L’inevitabile rinvio alla prospettiva escatologica, a cui il suo pensiero deve approdare, costituisce il coronamento di questo itinerario tormentato: per Hobbes la tematica escatologica è per un verso un argomento imposto dalla necessità della legittimazione, ma per altro verso è anche una questione spinosa che evoca un cruciale pericolo per il Leviatano. Non per errore o per ingenuità, ma anzi costretto dal suo stesso assunto originario, Hobbes si trova a dover tracciare una difficile linea di separazione fra due professioni teologiche ugualmente eterodosse: la sua rilettura della tradizione escatologica cristiana, fatta strumento per la legittimazione, e il millenarismo sovversivo dei dissidenti religiosi del suo tempo.

Per quanto nello sviluppo del suo pensiero Hobbes si dimostri infine meno conseguente di quello che vorrebbe, in lui nondimeno l’individualismo moderno si esprime in una forma tanto radicale quanto difficile da accettare. Fra i pensatori politici forse solo Machiavelli incontrò critiche più dure di quelle rivolte ad Hobbes. Ammirato da molti dei suoi contemporanei per la sua acutezza, non fu certo altrettanto amato, neppure da coloro che avrebbero dovuto appartenere alla sua stessa parte politica: per quanto sia stato un difensore dell’ordine monarchico costituito contro gli entusiasti religiosi e i rivoluzionari, Hobbes non piacque né ai teologi riformati conformisti né ai

politici di parte realista, al punto che proprio uno di essi lo accusò di aver sostenuto tesi «most destructive to the Peace both of Church and State»⁽¹⁵⁾

All'antipatia spesso ispirata da Hobbes fa da contraltare la fama di moderato equilibrio e di misurata apertura che accompagna l'altro grande filosofo politico del seicento inglese. Il «judicious Locke» non suscitò certamente altrettanto scandalo ma non ebbe di sicuro neppure altrettanto rigore di pensiero. Locke non ama parlare di Hobbes e, se si trova a doverlo nominare, si unisce ligio al coro delle esecrazioni⁽¹⁶⁾, eppure proprio a lui è toccato di mostrare la via che, prendendo avvio da premesse non molto diverse da quelle di Hobbes, cerca di condurre lontano da quella pericolosa oscillazione fra materialismo e narrazione escatologica che aveva afflitto a diversi livelli la ricerca del filosofo di Malmesbury.

L'itinerario percorso da Locke si presenta a tutta prima rovesciato: non dai corpi e della loro materialità a un Regno – materiale e futuro – di Dio in terra, ma dal Dio creatore all'ordine e alla tutela statale dei rapporti materiali di appropriazione. Questo rovesciamento dell'itinerario è però tale anche da determinare una diversa dislocazione temporale e una differente separazione di ruoli fra umano e divino. L'individualismo lockiano, pagando il prezzo di una maggiore ambiguità e di un minore rigore logico, stempera i rischi “escatologici” attraverso una accorta distribuzione delle funzioni politiche del divino. L'intervento del Dio onnipotente, che ricorre sempre in tutte le svolte cruciali dell'edificio hobbesiano, è qui collocato invece al di là dell'esperienza terrena, nei due punti opposti costituiti dal gesto divino che insediò l'uomo nel possesso del mondo e dall'esito ultimo nella dimensione ultramondana.

Nell'arco del tempo mondano, compreso fra l'atto iniziale di creazione e la chiamata al Giudizio finale, Locke attribuisce alle faccende della proprietà e della politica un'autonomia che non avevano potuto avere in Hobbes. Cardine di questa autonomia è la costituzione della maggioranza a rappresentante degli individui attraverso un processo convenzionale di sostituzione, nel quale sarà possibile leggere in nuce l'evoluzione dell'individualismo politico moderno, dal modello liberale a quello democratico. Nei confronti di questa vicenda si può dire che il pensiero hobbesiano si collochi ai margini, nel senso che fonda le condizioni nel nuovo modello di individualità ma non ne accompagna lo sviluppo.

Attraverso il confronto con Locke si rende visibile quell'aspetto del pensiero di Hobbes che ne determina la differenza nei confronti del successivo pensiero moderno. Nell'antropologia di Hobbes la costituzione dualistica dell'uomo moderno resta sospesa entro una tensione irrisolta, che

¹⁵) L'accusa gli è rivolta da un suo antico amico, Edward Hyde conte di Clarendon, in un'opera dedicata alla confutazione delle tesi del *Leviathan* (*A Brief View and Survey of the dangerous and pernicious errors to Church and State*, in *Mr. Hobbes's book, Entitled Leviathan*, Oxford, 1676, reprint Routledge/Thoemmes Press, London, 1996, p. 5). Sul rapporto fra Clarendon e Hobbes v. i saggi di P. Zagorin (in particolare *Clarendon and Hobbes*, in «The Journal of Modern History», 57, 1985, pp. 593-616; *Clarendon against Leviathan*, in P. SPRINGBORG (ed.), *The Cambridge Companion to Hobbes's Leviathan*, Cambridge U.P., 2007, pp. 460-477). Più in generale sulle critiche rivolte dai suoi contemporanei ad Hobbes resta un classico il libro di S. I. MINTZ, *The Hunting of Leviathan*, Cambridge U.P., 1962.

¹⁶) Riferendosi a Hobbes e Spinoza, Locke mostra di voler ben sottolineare la distanza del suo pensiero da quello di questi «justly decried names» (*Mr. Locke's Reply to the Bishop of Worcester's Answer to his second Letter*, in *The Works of John Locke in nine volumes*, 1824¹², vol. III, p. 477). Su ciò L. STRAUSS, *Natural Right and History*, The University of Chicago Press, 1953, p. 166 (trad. it. di N. Pierri, *Il Melangolo*, Genova, 1990, p. 179).

genera incertezza e disincanto. L'immaginario politico dipende ancora da antiche figure, ma nel contempo queste figure sono ridotte a strumento, mentre ancora non hanno acquistato consistenza autonoma i nuovi miti della modernità. Proprio perché il tempo di Hobbes resta frammentato in prospettive giustapposte e non si è ancora ricostituito in unità, la sua modernità potrebbe apparire in qualche modo incompleta o non abbastanza moderna. Ma al tempo stesso, proprio grazie a questa inattuata riunificazione, il dualismo antropologico, che è di Hobbes ma certamente anche di tutti i pensatori che si possono inscrivere nella modernità, mostra più evidenti la sua natura ed i suoi limiti. Grazie a questo potremmo dire anche che Hobbes offre l'opportunità di intendere più agevolmente le vie per il superamento del moderno, se mai ve potranno essere.