



MIMESIS / LA SCALA E L'ALBUM

LA SCIENZA RICERCATA
SAGGI E TESTI: LA FILOSOFIA E LA SUA STORIA

N.

Sezione diretta da *Luigi Ruggiu*

COMITATO SCIENTIFICO

Franco Biasutti (Università di Padova)

Silvana Borutti (Università di Pavia)

Giuseppe Cantillo (Università Federico II di Napoli)

Franco Ferrari (Università di Salerno)

Massimo Ferrari (Università di Torino)

Elio Franzini (Università Statale di Milano)

Hans-Helmuth Gander (Albert-Ludwigs-Universität Freiburg)

Jeff Malpas (University of Tasmania, Australia)

Salvatore Natoli (Università di Milano-Bicocca)

Stefano Poggi (Università di Firenze)

Ramon Garcia Rodriguez (Universidad Complutense de Madrid)



FRANCESCO MORA

THOMAS HOBBS
E LA FONDAZIONE
DELLA TECNICA
MODERNA

Realtà e virtualità dell'uomo e del potere



Il volume è pubblicato con il contributo del Dipartimento di
Filosofia e Beni Culturali, Università Ca' Foscari Venezia.

MIMESIS EDIZIONI (Milano – Udine)
www.mimesisedizioni.it
mimesis@mimesisedizioni.it

Collana: *La scala e l'album*, n.
Isbn:

© 2015 – MIM EDIZIONI SRL
Via Monfalcone, 17/19 – 20099
Sesto San Giovanni (MI)
Phone: +39 02 24861657 / 24416383
Fax: +39 02 89403935

INDICE

INTRODUZIONE	7
CAPITOLO PRIMO	15
1. <i>L'Introduzione al Leviatano</i> : Natura e duplicità della vita	15
2. Dal reale al virtuale: la vita dell'uomo nello stato di natura	26
3. I due uomini di Hobbes e l'uomo ingranaggio	33
CAPITOLO SECONDO	41
1. Tecnicizzazione della politica: <i>la Prefazione ai lettori del De cive</i>	41
2. Ragione e potere	46
3. La Persona e la Sovranità	52
4. Dell'uomo naturale come individuo asociale	56
5. Hobbes e la teoria schmittiana di «amico/nemico»	59
CAPITOLO TERZO	65
Parte Prima	
La costruzione artificiale dell'uomo-suddito e la costituzione tecnico-razionale dello Stato civile	65
Parte seconda	
Il passaggio dall'uomo naturale al cittadino-suddito. Meccanicismo e artificialità	76
CAPITOLO QUARTO	83
1. La struttura tecnico-meccanica dello Stato civile. Il patto	83
2. Comando obbedienza punizione	87
3. Proprietà e utilità. Tecnica e società civile	100

CAPITOLO QUINTO	107
1. Descartes – <i>L’Uomo</i> (1630). Meccanicismo e automatizzazione dell’ <i>homme machine</i>	107
2. Hobbes – Il <i>De corpore</i> (1655). Antimetafisica e ragione calcolante	110
3. Hobbes – Il <i>De homine</i> (1658). Fenomenologia tecnico-scientifica della vita umana	121
CAPITOLO SESTO	133
1. L’uomo finto	133
2. Tecnica e natura umana	135
3. Il macchinismo	139
4. Una nota su Schmitt e il meccanicismo	143
5. Katechon. La forza che frena	148
6. “Jesus is the Christ” e il «cristallo di Hobbes»	164
ELENCO DELLE ABBREVIAZIONI	179
INDICE DEI NOMI	181

INTRODUZIONE

Non c'è dubbio che Thomas Hobbes debba la sua celebrità al *Leviatano* e alla teoria politica dello Stato che nell'*opus magnum* vi è contenuta. Incontrando il *sistema* filosofico di Hobbes si viene infatti a contatto diretto con le nozioni che stanno alla base del 'politico' e della *societas civilis* o *Commonwealth*. Ma, come dicono bene i maggiori studiosi di Hobbes, le sue opere principali ossia il *De cive* e il *Leviatano* stanno all'interno di una precisa cornice storica che è quella delle guerre civili, di religione in Francia, politico-sociali in Inghilterra.

Il pericolo maggiore è, per il filosofo inglese, quello di vivere in uno stato di guerra perenne di tutti contro tutti (il famigerato *bellum omnium contra omnes*) ove vige l'anarchia e prevale l'adesione a una parte piuttosto che a un'altra, a una fede piuttosto che un'altra, ove ognuno si stima padrone di sé e agisce secondo le decisioni della propria coscienza, *in foro interno*, mettendo in atto l'arma più devastante che è il «diritto di resistenza». Per sfuggire alla morte violenta, alla paura che assale l'uomo che, come dice Montaigne nei suoi *Essays*, non può fidarsi neppure del proprio servitore, è necessaria la costituzione di uno Stato civile che protegga il suddito e sia in grado di instaurare, attraverso le leggi civili, la pace, la prima legge di natura, "cercare la pace e conseguirla". Dal diritto di tutti su tutto (lo *jus omnium in omnia*) e dall'uguaglianza per natura e alla conseguente libertà di azione si passa, per sopravvivere, alla sovranità politica e all'obbligo dell'obbedienza delle leggi civili per il mantenimento di pace e sicurezza.

Un secondo aspetto della filosofia di Hobbes ampiamente studiato è il meccanicismo e la sua teoria dell'*homme machine*, centrale in Descartes, e poi ripresa e portata alla sua massima radicalizzazione nel XVIII secolo da La Mettrie.

Questi aspetti non avvicinano Hobbes al nostro mondo, anzi noi contemporanei lo percepiamo lontano, sebbene nel Novecento vi sia stata una vera e propria «*Hobbes renaissance*» grazie soprattutto ai saggi hobbesiani di Carl Schmitt e Leo Strauss. Ma lo si sente lontano non solo per una sua presunta oscillazione tra le teorie politiche giusnaturalistiche e quelle del

positivismo giuridico, come vuole un famoso saggio di Norberto Bobbio – teorie che fanno parte di saperi specialistici e di ricostruzione storica che, con l’attuale visione della politica e della sua crisi hanno poco a che vedere – ma anche perché, per una errata, e forse partigiana, valutazione del suo pensiero lo si è accostato all’epoca dei più tetri totalitarismi, o alla ragion di Stato e alla *Realpolitik*.

In realtà, Hobbes è tutt’altro.

Il filosofo di Malmesbury acquista un ruolo dominante se si prende in considerazione uno dei pilastri del suo sistema filosofico e politico, che oscura perfino la filosofia cartesiana, e cioè la tecnica. Hobbes può essere definito un filosofo della prima modernità – anche se tale categoria è senz’altro metastorica – in quanto egli non è solo il teorico dello Stato assoluto ma soprattutto colui che, in virtù della sua teorizzazione sulla tecnica e sul ruolo centrale che ad essa assegna all’interno della razionalità meccanico-scientifica del mondo e dell’uomo, svolta decisamente con l’Antichità.

Per questa ragione il lavoro qui presentato ha come tema dominante la questione della tecnica, non però enucleata dal resto della filosofia hobbesiana, quanto piuttosto il tentativo è stato quello di vedere le interazioni tra tecnica e i concetti fondamentali del ‘politico’, tra tecnica e architettura costituzionale dello Stato, tra naturalità e artificialità. E ovviamente al centro di tutto ciò sta l’uomo pensato come un organismo composto da strumenti meccanici, come un corpo meccanico organizzato razionalmente, ossia secondo il calcolo, e costruito tecnicamente, su imitazione della natura, la tecnica con la quale Dio ha costruito il mondo e l’uomo, come Hobbes afferma nell’*Introduzione del Leviatano*; un uomo-macchina al quale Hobbes non toglie l’anima né tanto meno la pensa come qualcosa di meccanico; l’interiorità resta ma non ha – all’interno dello Stato civile – nessuna possibilità di azione, se non quella di obbedire alla *lex* del Sovrano *absolutus*. La tecnica hobbesiana non è certamente paragonabile alla tecnica di cui trattano Heidegger o Jünger, non è paragonabile al progresso tecnologico delle rivoluzioni industriali, ma, paradossalmente la sua teoria meccanicistico-tecnologica è più vicina alla rivoluzione informatica – basti pensare che per Hobbes la ragione è calcolo – e alla virtualità dell’uomo-macchina che scienziati, come ad esempio l’americano Kurzweil, ricercano attraverso lo studio sulle intelligenze artificiali e sulla robotica.

La fiducia nel progresso, nelle capacità calcolanti dell’uomo, nell’agire secondo utilità e risparmio di energia; la visione matematizzante e tecnologica della realtà e dell’uomo; la rivoluzione scientifica galileiana paragonata da Hobbes alla sua rivoluzione politica definita nel *De cive* “filosofia

civile”, pongono il filosofo inglese al centro di una riflessione che ha una potente ricaduta nella nostra contemporaneità; si pensi agli ultimi seminari di Jacques Derrida, che titolano *La bestia e il sovrano*, dove il tema, tipicamente hobbesiano dell’animalitas (*homo homini lupus*) viene più volte ripensato e fatto interagire con la sfera politica e umanistica; al problema della natura umana riproposto da Chomsky e Foucault in una famosa conferenza, o alla contrapposizione tra reale/naturale, lo stato di natura, e virtuale-tecnico-artificiale, lo Stato civile. In questo senso allora si può affermare che Hobbes è ancora vicino al nostro modo di vivere e che diviene utile studiare le pieghe, per usare un’espressione di Deleuze riguardo a un importante saggio su Leibniz e il barocco, del suo pensiero, una delle quali, la tecnica appunto, non era stata presa in considerazione se non all’interno del meccanicismo secentesco.

Il lavoro si sviluppa in sei capitoli e intende ricostruire le fasi salienti del pensiero hobbesiano attraverso l’analisi delle sue opere principali (*De cive*, *Elementi di legge naturale e legge civile*, *De corpore*, *De homine*, *Leviatano*), mettendo in luce l’aspetto tecnico-artificiale e quello naturale del mondo, dell’uomo e del potere.

Nel primo capitolo prendendo in considerazione l’*Introduzione* al *Leviatano*, si mostra come la Natura abbia perso il carattere ontologico e teoretico che gli assegnava Aristotele per divenire, *ars, divinam artem*, ossia tecnica; il passaggio dalla *physis* antica alla *natura* moderna consiste nel transito dall’orizzonte dell’ontologia a quello della tecnica, del saper-fare. La Natura moderna, in quanto tecnica con la quale Dio crea e governa il mondo-contenitore e gli enti, tra cui l’uomo, contenuti, è l’immagine della trasformazione dell’ontologia classica e sostanzialistica, di matrice aristotelico-tomistica in un sapere divino tecnico-scientifico e meccanicistico, divenendo l’insieme delle leggi fisiche del movimento locale universale. Il confronto con Aristotele è serrato e le differenze che Hobbes mette in campo assomigliano sempre più a un vallo tra antichità e modernità, sia per quanto riguarda la natura sia per quanto riguarda le modalità della sua conoscenza. Restano, tuttavia, alcune analogie con la filosofia dello Stagirita, prima fra tutte quella che uomo si diventa e non si nasce tale.

La nozione hobbesiana di *natura* si allontana pure da quella latina in quanto *nascor*, in quanto vengono meno i concetti di vita naturale sostituita da quella di *artificial animal*, vita che non è pensata da Hobbes né come *conservatio* né come conflitto dialettico, ma come tecnica. La vita biologica del corpo umano infatti corrisponde a quella di un automa: il cuore è una pompa o una molla – Hobbes conosce bene la teoria della circolazione

sanguigna di Harvey, di cui è sostenitore a differenza di Descartes –, i nervi fili che legano e trasmettono impulsi, le giunture ruote che permettono il movimento del corpo; una vita costruita dal Dio *artifex* e dal suo sapere che è la tecnica.

È proprio il concetto di *artificiale* che consente all'uomo di identificarsi e di imitare Dio, attraverso la creazione di macchine e di automi, la cui produzione (*poiesis*) risponde all'utilità; la tecnica umana, cioè, risponde ai bisogni e soddisfa i desideri dell'uomo, pur non essendo legata ad alcuna teleologia. Imitazione, analogia, artificiale, vita biologica meccanica pongono il problema di reale e virtuale, di naturale e prodotto, di *animalitas* e *humanitas*.

Ecco perché, allora, il reale, ciò che non viene costruito né prodotto, e tuttavia è nella sua essenza razionale, viene rappresentato dalla condizione di vita dell'uomo nello stato di natura. L'uomo dello stato di natura, che non è una situazione fantastica e astorica o letteraria, ma anzi è un evento che può ripetersi nel corso della storia dell'umanità, vive in quello *stato d'eccezione* in cui dà libero sfogo ai suoi impulsi (*conatus*) e ai suoi desideri, pur restando sempre e comunque un *animal rationale*; egli è *facies* e non ancora *persona*, individuo che vive una vita di stenti, miseria, fame, paura, eppure una vita naturale. Allora, per Hobbes, vi sono due uomini: uno che vive nella condizione del «bellum omnium contra omnes» e l'altro che si sottomette alla *lex* della sovranità politica; da una parte un animale naturale e reale dall'altro un uomo costruito secondo i dettami della tecnica, un animale artificiale, un uomo ingranaggio, che ha rinunciato ai suoi diritti, e quindi alla sua libertà, per vivere in pace e sicurezza, mettendo in atto le due fondamentali leggi di natura attraverso l'obbedienza alle leggi civili emanate dal potere sovrano.

È nella *Prefazione ai Lettori* del *De cive* che sono tracciate le fasi del mutamento dell'essere umano: da uomo naturale, a cittadino o uomo adulto, per giungere al cristiano; dalla naturalità dell'*animalitas* dell'uomo che vive nella condizione di natura, all'uomo artificiale e virtuale che è divenuto suddito dello Stato politico e cittadino appartenente alla società; infine lo stadio dell'essenza dell'uomo: il suo essere cristiano, creatura di Dio, fatta a sua immagine e somiglianza, che ha in Dio la sua ragion d'essere e nell'obbedienza alle leggi dello Stato civile il suo dovere. A ciò è legato il nuovo significato di *prudenza* che non corrisponde più, come interpreta Gadamer, alla *phronesis* aristotelica in quanto “guardarsi attorno”, ma è un particolare ingegno, ossia anch'essa afferisce alla sfera della tecnica moderna; è il disegno progettuale che ogni uomo cerca di realizzare durante la propria vita, disegno che tuttavia non deve confliggere con le decisioni e

la giustizia sovrane, se non si vuole reinstaurare il «diritto di resistenza» e quindi il *bellum omnium contra omnes* dello stato di natura. L'uomo – sia esso l'uomo dello stato naturale o il cittadino-suddito dello Stato politico – rimane sempre un *animal rationale*; certo l'uomo singolo, per Hobbes, non ha coscienza di sé, poiché l'acquista solo stando in comunità, anche se ciò, ovviamente non significa che l'uomo *naturalmente* sia uno *zoon politikon*. L'uomo è dotato naturalmente di *ratio*, di libertà, di facoltà e di poteri naturali che sono i poteri del corpo (forza, esperienza, ragione e passione) e i poteri della mente; ciò fa sì che l'uomo, qualsiasi esso sia (naturale, artificiale, cristiano), è sempre e comunque un *animal rationale* e ciò fonda l'idea hobbesiana che tutti gli uomini sono uguali per natura. Ma ciò che domina il mondo è la tecnica e l'uomo ne rappresenta l'artefice meccanico, il soggetto che calcola; la ragione che è data all'uomo è sempre *tecnica* e ciò significa che la vita dell'uomo si risolve in calcolo (addizione, sottrazione, moltiplicazione, divisione) meccanico.

Se ciò vale per l'uomo, vale anche per il potere civile e la sovranità dello Stato politico. Hobbes, infatti, è il primo filosofo politico a elaborare una concezione *personale* della sovranità, *maschera* e autore che incarna una “*persona finta o artificiale*”; l'uomo suddito attore e la sovranità autore sono entrambi espressione della sfera della virtualità e della finzione teatrale del sottommesso e del *dominus* o *kyrios*.

A differenza dell'uomo civile, l'uomo naturale è un individuo asociale e nel *De cive* Hobbes lo afferma in modo radicale: “l'uomo non è per natura atto a vivere socialmente”; di qui tutta la differenza con Aristotele, non solo riguardo alla naturalità dello *zoon politikon*, ma anche di concetti fondamentali che stanno alla base della *polis* ateniese, come quello di *philia*. In Hobbes appare forse più evidente la teoria schmittiana di amico/nemico almeno per quanto riguarda lo Stato civile; infatti, nello stato di natura vale il detto «homo homini lupus», e quindi ogni uomo è nemico all'altro.

Il sentimento della paura che domina la vita dell'uomo nella condizione naturale e il pericolo della morte violenta che infrange la seconda legge di natura (mantenersi in vita) porta l'uomo alla costituzione dello Stato civile attraverso il patto che *tutti* devono accettare: quello di cedere i propri poteri a un Sovrano o a un'assemblea che garantiscano sicurezza e pace. Ciò che diviene centrale è studiare il come avvenga il passaggio dall'uomo naturale all'uomo cittadino artificiale. Certamente, tutti gli studiosi del pensiero politico di Hobbes hanno preso in considerazione il fenomeno del *patto*, la sua origine, la sua motivazione, i suoi contenuti, il suo rispetto. Così come, a fondamento dello Stato civile sta non solo il concetto di sovranità come persona ma anche, il comando che si esprime attraverso la *lex*, l'ob-

bedienza del suddito e la punizione della giustizia sovrana. Ma sono altri due concetti chiave dello Stato civile a fare di Hobbes un filosofo moderno: il concetto di proprietà privata e la sua intangibilità e protezione, e quello di utilità; entrambi aprono la strada all'epoca del capitalismo della prima rivoluzione industriale, pur non occupandosi Hobbes in maniera specifica di quella che nei secoli successivi sarà la scienza economica.

Le ultime due parti della ricerca sviluppano il tema dell'uomo e della tecnica.

Infatti, il capitolo V ha inizio con l'analisi del testo cartesiano sull'uomo del 1630, mettendo in luce la concezione meccanicistica del corpo umano, ma anche le difficoltà che essa arreca alla filosofia di Descartes e alla sua teoria della *res extensa*. Il progetto cartesiano produce un uomo dimezzato, che non rappresenta solo la tradizionale e manualistica divisione di mente e corpo. La macchina-uomo, ossia il suo corpo, e il soggetto pensante, scindono una volta per tutte l'*animalitas* dalla *res cogitans*, ove l'unità di anima e corporeità viene meno. Così Descartes può teorizzare un uomo corpo meccanico privo di anima ma ugualmente vivente, in virtù del meccanicismo organicista che lo governa e il concetto di vita si trasferisce dall'*animalitas* alle funzioni motorie tecniche proprie dell'*homme machine*.

Qualche tempo dopo (1655) Hobbes scrive il *De corpore*, che si fonda sulle teorie scientifiche di Galilei, Copernico e Harvey, e la fisica diviene la ratio della vita, grazie alle scoperte delle leggi fisiche di Keplero, Gassendi e Mersenne, quest'ultimi critici del *Discorso sul metodo*.

Allo stesso modo e con la stessa metodologia, Hobbes fonda con il suo *De cive* la filosofia civile ossia la filosofia politica moderna. Questo testo analizzato in maniera particolare e assieme al *De homine* del 1658, rappresentano due punti cardine del pensiero antimetafisico, tecnico-meccanicistico, di Hobbes.

Inutile addentrarsi nei particolari, che tuttavia risultano estremamente importanti per la centralità della nozione di tecnica e per la sua valenza nella prima modernità. L'ultimo capitolo prende in considerazione quello che Hobbes definisce *l'uomo finto*, la persona che si identifica con la società civile, l'abitatore dello Stato civile e politico, che ha messo da parte la sua possibilità di decisione e ha trovato nella *societas civilis* la sua coscienza e il suo sé. L'uomo finto non agisce come l'uomo naturale, ma solo sotto il comando di un'autorità superiore; e anche qui si possono facilmente trovare analogie con quanto asserito da Hobbes e la nostra storia contemporanea.

L'antropologia, che poi s'identifica con la costruzione politica, si basa sulla virtualità della tecnica, anzi si può ben dire che la tecnica è essa stessa la natura umana.

E tuttavia, la questione della tecnica in Hobbes non è parte soltanto della più ampia teoria meccanicistica che coinvolge l'uomo e il mondo, ma sta a fondamento dell'idea di progresso che per il filosofo inglese è qualcosa di assolutamente piacevole perché avvicina l'uomo alla finalità e all'utilità. Ancora una volta la distanza con Aristotele e in particolare con il IX Libro dell'*Etica nicomachea* si fa sentire in modo esplicito. A differenza che nel mondo antico, e in particolare della dottrina aristotelica, Hobbes non distingue una specifica natura umana né tanto meno una tripartizione dei saperi e delle modalità di vita.

Per meglio illustrare, alla fine, questo percorso, senz'altro accidentato e non facile da ricostruire, ci sono venuti in aiuto due fondamentali saggi sul macchinismo e sul meccanicismo del XVII secolo: il primo di Alexandre Koyré – *Dal mondo del pressapoco all'universo della precisione* – e il secondo di Carl Schmitt – *Lo Stato come meccanismo in Hobbes e Cartesio* – saggi sicuramente datati ma ancora punti solidi di riferimento per chi vuole affrontare la tematica della nascita del sapere della tecnica nella modernità.

Voglio qui ringraziare il prof. Luigi Ruggiu per avermi incoraggiato e stimolato in questa ricerca e avermi dato, come sempre, utili consigli per lo sviluppo del lavoro.

Dedico questo mio contributo a Alessandro Biral che per primo mi ha avvicinato e fatto comprendere gli snodi fondamentali del pensiero di Thomas Hobbes.



CAPITOLO PRIMO

1. *L'Introduzione al Leviatano: natura e duplicità della vita*

Le prime righe dell'*Introduzione* del *Leviatano* sono decisive per la comprensione delle tematiche che saranno centrali nello sviluppo dell'opera. Se il *Leviatano* viene, a ragione, considerato uno dei testi fondamentali della filosofia politica moderna, va detto, altresì, che Hobbes, nell'introduzione, pone quelle questioni metafisiche e ontologiche che segneranno la visione del mondo del XVII e XVIII secolo. Attraverso le figure dell'analogia e della mimesi, Hobbes introduce un nuovo concetto di natura, di mondo e di uomo; l'incipit è, nella sua complessità, un vero e proprio distacco dal mondo dell'antichità: "La *Natura* (l'arte con la quale Dio ha fatto e governa il mondo) è imitata dall'arte dell'uomo".

Una prima osservazione deve rivolgersi proprio alla nozione di Natura: essa, a differenza di ciò che sostiene Aristotele, è *tecnica* (ars, divi-*nam artem*), il sapere e il complesso di mezzi con il quale Dio ha prodotto e comanda il mondo; da orizzonte ontologico e principio indimostrabile (physis), la Natura moderna si trasforma nella forma assoluta di sapere. La Natura seicentesca, in quanto tecnica, riassume in sé la gnoseologia umana, e in tal modo, il sapere dell'uomo si riduce a tecnica e tecnologia, il suo essere messa in opera.

Questa prima affermazione hobbesiana che indica la natura come arte che si distingue dal suo prodotto, il mondo-contenitore anch'esso meccanizzato, è quel *saper fare*¹ divino che crea l'uomo e tramite il quale non solo

1 Cfr. Aristotele, *Ethica nicomachea Libro VI*, introduzione e commento a cura di H.G. Gadamer, il melangolo, Genova 2002, in particolare le pp. dell'Introduzione, pp. 9-36; H.G. Gadamer, *La ragione nell'età della scienza*, tr. it. di A. Fabris., intr. di G. Vattimo, il melangolo; Genova 1982; H. Arendt, *Vita activa. La condizione umana*, tr. it. di S. Finzi, intr. di A. Dal Lago, Bompiani, Milano 1988; J. Derrida, *La Bestia e il Sovrano*, tr. it. G. Carbonelli, Jaca Book, Milano 2009, vol. I, pp. 60-64. Quest'ultimo riferimento può sembrare poco consono con la filosofia hobbesiana, in realtà con una serie di collegamenti originali ma adeguati alle questioni,

crea ma soprattutto *governa* il creato. In Hobbes, la natura ha perso il suo carattere ontologico che la physis aristotelica e presocratica possedevano; la sua trattazione non è più scienza teoretica e architettonica, in quanto la Natura diviene sapere inteso unicamente come tecnica; da dimensione e ambito del reale, da orizzonte trascendentale dell'ente che è nel divenire, la natura diviene ora l'apparato sapienziale e strumentale supremo, la tecnica con la quale Dio dimostra la sua onnipotenza. La trasformazione della physis in natura non comporta un giudizio negativo sulla Romanitas, come avverrà in seguito in terra tedesca a partire da Hegel per giungere sino a Heidegger, ma il distacco da un orizzonte trascendentale per transitare in uno immanente rappresentato da quello tecnico: da ontologia a tecnica. Questo specifico sapere produttivo (poiesis) non costituisce un mondo ambiente (*Umwelt*), ma un *mondo-contenitore*, atto ad accogliere gli enti «naturali», siano essi animati o inanimati, in quanto governato dalle leggi della fisica galileiana e sottoposto alle leggi del movimento.

Tuttavia, la Natura di cui qui inizialmente tratta Hobbes, il paradigma imitato dall'uomo per costruire l'animale artificiale, il Dio mortale, uomo artificiale superiore per forza e potenza, il grande Leviatano che deve difendere l'uomo naturale, non corrisponde né alla natura ecologicamente intesa, né alla condizione naturale in cui l'uomo storicamente può venire a trovarsi – la condizione del *bellum omnium contra omnes* –, né alla natura dell'uomo², ossia alla sua essenza ontologica. Piuttosto, la Natura in quanto tecnica con la quale Dio crea e governa la totalità degli enti è l'espressione della trasformazione dell'ontologia classica, sostanzialistica e usiologica, in ontologia primo-moderna³, che si determina come una teologia tecnico-

Derrida adopera Hobbes e, se così si può dire lo rende un nostro contemporaneo. Nelle pagine citate centrale è la figura della favola *Il lupo e l'agnello* e l'insegnamento del “*saper fare*” che essa impartisce.

- 2 È interessante, anche se ellittico rispetto ai problemi della filosofia hobbesiana, andare a vedere la conferenza dialogo tra N. Chomsky e M. Foucault, *Della natura umana. Invariante biologico e potere politico*, Derive/Approdi, Roma 2005, e i relativi saggi in appendice di S. Catucci, *La «natura» della natura umana*, D. Marconi, *Il ritorno della natura umana*, P. Virno, *Naturalismo e storia: cronaca di un divorzio*.
- 3 Cfr. P. Schiera, *Sulla statualità moderna. Ricerca della felicità, disciplina delle passioni e melancolia: il paradosso del politico*, in G.M. Chiodi e R. Gatti (a cura di), *La filosofia politica di Hobbes*, Franco Angeli, Milano 2009; citando Pufendorf, “quello straordinario assemblatore della sapienza politica europea primo-moderna”, Schiera afferma che questi si servì dell'arma “poi vincente, del diritto razionale” inserendo Hobbes “nel gran giro illuministico che avrebbe portato, nell'Ottocento, all'emergenza delle Scienze dello Stato (...) L'anello teorico di congiunzione fra i due autori” è stata la *Pflichten-Lehre* di Pufendorf, in cui la

scientifico-meccanicistica, nel senso che la Natura diviene l'insieme delle leggi fisiche eternamente vere, perché derivanti dal sapere della creazione divina, dal Dio immortale che viene imitato dall'uomo nella creazione tecnico-meccanica del Dio mortale, lo Stato in quanto comunità civile.

Per Aristotele, com'è noto, la *physis*, oltre che archè *kineseos*, è *aitia*, nel senso che è responsabile di un mutamento (*metabolé*). Nel cap. II della *Fisica*, viene messo a punto il concetto di ente per natura⁴, legando in modo indissolubile il concetto di uomo a quello di *physis*, mettendo cioè in rapporto la vita, e la sua possibilità di essere, solo all'interno di quello che è l'orizzonte della *physis* in quanto ontologia del divenire⁵. Infatti, ciò che si dice «essere per natura», come ciò che non lo è, viene caratterizzato dalla *kinesis*; la differenza consiste nel fatto che gli enti naturali hanno in se stessi il principio di movimento e di quiete, mentre gli «enti che non sono per natura», ossia quelli prodotti dalla tecnica, non hanno alcuna tendenza al mutamento⁶. Per Aristotele, allora, «la natura è principio e causa dell'essere in movimento e dello stare in riposo in tutto ciò che esiste originariamente per sé e non in modo accidentale».

Insomma, la differenza ontologica che coinvolge tutti gli enti esistenti consiste per Aristotele nel fatto che alcuni derivando e originando dalla *physis* «hanno il principio del movimento e del riposo in se stessi» (*Phys.*, II, 1, 192b 14), e altri, come il letto o il mantello «e ogni altro oggetto di questo genere», che sono prodotti dalla tecnica (*apo technes*) non possiedono nella loro essenza la capacità (*dynamis*) di mutamento (*metaboles*), e tuttavia possono essere soggetti anch'essi al movimento e al mutamento, a motivo della loro costituzione materiale (nel caso del letto, la materia di cui è fatto è il legno e quindi un ente naturale). Solo la *physis* «è principio e causa

più fornita trattazione compiuta da Hobbes nel *De cive* «viene emulsionata in una dottrina che porta dai doveri dei sudditi (di obbedire) ai doveri del monarca (di garantire buon ordine e polizia) (...) Un percorso che mi pare appropriato definire di «costituzionalizzazione» della dottrina hobbesiana, ivi, p. 8. Dello stesso autore si vedano P. Schiera, *Lo Stato moderno. Origini e degenerazioni*, il Mulino, Bologna 2004; Id., *Dall'arte di governo alle scienze dello stato. Il cameralismo e l'assolutismo tedesco*, Giuffrè, Milano 1968.

- 4 “Delle cose che esistono, le une sono da natura, le altre da altre cause. Da natura sono gli animali e le loro parti, le piante e i corpi semplici, come ad esempio la terra, il fuoco, l'aria e l'acqua; infatti questi e gli altri corpi dello stesso tipo, noi diciamo che sono da natura”, *Phys.* II, 1, 192b 8-13.
- 5 Sulla nozione di vita in Aristotele mi permetto di rinviare a F. Mora, *Filosofia della vita e filosofia della prassi. Heidegger-Simmel-Aristotele*, Cafoscarina Editrice, Venezia 2002, pp. 165-202.
- 6 Cfr. *Phys.* II, 1, 192b 13-20.

dell'essere in movimento e dello stare in riposo" (*Phys.*, II, 1, 192b 21-22); gli enti che sono prodotti artificialmente – ossia dalla tecnica che è la forma di conoscenza e di saper fare esclusiva dell'uomo e non appartiene all'ambito del divino⁷ – non hanno in se stessi il principio della propria produzione, stando la causa al di fuori di essi, cioè nell'uomo produttore che è *artifex*⁸. La *physis* è dunque il principio (*arche*) e a causa (*aitia*) degli enti, che possedendo il principio del movimento in se stessi sono *ousia*; la *physis*, infatti, è sempre in qualche modo (*ti*) *sostrato* (*ypokeimenon*) e nel sostrato. Questi enti sono *secondo natura* (*kata physin*) e *da natura* (*physei*); la *physis* è evidenza indimostrabile così come il movimento, sostrato e sostanza che resta immutato durante il processo del divenire degli enti, a differenza di ciò che viene prodotto dalla tecnica, il saper fare dell'uomo, che appartiene all'accidente (*automaton*). La differenza che intercorre allora tra naturale e artificiale consiste, per un verso, nell'essere principio e causa del movimento immanente agli enti da e secondo natura, e per l'altro, nell'aver la causa efficiente esterna (la capacità e la volontà dell'artigiano che opera secondo la tecnica) agli enti che sono da e per *techne*.

La natura è dotata dunque di una sua capacità (*dynamis*) che è orientata in modo teleologico, e Aristotele, pronunciandosi a favore della teleologia, va contro il mero meccanicismo, “a favore dello studio delle parti alla luce del tutto, contro il punto di vista che fa del tutto una semplice somma di parti”⁹. Se tecnica, significa, oltre che produzione, un essere capace di e un intendersi su¹⁰, per la *physis* essa è quella proprietà che pone in essere gli enti naturali, ossia quegli enti che si producono spontaneamente.

7 Cfr. Eschilo, *Prometeo incatenato*, a cura di E. Mandruzzato, Rizzoli, Milano 2004, testo greco a fronte.

8 H. Arendt, *Vita activa*, cit., in particolare le pp. 97-126, riguardanti l'*homo faber* e l'*animal laborans*; cfr. anche R. Sennet, *L'uomo artigiano*, tr. it. di A. Bottini, Feltrinelli, Milano 2008.

9 W.D. Ross, *Aristotele*, tr. it. a cura di A. Spinelli e A. Martelli, Feltrinelli, Milano 1971 (London 1923), p. 75. “Le domande poste dai fondatori della moderna scienza della natura non possono più trovare risposta soddisfacente nella premessa di una teleologia cosmica universale delle forme sostanziali”, W. Wieland, *La fisica di Aristotele*, tr. it. di C. Gentili, il Mulino, Bologna 1993, p. 323. Sul problema della teleologia cfr. pp. 322-351.

10 Che non è la *phronesis* di cui parla Gadamer, nel suo *Verità e metodo*, tr. it. e intr. a cura di G. Vattimo, Bompiani, Milano 1983, in cui tra l'altro si dice: “Nella dottrina aristotelica agisce piuttosto un motivo positivo, etico, che passa poi nella dottrina stoico-latina del *sensus communis*. Per cogliere e dominare la situazione concreta occorre sussumere il dato sotto l'universale, cioè sotto il fine che ci si propone, in modo tale che il risultato sia il giusto. Ciò presuppone dunque un già certo orientamento della volontà, cioè un modo di essere morale (*exis*). Per questo

Per Aristotele, *physis* non può essere ridotta a materiale utilizzabile, a un insieme passivo a disposizione dell'uso umano, che lo plasma e lo trasforma attraverso la tecnica, vera e propria causa efficiente esterna alla natura stessa; questa non può venire ridotta a serbatoio e magazzino per la produzione e la ricchezza dell'uomo, poiché in Aristotele, a differenza che in Hobbes, la *physis* è qualitativamente determinata, mentre all'inizio della modernità, mutando il paradigma da qualitativo a quantitativo, ossia calcolabile e riducibile a formule fisico-matematiche, la natura diviene la forma più alta di tecnica, in quanto forma suprema del sapere divino, imitato dall'uomo.

Tuttavia, tra natura e tecnica vi è un'analogia sostanziale, che viene sottolineata tanto da Aristotele quanto da Hobbes; entrambe, infatti, sono principio di movimento. Ma se per lo Stagirita il movimento tecnico – ossia quello produttivo (*poiesis*) – coinvolge gli enti che non sono “per natura”, dotati cioè di un movimento innaturale, meglio, artificiale, un movimento locale suscitato da un agente esterno, per Hobbes la differenza tra movimento naturale e movimento artificiale viene meno, perché entrambi sono provocati dalla tecnica. L'analogia si mantiene per il fatto che sia la *physis* aristotelica che la natura-tecnica hobbesiana operano all'interno della sfera del divenire.

Se per Aristotele la tecnica¹¹, essendo il sapere dell'uomo e non del divino, imita unicamente il procedere della *physis*, per Hobbes la natura è tout court tecnica divina, che si distingue dalla tecnica umana che la imita, per un grado superiore quantitativo di perfezione che si manifesta nella “più eccellente opera della natura che è l'uomo”. Tecnica e *Physis* sono aristotelicamente differenti dal punto di vista ontologico e categoriale, ma non sono contrapposte, proprio perché la tecnica “opera all'interno dell'orizzonte costituito dalla natura”¹², seguendone il suo moto.

Ma cosa intende Hobbes per *Natura*?

la *phronesis* è per Aristotele una «virtù morale»”, p. 45. Diversamente, si veda L. Strauss, *Che cos'è la filosofia politica*, a cura di P.F. Taboni, Argalia Editore, Urbino 1977; in particolare *L'Aristotelismo*, pp. 169-186 e *La virtù aristocratica*, pp. 187-206.

11 “L'arte è principio di generazione estrinseco alla cosa generata; la natura è, invece, principio di generazione intrinseco alla cosa generata (l'uomo, infatti, genera l'uomo); le restanti cause della generazione sono privazioni di queste due”, *Meth.*, L 3, 1070a 7-9.

12 L. Ruggiu, *La Fisica come ontologia del divenire*, in Aristotele, *Fisica*, a cura di L. Ruggiu, Mimesis, Milano 2007, p. XLI.

La Natura è l'ordine matematico-geometrico dell'insieme delle leggi fisiche moderne e per questo motivo essa diviene il regno della quantità, ossia di ciò che è misurabile e perde definitivamente ogni aspetto della qualità. Il sapere divino che regge il mondo lo fa attraverso leggi fisico-matematiche, attraverso una *tecnica naturale* che è l'operare divino stesso che sa mentre produce, il sapere di un Dio-geometra¹³. In modo simile a quanto sostiene Aristotele, cioè che la tecnica umana imita la *physis* e il suo modo di produrre, in Hobbes l'imitazione, pur avvenendo ugualmente tra tecnica umana e natura, quest'ultima però risulta essere essa stessa tecnica – non umana ma divina – tanto che l'analogia che viene a crearsi è tra due forme di tecnica, e quindi non avviene tra due generi diversi per essenza – analogia possibile soltanto nell'antichità e nel premoderno –, per un verso l'orizzonte ontologico della *physis* e l'evidenza della *kinesis*, e per l'altro l'agire umano e il suo produrre, reso possibile dal sapere tecnico, bensì tra due generi omologhi che sono quantitativamente differenti e non qualitativamente eterogenei.

È questo un distinguo di grande importanza, poiché l'uomo imitando la natura in quanto tecnica, procede nel suo fare e nel suo operare seguendo l'ordine matematico-geometrico delle leggi fisiche e della meccanica che reggono il creato; così facendo, conosce e conoscendo produce. Questo metodo è la “retta ragione”, ossia ciò che permette il passaggio dall'uomo naturale, legato alla sua *animalitas*, all'uomo “adulto”, il cittadino, che privilegia la *ratio* e lo spirito al corpo vivente; dall'uomo della condizione naturale all'uomo dello Stato moderno; entrambi, tuttavia, devono essere considerati animali razionali, altrimenti non ci potrebbe essere patto tra tutti gli uomini e si penserebbe la decisione per il contratto provocata da una “scintilla” scoccata da una razionalità latente, cosa poco credibile all'interno del *sistema* filosofico razionalista di Hobbes. Anche la retta ragione è imitazione della natura in quanto tecnica divina, è un'analogia, un procedimento analogico-mimetico delle leggi con le quali Dio ha costruito e governa il mondo organico e inorganico; Dio è lo stesso *ordine* che pro-

13 “Ciò per cui Hobbes ha rivoluzionato i principi della filosofia politica non è forse tanto il suo orientarsi verso l'ideale gnoseologico della geometria, quanto l'accettazione del suo presupposto. Tale presupposto può essere illustrato nel modo più adeguato mediante l'espressione con cui Aristotele caratterizza il procedimento conoscitivo proprio dei geometri: che essi conoscono le cose facendole (*poiountes ghignoskousin*) [*Meth.*, IX, 9, 1051a 31-32], M. Riedel, *Metafisica e Metapolitica. Studi su Aristotele e sul linguaggio politico della filosofia moderna*, tr. it. F. Longato, intr. di F. Volpi, il Mulino, Bologna 1990, pp. 158-159.

duce e governa la realtà¹⁴, la *legge* che analogicamente va imitata dall'uomo dotato di retta ragione al fine di costituire lo Stato civile e politico che lo pone al riparo dal pericolo della morte violenta e lo rinsalda nella sua esistenza. Avere la capacità di “poter fare un animale artificiale”, da parte dell'uomo, è data solo in quanto egli è in grado di imitare la natura, l'ordine fisico-legale che governa il mondo. In ciò consiste la prima grande analogia che Hobbes mette in campo.

Se la Natura di cui argomenta Hobbes si distacca in modo assoluto dalla *physis* presocratica e platonico-aristotelica, questa non corrisponde nemmeno alla traduzione latina di *natura*¹⁵, in quanto *nascor*; la Natura della modernità hobbesiana è ciò che il Dio-Artefice utilizza per produrre e reggere il mondo; ciò significa che la Natura non va identificata con il mondo e che il mondo, a sua volta, non è l'insieme di rapporti che determinano l'esistenza umana, bensì il contenitore entro il quale l'uomo e tutti gli altri enti vengono a trovarsi. Anche per i Greci la *physis* non coincide con il mondo e in Aristotele tale differenza è ben delineata: se la *physis* è l'orizzonte trascendentale che permette l'esistenza e la vita degli enti in quanto immersi nella *kinesis*, il mondo – ecco la distanza siderale con Hobbes e la modernità – corrisponde alla *polis*, in cui opera l'uomo *zoon politikon* e per questo *zoon logon echon*, luogo del suo agire e sapere pratici (*praxis* e *phronesis*).

Si è visto che per Hobbes il mondo non è la Natura, quanto ciò che essa crea; seguendo le leggi della natura che non sono le leggi naturali ma i principi costitutivi fondamentali, egli fornisce al mondo un suo specifico statuto e una sua determinata forma, che non corrisponde in nulla all'animale artificiale (*artificial animal*), al grande Leviatano, che prende nome di “comunità politica o Stato”. In questo senso, allora, il mondo moderno è l'immagine riflessa della Natura in quanto tecnica e non corrisponde né alla *polis* greca né allo Stato moderno.

L'espressione “animale artificiale” sembra, a una prima lettura, un vero e proprio ossimoro. Nulla di artificiale – almeno all'epoca di Hobbes – può

14 Cfr. B. Spinoza, *Ethica ordine geometrico demonstrata*, testo latino a cura e con note di G. Gentile, Laterza, Bari 1933; *Etica*, a cura di R. Cantoni e F. Fregnani, UTET, Torino 2005, in particolare il capitolo I (*Dio*). Cfr. pure, A. Koyré, *Scritti su Spinoza e l'averroismo*, tr. it. e intr. di A. Cavazzini, Mimesis – Ghibli, Milano 2002, pp. 76-78.

15 Fa eccezione l'opera di Tito Lucrezio Caro, *De rerum natura*, tr. it. a cura di C. Santini, Einaudi, Torino 2003, per molti aspetti – si pensi al conflitto *ratio/religio* o alla tecnica e al progresso unici mezzi che possono soddisfare i bisogni dell'uomo.

essere vivente, anzi l'artificiale è il contrario di ciò che è dotato di vita e appartiene da sempre all'inanimato; artificiale, infatti, è ciò che è costruito dall'uomo grazie al suo ingegno e al suo sapere tecnico e non è dotato di vita poiché l'uomo, anche se in un determinato modo è *artifex*, non è in grado di sprigionare la scintilla vitale e le sue creature sono finite e subiscono l'insulto del tempo, oltre a essere continuamente superate da altre forme di produzione che determinano il progresso e la storia (*historie*) dell'uomo stesso.

L'*artificialità* dello Stato politico, la sua essenza eminentemente tecnica, consiste nella sua istituzione attraverso il patto, che altro non è se non l'atto della retta ragione che distingue l'uomo divenuto cittadino dall'animale, ragione che, in quanto scienza calcolante, è la vera filosofia¹⁶. La ragione è la *potenza* che spinge l'uomo a riunirsi in una *societas civilis* per paura della morte violenta e non naturale, è il calcolo e lo strumento di misurazione più preciso che l'uomo possiede, ed essendo artificiale "non è nata con noi" (*Lev.*, p. 45), non è cioè qualcosa di immediatamente umano, ma è quel particolare organo, quella particolare strumentazione, che ordina con "un metodo buono e ordinato", collegando in connessioni reciproche e in sillogismi i nomi e le asserzioni, pervenendo così alla conoscenza completa delle cause: "questo è ciò che gli uomini chiamano scienza"¹⁷. L'*artificialità* dello Stato, la sua virtualità e il suo essere *organon* – insieme di elementi ordinati scientificamente dalla retta ragione in una macchina perfetta – si fonda sulla artificialità del patto e della ragione, sulla strumentazione tecnica che per calcolo richiede la pace. La ragione è quindi un elemento della Natura, intesa come tecnica divina, di cui viene dotato l'uomo in quanto creatura massimamente perfetta della creazione divina e dell'espressione della Natura; ciò significa che la ragione definisce l'uomo, sia esso in uno stato di eccezione, sia esso suddito o cittadino di uno Stato civile e politico.

A questa Natura mancano, però, il paesaggio e la vita biologicamente intesa, poiché si riduce a sapere tecnico-meccanico; "la vita – afferma Hobbes – non è altro che un movimento di membra" che non appartiene unicamente all'uomo o agli enti dotati di animalitas, ai viventi, ma anche agli *automi*, le macchine che si muovono da sé¹⁸, e che per questa ragione sono dotati

16 Si veda su tale argomento più avanti l'analisi del *De Corpore*.

17 Cfr. A. Koyré, *Dal mondo del pressapoco all'universo della precisione*, tr. it. e intr. di P. Zambelli, Einaudi, Torino 1967; A. G. Gargani, *Hobbes e la scienza*, Einaudi, Torino 1971; in particolare si veda il cap. III *La funzione del convenzionalismo*, pp. 60-96. Sul linguaggio del meccanicismo si veda il punto 3 del cap. I, pp. 26-31.

18 Cfr. M.N. Marzi, *La macchina e l'ingranaggio. Studio su Thomas Hobbes*, Francis, Abano Terme (PD) 1983.

di *vita artificiale*. Lasciando da parte la dizione presente nella medicina dei nostri giorni e i problemi bioetici che comporta, attribuire vita a un meccanismo, pensare una vita artificiale ha tutto l'aspetto di una *contradictio in adiecto*; ma ciò che stupisce maggiormente è che la *vita naturale* dell'uomo, per analogia, ha la medesima conformazione di quella tecnica. Così il cuore diventa una molla o una pompa, i nervi fili che legano e trasmettono impulsi, le giunture ruote che permettono il movimento del corpo; e questa *vita* è stata costruita dalla volontà dell'Artefice, dal Dio tecnico.

Va detto che in Hobbes la vita non è pensata né come *conservatio vitae* né tanto meno come conflitto¹⁹; piuttosto è l'esistenza umana a essere vista come una lotta continua (il *bellum omnium contra omnes*) per la sopravvivenza, e la prima legge di natura, che altro non è se non "un precetto o una regola generale scoperta dalla *ragione*" (*Lev.*, XIV, p. 124), afferma che *ogni uomo* deve "*cercare la pace e conseguirla*", difendendosi "con tutti i mezzi possibili". Questo precetto intende preservare la vita del singolo (o di una comunità) dai nemici, gli altri uomini, che hanno pari diritto sulle cose e sul *corpo* di un loro simile, intende cioè difendere l'istinto animale di sopravvivenza e, se così si può dire, non ha un carattere immediatamente e in sé «politico», quanto piuttosto sembra rivolgersi al *conatus* specifico di tutti i viventi – l'*animalitas* – che per natura tendono a mantenersi in vita. L'uomo di Hobbes non lotta per la vita; la ratio del *bellum omnium contra omnes* non consiste nel proprio mantenersi in vita – quello è semmai il risultato – bensì egli lotta per il desiderare e il possedere ciò che desidera e possiede l'altro; e più che la cosa, è il desiderare il desiderio dell'altro che muove l'uomo alla lotta mortale²⁰.

Hobbes costruisce anche una seconda analogia – questa volta tutta interna all'ambito dell'immanenza – tra vita biologica e vita artificiale; le due diverse forme hanno in comune l'identica natura che si caratterizza in quanto movimento. Anche per Hobbes, infatti, come tutta la tradizione filosofica antica, la vita non è altro che movimento; ma se così è, allora anche gli *automi*, quegli strumenti frutto della tecnica umana che si muovono da sé, possono essere considerati come dotati di vita, ovviamente non biologica ma artificiale.

Il concetto di *artificiale* applicato alla vita permette all'uomo di sentirsi anch'egli un dio artifex, di poter creare, *allo stesso modo* di Dio, una creatu-

19 Cfr. D. Tarizzo, *La vita, un'invenzione recente*, Laterza, Roma-Bari 2010, p. 93.

20 Cfr. A. Kojève, *Introduzione alla lettura di Hegel*, a cura di F. Frigo, Adelphi, Milano 1986, pp. 16-44.

ra di cui è padrone. La differenza consiste nella temporalità e nella potenza, una infinita e perfetta, l'altra finita e imperfetta. L'imitazione umana non raggiungerà mai l'originarietà divina, e tuttavia, la forma artificiale creata dall'uomo imitando il sapere tecnico universale di Dio (la Natura) mostra come anche l'uomo, con la retta ragione, sia in grado di creare, ossia di dar vita seguendo l'ordine e le leggi del moto locale e della causalità efficiente.

L'automa è la creazione della tecnica umana, macchina che funziona come il *sistema* e che tramite *organi* meccanici è in grado di compiere attività complesse, in cui sono riconoscibili per analogia comportamenti assimilabili a quelli umani dal punto di vista fisico-organico. È noto che il termine *automa*, o più in generale quello di macchina, sta a indicare un meccanismo complesso, formato da più elementi, che imita movimenti e funzioni del corpo dotato di vita biologica; l'automa è in grado cioè di svolgere operazioni complesse atte a conseguire un determinato risultato (l'orologio, ad esempio, misura il tempo), è un *sistema*, cioè un insieme di parti che interagendo tra loro costituiscono qualcosa di nuovo, danno vita artificiale – la cui essenza è la tecnica – a queste nuove entità. Ciò significa che la creatura prodotta dalla tecnica umana è costruita per rispondere a un particolare bisogno e a un determinato scopo (ad esempio lo Stato civile viene costruito per difendere e proteggere i cittadini), che tuttavia, in quanto soggetto alle leggi del modello meccanicistico, non ha in sé alcun finalismo ma funziona unicamente attraverso il modello specifico della causa efficiente, il modello causa/effetto che produce e spiega la realtà. All'interno di tale sistema, che come si vedrà è un *corpo*, ossia un organismo olisticamente elaborato e pensato, le singole parti non possono vivere separatamente, ma ognuna rimanda reciprocamente a tutte le altre. È questa interazione e reciprocità a fornire al sistema meccanico la sua razionalità.

Quanto finora detto, pone una questione di notevole rilevanza che può essere sintetizzato nella duplicità della raffigurazione che Hobbes offre della vita; se l'uomo, opera di Dio che lo crea tramite la natura che è il suo sapere tecnico, è un essere vivente dotato di ragione, tanto nello stato di natura quanto nella *societas civilis*, la vita di cui è in possesso è una *vita naturale*, appartiene cioè al genere dell'*animalitas* e dell'organico. Tuttavia Hobbes prospetta un'altra forma di vita che l'uomo è in grado di produrre in virtù dell'*imitazione*²¹ della tecnica divina (la Natura), costruendo

21 Cfr. C. Perelman, *Il dominio retorico*, tr. it. di M. Botto e D. Gibelli, Einaudi, Torino 1981; Ph. Lacoue-Labarthe, *L'imitazione dei Moderni*, tr. it. e intr. di P. Di Vittorio, Palomar, Bari 1995, W. Benjamin, *Sulla facoltà mimetica*, in Id., *Angelus Novus*, tr. it. e intr. di R. Solmi, Einaudi, Torino 1976, pp. 68-71.

automi, “macchine che si muovono da sé mediante molle e ruote, come un orologio”; questa vita è la *vita artificiale*, prodotto della tecnica umana, che *per analogia*²² viene identificata con la vita naturale. Le macchine che sono semoventi grazie agli ingranaggi sono paragonate al corpo dell’uomo pensato come un tutto formato da organi che corrispondono ad altrettante strumentalizzazioni che svolgono determinate e specifiche funzioni; in questo modo, come si è visto, il cuore è una molla o una pompa²³, i nervi ciò che trasmettono gli impulsi e le giunture le ruote che permettono il movimento del corpo. La definizione di vita fornita da Hobbes (“la vita non è altro che un movimento di membra il cui inizio è in qualche parte interna”, sottinteso del corpo) non si allonta soltanto da quella aristotelica di *zoe* – la vita organica, l’*animalitas* dei viventi – e di *bios* – la vita dell’uomo politico – ma anche da quella della tradizione ebraico-cristiana, non per il fatto che anche per Hobbes la vita è legata al movimento, quanto piuttosto perché essa vita può essere attribuita anche alle macchine e agli automi, costituiti da ingranaggi-organi messi insieme dal sapere tecnico-mimetico dell’uomo. In tal modo la vita si estende al territorio dell’inorganico e di ciò che è

22 Lo studio sicuramente più importante sull’analogia, almeno in Italia, mi sembra essere quello di E. Melandri, *La linea e il circolo. Studio logico-filosofico sull’analogia*, Quodlibet, Macerata 2004.

23 Si ricordi la scoperta decisiva di Harvey riguardo alla circolazione sanguigna. Al contrario, Aristotele afferma che “l’essere animato si distingue dall’inanimato, per il fatto che vive. E poiché vivere si dice in molti sensi, noi affermiamo che un essere vive se ad esso appartiene anche una sola di queste caratteristiche, e cioè l’intelletto, la sensazione, la quiete nel luogo e inoltre il mutamento nel senso della nutrizione, la decrescita e la crescita”, *De An.*, B 2, 413a, 20-25. Contro il concetto meccanicistico di vita si porrà invece Spinoza; si veda al proposito S. Zac, *L’idée de vie dans la philosophie de Spinoza*, PUF, Paris 1963. Cfr. A.G. Gargani, *Hobbes e la scienza*, cap. I *Funzione dell’immaginazione e modelli della spiegazione scientifica in Harvey e Descartes*, cit. L’idea di moto circolare di Harvey era “l’estensione della sfera anatomo-fisiologica” del moto circolare introdotto da Copernico nella fisica astronomica e da Galilei nella fisica generale, “come osservava Hobbes nell’epistola dedicatoria del *De Corpore*”, ma anche era lo sviluppo dello “schema dell’interpretazione unitaria della natura” della filosofia naturalistica rinascimentale e della filosofia della magia. È interessante che Harvey prenda spunto da un passo dei secondi analitici di Aristotele per illustrare “l’ipotesi del moto circolare nei termini di un modello naturalistico” (p. 3). Come per Hobbes, “I principi, le cause razionali, sono *strumenti* secondo i quali l’uomo organizza le proprie conoscenze dell’universo” (p. 5). Infine, “il senso e l’esperienza sono la matrice dell’arte e della scienza perché essi costituiscono i canali della partecipazione più diretta dell’uomo ai fenomeni naturali, il medio attraverso il quale la natura esprime le determinazioni e i condizionamenti nei confronti dell’uomo” (p. 11), si vedano, pp. 3-16.

privo di *animalitas*; e nel medesimo senso, gli automi possono dirsi dotati di vita artificiale o tecnica, *come* l'uomo è dotato di vita naturale.

La riflessione hobbesiana è di estrema contemporaneità per alcune decisive ragioni. Innanzitutto, la vita, sia essa naturale o meccanica, viene derubricata a “movimento di membra” e attraverso la figura concettuale dell'analogia, la vita organica dell'uomo e degli animali è assimilata alla vita della macchina; l'insieme di questo sistema totale e unitario dà forma e movimento al corpo, secondo la volontà del Dio artefice. Si comprende allora per quale motivo Hobbes non ponga una distinzione di essenza tra vita biologica prodotta dalla Natura e vita meccanica prodotta dalla tecnica umana, tra lo *spazio interno* che non ha nulla a che vedere con la coscienza o l'interiorità dell'uomo – Hobbes dice che la vita si origina in qualche parte interna del corpo, riprendendo implicitamente la teoria cartesiana della ghiandola pineale, sede dell'anima – e il corpo meccanicisticamente determinato *come* un orologio, e viceversa l'orologio costituito meccanicamente come un corpo. In questo modo la differenza d'essenza tra vita naturale e vita artificiale viene meno in quanto si ritrova analogicamente un'unica identità esistente: quella tra *reale* e *virtuale* o, quanto meno, il loro rapporto consequenziale, ribaltato rispetto alla tradizione aristotelicotomista. Il passaggio, che non è solo ontologico, tra reale (l'*energheia*) e il virtuale (la *dynamis*) è parallelo a quello tra pura *animalitas*, vita organico-naturale, la cui essenza è tuttavia tecnica e fondata sulla meccanica (si pensi alla scoperta di William Harvey del 1628, illustrata nel *De motu cordis*) e l'animal rationale virtuale, tra desiderio e passioni reali e la virtualità innaturale della pace, desiderio innaturale, cioè artificiale e che tuttavia sta a fondamento dello Stato civile; tra la realtà dell'esser suddito e la virtualità della Legge, tra uguaglianza naturale e reale e disuguaglianza costituita, tra diritto e legge, tra stato in quanto condizione reale di natura, vera e propria *energheia* dell'uomo, e la totale virtualità dello Stato civile, che non rappresenta più una condizione esistenziale dell'uomo, ma un edificio meccanicamente costruito, un organismo che ha la sua *utilità*, nell'imposizione virtuale, quanto violenta e assoluta, della Legge che consente il mantenimento della pace e la protezione dei sudditi.

2. Dal reale al virtuale: la vita dell'uomo nello stato di natura

La vita ha dunque due modalità che pur manifestandosi come differenti, in realtà hanno la medesima essenza e la medesima costituzione tecnico-meccanica.

Nel primo capitolo del *De cive* Hobbes, riprendendo quanto aveva affermato negli *Elementi di legge naturale e civile*, definisce “le facoltà della natura umana”, ossia l’essenza dell’essere uomo; queste sono “la forza fisica, l’esperienza, la ragione, le passioni”; esse costituiscono l’uomo com’è, sia nella condizione dello stato di natura che in quello politico e determinano i rapporti che gli uomini instaurano tra loro, individuano quale facoltà è idonea a creare la possibilità per vivere in società, per difendersi contro le violenze reciproche, cioè “quali siano le condizioni necessarie a stabilire una società, ossia la pace tra gli uomini” (*De cive*, cap. I, pp. 71-72). Da questa ultima affermazione è possibile dedurre che per Hobbes qualsiasi forma di società, per essere tale, deve avere come compito il mantenimento della pace e della sicurezza di tutti gli individui, e senza pace non vi è società; quindi, tutte le teorie che vedono nel conflitto virtuale il fondamento della società civile moderna, sono per Hobbes pericolose perché producono sedizione, cioè la guerra civile e la morte violenta dell’individuo.

La vita effettiva dell’uomo – nel senso di realmente concreta e materiale – non consiste come vuole Aristotele e la tradizione scolastica, ma anche Grozio²⁴, in un associarsi che è per natura insito all’uomo medesimo; al contrario, per Hobbes, non essendo egli uno *zoon politikon*, un vivente che fin dalla nascita è portato alla vita in società, considera tale definizione un “assioma falso”, e l’errore di queste “teorie politiche” si sdoppia in due momenti: la società non è per natura ma si costituisce per “conservare la pace e l’ordine di tutto il genere umano”, perché si osservi da parte degli uomini “patti e condizioni che essi stessi chiamano senz’altro leggi”; solo questo *bisogno* è ciò che origina il vivere consociati degli uomini. Il secondo aspetto consiste nel fatto che l’assioma che vuole l’uomo animale politico per natura fin dalla nascita – cosa che Aristotele non dice – mostra come “la maggior parte degli scrittori politici” analizzano in

24 U. Grozio, *De bello iure ac pacis*, Proleg. § 6. Cfr. Th. Hobbes, *Elementi filosofici sul De cive*, a cura di N. Bobbio, UTET, Torino 1948, citato nel testo tra parentesi. “La maggior parte degli scrittori politici suppongono o pretendono o postulano che l’uomo sia una animale già atto sin dalla nascita a consociarsi”. In nota 2 Bobbio scrive: “La parte polemica di questo paragrafo è diretta genericamente contro la dottrina tradizionale aristotelico-scolastica che, considerando l’uomo come essere naturalmente sociale, attribuiva alla società un fondamento naturale e non convenzionale. In particolare la nota apposta al paragrafo sembra rivolta contro Grozio (...) pur concedendo a Grozio la presenza del desiderio sociale nell’uomo, H. fa sì che la tesi esposta nel testo non perda nulla del suo rigore”. Cfr. N. Bobbio, *Hobbes e il giusnaturalismo*, in Id., *Da Hobbes a Marx*, Morano, Napoli 1964, pp. 51-74, ora in Id., *Thomas Hobbes*, Einaudi, Torino 2004, pp. 147-168.

maniera superficiale la “natura umana”, ossia l’essenza dell’uomo; l’uomo si unisce in società, instaurando rapporti sociali di reciprocità non perché spinto dalla sua insita natura, bensì “da circostanze contingenti”, da *tyche* e *automaton* che divengono per Hobbes il motivo scatenante, la causa prima dell’associazione umana. Questa affermazione, dal punto di vista filosofico e non meramente politico, ha la portata rivoluzionaria di abbandonare la priorità del piano della necessità e la gerarchia aristotelica delle cause, ponendo la contingenza, il caso e la fortuna²⁵, in una dimensione apicale che astrae tanto dalla volontà quanto dalla teleologia. Questa forma specifica di indeterminismo non dev’essere pensata come contraddizione con il meccanicismo hobbesiano, bensì come una presa di distanza radicale dalla filosofia di Descartes²⁶ e dalla rigidità del suo determinismo nei confronti dei corpi esterni. Ma questa teoria mina anche alle fondamenta il concetto aristotelico di *philia*²⁷, in quanto per Hobbes, l’uomo cerca amici per un proprio tornaconto, anzi “noi non cerchiamo (...), per natura, amici, ma ci avviciniamo a persone da cui ci venga onore e vantaggio: questo cerchiamo in primo luogo, e quelli solo secondariamente” (*De cive*, I, p. 74). Nessuna socievolezza, dunque, tra uomini, la cui vita non si basa su rapporti sociali di reciprocità, anche se nessuno vive al di fuori della società, che tuttavia noi troviamo già costituita; così per Hobbes “l’uomo non è per natura atto a vivere socialmente”, rovesciando l’affermazione aristotelica per la quale “l’uomo è un essere sociale e portato per natura a vivere insieme agli altri”²⁸; ciò non significa, afferma Hobbes, “che gli uomini non desiderino, per necessità di natura” il vivere assieme – i bambini hanno *bisogno* degli altri per sopravvivere e gli adulti per vivere bene (*eu zen*) – e tuttavia, la società civile non è qualcosa di originario ma sorge soltanto in virtù della stipulazione di un patto che si fonda su una “reciproca fiducia”. Gli uo-

25 Cfr. N. Machiavelli, *Il principe*, a cura di L. Russo, Sansoni, Firenze 1934, cap. XV; (Ed. Rizzoli, Milano 1975. intr. di F. Melotti, note e glossario ideologico di E. Janni, con un saggio di R. Aron, *Machiavelli e Marx*).

26 Cfr. R. Descartes, *Meditazioni metafisiche sulla filosofia prima*, a cura di E. Garin, Laterza, Roma-Bari 1978, in particolare II e VI, e *Terze obiezioni fatte da un celebre filosofo inglese con le risposte dell’autore*, vol. II; cfr. A. Koyré, *Lezioni su Cartesio*, a cura di P. Guidera, Tranchida Editori, Milano 1990; si veda anche M. Fichant, J.L. Marion, D. Weber (ed. par), *Hobbes, Descartes et la métaphysique*, Vrin, Paris, 2005

27 Cfr. *Eth. Nic.*, libro VIII; N. Machiavelli, *Il principe*, cit. cap. XVII; F. Brezzi, *Antigone e la philia*, Franco Angeli, Milano 2004.

28 “Politikon gar o anthropos kai syn zen pephykos”, *De An.*, IX, 9, 1169b 18-19. Cfr. A. Fermani, M. Migliori (a cura di), *Attività e virtù. Anima e corpo in Aristotele*, Vita e Pensiero, Milano 2009.

mini nascono tutti bambini e quindi incapaci di fondare una società e di instaurarla e molti restano “inadatti” anche da adulti, pur avendo entrambi – bambino e uomo adulto – la medesima “natura umana”; da ciò, per Hobbes, deriva il fatto che “l’uomo non è adatto ad associarsi per natura, ma lo diventa per educazione”. L’esperienza ci dice che ogni forma di associazione si origina da due movimenti: “o dal bisogno reciproco oppure dal desiderio di soddisfare la propria ambizione”; l’uomo non vive in società perché ama il suo simile *naturalmente*, seguendo in ciò la sua essenza umana, quanto per saziare la propria sete di potenza e di considerazione rispetto agli altri. È il concetto di *utilità* che gioca un ruolo decisivo nella vita dell’uomo, proprio in quanto “ogni patto sociale” che sta a fondamento dello Stato civile, viene contratto “o per utilità o per ambizione, cioè per amor proprio e non per amor dei consoci”. Utilità e ambizione (*vanitas*) sono per Hobbes “la molla principale dell’agire umano, secondo una concezione antropologica che risente, come ha messo in rilievo lo Strauss (...), di un influsso umanistico”²⁹ che evidenzia quello che, manualisticamente, viene definito pessimismo antropologico; in realtà, a nostro parere, questa visione negativa e pessimistica non corrisponde all’idea di uomo che Hobbes propone nel suo sistema filosofico. Il fatto, poi, che gli uomini “per loro natura” siano inclini più al dominare che all’associarsi e che quest’ultimo sia dovuto solo dal timore di una morte violenta, non ha una coloritura etica o morale – come ritroviamo invece nel *Principe* machiavelliano – ma direi biologico-meccanica. Così, per Hobbes, “l’origine delle grandi e durevoli società” non va ricercata nella naturale socialità umana, nel suo essere un animale sociale che non può vivere autonomamente – come vuole Aristotele – in quanto non dotato di *autarcheia*, bensì nel timore, quella passione dell’anima che viene definita come “l’*Avversione*, con l’opinione di un nocimento da parte dell’oggetto”³⁰, “una previsione del male futuro” che va distinto dal *terrore*.

L’uomo teme l’altro uomo e vive nella paura per almeno tre ragioni: a causa dell’*uguaglianza naturale*³¹ che ci impedisce di trovare la sicurezza negli altri e allo stesso tempo ci impedisce di “procurarcela da noi stessi”; ciò comporta che nessun uomo deve pensarsi superiore agli altri uomini

29 N. Bobbio, nota 4, a Th. Hobbes, *Elementi filosofici sul cittadino*, cit., p. 76.

30 Th. Hobbes, *Leviatano*, tr. it. di G. Micheli, La Nuova Italia, Firenze 1976, cap. VI, p. 54. D’ora in poi citato con la sigla *Lev.* seguita dal n. di capitolo e di pagina.

31 “La *Natura* ha fatto gli uomini così uguali nella facoltà del corpo e della mente che (...), la differenza tra uomo e uomo non è così considerevole, che un uomo possa di conseguenza reclamare per sé qualche beneficio che un altro non possa pretendere, tanto quanto lui”, *Lev.*, XIII, p. 116.

per natura. Il nodo cruciale dell'uguaglianza per natura sta a fondamento del *dualismo* hobbesiano riguardo la vita e l'uomo; questi è uguale all'altro poiché entrambi possono compiere azioni reciprocamente avverse, sino ad arrivare a uccidere. L'uguaglianza di natura si basa, allora sulla reale ed effettuale possibilità che un uomo, nella condizione dello stato di natura, può ugualmente "tutto quel che gli altri possono"; uguaglianza come essere in possesso di un uguale e *reale* potere. Nella realtà della condizione naturale, tutti gli uomini hanno il medesimo potere nei confronti dell'altro loro simile, "*la disuguaglianza, che ora si scorge, è stata introdotta dalle leggi civili*" (*De cive*, I, p. 79).

Il secondo motivo consiste nel fatto che l'uomo, inteso come umanità che vive nella naturalità, esprime una *volontà naturale* di nuocere, e tale passione è "insita a tutti". Nel *Leviatano*, Hobbes chiarisce cosa intenda con *volontà*: "nella *deliberazione*, l'ultimo appetito, o l'ultima avversione, immediatamente aderente all'azione o alla sua omissione è quel che chiamiamo *volontà*, l'atto, (non la facoltà) del *volere*" (*Lev.*, VI, p. 59). La *volontà* come "appetito razionale", definizione che si dà nelle Scuole, non è corretta; perché dice Hobbes, se così fosse non ci potrebbe essere atto volontario contro ragione; invece, "un *atto volontario* (...) è quello che procede dalla *volontà* e nient'altro". Così se le bestie hanno deliberazione hanno pure *volontà*; ciò significa che l'uguaglianza degli uomini consiste nella loro *animalitas*, che è il piano reale, e non virtuale, della vita organica e meccanica, messa in opera dalla Natura in quanto Tecnica. Uguaglianza e *volontà* sono *atti* (energheiai) non *facoltà* (dynamis) e quindi vanno a formare la condizione naturale di vita biologico-tecnica, ossia la *realtà*.

Desiderare, poi, la stessa cosa nello stesso tempo, che non può essere goduta in comune né essere suddivisa, è causa della lotta tra gli uomini che decide chi è il più forte, al quale l'oggetto desiderato dev'essere dato. È quindi la *lotta* (il *bellum omnium contra omnes*) a determinare la vita umana naturale e reale; è il *conflitto* perpetuo, provocato da uguaglianza, *volontà* e desiderio, a inoculare il germe del timore nell'intimo dell'uomo. Ma questa condizione in cui domina la guerra, non corrisponde allo *stato d'eccezione* schmittiano, poiché quest'ultimo è la fonte della *sovranità* – la *virtualità* in quanto *persona* – mentre nella condizione naturale l'uomo è *facies non persona*, e il *bellum omnium contra omnes* è la condizione naturale – ossia tecnico-organica, l'*animalitas* – dell'essere umano nella sua totalità, la *realtà* della vita in cui vige il diritto, che altro non è se non la stessa *libertà*, "che ciascuno ha di usare secondo la retta ragione delle proprie facoltà naturali", stato di natura in cui il diritto naturale, quin-

di tecnico-reale, afferma che “*ciascuno tuteli la propria vita e le proprie membra per quanto è in suo potere*”. Il diritto naturale, la libertà, che fa uguale l'uomo, che gli permette di volere e di desiderare, è il baluardo a difesa della vita intesa come animalitas e come *zoe*, come natura organica e tecnico-meccanica, che esaurisce l'ambito del *reale*, è “il diritto alla propria conservazione”. Sarà lo Stato civile e la Legge, il regno del *virtuale*, a porre la disuguaglianza per ottenere una pace tutta artificiale e virtuale, in cui la difesa della *zoe* corrisponde con quella del *bios*, e in cui ha origine la biopolitica come controllo individuale³². Nella condizione naturale l'uomo mantiene il diritto alla conservazione, ossia ciò significa che possiede “*diritto di usare di tutti i mezzi e di compiere tutte le azioni*” per conseguire la personale autoconservazione; in tal modo egli è giudice supremo di se stesso, per quanto riguarda i mezzi e le azioni che gli consentono di rimanere in vita; e tuttavia, in quanto ogni uomo è uguale all'altro per natura, ogni uomo è anche giudice delle azioni altrui al fine di poter giudicare se queste intervengano o meno sulla sua stessa conservazione. È questa l'unica vera e reale teleologia che Hobbes ammette all'interno del suo sistema e della sua antropologia. Il diritto naturale che pone l'uguaglianza per natura di tutti gli uomini ha come fine la conservazione in vita del corpo (le membra) del singolo individuo e, a sua volta, l'uomo singolo è giudice dei mezzi e delle azioni tramite le quali si mantiene in vita. Ma il fine è uguale per tutti gli uomini e le decisioni dell'uno non devono confliggere con quelle di un'altro; ognuno, così, diviene – conforme alla retta ragione cioè secondo il diritto naturale (decisiva questa affermazione: la retta ragione è il diritto naturale) – giudice del giudizio altrui, per sapere se questo va a scontrarsi con la possibilità della propria conservazione in vita.

Se la Natura ha reso fin dall'inizio uguale ogni uomo, essa ha pure fornito ad ognuno “il diritto su ogni cosa”; è questo ciò che Hobbes chiama “*stato naturale puro*”, ossia la piena libertà di azione del singolo uomo, la condizione in cui l'azione di un singolo non costituisce in nessun caso un torto per gli altri, dove il concetto di responsabilità civile non ha diritto di cittadinanza, poiché “*l'ingiustizia verso gli uomini presuppone le leggi umane, e queste leggi allo stato naturale non esistono*” (*De cive*, I, p. 83). Insieme alla *disuguaglianza*, l'*ingiustizia* fa parte dello Stato politico, entrambe sono il frutto della *forza della Legge*³³, della sua virtualità

32 Cfr. M. Foucault, *Bisogna difendere la società*, a cura di M. Bertani e A. Fontana, Feltrinelli, Milano 1998, pp. 78-101 e pp. 206-234; cfr. anche R. Esposito, *Bios. Biopolitica e filosofia*, Einaudi, Torino 2004.

33 Cfr. N. Bobbio, *Legge naturale e legge civile nella filosofia politica di Hobbes*, in Id., *Thomas Hobbes*, cit., pp. 111-191.

che esprime la più terribile potenza in quanto *sovranità*, vincolo reciproco istituito da un patto universale contro la *libertà*, contro ciò che un singolo individuo ritiene giusto e buono per sé e la sua conservazione della propria vita “e della propria integrità fisica”, la propria animalitas e il proprio corpo – nulla quindi che investa il piano morale come vorrebbe Strauss –; se il diritto, ovvero la libertà e la retta ragione, stanno a “salvaguardia” della vita organica dell’uomo e della sua “integrità fisica”, allora, nello stato di natura – che non è una finzione ma una situazione reale e concreta (“nessuna lotta, afferma Hobbes, si conduce più acutamente che quella fra sette diverse di una stessa religione” *De cive*, I, p. 80), a tutti gli uomini è lecito “avere e fare qualsiasi cosa”, cioè nella condizione di vita naturale “la misura del diritto è l’utilità” (*De cive* I, p. 84).

Se l’uomo naturale e la sua vita è guidata dalle passioni, e in modo particolare dalla presunzione di essere superiore agli altri, mentre la natura ha fatto gli uomini uguali e li ha dotati di retta ragione e libertà, i due significati fondamentali del diritto, questa vita è votata alla lotta di tutti contro tutti per acquisire la propria utilità e la propria sicurezza; ma oltre a ciò l’uomo è in possesso di un particolare diritto: “il diritto di tutto a tutti” che è la caratteristica dello stato di natura, in quanto causa prima di guerra, cosicché la condizione della vita naturale – è quindi della vita organica creata dalla tecnica divina – è “uno stato di guerra, e non di guerra semplicemente, ma di guerra di ciascuno contro tutti gli altri” (*De cive* I, p. 85); più indietro, Hobbes aveva affermato che “nessuna lotta si conduce più acutamente che quella fra sette diverse di una stessa religione, e tra i partiti di uno stesso stato, quando si tratta di lotte che vertono sulle ideologie o sul metodo politico” (*De cive*, I, p. 80). Come correttamente annota Bobbio, l’uguaglianza naturale, la volontà e il desiderio comune determinano l’esistenza dell’uomo che vive in uno stato di natura come “diffidenza reciproca, che può considerarsi come uno stato di guerra latente” ed è soltanto con l’acquisizione del diritto di tutti a tutto – lo *jus omnibus in omnia* – che la guerra diventa aperta. Quindi lo stato naturale, ove vige l’animalitas, ma anche la retta ragione, cosicché l’uomo naturale creatura della tecnica divina risulta essere un animal rationale seppur vivente in una condizione naturale e non civile, è, proprio in quanto in esso vige il diritto naturale, ossia la libertà intesa come il diritto di tutti a tutto, il bellum omnium contra omnes ove tutti hanno diritto a tutto³⁴.

Tale condizione umana che si dà storicamente non ha fine con la vittoria di uno sull’altro, ma anzi “è, per la sua stessa natura, *continuo*”, poiché non vi è una vittoria definitiva di uno dei contendenti, in virtù della loro ugua-

34 Cfr., *Prefazione a De cive*, cit., pp. 65-66.

glianza da natura. Ma, e questa è la tesi che s'intende sostenere, la condizione organico-naturale dell'uomo che ha la sua essenza nel sapere tecnico – il creare – di Dio è l'ambito del *reale* dell'esserci dell'uomo, reale che trova il suo fondamento nella tecnica e nelle leggi della fisica moderna.

L'uguaglianza di cui gli uomini godono per natura, non è l'uguaglianza sociale e politica di Rousseau, né tanto meno l'uguaglianza delle democrazie contemporanee – queste sì tutte virtuali e formali, desostanzializzate e dematerializzate e quindi ancora più legate e dipendenti dalla tecnica – né infine l'ideale cristiano; piuttosto l'uguaglianza hobbesiana degli uomini che vivono nello stato di natura ha le sue radici nella categoria di *animalitas*, nella costruzione meccanica del corpo vivente dotato di movimento. E proprio l'essere stati creati uguali dalla natura, il nostro *essere* uguali, è la causa prima dei danni, dei dolori, delle miserie che gli uomini si scambiano reciprocamente.

Ma lo stato di natura è anche lo stadio antropologico in cui l'uomo vive la pura libertà – che lo espone certo al pericolo estremo – e dove vige il diritto che si manifesta come diritto di tutti su tutto, che non sta a fondamento soltanto del *bellum omnium contra omnes*, ma con la sua violenza determina la realtà effettiva della vita dell'uomo: “nello stato naturale dell'umanità, *un potere certo e irresistibile dà il diritto di signoreggiare e comandare quelli che non possono opporre resistenza*”.

3. I due uomini di hobbes e l'uomo ingranaggio

Si è visto che attraverso l'imitazione dei processi naturali e delle strutture legali della Natura, l'uomo viene definito da Hobbes come l'opera della Natura più eccellente, in quanto, a differenza degli altri enti animati, anche per il filosofo inglese l'uomo è *animal rationale*, e la sua eccellenza consiste, ovviamente, nel suo essere dotato di *ratio*. Il suo sapere razionale si identifica con la tecnica, che è in grado di costruire quell'*animale artificiale*, macchina semovente, quel “gran Leviatano” che viene chiamato “comunità politica o Stato”.

Lo Stato civile o Commonwealth scaturisce dalla tecnica dell'uomo, la sua arte crea il grande mostro marino del Leviatano, un “uomo artificiale” che, al contrario di quanto afferma Aristotele ma non Platone, è “un uomo in grande”³⁵, “di statura e forza maggiore di quello naturale”, cioè della

35 Cfr. *La repubblica*, vol. I e II, tr. it. di F. Gabrieli, intr. di F. Adorno, Rizzoli, Milano 1981, testo greco a fronte. Vi è tuttavia anche tra Hobbes e Platone, un vallo

condizione naturale in cui può venire a trovarsi l'uomo, e il cui unico scopo è quello di mettere in atto le prime due leggi di natura e quindi proteggere la vita dell'individuo.

Ritorna in questo celebre luogo l'opposizione tra artificiale, ossia meccanico e tecnico, ma dotato di vita autonoma, e naturale, considerato dal punto di vista della forza e del potere inferiore all'artificiale, che tuttavia è il prodotto della tecnica dell'uomo naturale. Entrambi, lo Stato civile artificiale e virtuale e lo stato naturale e reale, trovano nella tecnica e nella costituzione meccanica la propria essenza; la continua analogia, ossia la corrispondenza "secondo proporzione"³⁶, come afferma Aristotele, tra uomo naturale e uomo artificiale, trova la sua unità nel movimento meccanico originato dalla costruzione tecnica dell'automa. La macchina, come l'uomo, si muovono perché sono ontologicamente costituiti razionalmente, l'uno dalla ragione naturale, l'altro dalla ragione artificiale, dalla tecnica divina o umana. La tecnica costituisce, in quanto natura, il mondo e quindi anche quell'animale dotato di ragione che mimeticamente si istruisce e tecnicamente costituisce lo Stato civile, divenendo a pieno titolo animale politico; egli non è solo l'artefice del grande Leviatano, dell'uomo artificiale, ma ne è pure la *materia*: L'uomo naturale e razionale crea la comunità civile e politica, uscendo dalla violenza mortale della condizione di natura; e in esso vive sotto protezione, egli cioè è l'architetto che costruisce la casa sicura per abitarci. Lo Stato dunque non precede l'individuo, come vuole Aristotele nella sua *Politica*; Stato e individuo non sono tutto e parte, ma lo Stato altro non è che l'edificio che gli individui costruiscono per vivere protetti. Nessuna socialità lega gli uomini; l'essere politico dell'uomo corrisponde allo svolgere correttamente i propri doveri e le proprie funzioni, non amministrare la cosa pubblica o prendere decisioni riguardo allo stato di guerra. È questo, con ogni probabilità, il nuovo paradigma che si impone nel XVII secolo e che muta radicalmente non solo l'assetto statale ma anche e soprattutto quello di uomo, uno Stato civile che risponde a bisogni storico-economici, storico-sociali, religioso-scientifici del tutto nuovi.

Ma gli uomini di Hobbes sono due?

L'uomo si distingue come colui che vive in una condizione naturale – lo stato di natura – che è la condizione originaria e primigenia del suo essere al mondo. La sua vita e la sua esistenza in tale *status* sono caratterizzate dalla pura libertà che si determina effettivamente come *diritto di tutti su*

teorico decisivo in quanto il primo pensa lo Stato come qualcosa di artificiale mentre Platone come qualcosa di naturale.

36 *Metaph.*, 1016b 32-1017a 3.

tutto; questa esistenza è guidata dal *conatus*³⁷, l'istinto di autoconservazione e il desiderio verso le cose e gli altri individui; il *conatus* cioè è il desiderio di tutto e non solo di una cosa specifica. Infatti, il diritto di tutti su tutto è l'espressione dell'assenza della proprietà privata³⁸ e la causa della condizione di guerra permanente tra gli uomini; la condizione naturale dell'uomo, lo stato di *bellum omnium contra omnes*, che Schmitt definirà "stato di eccezione" da considerarsi altresì come condizione ordinaria del vivere umano e dello Stato, che non è più stato di natura, è la dimensione, per Hobbes, in cui il sentimento che domina la vita del singolo uomo è la paura intesa come timore di morire. Tuttavia, questa paura non è la generica paura della morte che abita in ognuno di noi, bensì la paura di una morte determinata e particolare, ossia la morte violenta data per mano di un altro proprio simile; e questa morte è più temuta perché «non-naturale», provocata non dal corso biologico della natura ma dalla forza e dalla supremazia tecnica di un'altra creatura – l'uomo – che vive in un continuo stato di conflitto. Tale *bellum omnium contra omnes*, è in realtà il primo atto di distacco dalla naturalità dell'uomo e la prima ricerca di uno sviluppo della tecnica, indirizzata alla soppressione dell'altro e alla conquista delle cose (*res*). Il conflitto di cui qui si tratta non può essere identificato con le guerre fra Stati, diversamente disciplinate e causate da differenti motivazioni; esso piuttosto può essere paragonato alle guerre civili, nelle quali regna l'anarchia – quella condizione che per Hobbes rappresenta il massimo pericolo per la vita dell'uomo – in cui, come dice Montaigne nei suoi *Essays* il signore non può fidarsi nemmeno del proprio servo. Nella condizione naturale originaria, l'uomo vive nella dimensione di un terrore costante, dominato dalla sovranità della paura della morte, una morte innaturale e violenta. Nello stato di natura umano viene meno il fondamento e l'essenza dello stesso uomo, viene meno cioè la prima legge di natura che impone la ricerca della pace per l'autoconservazione della vita. Il primo uomo, l'abitante lo stato di natura, che vive la condizione originaria della lotta per la vita, è l'uomo del *conatus* e delle passioni, della libertà e del diritto di tutti su tutto, dominato dalla paura.

Per mettere fine a questa situazione mortale e a questa condizione che trasgredisce la prima legge di natura, l'uomo prende una *decisione* definitiva per la difesa della propria esistenza. Tale decisione non è la *proairesis*

37 Cfr., R. Bodei, *Geometria delle passioni. Paura, speranza, felicità: filosofia e uso politico*, Feltrinelli, Milano 2003, pp. 83-101.

38 Cfr., G.W.F. Hegel, *Filosofia dello spirito jenese*, a cura di Giuseppe Cantillo, Laterza, Roma-Bari 1984, al proposito si veda L. Ruggiu, *Logica, metafisica e politica. Hegel a Jena*, Mimesis, Milano-Udine 2009, vol. I e II.

aristotelica, effetto di una scelta razionale, legata al principio di causalità, che guida l'uomo in quanto *zoon logon echon* e *zoon politikon*, quanto è dettata dall'istinto di sopravvivenza insito naturalmente nell'uomo. L'uomo naturale è comunque – decidendo per la vita e fuggendo la morte – un *animal rationale* (proprio perché egli sceglie la vita e fugge la morte, hegelianamente, si farà servo, cioè suddito di un sovrano; in questo senso, si può dire che l'uomo naturale, con la decisione, diviene uomo dialettico), e tuttavia egli rimane uomo desiderante. Prima della decisione, egli è un organismo olisticamente determinato; successivamente diverrà una creatura vivente scissa in interno ed esterno – proprio in quanto dialetticamente costituitasi –, dimensioni tra loro conflittuali e non più sintetizzabili. La coscienza interiore dell'uomo gli fa vivere una vita *altra* e differente da quella *pubblica e civile*, lo spazio della libertà viene ora a collocarsi nell'interiorità dell'uomo, mentre l'ambito dell'esteriorità pubblica si determina come lo spazio dell'obbedienza alle leggi dello Stato civile.

Ma in cosa consiste la *decisione*? Come è noto nella cessione di tutti i diritti da parte di tutti, a un singolo uomo o a una assemblea, che sono delegati e hanno l'unico compito di mantenere la pace, condizione essenziale per l'autoconservazione degli uomini, divenuti sudditi, ossia sottoposti all'obbligo dell'obbedienza alle leggi del sovrano che da queste è sciolto in quanto il creatore non può essere soggetto alla creatura. Non tanto la decisione quanto il patto unanime trasforma l'uomo da animale desiderante a animale razionale e sociale.

La nuova forma-Stato si fonda sui principi del “*princeps lebibus solutus*” e della esclusività della legge statale (*superiorem non reconsciens; imperator in regno suo, quod principi placuit legem habet vigorem*), in antitesi con i principi medievali della subordinazione del principe alla legge naturale e della pluralità e reciproca limitazione degli ordinamenti giuridici.

Se così è, la razionalità non è una qualità innata dell'uomo – come vuole Descartes – ma una sua specifica proprietà che si viene a formare e si consolida nel passaggio dalla condizione naturale (lo stato di natura in cui l'uomo è nemico degli altri suoi simili), in cui vige lo *jus* universale, allo Stato civile, in cui la razionalità della *lex* s'impone a protezione della vita individuale, ristabilendo la *pax*. Decisione, patto, razionalità sono le fondamenta sulle quali viene a costituirsi *la societas civilis sive status*; l'integrità fisica e la difesa della vita del singolo uomo possono così essere raggiunte e l'uomo da pura animalità e istintualità desiderante, diviene un una creatura che vive in società all'interno della quale svolge le proprie attività, mantenendo nel segreto delle sua coscienza le proprie private opinioni religiose e politiche. Lo scopo ultimo per cui l'uomo si stringe in società non è allora

la mancanza di autonomia e di autarchia – come pensa Aristotele – bensì il mantenersi in vita, una vita non teoretica o politica, ma biologica e fisica, se vogliamo, *meccanica*.

In Hobbes, cambia l'idea antica di vita umana, non solo quella aristotelica, ma anche quella di Seneca, in quanto, come si vedrà ampiamente più avanti – la tecnica, che è la messa in opera della razionalità meccanicista – il nuovo sapere dell'individuo – produce una *secolarizzazione* sempre più estesa, sino a diventare totalizzante nell'Europa del Sei-Settecento, della natura e dei valori etici tramite principalmente la costituzione in scienza dell'economia politica classica, che si trasformerà ben presto in economia monetaria, mutando per sempre il senso e il significato del lavoro umano. La tecnica moderna, dunque, appare come quel processo di secolarizzazione e di *disincanto*, che scalzerà – nel ruolo di difensore della sicurezza dell'individuo – la sfera pubblica dello Stato.

Se l'ambito generale, il luogo sistematico, è il meccanicismo, la pratica di questa visione del mondo e dell'uomo consiste nella tecnica moderna; questa diverrà l'essenza stessa della borghesia, di quella società civile che ormai si è staccata dallo Stato, aprendo uno spazio autonomo – quello del *diritto privato* – che si opporrà sempre più decisamente a quello politico-statuale, lo spazio pubblico della *legge civile*; in questo senso, si può affermare che la tecnica mette in crisi l'ambito della *lex* svuotandola della sua forza e del suo potere coercitivo, affermando una *libertà* di circolazione di merci e idee che nulla ha a che fare con la libertà del diritto dello stato di natura hobbesiano.

Tuttavia, in quest'epoca, l'uomo mantiene la sua interiorità, il suo privato, mentre l'ambito dell'esteriorità, in virtù del meccanicismo e della tecnica, trova varchi sempre più larghi nelle maglie del potere dello Stato. Se lo Stato è una macchina, l'operazione di Hobbes consiste in una *naturalizzazione* dello Stato e dell'Uomo, proprio in quanto la natura è il meccanismo perfetto creato da Dio. Gli uomini nuovi che, spinti dalla paura della morte violenta, hanno riconosciuto la loro essenza nella prima legge di natura e non nel diritto di tutti a tutto, si sono convertiti – come direbbe San Paolo – a essere sudditi, per poter vivere in pace e sicurezza, divenendo uomini dotati di ragione, facoltà esercitata primariamente in ambito privato, e progressivamente in ambito pubblico, divenendo in tal modo animali politici, in quanto viventi all'interno del corpus della *societas civilis*. Anche lo *zoon politikon* è dunque una qualità acquisita e non una propensione naturale dell'uomo; egli diviene un essere sociale e un vivente in società solo per *costrizione*, solo perché costretto dalla condizione originaria di natura a sfuggire alla morte e difendere la propria vita.

Aprendo una parentesi, risulta evidente come Hobbes attui un doppio rovesciamento della teoria politica, e quindi dell'antropologia, aristotelica; l'uomo di Aristotele, infatti, è per natura *zoon politikon*, e proprio in quanto e solo in quanto vive all'interno della polis sviluppa le forme di razionalità che vanno dalla *techne*, alla *phronesis*, alla *sophia*; solo cioè in quanto vive all'interno di una società naturale, che lo precede e lo fonda come il tutto la parte, e che è essa stessa *kata physin*, l'uomo è essenzialmente e originariamente, cioè per natura, animale sociale, e solo in quanto tale *zoon logon echon*; al di fuori della polis, com'è noto, vi è solo il dio o la bestia.

Nello stato di natura l'uomo non vive la differenza tra interno ed esterno, tra coscienza e obbligo; le due dimensioni si confondono nella volontà e nella libertà dell'agire in una unità vivente; l'interiorità dell'uomo è il suo stesso *conatus* che non è disgiunto dal piano dell'effettualità pratica esterna. Nella condizione di vita naturale non ha luogo dunque la separazione tra lo spazio dell'interiorità e quello dell'esteriorità, ossia il *politico*, ma anzi l'uomo si riconosce in una unità animale – vivente –, organica e meccanica, come *macchina desiderante*. L'organismo *machina*, che agisce spinto dal desiderio sapendosi s-vincolato, è l'individuo assoluto e totalmente libero, naturalmente asociale.

Ciò che tuttavia rende l'uomo che vive nello stato di natura non dissimile da quello che vive protetto sotto l'egida dello Stato civile non è solo la ragione naturale ad entrambi innata, ragione che si svilupperà e si differenzierà nel sapere scientifico-tecnologico dell'uomo associato nella comunità statale, quanto piuttosto il loro essere entrambi uomo macchina, organismi viventi che sono tali perché costituiti come la grande macchina dell'universo, di cui ne seguono, per essenza, le leggi fisico-matematiche universali. Mentre la ragione si trasforma da naturale a tecnica nel passaggio dall'uomo naturale a quello civile, ciò che fa sì che l'uomo sia in realtà sempre uno, sta nella sua costituzione meccanicistica, nel suo essere macchina e costituito da ingranaggi.

Ciò che va sottolineato è che tale interpretazione dell'uomo organismo meccanico getta le sue fondamenta in una specifica figura della ragione umana che caratterizza in modo particolare l'età barocca, l'*analogia*.

È sicuramente Aristotele il primo che fa un uso tanto ampio quanto rigoroso dell'analogia, sia per spiegare i principî sia, anche se implicitamente, nella definizione dell'essere come *pollachos*. Se per lo Stagirita com'è noto, quattro sono i significati dell'essere, per Hobbes quattro sono le facoltà della natura umana: in entrambi i casi l'analogia è la struttura ontologica e gnoseologica che sta alla base di due divergenti teorie cosmologiche e antropologiche. E ancora, con una analogia particolarmente

efficace³⁹, a parere di Hobbes, chi si occupa di filosofia deve fare come lo scultore che, eliminando la materia non crea la statua ma la trova, proprio così come pensa Michelangelo⁴⁰; oppure deve “imitare la creazione”, cioè usare quello specifico sapere che è essenziale sia alla ragione naturale che a quella tecnico-scientifica, cioè della vera filosofia, per *edificare* la realtà. Il filosofo non deve interpretare o creare teorie intorno al mondo ma deve, imitando la natura sottoposta e determinata dalle leggi della fisica dinamica moderna, *creare il mondo*; e tale impresa può essere portata avanti solo da una ragione tecnica, che usa uno specifico metodo che distinguendo, ordinando e contrassegnando con nomi le cose – ossia facendole concretamente essere per quello che sono – sia anche “corrispondente alla natura delle stesse cose”. Così facendo la ragione non più unicamente naturale, ma che ora è essenzialmente *tecnica*, riproduce l’ordine della creazione divina: “*la luce, la distinzione della notte e del giorno, il firmamento, gli astri, le cose sensibili, l’uomo*” (DC, p. 67). Il processo mimetico della filosofia in quanto tecnica e meccanica pone il filosofo – scienziato e uomo tecnico della modernità – in una posizione analoga a quella del Creatore, mettendo in atto in tal modo una *teologia tecnica*, che si riferisce alle cose reali e finite, poste in essere dalla ragione naturale. È con Hobbes dunque che si apre l’epoca della riproducibilità tecnica del mondo; soltanto che, a differenza di quanto afferma Benjamin⁴¹, la riproducibilità e quindi l’imitazione non avviene tra opere prodotte dall’uomo ma tra l’opera della creazione compiuta da Dio e l’opera di creazione compiuta dall’uomo.

39 Cfr. Th. Hobbes, *Elementi di filosofia. Il corpo*, a cura di A. Negri, UTET, Torino 1972. “Non credere, amico lettore, che la filosofia della quale mi accingo ad ordinare gli elementi sia quella attraverso la quale si fanno le pietre filosofali né quella che vanno ostentando i codici metafisici. Essa è, invece, la ragione umana naturale che (...) determina tutto ciò che è verò intorno al loro ordine, le loro cause ed i loro effetti”, *Al Lettore*, p. 67. È questa una delle migliori definizioni della metafisica della tecnica della prima modernità.

40 Cfr. M. Buonarroti, *Ricordi(1508-1564)*, Spes, Firenze 1970.

41 “Una cosa fatta dagli uomini ha sempre potuto essere rifatta da uomini”, W. Benjamin, *L’opera d’arte nell’epoca della sua riproducibilità tecnica*, tr. it. di E. Filippini, Einaudi, Torino 1966, p. 20. E tuttavia è sempre Benjamin a mettere in chiaro la funzione della tecnica della riproducibilità; essa infatti “sottrae il riprodotto all’ambito della tradizione. Moltiplicando la riproduzione, essa pone al posto di un evento unico, una serie quantitativa di eventi. E permettendo alla riproduzione di venire incontro a colui che ne fruisce nella sua particolare situazione, *attualizza il riprodotto*. Entrambi i processi portano a un violento rivolgimento che investe ciò che viene tramandato – a un *rivolgimento della tradizione*, che è l’altra faccia della crisi attuale e dell’attuale rinnovamento dell’umanità”, *ivi*, p. 23, i corsivi sono miei.

Il programma di lavoro di Hobbes [è utile ricordare l'ordine cronologico di pubblicazione delle tre sezioni che compongono il *sistema* della filosofia hobbesiana: *De cive* (1642/1646); *De corpore* (1655); *De homine* (1658)] parte dalla *creazione* e dal *comandamento*, ossia si sviluppa con un ordine che rispecchia la Creazione divina; la prima tappa della sua riflessione sarà la *ragione* – che corrisponde alla luce – poi la *definizione* – che corrisponde alla distinzione di notte e giorno – poi lo *spazio*, gli *astri*, la *qualità sensibile* e infine l'*uomo*. L'ordine è quello del *sistema* che Hobbes costruisce: *De corpore*, *De homine*, *De cive*, con la nota inversione per quanto riguarda l'ultima opera che diviene – per motivi storici contingenti – la prima. Alla trattazione sull'uomo doveva dunque seguire quella sul cittadino che Hobbes pensa come l'uomo divenuto adulto. Su questa affermazione programmatica (“L'ordine della riflessione, dunque sarà questo: la ragione, la definizione, lo spazio, gli astri, la qualità sensibile, l'uomo. E, adulto l'uomo, il cittadino”) è necessario soffermarsi con attenzione.

CAPITOLO SECONDO

1. *Tecnicizzazione della politica: la Prefazione ai Lettori del De cive*

Nella *Prefazione ai Lettori del De cive*, Hobbes afferma, con falsa modestia, che in quel “piccolo libro sono trattati i doveri degli uomini: prima in quanto uomini, poi in quanto cittadini, infine in quanto cristiani”. L’Evoluzione umana parte dalla naturalità e dall’animalitas associata alla ratio – ossia dall’uomo *in quanto* uomo, reale e naturale – transita per lo stadio superiore dell’umano – l’uomo *in quanto* cittadino, l’uomo artificiale e virtuale dello Stato tecnico-politico – per giungere, alla fine, alla sua essenza di uomo cristiano, ossia di creatura, che ha in Dio la sua ragion d’essere e nell’obbedienza allo Stato sovrano il suo dovere.

La scienza politica non serve a “indicare regole di vita” ma ha la sua utilità nell’indicare una “teoria dei doveri”, utilità che assieme al concetto di legge, opposto a quello di regola, è il superamento in senso tecnico-scientifico moderno del concetto di phronesis, la prudenza in quanto sapere della politica e dell’uomo politico aristotelici. Come le altre virtù anche la prudenza “consiste nella comparazione” (*Lev.*, VII, p. 69), nel confronto e nello scambio relazionale che avviene tra gli uomini, anche se le virtù sono presenti in grado differente nei singoli individui; la prudenza è quella virtù che guida il progetto di un uomo, “un disegno” che si propone e non si risolve in un “guardarsi attorno”¹, ma è un particolare ingegno – ossia una tecnica – che “si acquista soltanto con l’uso e l’esperienza, senza metodo, cultura o istruzione” (è qui evidente il distinguo da Descartes); così, la prudenza si sviluppa tramite “osservazioni non agevoli, o usuali”, ma dipende dall’esperienza e dalla memoria di fatti simili, di “cose” simili, già

1 Cfr. H.G. Gadamer, *Introduzione a Aristotele, Ethica nicomachea. Libro VI*, cit., “L’essere sapiente della *Phronesis* non è (...) un sapere determinato, ma consiste innanzitutto in un prendere in considerazione e esaminare – esattamente ciò che è giusto in relazione al comportamento nella vita pratica”, p. 19; *Lev.*, cap. III, pp. 25-26.

accaduti e delle conseguenze che ne sono seguite. Ogni uomo ha “i suoi privati disegni” che porta avanti con una determinata prudenza che gli deriva dall’esperienza di vita e dai suoi ricordi; ma governare bene una casa o uno Stato “non sono differenti gradi di prudenza, ma differenti specie di affari” (*Lev.*, p. 70). In ciò consiste la critica alla concezione platonica dello Stato e l’avvicinamento hobbesiano alla critica che Aristotele muove a Platone: la casa non è un piccolo Stato e la differenza non è quantitativa ma qualitativa.

Contro il principio di resistenza, come annota giustamente Bobbio (*De cive*, p. 59), non vi è per il cittadino privato la possibilità “di giudicare gli ordini dei loro sovrani” come giusti o ingiusti o addirittura di “discuterli prima di eseguirli”. In questa affermazione è possibile rilevare la distanza storica e teorica con la formazione del sistema del liberalismo e del liberismo; l’individualismo è deterministicamente conformato ed è ancora molto lontano dal dogma capitalistico della libertà d’impresa; ciò significa che la critica schmittiana al *Leviatano* tiene poco². Il potere non ha bisogno di riconoscimento ma viene unicamente esercitato, così come l’autorità viene utilizzata “per punire i malvagi e difendere gli onesti”; l’individuo privato, in tal modo, per essere cittadino, cioè l’uomo divenuto adulto, non deve fare delle proprie opinioni la misura di ciò che è giusto o ingiusto. Fintanto che non si fanno tacere le teorie sulla giustizia e l’ingiustizia, sul bene e sul male, l’uomo vivrà in uno stato di guerra permanente; al contrario, per vivere in pace e mantenersi sicuro in vita, il cittadino ha l’obbligo di astenersi dal giudizio e di prendere atto che solo il sovrano – *legibus solutus* – ha il potere di interpretare se un’azione sia giusta o ingiusta; “all’infuori delle leggi istituite in ciascun Stato” non vi è alcuna possibilità di giudizio riguardo alla Giustizia che è, per Hobbes, “sorella e sposa del potere supremo” (*De cive*, p. 60).

2 Si veda C. Schmitt, *Scritti su Thomas Hobbes*, a cura di C. Galli, Giuffrè, Milano 1986, in particolare il saggio ormai celebre che titola *Il Leviatano nella dottrina dello Stato di Thomas Hobbes. Senso e fallimento di un simbolo politico*; non ci addenteremo anche noi nell’analisi della critica schmittiana da tempo ormai sviscerata in tutti i suoi possibili aspetti, si vuole qui ricordare però i fondamentali contributi di C. Galli, oltre all’*Introduzione* del 1986, e alla recente *Schmitt e Hobbes: una strana coppia*, in C. Schmitt, *Sul Leviatano*, il Mulino, Bologna 2011, C. Galli, *Lo sguardo di Giano. Saggi su Carl Schmitt*, il Mulino, Bologna 2008, Id., *Genealogia della politica. Carl Schmitt e la crisi del pensiero politico moderno*; per una critica dell’interpretazione schmittiana di Hobbes si veda A. Biral, *Schmitt interprete di Hobbes*, in Id., *Storia e critica della filosofia politica moderna*, a cura di G. Duso, Franco Angeli, Milano 1999, pp. 229-250.

Anche questa teoria hobbesiana si allontana decisamente dall'idea di liberalismo e di giustizia sviluppata soprattutto in America³, collocandosi in una dimensione di prima modernità che ha nello Stato assoluto il suo modello politico e il suo impianto sociale. Ciò che risulta altresì vicino alla nostra contemporaneità consiste nel metodo decostruttivo che Hobbes adotta per conoscere la materia, l'origine, la formazione dello Stato, ossia della fonte primaria della giustizia. Come per un orologio, afferma Hobbes, il simbolo del meccanismo, dell'automaton, se ne può capire il funzionamento solo se si smonta e si analizzano i suoi ingranaggi, come sono fatti ("la materia e la forma") e il loro movimento – anche qui il rovesciamento delle categorie aristoteliche di *yle* e *morphe* risulta evidente, così come è evidente il riduzionismo che fa del movimento il solo movimento locale – allo stesso modo, per conoscere "la natura umana" bisogna scomporre lo Stato nei suoi elementi. Questa operazione decostruttiva elementare permette di individuare la possibilità per l'uomo di essere in grado o meno di costruire uno Stato e le modalità nelle quali "gli uomini vogliono associarsi", modalità che dipendono da come essi si accordano.

Per Hobbes l'uomo non è malvagio *per natura* e il suo istinto del timore e della paura non lo fa cattivo in sé; piuttosto, malvagie sono le azioni che da questi istinti possono derivare, quando cioè un'azione umana va contro il dovere, infrangendo l'obbligo dell'obbedienza e la categoria della disciplina⁴. La malvagità, per Hobbes, è se così ci si può esprimere, una sospensione della razionalità, il che tuttavia non comporta la conseguenza del fatto che "gli uomini siano stati creati naturalmente malvagi", in quanto la natura "non fornisce loro né la disciplina né l'uso della ragione", ma solo desideri, paura, ira, "e tutti gli altri istinti animali" (*De cive*, p. 63).

Si apre qui una serie rilevante di problemi concernenti la cosiddetta antropologia hobbesiana.

Se l'uomo è creato dalla Natura privo della razionalità – che si acquisisce aristotelicamente nella fase adulta, in virtù della sua stessa natura,

3 Cfr. A. de Toqueville, *La democrazia in America* a cura di N. Matteucci, UTET, Torino 2010; J. Rawls, *Una teoria della giustizia*, a cura di S. Maffettone, Feltrinelli, Milano 2008; Id., *Liberalismo politico* a cura di S. Veca, Einaudi, Torino 2012; W. Sombart, *Perché negli Stati Uniti non c'è il socialismo?*, tr. it. di G. Geri, Prefazione di G. Martinotti (*E pluribus unum: America singolare*), Bruno Mondadori, Milano 2006.

4 Cfr. P. Schiera, *Socialità e disciplina. La metafora del cavallo nei trattati rinascimentali e barocchi di arte equestre*, in Id., *Specchi della politica. Disciplina, melancolia, socialità nell'Occidente moderno*, il Mulino, Bologna 1999; Id., *Sulla statualità moderna*, cit., pp. 15-18 sulla categoria fondamentale di disciplina.

guidata dall'educazione – di quale «natura» Hobbes sta qui trattando? Sembra, infatti, che questa natura non possa essere identificata con la Natura-Tecnica con la quale Dio crea e governa il mondo e l'uomo, in quanto è quella Natura divina a dare all'uomo la *ratio*. Qui invece la natura conferisce all'uomo solo lo status dell'*animalitas* e quindi tale condizione umana che sta al di fuori dello Stato civile e che viene definita come «stato naturale» “altro non è che una guerra di tutti contro tutti”. E tuttavia, se gli uomini non hanno razionalità come possono decidere di mettere in atto le leggi di natura che sono loro innate e che, quantomeno a un primo livello, si mostrano come a-razionali? Se le prime due leggi di natura appartengono alla sfera istintuale e a-razionale, e quindi l'uomo le percepisce come percepisce i desideri, la paura, l'ira, perché è necessario creare un animale artificiale, un Dio mortale, per dare attuazione a tali leggi, che già vengono attuate dal singolo uomo in modo *naturale* e *libero*, seppur pericoloso? E ancora; la sensazione di pericolo non è anch'essa un istinto? Tuttavia, le leggi naturali sono indicate da Hobbes come “i dettami della ragione” che permettono la formazione dello Stato civile e la stabilità della pace (*De cive*, p. 64)⁵.

Questa duplicità di natura porterebbe immediatamente a una contraddizione o almeno a una elevata difficoltà all'interno del sistema hobbesiano. Se l'uomo dello stato di natura è costruito unicamente sugli istinti, in che modo decide *razionalmente* di costituire un patto associativo e di cessione dei diritti e della libertà di tutti su tutto?

È possibile che l'uomo naturale sia privo di quella razionalità che lo distingue dagli altri animali? E' forse per questo motivo che Hobbes riprende la metafora dell'*homo homini lupus*? Non vi è, allora, contraddizione tra la *Prefazione ai Lettori* del *De cive* e l'*Introduzione al Leviatano*?

Hobbes sostiene, ma è una spiegazione debole, che gli uomini “hanno voluto, per necessità insita nella loro stessa natura”, uscire dalla condizione naturale di vita, dalla miseria e dall'odio che questa comporta, ma anche da quel diritto naturale che, se da un lato non garantisce l'esistenza in vita dell'uomo, dall'altro gli garantisce il massimo grado di potenza (il diritto di tutti su tutto) e la più grande libertà, intesa come possibilità di appropriazione e di dominio sulle cose e sui viventi.

E tuttavia, sia l'uomo naturale che l'uomo civile sono dotati di coscienza.

5 Cfr. Th. Hobbes, *Elementi di legge naturale e politica*, tr. it., Presentazione e note di A. Pacchi, La Nuova Italia, Firenze 1968, pp. 10-11.

Nel capitolo VII del *Leviatano*, Hobbes affronta proprio il tema della coscienza umana: “quando due o più uomini conoscono un solo e medesimo fatto, si dice che ne sono consci l’uno verso l’altro, ed è come se le conoscessero assieme”; per coscienza Hobbes non intende l’uso comune e metaforico che serve a indicare i “fatti segreti” e i “segreti pensieri” di un uomo, né le opinioni di un individuo con la pretesa di essere vere, ma la coscienza è solo in quanto relazione reciproca rispetto a un fatto.

Non si ha coscienza da soli, l’uomo singolo non ha coscienza; questa si produce solo tramite una relazione tra due o più uomini; l’individuo preso singolarmente non è *conscio*, ma poi la coscienza è stata interpretata in modo “metaforico” per indicare una conoscenza, e anche la localizzazione, dei fatti e dei pensieri “segreti” di un singolo individuo: questo è il primo significato degenerato di coscienza che produce la nefasta *separazione tra interno ed esterno*. Il secondo è più grave e potente, perché da uomini intrisi di opinioni indiscutibili (Hobbes ha sicuramente presente le guerre di religione francesi tra cattolici e calvinisti, ma anche la situazione politica della sua patria) che non possono essere mutate da chi le ha fatte proprie, che non possono cioè essere revocate in dubbio o sulle quali non si può esercitare una funzione di critica e parlarne a sfavore (eresia), a tali opinioni gli uomini danno il nome di coscienza; e in nome della *libertà di coscienza*, interiorizzata ma anche estesasi a gruppi e fazioni di individui, che si riconoscono per l’interiorità (valori) e non per l’appartenenza a uno Stato politico e civile, si pone l’irriducibile *frattura tra interno ed esterno*, tra individuo e Stato, facendo precipitare gli uomini nello stato di natura, nel *bellum omnium contra omnes*.

La dimensione della segretezza e quella opinativa (*opinione* è per Hobbes una “contemplazione personale” con la quale si inizia un ragionamento, invece di far iniziare il *discorso* con una *definizione*) portano alla rottura dell’unità, in quanto si pensa che l’uomo posseda individualmente una propria singolare coscienza, mentre per coscienza si deve intendere sempre e soltanto un rapporto di relazione reciproca riguardo a un fatto. Ciò ha il significato che la coscienza non rappresenta l’ambito dell’*interno*, essa lo diviene storicamente producendo la scissione tra *dentro* – il luogo impenetrabile a chiunque sia estraneo al singolo e dunque il luogo della massima libertà individuale – e il *fuori*, il luogo della statualità civile, della legge e dell’obbedienza. La coscienza pensata come libertà individuale è la causa del conflitto permanente e mortale tra gli uomini, la fonte massima del pericolo più alto che si manifesta come guerra civile e anarchia; mentre, se intesa nella sua autenticità e originarietà come relazione reciproca tra uomini, essa è garante dell’indivisa unità di uomo, Stato e pace.

2. Ragione potere

L'incipit della prima parte del *De cive – La Libertà*⁶ – elenca tra le facoltà della natura umana, ossia dell'essenza costitutiva dell'uomo in quanto tale, la forza fisica, l'esperienza, la ragione e le passioni (*De cive*, p. 71). L'uomo è quindi dotato naturalmente di ragione ed è anche nella visione hobbesiana per essenza un animal rationale; ciò significa che la razionalità umana non cambia la naturale disposizione dell'uomo a essere lupo verso il suo simile, non è una forma di mediazione del conflitto, che rimane lo stato originario dell'essere al mondo dell'uomo.

Nel primo capitolo degli *Elements*⁷ la natura umana è stata depurata dalla componente metafisica divenendo “l'insieme delle sue facoltà [quelle esposte all'inizio del *De cive* e riprese nel XIV degli *Elements*] e dei poteri naturali”; ma in questo luogo Hobbes all'interno delle facoltà naturali umane pone anche la nutrizione, il movimento, la generazione, il senso e ovviamente la ragione e aggiunge: “infatti chiamiamo unicamente naturali questi poteri, che sono contenuti nella *definizione di uomo*, sotto i termini *animale e razionale*”. Da questo punto di vista, non vi sono due uomini in Hobbes, non vi è né un dualismo né un pessimismo antropologico, vi sono piuttosto condizioni e possibilità, modalità di esistenza che possono rivelarsi più dannose o più utili per l'uomo e la sua esistenza, e queste sono sia le condizioni originarie di natura sia quella artificialmente costituita che va sotto il nome di *Commonwealth*, o Stato civile. Certo, anche Hobbes suddivide e separa le facoltà corporee e quelle mentali, dividendo l'uomo in due parti che non corrispondono tuttavia alle cartesiane *res cogitans* e *res extensa*. “I poteri del corpo”, infatti, sono quelli della nutrizione, del movimento e della generazione, mentre “i poteri della mente”⁸ si scindono in due specie: quello “conoscitivo o immaginativo o concettivo” e quello che Hobbes definisce “il motivo”, ossia la ragione per cui l'uomo fa qualcosa, agisce secondo una determinata maniera e secondo uno scopo. Max Weber osserva che nella società capitalistico-industriale prevale la razionalità rispetto allo scopo, una razionalità tutta formale⁹; ciò conforta la tesi che Hobbes non è colui che spiana la via alla società capitalistico-

6 Cfr. *Prefazione ai Lettori*, Th. Hobbes, *De cive*, cit., pp. 63-64.

7 Cfr. *Elementi di legge naturale e politica*, cit., pp. 9-11.

8 Ivi, cap. VIII, pp. 58-59.

9 Cfr. M. Weber, *Economia e società*, a cura di P. Rossi, Edizioni di Comunità, Torino 1999, vol. I, cap. I; Id., *La scienza come professione*, tr. it. di P. Rossi e F. Tuccaro, intr. di M. Cacciari, Mondadori, Milano 2006.

mercantile, a differenza di quanto sembra sostenere Schmitt. L'uomo possiede un potere conoscitivo che va al di là della stessa esistenza del mondo; "l'ipotesi «annichilitoria»"¹⁰ non elimina dalla mente umana l'immagine di ciò che era esistito e che aveva visto e percepito, immagini che sono "rappresentazioni delle qualità delle cose a noi esterne" e che Hobbes definisce "la nostra cognizione, concetto, o conoscenza di esse". Questa facoltà che l'uomo possiede *naturaliter* e che gli consente la conoscenza "è ciò che io chiamo qui potere conoscitivo, o concettivo, il potere di conoscere o concepire".

L'idea di fondo hobbesiana – che gli uomini siano uguali per natura – si trova a partire dagli *Elements*, nel *De cive* e anche nel *Leviatano*; e la formulazione si ripete pari pari: i poteri naturali sono quattro (forza, esperienza, ragione e passione). Per far vedere come la tecnica domini il mondo hobbesiano e l'uomo ne rappresenti l'artefice meccanico, tra i tanti luoghi si può andare al capitolo V del *Leviatano* – *Della ragione e della scienza* – in cui Hobbes espone la sua teoria della ragione che ormai ha rotto i ponti alle sue spalle con "le scuole di filosofia di tutte le Università della Cristianità", che si fondano sul primato aristotelico del vedere, il *theorein*, "su certi testi aristotelici", ossia su quella che noi chiamiamo *Metafisica*. La ragione hobbesiana è la serie delle quattro operazioni aritmetiche elementari: addizione, sottrazione, moltiplicazione, divisione; dove l'addizione e la sottrazione possono essere esercitate in qualsiasi campo, lì vi è ragione; al contrario, se le due operazioni non hanno luogo "ivi la ragione non ha niente a che fare". Una importante ricaduta di tali affermazioni consiste nel fatto che la condizione naturale in cui può trovarsi l'uomo è anch'essa razionale. E "da tutto ciò possiamo anche definire, cioè vale a dire determinare, che cosa si voglia dire con il vocabolo *ragione*, quando lo calcoliamo tra le facoltà della mente. Infatti la *ragione* in questo senso non è che *calcolo*" (*Lev.*, cap. V, p. 41). Tutto si risolve in un computare; qualsiasi controversia è "controversia su un conto" e la retta ragione ammette l'errore di computazione non solo per i matematici e i logici ma anche "negli scrittori politici" e nei giuristi; ogni soggetto che ragiona – ogni uomo in quanto animal rationale – può "ingannarsi e inferire false conclusioni".

10 "L'ipotesi «annichilitoria», usata per chiarire il carattere esclusivamente mentale dei contenuti concettuali della conoscenza si ritrova nel *De Corpore*, VII, 1, ed anche in un manoscritto inedito, risalente al 1643-44, conservato presso la Bibliothèqne Nationale di Parigi: il *De Motu, loco et tempore*", *Elementi*, nota p. 10; sull'ipotesi annichilitoria si veda A. Pacchi, *Convenzione e ipotesi nella formazione della filosofia naturale di Thomas Hobbes*, La Nuova Italia, Firenze 1965 e A.G. Gargani, *Hobbes e la scienza*, cit., cap. V, pp. 134-148.

Va detto, però, che è il soggetto che calcola, cioè addiziona e sottrae fatti, atteggiamenti, comportamenti, giudizi, azioni, opinioni, idee, relazioni, sentimenti ecc., a sbagliare e non la ragione che rimane sempre e comunque “retta”. L’uomo si distingue dall’animale per la ragione tecnica e calcolante, con la quale è in grado di indagare effetti e conseguenze e scoprire cause efficienti, usando lo strumento logico del principio di causalità. La ragione in quanto calcolo che si applica in qualsiasi attività umana mostra la tecnicizzazione e la meccanizzazione del mondo e dell’esistenza umana; il paradigma quantitativo che si basa sulla stabilità della misurazione e del calcolo vale non solo per la scienza fisica e per la visione del mondo e dell’uomo che ne consegue – un mondo spazializzato e serialmente temporalizzato e un uomo-macchina – ma per ogni aspetto dell’esistenza umana: dai valori alle passioni, dalla forza all’intelletto, dai sensi alla ragione. A questa altezza, dunque, la divisione tra scienze della natura e scienze dello spirito diltheyana non ha avuto ancora luogo, e l’unità dell’uomo e del mondo, del sapere e della conoscenza è dato dal meccanicismo scientifico e dalla tecnica che tutto governano.

La ragione, afferma Hobbes, “non è nata con noi”, né la si acquisisce in virtù dell’esperienza, essa piuttosto “è conseguita con l’industria (*industry*)”, cioè non solo grazie a quella capacità di imporre nomi e di possedere un metodo che, partendo dall’elemento-nome proceda alle asserzioni e ai sillogismi per giungere infine alla conoscenza; la “conoscenza di tutte le conseguenze dei nomi che appartengono al soggetto in questione (...) è ciò che gli uomini chiamano *scienza*” (*Lev.*, cap. V, p. 45)¹¹. Tra i diversi significati, industria significa anche la capacità dell’uomo di inventare, di mettersi all’opera per conseguire un risultato, di mettere a frutto il proprio ingegno, in una parola di inventare e applicare tecniche. In tal modo, la ragione diviene ragione tecnica, e la natura, così come i prodotti dell’ingegno umano, segue le leggi e le regole meccaniche della tecnica. Affermare da parte di Hobbes che la ragione non nasce con noi e pur tuttavia è una delle quattro facoltà naturali che l’uomo possiede non comporta contraddizione in quanto la ragione che è data all’uomo dalla Natura è sempre *tecnica*, che si acquisisce non venendo alla luce ma nell’età adulta, ossia quando

11 “La *scienza* è la conoscenza delle conseguenze e della dipendenza di un fatto da un altro”, *Lev.*, p. 45.; cfr. A.G. Gargani, *Hobbes e la scienza*, cit., in particolare il cap. VIII (*Il sistema della scienza*); L. Strauss, *La filosofia politica di Hobbes*, cit., p. 135 in cui si critica la posizione di Dilthey; cfr. W. Dilthey, *L’analisi dell’uomo e l’intuizione della natura. Dal Rinascimento al secolo XVIII*, prefazione e tr. it. di G. Sanna, La Nuova Italia, Firenze 1974, pp. 141-180.

l'uomo è in grado di mettere assieme (addizione), di togliere (sottrazione), di separare (divisione) di coniugare (moltiplicazione).

Ora va sottolineato che tale facoltà è l'unico strumento in grado di costruire un animale artificiale, così come costruisce calcolando meccanismi semoventi, macchine e automi che sono le creature del sapere umano tecnico, la ragione dell'uomo cioè la stessa tecnica. Questo significa che la vita umana è costruita sulla meccanica, che ne determina i movimenti sia biologici sia quello "animale" o "movimento volontario" – l'andare, il parlare, il muovere le membra –; ma questa tecnica che inventa un mondo e un uomo-macchina è la tecnica con la quale noi contemporanei ci confrontiamo quotidianamente? Per Hobbes, senza tecnica non c'è razionalità e la ragione umana è unicamente calcolo, ossia tecnica che produce conoscenza scientifica.

Retta Ragione e Ragione naturale implicano sempre e comunque di per sé il rimando alla tecnica, che serve non tanto al progresso e al miglioramento della vita dell'uomo, quanto al mutamento della forma istituzionale che viene a sostituire lo stato di guerra, l'anarchia, la condizione naturale in cui l'uomo può trovarsi storicamente a vivere. Ciò significa che lo Stato civile è la risultante della razionalità umana in quanto tecnica, che disciplina le passioni e i desideri umani e si esplica nelle "virtù intellettuali", in quelle che Hobbes definisce le "abilità della mente che gli uomini lodano, valutano e che desiderano possedere" (*Lev.*, cap. VIII, p. 66). Tali virtù vanno comunemente sotto il nome di *buon ingegno (wit)*; naturali o acquisite esse rappresentano l'ingegno umano e quindi il piano morale diviene in Hobbes un ambito tecnico conoscitivo-comportamentale. L'ingegno naturale, non nasce con il neonato, non è innato all'uomo, proprio in quanto il bambino non si distingue, secondo Hobbes, né dagli altri esseri umani né persino dagli "animali bruti"; esso lo acquisisce "soltanto con l'uso e l'esperienza", i cui caratteri fondamentali sono la "celerità di immaginazione", vale a dire la veloce successione di un pensiero all'altro, e "la direzione ferma verso un fine che si è approvato". È questo ingegno naturale, questa *ratio naturalis*¹², questa specifica tecnica che conduce l'uomo a stringere il patto fondamentale di cessione dei diritti individuali a un altro uomo o a una assemblea.

12 Importante per questa definizione specifica di *ratio*, l'opera del giurista romano Gaio di cui si hanno pochissime notizie ma la cui fama è stata accertata dal ritrovamento di un manoscritto nel 1816 contenente le *Istituzioni*, testo predisposto a scopo didattico, esempio preclaro di quello che è stato il diritto romano dell'età classica.

Dalle virtù come il discernere e il distinguere, la discrezione, la prudenza e l'astuzia¹³ si forma l'ingegno naturale che è anch'esso il riflesso della visione meccanicistica dell'uomo e del mondo pur appartenendo eminentemente alla condizione naturale umana, ingegno naturale che tuttavia non viene meno nello stato civile. Diversamente, l'*ingegno acquisito*, grazie alle istituzioni e al metodo, si trova unicamente nella ragione e produce le scienze (*Lev.*, cap. VIII, p. 70). La differenza che intercorre tra i due tipi di ingegno nelle differenti passioni che li muovono “e la differenza delle passioni procede in parte dalla differente del corpo e in parte dalla differente educazione”; la differenza non è qualcosa di organico, non deriva dall'alternarsi dell'equilibrio (*temperie*) degli umori del corpo umano e in particolare dall'organo del cervello o “dagli altri organi di senso esterni o interni”, bensì dalle passioni che si differenziano per la struttura fisica degli uomini (*complexione*) e per le diverse abitudini all'educazione: la differenza tra i due ingegni deriva dal desiderio (*appetito*) di *potere*¹⁴.

Sono questi, il desiderio e le passioni fondamentali, che guidano l'agire dell'uomo. Qui per «potere» non si intende ciò che Hobbes afferma nella terza parte del *De cive*, il riferimento è invece al capitolo X del *Leviatano* e in particolare alla pagina di apertura. In questo luogo non si argomenta sullo Stato e sulla sovranità, ma sul “*potere naturale*” dell'uomo, considerato in senso universale, ossia come specie. Il potere umano, secondo Hobbes, è costituito dai “*mezz*” che egli possiede “al presente per ottenere qualche apparente bene futuro” (*Lev.*, cap. X, p. 82); il *potere naturale* – quello reale e non quello virtuale della persona della sovranità¹⁵ – oltre a essere “*originario*”, è costituito da quelle facoltà naturali (forza, bellezza che sono proprie del corpo, prudenza, arte, eloquenza, liberalità, nobiltà, che appartengono alla mente e all'animo umano) quando sono presenti in un grado eminente nell'uomo e quando queste si rivelano essere “*straordinarie*”. Il potere naturale è quindi il potere del corpo e della mente dell'uomo e tra le facoltà che lo compongono appare anche l'arte, cioè la tecnica, che se posseduta in modo specialistico contribuisce in modo determinante alla formazione del potere naturale umano.

13 “Quando un uomo si propone un disegno, i suoi pensieri scorrono su una moltitudine di cose ed egli osserva in qual modo esse conducono a quel disegno, o a quale disegno possano condurre; se le sue osservazioni non sono agevoli, o usuali, questo suo impegno viene chiamato *Prudenza*; essa dipende dalla grande esperienza e memoria delle cose simili e delle conseguenze che hanno avuto fino allora”, *Lev.*, cap. VIII, p. 69.

14 G. Duso (a cura di), *Il potere. Per la storia della filosofia politica moderna*, Carocci, Roma 1999.

15 Cfr. *Lev.*, cap. XVII, p. 168 e *Lev.*, cap. XVI, pp. 155-160.

A questo potere si affianca quello “*strumentale*” che è acquisito in virtù delle facoltà naturali o “per fortuna” ed è l’insieme dei mezzi e degli strumenti che servono ad aumentare il potere dell’uomo, come ad esempio le ricchezze, gli amici influenti e “quel segreto operare divino che gli uomini chiamano buona sorte”; infatti, per Hobbes, “la natura del potere è, in questo punto, simile alla forma: cresce nel procedere; o è simile al moto dei gravi che, quanto più s’avanzano vanno sempre più in fretta”. Il *potere strumentale*, ha quindi una duplice caratteristica: da un lato potrebbe essere definita «*pubblica*» (la fama), dall’altro «*tecnico-meccanica*» (il moto dei gravi).

Queste considerazioni hobbesiane costituiscono un’antropologia che trova nel desiderio di potere e nel suo costante accrescimento la sua essenza; inoltre, un tale argomentare – che descrive sia l’ambito dell’interiorità e la sfera psicologica dell’individualità, sia quello pubblico-comunitario – non pone l’uomo sotto una luce negativa, non sta a fondamento di una antropologia pessimistica, ma – quasi in maniera fenomenologica – fa vedere l’originaria e naturale, ossia *reale*, essenza dell’uomo-individuo.

La forma più elevata di potere che l’uomo può possedere, “il più grande dei poteri umani” si costituisce quando più uomini “riuniti consensualmente in una *persona, naturale o civile*” cedono a questa i loro poteri particolari, che ora, riuniti in un’unica entità, dipendono da una volontà unica che è il potere dello Stato civile. Ciò che va analizzato con attenzione è qui la nozione di *persona*, cosa voglia significare Hobbes con tale “nome”, quale sia la differenza tra persona naturale e persona civile. Certamente alla figura di *persona*, che ha perso in Hobbes ogni connotato ontologico – come vuole invece il cristianesimo – è legato il concetto di *rappresentazione* che, tuttavia, non può essere paragonato alla concezione di *rappresentanza* di matrice liberale¹⁶, ma che si intreccia con quello di artificialità e convenzionalità; alla base della figura della persona ci sta allora la normatività della tecnica.

16 Cfr., A. Amendola, *Il sovrano e la maschera. Saggio sul concetto di persona in Thomas Hobbes*, ESI, Napoli 1998; H. Kelsen, *La dottrina pura del diritto*, tr. it. e intr. di M.G. Losano, Einaudi, Torino 1975, in particolare, cap. VI (*Diritto e Stato*), pp. 311-351. L’oppositore più tenace e intelligente a Kelsen è ovviamente C. Schmitt, *Le categorie del politico*, cit. pp. 44-48. Cfr. anche, A. Biral, *Rappresentazione e governo nel ‘700 francese*, «il Centauro», 2, maggio-agosto 1981, pp. 23-38; G. Duso, *La rappresentanza politica moderna*, Franco Angeli, Milano 2003; W. Böckenförde, *Democrazia e rappresentanza*, «Quaderni costituzionali», 2, 1985, pp. 227-63. Si veda anche il sito di G. Duso che titola *Genesi e logica della rappresentanza politica moderna*, utile per la chiarezza storico-politica dell’esposizione del concetto di rappresentanza.

3. La Persona e la Sovranità

Si è visto che Hobbes distingue tra persona naturale e persona civile, così come aveva distinto uomo naturale e uomo civile o potere naturale/strumentale e potere civile. Per Hobbes, la persona è un *uomo* che agisce e parla secondo la sua volontà, e attraverso l'azione e il linguaggio da di sé la propria *rappresentazione*: questa è la *persona naturale*; in un secondo caso la persona è un uomo che agisce e parla per le veci di un altro, o, dice Hobbes, “di qualche altra cosa”, azioni e parole che possono essere attribuite “sia veramente che per finzione”; questa seconda modalità corrisponde alla “*persona finta o artificiale*”, in quanto è il *rappresentante* delle “parole e le azioni di un altro” (*Lev.*, cap. XVI, p. 155).

In entrambi i casi, la *persona*, sia essa naturale o artificiale e finta, è “un *travestimento*”, una “*apparenza esterna*” di un uomo, una *maschera* che, dal palcoscenico del teatro e a esso limitata, si è trasferita tanto nella condizione naturale quanto nello Stato politico; persona, quindi, come *attore* che impersona e rappresenta se stesso o qualcun altro, o – è qui sta un problema che dovrà essere preso in considerazione – qualche altra *cosa*. La persona, l'uomo attore è colui che mette in atto la tecnica, che costituisce il mondo naturale e politico del meccanicismo secentesco: l'uomo-macchina e lo Stato macchina, che divengono «*realtà virtuali*», che si autorappresentano e rappresentano; e in tale azione, ove predomina la tecnica e la costruzione meccanica, consiste il suo potere.

Si potrebbe allora ipotizzare che non esiste un uomo naturale che vive in un costante stato di guerra, ma esiste solo la persona naturale che agisce e parla provocando il *bellum omnium contra omnes*, spinta dalle passioni e dal desiderio di potere naturale e strumentale, potere di dominio – per un tempo limitato – su uomini e cose, terre e mari. Allo stesso modo la persona civile sarebbe il suddito che obbedisce all'*autorità*, dopo aver ceduto alla *persona artificiale* – la sovranità¹⁷ – i propri diritti; nello Stato politico non vi sono cittadini e sovrani, ma persone civili e persona artificiale, “*attore*”

17 Nell'*Introduzione al Leviatano* Hobbes scrive: “la *sovranità* è un'anima artificiale in quanto dà vita e movimento all'intero corpo”, ivi, p. 5. Va sottolineato che il principio vitale, seppur artificiale, e quindi tecnica, resta l'anima, come in Aristotele; “l'anima è la causa primaria in virtù di cui noi viviamo, percepiamo e pensiamo”, *De An.*, B 2, 414a 12. Sulla sovranità è d'obbligo il rimando ai primi due capitoli delle *Categorie del 'politico'* di C. Schmitt, *Definizione della sovranità e Il problema della sovranità*, pp. 33-59; cfr. al proposito, G. Agamben, *Stato di eccezione*, Bollati Boringhieri, Torino 2003; J. Derrida, *La bestia e il sovrano*, I e II vol., tr. it. di G. Carbonelli, a cura di G. Dalmaso Jaca Book, Milano 2009.

e “*autore*”, chi agisce e chi *riconosce le rappresentazioni* poste in essere. Colui che riconosce è *dominus* o *kyrios*, Signore in quanto Autore, poiché possiede la proprietà delle azioni e il diritto di vita e di morte dell’attore, e perciò è *Sovranità*; il possesso di essa è il *dominio*.

In ciò consiste la metafora e la virtualità del Barocco, i suoi mascheramenti e le sue pieghe¹⁸, gli autodafé, la tecnica ormai divenuta disciplina dominante e che sarà la madre di quella moderna, la complessità scenografica del macchinismo, la trasformazione del corpo e della mente dell’uomo in un meccanismo in cui la vita si risolve in movimento locale di ingranaggi/organi.

Nel paragrafo decimo del capitolo V del *De cive*¹⁹ Hobbes afferma che ogni Stato è una “persona civile” ma non ogni persona civile è uno Stato; precedentemente (paragrafo IX) lo Stato o società civile viene definito “persona civile”. Bobbio annota che Hobbes con tale definizione “formula per la prima volta nella storia del pensiero giuridico e politico il principio della personalità dello Stato”²⁰, che si identifica in “un’unica persona” che esercita la sovranità e che è essa stessa sovranità, in quanto i sudditi hanno sottoposto a questa la loro volontà. Persona civile non è il sovrano storicamente esistente ma lo Stato in quanto Sovranità, “il supremo comando o dominio” (*De cive*, p. 156). Lo Stato è assoluto perché assoluta è la sua sovranità, formatasi attraverso il patto di cessione: “io autorizzo e cedo il mio diritto di governare me stesso a quest’uomo, o a questa assemblea di uomini a condizione, che tu gli ceda il tuo diritto e autorizzi tutte le sue azioni in maniera simile” (*Lev.*, cap. XVII, p. 167). Con l’attribuzione allo Stato di “un’unica persona” Hobbes vuole intendere che esso è una totalità organica dotata di vita artificiale – la *sovranità* intesa come *anima dello Stato*, colei che conferisce allo Stato la vita artificiale –, un organismo tecnicamente costituito per la difesa esterna, la pace interna e il vivere bene (*eu zen / Benefit*)²¹ dei sudditi. Ciò è possibile soltanto se il piano del reale, della condizione naturale dell’uomo, viene abbandonato per un piano virtuale in cui la pace, la difesa e il progresso degli uomini non sono qualità naturali ma artifici costruiti dall’uomo con la sua tecnica per mantenersi

18 Cfr. G. Deleuze, *La piega. Leibniz e il barocco*, tr. it. di V. Gianolio, Einaudi, Torino 1990.

19 In particolare si veda il primo capitolo della seconda parte (Il Potere), che titola *Cause e origine dello Stato*.

20 N. Bobbio, nota 9 a Th. Hobbes, *De cive*, cit., p. 155.

21 Cfr. *De cive*, cap. V, § IX e *Elem.*, I, 19, 8; nel cap. XIII, § 6, del *De cive* Hobbes oltre alla difesa e alla pace aggiungerà la ricchezza e la libertà dei sudditi, cfr. N. Bobbio nota 10, *De cive*, § X, pp. 155-156.

in vita quanto più a lungo. La moltitudine dei singoli uomini naturali si fa popolo, “unita in una persona che viene chiamato *Stato*, in latino *Civitas*. Questa è la generazione del grande Leviatano, o piuttosto (parlando con più reverenza) di quel *dio mortale*, al quale noi dobbiamo, sotto il *Dio immortale*, la nostra pace e la nostra difesa” (*Lev.*, cap. XVII, p. 167).

Secondo Hobbes nessun accordo tra uomini può essere posto al di sopra della legge dello Stato, nemmeno la relazione con Dio e le sue leggi; l'uomo non può disobbedire al sovrano in nome di un'obbedienza a Dio, la cui sovranità domina tuttavia anche su quella del dio mortale.

È questo un punto delicato per chi, come Derrida, sostiene che la struttura onto-teologica della sovranità debba essere decostruita, “poiché la risposta di Hobbes (come quella di Bodin, d'altro canto) sembra, e dico *sembra*, voler slegare la sovranità statale, cosiddetta moderna, stabilita per convenzione o istituzione, dalla sovranità divina”²². Tuttavia, il Leviatano viene a costituirsi sul modello della sovranità e del potere di Dio; l'uomo artificiale, l'animale artificiale, il dio mortale sono costruiti tramite l'imitazione della tecnica naturale divina, così che “questa *mimesis* umana produca automi, macchine che mimano la vita naturale creata da Dio. La vita di questi automi, di queste macchine è paragonata a quella degli orologi”; e che cos'è Dio – metaforicamente – se non il grande orologiaio? A parere di Derrida, questa teoria filosofica è una “teologia della *mimesis*” che imprime al discorso sulla sovranità un tono “umanistico o antropologicistico”. Questa istanza, tipicamente moderna, modella la propria natura artificiale e tecnico-convenzionale “sulla specificità dello Stato e della sovranità”, ovvero si fonda e si costituisce su una onto-teologia²³, che diviene una vera e propria religione laica. La sovranità creata dall'uomo, che lo fa divenire *civile*, si fonda sul paradigma divino, mentre chi la incarna, il sovrano, è l'*immagine* di Dio, così che la legge del sovrano si modella – si potrebbe dire anche deriva – sulla legge di Dio; quella che Jean Bodin chiama «le prerogative della sovranità»²⁴ sono gli stessi pilastri della teoria politica

22 J. Derrida, *La bestia e il sovrano*, vol. I, cit. p. 74.

23 Ivi, p. 75.

24 J. Derrida si sofferma su un interessante quanto noto parallelismo tra la teoria della sovranità in Hobbes e in Bodin, cfr. ivi, pp. 74-77. Derrida cita poi un articolo di E. Balibar (E. Balibar, *Prolegomènes à la souveraineté: la frontière, l'État, le peuple*, «*Les Temps Modernes*», n. 61, sett.-ott.-nov. 2000, pp. 47-75), in cui l'autore sostiene che la provenienza della dizione di Bodin «prerogativa della sovranità» deriva da “un passato teologico e giuridico”, criticando l'appropriazione che Schmitt compie del pensiero di Bodin come il primo decisionista della sovranità, cioè il primo teorico dello stato di eccezione, “che autorizza il sovrano a sospendere

dello Stato assoluto: *superiorem non recognoscens, imperator in regno suo, quod principi placuit legem hebet vigorem, cuius regio, eius religio*²⁵. Questa impalcatura politica forma non solo lo Stato e la sovranità in quanto persona civile, ma gli stessi sudditi, lo stesso individuo della prima modernità, e in ciò consiste l'istanza umanistica e antropologica dello Stato moderno che Carl Schmitt imputerà al *Leviatano*, ossia quella divisione tra spazio interno della coscienza individuale e ambito esterno della politica, della libertà di coscienza contrapposta alla volontà del sovrano che, secondo il giurista tedesco, porta alla dissoluzione del Leviatano che contiene al suo stesso interno il germe della sua mortalità, spianando la strada allo Stato di diritto liberale²⁶. In polemica con Schmitt, Derrida afferma – con particolare riguardo al concetto di *eccezione*²⁷ – che il sovrano “fa la legge eccettuandosi dalla legge”, e in virtù della propria forza²⁸ crea una sospensione della norma e del diritto; è ciò che afferma Hobbes (*Lev.*, cap. XIII, p. 120) quando scrive che “la natura della guerra” non consiste nel combattimento e nelle battaglie realmente combattute “ma nella disposizione verso di esso”. Questo è il tempo in cui non si dà alcuna *assicurazione* (e ciò conferma l'*estote parati* ma anche la *parousia* di Cristo teorizzata da Paolo: l'avvento del Cristo come un ladro di notte), e “ogni altro tempo è *pace*” perché è il tempo della sospensione del «diritto di tutti su tutto», fondamento del *bellum omnium contra omnes* e dell'assoluta libertà e uguaglianza individuali.

“L'autonomia umana” della sovranità, ribadita da Hobbes nelle sue due opere principali – il *De cive* e il *Leviatano* –, pur basandosi sul modello tecnico-naturale divino, non ammette alcun accordo posto in essere dagli uomini che non sia quello con lo Stato civile; l'assenza di un accordo tra

il diritto (...) e di collocarsi al di sopra della legge che incarna”. Cfr. N. Bobbio, *Teoria generale della politica* a cura di M. Bovero, Einaudi, Torino 1999.

- 25 R. Koselleck, *Critica illuministica e crisi della società borghese*, intr. di P. Schiera, il Mulino, Bologna 1972, pp. 1-68; F. Meinecke, *L'idea della ragion di stato nella storia moderna*, tr. it. di D. Scolari, Sansoni, Firenze 1977, pp. 209-225.
- 26 Cfr. C. Schmitt, *La dittatura. Dalle origini dell'idea moderna di sovranità alla lotta di classe proletaria*, tr. it. di B. Liverani, prefaz. di F. Valentini, Laterza, Roma-Bari 1975.
- 27 Secondo Derrida, “una *teoria* dell'eccezione, soprattutto una *teoria* giuridica o politica dell'eccezione è impossibile, come *teoria filosofica*, anche se il *pensiero* dell'eccezione è necessario”, J. Derrida, *La bestia e il sovrano*, cit., p. 77. Diversamente G. Agamben, *Stato di eccezione* cit.
- 28 J. Derrida, *Forza di legge. Il fondamento mistico dell'autorità*, tr. it. di A. Di Natale, intr. di F. Garritano, Bollati Boringhieri, Torino 2003.; W. Benjamin, *Per la critica della violenza*, in Id., *Angelus Novus*, cit., pp. 5-28.

l'umano e il divino mette in luce non tanto un ipotetico e supposto ateismo di Hobbes, quanto piuttosto la totale trascendenza di Dio. Ciò comporta che il divino – il Dio Sovrano –, così come la Bestia, siano esclusi dal contratto, cioè “il modello teologico del *Leviatano*, opera d'arte o artificio umano che imita l'arte di Dio, questo modello teologico del politico esclude dal politico tutto ciò che non è proprio dell'uomo, sia Dio che la bestia”²⁹; e questa si configura come la critica decostruttiva della teologia politica schmittiana.

4. *Dell'uomo naturale come individuo asociale*

È noto che per Hobbes l'uomo a differenza della tradizione antica e umanistico-rinascimentale non è, per natura e fin dalla nascita, un animale sociale, non è portato naturalmente ad associarsi e non è uno *zoon politikon*. “L'uomo non è per natura atto a vivere socialmente” e le società civili, cioè gli Stati, non sono dei “conglomerati di uomini, ma associazioni, per stringere le quali sono necessari una reciproca fiducia e la stipulazione di certi patti” (*De cive*, I, pp. 73-74). L'errore capitale di filosofi e di “scrittori politici” consiste nel considerare la conservazione della pace tra gli uomini attraverso l'osservanza di convenzioni che gli uomini stessi definiscono leggi: “ma questo assioma è falso, benché accettato dai più”; e questo errore deriva da una analisi non scientifica della natura umana; l'uomo si associa e vive in comunione con gli altri suoi simili non perché spinto dalla sua natura, dalla sua essenza metafisica si potrebbe dire, ma per fattori che Hobbes ritiene assolutamente “contingenti” (Aristotele avrebbe detto *kata symbebekos*, o *tyche* e *automaton*), a dimostrazione ancora una volta del capovolgimento categoriale che Hobbes e la prima modernità impone alla visione aristotelica della polis.

I rapporti umani non si costituiscono per *philia* e non sono quindi *naturali* ma si costituiscono attraverso un patto, ma prima di questo essi sono dettati dall'*utilità* individuale; l'uomo cerca nell'altro il proprio vantaggio e soltanto secondariamente si instaura un rapporto di amicizia che continua a essere subordinata all'utile personale. Così, ogni associazione umana “nasce dal *bisogno* reciproco oppure dal desiderio di soddisfare la propria ambizione”, che altro non è se non il proprio *utile*; il conseguimento dell'utile individuale arreca al singolo la stima e l'onore dei suoi simili.

29 J. Derrida, *La Bestia e il Sovrano*, cit., p. 78.

La società viene a costituirsi dunque sull'utilità personale, ossia sul potere del singolo che viene riconosciuto dagli altri; e tuttavia, se così è, la società, l'aggregazione e il vivere assieme degli uomini comporta di per se stesso il conflitto, lo scontro degli interessi che nella condizione naturale si dà come guerra e morte violenta del soccombente e nello Stato civile il conflitto diviene virtuale, in quanto mediato da un elemento terzo, al quale entrambi i contendenti si appellano dopo aver ceduto i loro diritti e la *decisione* del quale è sovrano. Questo terzo, che è il Sovrano, ordina con le sue leggi le facoltà del singolo, il mio e il tuo, la proprietà e ciò che è l'utile per ognuno. Nella definizione di persona finta o artificiale Hobbes afferma che quello è un uomo che agisce *per* un altro o *per* qualche altra cosa. Le azioni di questa persona artificiale procurano o hanno come fine il procurare cose, ossia ricchezze, denaro, terre e beni materiali che aumentano ma soprattutto esibiscono il potere della sovranità; «cose» ha qui il medesimo significato del greco *ta pragmata*, ossia beni, ricchezze.

Il legame sociale che si fonda sull'utilità vale tanto per lo stato di natura che per lo Stato civile, poiché esso è il maggiore piacere per l'uomo; ciò significa che alla base del vivere in comune degli uomini vi sta un doppio aspetto, che può essere definito economico-politico, visto che economia e potere stanno a fondamento di ogni patto sociale; ciò che permette il passaggio dallo stato di natura e dall'uomo naturale e reale allo Stato civile e all'uomo-suddito e virtuale consiste nella creazione artificiale della proprietà privata, figura tecnicamente costruita per rendere il conflitto *dialettico*³⁰.

L'individualismo hobbesiano non può essere ridotto a una forma di solipsismo; è vero che "ciascuno vale per quello che può operare senza l'aiuto degli altri" (*De cive*, I, 2, p. 77), ma il progresso e il miglioramento della vita individuale avviene unicamente in virtù di uno scambio reciproco; e tuttavia, l'uomo per sua natura è portato a dominare sugli altri suoi simili, a ottenere il proprio utile con la violenza e l'imposizione del terrore, piuttosto che vivere associato, se "la stessa indole degli uomini" non fosse frenata dal *timore* (*Prefazione ai Lettori, De cive*, p. 62). Gli uomini si temono vicendevolmente, pur non essendo stati creati malvagi per natura; in questo senso, secondo Hobbes, "l'origine delle grandi e durevoli società deve essere stata non la mutua simpatia degli uomini, ma il reciproco timore". Nel *Leviatano* (cap. XIII, pp. 118-119), Hobbes mostra come gli uomini divengano *nemici*, in quanto la loro *uguaglianza* naturale li portano a desiderare le medesime cose, e come da tale ugua-

30 A. Kojève, *Introduzione alla lettura di Hegel*, cit.

glianza e dall'essere nemici derivi la "differenza dell'uno verso l'altro" riguardo alla propria conservazione, che risulta essere alla fine il potere più grande che un uomo possieda, in quanto è la consapevolezza e la certezza materiale e reale che nessun altro potere, posseduto da un altro uomo, può scalfirlo. Da tutto ciò deriva che "gli uomini non hanno piacere (ma al contrario molta afflizione) nello stare in compagnia, ove non ci sia un potere in grado di tenere in soggezione tutti", dove ancora non si sia costituito lo Stato civile. Questo tempo, in cui l'uomo non vive protetto da un "potere comune" che lo tiene sottomesso, è il tempo della guerra in cui "ogni uomo è nemico ad ogni uomo"; tempo dell'insicurezza e della totale incertezza sul futuro. In questo tempo, che è una condizione storica possibile, "non c'è posto per l'industria (...), non vi è la cultura della terra, né navigazione, né uso dei prodotti che si possono importare per mare, né comodi edifici, né macchine per muovere e trasportare cose (...), né conoscenza della faccia della terra, né calcolo del tempo, né arti, né lettere, né società, e, quel che è peggio di tutto, v'è continuo timore e pericolo di morte violenta, e la vita dell'uomo è solitaria, misera, sgradevole, brutale e breve" (*Lev.*, cap. XIII, p. 120). La lunga citazione è decisiva per vari aspetti: il primo consiste nella descrizione fenomenologica dello stato di natura, della "dissociazione" naturale degli uomini; un secondo motivo riguarda il blocco dell'economia mercantile e commerciale protocapitalistica, che caratterizza invece la vita dell'uomo nello Stato civile; un terzo aspetto riguarda l'abbandono della cultura e il livellamento del tempo, che fa i giorni uguali nella violenza e nel terrore, e poi la più tetra immagine, tutta reale di un realismo quasi pittorico alla Rembrandt e Vermeer: il volto oscuro della paura e quello sanguinario di una morte violenta, la vita di miseria e di povertà, di stenti e di pericoli continui, una vita breve, non temporalmente, ma perché non la si è vissuta³¹. Il timore e l'angoscia della morte violenta e non naturale per mano del nemico, l'indigenza e la guerra di tutti contro tutti, rappresentano la situazione nella quale ognuno diviene giudice, proprio in quanto non vi è legge civile, non vi è *proprietà* "né un mio e un tuo", ma indistinzione in cui ogni uomo si prende ciò di cui è capace e dove "le nozioni di ciò che è retto e di ciò che è torto, della giustizia e dell'ingiustizia" (*Lev*, XIII, p. 122) non hanno diritto di cittadinanza. Ebbene, tutto ciò spinge l'uomo a ricercare la pace, sia con le passioni che con la ragione.

31 Seneca, *De brevitate vitae*, tr. it. e intr. di A. Traina, testo latino a fronte, Rizzoli, Milano 1994.

5. Hobbes e la teoria schmittiana di «amico/nemico»

All'interno del testo del 1932 – *Il concetto di 'politico'* – si trova la distinzione che Schmitt attua tra amico (*Freund*) e nemico (*Feind*), distinzione tutta 'politica' che può esser fatta derivare da azioni e da motivazioni anch'esse «politiche», così come le coppie antitetiche buono/cattivo o bello/brutto si rifanno rispettivamente al piano morale o a quello estetico, anche se la contrapposizione amico/nemico ha un'altra fondazione: “il significato della distinzione di amico e nemico è quella di indicare l'estremo grado di intensità di un'unione o di una separazione, di una associazione o di una dissociazione”³²; questa specifica distinzione prescinde, quindi, dagli altri ambiti di sapere, compreso quello economico. Infatti, il nemico politico non è “moralmente cattivo, o esteticamente brutto”, né si configura come un concorrente economico, bensì un tale nemico “è semplicemente l'altro, lo straniero (*der Fremde*)”, è per essenza e “*esistenzialmente (...)* qualcosa d'altro e di straniero”, cosicché con questo nemico il conflitto che si scatena non può essere regolato in virtù di un sistema di norme, né attraverso la mediazione di un elemento terzo e «imparziale». Il conflitto che esplose è totale e può essere interrotto solo dalla decisione di uno dei due contendenti, decisione che è possibile soltanto perché uno ne prende parte, “per la presenza esistenziale” al conflitto; “solo costui può decidere se l'*alterità* dello straniero nel conflitto concretamente esistente significhi la negazione del proprio modo di esistere e perciò sia necessario difendersi e combattere per preservare il proprio, peculiare *modo di vita*”³³.

Fin da queste prime battute risulta chiaro come l'opposizione schmittiana di amico e nemico, si collochi – dal punto di vista hobbesiano – all'interno dello Stato civile (l'incipit del saggio del giurista tedesco suona: “Il concetto di Stato presuppone quello di 'politico'”), mentre è noto che per Hobbes questo Stato politico è lo Stato che deve garantire la pace. In più, per il filosofo inglese non vi è opposizione amico/nemico, ma una *ostilità* generale tra ogni uomo, che si manifesta non nello Stato civile ma nella condizione naturale di vita umana. Questa ostilità – il *bellum omnium contra omnes* – non è provocata dall'essere straniero ma, al contrario, dall'*uguaglianza* naturale di tutti gli uomini, che per tale ragione possono

32 C. Schmitt, *Il concetto di 'politico'*, in Id., *Le categorie del politico*, cit., p. 109. Si veda anche il *Corollario 2 Sulla relazione intercorrente fra i concetti di guerra e di nemico* (1938), ivi, pp. 193-203.

33 Cfr. C. Schmitt, *Il concetto di 'politico'*, il corsivo è mio. Cfr. J. Taubes, *In divergente accordo. Scritti su Carl Schmitt*, a cura di E. Stimilli, Quodlibet, Macerata 1996.

vivere secondo il «diritto di tutti a tutto», scatenante il conflitto mortale. Il senso di *appartenenza*, poi, non ha riscontro in Hobbes, non solo e non tanto per il suo individualismo, quanto piuttosto perché tale nozione implica una «comunità di popolo», un'unione di uomini che sciolgono la propria individualità nello Stato totale.

Viceversa per Schmitt, chi è in guerra con “un nemico assoluto”, che corrisponde al nemico di classe o di razza o a “un nemico eterno senza fine”, non si interessa alla teoria – sia pure essa quella del ‘politico’ o la teoria del partigiano –, non presta attenzione alla “amletizzazione” e al processo di “relativizzazione”, vedendo nella teoria solo una “minaccia alla sua capacità immediata di lotta”, poiché “le neutralizzazioni trasformano il nemico in un semplice *partner*”. Ciò, secondo Schmitt, ha lo scopo di demonizzare o normare l'opposizione amico/nemico, inserendola all'interno di una filosofia dei valori e “nella polarità di valore e disvalore”³⁴. Se poi, amico e nemico vengono collocati all'interno dei saperi scientifici e dello specialismo funzionalizzato “in base alla divisione del lavoro”, allora amico e nemico divengono *partners* alternativi l'uno all'altro, e tuttavia sempre e maggiormente “calcolabili e manipolabili”.

Anche se, in generale, la teoria schmittiana di amico e nemico non può essere applicata alla filosofia meccanicistica di Hobbes, poiché è indissolubilmente legata allo stato di eccezione, che hobbesianamente dovrebbe coincidere con la condizione naturale, tuttavia vanno pure sottolineate alcune analogie che si possono individuare tra i due pensatori politici, al di là dei testi schmittiani dedicati a Hobbes.

Se per Schmitt “i concetti di amico e nemico devono essere presi nel loro significato concreto, esistenziale, non come metafore o simboli”³⁵, in Hobbes, il *bellum*, che si sviluppa in un altro luogo e che coinvolge ogni individuo, è anch'esso concreto e implica una determinata e reale condizione esistenziale dell'uomo. Se per Schmitt, il liberalismo ha trasformato

34 C. Schmitt, *Il concetto di 'politico'*, cit., nota 16, p. 110; cfr. Id., *La tirannia dei valori*, a cura di F. Volpi e G. Gurisatti, Adelphi, Milano 2008; C. Angelino, *Carl Schmitt sommo giurista del Führer. Testi antisemiti (1933-1936)*, il Melangolo, Genova 2006; Y.C. Zarka, *Un dettaglio nazi nel pensiero di Carl Schmitt*, tr. it. di S. Regazzoni, il Melangolo, Genova 2005.

35 “Se si fa ricorso all'antica ma apparentemente insopprimibile distinzione fra «guerra come azione» e «guerra come stato (*status*)», (...) nelle «ostilità» (*hostilités*), è presente un nemico come avversario. (...). Le cose stanno diversamente con la guerra come stato (*status*). Qui esiste un nemico anche se sono cessate le ostilità e i combattimenti violenti e diretti. *Bellum manet, pugna cessat*”, C. Schmitt, *Corollario 2. Sulla relazione che intercorre fra i concetti di guerra e di nemico* (1938), cit., p. 193.

il nemico in concorrente commerciale e in avversario culturale, togliendo al conflitto la sua realtà facendolo divenire virtuale e dialettico (“in campo economico non vi sono nemici ma solo concorrenti; in modo completamente moralizzato ed eticizzato solo avversari in discussione”³⁶), per Hobbes, lo Stato civile e la sovranità, in quanto *persone civili*, hanno neutralizzato il conflitto, normandolo e regolandolo tramite la proprietà privata, virtualizzando l’esistenza dei sudditi. Sia Schmitt che Hobbes ci dicono chi sia il nemico ma non ci dicono chi sia l’amico³⁷; entrambi hanno lasciato alle spalle il concetto aristotelico di *philia* e se per l’uno, amico è chi appartiene a una comunità e si riconosce per i vincoli di parentela³⁸, per l’altro, amico è colui che serve, con i suoi favori e la sua influenza, ad accrescere l’utile di un singolo individuo, che si considera suo amico. Nel primo caso (Schmitt) amico ha un’origine etnico-razziale, sottolineandone implicitamente il primitivismo; nel secondo (Hobbes) il rapporto di amicizia sembra essere asimmetrico, nel senso che un uomo ricerca un particolare individuo da farsi amico per aumentare la propria influenza e il proprio prestigio.

Tuttavia, per Schmitt, gli uomini – lui dice “i popoli” – si raggruppano in base alla “contrapposizione di amico e nemico”, e per nemico – escluse sia le dizioni di concorrente e avversario e quella psicologica di antipatia e odio – intende unicamente “un insieme di uomini *che combatte* almeno virtualmente, cioè in base ad una possibilità reale, e che si contrappone ad altro raggruppamento umano dello stesso genere”. Insomma, il nemico è sempre e comunque il “nemico pubblico”, pubblico in quanto si oppone qui a «privato», inteso come società civile che si oppone a un popolo e alla

36 C. Schmitt, *Il concetto di ‘politico’*, cit., p. 111.

37 In realtà Schmitt ci dice che “nella lingua tedesca (come in altre lingue) «amico» (*Freund*) è originariamente soltanto il compagno di stirpe. Amico è quindi originariamente solo l’amico di sangue o «colui che è stato fatto parente», per mezzo di matrimonio, di fratellanza giurata, di adozione o di istituti del genere. Presumibilmente, la privatizzazione e riduzione in termini psicologici del concetto di amico, tipica del XIX secolo (...) si è compiuta attraverso il pietismo ed altri movimenti analoghi che, lungo la strada per giungere all’«amico di Dio», incontrarono l’«amico dell’anima». L’amicizia divenne in tal modo una faccenda di sentimenti privati, di simpatia, alla fine arricchita di una coloritura erotica, in una atmosfera alla Maupassant”, *Corollario 2*, cit., p. 195. Queste ultime affermazioni possono essere messe in rapporto oppositivo con la teoria antica della *philia* e il suo legame strutturale con i rapporti sociali della polis. Dal punto di vista psicologico-letterario si veda J. Conrad, *Il compagno segreto*, tr.it. di P. De Logu, intr. di A. Zanzotto, a cura di F. Giacobelli, Rizzoli, Milano 1999 (testo inglese a fronte).

38 Cfr. C. Levi Strauss, *Razza Storia e altri studi di antropologia*, a cura di P. Caruso, Einaudi, Torino 1967.

sfera della statualità³⁹. Questo nemico pubblico è l'*hostis*, non l'*inimicus*, è il *polémos* e non lo *echthros*, colui che combatte e non colui che odia⁴⁰.

Questa distinzione schmittiana tra nemico pubblico e nemico privato non sembra aver luogo nella filosofia di Hobbes; ciò che spinge l'uomo a combattere contro un altro uomo, sia esso pure straniero o barbaro, non è l'odio o il pericolo per la propria comunità, ma l'appropriazione di beni – che non sono ancora diventati merci, in quanto lo stato di natura può essere paragonato alle società precapitalistiche, dal punto di vista economico, e non certamente sociale o politico⁴¹ – e il soddisfacimento dei bisogni, ma soprattutto il desiderio di sottomettere a sé uomini e cose.

Come si è avuto modo di sottolineare, il timore reciproco⁴² tra gli uomini è motivo di guerra, e questa passione fondamentale ha – come annota Bobbio – una duplice natura: una oggettiva che si identifica nell'uguaglianza degli uomini per natura⁴³, e una soggettiva che corrisponde alla volontà di danneggiarsi reciprocamente; scrive Hobbes: “la volontà di nuocere è insita a tutti” nella condizione naturale, sia perché ogni singolo uomo vuole sopraffare l'altro sia perché può essere provocata da “un contrasto di opinioni” che diviene fonte di odio; infatti, “nessuna lotta si conduce più acutamente che quella fra sette diverse di una stessa religione e tra partiti di uno stesso stato, quando si tratta di lotte che vertono sulle ideologie o sul metodo politico” (*De cive*, I, V, p. 80).

39 “L'equiparazione di 'statale' e 'politico' è scorretta ed erronea nella stessa misura in cui Stato e società si compenetrano a vicenda e tutti gli affari finora statali diventano sociali e viceversa tutti gli affari fino allora «solo» sociali diventano statali, come accade necessariamente in una comunità organizzata in modo democratico”, C. Schmitt, *Il concetto di 'politico'*, cit., p. 105.

40 Si veda la nota 27 a p. 111 de *Il concetto di 'politico'* nella quale Schmitt cita Platone, *Politeia*, V, cap. XVI. Per la distinzione tra *hostis* e *inimicus* Schmitt cita E. Forcellini, *Lexicon Totius Latinitatis*, vol. III, pp. 330 e 511: «*Hostis* è colui con il quale combattiamo pubblicamente una guerra (...) e in ciò si differenzia dall'*inimicus* che è colui col quale abbiamo odi privati. I due concetti possono essere distinti anche nel senso che *inimicus* è colui che ci odia, *hostis* che ci combatte”, ivi, p. 112.

41 Cfr. K. Polany, *La grande trasformazione*, a cura di R. Vigevani, Einaudi, Torino 2000.

42 R. Esposito, *Communitas. Origine e destino della comunità*, Einaudi, Torino 1998.

43 “Sono uguali quelli che possono compiere, l'un contro l'altro, gli stessi atti; e chi può compiere verso il suo simile l'azione estrema, cioè uccidere, può tutto quel che gli altri possono. Dunque tutti gli uomini sono per natura uguali tra loro. La disuguaglianza che ora si scorge, è stata introdotta dalle leggi civili”, *De cive*, I, III, pp. 78-79.

Questa importante affermazione hobbesiana, che rimanda allo spettro della guerra civile, può essere confrontata con un passo degli *Essais* di Montaigne.

Nel capitolo XXXI Montaigne scrive che noi moderni “rileviamo il barbarico orrore” delle popolazioni che sono dedite al cannibalismo, condannando la loro efferatezza e giudicando le loro colpe. Tuttavia, siamo completamente ciechi riguardo le nostre: “penso che ci sia più barbarie nel mangiare un uomo vivo che mangiarlo morto, nel lacerare con supplizi e martiri un corpo ancora sensibile, farlo arrostitire a poco a poco, farlo mordere e dilaniare dai cani e dai porci (come abbiamo non solo letto, ma visto recentemente, non fra antichi nemici ma fra vicini e concittadini e, quel che è peggio, sotto il pretesto della pietà religiosa), che nell’arrostitirlo e mangiarlo dopo che è morto”⁴⁴.

Questa è la guerra civile e questo è il significato dell’*homo homini lupus* e della centralità della paura, “il primo fondamento del diritto naturale (...) che ciascuno tuteli la propria vita e le proprie membra per quanto è in suo potere”, che ogni uomo “avendo il diritto alla propria conservazione, deve avere anche il diritto di usare tutti i mezzi e di compiere tutte le azioni, senza le quali non potrebbe conseguire il fine della propria conservazione” (*De cive*, I, VII, VIII, p. 82). È questo l’uomo reale, in carne e ossa, che vive nella condizione naturale, ossia nell’esistenza effettiva concreta; questa è la *realtà* dell’uomo e la sua naturalità. Per sfuggire al reale che lo porta a uccidere e a morire di morte violenta, egli si decide per un mondo e un’esistenza virtuali e dialettici, in cui i beni sono diventati merci e l’economia, che non è ancora scienza, incomincia a far aggio sul potere pubblico dello Stato, la società civile incomincia a autonomizzarsi dalla sovranità dello Stato politico.

Schmitt comprende e descrive con incisività questo processo – che ha come fine quello di evitare una volta per tutte la guerra civile⁴⁵, processo

44 M. de Montaigne, *Saggi*, vol. I, a cura di F. Garavini, Mondadori, Milano 1970, p. 278; cfr. G. Sacerdoti, *Sacrificio e sovranità*, Einaudi, Torino 2002, nota 21, pp. 7-8. Cfr. F. Dostoevskij, *Il Grande Inquisitore*, tr. it. di A. Villa, presentazione di B. Placido, Laterza, Roma-Bari 1995.

45 Citando il dramma *La Guerra civile* di Henry de Montherlant, scritto “sullo sfondo di un paese, la Francia, che la perdita dell’impero metropolitano ha condotto sull’orlo di un distruttivo conflitto interno”, Gianfranco Miglio intende mettere in luce che il problema di uno scontro armato se appare “dal punto di vista etico-giuridico (...) quanto di più illecito e riprovevole si possa immaginare, sotto il profilo storico-realistico si rivela invece generatore delle classi politiche e dei sistemi istituzionali più duraturi e importanti”. G. Miglio, *Guerra, Pace, Diritto. Una ipotesi sulla regolarità del ciclo politico*, in U. Curi (a cura di), *Della guerra*, Arsenale Cooperativa Editrice 1982, p. 37.

che è poi quello che istituisce la prima modernità –, quando afferma che gli ambiti «neutrali» (religione, cultura, educazione, economia) “cessano di essere «neutrali», nel senso di non-statali e non-politici”⁴⁶; da ciò nasce un uomo – l’uomo civile hobbesiano – che è il progenitore di quella umanità cosmopolita del XVIII secolo, costruzione universale che esclude il conflitto violento tra fazioni, creando l’impero neutralizzante e spolicizzato della modernità e la nuova forma della nostra contemporaneità⁴⁷; in entrambe viene meno la centralità del corpo, sia umano che politico.

46 C. Schmitt, *Il concetto di ‘politico’*, cit., p. 105.

47 “L’Impero non solo amministra un territorio e una popolazione, ma vuole creare un mondo reale in cui abita. Non si limita a regolare le interazioni umane, ma cerca di dominare direttamente la natura umana. L’oggetto del suo potere è la totalità della vita sociale; in tal modo, l’Impero costituisce la forma paradigmatica del biopotere. Infine, benché l’agire effettivo dell’Impero sia continuamente immerso nel sangue, il suo concetto è consacrato alla pace – una pace perpetua e universale fuori dalla storia”, M. Hardt, A. Negri, *Impero. Il nuovo ordine della globalizzazione*, tr. it. di A. Pandolfi e D. Didero, Rizzoli, Milano 2002, p. 16.

CAPITOLO TERZO

Parte Prima

La costituzione artificiale dell'uomo-suddito e la costituzione tecnico-razionale dello Stato civile

1. Nello “stato naturale puro”, cioè nella condizione prepolitica in cui vive l'uomo, vige “il diritto di tutti a tutto”, dato dalla Natura a ciascun uomo; in tale situazione ogni singolo individuo è libero di fare qualsiasi cosa, anzi gli è “lecito”, in quanto le azioni compiute hanno come fine “la salvaguardia della propria vita e della propria integrità fisica” e queste sono compiute in virtù del “diritto naturale” che governa la condizione naturale umana.

Se è permesso a tutti gli uomini di agire *liberamente* – secondo il modo di dire comune “la natura ha dato tutto a tutti” – allora, nello stato di natura ove vige il diritto naturale, “*la misura del diritto è l'utilità*” (*De cive*, I, X, p. 84). Ma tale *utilità*, “*effetto*” dello jus naturalis, non ha alcuna conseguenza concreta, poiché se è vero che qualsiasi uomo può dire di qualsiasi cosa “«questo è mio», è altrettanto vero che tale proprietà del bene non può essere goduta a causa della minaccia del suo vicino”, che ha la stessa forza e la stessa volontà di entrare in possesso dello stesso bene. Lo Stato naturale presocietario, essendo uno stato di guerra civile in cui ognuno è nemico all'altro, ha come sua caratteristica fondamentale l'assenza di tregua, o meglio, la continuità dello stato di guerra che non si esaurisce nel combattimento. Questa condizione non permette all'uomo l'autoconservazione in vita; per assurdo, lo stato di natura impedendo l'istinto naturale di sopravvivenza proprio di ogni vivente, si mostra come uno stato contronatura: “chiunque scegliesse di rimanere in quello stato, in cui tutto è lecito a tutti, finirebbe per contraddire se stesso”. La “necessità naturale” impone infatti a ciascuno di noi di ricercare il nostro proprio bene, il nostro utile, che non è certo possibile nel bellum omnium contra omnes. Spinto dal timore di una morte violenta e dall'angoscia di una guerra che non ha mai fine, l'uomo *decide* di dover uscire dalla condizione naturale in cui si trova, dove “un potere certo e irresistibile dà il diritto di signoreggiare e

comandare quelli che non possono opporre resistenza” (*De cive*, I, XIV, p. 88), poiché in tale situazione non può proteggere la propria vita.

È per tale ragione, l’autoconservazione in vita, che l’uomo costruisce la pace – ossia l’assenza del conflitto mortale –; Hobbes afferma che il tendere dell’uomo alla pace corrisponde alla prima legge di natura, poiché solo nella condizione di vita pacifica e pacificata ci può essere autopreservazione. La vita, dunque, e solo essa, non la paura o il timore della morte, o il conatus al dominio e alle ricchezze, la guerra, il coraggio, e nemmeno la pace, è il principio primo del sistema hobbesiano, ma una vita biologica e meccanicisticamente costruita in virtù del potere della tecnica, che la svuota progressivamente della sua animalitas.

A fondamento del passaggio dalla vita naturale, governata e guidata dallo *jus naturalis*, quel «diritto naturale» che si identifica con la *libertà*¹ “che ogni uomo ha di usare il proprio potere, come egli vuole per la preservazione della propria natura, vale a dire della propria vita” (*Lev.*, I, XIV, p. 124), vi sono le leggi di natura: “una «legge di natura» (*lex naturalis*) è un precetto o una regola generale *scoperta dalla ragione* che vieta ad un uomo ciò che è lesivo alla sua vita o che gli toglie i mezzi per preservarla e di omettere ciò con cui egli pensa possa essere meglio preservata”; proprio in quanto *scoperta* dalla ragione la legge naturale deriva dalla capacità di calcolo propria della razionalità tecnico-scientifica.

L’alterità tra stato di natura e Stato civile non dipende soltanto dal fatto che nel primo domina la guerra e la paura mentre nel secondo si ha pace e sicurezza, e nemmeno per il fatto che lo stato di natura è governato dal diritto mentre lo Stato civile si fonda sulla legge, infatti la legge sta a fondamento anche della condizione naturale, quanto piuttosto nella differenza tra legge naturale, alla quale anche il Sovrano deve sottomettersi, e legge civile verso la quale è *absolutus*.

La distinzione fondamentale che Hobbes pone tra *jus* e *lex* – e che consiste nell’opposizione di *libertà* “di fare o di astenersi dal fare” e del *vincolo* circa “una delle due cose” – è la medesima che intercorre tra *libertà* e *obbligo*, “che sono incompatibili in una sola e medesima materia”. È chiaro che tale differenza comporta una modalità d’esistenza umana totalmente divergente: se il diritto naturale è la libertà d’azione che l’uomo possiede naturalmente per poter ricercare la propria autoconservazione, per mantenersi in vita scegliendo i mezzi e i metodi che gli sembrano più idonei a

1 Sull’argomento si veda M.E. Scribano, *La nozione di libertà in Thomas Hobbes*, «Rivista di filosofia», 1980, pp. 30-66.

tale scopo, la legge sia naturale che civile obbliga e vincola l'uomo al suo dettato, al fine di salvaguardare la vita dell'individuo.

Come si potrà notare, sia il diritto naturale che la legge (naturale e civile) hanno il medesimo fine, la preservazione della vita; soltanto che, mentre il diritto naturale non garantisce la sicurezza della permanenza in vita, "per quanto forte o saggio" sia l'uomo, non assicura di "vivere per tutto il tempo che la natura ordinariamente concede agli uomini di vivere", la legge, cioè il precetto o "la regola generale della ragione", ossia del calcolo e dell'utilità, obbligando all'obbedienza, garantisce a *tutti* gli uomini, e per la durata naturale, la sopravvivenza. Il diritto naturale ha dunque una validità limitata nella quantità e nella temporalità, mentre la legge assicura per sempre il vivere dell'uomo, imponendo, attraverso l'obbligo e ricevendo obbedienza, la pace. In questa differenza tra libertà e obbligo c'è il passaggio dall'uomo naturale all'uomo civile e suddito, artificiale e finto.

2. In un famoso saggio² Norberto Bobbio sostiene che Hobbes appartiene "*di fatto*" al giusnaturalismo e "*di diritto*" al positivismo giuridico; giusnaturalismo e positivismo sono però due correnti giuridico-politiche tra loro antitetiche, cosicché il pensiero di Hobbes sarebbe l'espressione di una insanabile contraddizione; infatti, gli storici del diritto naturale annoverano il filosofo inglese assieme a Grozio, Spinoza e Pufendorf, cioè tra i grandi giusnaturalisti del Seicento, mentre dai giuristi, al contrario, la sua teoria politica è indicata come paradigma del positivismo giuridico. Come è possibile che tale opposizione conviva nella filosofia hobbesiana? Secondo Bobbio "Hobbes appartiene *realmente* al movimento giusnaturalistico ed è *realmente* iniziatore del positivismo giuridico"³.

Questo «paradosso» hobbesiano nasce dal fatto che Bobbio interpreta la legge naturale come differente dalla legge civile, ossia la interpreta tout court come *diritto*; di qui sorgono una serie di problemi, il più rilevante dei quali è che a fondamento dello Stato civile vi è la legge naturale. In realtà per Hobbes, come si è visto, l'errore fondamentale degli scrittori politici – tra cui Grozio e Pufendorf, quest'ultimo critico di Hobbes – consiste proprio nel fatto, ancora una volta, di confondere lo *jus* con la *lex*; ciò che poi Hobbes sottolinea, anche se in maniera implicita, è l'indifferenza tra legge di natura e legge civile, in quanto entrambe rispondono alla caratteristica

2 N. Bobbio, *Legge naturale e legge civile nella filosofia di Thomas Hobbes*, in Id., *Da Hobbes a Marx*, Morano Napoli 1965, pp. 11-49, ora anche in Id., *Thomas Hobbes*, Einaudi, Torino 2004, pp. 111-145.

3 N. Bobbio, *Hobbes e il giusnaturalismo*, cit., pp. 51-74 (ed. Einaudi, pp. 147-168).

essenziale della legge, che è quella di obbligare. Per Hobbes, cioè, tanto le leggi naturali quanto le leggi civili devono essere rispettate dagli uomini; la concezione della *giustizia formale*, in base alla quale giustizia significa adempimento degli obblighi, a prescindere dal suo contenuto, ossia *obbedienza* incondizionata da parte dell'uomo e del suddito, dimostra come per l'autore del *Leviatano* sia la legge naturale che quella civile obblighino e richiedano obbedienza.

Diversamente, non si comprenderebbe – se non appellandosi alla sfera istintuale – perché l'uomo tenda alla ricerca della pace; la prima legge di natura prescrive che “ogni uomo debba sforzarsi alla pace, per quanto abbia speranza di ottenerla, e quando non possa ottenerla, cerchi e usi tutti gli aiuti e i vantaggi della guerra”. La prima parte di questa regola contiene la prima e fondamentale legge di natura, che è, *cercare la pace e conseguirla*. La seconda, la somma del diritto di natura, che è, “*difendersi con tutti i mezzi possibili*” (*Lev*, I, XIV, p. 125).

La prima legge di natura, quindi, obbliga l'uomo a ricercare una nuova forma-Stato capace di garantire la pace, in quanto a suo stesso fondamento sta l'autoconservazione della vita umana; e anch'essa richiede obbedienza, in quanto l'uomo nello stato di natura, fondato sul diritto naturale, non può vivere se non nel terrore continuo della morte violenta. Se la legge di natura obbliga l'uomo a ricercare la pace, essa non è qualcosa di congenito all'uomo medesimo ma egli la *scopre*; la legge di natura è una *scoperta* della ragione umana, che calcola e quindi agisce in base all'utilità fondamentale che è quella di mantenersi in vita. È una scoperta della scienza e della tecnica dell'uomo, così come la legge civile obbliga e richiede obbedienza al suddito, affinché lo Stato possa svolgere la sua azione di protezione interna ed esterna di una moltitudine fattasi ora popolo; anch'essa è frutto della ragione in quanto tecnica e ingranaggio fondamentale dello Stato macchina.

La legge naturale come la legge civile sono scoperte e istituite dalla ragione tecnica dell'uomo, la prima in vista della sopravvivenza dell'individuo – la massima utilità – la seconda dello Stato civile, la macchina che produce, mantiene e difende la pace.

A fondamento dello Stato civile vi è dunque la Legge. Mentre nello stato di natura la legge naturale è oscurata dal diritto naturale, cosicché lo sforzo della ragione calcolatrice è quello di andarne alla ricerca e di fare la sua scoperta; nello Stato civile essa vive come sua *ratio essendi* e la legge civile come *ratio cognoscendi*. In ogni caso è la Legge – naturale e civile – che permette la costruzione del grande Leviatano e la sua esistenza in vita.

Le leggi di natura sono la struttura portante dello Stato, e se la prima richiede la pace, la seconda, che da questa deriva, dice che “ un uomo sia

disposto, quando anche altri lo sono, per quanto egli penserà necessario alla propria pace e difesa, a deporre tale diritto [ossia lo *jus naturalis*, la libertà che consente l'appropriazione di tutto a tutti, ndr] a tutte le cose; e che si accontenti di avere tanta libertà contro gli altri uomini, quanta egli ne concederebbe ad altrii uomini contro di lui" (*Lev.*, I, XIV, p. 125).

Secondo Hans Welzel⁴ il diritto naturale di Hobbes "è l'esempio ideale di una dottrina giusnaturalistica *esistenziale*", intendendo con ciò che nel filosofo inglese vengono a sintesi la teoria sofisticata degli istinti e quella metafisica medievale della volontà che si ritrova in Duns Scoto e Ockham, cioè "le due correnti dell'«esistenzialismo» giusnaturalistico". Nell'interpretazione di Welzel, Hobbes è l'unico rappresentante "nella storia della dottrina del diritto naturale" che dimostra che il "compito principale del diritto non è di creare un ordinamento *ideale*, bensì un ordinamento *reale*" (p. 172). Se la distinzione tra ideale e reale – che corrisponde a quanto in precedenza si è sostenuto, ossia che la condizione naturale rappresenta la realtà dell'uomo, mentre lo Stato civile rappresenta la virtualità del suddito e del sovrano, attore e autore, ma entrambe *persone finte* artificiali e razionalmente (tecnicamente) costruite – è esatta in quanto evidenzia il distacco di Hobbes dalle dottrine del diritto naturale dello stoicismo e dell'aristolismo tomista, tuttavia anche Welzel intende la legge positiva – che mai può essere violata, se non in caso di condanna a morte, unica circostanza in cui la legge di natura prevale su quella civile – come *diritto positivo*, interpreta la legge civile hobbesiana alla luce della moderna e borghese teoria del diritto positivo, ma tale equiparazione, se è corretta e valida a partire dal costituirsi dello Stato liberale di diritto, non vale per Hobbes che distingue sempre *jus da lex*.

Se le "dottrine trascendenti del diritto", invece, non hanno la forza di *obbligare*, mentre Hobbes è consapevole che "il diritto è il solo valore della formazione vitale dell'uomo", valore che non è qualcosa di ideale, cioè di virtuale, ma di assolutamente reale, per Welzel ciò sta a fondamento dello Stato civile; a nostro avviso, invece, tale ipotesi può trovare una sua ragione soltanto all'interno dello stato di natura, infatti, come poi afferma lo studioso tedesco, un ordinamento tanto più è ideale tanto più è *senza valore* (a nostro avviso, è il potere sovrano creato dagli uomini con la tecnica e per calcolo ad essere senza valore in quanto puramente virtuale, mentre i "valori", la forza, il coraggio, l'astuzia, la volontà, il desiderio di dominio

4 H. Welzel, *Diritto naturale e giustizia materiale*, a cura di G. De Stefano, presentazione di E. Paresce, Giuffrè, Milano 1965. I riferimenti alle pagine citate sono tra parentesi all'interno del testo.

si ritrovano nel mondo della passioni e nello stato di natura), poiché non ha la forza di andare oltre il *bellum omnium contra omnes*, mentre l'ordinamento reale ha il valore di “regola che garantisce l'esistenza”. In questo senso la sicurezza giuridica consente la sicurezza esistenziale e questa è “l'idea fondamentale del diritto naturale hobbesiano”. Ovviamente non è questa la nostra idea. Se la legge civile deve garantire l'esistenza organica – la vita – dell'uomo essa non può appellarsi al diritto naturale che è, secondo Hobbes, in quanto libertà, portatore del pericolo più alto ossia la guerra civile e l'anarchia, ma in quanto espressione della tecnica del potere sovrano essa deve essere assolutamente neutrale, poiché il suo compito è solo l'*obbligazione* e quindi la richiesta di obbedienza; solo in tal modo la legge civile diviene fondamento della sicurezza esistenziale dell'uomo.

Da tale fraintendimento metastorico, che non è solo di Welzel, ha inizio una serie di interpretazioni che fanno di Hobbes un pensatore politico e un filosofo intrinsecamente contraddittorio. Che la teoria hobbesiana dello *jus naturalis* sia una teoria esistenziale è affermazione assolutamente condivisibile, al patto che essa sia riferita allo stato di natura, ossia a quello stato dove *unicamente*, vige, secondo Hobbes, il diritto, ossia la libertà e la ragione⁵. Non è una “nuova configurazione di uomo che porta ad un sistema giuridico nuovo”, ma al contrario, l'uomo nuovo che viene costruito, il suddito obbediente e disciplinato, è il prodotto di una differente formazione statale che è lo Stato civile, il grande Leviatano.

Come per Ockham⁶, anche per Hobbes, gli uomini essendo portati alla discordia per loro stessa essenza, trovano nello Stato un «apparato di difesa» contro i malvagi e i violenti; risuona nella malvagità insita nell'uomo la “teoria del peccato originale” secondo la quale la corruzione del genere umano è fin nelle radici, la «natura deleta et corrupta», e ciò, come scrive Pascal, significa che la natura umana è pura *animalitas* (“*omne animal*”), cioè che “da quando la vera natura è andata perduta, tutto si converte in natura”⁷.

Va però sempre tenuto presente che per Hobbes tale natura che corrisponde all'*animalitas* è qualcosa di artificiale; ne deriva che l'essenza

5 “Il nome, infatti, di diritto non significa null'altro che la libertà, che ciascuno ha, di usare la secondo la retta ragione delle proprie facoltà naturali”, *De cive*, I, VII, p. 81, cfr. la nota in calce di Norberto Bobbio, *ivi*, pp. 81-82.

6 Cfr. Guglielmo di Occam, *Il filosofo e la politica*, testo latino a fronte, a cura di F. Camastra, Bompiani, Milano 2002; Id., *La spada e lo scettro*, a cura di S. Simonetta, Rizzoli, Milano 1996; Id., *Breve discorso sul governo tirannico*, tr. it. di A. Salerno, a cura di A. Ghisalberti, Biblioteca francescana 2000.

7 B. Pascal, *Pensieri*, tr. it. e intr. a cura di P. Sereni, Einaudi, Torino 1967, 46, 426.

dell'uomo è il prodotto della tecnica creaturale divina, che costruisce l'uomo come una macchina desiderante⁸, i cui organi sono ingranaggi e la cui ratio è il calcolo dell'*utile*, che si esplicita nel dominio sugli altri uomini, sul desiderio di continuo accrescimento di potere e quindi di beni che per la forza e con la forza vengono sottratti ad altri uomini, condizioni queste che permettono ma non assicurano l'autoconservazione in vita.

Secondo Welzel, lo Stato civile sarebbe il risultato di due *forze* che configurano l'uomo: il desiderio di potere, causa del *bellum omnium contra omnes* e la paura reciproca che da quel *bellum* scaturisce. In tal modo, però, tutta la parte razionale della costruzione dello Stato e del cittadino-suddito, che è poi la differenza specifica dell'essere umano, differenza che gli permette di decidere per l'associazione e la pace – in quanto solo con la ratio egli scopre la prima e fondamentale legge di natura – piuttosto che la misera condizione del terrore provocato dallo stato di guerra civile e di anarchia, verrebbe meno o sarebbe confinata solo *all'interno* dello Stato civile. “Il meccanicista Hobbes” spiegherebbe dunque la costruzione del grande Leviatano da parte dell'uomo come risultato di una forza centripeta (il desiderio di potere) e di una centrifuga (la paura reciproca); la paura pone una distanza tra gli uomini desiderosi del *bellum* per il dominio, processo di distanziamento – che ha un carattere prima esistenziale e morale e poi politico – che toglie forza all'*urto* dei contendenti e si pone come primo baluardo a difesa della vita di ogni uomo; “così lo Stato è l'apparato coattivo generato dalla paura allo scopo di reprimere le forze distruttive dell'uomo. Il suo fine è la tutela di tutti contro tutti” (p. 176).

L'autoconservazione è per Hobbes “un assioma fondamentale della [sua] dottrina giusnaturalista” e il bene prioritario che l'uomo deve perseguire; in questo senso allora la difesa della propria vita “è l'unico fine dell'obbedienza”⁹, e ciò su cui si fonda il sistema del diritto naturale hobbesiano consiste nel “rapporto reciproco di obbedienza e tutela”. Se per Aristotele l'uomo è un animale socievole per natura, a prescindere dal “bisogno d'aiuto reciproco”, egli tende a vivere assieme per un *interesse comune* (*l'eu zen*, il benessere), vero fine dell'associarsi dell'uomo; “ma essi si riuniscono anche per *il semplice scopo di vivere* e per questo stringono

8 Cfr., G. Deleuze, *Cosa può un corpo*, tr. it. e prefazione di A. Pardi, ombre corte Verona 2007; su un riflesso contemporaneo di questa teoria si può vedere G. Deleuze, F. Guattari, *Macchine desideranti*, a cura di U. Fubini, ombre corte, Verona 2004.

9 Th. Hobbes, DH, II, 6; *Lev.*, cap. XXI, p. 216 “Il fine dell'obbedienza è la protezione”.

la comunità statale”¹⁰. Viceversa, Per Hobbes l’uomo è un essere asociale, pericoloso e pauroso, la cui natura è corrotta e dalla quale non è possibile trarre alcun valore intersoggettivo e comunitario, nessun senso della cooperazione se non “la *necessità*, ma non già il *contenuto* di un ordinamento”. Dalla natura umana, per Hobbes, secondo Welzel, si trae solo la necessità “di un potere statale coattivo” e tale ipotesi diviene certezza attraverso il metodo scientifico geometrico-matematico.

3. Differentemente, a parere di Koselleck, Hobbes elabora la sua teoria dello Stato assoluto a partire da una determinata situazione storica, quella delle guerre civili in Francia che si stavano propagando anche in Inghilterra. Lo scopo era quello di prevenire la guerra di tutti contro tutti e, se scoppiata, tentare in ogni modo di sedarla; “in mezzo ai disordini rivoluzionari, Hobbes cerca un fondamento sul quale si possa costruire uno Stato che garantisca tranquillità e sicurezza” (p. 25). I teologi, i filosofi morali o i teorici del diritto pubblico fallirono in quanto erano sostenitori di un partito, e proprio questa appartenenza era la causa scatenante delle guerre civili; era necessario allora fondare una dottrina che andasse al di là dei partiti avversi – a differenza delle democrazie che si reggono sulla dialettica dei partiti – e individuarne il diritto attraverso “la ricerca delle cause della guerra civile”. Hobbes sviluppa l’idea-guida del suo “diritto razionale di natura”, nell’identificazione “con una dottrina delle cause della guerra e della pace”¹¹. Questa teoria, secondo Koselleck, sviluppa un’antropologia individualistica”, per cui l’uomo è un essere costituito da «*desire and fear*»¹²; Hobbes libera l’uomo dal cetto e lo fa divenire individuo, inserito all’interno dell’ordine statale e dunque l’individualismo hobbesiano risulta la premessa di uno Stato civile e nello stesso tempo “la condizione per il libero sviluppo dell’individuo”. Se fosse così avrebbe ragione Schmitt a considerare la teoria hobbesiana dello Stato ciò che apre la strada all’avvento del liberalismo e della democrazia. Ma non può essere accettata nemmeno la tesi sostenuta da Koselleck secondo il quale le leggi morali obbligano l’uomo in senso universale e lo pongono di fronte al giudizio delle proprie azioni, lo pongono cioè davanti alla propria coscienza, «*in foro interno*», atteggiamento questo tipico dei teologi cristiani e dei moralisti che pro-

10 *Pol.*, III, 6, 1278b 25.

11 Cfr. Th. Hobbes, DC, *Prefazione ai Lettori*, pp. 57 e sgg.

12 “La filosofia politica di Hobbes è il primo specifico tentativo moderno di dare una risposta coerente e completa al problema della giusta vita dell’uomo, che è nello stesso tempo quello del giusto ordine della società”, L. Strauss, *La filosofia politica di Hobbes*, cit., p. 131.

voca la guerra civile. Non c'è in Hobbes alcuna “dialettica di coscienza e azione”, né conflitto tra foro interno e foro esterno, almeno nello Stato civile; tale dialettica sussiste nella condizione naturale in cui vige il diritto di tutti su tutto, dove domina la uguaglianza naturale e la libertà di azione. Il richiamarsi quindi alla coscienza interiore per giustificare il proprio agire conduce l'uomo alla guerra civile, e non va dimenticato che, per Hobbes, all'interno dello Stato civile, risulta nemico più pericoloso per la pace e la sicurezza proprio colui che fa appello a decisioni e azioni prese in virtù dell'ascolto della propria coscienza, ossia prese in *in foro interno*. E non vi è nemmeno in Hobbes la separazione di azione e coscienza e poi il tentativo di riunificare entrambe. Insomma, anche la lettura di Koselleck appare metastorica, poiché legge Hobbes con le categorie politiche e filosofiche della modernità industriale e borghese-capitalistica.

La critica, forse più stringente, all'interpretazione di Koselleck viene da un breve saggio di Alessandro Biral¹³. Hobbes dimostra che l'agire dell'uomo è conforme a leggi meccaniche e questi agisce “necessariamente sospinto dal piacere o dal dolore di volta in volta più forte”; in questo modo la storia si trasforma in scienza e Hobbes può “relegare l'antica scienza etica tra i racconti fiabeschi”, eliminare dalla sfera scientifico-tecnica la prassi, privare di autonomia le scienze pratiche da quelle teoretiche, che si risolvono ora nella dottrina meccanicistica del mondo e dell'*homme machine*. “Hobbes, nel momento stesso in cui affidava lo studio delle azioni alle scienze del movimento, poteva ricostruire l'etica in quanto scienza affidandole un oggetto affatto nuovo”; per etica, allora, si dovrà intendere quella disciplina che “trova le «leggi»” che permettono all'uomo di agire: “l'etica (...) non ha per oggetto azioni diverse da quelle meccanicisticamente determinate”.

È dunque evidente che lo spazio della coscienza, l'individualità dell'uomo, il suo essere persona che decide secondo le proprie opinioni, politiche, religiose o sociali che siano, non può trovare spazio all'interno della costituzione dello Stato assoluto di Hobbes; ed ecco anche la ragione per cui Biral critica le letture sia di Koselleck che di Schmitt circa la filosofia sistematica e tecnico-meccanicistica di Hobbes.¹⁴

4. Il passaggio dallo stato di natura allo Stato civile si fonda sulla teoria della *rappresentazione* che elabora e perfeziona in senso sia giuridico che

13 A. Biral, *Koselleck e la concezione della storia*, in Id., *Storia e critica della filosofia politica moderna*, cit., pp. 251-257.

14 Cfr. A. Biral, *Schmitt interprete di Hobbes*, in Id., *Storia e critica della filosofia politica moderna*, cit., pp. 229-250.

politico la tesi del patto sociale che sta a fondamento dello Stato medesimo; Zarka, a tale riguardo, scrive che “la convenzione sociale mette in gioco il passaggio di una molteplicità di persone naturali in conflitto tra loro a una persona civile unica”¹⁵. Secondo lo studioso francese, nel *De cive* e negli *Elements of Law* Hobbes non riuscirebbe a spiegare sufficientemente il ruolo della persona civile, cosicché “l’edificio politico appena eretto, già crolla”, in quanto la *persona civilis* non sarebbe mai “effettivamente operativa”. Sarà con il *Leviatano* che Hobbes, in virtù della nozione di «rappresentazione politica» riuscirà a ricostruire la struttura giuridica dello Stato politico.

Ma è necessario fare un passo indietro per meglio comprendere la trasformazione – tutta artificiale – di uomo naturale in uomo civile o suddito. Alla base di ciò vi è una rinuncia; il *deporre* il proprio diritto ossia lo “*spogliarsi* della libertà di ostacolare un altro nel beneficio del suo diritto alla stessa cosa” (*Lev.*, cap. XIV, p. 126). L’uomo che rinuncia e trasferisce il proprio diritto a un altro “non dà a un altro uomo un diritto che prima non aveva” ma lascia libero il campo, per cui “quello possa godere del suo giudizio originario senza ostacoli”. Il *trasferimento* di un potere o di una forza – che significa “deporre e abbandonare il proprio diritto di resistenza nei confronti di colui al quale egli così lo trasferisce” (*El.*, I, XIX, 10, p. 161) – ci conduce subito su un piano che non è più reale ma già *metaforico* e artificiale, si potrebbe dire tecnico-teorico, se si tiene presente che metafora è il trasferimento di significato da qualcosa a qualcos’altro¹⁶.

Se la condizione naturale può essere paragonata alla sfera del dionisiaco, lo Stato civile artificiale corrisponde all’apollineo; l’uomo naturale trasferisce le passioni e la ragione naturale, la sua libertà assoluta, in una dimensione metaforica e tecnicamente costruita, caratterizzata dalla retta ragione, dall’obbligazione e dall’obbedienza richiesta al suddito. Rinuncia e trasferimento, ossia l’azione da parte dell’uomo di cessione dello *jus naturalis*, è *obbligarsi* a non ostacolare (il diritto di resistenza) colui o coloro ai quali il diritto è stato ceduto. L’obbligazione da “atto volontario” diventa “dovere”; ad essa l’uomo decide di sottomettersi per un fine ben determinato: “la sicurezza personale (...) nelle sua vita, e nei suoi mezzi per preservare la sua vita, in modo tale che essa non gli sia di peso” (*Lev.*, XIV, p. 128). Certamente, se lo *scopo* del mutamento di stato (nome che per Hobbes è

15 Y.C. Zarka, *Hobbes e il pensiero politico moderno*, a cura di S. Suffa, tr. it. di L. Salvati, Palomar, Bari 2001, p. 241.

16 Cfr. M. Heidegger, *Aristotele Metafisica Theta 1-3*, tr. it. di U. Ugazio (Semestre estivo del 1931), Mursia, Milano 1992.

valido sia per il corpo politico naturale sia per quello civile¹⁷) è il mero vivere (*zen*), il mezzo fondamentale per ottenerlo è il «patto o convenzione», la cui materia ricade sempre “sotto la *deliberazione*”, manifestandosi come “il porre fine alla *libertà* che [gli uomini] avevano di fare o di omettere di fare, secondo il nostro appetito o la nostra avversione” (*Lev.*, VI, pp. 58-59). Insomma, si delibera quando, dopo aver patito desideri e avversioni, speranze e timori su qualcosa, questa infine viene portata a termine. Se l’ultimo atto della deliberazione è “l’atto del *volere*”, la «volontà», in quanto “*ultimo appetito del deliberare*”, allora deliberare significa *decidere*; l’azione, dice Hobbes, dipende “dall’ultima inclinazione o appetito”, cioè dalla volontà, sia essa diretta verso l’effettuazione della cosa, sia verso l’avversione e l’omissione di essa; entrambe queste azioni che scaturiscono da deliberazione e volontà “sono azioni volontarie” (*Lev.*, I, VI, p. 59) cioè decise da un soggetto razionalmente orientato.

A differenza dei “viventi irrazionali”, come l’ape che vive in concordia naturalmente – l’esempio è tratto dal primo libro della *Politica* di Aristotele¹⁸ ma è reinterpretato da Hobbes alla luce della sua filosofia politica – grazie all’intervento di Dio “attraverso la natura”, ossia in virtù della sua tecnica, l’uomo acquisisce la concordia, cioè la capacità di associarsi e vivere in pace, in modo artificiale “per mezzo di un patto”. La *societas civilis* e lo stesso patto che la fonda – così come l’uomo che vive nella comunità statale – sono tutti prodotti della *tecnica umana*, ossia della razionalità calcolante, che si è posta come fine “la pace comune”, pace e concordia che non possono attuarsi se non all’interno della costruzione di un “potere comune”, che costringe gli uomini con la forza virtuale della *lex* a mantenere tra loro la pace.

La comunità che così viene a crearsi obbliga gli uomini a eseguire i comandi del solo uomo o dell’assemblea ai quali hanno ceduto i loro poteri, obbligazione all’agire se comandato o all’astenersi se proibito; obbligazione, comando, obbedienza sono i pilastri della nuova *societas civilis sive status*, che si fonda sul patto: “questa unione così fatta è ciò che gli uomini chiamano oggiogiorno un *corpo politico* o società civile¹⁹; e i Greci chiamano *polis* vale a dire città” (*El.*, I, XIV, 8, p. 160). Il corpo politico, cioè il Leviatano, si costituisce di una *moltitudine* di uomini che vengono tenuti assieme in una comunità da un potere sovrano accettato da tutti, e per questo *comune*, “per la loro *comune* pace,

17 Cfr. *El.*, I, XIV, pp. 161-162.

18 *Pol.*, I, 2, 1253a sgg.

19 Cfr. nota 1 *El.*, p. 160. Sul concetto di *polis* poi è interessante vedere L. Strauss, *La città e l’uomo. Saggi su Aristotele, Platone e Tucidide*, a cura di C. Altini, Marietti 1820, Genova-Milano 2010.

difesa e beneficio”²⁰. Lo Stato civile, il corpo politico artificiale, tecnico e meccanico, è istituito e costruito dalla razionalità “per il bene comune di tutti” e l’*uomo unico* – Hobbes ribadisce più volte l’unicità dell’uomo che rappresenta il potere sovrano – o il consiglio al quale *tutti* gli uomini hanno ceduto il loro potere – lo *jus naturalis* – è detto “sovrano” e il “potere sovrano (...) consiste nel potere e nella forza che ognuno dei membri ha trasferito da sé a lui per patto”, cosicché ogni uomo appartenente al corpo politico “è chiamato *suddito*, cioè soggetto al sovrano” (El., I, XIV, 10, p. 160).

La condizione umana che ne risulta è determinata da una metafisica che non è più onto-teologica ma tecnico-scientifica e calcolante; una metafisica della macchina e dell’inorganico in quanto dominio del movimento prodotto da ingranaggi meccanici che seguono le leggi della nuova scienza; una metafisica della metafora figura centrale nel passaggio da uno stato all’altro, in quanto trasferimento e traslazione; infine una metafisica analogico-mimetica e teleologica che ha nella pace e nell’autoconservazione della vita biologicamente intesa (*zoé*) la sua struttura essenziale. Lo Stato civile e l’uomo suddito, come la persona sovrana e la sovranità, il potere obbligante e la pace, sono tutte costruzioni virtuali che pur differenziandosi per un rovesciamento di paradigma – dall’essere al pensare – seguono lo schema teleologico della metafisica classica.

Parte seconda

Il passaggio dall’uomo naturale al cittadino suddito.

Meccanismo e artificialità

La natura dell’essere umano hobbesiano è, secondo Bobbio²¹, la ferinità, il suo essere «*homo homini lupus*» e quindi essere *naturalmente* un animale asociale, in esplicita opposizione all’antropologia aristotelica delineata, principalmente, nella *Politica*²² e nell’*Etica nicomachea*. Pur essendo asociale, egli, tuttavia, possiede un *conatus sese conservandi* ossia un istinto a conservarsi in vita e fuggire il pericolo estremo di una morte violenta. L’essere asociale dell’uomo si manifesta nello stato di natura, mentre nello Stato civile l’uomo vive in società. Ma è proprio così? La condizione naturale dell’uomo è il frutto della contraddizione derivante dalle passioni, mentre lo Stato civile è opera della razionalità alla cui base sta la conven-

20 Nota 2 El., p. 160.

21 Cfr. N. Bobbio, *Introduzione al De cive*, in Id., *Thomas Hobbes*, cit., pp. 75-110.

22 *Pol.*, libro III.

zione contrattualistica del patto tra tutti gli uomini? Si tratta insomma solo di un convenzionalismo etico e di un pessimismo antropologico?

Alcune indicazioni²³ sono importanti per meglio delineare la naturalità dell'*homo homini lupus* che trasgredisce il suo essere *animal rationale* (*zoon logon echon*) per acquisire la natura malvagia dei predatori – definizione ripresa da Spengler –; in *Repubblica* VIII, ad esempio, Platone afferma che la trasformazione di un capopopolo in tiranno avviene come nel mito del tempo di Zeus Liceo in Arcadia, il racconto secondo il quale “chi ha mangiato interiora umane tagliate finemente e mescolate con quelle di altre vittime, diventa lupo”; allo stesso modo chi si pone al capo del popolo e “non si trattiene dal versare il sangue dei cittadini”, di muovere false accuse e uccidere gli imputati – “macchiandosi di omicidio” –, di togliere la vita a un uomo (quello che sarà poi definito «potere di vita e di morte»), di vilipendere con parole e discorsi la propria gente, oppure bandisca i cittadini mentre finge la redistribuzione delle terre e la remissione dei debiti, ebbene costui o morirà per mano dei nemici o si farà tiranno, ma in ogni caso da *uomo* si trasformerà in *lupo*. Avrà con questo perso la sua *animalitas* o la avrà soltanto aumentata di grado?

Ora si è ancora certi che nello Stato civile, organizzato tecnicamente come una macchina che funziona con la logica calcolante della *ratio* scientifica, l'uomo abbia mutato *natura* e da lupo si sia fatto quel *vivente* (*animal*) dotato di ragione (*rationale*), uomo che, allo scopo di seguire le leggi di natura, si associa e si sottomette all'autorità che impone l'obbligo del rispetto delle leggi civili emanate dalla sovranità *ab-soluta* che *superiorem non recognoscens*? Oppure la sua *natura* pur rimanendo la medesima – l'*animalitas* – come vuole la metafisica antica che non viene per nulla scalfita dalla scienza moderna e dall'organicismo meccanicistico della tecnica, espressioni evolute di quella stessa metafisica, ha subito unicamente un mutamento *quantitativo* e non *qualitativo*? Anche nella *societas civilis* l'uomo mantiene nel segreto del suo animo il suo essere lupo?

Secondo Derrida, “per l'uomo, il lupo è l'uomo stesso, ma fintantoché non lo si conosce”, fintanto che non si lascia conoscere; “il lupo è per l'uomo l'uomo in/per quanto supera ogni conoscenza e ogni informazione”; ma se così è, allora questo è l'uomo suddito che non si conosce come uomo ma come funzione, che si pensa uomo solo *in foro interno*, ambito impenetrabile dalla sovranità politica, seppur assolutamente silente²⁴. Plauto dice:

23 Platone, *Repubblica*, VIII 565 e sgg., p. 1282, in, *Tutti gli scritti*, a cura di G. Reale, Rusconi, Milano 1991

24 Questa possibilità basta a Schmitt per la sua critica al *Leviatano* di Hobbes.

“lupo è l’uomo per l’uomo, e non un uomo, quando non si sa quale sia”²⁵, ossia l’uomo diventa per gli altri un lupo quando non fa sapere chi egli sia (si pensi solo al fatto che Odisseo dice a Polifemo di chiamarsi *Nessuno*). La figura della *persona* – che maschera e recita –, sia essa civile o naturale, risponde a tali requisiti di anonimìa e agnosia che fanno dell’uomo il *nemico* per l’altro, cosicché l’associarsi dell’uomo non è dato dal bisogno di intersoggettività – divenuto quasi un orizzonte trascendentale in mancanza del quale non c’è unione politica e società – ma dalla mera utilità della sopravvivenza. Si comprende dunque che non solo il suddito ma anche il sovrano, in quanto esercita un potere di vita e di morte al fine di proteggere il popolo e di mantenere la pace, proprio in quanto *persone artificiali*, mantengono, pur nella costruzione tecnica della legge positiva, la loro natura genecologica.

La sottolineatura di Derrida è interessante rispetto al verso plautino, cioè che esso è messo in bocca a un mercante (*mercator*) e che dunque lo scenario è quello “capitalistico di mercato, di credito e di fido”. Il non far credito a chi non si conosce e di cui non ci si fida, dimostra che si ha paura che questi possa comportarsi da lupo nei nostri confronti.

Ma che cos’è, chi è il lupo? La metamorfosi dell’uomo in lupo è una sorta di reificazione, “la sostituzione di *cosa a chi*”, e ciò significa – diversamente da come in modo intrigante interpreta Derrida – che la natura umana è essenzialmente pensata come una *res*, una creazione tecnica che nello stato di natura si mostra come creatura della tecnica divina e nello Stato politico come forgiata dalla tecnica umana. L’uomo è quindi per un lato sottoposto al potere universale ed eterno di Dio e per l’altro a quello del dio mortale da lui stesso creato e voluto (*stat pro ratione voluntas*); ma tale sottomissione che oggettivizza l’essere umano lo rende lupo e violento, pronto sempre a ritornare alla libertà del diritto naturale. Si può scorgere, da quanto detto sin qui, anche l’origine della teoria schmittiana di amico/nemico.

Hobbes, nel rappresentare l’uomo naturale, che vive nella condizione violenta dello stato di natura, riprendendo la formula di Plauto, lo definisce appunto “l’uomo è lupo a se stesso” (*homo homini lupus*); ciò non vuol dire banalmente che l’uomo per natura tiene un comportamento violento verso i propri simili, quanto che il lupo diviene *simbolo* della modalità di esistenza dell’uomo naturale; egli, cioè, vive come un lupo, in solitudine, aggredendo per bisogno o per paura, unendo forza e ferocia. Il lupo è il simbolo per l’uomo di un predatore naturale dotato di tecnica e razionalità,

25 Plauto, *Asinaria*, II, 4, 86, verso 495, a cura di C. Elisci, Mondadori, Milano 2012; cfr. quanto afferma al proposito J. Derrida, *La Bestia e il Sovrano*, cit., pp. 90-91.

ma ciò che va sottolineato è che il timore che da sempre l'uomo dimostra nei confronti del lupo è assolutamente reciproco: il lupo teme l'uomo come l'uomo il lupo; va qui ricordato anche che il lupo è un animale iperboreo, incarnazione della luce originaria, animale che vede la notte e simbolo delle divinità nordiche. Tuttavia, nella «*Epistola dedicataria*» al conte di Devonshire, Hobbes utilizza la metafora del lupo in chiave di critica alla Romanitas, sostenendo che era un dire comune del popolo romano “che tutti i re fossero una razza di belve feroci” e che la stessa costituzione statale ne rappresenti la violenza; lo stesso popolo romano aveva un'indole ferina, in quanto, per mezzo dei suoi condottieri “aveva rapinato tutto il mondo”. I Romani e i loro re e imperatori erano «lupi» e Roma era la loro tana, che avrebbe dovuto essere rasa al suolo come “la selva in cui soleva rifugiarsi quella specie di lupi” (*De cive*, p. 51).

Se lo Stato, composto da uomini-cittadini che vivono nelle virtù proprie della pace, ha somiglianza con la divinità – ribadendo con ciò la tesi che lo Stato civile è imitazione della creazione posta in atto dalla natura in quanto tecnica divina, al contrario l'uomo naturale nei confronti dell'altro suo simile è “un lupo”. Ciò non significa che sia in preda agli istinti propri dell'*animalitas* e sia privo di *ratio*; il suo essere lupo non comporta la mancanza di razionalità, anzi; ogni uomo è lupo verso l'altro in quanto ha sviluppato una forma di razionalità volta allo scopo e ai fini, una ragione performativa che non per forza deve essere guidata o mossa dalla spinta dei desideri e delle passioni, anche se come dice Hobbes: “per la perfidia dei malvagi, anche i buoni debbono ricorrere, se vogliono salvarsi, alle virtù guerresche come la forza e l'inganno, cioè alla rapacità delle belve” (*De cive*, p. 52). Da ciò deriva innanzitutto che sia lo stato di guerra che lo Stato civile, sia l'uomo naturale che il cittadino-suddito si appellano a virtù: i primi a quelle belliche (forza e inganno)²⁶, i secondi a quelle della pace (giustizia e amore). Per Hobbes da tale visione del mondo deriva il fatto decisivo che “il diritto naturale sia una conseguenza necessaria dell'istinto di conservazione”. In questo senso, si può dire, che l'essenza reale dell'uomo *animal rationale* consiste nel suo essere lupo, homo homini lupus,

26 Si veda *Il Principe* di Machiavelli. “Si aggiunsero in Hobbes [oltre alla teoria del peccato originale] antiche dottrine degli istinti e della forza, tratte da Tucidi-de e dai Sofisti. Tutte queste fonti rafforzano la cupa idea hobbesiana dell'uomo come di un essere dinamicamente pericoloso, come un lupo il quale – non essendo, a differenza del suo fratello bestiale, un animale gregario – è dominato dall'impulso di dominare sugli altri”, H. Welzel, *Diritto naturale e giustizia materiale*, p. 175.

mentre l'essenza virtuale – o artificiale/tecnica – definisce l'uomo civile che vive in società, obbligato all'obbedienza della legge e alla disciplina²⁷.

Tanto nella condizione naturale quanto nell'associazione politica i valori – assoluti o relativi che siano – vengono meno e sostituiti con funzioni che obbligano il suddito a svolgerle, identificandosi tout-court con esse; in tal modo, anche l'uomo in quanto tale non può essere considerato un valore, bensì piuttosto una *macchina* e un *ingranaggio* di uno Stato assoluto. L'uomo, quindi, non ha una “coscienza morale”, non deve sentirsi un individuo singolare che prende decisioni autonomamente e che agisce secondo il suo libero arbitrio, la sua fede, la sua cultura e il suo status sociale e quindi responsabile del proprio agire; al contrario, egli è determinato nel suo essere e nel suo esistere da leggi meccaniche, è insomma una costruzione artificiale. Pensare che l'uomo sia una costruzione originata dalla tecnica svelle le più radicate convinzioni antiche e rinascimentali di un antropocentrismo e di un potere sempre più crescente sulla natura.

In questo senso il passaggio da una situazione di insocievolezza e di guerra di tutti contro tutti a una *societas civilis sive status* non comporta un passaggio dal male al bene, dall'ingiusto al giusto, dall'irrazionale al razionale, ma dalla guerra, dalla miseria e dalla paura, alla pace, al benessere e alla sicurezza. Ciò che muove l'uomo a cambiare il modo di vivere, a sacrificare la propria libertà e a farsi servo per avere in cambio salva l'esistenza materiale, non è solo la paura – in quanto l'uomo è anche egoista, vanitoso, portato al dominio e alle ricchezze –, ma qualcosa di più interattivo e meno psicologico, ossia l'*utilità*.

La differenza fondamentale tra l'uomo pre-hobbesiano e l'uomo hobbesiano consiste proprio nel principio di utilità che sta alla base del mercantilismo e del primo capitalismo²⁸ del XVII secolo. Non è detto che l'utilitarismo hobbesiano debba essere considerato un'etica, anzi l'utile non sta a fondamento del giusto, così come la giustizia non si risolve nel raggiungimento dell'utile per il maggior numero di uomini, come vuole Stuart Mill.

27 Cfr. P. Schiera, *Sulla statualità moderna*, cit., pp. 15 sgg.

28 L'uso di questo termine è storicamente improprio e fa riferimento in maniera particolare a Max Weber, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, tr. it. di P. Burrelli, intr. di E. Sestan, Sansoni, Firenze 1977, e diversamente a Werner Sombart, *Il capitalismo moderno*, tr. it. K. Pedretti Andermann, intr. di A. Cavalli, UTET, Torino 1978. Una lettura più corretta e decisamente avvincente è quella data da Karl Polany, *La grande trasformazione*, tr. it. di R. Vigevani, Einaudi, Torino 2000; cfr. anche L. Ruggiu (a cura di), *La genesi dello spazio economico*, Guida, Napoli 1982.

Piuttosto questo riferimento all'utilità non ha in Hobbes un valore morale – “dove non c'è Stato, non c'è niente di ingiusto” (*Lev.*, XV, p. 139) –, non si riferisce alla terza legge di natura, ossia *pacta sunt servanda*, in cui “in cui consiste la fonte e l'origine della *giustizia*”, poiché senza patto non vi è trasferimento di diritto e “ogni uomo ha diritto a ogni cosa; di conseguenza nessuna azione può essere ingiusta” (*Lev.*, XV, p. 138). Soltanto quando un patto esistente e in vigore viene infranto allora vi è *ingiustizia*, che altro non è se non “il non adempimento del patto. E tutto ciò che non è ingiusto è giusto”.

Già da qui si può vedere che alla base della differenza tra ciò che è giusto e ciò che è ingiusto – ad esempio la richiesta di autonomia da parte dell'individuo singolo – non vi può essere un criterio etico di valori ma solo l'utilità che sta a fondamento del patto, utilità che potremmo dire avere una caratterizzazione non tanto morale quanto *ontologica*. Il “potere coercitivo” – unico in grado di eliminare la *paura* che mina la vita dell'uomo nella condizione naturale –, costringendo “*ugualmente* gli uomini all'adempimento dei patti”, in virtù del *terrore* suscitato dalla punizione inflitta a coloro che infrangono la legge civile²⁹, rende l'uomo sicuro nella sua proprietà che acquisisce “per contratto reciproco in ricompensa del diritto universale” che ha ceduto. Lo Stato è dunque un simile potere che con la forza della legge protegge la vita e la proprietà privata di ciascun uomo, proprietà privata che può sempre dallo Stato essere rimessa e che non libera l'uomo dal suo stato di servitù. Il potere coercitivo dello Stato politico dà all'uomo la sicurezza della vita e l'opportunità della proprietà, opportunità che tuttavia non è temporalmente certa in quanto sottoposta anch'essa, come il diritto di vita e di morte del re, al volere della sovranità e al dettato della legge positiva, mutabile e variabile secondo le esigenze storiche.

Non vi è quindi una notevole differenza dal punto di vista delle condizioni di vita dell'uomo nello stato di natura e in quello civile; da una parte infatti troviamo il dominio della paura della morte violenta e dall'altro il terrore della punizione per aver infranto la legge civile. A regnare è sempre la paura sia da liberi che da servi. Tuttavia sono innegabili le differenze: guerra contro pace, morte contro vita, povertà contro benessere, rapina e violenza contro proprietà privata. Come afferma Bobbio, per superare lo stato disumano l'uomo costruisce il Leviatano che rappresenta “l'unità del volere rispetto alla molteplicità dei voleri dello stato naturale, la norma oggettiva di fronte al diritto soggettivo, l'obbligazione di fronte all'arbitrio,

29 Si veda al proposito le prime pagine di M. Foucault, *Sorvegliare e punire*, tr. it. di A. Tarchetti, Einaudi, Torino 1993.

l'autorità di fronte alla libertà" (Intr. De Cive, p. 33). Ma questo radicalismo hobbesiano riporta a una polarità in cui tra condizione naturale e Stato civile non è possibile alcun rapporto, poiché se il primo "è tutta libertà e nient'altro che libertà, lo Stato dovrà essere tutto autorità e nient'altro che autorità".

Ma un rapporto tra le due situazioni vi dev'essere, altrimenti viene meno la possibilità del transito – e quindi del contratto – dallo stato di natura allo Stato civile, dall'uomo asociale e lupo all'uomo cittadino e suddito. La polarizzazione porta alla totale separazione di due condizioni che in realtà sono entrambe possibili nella loro esistenza, una nella pienezza di una realtà virtuale (il potere sovrano), l'altra nella latenza di una virtualità (lo stato di natura) che può farsi da un momento all'altro reale.

Se ci si raffigura per un verso lo stato di natura come il regno del caos e della "sfrenatezza", e per un altro lo Stato civile come la condizione in cui regna sicurezza e pace, in virtù dell'imposizione della disciplina e del comando, allora Hobbes diviene per necessità un pensatore non sempre coerente se non contraddittorio, e lo stato di natura è interpretato come un'invenzione mostruosa della mente umana e non una realtà e una possibilità storica effettuale. Se lo Stato civile e l'uomo che lo costruisce e lo abita è la *machina machinarum*, il paradigma meccanico costruito dalla perizia del filosofo razionalista e nominalista, esso assume le sembianze di quel mostro terrificante che è il Leviatano, "ma un mostro è appunto un essere disumano per lo meno quanto l'*homo lupus* dello stato di natura: disumano il primo perché più che umano, il secondo perché meno che umano". In ciò consiste la chiave del passaggio: nella medesima *animalitas* dell'uomo e dello Stato, nella medesima disumanità, nell'essere entrambi artificiali, costruiti tecnicamente per quel fine che è l'utile. L'essenza dell'uomo moderno, sia essa naturale che civile, perché in entrambi i casi si tratta di un uomo *animal* rationale, così come l'essenza dello stato di natura e della *societas civilis*, non è tanto la *politica* – legata alle fazioni e al desiderio di potere, di gloria dell'uomo –, causa della guerra civile, quanto l'utilità, la ricerca della pace e del benessere. D'ora in poi il dominio dell'economico, con un ritmo sempre più rapido, soppianderà il potere e l'autorità del politico, così come, in termini differenti, aveva mostrato Carl Schmitt.

CAPITOLO QUARTO

1. *La struttura tecnico-meccanica dello Stato civile. Il patto*

Si tratta ora di vedere *come* l'uomo decida di "erigere" un "potere comune", ossia uno Stato civile. Il come della decisione consiste nel conferire a un uomo o a una assemblea tutti i poteri e tutta la forza che ogni singolo uomo possiede, e questa cessione, personale e universale, deve avere la forma di un patto. Se *io* sono colui che autorizza e cede, l'oggetto di tale autorizzazione a cedere consiste nella rinuncia non tanto a una proprietà, a un regno, a un esercito e a ricchezze, ma a "*governare me stesso*".

È questa la più spietata affermazione contro l'uomo; questi non è in grado di autogovernarsi, in preda a passioni che lo spingono verso l'autodistruzione, e tutto ciò non nella modalità dell'irrazionale ma con la consapevolezza della ragione. È in virtù della ragione, infatti, che l'uomo può stipendere un contratto con tutti gli altri suoi simili, cedendo il proprio governo, "il diritto di governare me stesso" – il mio essere individuo autonomo e libero – a un uomo o a una assemblea che svolgano le funzioni di tutela dell'individuo singolo. Con ciò l'uomo afferma il suo stato di minorità, la sua incapacità all'autogoverno, il bisogno di sottomettersi e farsi servo pur di vivere in pace; afferma la sua incapacità di esistere, la mancanza di autonomia, ed è la ragione – il calcolo e l'utilità – a fargli sottoscrivere quest'atto di disprezzo verso di sé, di inutilità esistenziale.

Se nella condizione naturale, l'uomo, soggiogato dalla paura della morte violenta, dalla miseria, aveva tuttavia l'autogoverno, poteva ancora dire io e pensare di scegliere e decidere secondo ragione e passione, ossia secondo calcolo e conatus, nello Stato civile rinuncia non solo ai suoi poteri e alla sua forza, che lo definiscono e lo identificano come un io, ma al suo stesso. Il patto che rende l'uomo suddito è un patto di desoggettivizzazione, l'uomo con esso perde il suo essere soggetto e diviene a tutti gli effetti mera funzione, persona civile, essere virtuale, sottoposto e finto, inutile se preso singolarmente così come inutile è un ingranaggio tolto da una macchina. "Fatto ciò – afferma Hobbes – la moltitudine così unita in una

persona viene chiamato *Stato*, in latino *civitas*. Questa è la generazione del grande Leviatano, o piuttosto (per parlare con più riverenza) di quel *dio mortale* al quale noi dobbiamo, sotto il *Dio immortale*, la nostra pace e la nostra difesa” (*Lev.*, XVII, p. 167). L’uomo diviene doppiamente suddito, sottoposto ora a un dio mortale, da lui stesso edificato, vero e proprio *totem* (in una situazione pericolosa viene evocato l’animale totem del Lupo), il Leviatano che sconfigge l’uomo lupo – il mare che domina sulla terra¹ – e al Dio immortale che lo ha creato attraverso la tecnica come una macchina perfetta.

Il patto vincola per sempre l’uomo, lo obbliga a riconoscere una volta per sempre l’autorità, che sarà il “*rappresentante*” di tutti e avrà il “*diritto di rappresentare*” (*The Right to Present*) la moltitudine, che solo così potrà divenire popolo; lo Stato, che viene istituito, con tale patto assume su di sé non solo il potere dei singoli uomini ma anche la loro stessa identità, diviene il soggetto, la persona civile che rappresenta ognuno e tutti. In questo senso, le azioni e le decisioni prese dallo Stato sono riconosciute come proprie da ogni singolo componente della moltitudine e ciò avviene “al fine di vivere in pace tra di loro e di essere protetti contro gli altri uomini” (*Lev.*, XVIII, p. 169).

L’uomo non solo ha perso la propria soggettività ma anche la facoltà di agire e di fare: ora egli viene rappresentato dalla persona sovrana; la realtà umana diviene così totalmente artificiale e virtuale. Per poter fuggire la morte violenta e innaturale, che lacera l’animalitas umana, e lo stato di guerra totale e perenne, l’uomo deve sacrificare la propria interiorità, fonte di pulsioni e faziosità così come il suo agire esterno, orientato all’utile egoistico, alla *vanitas* e al dominio sugli altri. Soltanto attraverso questo mutamento radicale e questa rinuncia al proprio spazio interiore sciogliendosi nello Stato e addensandosi nella funzione affidatagli, l’uomo della prima modernità delega a un altro suo simile o a un’assemblea la propria libertà e la propria coscienza, ottenendo come contropartita “dalla pubblica spada, cioè dalle mani non legate di quell’uomo o di quell’assemblea che ha la sovranità, e le cui azioni sono avallate da tutti e adempiute con la forza da tutti” (*Lev.*, cap. XVIII, p. 171) di vivere in pace e di mantenersi in vita naturalmente.

Hobbes enumera ben dodici punti per illustrare quelli che sono i diritti che i sovrani acquisiscono all’atto dell’istituzione dello Stato, diritti che

1 Cfr. C. Schmitt, *Terra e mare*, tr. it. di G. Gurisatti, postfazione di F. Volpi (*Il potere degli elementi*), Adelphi, Milano 2002; Id., *Il nomos della terra*, tr. it. e postfazione di E. Castrucci, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 2003.

sono indivisibili e che “costituiscono l’essenza della sovranità”; essi sono i “contrassegni” della sovranità: “questi diritti sono infatti *incomunicabili e inseparabili*” (*Lev.*, cap. XVIII, p. 177).

Il problema che riguarda i diritti che il *sovrano per istituzione*, o potere sovrano, Stato politico o *Stato per istituzione*, ossia edificato tecnicamente attraverso un patto reciproco che dev’essere rispettato da tutti i contraenti, è quello non tanto della loro inseparabilità – la forma stato dell’assolutismo –, del formare una macchina dotata di vita artificiale ma autonoma, che si presenta come un *organismo* olisticamente costruito e pensato come una totalità, quanto del loro essere *incomunicabili (incommunicable)*. I diritti, in quanto contrassegni della sovranità, sono un tutto unico e inscindibile, ma non sono comunicabili, dicibili, trasferibili, rappresentano cioè gli *arcana imperii* (la frase di Tacito suona “*Arcana imperii et dominationis*”, cioè i segreti dello Stato e del potere dominante), quegli ingranaggi della *machina machinarum*, ai quali l’uomo divenuto suddito non può accedere.

Il potere sovrano è, come ci insegnano le Scritture², un potere assoluto perché gli uomini saranno i suoi servi, e non uno “*Stato per acquisizione*”, cioè un potere acquisito con la forza, ma è “dominio o sovranità” *per istituzione*. Certo, in entrambi i casi l’uomo si fa servo, ma nello «Stato per acquisizione» il motivo della sua sottomissione consiste nel timore della morte, consegnando al sovrano la propria vita e la propria libertà, cosicché “gli uomini che scelgono il loro sovrano lo fanno per timore reciproco”, mentre nello «Stato per istituzione» lo fanno per il timore del sovrano, “di colui al quale danno l’istituzione”. È la paura in entrambi i casi a muovere l’uomo verso la decisione di farsi servo, un timore, il primo, *soggettivo*, che corrisponde alla sottomissione al potere paterno e dispotico; e un timore, il secondo, *oggettivo* verso la sovranità istituita. E tuttavia, entrambi questi poteri godono dei medesimi diritti da cui traggono le medesime conseguenze: “i diritti e le conseguenze del dominio, sia *paterno* che *dispotico*, sono proprio le stesse di quelli di un sovrano per istituzione” (*Lev.*, cap. XX, p. 199). Come si è visto, lo Stato è una *persona* che usa la forza di tutti gli uomini-sudditi nella maniera che riterrà più utile e vantaggiosa (*expedient/arbitrio*) a suo assoluto arbitrio per “la pace e la comune difesa” (*Lev.*, cap. XVIII, p. 168). Chi interpreta e “regge la parte di questa persona viene chiamato *sovrano* e si dice che ha il *potere sovrano*

2 “La preghiera di Re Salomone era questa: *Dà al tuo servo intendimento per giudicare il tuo popolo e per discernere tra ciò che è buono e ciò che è cattivo (I Re, III 9)*. Spetta perciò al sovrano essere *giudice* e prescrivere le singole regole per *discernere ciò che è buono e ciò che è cattivo*: tali regole sono le leggi e perciò in lui è il potere legislativo”, *Lev.*, XX, *Del dominio paterno e dispotico*, p. 200.

(*sovereign/soverign power*. Is autem qui civitatis personam gerit, *summam* habere dicitur *potestatem*); ogni altro è suo *suddito*". Entrambi gli Stati, siano essi per acquisizione o per istituzione, sono *summa potestas*, ossia si identificano con i contrassegni della sovranità che sono i suoi diritti *inseparabili* e *incomunicabili*. La sovranità dello Stato civile consiste allora proprio in questi diritti propri solo della persona civile (la sovranità), diritti che sostanzializzano la stessa sovranità, virtualità che dev'essere sempre visibile e presente in scena ma non compresa. La sovranità è, se così si può dire, ostensione di un potere assoluto misterioso e inconoscibile nei suoi meccanismi, persona civile che si mostra come «*summa potestas*» e quindi terrorizza i sudditi, senza parlare, attore muto che per incutere soggezione e terrore non abbisogna della parola. In questo senso, l'incomunicabilità e l'inseparabilità dei diritti – i poteri dello Stato sovrano – sono, assieme alla visibilità, la cifra fondamentale dello Stato assoluto.

Il telos per cui gli uomini decidono di cedere ciò che naturalmente amano, la libertà e il dominio sugli altri uomini, consiste “nella previsione di ottenere (...) la propria preservazione e una vita più soddisfacente”; ossia, il fine che spinge l'uomo ad abbandonare la vita naturale è duplice: in prima battuta vi è l'autoconservazione e accanto a essa il vivere bene, il benessere. Entrambe le motivazioni rispondono al principio fondamentale dell'*utilità* che riesce a vincere sulle “passioni naturali degli uomini”, causa prima della condizioni di guerra di tutti contro tutti e quindi di una vita miserabile, in cui domina paura e violenza. Il benessere, differente dall'*eu zen* aristotelico, corrisponde alla sicurezza individuale, alla fine di un'esistenza di terrore reciproco, ma anche a una superiore qualità e a un progressivo miglioramento delle condizioni materiali di vita, alle quali non sempre corrisponde uno sviluppo della vita interiore e della cultura; esso è l'effetto dell'attuazione delle leggi di natura (giustizia ed equità, “fare agli altri quello che vorremmo fosse fatto a noi”), da parte di un potere sovrano “*visibile*”, ossia virtuale ma funzionante, in quanto le leggi di natura “in se stesse, senza il *terrore* di qualche potere che le faccia osservare sono contrarie alle nostre passioni naturali (...). I patti senza la spada sono solo parole e non hanno la forza di assicurare affatto un uomo” (*Lev.*, XVII, p. 164).

Lo Stato civile si basa esso stesso sul *terrore*, non più di una morte violenta e di un continuo stato di conflitto che fa della vita “il dominio delle passioni, la guerra, la paura, la trascuratezza, l'isolamento, le barbarie, l'ignoranza, la bestialità” (*De cive*, II, X, I, p. 226), ma sull'obbligo dell'obbedienza e della disciplina rispetto ai comandi e agli ordini impartiti attraverso le leggi civili dal potere sovrano. Infatti, osserva Hobbes, se una

moltitudine fosse in grado di osservare i precetti delle leggi di natura senza la costrizione di un potere comune “non ci sarebbe allora, né sarebbe affatto necessario che ci fosse alcun governo civile o Stato, perché vi sarebbe la pace senza la soggezione” (*Lev. XVII*, p. 165).

È dunque l’incapacità propria dell’uomo a seguire da se stesso, senza essere costretto da un potere che gli incute terrore, giustizia e pace; ciò significa che, per Hobbes, l’uomo ha bisogno, per vivere, dello Stato assoggettante. Ma questa necessità è qualcosa di naturale e già da sempre insito nell’uomo a causa dell’istinto di sopravvivenza o viene prodotta da un bisogno indotto e artificiale, da una tecnica di acquisizione del potere? Per un verso, lo Stato è l’unico meccanismo complesso (è uno Stato macchina) progettato e costruito dalla tecnica umana, che permette all’umanità di conservarsi in vita e quindi risponde alle leggi di natura, che tuttavia non lo fondano; e per un altro verso è la *macchina* del potere posto sotto l’egida della rigorosità scientifica che si distingue dalla condizione naturale, e che proprio per tale sua differenza d’essenza può garantire pace e sicurezza all’uomo.

2. Comando obbedienza punizione

a) Il comando dell’autorità sovrana si concretizza nella legge civile, ossia in quell’insieme di leggi che gli uomini appartenenti a uno Stato, sudditi o cittadini che siano, sono obbligati e “vincolati ad osservare”; la legge civile, anzi “la legge in generale” (“il mio disegno non è quello di mostrare che cos’è la legge in questo o quel paese, ma che cos’è la legge come hanno fatto Platone, Aristotele, Cicerone e diversi altri, senza essere di professione, studiosi di legge” – *Lev.*, XXVI, p. 259), non è un mero consiglio ma il comando dell’uomo-sovrano all’uomo che, in virtù del patto si è “già obbligato a obbedirgli”. È questa l’essenza della legge: un comando indirizzato a chi è già suddito e quindi obbligato all’obbedienza; la legge civile, afferma Hobbes, “aggiunge solo il nome della persona che comanda, che è *persona civitatis*, la persona dello Stato”³.

3 La “Legge civile è, per ogni suddito, quelle regole che lo stato gli ha comandato, con la parola, gli scritti o altro sufficiente segno della volontà, di usare per distinguere ciò che è cosa retta da ciò che è torto (*of Right and Wrong*), vale a dire, ciò che è contrario da ciò che non è contrario alla regola”, *Lev.*, XXVI, p. 260. Cfr. Y.C. Zarka, *Hobbes e il pensiero politico*, cit., cap. IX, *Il diritto di punire*, pp. 277-303.

La definizione di legge civile è nel suo nucleo centrale autoreferenziale: essa è quel complesso di “*regole*” (*rules, regolae*), che oltre a essere il sistema dei comandi dello Stato, che richiede ai sudditi (*subjects, cives*) l’obbligo dell’obbedienza, è ciò che pone la differenza, attraverso il suo dettato, tra ciò che è giusto e ciò che è ingiusto, tra il bonus e il malus, cioè – ecco il circolo autoreferenziale – la legge afferma ciò che è contrario e ciò che non lo è rispetto a quanto se stessa afferma. Non vi è un valore *esterno* alla legge civile, qualcosa – come la coscienza individuale – che possa dire ciò che è bene e ciò che è male, in quanto una tale possibilità annienterebbe lo Stato; ma soltanto la legge civile ha la facoltà di porre la differenza tra il giusto e l’ingiusto e possiede tale differenza al suo stesso *interno*; la legge civile vietando il suo contrario e permettendo il suo dettato toglie al suddito qualsiasi possibilità di decisione. Se le leggi sono “le regole del giusto e dell’ingiusto”, ciò significa per Hobbes che non è considerato ingiusto “ciò che non è contrario a qualche legge”, ossia che tutto ciò che non è esplicitamente vietato è permesso.

La struttura autoreferenziale della legge implica che il suo autore, cioè lo Stato in quanto sovranità (“nessuno può fare leggi se non lo stato, perché la nostra soggezione è solo verso lo stato”), il legislatore sia l’unico che decide sul giusto e sull’ingiusto, così come sull’utile o lo svantaggioso per il popolo; lo *Stato legislatore* “prescrive e comanda l’osservanza di quelle regole che chiamiamo leggi”; e tuttavia, non essendo un uomo in carne e ossa, una persona fisica e naturale, legifera “per mezzo” di un rappresentante, il sovrano, che effettivamente e storicamente promulga le leggi, divenendo così “il solo legislatore”. Nessuna contraddizione in ciò: il sovrano si identifica in toto con lo Stato in quanto persona civile: entrambi comandano su chi volontariamente si è sottoposto all’obbligo dell’obbedienza; entrambi sono realtà tecnico-virtuali, la cui *potestas*⁴ si fonda sul comando (*command, imperatum*) della legge civile, che ha nel terrore della punizione per averla trasgredita il pedant della paura dello stato di natura.

4 Se *Potestas* è il potere coercitivo esercitato dai magistrati romani, esso è pure, nella sfera politica e giuridica analogo al potere militare; infatti i più alti magistrati hanno l’*Imperium*, ossia la forma massima di potestas. L’*Imperium*, potere eminentemente militare, conferisce pro tempore al suo titolare la facoltà di impartire ordini, ai quali i destinatari non possono sottrarsi; chi non accetta di eseguire l’ordine è sottoposto a pene coercitive corporali o patrimoniali. Cfr., G. Agamben, *Stato di eccezione*, cit., punto 6. *Auctoritas e potestas*, pp. 95-113; M. Foucault, *Sorvegliare e punire*, cit.; M. Nicoletti, *La teologia politica di Hobbes*, in G.M. Chiodi, R. Gatti, *La filosofia politica di Hobbes*, cit., pp. 109-123; L. Alfieri, *La spada e il pastorale. L’unità del potere sovrano nella teologia politica di Hobbes*, ivi, pp. 125-141.

Il sovrano è *ab-solutus* in quanto legislatore non soggetto alle leggi civili che esso stesso emana, proprio perché “avendo il potere di fare e revocare le leggi” ne è già sempre sciolto dai loro vincoli: “chi è vincolato solo verso se stesso non è vincolato”.

Il potere sovrano, che obbliga gli uomini all’obbedienza, dà forza e autorità non solo alla legge civile ma anche alle leggi naturali; queste ultime, senza la sovranità, non sarebbero propriamente leggi, “ma qualità che dispongono l’uomo alla pace e all’obbedienza”⁵, e consistendo “nell’equità, nella giustizia, nella gratitudine e nelle altre *virtù morali* da queste dipendenti”, senza l’istituzione dello Stato civile, che le rende effettivi comandi e per questo motivo le trasforma in leggi civili, le leggi naturali, all’interno dello stato di natura non hanno forza di legge, ossia non appartengono all’ambito del *politico* ma sono il sostrato delle *virtù morali*, anche se va sottolineato che le leggi di natura non si identificano con le virtù morali; al contrario quest’ultime derivano dalle prime che ne sono l’origine. Ciò vale nello stato di natura ma anche nello Stato civile in cui “la legge di natura e la legge civile si contengono reciprocamente, ed entrambe sono leggi civili, cioè norme che obbligano e richiedono obbedienza. Ciò sta a significare che in Hobbes compare la distinzione fondamentale tra etica e politica, specifica della modernità; lo stato di natura con le sue leggi di natura che non sono comandi, sono il fondamento della sfera etica, tanto che si può affermare che una filosofia morale esiste solo nella condizione naturale dell’uomo; nel momento in cui viene costruito lo Stato civile e con esso la legge civile e le leggi di natura mutano essenza e divengono esse stesse comandi integrando e completando così la sfera del politico che diviene dominante sul comportamento etico del singolo individuo, cosicché nello Stato civile non vi può essere una filosofia morale, tradizionalmente intesa⁶ e parlare di filosofia morale in Hobbes, resta a nostro avviso, problematico.

5 Cfr. N. Bobbio, *Legge naturale e legge civile nella filosofia politica di Hobbes*, cit. pp. 27-28. Cfr. Sofocle, *Antigone*, tr. it., intr. e note di F. Ferrari, testo greco a fronte, Rizzoli, Milano 1996, va ricordato che per il giusnaturalismo, vi è commistione di diritto e morale: «*lex iniusta non est lex*», mentre per il positivismo giuridico la giustizia o l’ingiustizia del diritto presuppongono la sua identificazione su basi reali; cfr. Platone, *Critone*, in, *Tutti gli scritti*, a cura di G. Reale, Rusconi, Milano 1991, pp. 50-66.

6 Cfr., per un differente approccio, L. Strauss, *Che cos’è la filosofia politica*, pp. 139-167 (*La filosofia politica di Hobbes. Il fondamento morale*) cit., pp. 137-167.

b) La legge naturale “è una parte della legge civile”, così come “reciprocamente, la legge civile è una parte dei dettami di natura”, poiché la giustizia, che si concretizza nel *pacta sunt servanda*, nell’adempiere e mai tradire i patti, nel precetto cristiano di dare a ciascuno il suo, “è un dettame della legge di natura”⁷. L’uomo civile, il suddito, ha sottoscritto un patto di sottomissione e di obbedienza alla legge civile e con ciò a obbedire sempre e comunque anche alla legge naturale, che nello Stato civile acquisisce dignità di Legge che comanda, poiché “legge civile e legge naturale non sono generi differenti, ma parti differenti della legge”. Questa affermazione, che ricalca la struttura della definizione di Aristotele per genere prossimo e differenza specifica – anche se la legge civile è scritta mentre quella naturale non lo è –, mostra come sia la legge civile che la legge naturale appartengano allo stesso genere in quanto costituite dallo stesso potere sovrano, genere che è quello dell’imposizione e del potere politico; scrive Hobbes “il fine di fare le leggi non è altro se non tale restrizione, senza la quale non si può avere la pace”, restrizione volta non a ridurre il diritto naturale, “cioè la libertà dell’uomo”, ma a costringerlo entro i limiti tecnico-razionali della legge civile e dello Stato politico e, con tale operazione, di fatto renderlo inoperativo. Solo attraverso la costrizione del diritto, ossia della libertà, vi può essere pace e pieno controllo dei sudditi. In modo del tutto esplicito, Hobbes spiega i motivi della genesi della legge: “non per altro la legge è stata introdotta nel mondo, se non per limitare la naturale libertà degli uomini particolari, in maniera che essi non si danneggiassero, ma si assistessero l’un l’altro e si unissero contro un comune nemico” (*Lev.*, XXVI, p. 262).

L’obbligo della legge civile si espande a uno Stato civile e muta con il suo ordinamento; la legge naturale “obbliga in modo uguale tutta l’umanità”, ma è sempre lo Stato, con la sua potenza artificiale e virtuale, a tenere salda nelle proprie mani la forza della legge⁸ e l’imposizione di una giustizia costruita secondo la razionalità tecnico-scientifica. Nessun valore a fondamento dello Stato civile e dell’uomo-suddito, nessuna assiologia e filosofia morale nella sfera dominante del potere politico, ma solo virtualità della legge e potenza dell’obbligo, che attraverso il terrore della pena, ottiene obbedienza. Se la legge è un comando, ossia la manifestazione del-

7 N. Bobbio, *Legge naturale e legge civile nella filosofia politica di Hobbes*, cit., p. 33.

8 Cfr. J. Derrida, *Dal diritto alla giustizia*, in Id., *Forza di legge*, cit., pp. 49-85; N. Bobbio, *La teoria politica di Hobbes*, in Id., *Thomas Hobbes*, cit., pp. 27-71; A. Biral, *Per una storia del concetto di politica. Lezioni su Aristotele e Hobbes*, Il Prato, Padova 2012, pp. 103-113.

la volontà del sovrano, i sudditi non possono esprimere su di esso alcun giudizio di valore, non possono dire se è giusto o ingiusto, utile o svantaggioso, poiché così facendo rompono il patto, inoculano il germe del particolare (privato individuale) nel generale (pubblico politico), l'opinione personale nell'*imperium* della Legge, impartita dal potere sovrano. L'uomo che agisce in tal modo, che intende svincolarsi dal potere politico della legge civile attraverso la sua *interpretazione*, si pone fuori dallo Stato e ne diventa un nemico, un pericolo mortale, poiché la sua volontà è quella di reinstaurare la libertà del diritto naturale, che porta allo stato di guerra. Ma ciò, per Hobbes, va contro i dettami della retta ragione, cioè contro quella evidente legge naturale che afferma l'impossibilità che un uomo possa indebolire il potere che lui stesso ha voluto creare, per la difesa della propria vita attraverso l'instaurazione di uno stato di non belligeranza, e che si è impegnato a sostenere. Diviene allora chiaro che "l'interpretazione di tutte le leggi dipende dall'autorità sovrana" e non dai singoli cittadini; le leggi positive scritte – quindi quelle civili e non quelle naturali – hanno al loro interno una fondamentale differenza: quella tra la lettera e lo spirito della legge, tra interpretazione del testo che è sempre ambiguo e l'intendimento del legislatore, l'effettiva volontà del sovrano. Questa differenza viene meno quando lettera e spirito della legge "fanno tutt'uno", ossia quando il senso letterale coincide con l'intenzione del legislatore e ciò avviene quando "l'intenzione del legislatore si suppone sia sempre l'equità", "la comune equità" (*Lev.*, XXVI, p. 274) che è fondamentale legge di natura alla quale anche il sovrano è sottoposto⁹.

c) L'obbedienza richiesta al suddito, così come viene concepita da Hobbes, non crea un conflitto come nell'*Antigone* né può essere paragonata alla dimensione di accettazione di leggi ritenute inique che pongono a morte Socrate. Nell'*Apologia di Socrate* e nel *Critone* ciò che viene in primo piano è il rifiuto da parte di Socrate delle leggi di natura che obbligano sempre *in foro interno*, poiché non è importante vivere ma vivere bene, cioè secondo giustizia; una giustizia che sgorga dal *daimon* che agita l'anima dell'individuo e non dall'autorità della *Polis*. Il giudice unico di cui parla Socrate, "che s'intende del giusto e dell'ingiusto" non è il sovrano ma l'anima dell'uomo, e tale "giudice unico" è la sua verità¹⁰. Per Hobbes, al contrario, solo in caso di condanna a morte, l'individuo può trasgredire

9 Cfr. C. de Secondant de Montesquieu, *Lo spirito delle Leggi*, voll. I e II, a cura di S. Cotta, UTET, Torino 1996.

10 Cfr. Platone, *Apologia di Socrate*, XVI 28 a-d; *Critone*, 47 d – 48 b (VII-VIII); *De cive*, *Prefazione ai Lettori*, pp. 57-58 contro l'*Apologia di Socrate*, XIX, 31 c – 32 a, circa l'impossibilità di una politica giusta! A conforto della tesi sostenuta della

la legge civile per seguire il dettame naturale dell'autoconservazione in vita; ma va anche detto che per il filosofo inglese nello Stato "la sovranità è un'*anima artificiale* in quanto dà vita e movimento all'interno del corpo" (*Lev.*, intr., p. 5).

Si è visto che la legge di natura ha la forza di obbligare soltanto se collocata all'interno dell'istituzione statale e che in questo modo viene a crearsi un rapporto di reciprocità tra legge civile e legge naturale, che elimina il dualismo di *foro interno* e *foro esterno*¹¹.

L'obbedienza degli uomini verso il potere sovrano è anch'essa una disposizione *innaturale* della volontà umana, ed è ottenuta attraverso la punizione che ha come scopo quello di incutere nel suddito il terrore; l'obbedienza è frutto non più della paura della morte violenta, ma di un sentimento più profondo e sottile quale è il terrore, il volto anonimo del potere sovrano che può colpire chiunque e in qualunque momento. Se la paura caratteristica dello stato di natura ha un oggetto specifico e un nemico reale in carne e ossa, il terrore che incute il grande Leviatano è privo di una realtà specifica, è paura – e sempre presente – virtuale, vero e proprio ologramma della potenza dello Stato.

Il problema della punizione ne presuppone un'altro di estrema rilevanza: "per quale porta è entrato il diritto o l'autorità (*Right or Authority, jus*) di punire in ogni caso?" (*Lev.*, XXVIII, p. 305). Prima di ricercare e tracciare i collegamenti con filosofi e interpreti contemporanei, è necessario analizzare cosa effettivamente ci vuol dire Hobbes. Nessun uomo, attraverso il contratto reciproco che fonda la sovranità, si è vincolato "a non resistere alla violenza" e quindi non ha ceduto – come vorrebbe Zarka nel suo pur pregevole contributo¹² – tanto il diritto di resistenza – senza la cui soppressione non ci sarebbe la possibilità di fondare lo Stato civile – quanto "un diritto qualunque di porre con violenza le mani sulla sua persona" e questo perché va contro la prima e seconda legge di natura e l'istinto di sopravvivenza. La difesa del sé va di pari passo con l'autoconservazione, e quindi non vi è né contraddizione né conflitto in ciò che afferma Hobbes, in quanto alla base della questione non vi sta lo *jus* ma la *lex*¹³; infatti, il diritto

mancanza di una filosofia morale in Hobbes. Cfr. anche A. Biral, *Platone e la cura di sé*, Laterza, Roma-Bari 1997.

11 Diversamente G. Sordi, *Quale Hobbes?*, Franco Angeli, Milano 1996, pp. 88 e sgg..

12 Ivi, pp. 109-111 e 128-129. Cfr. pure Y.C. Zarka, *Hobbes e il pensiero politico moderno*, cit., pp. 277-303.

13 "Nella condizione di natura, ove ogni uomo è giudice, non c'è posto per l'accusa, e nello stato civile l'accusa è seguita dalla punizione, alla quale, essendo un atto di forza, un uomo non è obbligato a non resistere" (*Lev.*, cap. XVI, p. 135). Con

di cui parla nella prima pagina del XVIII capitolo del *Leviatano* è il diritto civile ossia il complesso delle leggi civili (comprese quelle di natura) che lo Stato, cioè chi lo rappresenta, “ha di punire”, diritto che non è dato dai sudditi (“non è fondato su qualche concezione o dono dei sudditi”), bensì rappresenta la potenza stessa della sovranità; il diritto di punire ha come sua ratio essendi, quel diritto – che gli uomini hanno ceduto per vivere in pace – di tutti su tutto, fonte prima del bellum omium contra omnes, soltanto rovesciato in diritto di tutto su tutti, il diritto di vita e di morte. Se gli uomini con il patto reciproco hanno ceduto i loro diritti, è lo Stato, così venuto a costituzione, a mantenere quel diritto ad ogni cosa, che gli permette di operare per la conservazione sua e dei suoi sudditi, un diritto non più individuale e privato causa scatenante della guerra e dell’anarchia, ma generale, politico e civile che genera pace e sicurezza, in quanto gestito con equità, “vale a dire una eguale distribuzione della giustizia” (*Lev.*, XVIII, p. 312), l’undicesima legge di natura¹⁴. Cedendo al sovrano il loro diritto di tutti a tutto, gli uomini, ormai sudditi, hanno rafforzato l’uso di questo nella persona civile del Sovrano, “nel modo che penserà sia idoneo per la conservazione di loro tutti”, ossia adempiendo completamente al compito per il quale è stato istituito. Questo diritto non proviene da una donazione, “ma lo si è lasciato a lui e a lui solo, e (escludendo i limiti che gli sono posti dalla legge naturale) in modo così integro come nella condizione di mera natura e di guerra di ognuno contro il suo vicino” (*Lev.*, XXVIII, p. 306). Assieme al *gladium belli* e alla legislazione, il *gladium iustitiae* è uno dei segni indicativi della Sovranità¹⁵.

d) La punizione viene decisa ed emanata *unicamente* dall’autorità politica e per questo si differenzia dalla vendetta privata (“né le *vendette private*, né le ingiurie si possono propriamente definire punizioni, poiché non procedono dall’*autorità pubblica*”); inoltre se la punizione viene inflitta non per conseguire il fine dell’obbedienza, essa diviene un “atto di ostilità”.

ciò Hobbes non riammette il diritto di resistenza, come farà Locke nei *Due Trattati sul Governo* più di un secolo dopo, ma riafferma la centralità della legge di natura, che vale anche nello Stato civile e che diviene parte integrante del diritto positivo, ma che afferma sempre la priorità dell’autoconservazione della vita. Con ciò Hobbes non esprime un giudizio contro la tortura o i supplizi inferti al condannato – problematica tipicamente illuministica – quanto il diritto dell’individuo a difendere la propria vita in caso di pericolo, anche all’interno dello Stato civile.

14 Cfr. *Lev.*, XV, pp. 149-150; G. Sacerdoti, *Sacrificio e sovranità. Teologia e politica nell’Europa di Shakespeare e Bruno*, Einaudi 2002.

15 Cfr. T. Magri, *Saggio su Hobbes*, Il Saggiatore, Milano 1989, cap V, p. 200; A. Biral, *Hobbes. Per una storia della sovranità*, in Id., *Storia e critica della filosofia politica moderna*, cit., pp. 275-318.

Lo scopo dunque del punire non è quello di vendicarsi o di trattare il suddito, colpevole di trasgressione della legge, come un *nemico*, quanto piuttosto incutere terrore nel popolo. Sembra che alla base dell'obbligazione umana, che cede lo *jus omnium in omnia*¹⁶ allo Stato civile perché questo possa costituirsi e vivere di vita artificiale propria, vi sia il sentimento del terrore della punizione, provocata dal venir meno dell'obbedienza alla legge civile, cioè allo stesso potere sovrano. L'atto di ribellione di uno o più sudditi che mette in pericolo lo Stato civile e il suo rappresentante va considerato non come una violazione della legge ma come un atto ostile verso la sovranità e la persona civile che la interpreta, e quindi, in questo caso, i sudditi ribelli vengono considerati immediatamente *nemici*, in quanto "negano il potere sovrano". Contro i nemici "è legittimo, per l'originario diritto di natura, far guerra", e in guerra la spada del vincitore non distingue tra colpevole e innocente; "la vendetta si estende legittimamente anche sui sudditi che negano deliberatamente l'autorità stabilita dello stato (...); la natura di questa offesa consiste nella rinuncia alla *soggezione* che è un ricadere nella condizione di guerra, chiamata comunemente *ribellione* e coloro che così offendono, soffrono non come sudditi ma come nemici. La ribellione, infatti, non è che un rinnovare la guerra" (*Lev.*, XXVIII, pp. 312-313). Ciò significa che il ribelle infrange il precetto «*de pactis servandi*» e opponendosi al potere costituito pone in essere non solo il diritto di resistenza ma anche il ritorno allo stato di natura, non riconoscendo validità sia alle leggi civili che a quelle naturali.

Vi è qui una evidente oscillazione da parte di Hobbes che tuttavia non va considerata come contraddizione del suo pensiero: lo Stato civile si difende dai nemici non applicando il diritto positivo, le leggi civili, ma facendo appello al diritto naturale, allo stato e alla condizione naturale, di guerra totale; lo Stato, davanti alla ribellione non ha i mezzi legali per controllare la situazione e instaura quello che Schmitt chiama *stato di eccezione*. È questo uno scacco al potere sovrano e al diritto positivo che per continuare ad esistere devono fare appello alla condizione a loro contraria dello stato di natura, del *bellum omnium contra omnes*, a quell'anarchia che è il pericolo sommo non solo per l'uomo ma per lo stesso Stato civile.

Hobbes sta trattando qui delle punizioni umane, mentre di quelle divine ne tratta in altro luogo; la punizione che viene inflitta dal potere – la spada della giustizia – si diversifica e colpisce il singolo che si è reso colpevole in modi differenti; vi è infatti una "punizione pecuniaria", che colpisce il

16 "Obligatio, etsi possit esse sine jure tamen non est, nec esse potest sine obligatione", G. Dioni, in G.M. Chiodi, R. Gatti, (a cura di), cit., pp. 221-231.

patrimonio, “l’ignominia” che priva l’individuo dei titoli onorifici e degli uffici, cioè dei *markers* dei favori del sovrano; “l’esilio” o “il bando”, ma soprattutto la punizione sovrana si abbatte sul corpo naturale e organico del suddito tramite il supplizio, la pena capitale, l’infliggere la morte “semplicemente o contortamente” e la “carcerazione” che non è solo privazione della libertà ma soprattutto far soffrire il detenuto, la punizione è dunque sempre, in modo più o meno elevato e violento, l’infliggere sofferenze a chi è giudicato colpevole. Tuttavia, punire sudditi innocenti o incarcerarli “prima che la sua causa sia ascoltata” va contro la legge di natura, poiché “si ha punizione solo per una trasgressione della legge e non ci può essere perciò alcuna punizione dell’innocente”.

Questa sorta di garantismo legata alla legge naturale non coinvolge, e non può farlo, nell’errore il potere sovrano e il suo rappresentante, in quanto sta al di là della legge pur essendone il custode. In virtù della pena, il sovrano è temuto e può in tal modo mantenere uniti e in pace i propri sudditi, proprio come suggerisce Machiavelli¹⁷. Nella costituzione virtuale del potere, in cui viene meno l’espressione simbolica della realtà dello stato di natura (l’essere lupo, l’edificazione del Leviatano, il patto universale che lo costituisce, le leggi naturali che si intrecciano con le Scritture), ciò che sembra avere ancora realtà è la condanna a morte e l’incarcerazione, la tortura e lo spettacolo – questo sì tutto simbolico e metaforico – del supplizio come modalità dell’esecuzione; ciò che resta reale è l’uso che il potere sovrano virtuale fa del corpo umano e della sua organicità, della sua *animalitas*.

e) Questa riflessione apre la strada a quella che oggi va sotto il nome di biopolitica.

Nell’ultimo capitolo de *La volontà di sapere*, Foucault prende in considerazione il diritto “di vita e di morte” sui sudditi proprio del sovrano facendo derivare dalla romana *patria potestas*, cioè dal diritto di “disporre” della vita dei figli e degli schiavi, nel primo caso perché li ha generati e nel secondo perché li ha vinti e salvati in battaglia, facendoli servi. Il sovrano, in caso di guerra esterna non esercita il potere di vita e di morte ma “gli è lecito «esporre la loro vita»”; in questo senso esercita un diritto «indiretto» di vita e di morte, come afferma Pufendorf¹⁸. Al contrari di fronte a un atto

17 N. Machiavelli, *Il principe*, cit., cap. 17, pp. 124 e sgg.

18 S. Pufendorf, *Il Diritto della Natura e delle Genti o sia Sistema generale De’ Principii li più importanti di Morale, Giurisprudenza, e Politica* di Samuele Barone di Pufendorf. Rettificato, accresciuto, e illustrato da Giovambatista Almici Bresciano. I primi due tomi videro la luce nel 1757, il terzo nel 1758 e il quarto e ultimo nel 1759. Cfr. M. Infelise, *L’editoria veneziana nel ‘700*, Milano, Franco

di ribellione e di trasgressione della legge, allora il sovrano deve esercitare un «potere diretto» sulla vita dei sudditi ribelli e la punizione sarà il supplizio della pena capitale.

Foucault afferma che così inteso il diritto di vita e di morte non è più un privilegio assoluto, “in quanto è limitato dalla difesa e dalla sopravvivenza del sovrano”, bisogna intenderlo cioè come lo intende Hobbes, ossia “la trasformazione operata a favore del principe del diritto che ciascuno possiederebbe nello stato di natura”. Vi è anche una seconda ipotesi interpretativa, e cioè che questo particolare diritto sia già insito nella costruzione del potere sovrano e faccia tutt’uno con la persona civile del sovrano. Personalmente, la seconda interpretazione mi sembra più cogente e aderente, non solo rispetto alla filosofia politica del XVII secolo, ma alla stessa costituzione dello stato moderno assoluto¹⁹. Tuttavia, per entrambe le forme ipotizzate, vale il fatto che il diritto di vita e di morte è un “diritto dissimmetrico”, in quanto il sovrano dimostra ed esercita il suo potere sulla vita dei sudditi solo attraverso la condanna a morte; “il diritto che si formula come «di vita e di morte» è nei fatti il diritto di *far morire* o di *lasciar vivere*”²⁰ e il simbolo del potere sovrano è infatti la «spada della giustizia» e la «spada della guerra».

Ciò che viene sottolineato è che l’esistenza del suddito non ha più valore giuridico, conferitogli dalla sovranità, ma viene – e in ciò sta l’aspetto reale e concreto del potere statale – limitata al *corpo*, alla *dimensione biologica* non tanto della popolazione – non si presta attenzione al controllo del corpo sociale – ma del singolo individuo; in ciò consiste la differenza tra la forma stato seicentesca e quelle successive, nelle quali il controllo che il potere esercita è sulla popolazione, attraverso una rete di istituzioni che servono a sorvegliare “a livello di vita” i fenomeni del «corpo sociale», che non hanno uno scopo umanitario – si pensi alla dichiarazione dei diritti dell’uomo e alle costituzioni sociali bismarckiane di stampo paternalistico – quanto economico. La *salus populi* del Seicento ha come fine quello di mantenere la pace, mentre

Angeli, 1989; F. Palladini, *Samuel Pufendorf discepolo di Hobbes*, il Mulino, 1990; M. Scattola, *Ordine e imperium: dalle politiche aristoteliche del primo-Seicento al diritto naturale di Pufendorf*, in G. Duso (a cura di), *Il potere*, Carocci, Roma 1999, pp. 95-111 Cfr. pure M. Foucault, *Bisogna difendere la società*, cap. V, *Diritto di morte e potere sulla vita*, pp. 119-142, tr. it. a cura di M. Bertani e A. Fontana, Corso del 17 marzo 1976, Feltrinelli, Milano 1998; F. Palladini, *Samuel Pufendorf discepolo di Hobbes*, il Mulino, Bologna 1990.

19 Cfr. O. Brunner, *Per una nuova storia costituzionale e sociale*, a cura di P. Schiera, Vita e pensiero, Milano 1970; P. Schiera, *Otto Hintze*, Guida, Napoli 1974.

20 M. Foucault, *La volontà di sapere*, tr. it., P. Pasquino, G. Procacci, Feltrinelli Milano 1978. (Citato nel testo il nr. di pag. tra parentesi).

l'interesse dello Stato per la salute della popolazione – la biopolitica di massa – non si basa tanto sul terrore della punizione ma su un fattore economico produttivo²¹. Dal controllo sull'uomo pensato come corpo-macchina, con il conseguente sviluppo delle discipline anatomico-politiche del corpo umano e il controllo sul singolo attraverso la punizione del Seicento, si è passati, “verso la metà del XVIII secolo” al controllo del “corpo-specie”, al controllo delle nascite e della mortalità, al livello di salute e alla durata della vita, ai mutamenti che possono intervenire su questi marcatori del potere, che si pone come *regolatore* dei flussi, ossia mette in atto “una bio-politica della popolazione”. Secondo Foucault, che certamente dal punto di vista dei processi storici non è un esempio di esattezza – ma non era questo il suo intento – “le discipline del corpo e le regolazioni della popolazione costituiscono i due poli intorno ai quali si è sviluppata l'organizzazione del potere sulla vita”.

Sia il *Leviatano* che lo Stato post-rivoluzionario e quello liberal-democratico sono forme di biopolitica, cioè di controllo individuale, nel primo caso, e sociale negli altri due; in entrambi, però, rimane centrale la nozione di *corpo*²² – individuale e sociale – al quale si applica una duplice “tecnologia”, quella “anatomica e biologica, agente sull'individuo e sulla specie”: dal potere asimmetrico di vita e di morte si transita a un potere in cui le istituzioni, che fungono da sue *terminazioni*, le estremità del potere stesso, “là dove diventa capillare, non servono a infliggere la morte ma funzionano come *organi* di controllo dell'intera vita umana: dalla nascita alla morte”. Dalla centralizzazione assoluta della sovranità si passa all'organizzazione periferica delle istituzioni del potere, si potrebbe anche dire che dalla finzione e *virtualità* del potere esercitato dalla persona civile del sovrano, rappresentate di uno Stato-macchina, costruito sul paradigma dell'uomo soltanto in dimensioni gigantesche, come mostro atto a terrorizzare i sudditi attraverso la sua forza sovraumana e la capacità di infliggere punizioni – veri e propri *spettacoli* teatrali con tanto di spettatori²³ – si perviene alla *realtà* della macchina amministrativa dello Stato (scuola, sanità, esercito, burocrazia, ecc.) che controlla – proprio perché dislocata – in modo tecnologico un corpo individuale fattosi popolazione.

21 Si veda R. Esposito, *Bíos. Biopolitica e filosofia*, Einaudi, Torino 2004.

22 «Nulla è cambiato / il corpo prova dolore./deve mangiare e dormire, / ha la pelle sottile, e subito sotto – sangue, – / ha una buona scorta di denti e di unghie, / le ossa fragili, le giunture stirabili. / Nelle torture, di tutto ciò si tiene conto», W. Szymborska, *Torture*, in *Opere*, tr. it. a cura di P. Marchesani, Adelphi, Milano 2008.

23 Cfr. M. Foucault, *Sorvegliare e punire*, tr. it. di A. Tarchetti, Einaudi, Torino 1976, pp. 5-75.

Nel XVII secolo, quando scrive Hobbes, il potere sovrano doveva servire a ottenere obbedienza e subordinazione dei sudditi attraverso organi istituzionali dello Stato-macchina che imponevano al singolo individuo la *disciplina*. Secondo Pierangelo Schiera la categoria di «disciplina» non promana dallo Stato, ma viceversa “a poter fondare lo Stato devono essere, secondo Hobbes, uomini già (almeno in parte) disciplinati: e proprio allo scopo di poter ottenere dallo Stato protezione e incremento della loro disciplina, rispetto al crescere di complessità della vita associata”; quindi, “non è lo Stato che «disciplina»; esso è piuttosto il frutto di una disciplina già compiutasi storicamente”²⁴. L’uomo ha già al suo interno la disciplina, che assieme alla ragionevolezza, produce la razionalità; in altri termini, il contratto stipulato dagli uomini per fuggire da una vita di guerra e alla paura della morte violenta sempre incombente dimostra non solo che l’uomo naturale è dotato di ratio ma che è anche già in grado di autodisciplinarsi, di sottomettere le passioni alla razionalità, di obbedire alle leggi civili e di rinunciare allo *jus omnium in omnia*; senza disciplina – ossia senza obbedienza al patto – non vi potrebbe essere la costruzione tecnico-razionale della *societas civilis sive status*. “Weber dirà (ha detto un secolo fa) che la disciplina è caratterizzata dalla propria immediata dimensione di massa”²⁵ e tale affermazione viene usata per sostenere la tesi di Bobbio circa l’obbedienza del suddito al sovrano, prodotta non da sentimenti e passioni, dall’*esprit de finesse* e dal *cuore*, ma dalla volontà razionale – la tecnica in quanto *esprit de geometrie* – per la ricerca della pace. Certo, per Schiera, lo Stato moderno hobbesiano è un problema costituzionale, più che, come vuole Bobbio, filosofico-politico; e tuttavia, si sottolinea come tanto chi vede in Hobbes un “individualismo possessivo”, cioè “la radice capitalistica della teoria hobbesiana o, viceversa la base hobbesiana della dottrina capitalistica”²⁶, quanto chi come Schmitt elabora una interpretazione teologico-politica, entrambi tendono a “far uscire la figura di Hobbes dal cono d’ombra dell’assolutismo politico o dal radicale pessimismo antropologico”. Non si può non essere d’accordo con Schiera quando sostiene che la “preoccupazione primaria di Hobbes fosse di costruire la figura dell’uomo-cittadino”, superando l’impasse antropocentrica umanistico-rinascimentale.

24 P. Schiera, *Sulla statualità moderna*, cit., p. 15.

25 Ibidem. Nella nota 29 Schiera afferma: “è inevitabile il riferimento all’*Etica protestante*, in cui Weber svolge una delle più solide trattazioni della disciplina che io conosca, sotto forma di asceti intramondana”.

26 Ivi, p. 11.

Ma chi è l'uomo-cittadino? Di certo non è il vivente in società per natura, lo *zoon politikon* aristotelico, che accresce la propria razionalità in virtù dell'esercizio (*phronesis*) dialettico della vita politica; se per Aristotele la *koinonia politike* è il solo luogo dove l'uomo si costituisce come tale, può vivere e progredire nella sua intelligenza attraverso la *paideia*, per Hobbes l'uomo-cittadino è suddito, non è un essere naturale dotato di vita propria (*animalitas*) né un essere sociale e individualmente responsabile; egli viene punito perché ha infranto la legge civile, ma non ha responsabilità civile, altrimenti sarebbe giudice di se stesso. L'uomo che costruisce il Leviatano è senz'altro figlio di Prometeo, possessore della ragion tecnica ma non per questo *autonomo*, anzi la tecnica di cui è dotato non lo rende libero ma suddito, servo di una potenza sovrumana da lui, uomo, creata a sua immagine e somiglianza. Così l'uomo che vive nello Stato civile abbandona il politico, cede la sua autonomia e la sua libertà – viste come anarchia, cioè il pericolo sommo per la vita dell'uomo in quanto rappresenta la condizione del *bellum omnium contra omnes* – ma viene meno anche la sfera privata, l'interiorità che, come le associazioni umane, è subordinata allo Stato. Se è vero che “il punto di partenza e di arrivo” è per Hobbes “l'uomo nel suo farsi cittadino”, più difficile è accettare la tesi di Schiera secondo cui “lo Stato è un tramite, uno strumento di cui l'uomo si serve per mantenere e realizzare storicamente la sua umanità”²⁷. Ed è difficile essere d'accordo, perché, mi sembra, che tutte le indicazioni hobbesiane portino non tanto verso un pessimismo antropologico, quanto piuttosto a un antiumanismo²⁸. Il problema non sta in una supposta differenza tra uomo-istintivo (l'uomo dello stato di natura) e l'uomo ragionevole (l'uomo dello Stato civile), così come nello stesso modo viene meno la domanda perché a un certo punto l'uomo istintivo, tenuto sotto scacco dalle passioni, decida di diventare un essere razionale; la risposta non può essere trovata nella paura, poiché allora un sentimento sarebbe origine della razionalità. Il passaggio dall'uomo costruito dalla natura divina all'uomo-suddito non è il transito dall'istintualità delle passioni alla razionalità della vita associata; infatti, entrambi gli uomini sono dotati di *logos*, entrambi sono *animal rationale* e dotati di *ratio*, ciò che è differente è l'utilizzo che di essa ne fanno. Ciò che muta non è l'uomo ma il senso dell'*utilità*, determinato da specifiche situazioni storiche, ma anche da determinate condizioni sociali particolari. Se l'uomo pensa che sia per lui più utile vivere in guerra

27 Ivi, p. 12.

28 Cfr. H. Gouhier, *L'anti-humanisme au XVII^e siècle*, Vrin, Paris 1987. La matrice interpretativa è quella dello spiritualismo cristiano, quindi lontana dalla nostra. Rimane tuttavia una lettura utile per l'inquadramento della questione.

per spegnere la sua sete di dominio, il primo dei desideri umani, non naturali, si avrà una condizione naturale, lo stato di natura; viceversa, se l'uomo riterà più *utile* vivere in pace, declinando in un altro modo il desiderio di potere attraverso ricchezze, onori, titoli, attraverso cioè la virtualità e i simulacri del vivere in società, trasformando la guerra e il dominio reale sulle cose e sui suoi simili, in un conflitto dialettico, una lotta per il riconoscimento²⁹, una dialettica servo/padrone del tutto virtuale, allora si avrà la costituzione dello Stato civile, del razionale che è reale e del reale che è razionale, la condizione virtuale dell'esistenza umana.

3. Proprietà e utilità. Tecnica e società civile

Collegata alla condizione dell'uomo nello Stato civile vi è la questione della proprietà privata che, se non ha una trattazione particolarmente ampia rispetto a quanto si trova in Locke o in Hegel, tuttavia riveste una singolare importanza in quanto concetto ponte verso una compiuta modernità.

Pur all'interno di una metaforica della corporeità, tipica del meccanicismo seicentesco, che si può identificare con la prima fase del razionalismo moderno colorato ancora di toni naiv, la proprietà è collocata da Hobbes in relazione al lavoro e alla produzione, viene cioè già inserita in quell'ambito che un secolo dopo sarà indicato come economia politica.

In particolare la proprietà – all'interno della “*nutrizione*” dello Stato che consiste nella “*abbondanza e nella distribuzione dei materiali*”, cioè dei prodotti “*della terra e del mare (le due mammelle della nostra madre comune)*” – corrisponde alla “*distribuzione dei materiali di questo nutrimento*”, costituendo il *mio*, il *tuo* e il *suo*, cioè il possesso personale dei beni, che tuttavia è soltanto virtuale, poiché, per Hobbes, la proprietà “*in ogni genere di stato appartiene al potere sovrano*”. Questo asserto si spiega facilmente con il fatto che nella condizione naturale, in cui vige il diritto di tutti su tutto, non vi può essere mio e tuo, non vi è proprietà perché non vi è equità nella distribuzione, ma solo dominio violento, quanto temporaneo e incerto, sulle cose e sugli uomini. Lo stato di guerra non consente la proprietà del singolo ma solo l'appropriazione, che avviene con la forza, dei beni e delle ricchezze altrui; scrive Hobbes: “*dove non c'è Stato, c'è la guerra perpetua di ogni uomo contro il*

29 Cfr. B. Carnevali, *Potere e riconoscimento: il modello hobbesiano*, «Iride», anno XVIII, n. 46, settembre-ottobre 2005, pp. 515-537. Sul problema del riconoscimento in Hegel si veda, I. Testa, *La natura del riconoscimento. Riconoscimento naturale e ontologia sociale in Hegel*, Mimesis, Milano-Udine 2010.

vicino e perciò ogni cosa è di chi l'acquista e la tiene con la forza e ciò non è né *proprietà*, né *comunità*, ma *incertezza*" (Lev., XXIV, p. 242). La proprietà privata viene dunque garantita unicamente dalle leggi civili dello Stato, cioè dal suo rappresentante nella persona del sovrano; senza legge civile non c'è, come scrive Cicerone, la possibilità di sapere se qualcosa è di qualcuno o di qualcun altro, non vi è cioè la distinzione tra «mio» e «tuo».

Non è però, come vuole Zarka, che parla indistintamente di *dominius*, *potestas* e *auctoritas*, il potere politico a fondare la proprietà privata, esso invece la rende *legale* e la protegge dai sudditi, e tuttavia mantiene un diritto di revoca nei suoi confronti: "la proprietà che un suddito ha delle sue terre consiste nel diritto di escludere tutti gli altri sudditi dall'uso di esse e non escludere il proprio sovrano" (Lev., XXIV, p. 243). La proprietà nasce dall'appropriazione ma anche dal "lavoro umano", con il commercio interno ed esterno, con lo scambio e la vendita di manufatti, con materiali importati "o reperiti in loco".

Lavoro, produzione, distribuzione, scambio sono termini che non formano ancora una sfera autonoma che si contrappone al potere statale, non costituiscono le fondamenta di una società mercantile e borghese caratteristica della seconda metà del XIX secolo, poiché sono ancora sottoposti alla volontà del sovrano e alle leggi civili. Il sovrano, vale a dire lo Stato, nella sua declinazione assolutista, garantisce le proprietà già acquisite ed è garante, tramite la legge positiva, di esse, ma non è l'esecutore che decide come suddividere la proprietà privata; certo, come si è visto, la proprietà appartiene sempre, in ultima istanza, allo Stato che la legittima e in questo senso Hobbes afferma che "l'introduzione della *proprietà* è un effetto dello stato", non la sua causa o la sua creazione; essa è piuttosto "l'atto del sovrano" che si esplica nel suo riconoscimento e che consiste nel corpus delle leggi civili che sono esclusiva del sovrano stesso. Questi non essendo imperatore non può seguire l'adagio "divide et impera", ma può e deve appellarsi al *Nomos* – che Hobbes traduce con *distribuzione* –, alla legge che dice di distribuire equamente a ciascuno il proprio (*unicuique suum*). Legge civile e legge di natura – precisamente la undicesima – si fondano qui in maniera esemplare: equità e bene comune che hanno come fine la pace e la sicurezza del popolo tutto, sono anche i fini della distribuzione che il sovrano opera nei confronti dei singoli tramite la legge positiva e la legge di natura; egli è il garante e il *dominus* della proprietà, poiché se la distribuzione fosse lasciata all'arbitrio dei singoli sudditi si ricadrebbe – vista la natura umana – nello stato di guerra.

La legalizzazione positiva della proprietà, il fatto che gli uomini scambino reciprocamente il surplus – Hobbes dice "quello che possono rispar-

miare” –, che possano vendere o acquistare proprietà, tutto ciò è regolato dallo Stato civile; sono le leggi civili emanate dal sovrano che regolano i contratti tra i sudditi, e ciò avviene *in foro externo*, ossia nello spazio del «politico» come ad esempio nei contratti «subordinati» e «privati» tra sudditi. Lo scambio di merci, che Hobbes chiama ancora prodotti, avviene attraverso il denaro che a questa altezza ha la forma dell’equivalenza in argento e oro e non ancora in banconote; ma quello che va sottolineato è che già nella seconda metà del Seicento, Hobbes descrive il processo di circolazione non solo dei prodotti ma anche di quel mediatore essenziale che è il denaro, la cui azione – in senso organicistico – viene a manifestarsi come nutrimento e metaforicamente descritta come «concozione», ossia quel processo digestivo del cibo che già Galeno individuava nell’attività emopoietica del fegato; scrive Hobbes: “questa concozione è come la sanguificazione dello Stato” (*Lev.*, XXIV, p. 246), così che il denaro diviene il sangue dello Stato, sangue che circolando lo rende forte e potente.

In questo modo, “l’uomo artificiale mantiene la sua somiglianza con l’uomo naturale, in cui le vene ricevono il sangue dalle diverse parti del corpo e lo portano al cuore, dove, reso vitale, il cuore lo rimanda per mezzo delle arterie a vivificare e rendere capaci di movimento tutte le membra del corpo” (*Lev.*, XXIV, p. 247). È questo il movimento vitale della circolazione delle merci e del denaro che permette l’articolazione e il movimento del corpo dello Stato, l’uomo artificiale costruito con e sulla tecnica umana. Qui organicismo e meccanicismo si fondono, così come convivono vita e artificialità; sembra infatti che Hobbes si sia accorto del carattere simbolico e virtuale del denaro, raffigurato come il sangue artificiale che permette la vita tecnica di quell’uomo in grande che è lo Stato. E tuttavia, siamo al massimo ancora nei paraggi di un’economia fisiocratica e centralizzata che non può essere paragonata all’economia politica di Smith e di Ricardo.

Tutto nello Stato è artificiale; il dominio della tecnica è assoluto, in quanto essa crea e governa il potere di una macchina semovente che risponde, in modo coerente e seguendo la programmazione, a tutte le sollecitazioni e i pericoli che provengono tanto dall’interno quanto dall’esterno. Così, anche la pace – lo scopo per cui lo Stato viene creato – risulta un bisogno «innaturale», cioè artificiale e tecnico, poiché dettato dalla razionalità calcolante; l’utilità del singolo, che coincide per necessità con quella dello Stato, risulta artificiale e derivante essa stessa dalla matrice tecnica, anzi si potrebbe dire che proprio l’*utile* è il figlio diretto della tecnica e della sua evoluzione in senso economicistico, mentre il denaro ne rappresenta il simbolo che segue leggi meccaniche che vengono qui solo intuite e che

verranno poi formalizzate e tradotte in formule matematiche dalla Scuola storica dell'economia politica.

La proprietà, come la pace, stabilite e normate dal potere sovrano, sono le fondamenta dell'*utilitarismo sociale* e di tutte le successive teorie del progresso, del liberalismo politico, del liberismo economico e del mercantilismo. A differenza di quanto afferma Macpherson³⁰, Hobbes sembra essere più vicino al modello della “società mercantile semplice”, piuttosto che, come vorrebbe l'autore, alla “società mercantile possessiva, nella quale gli uomini “che hanno esigenze possono, come in effetti fanno, cercare continuamente di trasferire a sé qualche potere altrui, in modo da costringere ognuno alla concorrenza per avere più potere”³¹. Se così fosse, le fondamenta sulle quali si basa lo Stato civile hobbesiano e la sua idea di sovranità crollerebbero sotto la spinta travolgente del capitalismo moderno; l'uomo da suddito si trasformerebbe in cittadino e individuo, tanto che la sfera del privato, che si identifica con l'economico, sopprimerebbe quella politica dello Stato sovrano. Ma proprio a questa evenienza Hobbes cerca di sfuggire, normando la proprietà privata e sottoponendola al potere della legge civile che può sempre alienarla. In Hobbes, allora, non vi è *concorrenza* poiché essa provocherebbe conflitto – seppure non bellico ma, come direbbe Kojève, “dialettico” – il quale porterebbe comunque alla dissoluzione dello Stato. La “teoria dell'individualismo possessivo”, che caratterizzerebbe la filosofia politica di Hobbes, come origine del pensiero e della società capitalistico-borghese, propone la lettura all'interno di una rivoluzione borghese che, assieme a quella scientifica, mina alla base l'assolutismo dello Stato seicentesco.

Se è vero che gli uomini nella condizione naturale sviluppano l'istinto all'appropriazione, in quanto uguali per natura usufruendo del diritto di tutto a tutti, causa prima della guerra totale, nello Stato civile la proprietà privata non può essere causa di conflitti, e quindi la condizione fondamentale della concorrenza per il sistema capitalistico non può per Hobbes aver luogo; in questo senso egli è più un conservatore che un assolutista illuminato. Come vede bene nella sua *Prefazione* Antonio Negri, l'introduzione all'interno del diritto naturale di una teoria classista, ossia del rapporto lavoro-proprietà-obbligazione con quello politica-diritto-istituzioni, è proprio non di Hobbes né del Seicento, quanto “dell'ideologia del liberali-

30 Cfr. C.B. Macpherson, *Libertà e proprietà alle origini del pensiero borghese. La teoria dell'individualismo possessivo da Hobbes a Locke*, tr. it. di S. Borutti, prefazione di A. Negri, ISEDI, Milano 1973.

31 Ivi, p. 83.

simo moderno”³². Più avanti Negri scrive che “la continuità delle categorie scientifiche – sia metodiche che sostanziali – che egli [Macpherson, ndr] assume è fuorviante. Al centro dell’intera indagine di Macpherson (...) c’è il concetto di obbligazione politica. Ma il problema dell’obbligazione politica ripete soltanto i presupposti individualistici del liberalismo e della società borghese”³³.

Per comprendere la complessità del pensiero e del progetto politico hobbesiano è necessario interrompere il rapporto, intessuto dagli ideologi della borghesia, con Locke e in particolare con il capitolo V del *Secondo trattato sul governo*, che titola *Della proprietà*³⁴; ma anche l’ipotesi, sempre di matrice borghese ottocentesca, secondo cui l’utilitarismo di Hobbes e tutti i principi e i modelli individualistici proposti nel Seicento starebbero a fondamento della teoria utilitaristica di Bentham.

Liberare Hobbes dalle interpretazioni “borghesi” significa anche liberarlo dalla lettura – sicuramente decisiva per altri aspetti – che ne propone Leo Strauss. Hobbes non sta all’origine della teoria liberal-democratica, come vorrebbe Macpherson, né la sua filosofia politica ha come fondamento la filosofia morale della tradizione e della borghesia, come invece propone Strauss. Se i fondamenti della politica liberale consistono nell’interpretazione della società come società naturale e sulla proprietà privata del singolo individuo, allora Hobbes, tanto dal punto di vista antropologico quanto da quello filosofico e politico, si distingue dalla costituzione liberale dell’uomo e della società.

Se per Locke la proprietà privata si giustifica in virtù della trasformazione che il lavoro del singolo applica sugli enti naturali, rendendolo proprietario in quanto *aggiunge* qualcosa alla “cosa naturale”, va detto che tale processo è un processo di *rimozione* e di *mutamento di stato*. L’uomo, infatti, rimuove “dallo stato in cui la natura” ha prodotto gli enti e qui li ha lasciati, come abbandonati a se stessi, fa della cosa di natura una sua proprietà, in quanto “mescola ad essa il proprio lavoro”, e solo per questo motivo la trasforma in sua proprietà e la rimuove “dallo *stato comune* in cui la natura l’ha posta”. Il lavoro, “proprietà incontestabile del lavoratore”, elimina la comunità dei beni, desacralizzando la volontà divina e “la ragione naturale”, se è vero che secondo la Rivelazione, Dio «ha dato la

32 A. Negri *Prefazione* a C.G. Macpherson, *Op. cit.*, p. 15.

33 Ivi, p. 16.

34 J. Locke, *Il secondo trattato sul governo*, tr. it. di A. Gialluca, intr. di T. Magri, Rizzoli, Milano 1998, cap. V. *Della proprietà*, pp. 85-127; R. Koselleck, *Critica illuministica e crisi della società borghese*, cit. cap. II (*L’autocoscienza degli Illuministi e lo Stato assoluto*), pp. 69-170.

terra ai figli dell'uomo» (Salmi, CXIII, 16). Questo, tuttavia, non è un processo di secolarizzazione³⁵ quanto una escatologia profana³⁶: con il lavoro giunge a termine il processo di liberazione dell'uomo; lavoro che non è più dannazione ma diritto, che tramite la trasformazione tecnica, rende l'uomo proprietario individualmente.

Niente di tutto ciò – ossia delle pietre miliari della civiltà borghese – si trova in Hobbes. Innanzitutto, la proprietà individuale è sempre soggetta alla legge civile e non è un diritto del cittadino; essa si impone anche per Hobbes in uno Stato civile, ma solo perché nella condizione naturale il *bellum omnium contra omnes* non permette la giustizia distributiva bensì la libertà dello *jus naturalis* di tutti su tutto, in quanto gli uomini sono uguali per natura. E poi in Hobbes manca sia l'analisi del ruolo centrale del lavoro per la società borghese moderna quanto, e di conseguenza, il nesso posto in luce da Locke tra lavoro e proprietà. L'appropriazione della cosa naturale, che darà il via al concetto marxiano di alienazione, non si riscontra in Hobbes, dove la proprietà è *dono* del sovrano, legata all'onore e alla dignità del suddito, e all'obbedienza che egli deve portare alle leggi civili, pena la sua rescissione. La proprietà privata in Hobbes è dunque legata non all'impresa individuale, quanto alla giustizia distributiva e all'utile dello Stato; nel momento in cui l'utilità – e di conseguenza la proprietà – passa dallo Stato civile al singolo individuo privato viene meno l'unità dello Stato e con essa la sua stessa sovranità.

35 Cfr. E.W. Böckenförde, *Diritto e secolarizzazione*, tr. it. di M. Carpitella, Prefazione di G. Preterossi, Laterza, Roma-Bari 2007; G. Marramao, *Cielo e terra. Genealogia della secolarizzazione*, Laterza, Roma-Bari 1998.

36 Cfr. sull'escatologia J. Taubes, *Escatologia occidentale*, tr. it. di G. Valent, Prefazione di M. Ranchetti, Garzanti, Milano 1997.



CAPITOLO QUINTO

1. *Descartes* – L’Uomo (1630). *Meccanicismo e automatizzazione dell’homme machine*

Il funzionamento della “macchina organica” è un automatismo che non abbisogna della volontà. Pur non rifacendosi al *De motu cordis* (1628) di William Harvey¹ e alla sua scoperta riguardo alla circolazione sanguigna, Cartesio pensa che la macchina organica, o “l’animale-macchina”, agisca non solo sui movimenti fisici delle membra e degli organi ma anche sulle facoltà sensitive, sull’immaginazione e sui processi di apprensione, sul loro “immagazinamento” nella memoria e sulla dinamica delle passioni, dei desideri e dei conati. La macchina, quindi, riguarda unicamente il corpo e non il pensiero, che tuttavia è pur esso un movimento e un processo; se l’organico materiale e corporeo risponde e funziona in virtù di leggi fisico-matematiche, il pensiero (l’anima) non segue il movimento e le funzioni corporee ma si autonomizza, isolandosi, e definendo con ciò la differenza tra animale umano e animali non umani. Ciò non significa banalmente che il pensiero o anima è qualcosa (res) di immateriale e incorporeo² che appartiene soltanto all’uomo, bensì che la macchina-uomo, cioè il suo corpo, non possiede ratio ma è conformata unicamente sulle leggi di questa. Viene così a cadere la definizione di uomo in quanto vivente, animale corporeo,

-
- 1 R. Descartes, *Discorso sul metodo*, parte V, pp. 36-38, tr. it. e intr. a cura di E. Garin, Laterza, Roma-Bari 1978; Cartesio conobbe l’opera di Harvey sulla circolazione del sangue dopo che sul trattato su *Il mondo* aveva tentato un’altra soluzione che cercò di difendere contro la teoria di questi, “ma intanto, lealmente, riconosce a lui la scoperta”, nota 1, p. 36; cfr. A. Koyré, *Lezioni su Cartesio*, a cura di P. Guidera, Tranchida Editore, Milano 1990; A.G. Gargani, *Hobbes e la scienza*, cit., cap I, *Funzione dell’immaginazione e modelli della spiegazione scientifica in Harvey e Descartes*, pp. 3-31.
 - 2 “L’anima umana (...) è una cosa pensante non estesa in lunghezza, larghezza e profondità, del tutto priva di alcunché provenga dal corpo”, R. Descartes, *Meditazioni metafisiche*, VI, cit., p. 83. Per uno sguardo d’insieme e critico dell’opera si veda E. Scribano, *Guida alla lettura delle «Meditazioni metafisiche» di Descartes*, Laterza, Roma-Bari 2010.

dotato di ragione; la separazione corpo-mente richiede una differente essenza per l'uomo, che non può essere l'unione di vita organica e razionalità, ma ora si concentra nel *soggetto pensante*³.

Il meccanicismo di Cartesio produce un uomo dimezzato, meccanicismo che vale unicamente per il corpo in quanto macchina organica e non per l'anima in quanto *res cogitans*; rimane tuttavia la differenza tra uomo e bestia, tra soggetto pensante e animale privo di ragione, il quale, essendo solo corporeità può essere paragonato a un qualsiasi meccanismo artificiale, a un *automa*. In questo senso si può affermare che Cartesio nega alla sfera dell'*animalitas* umana e non umana qualsiasi forma di ratio e ciò è sottolineato dal fatto che le bestie, ossia la pura animalitas, "non sanno parlare". Ancora una volta, la razionalità, il logos, viene identificata con la capacità di parlare, cioè di esprimere giudizi e farsi comprendere; logos in quanto linguaggio della «logica» che nel caso cartesiano fa tutt'uno con il pensiero.

Nell'incipit de *L'Uomo*, poco comprensibile, come è noto, per la mancanza dei capitoli 16 e 17, Cartesio afferma: "questi uomini saranno composti come noi di un'anima e di un corpo" e le due nature devono essere unite "per formare uomini simili a noi" (U., p. 205). Di che uomini sta qui parlando Cartesio? Di un uomo finto, di un uomo ipotetico, creato da Dio con la medesima materia con la quale ha creato noi uomini? Questo uomo è soltanto corpo, determinato dai processi chimici e fisici (come quando si scalda il fieno, "quando viene riposto prima di essere secco", o "quando si fa bollire il vino nuovo, quando si lascia fermentare insieme ai raspi"⁴), ma anche anima, la mente dell'Uomo soggetto? E poi, quest'uomo è unione di corpo e anima? Entrambi le parti mantengono le proprietà singolari e questo *modello* di uomo, questo *paradigma* umano, serve a Cartesio a studiare con precisione, e attraverso le regole del metodo che guidano la ragione, l'Uomo nel suo aspetto di cosa pensante e in quello di corporeità?

È necessario dire che le funzioni del corpo e dell'anima così costruite da Dio, in tutto e per tutto simili all'uomo, sono le medesime che avvengono nel nostro corpo e nella nostra mente; e tuttavia, "la nostra anima (cioè quella parte distinta dal corpo, la cui natura (...) consiste solo nel pensiero")

3 Cfr. S. Natoli, *Soggetto e fondamento. Studi su Aristotele e Cartesio*, Editrice Antenore, Padova, 1979 (Feltrinelli, Milano 2010); A. Negri, *Descartes politico o della ragionevole ideologia*, manifestolibri, Roma 2007; F. Alquié, *Lezioni su Descartes. Scienza e metafisica*, a cura di T. Cavallo, ETS, Pisa 2006; P. Rodano, *L'irrequieta certezza. Saggio su Cartesio*, Bibliopolis, Roma 1995.

4 R. Descartes, *Discorso sul metodo*, cit., parte V, p. 33; cfr., E. Scribano, *Angeli e beati. Modelli di conoscenza da Tommaso a Spinoza*, Laterza, Roma-Bari 2006.

non ha nessuna influenza, sul corpo, non vi è in esso nessuna contaminazione razionale. Con tale metodologia ipotetica, Cartesio può pensare l'uomo come un corpo privo di anima ma vivente, e la sua animalitas – che è la medesima degli animali – segue le leggi fisico-matematiche del movimento naturale e, per analogia, è paragonabile a una macchina⁵.

Il concetto di vita si trasferisce in tal modo dall'animalitas, divenuta un insieme di meccanismi e di funzioni motorie tecniche, al pensiero in quanto anima; possessore della vita è ora il soggetto e non più il corpo; in quanto "corpo-macchina" l'uomo acquista le sembianze degli "animali privi di ragione", nei quali "non si trova nessuna di quelle funzioni che, derivando dal pensiero, sono le sole che ci appartengono in quanto uomini". La congiunzione che avviene nell'uomo tra corpo meccanico e "anima ragionevole" dipende dal fatto che l'uomo è creatura di Dio che ha unito nell'essere umano l'animalitas della bestia all'anima razionale, creando quell'*unicum* che è l'Uomo. Nella sua essenza, allora, l'uomo non è corporeità, né un automa, come l'orologio, le fontane o i mulini o le altre macchine costruite dal sapere tecnico, bensì nell'essere una cosa pensante. Il meccanicismo cartesiano si spinge ai confini estremi; infatti, per il filosofo francese non vi è differenza tra animato e inanimato, tra corpo animale e automa, poiché la vita risiede unicamente nella dimensione anima/pensiero, la sola a determinare l'uomo in quanto uomo nella sua massima soggettività. Va sottolineato che Cartesio non manca di ribadire l'estraneità del corpo all'io e di usufruire dell'analogia della macchina non a partire dal corpo bensì dai meccanismi artificiali prodotti dall'intelligenza umana in quanto tecnica calcolante; infatti, "sono ai tubi delle macchine delle fontane che i nervi della macchina-corpo possono essere paragonati; i muscoli e i tendini alle molle che li muove e il cuore è la sorgente e le cavità cerebrali sono i serbatoi" (U., p. 213. p. II). Allo stesso modo la respirazione – funzione detta ancor oggi dalla fisiologia "involontaria" – è paragonabile ai "movimenti di un orologio o di un mulino", mentre gli "oggetti esterni" che influenzano gli organi di senso della macchina-corpo "si possono paragonare a *persone* che, venute dal di fuori" entrano a visitare i giochi d'acqua delle fontane. Questa macchina possiede – ecco una contraddizione palese – un' "anima razionale", la cui sede è il cervello che, continuando l'analogia con le fontane, corrisponde all'idraulico che regola e inventa i movimenti e i giochi d'acqua.

5 "Io mi consideravo dapprima come avente un viso, delle mani, delle braccia, e tutta questa *macchina* composta d'ossa e di carne così come essa appare in un cadavere: *macchina* che io designavo con il nome di corpo", *Il Meditazione*, cit., p. 79, corsivi miei. Cfr. L. Scaravelli, *Scritti su Cartesio*, a cura di G. D'Acunto, Franco Angeli, Milano 2007.

Dio è l'artefice che unisce al corpo-macchina, all'uomo automa, l'anima razionale che fornisce all'uomo i sensi, le facoltà percettive e i sentimenti. Il testo cartesiano assomiglia maggiormente a un trattato di anatomia e di fisiologia piuttosto che a un testo classico di filosofia, ma proprio in ciò consiste la novità rivoluzionaria che aprirà le porte alla prima modernità: la filosofia si è trasformata in sapere tecnico-scientifico che ha come finalità la razionalizzazione dell'uomo e della natura.

2. *Il De corpore (1655) di Hobbes. Antimetafisica e ragione calcolante*

L'intento di Hobbes è quello di costruire un sistema filosofico antimetafisico, basato sulla scienza nuova di Galilei, Copernico e Harvey, come afferma nella *Lettera dedicatoria* e all'inizio dell'introduzione rivolta *Al Lettore*⁶. La fisica, in quanto essenza del moto, è la ratio essendi e la ratio cognoscendi della vita che, tuttavia, ha superato e abbandonato l'ambito strettamente biologico e organico per divenire, seguendo in ciò le leggi fisiche della Natura, anch'essa espressione della meccanica del movimento, ma anche grazie agli apporti di Keplero, Gassendi e Mersenne, quest'ultimi critici del *Discorso sul metodo* cartesiano⁷; la stessa fisica, poi, s'identifica con la filosofia. E tuttavia, se questo nuovo sapere apre le porte alla *vera filosofia*, non dogmatica e antimetafisica, la *filosofia civile* – che ha inizio con il *De cive* – rappresenta ciò che per Hobbes è la sua vera scoperta⁸. Hobbes si paragona così ai grandi scopritori delle leggi universali del moto che reggono la natura e l'universo; come Galilei apre le porte al sapere scientifico moderno, così Hobbes con il suo *De cive* fonda la filosofia politica. Si può dire che il sistema filosofico hobbesiano poggia sul sapere fisico, ossia su un sapere materialistico e meccanicistico, per

6 “L'inizio dell'astronomia non si debba far risalire oltre Nicolò Copernico (...). Galileo ha per primo a noi aperto la prima porta di tutta quanta la fisica, cioè la natura del moto (...). Da ultimo la scienza del corpo umano, nei suoi libri del moto del sangue e sulla generazione degli animali, con mirabile sagacia scoperse e dimostrò Guglielmo Harvey”, Th. Hobbes, *Elementi di filosofia - Il corpo - L'uomo*, a cura di A. Negri, UTET, Torino 1972. Qui, *Il corpo*, p. 62. D'ora in poi citato con la sigla DC e il n. di pag. nel testo.

7 Cfr. R. Descartes, *Obiezioni*, tr. it. e intr. a cura di E. Garin, vol. II, Laterza, Roma-Bari 1978. Cfr. E. Husserl, *Meditazioni cartesiane* (prima meditazione: *La via verso l'ego trascendentale*), tr. it. di F. Costa, Presentazione di R. Cristin, Bompiani, Milano 1988, pp. 43-58.

8 “La fisica è, dunque, una novità. Ma la filosofia civile lo è ancora di più, come quella che non è più antica del libro da me scritto *Sul cittadino*”, DC, p. 63

fondare un nuovo sapere «politico»⁹. La filosofia di Platone, ma soprattutto di Aristotele, è per Hobbes un fantasma, un'immagine che è apparenza e ha soltanto “una parvenza di gravità (...) e gli uomini incauti ritennero che fosse filosofia”; così i Padri della Chiesa, per difendere la Chiesa cristiana dai Gentili, inquinaron la Sacra Scrittura, “accogliendo molte dottrine stupide e false anche dai libri della *Fisica acromatica* e della *Metafisica* di Aristotele”. La tradizione aristotelico-tomistica viene qui da Hobbes presa di mira, in quanto, per difendere “la cittadella della fede cristiana” si introducono i nemici che rappresentano la metafisica greca e il dominio del *theorein*, cioè quella filosofia che Paolo di Tarso per primo “chiamò *vuota*”¹⁰. Per Hobbes, che sta velocemente approntando un affresco del passato per mostrare le cause della situazione lacerante delle guerre civili di religione e dell'anarchia che esse provocano, la teologia scolastica – che cammina sul “piede saldo” della Sacra Scrittura “e su un altro invece putrido” della filosofia teoretica – è motivo decisivo delle discordie e delle spinte scismatiche¹¹. Il connubio di queste due tendenze ha portato il mondo cristiano non solo a controversie sterili, ma a vere e proprie guerre fratricide simili all'Empusa¹². Per risolvere il *bellum omnium contra omnes*, provocata da questa mostruosa unione, Hobbes ritiene necessario come unico rimedio scindere i dettami della religione, “cioè i dogmi dei privati”, dalle “regole” della filosofia, e delimitare, attribuendo ciò che appartiene al Sacro, da un lato l'ambito della religione e dall'altro specificare in modo preciso ciò che “appartiene alla filosofia e alla ragione naturale” (DC, p. 65).

I principi della fisica moderna, che sono legati a doppio nodo con quelli della tecnica e dello sviluppo parallelo della tecnologia, sono i principi di

9 “So che quella parte della filosofia che riguarda le linee e le figure ci è stata trasmessa ben coltivata dagli antichi, come ottimo modello di vera logica”, DC, p. 61

10 Cfr. Paolo di Tarso, *Lettera ai Galati*, *Lettera ai Romani*, in Id., *Lettere*, vol. I, a cura di G. Barbaglio, Rizzoli, Milano 1997.

11 Cfr. M. Lutero, *Alla nobiltà cristiana della nazione tedesca. A proposito della corruzione e del miglioramento della società cristiana*, a cura di P. Ricca, Claudiana, Torino 2008. Cfr. A. Biral, *Per una storia del concetto di politica. Lezioni su Aristotele e Hobbes*, cit., pp. 11-20; O. Brunner, *Per una nuova storia costituzionale e sociale*, a cura di P. Schiera, Vita e Pensiero, Milano 1970; Id., *Vita nobiliare e cultura europea*, tr. it. di G. Panziera, intr. di E. Sestan, Il Mulino, Bologna 1972; G. Filoramo, *Il sacro e il potere. Il caso cristiano*, Einaudi, Torino 2009.

12 Nella mitologia greca l'Empusa era un mostro femminile, ancella di Ecate, che terrorizzava i viaggiatori e poteva assumere forme diverse con continue metamorfosi, e può essere paragonata alla figura moderna del vampiro. Cfr. Apollodoro, *I miti greci*, tr. it. di M.G. Ciani, a cura di P. Scarpi, Fondazione Lorenzo Valla, Arnoldo Mondadori Editore, Milano 2000.

una nuova filosofia che ha messo al bando l' "empusa metafica", non tanto obliandola quanto mettendo in luce e "combattendo" i suoi essenziali errori. Questo testo, come indica Hobbes, è per i "cultori della geometria", poiché il compito che egli si prefigge è quello di illustrare "agli uomini la verità sulla natura dell'uomo", abbandonando del tutto il piano della metafisica antica¹³.

La filosofia hobbesiana rifiutando qualsiasi metafisica si propone come "la ragione umana naturale", che ha per oggetto lo studio delle "cose create", ricercandone l'ordine, le cause e gli effetti¹⁴. Già qui è possibile vedere la distanza che separa Hobbes da Cartesio, non solo per quanto concerne la nozione complessa di ragione quanto per il tentativo hobbesiano – non riuscito – di sfuggire a ogni metafisica, sia pure quella della *res cogitans*.

Ma come deve agire il nuovo filosofo per portare in luce la vera essenza del mondo e degli enti? Come lo scultore elimina la materia superflua per trovare la statua, così chi vuole fare filosofia deve liberarsi dagli orpelli metafisici e *imitare* "la creazione", deve cioè farsi esperto nell'ambito del sapere tecnico; e centrale rimane il metodo dell'imitazione e della mimesi delle cose create dalla natura in quanto tecnica di Dio. L'uomo vive in un "abisso confuso" di pensieri che possono trovare chiarezza e ordine attraverso l'esperienza, che è l'anima della filosofia guidata dalla ragione naturale; ordinare le cose, distinguerle e contrassegnare la loro essenza significa conoscerle seguendo "l'ordine della creazione" ossia "la luce, la distinzione della notte e del giorno, il firmamento, gli astri, le cose sensibili, l'uomo" (DC, p. 67), e questo sarà anche lo sviluppo del sistema filosofico hobbesiano: l'uomo adulto diverrà il cittadino, alla filosofia naturale si affiancherà la filosofia politica scoperta da Hobbes; se la nuova filosofia, scientifica e politica viene meno o non ha la forza di imporsi – filosofia che è "lo studio della sapienza" – la situazione dell'umanità è destinata a sopportare "molti mali", poiché viene meno la *logica*, cioè il *calcolo* con il quale la ragione naturale computa, ordina e costruisce, attraverso il procedimento mimetico della Natura, il mondo e la macchina dello Stato¹⁵.

13 "La filosofia della quale mi accingo a ordinare gli elementi non sia quella attraverso la quale si fanno le pietre filosofali né quella che vanno ostentando i codici metafisici", (*Al Lettore*, DC, p. 67). Cfr. Leo Strauss, *La filosofia politica di Hobbes*, cit., in particolare il capitolo intitolato *L'aristotelismo*, pp. 169-186. Cfr. G. Bontadini, *Studi di filosofia moderna*, Vita e Pensiero, Milano 1996.

14 "Figlia dunque della tua mente e del mondo nella sua interezza, la filosofia è in te stesso" (*Al Lettore*, DC, p. 67).

15 Non a caso il titolo della Prima Parte suona *Calcolo o logica* e il 1° cap. titola *La filosofia*.

Le condizioni nelle quali si trova la filosofia, secondo l'avviso di Hobbes, sono di miseria e pericolo, ma anche di una voluta ignavia verso la vera conoscenza: come nell'Antichità dove vi erano viti e spighe non coltivate che potevano dare vino e pane, gli uomini – come le bestie – si nutrivano di ghiande e qualsiasi esperimento era a rischio dell'individuo, come se nell'antichità prevalesse l'animalitas sul logos, la zoé sul bios; allo stesso modo nella prima modernità che Hobbes vive, “la filosofia, cioè la *ragione naturale* è innata a ogni uomo”, affermazione che vuole superare gli esiti solipsistici della res cogitans cartesiana, conferendo a ogni uomo la differenza specifica – il logos naturale – dagli animali, anche se “la mancanza di un giusto metodo, quasi di seminazione” porta l'uomo sulla strada dell'errore della filosofia metafisico-scolastica. Soltanto dunque con le duplici scoperte della scienza nuova e della fisica galileiana da un lato e la filosofia politica dall'altro si è in grado di costruire l'uomo come l'insieme di corporeità meccanica e ragione naturale e logos politico; è quindi la prima modernità – e non l'Antichità metafisica aristotelica – a spiegare cosa s'intenda con zoon logon echon e con zoon politikon, ossia a spiegare che cos'è l'uomo. Ma è fin troppo evidente che a una metafisica, tra l'altro scorrettamente interpretata per altri fini, se ne sostituisce un'altra: quella dell'Uomo Soggetto.

Va detto tra parentesi che l'antimetafisica e la critica alla Scolastica che muove il pensiero di Hobbes non ha nulla a che vedere con la critica decostruttiva heideggeriana. La filosofia non metafisica, quella “vera”, corrisponde a quella “esatta”, che ha abbandonato la *dialettica* (“il belletto del discorso”) e tutti i suoi orpelli, cosicché Hobbes perviene a una definizione di ciò che per lui e poi per la prima modernità sarà filosofia: “filosofia è la conoscenza acquisita attraverso il retto ragionamento degli effetti o fenomeni sulla base della concezione delle loro cause o generazioni, e ancora dalle generazioni che possono esserci, sulla base della conoscenza degli effetti” (DC, p. 70). Ciò significa che il principio primo che fonda la filosofia moderna consiste nel principio di causa che, specificamente, può essere rilevato sia induttivamente che deduttivamente; la causa di cui qui si tratta è la sola causa efficiente (generazione) e non la causa finale¹⁶. La mancanza di finalismo è data dal fatto che la filosofia si risolve in *calcolo e tecnica* e quindi muta al mutare delle situazioni e delle condizioni degli eventi. In questo modo Hobbes non si avvede di cadere in un relativismo utilitaristico

16 Cfr. E. Cassirer, *Storia della filosofia moderna* vol. II, pp. 64-91. Hobbes è collocato nel libro IV (cap. terzo) che titola *Gli inizi dell'empirismo*, assieme a Bacone e a Gassendi.

– alla base della *Kultur* moderna – che lo porta direttamente tra le braccia di una nuova e tanto più pericolosa metafisica.

Per ragionamento, afferma Hobbes, “*intendo il calcolo*” e “*calcolare è la somma di più cose l’una aggiunta all’altra, o conoscere il resto, sottratta una cosa all’altra*” (DC, p. 71); questa è la nuova filosofia: calcolo, non solo scientifico ma anche economico e politico.

La matematizzazione e la riduzione della ragione a puro calcolo portano a interpretare l’essenza dell’uomo come *utilità*; il calcolo, matrice fondamentale della tecnica, se posta a fondamento della ratio in quanto logica, ha il compito di ricercare per il “*corpo animato razionale o uomo*” la migliore situazione e condizione di vita, ossia svolge la funzione di ricercare l’utile personale che si dà soltanto nella protezione che lo Stato civile offre all’uomo adulto o cittadino-suddito. L’uomo, “il corpo animale razionale”, ossia quella macchina vivente o quell’essere vivente costruito come una macchina, dotato tuttavia di ratio in quanto calcolo, in quanto sa distinguere il proprio *utile* da ciò che gli è dannoso, è tale solo in quanto computa, ragiona come una macchina calcolante, e questa sua specificità lo rende differente dagli altri esseri viventi che ugualmente ricercano il loro utile singolare ma non attraverso l’esattezza della ragione cosicché il risultato rimane incerto. Il calcolo, l’essenza della filosofia, è “previsione degli effetti”; previsione e calcolo sono i fini e lo scopo della filosofia che producono ciò che per l’uomo è l’utile, così come la tecnica (“*l’ingegnosa umana*”), lavorando sui corpi e sulla “materia delle cose”¹⁷ produce artefatti “per gli usi della vita degli uomini”.

Ciò che appare chiaro è che la finalità della filosofia nuova, scientifica e tecnica, ha come fine non una verità trascendente ma l’utilità e il benessere dell’uomo, il miglioramento delle condizioni di vita umana e per questo motivo “ogni speculazione” filosofica si rivolge ed è in funzione di un agire e di un “lavoro concreto”, che sono poi le espressioni della tecnica moderna, alla base delle rivoluzioni industriali e di quella che sarà la scienza economica. Il primato della praxis e della poiesis sulla theoria¹⁸ e l’equiparazione di azione e produzione indicano la differenza che intercorre tra Aristotele e Hobbes riguardo al fare dell’uomo; infatti, per il primo, com’è noto, la poiesis o produzione è altro dalla praxis o azione, e non vi può essere un rapporto di inclusione dell’una nell’altra, proprio perché la produzione non è l’azione e l’azione non è produzione¹⁹. Per Hobbes, al

17 Cfr. A. Pacchi, *Materia*, ISEDI, Milano 1976, pp. 61-81.

18 Cfr. A. Biral, *Potesis e praxis in Aristotele, Hobbes e Spinoza*, in Id., *Per una storia del concetto di politica*, cit., pp. 70-80.

19 Cfr. *Eth. Nic.*, VI, 4.

contrario, i vantaggi più grandi ed evidenti per l'uomo e il suo progresso sono dati dalla tecnica che riunisce in sé, nell'orizzonte meccanico-produttivo, praxis e poiesis; tecnica che è il sapere dell'uomo civilizzato, e più il processo di civilizzazione – ossia di pacificazione attraverso la formazione meccanica dello Stato, che si trasformerà con l'industrializzazione e l'avvento del liberalismo e del liberismo in conflitto di classe²⁰ – si sviluppa, più la tecnica si radica come sapere fondamentale e produzioni di beni (che divengono ben presto merci) per l'uomo. In ciò consiste anche la differenza di sviluppo della civilizzazione tra l'Europa e gli altri Continenti. Più che la scienza come in Bacone, è la tecnica che sviluppa potenza e con essa coincide; la potenza della filosofia e “l'utilità della filosofia morale e civile” vanno misurate, secondo Hobbes, *via negationis*, ovvero non quando apprezziamo gli utili e i vantaggi che esse producono, non quando possediamo il loro sapere, bensì quando l'uomo si trova nello stato di ignoranza, che corrisponde allo stato di guerra civile, nel quale vive nella paura e nelle calamità, “nella desolazione e mancanza di tutte le cose”. Solo con l'imitazione della tecnica divina (la Natura), che ha prodotto le cose e l'uomo, quest'ultimo, abbandonando il falso sapere dell'Empusa metafisica, può acquisire quel sapere tecnico che gli permetterà di determinare non solo la vera natura degli enti e dell'uomo, ma soprattutto di costruire il *Leviatano*. In tal modo la vera e unica regola del vivere risulta essere la pace, prodotto *artificiale* di un sapere politico-tecnico; la filosofia morale diviene in Hobbes la “conoscenza” suprema di questa regola del vivere, un sapere dove etica e politica sono la medesima cosa²¹, divenendo una scienza esatta come la geometria. Infatti, la filosofia civile – lo studio della politica e dell'istituzione dello Stato-macchina – è la stessa morale che si fonda sulla concreta obbedienza alle leggi civili; l'etica diventa il comportamento retto del suddito nei confronti dello Stato e della legge che lo obbligano; non è più quell'insieme di trattati che parlavano con stile ed eloquenza di cosa fosse il giusto o l'ingiusto, il bene o il male, la felicità o l'infelicità per l'uomo. Qui, in Hobbes, l'etica si è trasformata in politica e non risponde più alle esigenze private della coscienza interiore²² – che portano al bellum

20 Cfr. C. Schmitt, *Stato, movimento, popolo*, in Id., *Un Giurista davanti a se stesso*, Neri Pozza, Vicenza 2005, pp. 255-314.; K. Marx, F. Engels, *Manifesto del partito comunista*, tr. it. di M. Monaldi, B. Lotti, testo tedesco a fronte, Rizzoli, Milano 2001.

21 Cfr. diversamente L. Strauss, *La filosofia politica di Hobbes*, cit

22 Cfr. diversamente C. Schmitt, *Il Leviatano nella dottrina dello stato di Thomas Hobbes. Senso e fallimento di un simbolo politico*, in Id., *Sul Leviatano*, tr. it. e intr. a cura di C. Galli, il Mulino, Bologna 2011, pp. 35-128.

omnium contra omnes e arretrano l'uomo allo stadio dello stato di natura – quanto piuttosto indica, tramite la legge civile, il comportamento che il suddito deve tenere per mantenere la pace e l'obbedienza alla sovranità.

Se è vero che l'oggetto della filosofia hobbesiana è il corpo che ha la capacità di generarsi, ponendosi a confronto con i corpi che non si riproducono, il compito della nuova filosofia è galileianamente induttivo-deduttivo, ossia quello di ricercare le proprietà dei corpi partendo dalla generazione, o cercare le cause della generazione a partire dalle proprietà dei corpi; dove “non c'è alcuna generazione, o non c'è alcuna proprietà, non c'è (...) alcuna filosofia” (DC, p. 77).

Filosofia e teologia devono essere separate, in quanto l'oggetto della seconda, Dio, è per Hobbes “eterno, ingenerabile e incomprendibile”; e forse l'ultimo attributo è quello più interessante: Dio è per la ragione umana incomprendibile e quindi la sua esistenza è derivabile unicamente dall'osservazione della Natura – la tecnica divina – e dalla scoperta delle leggi fisiche che reggono il mondo e l'universo. Infatti, la religione e “il culto di Dio”, non si apprendono con la ragione naturale, cioè con il calcolo e con la tecnica, ma sono dettati “dalla autorità della Chiesa”, e quindi non possono essere oggetto di scienza ma solo di fede.

Ma oltre la teologia, la filosofia naturale e civile hobbesiana esclude anche la storia, quel “tipo di conoscenza [che] è o esperienza o autorità ma non ragionamento”. È singolare l'antistoricismo di Hobbes, che in più luoghi cita e si rifà agli storici antichi (Plutarco, Tacito, Polibio, Tucidide...) anche perché esclude la storia dall'ambito scientifico, aprendo di fatto quella controversia sul metodo (*Methodenstreit*) che sarà il campo di battaglia degli storicisti tedeschi contemporanei da Dilthey a Troeltsch a Weber²³. La stessa costruzione dello Stato macchina e dell'assolutismo, come il passaggio dallo stato di natura allo Stato civile, rispondono in realtà a esigenze storiche; non vi potrebbe essere cioè una filosofia civile e/o politica senza una motivazione storica che ha nelle guerre civili di religione la materia prima; il *De cive*, ma soprattutto il *Leviatano*, vogliono rispondere e risolvere situazioni storiche effettive, e quindi l'affermazione di non scientificità della storia è, all'interno della costruzione filosofica hobbesiana che espelle il caso, poco comprensibile.

23 Cfr. E. Troeltsch, *Lo storicismo e i suoi problemi*, a cura di G. Cantillo e F. Tessitore, voll. I-III, Guida, Napoli 1985; F. Meinecke, *Le origini dello storicismo*, tr. it. di M. Biscione et Al., Sansoni, Firenze 1973; Id., *L'idea della ragion di stato nella storia moderna*, tr. it. di D. Scolari, Sansoni Firenze 1977.

La filosofia tratta allora di “due generi supremi di corpi (...): l’uno si chiama *naturale* perché è opera della natura; l’altro si chiama *comunità* (Civitas, Commonwealth) perché è costituito dalla volontà umana” (DC, p. 78).

Nel capitolo VIII del *De corpore*, Hobbes fornisce la definizione di «corpo» dopo aver riassunto la nozione di “spazio immaginario”²⁴. Il corpo è qualcosa che, *creandosi*, occupa una porzione di spazio, ma soprattutto è qualcosa che non dipende dalla nostra immaginazione (*imaginatio, Thought*); questo, afferma Hobbes, “è ciò che per l’estensione si è soliti chiamare *corpo*”; esso è indipendente dal nostro pensiero (*Thought*) e “*sussistente per sé*”, cioè “sussiste fuori di noi”, come “*esistente*”; la nostra mente, e non i sensi, lo coglie come “*supposto e soggetto*”. Il corpo, dunque, è ciò che sta fuori (*ek-stasis*) dall’ambito razionale e per questo *ek-siste*, ossia sussiste come soggetto in uno spazio che è immaginario. Ritorna qui in modo prepotente il tema della virtualità. Nel capitolo precedente²⁵ che apre la seconda parte che titola *La filosofia prima*, Hobbes pone l’origine della sua *filosofia naturale* nella “privazione”, ossia nel “finto annichilimento del mondo”, in cui tutte le cose svaniscono e rimane un unico uomo, al quale, al posto dei corpi e delle cose, degli eventi e dei fenomeni, ora annichiliti, rimarrà soltanto “le idee, cioè la memoria e l’immaginazione delle grandezze, dei movimenti, dei suoni, dei colori ecc. (...) sebbene siano unicamente idee e fantasmi, tuttavia gli appariranno come *esterne* e niente affatto dipendenti da un potere della mente (*virtute animi, power of mind*)” (DC, p. 143).

Questa situazione simulata (finta) sta a fondamento della tecnica e della tecnologia contemporanee, sia per quanto riguarda ad esempio “il paziente virtuale”, l’avatar per cercare di guarire al meglio e più facilmente l’uomo reale, sia i simulatori di volo che insegnano l’uso delle strumentazioni di bordo degli aerei ai futuri piloti. La differenza sostanziale consiste nel fatto che l’uomo contemporaneo si serve del virtuale per elaborare il futuro, mentre l’unico uomo hobbesiano che resta dopo il finto annichilimento delle cose e del mondo rivolge il suo pensiero e la sua razionalità a “immagini e ricordi”, poiché egli può pensare e guardare solo al passato. In questo

24 Si tratta, come dice in nota Antimo Negri, di “uno dei movimenti più discussi della riflessione hobbesiana, quello che ha fatto parlare di un materialismo ipotetico (Natorp, Höningwald) e anche di un fenomenismo gnoseologico (Bontadini)”, DC, pp. 154-155.

25 Il titolo del capitolo VII è *Il luogo e il tempo*.

annichilimento virtuale non vi è nulla di apocalittico o di escatologico²⁶, quanto l'affermazione che l'unico sopravvissuto continuerebbe a usare un procedimento razionale – ossia la scienza – seguendone il medesimo metodo²⁷ per poter ricostruire, tramite la memoria, il mondo e le sue leggi fisiche e per scoprirne di ulteriori. La simulazione è parte fondamentale del metodo scientifico poiché libera da “*fantasmi*” e da simulacri, assoggettando la totalità dell'esistente (i corpi) al calcolo; infatti, per misurare “i moti del cielo, non saliamo in cielo, come se lo dividessimo in parti o ne misurassimo i moti, ma in silenzio questo facciamo nel nostro studio o nell'oscurità”.

Lo spazio, che per Hobbes è sempre uno “spazio immaginario”, “mero fantasma”, contiene le *cose* (i corpi) che stanno *fuori* della mente dell'uomo; in questo senso, lo spazio – come le cose ipoteticamente annichilite e divenute ricordi o fantasmi (immagini virtuali) – non è tale perché è occupato da qualcosa, ma per il fatto che può essere occupato. Lo spazio, “base di tutti gli altri concetti (...), anzitutto quello di tempo e di corpo”²⁸, viene così definito da Hobbes: “*lo spazio è il fantasma di una cosa che esiste in quanto esiste*”, cioè, “senza considerare nessun altro accidente di quella cosa, tranne il fatto che appare fuori di noi” (DC, p. 147). Lo spazio, dunque, è una realtà virtuale, un concetto dell'immaginazione, che prende forma soltanto quando viene riempito da un corpo, il che significa che non esiste uno spazio in sé, ma è il corpo esistente, e quindi fuori dal pensiero, a determinarlo nei suoi limiti. Quando cammino non percorro uno spazio ma vie delimitate da edifici e palazzi o campi incolti delimitati dalla vegetazione, o allo stesso modo navigo il mare e coltivo la terra. E anche il tempo è un «fantasma», cioè immagine, idea del moto, “in quanto nel moto immaginiamo il prima e il dopo, o la successione; e questo si accorda con la definizione aristotelica” (DC, p. 148); in definitiva, il tempo come lo spazio non sono oggettivamente sussistenti ma sono le immagini virtuali del calcolare che si svolge nella nostra mente²⁹.

26 Cfr., J. Taubes, *Escatologia occidentale*, cit.; R. Bultmann, *Storia ed escatologia*, a cura di A. Rizzi, Queriniana, Brescia 1989.

27 Cfr. cap. VI *Il metodo*, pp. 124-144.

28 Cfr. A. Negri, DC, nota 1, p. 147.

29 In realtà la definizione hobbesiana, di tempo non combacia con quella aristotelica, poiché in Hobbes viene meno la funzione chiave della *psyché* aristotelica; cfr., al proposito L. Ruggiu, *Tempo, coscienza e essere in Aristotele*, Paideia, Brescia 1970. Sull'immagine, si veda J.J. Wunenburger, *Filosofia delle immagini*, tr. it. di S. Arecco, Einaudi, Torino 1999.

Il corpo-macchina se non è dotato di una propria autonomia, ma esiste solo in quanto è il “fuori”, l'esterno-estraneo del pensiero, esso tuttavia possiede una qualità fondamentale: il *conatus*, termine con il quale Hobbes indica, come scrive Fiaschi, “il punto di frattura fra materialità corporea e vita della coscienza”³⁰; il *conatus*, in quanto forza, energia, tensione, impulso e desiderio, non è un atto mentale o della volontà, ma è ciò che fa muovere un corpo, e in particolare il corpo umano, è cioè quel che imprime movimento al corpo, si potrebbe dire che è la vita sotto il riguardo meccanico e che si differenzia non per il moto ma per ciò a cui si applica (la macchina del corpo), dalla sfera dell'interiorità pensante. Il *conatus* è vita non solo perché è la potenza che imprime il movimento agli organi meccanici del corpo, ma anche in quanto è un «tendere a», l'*ou eneka* platonico-aristotelico, l'intenzionalità fenomenologica (*um*)³¹; il movimento orientato che il *conatus* produce non è tuttavia per Hobbes, a differenza della metafisica e dell'antropologia cartesiane, una decisione teleologica, in quanto è svincolato (*absolutus*) da ogni volontà e da ogni razionalità finalisticamente determinate.

La complessa definizione che Hobbes fornisce di *conatus* nel capitolo XV del *De corpore* va attentamente analizzata e confrontata con quanto scrive Spinoza nella sua *Ethica*³²; Hobbes afferma: “il *conato* è un moto che si verifica in uno spazio e in un tempo minore di quello dato, cioè minore di quello determinato o assegnato da un'esposizione o da un numero, cioè un moto che si ha in un punto” (DC, p. 240). Il *conatus* è dunque quella forza motrice che si concentra in un punto sul quale sviluppa la propria potenza, punto che per Hobbes non è un *indivisibile* ma un *indiviso*, ossia una totalità, un corpo, un tutto unico che non è e non è stato diviso in parti, poiché

30 G. Fiaschi, «...partly in the passions, partly in the reason...», in G.M. Chiodi, R. Gatti (a cura di), *La filosofia politica di Hobbes*, cit., p. 87.

31 “Ogni conato tende in quella direzione, cioè in quella via che è determinata dal moto del movente, se il movente è uno solo, o, se sono più moventi in quella via determinata dal moto che si ottiene dal concorso di quei moventi”. I moventi sono gli automi, i corpi-macchina, l'uomo in quanto essere meccanico, che ha una propria e specifica direzione. L'antropologia e la concezione della storia, come della natura e della politica, si legano indissolubilmente alla teoria fondamentale del *conatus*.

32 Cfr. B. Spinoza, *Etica*, parte terza, proposizioni 7 e 8, cit.; F. Mignini, *L'Etica di Spinoza*, Carocci, Roma 2007; G. Deleuze, *Spinoza e il problema dell'espressione*, tr. it. e intr. di S. Ansaldi, Quodlibet, Macerata 1999; Id., *Cosa può un corpo? Lezioni su Spinoza*, a cura di A. Pardi, ombre corte, Verona 2007; E. Balibar, *Spinoza. Il transindividuale*, a cura di L. Martino e L. Pinzolo, Edizioni Ghibli, Milano 2002.

una macchina è tale se composta di tutti i suoi meccanismi (anche per Hobbes come per Aristotele il tutto non è la somma delle parti), così il punto non è un indivisibile, qualcosa che non può essere frazionato – la macchina infatti può essere smontata e decostruita, ma in tal modo non sarà più quella macchina o una macchina – ma un indiviso ossia un tutto olisticamente esistente. Su questo punto, che poi altro non è che il corpo medesimo, si sviluppa e si esercita la potenza e la forza, la spinta che è moto, del conatus, il quale permette ai singoli elementi del corpo-macchina di incominciare a muoversi mettendo in movimento l'intero sistema meccanico. Il conatus, quindi, è ciò che permette il corretto e lo specifico funzionamento del corpo meccanico naturale o artificiale che sia: “così vediamo che una palla di piombo discende con un conato maggiore di quello con cui discende una palla di lana”. Dotato di velocità, «l'impeto», il conatus provoca *resistenza*, quando un corpo si scontra con un altro, e *pressione*, quando due corpi con i loro rispettivi e specifici conati “uno di essi fa in modo [premendo sull'altro, ndr] che l'altro o parte di esso receda dal suo luogo”; la *forza*, che appartiene anch'essa al conatus, è impeto, cioè velocità, “*moltiplicato o per se stesso o per la grandezza del movente*” (DC, p. 242), forza con la quale il corpo che si muove *agisce* con minore o maggiore potenza su quello che resiste. Allo stesso modo, il conatus di un corpo può mutare e quindi far mutare direzione al corpo, se viene a contatto con il conatus di un altro movente, poiché ogni conatus si “propaga all'infinito”, sia nel vuoto – che Hobbes quindi ammette a differenza di Cartesio – sia nello “spazio pieno”. È ovvio, e in ciò sta la vicinanza di Hobbes con Spinoza, che la teoria del conatus non ha solo un significato antropologico e tecnico-scientifico, ma riproduce perfettamente in tutti i suoi passaggi la grande metafora del potere politico (si pensi soltanto al concetto di resistenza, o a quello di potenza e di pressione). Infatti, alla fine del capitolo XV Hobbes afferma “noi, qui, non trattiamo del senso e dell'esperienza, bensì della ragione delle cose” (DC, p. 246). Se al posto dei moventi, ossia dei corpi-macchina, dotati di movimento in virtù della spinta del conatus, si sostituiscono termini «politici» quali, Stato, sovranità, suddito, diritto di resistenza, guerra, legge civile e legge naturale, il panorama da fisico-meccanico-naturale diviene quello descritto nel *Leviatano* e nel *De cive*, ossia nei due trattati che costituiscono la scienza politica hobbesiana³³.

33 Cfr. DC, p. 246, cap. XV punto 8: “Quando due movimenti sono di uguale grandezza, il più veloce di essi *agisce* con forza maggiore di quella con cui *agisce* quello più lento, su un corpo che resiste al loro moto. Così se due moventi hanno uguale velocità, il più grande di essi *agisce* con una forza maggiore con cui *agisce* il più piccolo”. In una situazione di belligeranza gli Stati e gli eserciti si scon-

3. *Il De homine (1658). Fenomenologia tecnico-scientifica della vita umana*

Le due parti della filosofia che trattano del *corpo naturale* e del *corpo politico* trovano la loro riunione nell'uomo, in quanto esso, oltre a essere un corpo, appartiene anche alla comunità o Stato civile; e dunque esso va considerato dapprima come corpo naturale, ossia come organismo, ma poi, divenuto adulto va determinato anche come cittadino. Questo significa che i principi e le leggi fisiche proprie dell'ambito naturale valgono – Hobbes dice “si conettono” – con i principi della politica, “il più difficile con il più facile” (DH, p. 493). Il fatto che all'uomo – considerato da Hobbes mero corpo naturale – venga assegnato l'attributo di cittadino non significa che vi sia un avvicinamento alla teoria aristotelica dell'uomo in quanto *zoon politikon*³⁴ *per natura*, poiché per Hobbes l'uomo è naturalmente un corpo meccanico che segue le leggi fisiche del moto. La genesi del genere umano e la sua concezione non possono essere descritte dai filosofi metafisici e nemmeno dagli scienziati perché l'uomo conosce soltanto quelle cose e quegli effetti le cui cause dipendono dalla sua ragione e dal suo arbitrio³⁵; per questo, che è uno dei principi fondamentali della gnoseologia hobbesiana, “la prima generazione e la prima dissoluzione dell'universo [e con esso dell'uomo, ndr] non sono note ad alcuno, se non al suo autore”, cioè Dio (DH, p. 496).

Non ci si deve allora interrogare sulla generazione dell'uomo, ma si deve mostrare e capire come questa macchina funzioni, come funzionano e a cosa servono i suoi organi e allo stesso modo analizzare, “oltre la violenza esterna”, le cause che portano alla morte. Ma l'indagine di Hobbes,

trano e resistono all'urto del nemico con le stesse modalità e con le stesse leggi con le quali i corpi vengono a contatto. Si veda infra §8 cap. XV, p. 246 ove si afferma “il corpo resistente agisce unicamente sulla parte del movente che tocca: dunque, contiene l'impeto di quella parte soltanto”. Cfr. C. Schmitt, *Il concetto discriminatorio di guerra*, tr. it. di S. Pietropaoli, prefazione di D. Zolo, Laterza, Roma-Bari 2008; U. Curi (a cura di), *Della guerra*, cit.; L. Bove, *La strategia del conatus. Affermazione e resistenza in Spinoza*, Mimesis, Milano-Udine 2002.

34 Cfr. M. Reale, *La difficile eguaglianza. Hobbes e gli «animali politici»: passioni, morale, socialità*, Editori Riuniti, Roma 1991, pp. 135-203.

35 “Agli uomini è stata concessa una scienza fondata su siffatta dimostrazione solo di quelle cose la cui generazione dipende dal loro arbitrio” Ciò significa anche altre due cose: si ha scienza solo delle cose che si producono e quindi vi è il primato della tecnica sia come *poiesis* che come *praxis*; se la scienza “è stata concessa” all'uomo, essa non è una sua creazione ma un dono – la ragione naturale – dato da Dio, in quanto l'uomo è stato creato a sua immagine e somiglianza come si dice nel *Genesi*; cfr. Th. Hobbes, *Elementi di filosofia - Il corpo - L'uomo*, cit., cap X, p. 590. Il testo è citato nel volume con la sigla DH seguito da il n. di pag.

almeno nel *De homine*, non si focalizza “sulle facoltà del corpo quanto su quelle dell’anima”, che per il filosofo inglese significa indagare dapprima i sensi.

Ora, andando direttamente a leggere i capitoli che vanno dall’XI al XIII del *De homine* ci imbattiamo in una vera e propria fenomenologia della vita umana, che tuttavia non si fonda sulla coscienza e sullo spazio dell’interiorità bensì su un terreno tecnico-scientifico che ripropone la struttura meccanicistica del corpo naturale. È da questa impostazione teorica che si sono sviluppate, soprattutto in terra americana, le neuroscienze e la fisiologia dei sentimenti che hanno la loro origine in una specifica porzione del cervello.

Dopo aver trattato delle questioni inerenti l’ottica, la riflessione hobbesiana si sposta verso quella modalità del sentire che sono proprie dell’anima. In prima battuta si ricerca le cause e si fornisce la definizione e la descrizione di *desiderio* e di *avversione*, ossia di *piacere* e di *dispiacere*: se il desiderio “deriva dal piacevole”, l’avversione deriva “dallo spiacevole”; e nelle prime righe del capitolo XI Hobbes afferma che “il desiderare differisce dal godere (...) come il futuro differisce dal presente”. Tuttavia, il piacere e il dispiacere non sono sensazioni, in quanto la sensazione è sempre sensazione di un oggetto; eppure anche il piacere è legato a un oggetto, così come anche il desiderio può essere desiderio di una cosa. Ma mentre nella sensazione l’oggetto percepito è *esterno* e il *conatus* dell’organo che reagisce o resiste è rivolto all’esterno, “il piacere consiste in una passione che ha luogo in forza dell’azione dell’oggetto ed è un conato verso l’interno”. Dunque, se la sensazione si rivolge all’esterno, la passione si rivolge all’interno, ma entrambe sono determinate da un oggetto che ne è la causa; “gli stessi oggetti dei sensi” sono le cause di sensazioni e di passioni. Per Hobbes, il desiderio non è frutto della coscienza dell’uomo e della sua volontà, non nasce dall’uomo, ma è un impulso meccanico interno, causato da un oggetto; ciò comporta, tra le altre cose, anche l’oggettivazione di ciò che noi comunemente chiamiamo sentimenti – quelli che Hobbes chiama gli affetti o i turbamenti dell’animo (cap. XII) – e la riduzione della coscienza a ricettacolo dei conati esterni e interni, delle sensazioni e delle passioni, provocate da oggetti. I desideri e le avversioni degli uomini non derivano dall’uomo stesso, “né il nostro desiderio né la nostra avversione sono la causa del fatto che desideriamo questo o fuggiamo quello; cioè non desideriamo perché vogliamo” (DH, p. 593). Ciò che accade per la ragione accade anche per l’anima e le sue sensazioni e passioni; in entrambi i casi l’uomo non è il creatore della scienza così come non lo è del desiderare e dell’avversare.

La completa de-soggettivizzazione dello spazio interiore³⁶ dell'uomo serve a limitare la funzione della coscienza singola a mera obbedienza, privandola di qualsiasi possibilità di scelta individuale; desiderio e avversione "sono stati generati dalle stesse cose desiderate o odiate". Fame, sete, "cupidigie" non sono volontarie e chi agisce spinto da un desiderio può dire che il suo agire è libero, "ma non può esserlo lo stesso *desiderare*"; l'agire, non il desiderare è libero; Hobbes cioè non nega all'uomo la libertà di decidere per un'azione piuttosto che per un'altra, nel caso contrario egli negherebbe il principio volontaristico dell'individuo e quindi verrebbe meno la costruzione dello Stato civile che si regge sull'obbedienza alla *lex* e non sulla libertà dello *jus*, quanto piuttosto nega che il desiderare – che spinge poi all'azione – sia libero. In questo senso, allora, la volontà in quanto desiderio non è libera, ma libera è la *deliberazione* e l'agire; la libertà non è il libero arbitrio, ma la decisione e la modalità dell'azione: "l'ultimo desiderio, o di fare o di omettere, che immediatamente produce l'azione o l'omissione, si dice propriamente volontà".

Secondo Aristotele, al contrario, il desiderio (*orexis*) assieme all'intelletto pratico (*nous praktikos*) sono le cause del movimento (*tauta kinounta*)³⁷, i principi del moto locale (*tauta kinetika*) e ogni desiderio è sempre in vista di uno scopo (*eneka*), è cioè intenzionato verso qualcosa, poiché l'oggetto del desiderio è ciò da cui parte l'intelletto pratico, mentre ultimo è il principio dell'azione. Insomma, desiderio e intelletto pratico – che differisce da quello teoretico per lo scopo – tendono a un oggetto specifico, e questo loro essere intenzionati a... produce il movimento locale degli enti, cosicché l'azione (*praxis*) è l'ultimo atto.

Ciò che divide Hobbes da Aristotele è certamente l'esclusione nel primo di ogni sorta di finalismo, ma anche il ribaltamento di prospettiva: in Hobbes, infatti, è l'oggetto che produce il desiderio – ciò per Aristotele accade negli animali che sono privi di pensiero e ragionamento (*nous, logismos*), ma dotati di immaginazione (*phantasia*) – e non il desiderio che tende (*ou eneka*) assieme all'intelletto pratico all'oggetto. Se in Hobbes vi è, dunque, una priorità dell'agire, in Aristotele la priorità è quella del desiderare. Nell'*Etica nicomachea* si dice: "ma nell'anima ci sono tre elementi che

36 Cfr. C. Schmitt, *L'epoca delle neutralizzazioni e delle spolticizzazioni*, in Id., *Le categorie del 'politico'*, cit., pp. 167-183; R. Koselleck, *Critica illuminista e crisi della società borghese*, cit., pp. 36-40.

37 *De An*, III, 10, 433a 9 sgg.; cfr. A. Fermani, M. Migliori (a cura di), *Attività e corpo in Aristotele*, cit.; in particolare il saggio di D. Quarantotto, *Che cosa fa di una forma un'anima: l'organizzazione anatomico-fisiologica dei viventi e la sede della psyche*, pp. 361-396

determinano assieme l'azione e la verità: sensazione, intelletto, desiderio (*aisthesis, nous, orexis*)³⁸; e come nel pensiero (*dianoia*) c'è affermazione e negazione (*kataphasis, apophasis*), così nell'ambito del desiderio vi è ricerca e fuga. Se allora per Hobbes "tutte le cose che si desiderano in quanto si desiderano hanno il nome di *bene*", tanto che "Aristotele giustamente definì il bene ciò che tutti desiderano", egli interpreta in modo scorretto quanto chiaramente afferma lo Stagirita, ossia che "poiché la virtù etica è una disposizione alla scelta, e la scelta è un desiderio assunto dalla deliberazione, bisogna per questo che il ragionamento sia vero e che il desiderio sia retto, se la scelta dev'essere moralmente buona". Aristotele, cioè, non dice che il bene è ciò che si desidera, anzi al contrario ciò che si desidera dev'essere eticamente retto, e ciò perché considera l'uomo come *zoon politikon*, responsabile non solo del bene individuale ma soprattutto del bene comune della polis³⁹.

La relatività del bene hobbesiana si incentra in quella che Schmitt chiama la teoria amico-nemico; ciò che per uno è bene per l'altro è male e viceversa. Il senso dell'estraneità e della diversità incute paura; l'altro è il portatore del disordine e del male che turba l'esistenza dell'individuo e della comunità. Per Hobbes, non può darsi un bene in senso assoluto, poiché la sua antropologia non è finalistica ma si basa su un relativismo etico "dal momento che tutto ciò che è bene è bene per alcuni o per qualcuno", e il bene è sempre relativo "alla persona, al luogo, al tempo", cosicché esso diviene qualcosa di casuale, legato alla sorte – situazione che Hobbes definisce *syntychia* – riferendosi alla nozione del senso comune di *tyche* in quanto sorte e destino.

Se per Weber il capitalismo ha la sua origine spirituale nel luteranesimo e se la ricchezza e il successo sono segni di predestinazione divina, in Hobbes "la bellezza è segno di un bene futuro" che si dice *onestà* se presente in un'azione, forma e segno che precedono il bene. Così, la cosa desiderata è

38 *Eth. Nic.*, VI, 2, 1139a 17 sgg.

39 Cfr. F. Tönnies, *Hobbes und das Zoon Politikon*, in «Zeitschrift für Völkerrecht», 12, (1923), p. 477. Scrive Schiera in nota: "ma il saggio verte tutto intorno alla posizione hobbesiana sulla naturale socialità dell'uomo. Da sottolineare come, per Tönnies, Hobbes insista sulla componente culturale della socialità, distinguendo in continuazione tra l'istinto sociale che può derivare dalla condizione di debolezza dell'uomo, i raggruppamenti sociali che possono sussistere anche nello stato di natura e la vera propria società civile, che può realizzarsi solo grazie a un atto di ragione, reso possibile da educazione e disciplina", P. Schiera, *Sulla statualità moderna*, in G.M. Chiodi, R.Gatti (a cura di), *La filosofia politica di Hobbes*, cit., nota 28, p. 15; L. Strauss, *La città e l'uomo. Saggi su Aristotele, Platone, Tucidi-*
de, cit.

buona e se si desidera in quanto tale è piacevole; diversamente è *utile*; “non usiamo il bene che desideriamo per sé, perché l’uso è dei mezzi e degli strumenti, ma la fruizione di una determinata cosa è come un fine” (DH, p. 595). La lettura hobbesiana del bene abbandona il piano etico-religioso per quello estetico e logico-veritativo, in quanto il bene è “il vero” e il male è “l’apparente”; l’estetica del bello come indice di un bene futuro si sposa con l’utilità, in quanto, se in virtù della tecnica e l’uso degli strumenti, l’uomo appronta un sistema produttivo, è l’utilizzazione di un determinato prodotto o cosa a essere come “un fine”. La bellezza che preannuncia il bene, preannuncia la produzione di un prodotto che è esteticamente, nella sua forma e nella sua verità ontologica, cioè nel suo calcolo razionale, *utilità*. Se la bellezza di qualcosa risiede nella sua utilità, se l’utile è l’estetico e non l’etico, allora l’autoconservazione in vita, che è la prima legge di natura che l’uomo ha l’obbligo di seguire anche all’interno dello Stato civile, è il bene supremo, e la vita in quanto la più elevata forma estetica è l’essenza dell’uomo che ha il suo fine pratico e realizzabile nell’utile. Per questo l’uomo desidera vivere, poiché durante la vita, trovando la bellezza dell’utile, trova il piacere, oltre a dare un senso preciso alla propria esistenza. Il desiderio di vivere, e di vivere in salute, è qualcosa di necessario e di non legato ad alcuna volontà, poiché tende alla “*safety*”, alla sicurezza, l’unico vero *telos* dell’esistenza umana. La sicurezza si fonda sulla difesa che è possibile e utile se alle sue spalle vi è una “potenza” che per essere buona, ossia adempiere alla funzione di difesa e sicurezza della vita umana, deve essere eccellente, farsi sovranità assoluta, legge civile.

L’altro versante, ovvero il male, è la morte, “soprattutto per supplizio”; ed invero le infermità della vita” possono essere così gravi da desiderare la morte annoverandola tra i beni. Nulla di metafisico, nessuna riflessione filosofica o letteraria sulla vita e sulla morte, come avviene nel Novecento (basti pensare a Heidegger, all’esistenzialismo francese o alla fenomenologia di Jankélévitch) ma solo attenzione all’utilità e alla corporeità. Vita e morte sono fenomeni fisici, come salute e malattia, che esulano dall’ambito dei problemi specificamente filosofici; e in ciò sta la differenza di ricerca tra Hobbes e l’antichità, si pensi a Seneca⁴⁰ (anche se con Aristotele vi è una vicinanza riguardo alla morte letta come fenomeno biologico e naturale) ma anche con la tarda modernità⁴¹.

40 Cfr., Seneca, *La brevità della vita*, tr. it., intr. e note di A. Traina, testo latino a fronte, Rizzoli, Milano 1999 (cfr. Id., *Tutti gli scritti*, a cura di G. Reale, Rusconi, Milano 1994).

41 Cfr., G. Simmel, *Metafisica della morte*, in Id., *Arte e civiltà*, a cura di D. Formaggio e L. Perucchi, ISEDI, Milano 1976; L. Tolstoj, *La morte di Ivan Il’ic*, tr. it. di T. Lan-

Ma alla base di tutto sta l'utilità. Si potrebbe dire che Hobbes è il primo filosofo tecnico-utilitarista moderno. La sua riflessione guarda all'approvvigionamento dei mezzi migliori, tecnicamente creati e che hanno nella tecnica la loro matrice ontologica fondamentale, al fine effettivo del miglioramento e del progresso della vita umana nella pace imposta dal potere sovrano. Così le amicizie sono buone se sono utili, le ricchezze sono utili se sono ingenti, la sapienza, ossia il calcolo razionale e la tecnica, è utile alla costruzione dell'uomo suddito, dello Stato civile, della persona del sovrano, della costruzione della pace, uniche condizioni che permettono la vita e sfuggono alla morte violenta.

Ma l'aspetto negativo della riflessione hobbesiana anche in questo luogo, il desiderio di ricchezza, sopravanza quello di sapienza, poiché "per lo più questa [la sapienza] non si cerca se non per quella [la ricchezza]" (DH, p. 596). Non vi è una sapienza e un tipo di uomo sapiente che non siano attirati dalla ricchezza, dal successo, nel vortice faustiano del massimo riconoscimento che è la fama. I ricchi vogliono sembrare saggi; se si possiede ricchezze si dà a intendere che si possiede cultura, e la cultura, come ci insegnano gli Stoici, è sempre stata possibile nel suo sviluppo solo dalla potenza schiavizzante del denaro, che imponeva i fini e le modalità di progresso della stessa cultura; in questo senso, "non chi è sapiente è ricco, ma deve dirsi sapiente chi è ricco". La ricchezza, il simulacro e il simbolo dell'utilità e del potere assoluto, fa aggio sul sapere e, probabilmente, in ciò consiste l'autentico pessimismo antropologico hobbesiano, e non nel fatto che gli uomini sono naturalmente cattivi in quanto uguali. Anche se poi Hobbes cerca di stemperarlo affermando che "la gloria della sapienza è più grande di quella delle ricchezze". Ma l'utilità ritorna in tutta la sua coerenza finalistica quando il filosofo inglese discute intorno a scienza e tecnica che, sempre con analogia organico-meccanica, sono paragonate al cibo dell'anima, rispetto agli alimenti di cui si nutre il corpo. Le tecniche, afferma Hobbes, sono "utilissime alla comunità (*Commonwealth*)", poiché stanno a fondamento di "tutti gli ausili e gli ordinamenti del genere umano". È interessante, anche soprattutto per la nostra contemporaneità e per il modo di produrre cultura, ascoltare quanto Hobbes dice degli intellettuali: "non tutti posseggono la scienza che esibiscono: infatti coloro che discutono le cause delle cose sulla base degli scritti degli altri e che, trascrivendo le idee degli altri, non scoprono alcunché, non sono affatto utili" (DH, p.

dolfi, Adelphi, Milano 1996 (è questo, se non andiamo errati, l'unico testo letterario citato da Heidegger in *Sein und Zeit*); J. Derrida, *Donare la morte*, tr. it. di L. Berta, intr. di S. Petrosino, postfazione di G. Dalmasso, Jaca Book, Milano 2002.

597)⁴², poiché “fare il già fatto non ha niente di buono”. La cultura odierna – almeno quella umanistica – sembra ricalcare in modo compiuto quanto qui esposto da Hobbes; essa è divenuta critica della critica, ha perduto di vista anche l’originale che sta criticando; sterile e dannosa metacritica della critica, ermeneutica infinita, di classici ormai citati solo in nota, dimostra la sua asfitticità a dire e narrare il contemporaneo.

Se la scienza e la tecnica, ossia il calcolo razionale, sono un bene, anche le lettere lo debbono essere, poiché anch’esse devono essere utili, soprattutto “le storie” che sono “scienze delle cause”; “la storia naturale, così, è utile alla fisica, mentre le storie civili sono utili alla scienza morale e politica”. Lo storicismo di Hobbes, che prima era stato posto all’indice, viene ora rivalutato in tutta la sua forza e importanza, tanto per le scienze naturali quanto per le scienze umane, anticipando sicuramente la filosofia della storia di Dilthey e di Troeltsch. Senza storia e senza il suo insegnamento non vi è politica, ossia non vi può essere il passaggio dallo stato di natura allo Stato civile.

L’utilitarismo di Hobbes non si fonda e non fonda un sistema normativo etico che possa giustificare moralmente l’azione di un individuo – l’utilitarismo personale – né l’assetto politico dello Stato – l’utilitarismo sociale – ma, come si è visto, in Hobbes gioca un ruolo fondamentale la situazione contingente che detta la necessità del desiderare alcune cose in quel momento e in quel luogo; sono quindi la relatività e la casualità storica a determinare, di volta in volta, l’utile. Dire che la filosofia hobbesiana è relativistica non significa sminuirne la potenza e la incisività nella costituzione della prima modernità; l’utilitarismo hobbesiano è legato a doppio filo con la sua teoria politica, cioè con la sua “filosofia civile” e con i principi fondamentali delle leggi di natura (in special modo la prima e la seconda) e delle leggi civili. Per questa ragione, l’utilitarismo hobbesiano non è teleologico, ma lo scopo muta con il mutare degli eventi, che seguono le leggi fisiche e per questo sono prevedibili e calcolabili dalla razionalità naturale umana; l’utilitarismo relativistico hobbesiano non va alla ricerca di una felicità valida per tutti gli uomini; anche la pace, il bene primario che l’uomo ricerca tramite la cessione del suo diritto, ossia della sua libertà e uguaglianza⁴³, non corrisponde alla tendenza verso la felicità ma solo alla sussistenza della vita e alla fuga di una morte per supplizio. Nessun egua-

42 Cfr. R. Pozzi, *Gli intellettuali e il potere*, De Donato, Bari 1979; N. Chomsky, *I nuovi mandarini*, tr. it. di L. Baranelli et al., Einaudi, Torino 1968; E. Traverso, *Che fine hanno fatto gli intellettuali*, ombrecorte, Verona 2014; S. de Beauvoir, *I mandarini*, tr. it. di F. Lucentini, Einaudi, Torino 2005.

43 Cfr. M. Reale, *La difficile eguaglianza*, cit., pp. 11-49, pp. 187-269.

litarismo⁴⁴ porta all'utilitarismo, così come nessun utilitarismo può portare a un egualitarismo; la prima ipotesi porta l'uomo al *bellum omnium contra omnes*, la seconda fa dell'uomo un animale diviso in classi. Le differenze da Hume come da Mill e Bentham⁴⁵ sono notevoli. Hobbes non aspira a fondare una scienza etica basata sull'utilità che è il fine della vita umana, in quanto rappresenta la stessa felicità dell'uomo, fissando l'equazione utilità=felicità, in ragione del fatto che l'utilità hobbesiana, pur essendo legata alla proprietà privata, non è teleologica e non è lo scopo dell'esistenza umana. Usando un'espressione simmeliana, poi ripresa da Foucault, essa è piuttosto un «*a priori storico*», ossia un *sistema* di strumenti e meccanismi tecnologici che servono da un lato a fondare la "scienza politica" in modo fisico-naturalistico, e dall'altro a fornire di volta in volta secondo le necessità storiche i dispositivi tecnici che consentono la vita dell'uomo in uno stato di pace.

A differenza anche di quanto afferma Strauss⁴⁶, la necessità di fondare una scienza politica che possa dare le coordinate per costruire il grande Leviatano, che solo permette la pace, condizione necessaria e sufficiente per l'automantenimento in vita dell'essere umano, non consiste in un fondamento morale; l'utilità che è propria dell'epoca storica in cui vive Hobbes è la ricerca della pace, e ciò non ha una radice morale bensì *politica*. Se oggi è utile all'uomo la pace – a priori che determina la struttura meccanica dei dispositivi statuali – domani un altro bene può sostituirla e divenire necessario per l'esistenza e la sopravvivenza dell'uomo, come ad esempio accade con il prevalere dell'economico e della finanza. Forse anche per questo motivo, Marx nel primo libro de *Il Capitale* ha parole sferzanti nei confronti di Bentham e della sua teoria dell'utile; il dogma dell'economia classica, quello di "concepire il capitale sociale come *una grandezza fissa* dal grado di efficacia fisso" viene rafforzato "dall'arcifilisteo Geremia Bentham, questo oracolo del senso comune borghese del secolo XIX, arido, pedante e chiacchierone banale"⁴⁷. Nella nota che segue Marx afferma che Bentham è un "fenomeno puramente inglese" che dà voce al luogo

44 Si veda al proposito J.J. Rousseau, *Origine della disuguaglianza*, tr. it. e prefazione di G. Preti, Feltrinelli, Milano 2011.

45 Cfr. D. Hume, *Ricerca sui principi della morale*, in Id., *Opere filosofiche*, vol. II, a cura di E. Lecaldano, Laterza, Roma-Bari 2008.

46 L. Strauss, *La filosofia politica di Hobbes il suo fondamento e la sua genesi. Il fondamento morale*, in Id., *Che cos'è la filosofia politica*, cit., pp. 139 sgg.

47 K. Marx, *Il Capitale. Critica dell'economia politica*, Libro primo, a cura di D. Cantimori, intr. di M. Dobb, Editori Riuniti, Roma 1977, I, I, §5, p. 666. Si veda la nota 83, pp. 666-667.

comune più trito. La sua teoria dell'utile altro non è che la riproduzione delle tesi espresse da Helvetius e da "altri francesi del secolo XVIII". Qual è l'utile per l'uomo? Il principio dell'utile mi dice di indagare la natura umana "in generale" e poi "storicamente modificata"; Bentham pensa, "con la più grande banalità", che "*l'uomo normale* sia il filisteo moderno e in ispecie il *filisteo borghese*". Ciò che è utile a quest'uomo normale "e al suo mondo" diviene "utile in sé e per sé", così come la religione cristiana condanna ciò che il codice penale condanna – un'incoscia secolarizzazione e teologia economica – mentre la critica d'arte è «dannosa» poiché mette in pericolo le certezze dello stile di vita borghese: "se avessi il coraggio del mio amico H. Heine – conclude Marx – chiamerei il signor Geremia un genio della stupidità borghese".

Si è fatto riferimento a questo passo marxiano, che potrebbe essere affiancato alla critica a Mill, nel tentativo di mostrare come l'idea hobbesiana di utilità sia molto più moderna e adeguata allo sviluppo della società che non quella degli utilitaristi inglesi del XIX secolo. Il ricorso alla natura umana, ossia all'essenza dell'uomo, pone questi intellettuali al servizio del capitalismo industriale all'interno, loro malgrado, di un mondo metafisico e finalistico in cui l'unico uomo è l'*homo oeconomicus*⁴⁸ e la visione del mondo è quella di una metafisica economica che al posto di ricercare le cause ultime e i principi primi, ha come telos la produzione di merci e il prodotto che s'identifica con l'utile e con la nuova forma di socialità individuale, totalmente altra dall'eudemonia della *koinonia politike* aristotelica, ma altrettanto radicata in una visione metafisica capitalistico-soggettivistica del mondo, aliena a quell'Hobbes antimetafisico e antiteologico.

Inscindibilmente collegata alla tematica dell'utilità è la definizione che Hobbes al § 11 del capitolo XI del *De homine* fornisce di lavoro, e che qui dev'essere analizzata e riportata per esteso data la sua centralità per comprendere il differente approccio hobbesiano rispetto a quello di Adam Smith, di Hegel e di Marx: "il lavoro è un bene: ed invero il moto della vita". Questa affermazione può essere messa a confronto con quanto afferma Marx, ossia che "il lavoro utile", quello formatore di valore d'uso, "è una condizione dell'esistenza dell'uomo, indipendentemente da tutte le forme

48 Oggi proprio tale figura è messa decisamente in discussione dagli appartenenti al MAUSS (Mouvement anti-utilitariste dans les sciences sociales), quali A. Caillé, *Critica dell'uomo economico. Per una teoria anti-utilitaristica dell'azione*, tr. it. e intr. a cura di F. Fistetti, il melangolo, Genova 2009; S. Latouche, *Breve trattato sulla decrescita serena*, tr. it. di F. Grillenzoni, Bollati Boringhieri, Torino 2008.

di società, è necessità eterna della natura che ha la funzione di *mediare* il cambio organico fra uomo e natura, cioè la vita degli uomini”⁴⁹.

La differenza sta nel fatto che in Hobbes non troviamo la distinzione tra valore d’uso e valore di scambio, così come l’utilità non corrisponde al valore d’uso; ma per il resto le analogie sono evidenti: entrambi pensano al lavoro come la struttura a priori dell’essenza dell’uomo, per Hobbes è un *bene* e non ancora una *merce*, legato alla vita umana in quanto ne è il movimento, “perciò se non hai niente da fare, passeggi anziché lavorare. *Dove devo andare, che cosa devo fare?* Sono proposizioni di gente che soffre”. La lettura esistenziale del lavoro, la sua necessità per la vita – proprio in quanto “l’ozio affligge e la natura non tollera né lo spazio né il tempo vuoto” – non ha però una funzione, come vuole Marx, di mediazione, per il quale “il lavoro è un processo che si svolge tra l’uomo e la natura, nel quale l’uomo, per mezzo della propria azione, media, regola e controlla il ricambio organico fra se stesso e la natura”⁵⁰. Quindi, il processo lavorativo è in prima battuta e “originariamente” indipendente da ogni *forma sociale determinata*, sia essa pure il capitalismo. Allora, la definizione hobbesiana va all’origine del significato di lavoro che è “produzione di valori d’uso o beni”, come direbbe Marx, il bene e il moto della vita, in quanto produttore di cose che sono gli oggetti dei desideri umani. Ma affermare che il lavoro è un bene e l’essenza stessa in quanto moto della vita significa opporsi alla tesi vetero testamentaria che considera il lavoro come una condanna; e tuttavia seguire i testi sacri per quanto riguarda la condanna della pigrizia e l’ammirazione per l’attività umana⁵¹.

Come Marx, anche Hegel⁵² pensa il lavoro come quell’attività che media tra “*bisogno soggettivo*” e “*appagamento*” che si ha nell’oggettività, il cui fine è quello di appagare la “*particolarità soggettiva*” – e per questa ragione è *universalità* di una razionalità che si rivolge alla realtà finita che viene detta *intelletto* – tenendo però in considerazione i bisogni e il libero arbitrio degli altri. A differenza di Hegel e di Marx – e in ciò sta il suo deficit di modernità – in Hobbes non si può trovare quella scienza particolare che è l’economia politica, né una specifica riflessione sulla pro-

49 K. Marx, *Il Capitale*, cit., I, I, cap. I, p. 75.

50 Ivi, terza sezione, cap. V, p. 211.

51 “Va dalla formica, o pigro, guarda le sue abitudini e diventa saggio”, Proverbi, 6, 6; al contrario “la sapienza dello scriba si deve alle sue ore di quiete; chi ha poca attività diventa saggio” Siracide, 38, 24; “guardatevi dal praticare le vostre opere davanti agli uomini per essere da loro ammirati”, Matteo, 6, 8.

52 Cfr. G.W.F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, tr. it. di F. Messineo, Laterza, Roma-Bari 1979, parte seconda, sez. II §§ 189-198, pp. 194-199.

prietà privata⁵³. Ciò che però si ritrova sicuramente nei tre filosofi è una teoria dei bisogni che rinvia alla figura del desiderio; il lavoro, e quindi la produzione (poiesis) e il progresso tecnologico sono per essenza legati al bisogno in quanto desiderio; va chiarito cioè che il bisogno e il desiderio sono le strutture portanti della poiesis. Se l'animale ha una cerchia limitata di mezzi e modi di appagamento dei suoi bisogni, che sono essi stessi limitati all'organico, l'uomo supera tale dipendenza naturale, che si dà come universalità, in virtù della sua capacità di "moltiplicazione dei bisogni e dei mezzi" e quindi, grazie alla "scomposizione" e alla "distinzione" "del bisogno concreto in singoli punti (...) che divengono bisogni diversi, *particolarizzati*, e, quindi, più astratti"⁵⁴, proprio come la divisione smithiana del lavoro. Tuttavia è solo all'interno del diritto, cioè per Hegel della società civile, che il cittadino in quanto *bourgeois*⁵⁵ diviene ciò che si chiama uomo, meglio "la *rappresentazione* che si chiama uomo"; qui afferma Hegel in questo senso e per la prima volta si può parlare "*propriamente* (...) di *uomini*", ossia solo all'interno della società civile noi troviamo l'uomo e l'umanesimo, ma abbiamo perso così lo spazio esterno a beneficio di quello interno e individuale⁵⁶.

Ciò non vale per Hobbes il quale trova l'uomo anche nella dimensione dello stato di natura, anzi proprio in questa si esplica la natura umana, che nell'uguaglianza vive il massimo pericolo. Desiderio e bisogno qui si confondono, mentre nella comunità civile il bisogno (la pace) è assolto dallo Stato politico e il desiderio deve essere mantenuto all'interno delle leggi civili, perdendo di fatto la sua connotazione individuale, ossia la sua insita pericolosità mortale per l'esistenza stessa dello Stato civile. L'unico desiderio che va appagato è il mantenimento della pace, che omologa tutti gli uomini; il desiderio, come nell'interpretazione che Kojève propone della *Fenomenologia* hegeliana, costituisce l'essere dell'uomo e lo rivela nella

53 Cfr. G.W.F. Hegel, *Filosofia dello spirito jenesse*, a cura di G. Cantillo, Laterza, Roma-Bari 1999; L. Ruggiu, *Logica metafisica politica. Hegel a Jena*, vol. II, cap. X, *Ripresa speculativa del concetto di lavoro*, pp. 529-565, Mimesis, Milano-Udine, 2009; J. Locke, *Il secondo trattato sul governo*, tr. it. di A. Gialluca, intr. di T. Magri, testo inglese a fronte, Rizzoli, Milano 1998, cap. V, pp. 95-127.

54 Cfr. G.W.F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, cit., § 190, pp. 195-196. Cfr. A. Smith, *Ricerche sopra la natura e le cause della ricchezza delle Nazioni*, tr. it. di A. Campolongo, intr. di A. Graziani, UTET, Torino 1948, capp. I-III.

55 G. Huppert, *Il borghese-gentiluomo*, tr. it. di A. Prandi, il Mulino, Bologna 1978.

56 Cfr. C. Schmitt, *La tirannia dei valori*, tr. it. G. Gurisatti, postfazione di F. Volpi, Adelphi, Milano 2008 (A. Pellicani Editore, Roma 1987, a cura di G. Accame); Id., *La dittatura. Dalle origini dell'idea moderna di sovranità alla lotta di classe proletaria*, cit.

sua differenza con l'animale, poiché lo indica come un individuo cosciente di sé. Se l'essere dell'uomo in quanto cosciente presuppone il desiderio, allora "di conseguenza, la realtà umana⁵⁷ può costituirsi e mantenersi soltanto all'interno di una realtà biologica, di una vita animale"⁵⁸. Ciò vale anche per Hobbes, ma il filosofo si ferma a questo stadio e non prosegue nella ricerca della dimensione dell'autocoscienza, forse perché per Hobbes all'origine vi è proprio l'ostilità e il conflitto tra gli uomini, la paura della morte, della violenza e della sopraffazione, la signoria dell'uno e la servitù dell'altro.

L'uomo individuo e coscienza di Hobbes non è buono per natura e non lo diventa nemmeno sotto la coercizione dello Stato e delle leggi civili; egli resta sempre legato al desiderio e alle passioni che unicamente gli danno "il sentimento di sé" e non essendo un animale sociale ma lupo, non abbisogna del riconoscimento degli Altri. Dall'uomo lupo della condizione naturale, che dice "Io" in virtù del desiderare (il diritto a tutto di tutti) si transita all'uomo cittadino e suddito, l'uomo adulto dello Stato civile e politico, che ne prende il posto e lo oblitera come una fase dell'evoluzione per divenire Uomo, ossia zoon politikon. Se il diritto a tutto di tutti è la fonte della guerra perenne, della lotta per non morire e della paura dominante, il regno dell'autocoscienza e del riconoscimento mettono in atto un movimento di virtualizzazione del conflitto che trova nello spazio dell'economico la sua concreta fenomenologia.

57 Con tale dizione si era tradotto in Francia il termine fondamentale della filosofia heideggeriana *Dasein*, non senza un'intenzione di sminuirne il carattere ontologico e riportarlo nell'alveo dell'esistenzialismo tradizionale.

58 A. Kojève, *Introduzione alla lettura di Hegel*, cit., p. 18.

CAPITOLO SESTO

1. *L'uomo finto*

Come si è visto in precedenza, la *persona* si differenzia dalla *facies* od *os* dell'uomo latino e dal *prósopon* greco, in quanto se con *facies* ci si riferisce all'uomo reale in carne e ossa, con *persona* si viene a indicare un *uomo finto* – la maschera di un personaggio – un individuo che non è reale ma soltanto virtuale; si potrebbe dire che la sua esistenza è una rappresentazione virtuale e tecnica della vita reale e concreto-naturale.

L'uomo finto, la *persona*, si origina in quella che Hobbes chiama “comunità civile”, cioè lo Stato politico, in cui “non meno che in teatro sono necessarie finzioni siffatte” per mantenere rapporti di potere e contratti politici; in questo senso, allora, vi è un *uso civile* della figura della *persona* che è un *uso metaforico* di essa, in quanto “*la persona è colui al quale si attribuiscono parole ed azioni umane o sue o di altri*” (DC, XV, p. 629). Nello Stato civile, organismo tecnico vivente di vita artificiale, data la virtualità della sovranità e dei meccanismi che ne consentono il movimento, ossia la sua applicazione sui sudditi, gli uomini che lo abitano non possono che essere persone finte, ossia artificialmente create attraverso il patto, che si configurano come personaggi nei quali vengono trasferiti i significati – ecco il loro ruolo metaforico – delle leggi civili; se l'uomo non nasce già formato e libero, egli non nasce neppure suddito, anzi questa sua condizione deriva da una decisione: *per* la pace *contro* la guerra civile, *per* la vita *contro* la morte violenta. Per queste ragioni, un uomo civile – creatura artificiale e finta, costruito tecnicamente attraverso la cessione dei suoi diritti e l'imposizione dell'*obbedienza* al potere sovrano – può impersonare, in determinate situazioni, differenti persone; l'uomo dello Stato civile può così “rappresentare tanti più uomini”. Viene meno con ciò la regola cartesiana della certezza; l'io si scinde nelle rappresentazioni delle funzioni tecniche che gli vengono richieste dalla Sovranità e alle quali deve assolvere nell'*obbedienza*, diviene un “attore” che compie le azioni dell'“autore”, per suo ordine; autore che ritiene come proprie le azioni dell'attore, proprio come un regista dirige un cast.

Vi è un'analogia di estrema significanza che Hobbes costruisce a questo proposito: "chi nel possesso di beni si chiama *padrone* nella azioni si chiama *autore*" (DC, XV, p. 630); l'autorità, il potere sovrano, corrisponde al padrone e al proprietario, egli è il detentore dei suoi sudditi e dei loro beni ed esercita tale potere sovrano tramite il «potere di vita o di morte», anche se tale funzione – come abbiamo visto aver messo in luce da Foucault – non corrisponde a un potere simmetrico. La definizione hobbesiana che ne consegue è che "hanno autorità coloro che fanno qualcosa con il diritto di un altro. Infatti, se lo stesso autore non ha il diritto di agire [cioè di ordinare, ndr], l'attore [l'uomo civile suddito, ndr] non ha l'autorità di agire". La struttura piramidale, o meglio a cascata, del potere è qui evidente: l'Autore in quanto Sovrano creato artificialmente, virtuale e civile come lo Stato, *ordina* ed esplicita in ciò la sua modalità di agire; l'attore, in quanto uomo finto, anch'esso persona civile come lo Stato mette in atto il comando; questa è la sua vita, che si riduce a rappresentazione, a virtualità, che tuttavia gli permette di sperare di evitare per un tempo determinato, il terrore della guerra annichilitrice e di autopreservarsi.

L'uomo finto non agisce – come invece fa l'uomo naturale – di sua spontanea volontà o spinto dall'istinto di sopravvivenza e dal desiderio di potere, ma *in virtù* di un comando esterno, come un *automa*, dato da un Sovrano virtuale e artificiale, comando eseguito meccanicamente, cioè senza alcun intervento della coscienza e dell'interiorità e dei loro precetti.

È questo l'aspetto antropologicamente e politicamente più rilevante del meccanicismo hobbesiano. Tecnico è il Sovrano-Autore, tecnico è l'Uomo-Suddito-Attore. E ancora una volta, per spiegare la possibilità da parte di un uomo di *rappresentare* un singolo o più uomini, così come molti possono rappresentare un singolo – cioè per spiegare i concetti di rappresentanza e di rappresentazione¹ all'interno dello Stato civile – Hobbes si rifà all'esempio di natura giuridico-economica del mallevadore e del fidejussore; il sovrano, la persona finta costruita al fine dell'ottenimento e del mantenimento della pace tramite la tecnica contrattualistica, "è l'autore della fiducia che ha *chi crede nella persona* che assume l'impegno"; il suddito, l'uomo finto costruito *in virtù* della sospensione della libertà, cioè del diritto, crede e ha fiducia nel potere sovrano che "ordina di credere con

1 Cfr. H. Hofmann, *Repräsentation. Studien zur Wort- und Begriffsgeschichte von der Antike bis ins 19. Jahrhundert*, Duncker & Humblot, Berlin 1990; G. Duso, *La rappresentanza. Un problema di filosofia politica*, Franco Angeli, Milano 1988; P. Costa, *Il problema della rappresentanza politica: una prospettiva storica*, in «Il Filangeri», n. 3, 2004, pp. 329 sgg.

il rischio del mallevadore. E per questo si dice fidejussore” (DC, XV, p. 630).

Il sovrano è mallevadore e fidejussore del suddito che, accentuando la sua sovranità, si fa esso stesso autore, cioè responsabile, delle azioni “compiute da quell’uomo o da quell’assemblea”; parimenti, afferma Hobbes, “se tutti i re e i supremi reggitori delle comunità civili di qualsiasi genere riconoscono come signore Dio, rappresentano Dio”, anzi rappresentano “il regno di Dio”. Il sovrano possiede “terre, diritti e altri beni”, proprio come gli uomini civili, ma questo *possesso* che lo fa essere Signore “è *stato stabilito unicamente dopo che si è costituito lo Stato*”. Ciò accade non tanto perché lo Stato civile esercita una superiorità sul potere divino, quanto perché la volontà di Dio si riconosce e si afferma soltanto all’interno della struttura dello Stato che lo rappresenta. Allo stesso modo, perché vi possa essere l’uomo civile, rappresentante e attore dell’autore che ordina le azioni, “è necessario che la persona si costituisca attraverso la volontà dello Stato”. La nozione hobbesiana di persona si estende finanche a una “*cosa inanimata*”, cioè una proprietà o un bene (un ponte, una strada, edifici, ecc.) per i quali è necessario un mantenimento da parte dell’Amministrazione dello Stato; questa *persona inanimata* non può rappresentare il sovrano né essere da questo subordinata a un suo comando, se per esso non si intenda l’intervento materiale dei “curatori stabiliti dallo Stato”, ossia i funzionari dell’Amministrazione statale che operano su persone in quanto cose inanimate, poiché anch’esse, involontariamente, obbediscono, come l’uomo finto e suddito, alla volontà del sovrano.

2. *Tecnica e natura umana*

La questione della tecnica in Hobbes non è ovviamente legata soltanto alla struttura meccanicistica dell’uomo e del mondo, ma anche all’idea di progresso visto come qualcosa di buono in sé: “progredire è piacevole, poiché è un avvicinamento al fine, cioè al più piacevole”; nessuna teleologia universale, bensì il telos che si raggiunge in virtù della tecnica, e quindi del progredire del sapere umano, è l’appagamento del desiderio che può mutare nel tempo e nel luogo ma rimane, in quanto desiderio, un a priori che determina l’essenza dell’uomo. La tecnica dunque fa progredire l’uomo in quanto gli permette di raggiungere scopi che sono i contenuti dei desideri individuali; essa è l’unica forma di sapere produttivo che fa giungere al piacere; infatti, tutte le “cose nuove sono piacevoli”, sono il “nutrimento dell’anima”. Hobbes si dimostra figlio del suo tempo e per questo legato

da un lato alla prima modernità e dall'altro alle questioni che la modernità compiuta pone in campo². Tale oscillazione si dimostra evidente quando, in modo precapitalistico e con un'intonazione morale, afferma che "l'amore del denaro è brutto", seguendo in questo l'insegnamento evangelico che vede nel denaro lo sterco del diavolo; ma essere venale e avido di denaro è riprovevole più sul piano dell'agire pratico che non dal punto di vista di una morale individuale, poiché l'uomo, spinto dalla brama di denaro, compie qualsiasi azione; quindi il denaro e il desiderio del suo possesso, porta l'uomo alla violenza e lo riconduce allo stato di natura, è origine cioè di guerra e distruttore della pace.

Hobbes dunque è la porta aperta sulla modernità pur essendo ancora legato a categorie pre-moderne, se così ci si può esprimere, tuttavia depurate dalle incrostazioni metafisiche che secoli di interpretazioni scolastiche avevano fissato sui loro significati; "il sommo bene, o come si dice, la felicità e fine ultimo, non si può trovare in questa vita. Infatti, se il fine fosse ultimo non si desidererebbe niente (...), niente, raggiunto quel fine, sarebbe bene per l'uomo, ma egli non avrebbe nemmeno sensazioni (...) e non sentire è non vivere" (DH, pp. 600-601).

Il bene supremo è per Hobbes il progresso che pone e supera limiti e questo è lo stesso processo del desiderio e del "moto dell'animo umano"; ciò che ci fa godere e vivere "infatti la vita è un moto perpetuo, che, quando non può progredire in linea retta, si converte in moto circolare". Questa definizione di vita mette in evidenza la razionalità sulla quale si fonda; il progresso tecnico-scientifico guidato dalla ratio è lineare e dialettico, in cui la figura dell'oltrepassamento dei limiti corrisponde al porre da parte dell'uomo altri desideri, altri fini relativi e storici, che sono ciò che gli permettono di vivere in un dato stile. Viceversa, la circolarità porta alla stasi, alla ripetizione, al ritorno "sempre alle stesse cose" come afferma Aristotele nel libro IX dell'*Etica nicomachea*, riguardo al desiderio dell'uomo virtuoso; il movimento circolare è contraddizione, è l'altro dalla razionalità³, e quando quest'ultima cade nel circolo, la vita viene meno.

-
- 2 Secondo S. Latouche, l'economia classica è costruita sul modello della fisica newtoniana, mentre questa funziona sulla termodinamica e in particolare sul principio dell'entropia. Se l'economia è la principale determinazione della modernità in quanto divenuta *sistema*, allora si può asserire che Thomas Hobbes è ancora al di qua della frontiera del mondo capitalistico. Cfr. S. Latouche, *L'invenzione dell'economia*, tr. it. di F. Grillenzoni, Bollati Boringhieri, Torino 2005.
- 3 All'opposto, si veda M. Heidegger, *Concetti fondamentali della metafisica. Mondo-finitezza-solitudine*, (Semestre invernale 1929/30), tr. it. di P. Coriando, il melangolo, Genova 1992, pp. 233-235.

A differenza che nel mondo antico, e in particolare a differenza della tripartizione che Aristotele delinea del sapere, Hobbes non distingue una specifica natura umana all'interno del mondo naturale, poiché le leggi che regolano il suo corpo macchina e la sua razionalità sono le medesime che regolano il moto di qualsiasi altro corpo naturale. Questa costruzione scientifica del mondo, pone la natura dell'uomo come risultato della tecnica, ossia la pensa come qualcosa di artificiale.

Come è noto, nel VI libro dell'*Etica nicomachea*, Aristotele distingue tra *theoria* (episteme), *prassi* (phronesis) *poiesis* (techne), e nel capitolo quarto afferma che “ciò che può essere diverso da com'è può essere sia oggetto di produzione (poiesis), sia oggetto di azione (praxis)”⁴; questo significa che azione e produzione non appartengono al necessario ma sono all'interno della sfera del movimento; la possibilità di essere diverso da ciò che si è, cioè la capacità di mutare, che appartiene agli oggetti di praxis e poiesis, è la fenomenologia della vita degli enti per natura. Ma per Aristotele la prassi, l'agire umano, si differenzia dalla poiesis, il produrre dell'uomo: “altro è la produzione e altro è l'azione”, poiché l'uomo che agisce in un determinato modo ha una “disposizione ragionata” (meta logon exis) differente (eteron) da quella che ha quando produce⁵. È per questa ragione e solo per questa che “l'azione non è la produzione, e la produzione non è l'azione”, soltanto, cioè, perché l'individuo uomo si dispone con il proprio ragionamento in un atteggiamento differente quando produce o quando agisce – da un verso l'utilità del prodotto finito e dall'altro il bene comune della polis –, tale differenza dimostra che la matrice della divisione tra agire e produrre consiste nel logos dell'uomo.

Tutto ciò per Hobbes non può valere⁶ in quanto deve venir meno, affinché l'uomo viva, la sua soggettività, la sua decisione riguardo all'agire in un modo piuttosto che in un altro, il produrre qualcosa piuttosto che qualcos'altro⁷; in Hobbes, cioè, vi è l'appiattimento della *phronesis* sulla

4 Eth. Nic., VI, 4, 11440° sgg.; cfr. A. Biral, *Per una storia del concetto di politica*, cit., p. 70 sgg.

5 J. Ritter, *Metafisica e politica*, tr. it. e intr. a cura di G. Cunico, Marietti, Casale Monferrato 1983, pp. 3-118.

6 Cfr. M. Riedel, *Metafisica e metapolitica*, cit., pp. 203-221.

7 Cfr. C. Schmitt, *Il valore dello Stato e il significato dell'individuo*, cit. Carlo Galli nella sua *Introduzione* scrive: “La centralità che Schmitt conferisce allo Stato deriva proprio dalla constatazione che lo Stato non è la fonte del diritto ma è il soggetto del diritto, cioè l'operatore della mediazione fra gli ambiti distinti e separati di Idea e fatto, di diritto e potere (...). Altrettanto radicalmente che contro il positivismo, e la sua pretesa di oggettività, questo libro è rivolto anche contro l'individualismo borghese e l'utilitarismo soggettivistico che ne è l'essenza (...)

techne. Se per Aristotele la *techne* è “disposizione ragionata secondo verità (*alethous*) alla produzione” e “ogni arte, poi, riguarda il far venir all’essere e il progettare”, per Hobbes, viceversa, avendo annullato la differenza tra *praxis* e *poiesis*, la tecnica gli appare come la stessa natura, che progredendo permette la vita e supera allo stesso tempo le forme divenute obsolete; la *techne* cioè non è un produrre enti contingenti, ma l’essenza del vivere, proprio perché a differenza di Aristotele, Hobbes pensa che l’essenza dell’ente sia in se stesso e non nel produttore, mero artefice, uomo macchina *artifex*. La tecnica non è un saper fare ma è il sapere costitutivo della vita, senza di essa non vi è progresso e quindi movimento vitale *ateleologico*⁸.

Così, se la *physis* aristotelica è il principio del movimento e gli enti sono per natura perché “hanno in sé il principio del movimento e della quiete”, tanto che Aristotele potrà dire che la *physis* è la totalità di ciò che si muove “a partire da sé e verso di sé”, per Hobbes la Natura si identifica con la tecnica che fa muovere e progredire gli enti.

Nessun capovolgimento sembra più potente nell’individuare il passaggio epocale dal pre-moderno alla prima modernità, considerando queste categorie non come scansioni storiche ma come differenti modi di produzione e stili di vita. La *techne* antica è incapace di produrre qualcosa simile a sé – “solo Pinocchio aveva sperato che sotterrando i soldi crescessero soldi (...) qualcuno può sotterrare la propria casa, quello che rispunta è natura” e non *techne*⁹ –; per Aristotele, insomma, ciò che viene prodotto dalla tecnica non ha in sé il principio del proprio mutamento e la tecnica ha un fine esterno, è un fare «transitivo», dicono gli Scolastici, “un movimento

la realizzazione del diritto è un problema solo se il diritto non è già *in re*, ovvero se si scarta, oltre che lo statalismo del positivismo, anche l’ipotesi liberale e democratica che il diritto siano i diritti che ineriscono al singolo uomo in quanto persona (...) Per Schmitt l’età dell’individualismo è invece l’epoca in cui l’individuo è asservito e reso anonimo dalla civiltà delle masse”, pp. 7-8. In relazione al pensiero hobbesiano e all’interpretazione schmittiana che riscontra nel *Leviatano* la presenza di un *foro interno* ossia la presenza dell’individualità e del privato che fa aggio sul politico, ragion per cui lo Stato hobbesiano non sarebbe uno Stato assoluto e totale, si oppone con un saggio di rilevante importanza A. Biral, *Schmitt, interprete di Hobbes*, in Id., *Storia e critica della filosofia politica moderna*, cit., pp. 229-250.

8 Cfr. A. Koyré, *Le origini del macchinismo*, in Id., *Dal mondo del pressapoco all’universo della precisione*, tr. it. e intr. a cura di P. Zanella, Einaudi, Torino, 1967, pp. 61-86.

9 A. Biral, *Per una storia del concetto di politica*, cit. p. 72; “...dire che la natura dell’uomo è il risultato di un’arte significa dire appunto che la natura dell’uomo è un artificio, e ciò suona abbastanza strano se si hanno orecchie antiche”, *ivi*, p. 70.

che si deposita in altro”, mentre la praxis è «intransitiva»¹⁰. Da ciò consegue che il produttore è separato, nel processo tecnico-produttivo, dal prodotto finito e se ne distanzia onticamente. Con Hobbes, tutto questo sembra venir meno perché la Natura è un prodotto della tecnica divina; ma anche in tale idea è presente già la differenza tra produttore (Dio) e prodotto (Natura, in quanto tecnica con la quale Egli produce il mondo); in realtà, per Hobbes, la Natura non è un prodotto della tecnica, ma è la stessa tecnica che soggiace alle leggi fisiche, scoperte dalla scienza moderna; Dio, l'Artifex, è separato non tanto dalla natura – che è il suo specifico sapere tecnico – ma dal mondo e dagli uomini, che sono i prodotti della tecnica divina, che è la Natura stessa. Questo dice Hobbes nell'*Introduzione al Leviatano*.

In questo senso, allora, anche l'uomo è sottoposto al dominio della legge che gli permette di agire liberamente secondo i propri desideri e volontà nello stato di natura e obbligato a seguire i dettami della legge civile nello Stato politico che impone un unico e determinato comportamento, circa l'agire e il produrre, del suddito. Entrambe queste leggi sono formali in quanto “quale che sia il contenuto dell'azione c'è sempre una sola legge, (...) legge formale che è caratteristica delle moderne scienze”¹¹.

3. Il macchinismo

Nella celebre raccolta di saggi di Alexandre Koyré, *Dal mondo del presapoco all'universo della precisione*, si trova un affresco del sapere e del modo di pensare della prima modernità. Il rapporto che si viene a instaurare tra filosofia, o meglio tra filosofi e macchina è scandito dall'andamento della storia; se nell'antichità – basti pensare a quanto dice Aristotele nella *Politica* – vi era un senso di incapacità e di rassegnazione alla mancanza di tecnologia, nella modernità vi è l'esplosione della fiducia sulla macchina e sulla tecnica che la costruisce – si pensi alla fiducia di Cartesio sulla medicina e alla sua meraviglia davanti ai giochi d'acqua delle fontane artificiali dei Palazzi o alla capacità dei Mulini – per giungere alla critica demolitiva dell'era contemporanea presa nel dominio della tecnologia e del macchinismo – si pensi al famoso saggio heideggeriano *La questio-*

10 Andrebbe qui approfondita l'analogia con l'uso grammaticale e sintattico del verbo in riferimento alla produzione e all'azione umane, e quindi al lavoro e alla stessa vita dell'uomo.

11 A. Biral, *Per una storia del concetto di politica*, cit., p. 74.

ne della tecnica, ma anche all'Opera di E. Jünger ¹², anche se a parere di Koyré “i filosofi non erano interessati o preoccupati dalla macchina in quanto tecnica, bensì dalla macchina in quanto realtà umana e sociale”. Il macchinismo e la macchina non vengono considerati, cioè, dal punto di vista della produzione, “ma in funzione della sua influenza nella vita umana, in funzione dello sviluppo del macchinismo che le fa o le può far subire”¹³. Questa filosofia della macchina, pratica e operativa, oltre che funzionale, conferisce all'uomo il potere sulla natura attraverso la «meccanica» e il controllo del proprio corpo attraverso la medicina, “il sogno cartesiano di un'umanità che la macchina abbia liberato dalla soggezione delle forze della natura, di un'umanità vittoriosa sui mali che l'affliggono ha animato l'Europa per più di due secoli”. Ma è con la prima rivoluzione industriale, quella che Koyré chiama, “l'età tecnica della storia umana”, che si manifesta l'essenza diabolica della macchina: invece di sollevare l'uomo dalla fatica quotidiana del lavoro rendendolo meno pesante e dando così libertà e felicità, la macchina la aggravava e l'era che aveva inaugurato, non era quella dell'oro, ma quella dell'acciaio¹⁴. Così la macchina trasforma l'uomo in uno schiavo e ne prende pieno possesso¹⁵, creava disoccupazione e imponeva la parcellizzazione del lavoro per razionalizzarlo e renderlo un'operatività sempre più *semplice*, producendo alienazione economica e disumanizzazione dell'esistenza operaia – basti pensare, dal punto di vista letterario a tutta la produzione del naturalismo francese e alla letteratura sociale inglese –; la macchina, il motore dell'industria, cambiava il ritmo vitale del lavoro, sostituendolo con quello della “uniformità” del “ciclo meccanico” che si ripeteva all'infinito nel processo di produzione. Koyré cita Proudhon, Michelet, Villarmé per esporre la metamorfosi che il macchinismo ha imposto all'esistenza umana; e “la civiltà dell'età del ferro” ha

12 Cfr. *Pol.*, I, 4, 1253b 36 sgg.: “così anche le spole tessessero da sé e i plettri toccassero la cetra, i capi artigiani non avrebbero davvero bisogno di subordinati, né i padroni di schiavi”; R. Descartes, *L'uomo*, in Id., *Opere filosofiche*, vol. I, tr. it. di G. Galli e M. Garin, a cura di E. Garin, Laterza, Roma-Bari 2009; M. Heidegger, *La questione della tecnica*, in Id., *Saggi e discorsi*, tr. it. e intr. a cura di G. Vattimo, Mursia, Milano 1976; M. Cacciari, *Salvezza che cade. Saggio sulla questione della tecnica in M. Heidegger*, in «il centauro», n. 6, settembre-dicembre 1982.

13 A. Koyré, *Op. cit.*, pp. 49-50.

14 Cfr. E. Jünger, *Nelle tempeste d'acciaio*, tr. it. di G. Zampaglione, Guanda, Parma 2007; Id., *La mobilitazione totale*, in Id., *Foglie e pietre*, tr. it. di F. Cuniberto, Adelphi, Milano 1997.

15 Cfr. K. Marx, *Il capitale*, cit., Libro I, *La produzione del plusvalore relativo*, cap. 13, *Macchine e grande industria*.

mutato pure il paesaggio delle grandi metropoli e delle città industriali¹⁶, divenute realtà distopiche costruite artificialmente; e se le nostre città mantengono ancora un qualche carattere di bellezza artistica e paesaggistica, questo è un lascito dell'“epoca premacchinistica”. Il lavoro taylorizzato, uniformato ai tempi della catena di produzione riduce l'uomo a una condizione peggiore di quella schiavile¹⁷.

Non è questa certamente la situazione in cui vive Hobbes. Per i filosofi della prima modernità, la macchina è il prodotto dell'intelligenza umana, del calcolo matematico, che permette all'uomo di sottomettere la natura al proprio dominio. Ma in realtà, per Koyré l'uomo del XVI e XVII secolo non possiede ancora la scienza (“Bacone non ha mai capito nulla di scienza”¹⁸) né tanto meno il calcolo matematico: “Prima di sorridere, ricordiamo che Pascal nel 1645 insisteva, nella dedica della sua macchina per calcolare al cancelliere Séguier, sull'estrema difficoltà delle operazioni scritte”; in Inghilterra come in Francia fino alla fine dell'Ancien Régime, poi, “si contava anzi tutto e quasi esclusivamente con l'aiuto di quegli scacchieri che hanno lasciato in Inghilterra il loro nome ai ministri del Tesoro”. Tutto ciò induce Koyré a sostenere la tesi che l'epoca della prima modernità si costituisca come «mondo del pressapoco»; non è una carenza tecnica a determinare tale situazione quanto piuttosto una “assenza dell'idea”, che non è “insufficienza scientifica”; l'ottica di Keplero e di Cartesio ma anche il cannocchiale – oggetto facilmente costruibile – di Galileo non abbisognano di scienza, gli occhiali sono utensili e non “*strumenti ottici*” che tuttavia servono a Galileo per elaborare la sua teoria e aumentando la potenza dei vetri costruire “la serie dei suoi *perspicilli* che mettono davanti ai suoi occhi l'immensità del cielo”. Allo stesso modo non è l'orologio dell'orologiaio del Seicento che determina la precisione, anzi questi orologi non superano lo stadio del «pressapoco», e tuttavia “non è l'utilizzazione di un oggetto che ne determina la natura: è la struttura. Un cronometro resta un cronometro anche se lo adoperano dei marinai. E questo ci spiega perché le grandi invenzioni decisive risalgano non agli orologiai ma ai sapienti”¹⁹, ossia i teorici, coloro che elaboravano le teorie e stabilivano le leggi della

16 Cfr. A. Koyré, *Dal mondo del pressapoco all'universo della precisione*, cit., nota a pag. 52. Cfr. pure, F. Duque, *Abitare la terra. Ambiente, Umanesimo, Città*, tr. it di L. Sessa, prefazione di V. Vitiello, postfazione di F. Ermini, Moretti & Vitali, Bergamo 2007.

17 Cfr. L. Ruggiu (a cura di), *Genesi dello spazio economico*, Guida, Napoli 1982, Id., *La scienza ricercata*, SIT, Treviso 1979.

18 A. Koyré, *Dal mondo del pressapoco all'universo della precisione*, cit., p. 94.

19 Ivi, p. 107.

meccanica razionale, come Galilei e Huygens. Quindi “attraverso lo strumento la precisione si incarna nel modo del pressapoco; proprio *nella* costruzione di strumenti si afferma il pensiero tecnologico; proprio *per* la loro costruzione si inventano le prime macchine precise”²⁰

Dopo il 1543, data di pubblicazione del *De revolutionibus orbium coelestium libri sex* di Copernico, che coincide con l’anno della sua morte, se da un lato venne meno la vecchia topologia cosmologica dall’altro mutò la concezione dell’uomo, implicita nel sistema geocentrico aristotelico-tolemaico; diveniva dunque necessario andare alla ricerca di un’altra forma di antropocentrismo, che non si fondasse più su dogmi religiosi, quanto piuttosto che trovasse la propria ratio essendi nel sapere tecnico-scientifico. L’uomo riconquistava la sua posizione di predominio sul mondo dopo la perdita della posizione di centralità datagli tanto dalla tradizione ebraico-cristiana, quanto da quella umanistico-rinascimentale, attraverso lo sviluppo della tecnica che compensava il movimento di decentralizzazione attraverso la potenza dell’invenzione degli automi.

Ciò che era andato irrimediabilmente perduto era la convinzione che l’uomo, collocato al centro dell’universo, ne fosse anche l’unico referente, nel senso che l’Universo era stato creato e continuava ad esistere solo in funzione dell’uomo; nell’introduzione al testo di Copernico, Koyré scrive: “era il crollo di un mondo che tutto – scienza, filosofia, teologia – rappresentava come centrato intorno all’uomo e creato per l’uomo”²¹.

La centralità dell’uomo era stata sostenuta in maniera esemplare dall’umanista Piero Pomponazzi: se l’uomo fosse stato distrutto da una sua decentralizzazione e dislocazione periferica nell’universo, di conseguenza sarebbe venuta meno la finalità di tutti gli esseri viventi e il moto stesso dei cieli, così come il primo motore immobile²²; ciò mette in chiaro paradigmaticamente che la radice ultima del geocentrismo consiste nell’assoluto e aprioristico antropocentrismo, e che questo *anthropos* considera la sua posizione centrale nel cosmo come la solo possibile e necessaria, non accorgendosi che fuoriuscendo dal fuoco di quella centralità, avrebbe potuto moltiplicare i suoi punti di osservazione sul macrocosmo e sul microcosmo.

20 Ivi, p. 111.

21 A. Koyré, *Introduzione*, in N. Copernico, *De revolutionibus orbium coelestium libri sex. La costituzione generale dell’universo*, Einaudi, Torino 1975 (ed. or., Paris, 1934), p. VIII.

22 Cfr. L. Geymonat, *Storia del pensiero filosofico e scientifico*, vol. II, Garzanti, Milano, p. 70.

Se la storia della cosmologia può essere assunta, come vuole Popper²³, a modello per la storia della scienza, allora questa nuova modalità di antropocentrismo e di dominio dell'uomo sulla natura può venir interpretata come la storia di un progressivo decentramento dell'uomo-soggetto rispetto al mondo e a sé, un processo in cui lo sguardo dell'osservatore si sposta dall'oggetto fisso alle relazioni che si vengono a stabilire tra soggetto e oggetto. Certamente l'opera di Copernico, che assieme a quella di Galileo, ha un'importanza basilare per la costituzione del sistema filosofico e per la "scoperta", della «*filosofia civile*» di Hobbes, è l'immagine di un decisivo mutamento di paradigma²⁴, di una rottura irreversibile non solo per la storia della conoscenza ma anche e soprattutto per l'interpretazione dell'essere umano.

Tuttavia, va sottolineato che la teoria eliocentrica non elimina la posizione di supremazia e di dominio dell'uomo nel cosmo, anzi, se è possibile, la rinsalda, e ciò avviene attraverso l'imposizione della tecnica all'interno della vita dell'uomo; anche se Koyré afferma con enfasi che "Copernico strappò via la terra dalle sue fondamenta e la scagliò nel cielo"²⁵, la centralità dell'uomo in virtù dell'acquisizione del sapere tecnico e del progresso scientifico lo farà divenire pienamente *artifex* che può accettare la morte di Dio e non attendere la venuta di nuovi déi.

4. Una nota su Schmitt e il meccanicismo

Secondo Carl Schmitt "Cartesio (...) aveva già radicalmente rivoluzionato tutte le idee sull'uomo", in quanto aveva concepito il corpo umano come un meccanismo e "questo è stato l'inizio della rivoluzione tecnico-industriale avvenire"²⁶. In Hobbes la meccanizzazione dello Stato – a differenza di Cartesio che pensa lo Stato come un edificio, "il che corrisponde alla rinascimentale opera d'arte e non è ancora la rappresentazione tecnico-meccanicistica della teoria razionalistico-rivoluzionaria, per la quale lo Stato è un orologio, una macchina, un automa, ovvero un *apparato* – è possibile perché in precedenza è avvenuta la tecnicizzazione in macchina

23 K.R. Popper, *Congetture e confutazioni*, tr. it. di G. Pancaldi, intr. di G. Sandri, il Mulino, Bologna 1972, pp. 169-206.

24 Cfr. T.S. Kuhn, *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, tr. it. di A. Carugo, Einaudi, Torino 2009 (ed. or., Chicago 1962).

25 A. Koyré, *Studi newtoniani*, tr. it. di P. Galluzzi, Einaudi Torino 1982 (ed. or. Cambridge, Mass. 1965), p. 9.

26 C. Schmitt, *Lo Stato come meccanismo in Hobbes e in Cartesio*, cit., p. 47.

artificiale dell'uomo, così che lo Stato rappresenta "l'immagine speculare, ingrandita" del corpo umano interpretato meccanicisticamente.

Il gigantismo statale è ciò che incute paura all'uomo che non è ancora in grado – ciò avverrà solo con l'avvento delle democrazie liberali e del liberismo economico – di riconoscere l'analogia di corpo e potere sovrano, né tanto meno di liberarsi da uno status di minorità fondato sull'artificialità dell'apparato dell'uomo macchina²⁷ rispetto allo Stato macchina.

In ogni caso, sia Cartesio che Hobbes stanno, con la loro concezione razionalistico-meccanicistica, all'origine del radicamento della tecnica e della tecnologia che governeranno, in vari modi, l'Europa e l'Occidente²⁸. Va sottolineato, come si è visto, che questa tecnica che si afferma nella prima modernità non ha più alcun legame con la tecnica aristotelica, in quanto, a differenza che in Aristotele, essa possiede il suo fine al suo interno e dunque viene meno non solo il finalismo della natura e dell'uomo, ma a esso si sostituisce una teleologia artificiale e virtuale diretta dalla tecnica, che estende il proprio dominio sul corpo e sulle passioni dell'uomo così come sull'apparato automatizzato dello Stato. In realtà, questa nuova teleologia tecnica assomiglia alle figure – senz'altro problematiche – di *tyche* e *automaton* che Aristotele descrive nella *Fisica*²⁹ nelle quali la causa si risolve in causa efficiente e l'*ou eneka*, l'«in vista di qualcosa» non rappresenta e coincide con il finalismo ma con l'utilità della produzione. Questa nuova tecnica, che sta all'origine della modernità, richiede una prassi e un agire umani che possiedono altre procedure, svolgono altre funzioni e rispondono a differenti interessi.

Hobbes riprendendo la teoria cartesiana dell'uomo macchina la trasferisce, come dice Schmitt, al «Grande Uomo», cioè allo Stato, che diviene così, analogamente all'uomo, un meccanismo animato, «una macchina animata dalla persona sovrano-rappresentativa». E tuttavia, secondo il giurista tedesco, il Leviatano è solo una «immagine», «un'idea letteraria e semi-ironica generata dal buon humor inglese», e non il progetto di una rivoluzionaria teoria dello Stato. Ma Leviathan è anche un demone potentissimo che tutto sottomette a sé, e la simbologia tratta dal *Libro di Giobbe*, dalla *Daemonomania* di Bodin³⁰ come dalla *Kabbala* dimostra come Hobbes abbia preso sul serio l'immagine simbolica del Leviatano, che non dev'essere

27 Cfr. J. Offray de La Mettrie, *L'uomo macchina*, in Id., *Opere filosofiche*, tr. it. e intr. di S. Moravia, Laterza, Roma-Bari 1974.

28 Cfr. E. Jünger, C. Schmitt, *Il nodo di Gordio*, tr. it. di G. Panzieri, intr. di C. Galli, il Mulino, Bologna 1987.

29 Phys., II, 5, 196b 15 sgg.

30 Cfr. J. Bodin, *Demonomania de gli stregoni*, tr. it. E. Cato, intr. a cura di A. Suggi, Storia e Letteratura, Roma 2006.

paragonato a un Moloch o a un Golem³¹. L'uomo non evade dallo stato di natura dove vige la paura per rifugiarsi in uno Stato che ugualmente lo terrorizza; al contrario, per Schmitt, Hobbes attraverso la fondazione dello Stato intende venire a capo dell'anarchia, della vacanza di potere politico-statale, venutasi a creare con l'uso inopinato del «diritto di resistenza»; Hobbes intende cioè contrapporre “al pluralismo medievale l'unità razionale di uno Stato centralistico dal funzionamento calcolabile”³². Eppure questa unità totale, questo tutto onnicomprensivo, si impone, almeno ci sembra, con la violenza della legge civile che richiede obbedienza e sudditanza. “La «relazione di protezione e obbedienza» è la pietra angolare dello Stato architettato da Hobbes”, ed è per questa ragione che secondo Schmitt lo Stato hobbesiano non può essere considerato il modello di uno «Stato totale»; nemmeno la teoria del «patto» produce “la totalità” dello Stato. Schmitt, cioè, afferma l' “indecisione” essenziale della “giustificazione giuridica dello Stato a partire da un patto stipulato da individui”³³; se il patto è una decisione individuale, esso allora si fonda su un terreno “integralmente individualistico”. In tal modo non vi è alcun vincolo di comunità, ma soltanto individui isolati che si uniscono sotto la pressione del conatus della paura della morte violenta, “finché non risplende la luce dell'intelletto e si realizza il consenso; ma lo Stato sta sopra gli individui e i loro patti: il consenso di «tutti con tutti» è un “patto sociale” e non un “patto statale”, quindi per Schmitt, Hobbes evoca ma non crea il dio mortale, lo Stato totale che rimane un'entità trascendente dal punto di vista giuridico anche se non da quello metafisico. Lo Stato-macchina dell'assolutismo coinvolge la persona-sovrano che diviene l'espressione dell'idea barocca di rappresentazione, “cedendo il suo essere totalità”; in questo modo, allora, lo Stato hobbesiano non si risolve nella persona unica della sovranità, che non blocca la meccanizzazione, cioè il processo tecnico che porta alla piena formazione dell'individuo e della società civile: “lo Stato come complesso di corpo e anima è anzi un «homo artificialis» e in quanto tale è macchina”. Il dominio della tecnica, la meccanizzazione, corrisponde con la presa di potere non tanto della persona unica del sovrano che fonda lo Stato totale, quanto dell'uomo *artifex* nel quale “macchina e costruttore sono la stessa cosa”; un uomo nel quale riprendono forza e vigore il piano

31 Cfr., *Antico Testamento*, Salmo 139, 16; E. Wiesel, *Il Golem. Storia di una leggenda*, illustrato da M. Podwal, tr. it. di D. Volgelmann, Giuntina, Firenze 2009; G. Meyrink, *Il Golem*, tr. it. di C. Mainoldi, intr. di U. Valli, Bompiani, Milano 2010.

32 C. Schmitt, *Lo Stato come meccanismo...*, cit., p. 52.

33 C. Schmitt, *ivi*, p. 54.

della coscienza e dell'opinione individuale, controllate dalla tecnica e dalla visione calcolante del meccanicismo, cosicché “anche l'anima diviene una semplice componente di una macchina costruita dall'arte umana”³⁴. Lo Stato, costruito e raffigurato come un «uomo in grande», ossia come una macchina gigantesca per la sicurezza della vita dei sudditi e per la loro stessa protezione, diviene il più spietato apparato di controllo all'interno dell'orizzonte originario della tecnica, che preannuncia la prima grande rivoluzione industriale borghese.

È in questo senso che la «machina machinarum» statale del XVII secolo, opera dell'uomo, si mostra come “il primo prodotto dell'epoca della tecnica”. Meccanicismo non è in prima battuta scienza ma tecnologia, ossia ricerca applicativa del sapere tecnico, e lo Stato macchina non ha alcuna matrice sociologica o essenza storico-spirituale, quanto altresì risponde alle condizioni della nuova epoca tecnico-industriale; esso è, afferma Schmitt, un “prototipo”, il prodotto per eccellenza della prima modernità che ben presto, e ancora una volta in virtù della tecnica, attraverso gli orizzonti che vengono aperti dalla legge civile, si trasforma in «Stato di diritto».

Per il giurista tedesco – e questa è in sintesi la critica alla filosofia politica hobbesiana e in particolare al *Leviatano* – i germi che produrranno lo Stato di diritto sono già presenti nell'opus magnum del filosofo inglese, in quanto “con questa idea dello Stato come meccanismo si è compiuto il passo metafisico decisivo”.

Certamente Schmitt mette in luce in maniera esemplare il movimento dell'idea meccanicistica: se si parte, con Cartesio, dalla divisione dell'uomo in anima che abita un corpo-macchina, con Hobbes e il trasferimento del concetto di macchina allo Stato, anche l'anima si meccanicizza, cosicché lo Stato diviene Stato-macchina che trasferisce la sua essenza all'«homme machine»; la meccanizzazione del corpo umano, che passa nella costituzione razionale dello Stato macchina, riconduce a una antropologia che si fonda sulla tecnica, sul meccanismo e su una vita resa del tutto virtuale.

In opposizione a un'interpretazione meccanicistica del corpo umano e della sua trasformazione in macchina prende posizione F. González-Crussi, nel suo *Organi vitali*³⁵. Nella *Prefazione* l'anatomo-patologo americano di origine messicana sottolinea come per un lunghissimo tempo “il corpo umano fu rappresentato come un'entità chiusa (...) il cui interno era bensì

34 Cfr. J. Offrey de La Mettrie, *Storia naturale dell'anima*, in Id. *Opere filosofiche*, cit.

35 Cfr. F. González-Crussi, *Organi vitali*, tr. it. di G. Castellari, Adelphi, Milano 2014.

destinato a rimanere inaccessibile”, in quanto all’interno del corpo risiedeva il segreto della vita. Il principale mistero che ci assilla venne sviscerato dalla scienza che lo rappresentò come un “labirinto insieme animato di dotti, tubazioni, conduttori elettrici, valvole, ampole, ingranaggi e rotismi, per mezzo dei quali l’organismo congegna di estrarre energia dall’ambiente e di incanalarla ad alimentare una struttura di strabiliante complessità. In tal modo assicurando il proprio funzionamento”. Seppure l’apporto della scienza è stato decisivo per la conoscenza dell’organismo e del corpo umano, l’aver eliminato “gli innumerevoli significati simbolici attribuiti al corpo lo spogliò di ogni qualità morale, *riducendolo a mera macchina*”³⁶. Non diversamente si comporta la medicina moderna che sostituisce tramite i trapianti di organo pezzi mal funzionanti, trattando così il corpo umano alla stregua di una macchina, “di un meccanismo da manipolare.

I luoghi comuni e il dire quotidiano pensano il corpo come una «macchina meravigliosa», ma così facendo lo considerano un assemblaggio meccanico; va poi sottolineato che in questo senso comune è il corpo che viene equiparato alla macchina e non la macchina al corpo. I cosiddetti “professionisti della salute” del XXI secolo, come del resto i loro predecessori, “prendono in esame il corpo astraendolo dall’individuo sofferente cui appartiene”. Ciò che González-Crussí intende mettere in luce non consiste tanto in una ricognizione anatomica delle parti e delle funzioni del corpo, quanto narrare la storia, i simboli, le meditazioni anche fantastiche, il romanzesco e il leggendario che hanno descritto nel corso della storia dell’umanità gli organi interni del corpo.

Se il testo è costruito esteriormente come un trattato di anatomia, in realtà non vi è nulla di tecnico, ma ciò che emerge è il prodigioso, l’immaginazione che ha costruito, attraverso culture differenti, una dimensione simbolica della vita, quello che il meccanicismo e l’idea di uomo-macchina hanno trascurato e che l’attuale tecnologia ha abbandonato.

Insomma, “il corpo *non* è una macchina”, perché a differenza della macchina, esso possiede una capacità “immaginifica” che fa riemergere il suo lato fantastico, in quanto “ognuno di noi si costruisce la personale rappresentazione del proprio interno”. La complessità della vita se ha a che fare con la fisiologia organica, è fatta anche e soprattutto di relazioni, rappresentazioni, desideri e fantasie che “costituiscono il punto iniziale della nostra interazione con il mondo interno. Allo stesso tempo, “la rappresentazione mentale del corpo non è che un aspetto di quel flusso di simboli che pervade e dà forma alla vita umana”.

36 Ivi, p. 11. Corsivo mio.

5. *Katechon. La forza che frena*

La celebre definizione di sovranità che apre la *Teologia politica* di Carl Schmitt ha la medesima valenza della nozione hobbesiana; entrambe, infatti, in virtù di una *decisione* fondano lo Stato³⁷. Se per Hobbes tale decisione consiste in un patto, per Schmitt decidere *su* e non decidere *in* uno stato di eccezione corrisponde all'atto prerazionale – diversamente da Hobbes – che costituisce lo Stato moderno. Anche lo Stato civile di Hobbes è uno stato di eccezione e si costituisce come tale, ossia si dà come “concetto limite”, ossia come quella sfera esterna che livella e confina in un ambito muto e non esprimibile il piano dell'interiorità individuale. Se, come scrive Schmitt, “sovrano è chi decide *sullo* stato di eccezione”, e questa eccezionalità, come è noto, è la condizione di normalità in cui si può dare sovranità e quindi Stato, allora la definizione hobbesiana di Stato – “io autorizzo e cedo il mio diritto di *governare me stesso* a questo uomo” – in quanto cessione di tutti i diritti da parte di tutti gli uomini (la moltitudine che non è ancora un popolo e che lo diventerà solo attraverso l'obbedienza al “potere della spada”) “è la generazione del grande Leviatano”, quel dio mortale al quale l'uomo deve, sotto l'egida del Dio immortale, la pace e la difesa. Nella simbologia e iconografia classiche il Leviatano, ossia la sovranità³⁸ e il potere dello Stato, tiene in mano da una parte la spada e dall'altra il pastorale³⁹; forse questa immagine rende meglio, più di tante interpretazioni, il significato profondo di cosa sia teologia politica e il processo a questa legato di secolarizzazione⁴⁰.

E tuttavia, lo Stato hobbesiano è uno Stato-macchina, creato artificialmente attraverso l'imitazione della natura; come questa è la tecnica con la quale Dio ha creato e regge il mondo e le creature, la più nobile tra le quali è l'uomo, così egli con la sua tecnica che è razionalità calcolante e utilitarismo ha creato lo Stato civile.

37 Cfr., G.A. Di Marco, *Thomas Hobbes nel decisionismo giuridico di Carl Schmitt*, Guida, Napoli 1999; A. Biasini, *Il decisionismo di Carl Schmitt*, Cleup, Padova 2011, pp. 39-43.

38 Cfr. R. Esposito, *Dieci pensieri sulla politica*, il Mulino, Bologna 2011, IV *Sovranità*, pp. 103-127.

39 Cfr., L. Alfieri, *La spada e il pastorale. L'unità del potere sovrano nella teologia politica di Hobbes*, in G. M. Chiodi, R. Gatti, *La filosofia politica di Hobbes*, cit., pp. 125-141.

40 Cfr. M. Nicoletti, *La teologia politica di Hobbes e il problema della secolarizzazione*, ivi, pp. 109-123; E.W. Böckenförde, *Diritto e secolarizzazione*, cit., in particolare il cap. II, *La nascita dello Stato come processo di secolarizzazione*, pp. 33-54.

Per questa ragione si può affermare che la tecnica umana corrisponde alla figura del *katéchon*⁴¹. Essa infatti contiene e trattiene attraverso il progresso, che migliora le condizioni di vita dell'uomo e lo fa vivere meglio (*eu zen, profit*), e le leggi civili i conati e le passioni che spingerebbero l'uomo a vivere nella più assoluta libertà dello stato di natura, in una condizione di guerra di tutti contro tutti, dove lo spettro della morte violenta è sempre costantemente presente. È incontrovertibile, però, che per Schmitt il concetto di *katéchon*, ripreso come è noto dalla *Seconda Epistola ai Tessalonicesi* dell'apostolo Paolo, viene inteso come una forza frenante "una contro-forza storica che agisce in direzione opposta alla neutralizzazione della storia in universal-umanesimo"⁴². Il *katéchon* prende le sembianze di personaggi o eventi storici come, ad esempio, l'Impero romano d'Oriente che svolge un'azione oppositiva e contenitrice degli Arabi, oppure Rodolfo II, che riuscì a rinviare lo scoppio della Guerra dei Trent'anni con la sua politica dilatoria e frenante. Attraverso il concetto di *katéchon*, Schmitt intende opporsi alla deriva nichilistica della modernità⁴³ contro le diverse forme di neutralizzazione e l'atteggiamento *impolitico* del liberalismo democratico e del liberismo economico di matrice individualistica. Ma la tecnica di Hobbes è *katéchon*, non in quanto tecnologia delle rivoluzioni industriali e dell'ultima modernità, non in quanto cioè neutralizzazione del «politico», ma in quanto vera e propria antropologia; poco si capirebbe del *Leviatano* o del *De cive* se prima non si fosse affrontata l'analisi del *De homine*.

Se l'uomo fosse "per natura" buono, un animale mite portato al mutuo scambio e al riconoscimento reciproco non ci sarebbe alcuna necessità di uno Stato coercitivo, di leggi punitive e istituzioni disciplinari; ma l'animale-uomo, costruito tecnicamente da Dio e per questo motivo essere vivente *naturale* a tutti gli effetti – proprio in quanto la natura è *ars divinum*, tecnica del Dio creatore –, non è buono "per natura", ma *uguale*; Dio non ha creato l'uomo buono ma uguale, e la natura, facendolo uguale in diritti, lo costituisce come lupo, come radicalmente ostile verso l'altro; l'uomo

41 Cfr. M. Cacciri, *Il potere che frena*, Adelphi, Milano 2013.

42 R. Cavallo, *Le categorie politiche del diritto. Carl Schmitt e le aporie del moderno*, Bonanno Editore, Acireale-Roma 2007, p. 142.

43 Cfr. A. Bolaffi, *Il crepuscolo della sovranità. Filosofia e politica nella Germania del Novecento*, Donzelli, Roma 2002; K. Löwith, L. Strauss, *Dialogo sulla modernità*, tr. it. di A. Ferrucci, intr. di R. Esposito, Donzelli, Roma 1994; H. Blumenberg, C. Schmitt, *L'enigma della modernità*, tr. it. di M. Di Serio, O. Nicolini, premessa e postfazione a cura di A. Schmitz, M. Lepper, Laterza, Bari-Roma 2012.

è cattivo “per natura” e dunque fa fermato da una forza “che trattiene il prevalere dell’iniquità nel mondo”, differendo sempre di nuovo il trionfo dell’Anticristo. Questa forza che è: ingabbiare, trattenere, differire e che è sempre di fronte al male, che resta in prossimità e si mescola con esso, è ciò che resiste al sopraggiungere del caos. Tuttavia, “la linea di confine tra il *katéchon* e l’Anticristo non appartiene a nessuno dei due avversari”; è per questa ragione che la tecnica, sulla quale si basa il sistema hobbesiano, in quanto razionalità calcolante, frena, con la formazione della sovranità e quindi dello spazio politico, ossia con la creazione di uno spazio esterno dominante, l’interiorità pulsionale della coscienza, le passioni umane che spingono l’uomo alla reciproca autodistruzione. Come il *katéchon* anche la tecnica non debella completamente il male – che per l’uomo consiste nel vivere nello stato di natura come lupo verso altri lupi – ma lo limita, lo circoscrive nello spazio interiore della coscienza individuale, che se dovesse uscire allo scoperto nello Stato civile farebbe di quell’uomo l’unico vero nemico e pericolo per l’integrità dello Stato. La tecnica della prima modernità hobbesiana è tecnica politica e antropologica e quindi non ha ancora assunto quei caratteri di neutralizzazione che segneranno invece la tarda modernità come epoca del nichilismo.

Nel pensiero politico medievale il *katéchon* viene identificato con il potere secolare della Chiesa di Roma, ma sarà Hobbes – e in ciò consiste per Schmitt la teologia politica⁴⁴ del filosofo inglese – a trasferirlo in campo statale e politico; le istituzioni accentrate dello Stato sovrano, civile e politico, frenano e contengono “finché possono”, come dice Paolo di Tarso, le spinte delocalizzanti di quella che poi sarà la società civile borghese⁴⁵.

44 “L’espressione ‘teologia politica’ non può limitarsi a significare l’influenza esercitata da idee teologiche sulle forme della sovranità mondiale, presupponendo una originaria separazione tra le due dimensioni, ma dovrebbe piuttosto cogliere l’orientamento o la destinazione politica immanente alla vita religiosa, che è alla base della stessa elaborazione teologica”, M. Cacciari, *Il potere che frena*, p. 12.

45 Cfr. R. Faber, *Von Hobbes zu Schmitt oder: Dialektik der Aufklärung*, in G. Borrelli (a cura di), *Thomas Hobbes. Le ragioni del moderno tra teologia e politica*, Morano, Napoli 1999, pp. 293-329. Non concordiamo con la lettura che Hannah Arendt dà di Hobbes in *Le origini del totalitarismo*, tr. it. di A. Guadagnin, intr. di A. Martinelli, saggio intr. di S. Forti, Einaudi, Torino 2004, pp. 193-204, secondo la quale Hobbes sarebbe “l’unico grande filosofo a cui la borghesia possa richiamarsi con pieno diritto, anche se per molto tempo non ne ha riconosciuto i principi”, in quanto farebbe derivare il bene pubblico dall’interesse privato. Addirittura per Arendt non presenta il ritratto dell’uomo in quanto tale, bensì “dell’uomo borghese”; “il nuovo corpo politico è concepito a vantaggio della nascente società borghese del XVII secolo e la descrizione della natura umana contiene in realtà un profilo del tipo di uomo che meglio si addice a essa”, ivi, p. 196 e per concludere

Ma alla base di tale azione frenante, svolta dalla sovranità politica, ci sta la tecnica, in quanto produttrice dello Stato civile, delle leggi e delle istituzioni e finanche della *persona* del Sovrano. Così pure l'obbedienza e la disciplina imposte dallo Stato si fondano sulla tecnica, poiché rispondono alla razionalità dell'utile.

Nella *Seconda Lettera ai Tessalonicesi* – epistola di dubbia attribuzione paolina⁴⁶ – si nomina il *katéchon* in riferimento all'avversario di Dio, l'Anticristo, che vuole “insediarsi nel tempio di Dio ostentando se stesso di essere Dio” (2, 4). I Cristiani conoscono la forza che frena (*to katéchon*, genere neutro) e dilaziona l'avvento – il tempo già previsto – dell'anomia (*iniquitas*): “il mistero dell'empietà (*tes anomias*) è già all'opera (*energheistai*)” se *chi* finora lo frena (*o katéchon*, genere maschile) viene sconfitto e “tolto di mezzo”; “allora sarà disvelato l'empio (*o anomos*) che il Signore distruggerà con il soffio della sua bocca e annienterà manifestandosi nella sua venuta”; il soffio del Signore è ciò che dà vita e contemporaneamente annienta l'Anticristo. La forza frenante, *to katéchon*, è una sorta di tecnica primordiale e *ante litteram* che evita non l'avvento dell'Avversario, dell'Iniquo, *o Anomos* – letteralmente il senza Legge – ma lo rinvia sino alla *parousia*, la seconda venuta di Cristo sulla Terra che mette fine al tempo e impone il Giudizio. La lotta mortale tra Dio e Satana è possibile soltanto se è all'opera (*energhesthai*) la forza frenante, che non sconfigge il male ma che gli si oppone e argina la forza devastante dell'Anticristo⁴⁷.

Hobbes sarebbe stato il filosofo che “fornì al pensiero politico il presupposto di tutte le teorie razziali, cioè l'esclusione in linea di principio dell'idea di umanità, che è la sola a guidare il diritto internazionale”, *ivi*, p. 219; ma allora come può Hobbes essere il filosofo della borghesia e colui che per primo ha delineato l'uomo borghese? Se Hannah. Arendt voleva distinguersi dai “moderni adoratori della potenza”, *ivi* p. 193, avendo certamente presente le tesi di Carl Schmitt, anche se diversamente formulata la sua interpretazione ricalca proprio ciò che Schmitt imputa al *Leviatano* di Hobbes, ossia di non essere uno Stato compiutamente totale, e di ammettere ancora il *foro interno*, così da doversi considerare il filosofo che apre la strada all'avvento del potere della borghesia e del liberalismo. Cfr. C. Schmitt, *Il Leviatano nella dottrina politica di Thomas Hobbes. Senso e fallimento di un simbolo politico*, in *Id.*, *Scritti su Thomas Hobbes*, tr. it. e intr. a cura di C. Galli, Giuffrè, Milano 1986, ora in C. Schmitt, *Sul Leviatano*, tr. it. e nuova intr. a cura di C. Galli, il Mulino, Bologna 2011.

46 Sulla pseudoepigrafa si veda l'introduzione e la bibliografia annessa al secondo volume curato da G. Barbaglio, San Paolo, *Lettere*, Rizzoli, Milano 1997, pp. 5-16.

47 Si veda V. Solovev, *Breve racconto dell'Anticristo*, tr. it. di G. Faccioli, intr. di G. Riconda, Marietti, Genova-Milano 2012; F. Dostoevskij, *il grande inquisitore*, tr. it. di A. Villa, intr. di B. Placido, Laterza, Bari 1995.

Schmitt pensa che l'Impero cristiano⁴⁸ – che non è un “regno eterno” e che ha sempre di fronte a sé la coscienza del suo essere finito seppure abbia anche la consapevolezza di essere in grado di esercitare un potere “storico” – si fondi, dal punto di vista concettuale e storico, sulla figura di «forza frenante» (*Aufhalter*) cioè di *katéchon*: “«Impero» significa qui il potere storico che riesce a *trattenere* l'avvento dell'Anticristo e la fine dell'eone attuale”⁴⁹; di più, Schmitt non crede che “la fede cristiana originaria possa avere in generale un'immagine della storia diversa da quella del *katéchon*”. È questa visione della storia come forza frenante, ossia la storia in quanto *katéchon* che rinvia e trattiene la fine del mondo come escatologia⁵⁰ che impregnava ogni esperienza e ogni accadimento dell'uomo, a produrre quella “grandiosa potenza storica quale quella dell'impero cristiano dei re germanici”; l'impero romano e la sua trasformazione storica in impero cristiano indica come esso, nelle due modalità, sia quel *katéchon* che lo mantiene saldo “contro lo schiacciante potere del male”. Coloro i quali cercheranno di comprendere “l'impero del Medioevo cristiano solo attraverso generalizzazioni e mediante parallelismi falsificanti con fenomeni di potere non cristiani (...) non potrà comprenderlo nella sua *storicità*”. Per far ciò, Schmitt si serve della sua teoria che va sotto il nome di «teologia politica»: a fondamento dell'impero cristiano medievale, ma anche dello Stato moderno hobbesiano e post-hobbesiano, vi stanno categorie desunte dalla teologia; e particolare rilievo assume, storicamente, il *katéchon* che rispetto alle istituzioni politiche e giuridiche posteriori all'impero romano riveste un ruolo essenziale. Non è dunque l'apparato politico e amministrativo o militare che sta alla base della costruzione delle diverse forme sta-

48 Cfr. C. Schmitt, *Il nomos della terra*, tr. it. e postfazione di E. Castrucci, Adelphi, Milano 1991, pp. 42-47. Cfr., M. Maraviglia, *La penultima guerra. Il katéchon nella dottrina dell'ordine politico di Carl Schmitt*, LED, Bologna 2006.

49 Sul concetto polivoco e complesso di «eone» va ricordata l'affermazione hobbesiana “Jesus is the Christ”, “il solo articolo di fede (*unum necessarium*) che la Scrittura rende assolutamente necessario alla salvezza” (*Lev.*, XLIII, p. 583), non solo e non tanto per il fatto che il profeta si fa pastore, quanto piuttosto perché Cristo, come lo Spirito Santo, è emanazione di Dio, primo e uno, e Gesù è la forma della creatura umana assunta dal Cristo. Se così è, allora *non è Gesù che risorge ma Cristo; colui che risorge non è l'uomo ma Dio*. Eone è dunque emanazione, e perciò si può parlare di una *Respublica christiana* e di Impero cristiano d'Occidente.

50 Cfr., R. Bultmann, *Storia ed escatologia*, a cura di A. Rizzi, Queriniana, Brescia 1989; A. von Harnack, *L'essenza del cristianesimo*, tr. it. e intr. a cura di G. Bonola, Queriniana, Brescia 2003; Id., *Marcione. Il vangelo del Dio straniero*, a cura di F. Dal Bo, Marietti Genova-Milano 2007.

tuali e societarie, quanto piuttosto la forza frenante che arresta il processo di neutralizzazione del mondo e della storia.

L'idea che il *katéchon* sia la visione della storia tipica del protocristianesimo, come dell'impero cristiano medievale, e che al centro di tale idea vi si trovi la figura dell'eone, che per i Greci significava l'eternità del tempo in contrapposizione a Chronos, il tempo delle esperienze e degli accadimenti umani⁵¹, richiama inevitabilmente la concezione gnostica del mondo e della storia. Schmitt potrebbe dunque, per quanto riguarda la nozione complessa di *katéchon*, coniugata con quella di eone, riprendere il pensiero gnostico⁵², con il fine, però, di darne una lettura decisamente critica. Senza dubbio, Schmitt rifiuta la visione escatologica dello gnosticismo, «il tempo della fine», escatologia intesa sia come il destino dell'uomo dopo la morte, sia come il destino dell'umanità e il destino del mondo, “essendo figlia dell'escatologia dell'età imperiale”. La “democrazia religiosa” del cristianesimo, che apriva a tutti la possibilità del paradiso, era controbilanciata da una “concezione aristocratica del merito”, caratterizzante l'escatologia gnostica⁵³, che predicava la centralità del singolo e il suo doversi distinguere dalla moltitudine per farsi adepto di questa religione di “anime elette, predestinate alla salvezza”⁵⁴. Forse Schmitt si avvicina tangenzialmente allo gnosticismo quando intrattiene con Ernst Jünger quel dialogo a distanza su Oriente e Occidente che è *Il nodo di Gordio*, in cui la “tesi centrale di Schmitt è che non c'è un unico filo conduttore della storia del mondo ma una successione di ordini concreti, *posti* di volta in volta da atti e decisioni politiche in risposta a sfide (irruzioni) che trascendono il volere umano ma

51 Si veda O. Cullman, *Cristo e il tempo. La concezione del tempo e della storia nel cristianesimo primitivo*, EDB, Milano 2005.

52 Il testo che meglio delinea il complesso movimento della gnosi ci sembra essere quello di H. Jonas, *Lo gnosticismo*, tr. it. di M. Riccati di Ceva, presentazione di M. Simonetti, SEI, Torino 1995. Dello stesso Autore si veda il volume *Dalla fede antica all'uomo tecnologico*, tr. it. di G. Bettini, intr. di A. Dal Lago, il Mulino, Bologna 1991.

53 Cfr. G. Filoramo, *L'attesa della fine. Storia della gnosi*, Bari 1987, pp. 199-219.

54 “Migliori si nasce, non si diventa”, afferma Filoramo e dà a Max Weber un'apertura di credito quando il sociologo tedesco “individua nei dottori gnostici i tipici rappresentanti di una *intelligensia* delle province romane marginalizzata, privata di potere politico” (ivi, p. 201), che ricercava una via di fuga da un mondo e una vita alienati e alienanti attraverso forme alternative di pensiero; cfr. M. Weber, *Economia e società*, a cura di P. Rossi, Comunità, Milano 1999; G. Cotta, *La nascita dell'individualismo politico. Lutero e la politica della modernità*, il Mulino, Bologna 2002.

che possono essere momentaneamente bloccate”⁵⁵; anche qui viene dunque alla luce la figura del *katéchon*.

L’ultima parte del *Leviatano – Del regno delle tenebre* – assomiglia a un tentativo di razionalizzazione di quello che è chiamato in molti modi “il regno di Satana (Matteo, XII, 26), il principato di Belzebù sui demoni (Matteo, IX, 34)”, ma in realtà per Hobbes tutto ciò, ossia il potere del male – Satana principe del mondo – si risolve in una allegoria; infatti, il regno delle tenebre altro non è se non “una confederazione di ingannatori che, per ottenere un dominio sugli uomini in questo mondo presente, si sforzano con dottrine tenebrose ed erronee, di spegnere in essi la luce, sia della natura che del vangelo, e di renderli così impreparati per il regno di Dio avvenire” (*Lev.*, XLIV, p. 597). È evidente, che pur credendo nella *parousia*, Hobbes vuole riportare con i piedi per terra l’atmosfera misterica del Regno delle Tenebre, che viene sottoposta alla forza della razionalità; le vere tenebre si diffondono “tra coloro che non credono in Gesù Cristo”, nel Messia, nel figlio di Dio fattosi Uomo, ovvero, essenzialmente, tra gli Ebrei. Ma anche i Cristiani che tendono a elevarsi alla *felicità*, vivono nella notte, “o almeno in una nebbia”, poiché all’interno della Cristianità si sono sempre verificati conflitti e guerre, “sia esterne che civili”, che hanno fatto sì che “noi siamo ancora nelle tenebre”, ossia non abbiamo ancora superato lo stato di pericolo del *bellum omnium contra omnes*, in quanto finora la costruzione dello Stato civile rimane carente. Ma il vero nemico è la “nostra ignoranza spirituale”, causa dei nostri “errori spirituali” che si riverberano negli eventi drammatici delle guerre di religione⁵⁶. Una cattiva interpretazione delle Scritture, unitamente alla “vana ed erronea filosofia dei Greci, specialmente di Aristotele”, hanno prodotto una visione distorta della storia, dell’uomo e anche di Dio. Abbiamo seguito come proseliti “spiriti seduttori”, abbiamo creduto alla demonologia – vi è qui sicuramente un riferimento critico tanto a Jean Bodin che a Gabriel Naudé⁵⁷ e, al contrario, una vicinanza teorica con Pierre Bayle –⁵⁸ a “quelli che dicono menzogne con ipocrisia, che legano la sovranità alla demonologia, che

55 C. Galli, *Introduzione*, a E. Jünger, C. Schmitt, *Il nodo di Gordio*, tr. it. di G. Panzieri, intr. di C. Galli, il Mulino, Bologna 1987, p. 17.

56 Cfr., D. D’Andrea, *Politica e teologia in Hobbes. Guerre di religione e forme non politiche di neutralizzazione del conflitto*, intervento al Seminario permanente di Teoria politica e Diritto, Università di Bologna, 23.03.2009.

57 Cfr. J. Bodin, *op cit.*

58 Cfr. *Lev.*, XLV, *Della demonologia, e degli altri residui della religione dei gentili*; cfr. L. Bianchi, *Tra religione e politica: Bayle lettore di Hobbes*, in G.

scindono il governo dallo stato” e che posseggono “una coscienza caratterizzata, in modo contrario, cioè, alla loro conoscenza”.

È proprio questo iato tra coscienza, il piano dell’interiorità, e la conoscenza, il piano dell’esteriorità – la natura e lo Stato –, ossia la razionalità tecnico-calcolante, che produce le guerre civili di religione. Ogni sorta di credenza e di distorsione degli eventi attraverso quello che Hobbes chiama “il principale e più grande abuso della Scrittura” serve a dimostrare che il Regno di Dio è tutt’uno con “la Chiesa presente o la moltitudine di cristiani che vivono ora, o che, essendo morti, devono risorgere all’ultimo giorno” (*Lev.*, XLIV, p. 599). Da questo primo ed essenziale uso e fraintendimento, responsabile dell’esegesi delle Scritture (ossia, che la Chiesa sia il Regno di Dio), derivano tutti gli altri errori che formano le credenze ma anche i dogmi della Chiesa di Roma. Così il papa diviene colui per bocca del quale parla il Salvatore che ora è in Cielo, e attraverso il papa, Egli detta le sue leggi elevandolo allo status di *persona*, ossia gli conferisce la sovranità – il potere temporale – davanti a tutti i cristiani, che in tal modo *rappresenta*⁵⁹. Tutti i riti: battesimo, matrimonio, estrema unzione “non sono esenti da malie in quanto c’è l’uso dell’oblio e dell’acqua incantati” (*Lev.*, XLIV, p. 608); allo stesso modo, la vita eterna, l’eterna morte, la dottrina del purgatorio, gli esorcismi contro i fantasmi dei morti e addirittura l’invocazione dei santi – si veda il capitolo XXXVII *Dei miracoli e del loro uso* – sono invenzioni della Chiesa di Roma per mantenere e sviluppare il proprio potere temporale sulla moltitudine di credenti lasciati nell’ignoranza e nella totale sudditanza spirituale⁶⁰.

Ma il razionalismo scientifico di Hobbes – che tuttavia non può essere definito come ateismo – si spinge ad affermare che non solo i “fedeli retti”, cioè i cristiani che seguono i dogmi della Chiesa di Roma, e quindi credono che i buoni andranno in paradiso e i malvagi soffriranno eternamente le pene dell’inferno, ma anche per Hobbes coloro che hanno sposato in questa terra il male, e i pagani, “godranno della vita eterna,

Borrelli, *Thomas Hobbes. Le ragioni del moderno tra teologia e politica*, cit., pp. 409-440.

59 Cfr. G. Duso, *La rappresentanza politica. Genesi e crisi del concetto*, Franco Angeli, Milano 2003; Id., *Il potere. Per la storia della filosofia politica moderna*, Carocci, Roma 1999.

60 A differenza che nel luteranesimo nella cattolicesimo si diffonde la *Bibbia pauperum*; se nei paesi dove attecchisce la Riforma incomincia l’alfabetizzazione del popolo proprio attraverso la lettura della Bibbia di Lutero (1522-1534), nel cattolicesimo romano la moltitudine rimane nell’ignoranza e nel giogo della superstizione.

senza che vi sia affatto una morte, tanto meno una seconda morte e semipiterna” (*Lev.*, XLIV, p. 607). Non vi è dunque per Hobbes parousia? Non vi saranno la fine dei tempi e il giudizio universale che dividerà tutti gli uomini in giusti e ingiusti? Nemmeno la teoria che l’anima separata dal corpo viva eternamente, sia essa l’anima di un eletto o di un reprobato, può essere pensata come l’immortalità naturale dell’uomo. Citando l’*Ecclesiaste*, Hobbes afferma che la polvere (cioè il corpo, l’animalitas dell’uomo) ritornerà alla polvere, mentre lo spirito ritornerà a Dio; solo Dio, non l’uomo, conosce cosa ne è dello spirito di un uomo quando muore: “Tutti, (uomini e bestie) vanno nello stesso luogo, tutti sono di polvere e tutti ritornano in polvere; chi sa che lo spirito dell’uomo va in su e che lo spirito della bestia va in giù verso la terra?”. Queste parole di Salomone (*Ecclesiaste*, III, 20-21), coincidono, secondo Hobbes, con la sua interpretazione delle Scritture che dicono che lo spirito dell’uomo, l’elemento considerato immortale *per natura* dalla filosofia greca e cristiana, è altresì immortale ma in virtù della grazia. Nessuno sa, eccetto Dio, “di cose che non intendiamo, Dio sa ciò e Dio sa dove”. La ragione umana non giunge a tanto, e la critica razionale che Hobbes mette in atto nei confronti della superstizione religiosa come arma di oppressione e di minorità spirituale e conoscitiva di una moltitudine che non può farsi popolo, dunque la critica della Chiesa romana in quanto divulgatrice di false interpretazioni della natura, della vita e dell’esistenza umana, del regno dei cieli, desunte dalle Scritture con colpevole e responsabile inganno, viene motivata nel capitolo XLVI del *Leviatano* che tratta *Delle tenebre che derivano da una vana filosofia e da tradizioni favolose*.

Fin dal titolo si può comprendere la presa di distanza hobbesiana dalla cultura scolastica e dalle credenze indotte dal potere ecclesiastico. Il problema centrale di Hobbes è quello di garantire allo Stato civile la sola e unica forma di sovranità e potere politico⁶¹; per questa ragione la scomunica ha vigore solo se appoggiata dal potere civile (*Lev.*, LXII, p. 501),

61 Cfr. G. Duso (a cura di), *Il potere. Per la storia della filosofia politica moderna*, Carocci, Roma 1979. “Come potremmo essere obbligati ad obbedire a qualche ministro di Cristo, se ci comandasse di fare qualcosa di contrario al comando del re o di un altro rappresentante sovrano dello stato cui siamo membri, e da cui noi ci aspettiamo di essere protetti? È perciò manifesto che Cristo non ha lasciato ai suoi ministri in questo mondo alcuna autorità per comandare altri uomini, a meno che non siano dotati anche dell’autorità civile”, *Del potere ecclesiastico*, *Lev.*, LXII, p. 492.

così come è il sovrano che ha il diritto di nominare i Pastori (ivi, p. 533)⁶², poiché è la sovranità civile a essere il capo della Chiesa, limitatamente ai suoi domini territoriali. Insomma, “gli uomini non possono servire due padroni” e dunque il potere ecclesiastico è sempre e comunque, anche nelle funzioni, sottomesso alla sovranità politica e civile dello Stato. La distinzione tra “potere temporale e spirituale è solo di parole. Il potere è tanto realmente diviso e tanto *pericolosamente* a tutti gli effetti, se viene spartito con un altro *potere indiretto*, quanto lo è con uno *diretto*” (ivi, p. 567); ammettere due poteri, uno *indiretto*, quello della coscienza interiore, quello spirituale che intende seguire le indicazioni della propria fede, e uno *diretto*, quello dello Stato civile che dà protezione ai sudditi in virtù dell’obbedienza alle leggi civili e alla disciplina sociale e politica, provoca ed è causa efficiente delle guerre civili e dell’anarchia: “il più frequente pretesto di sedizione e di guerra civile negli stati cristiani, è preceduto per lungo tempo da una difficoltà, non ancora sufficientemente risolta, quella di ubbidire a un tempo a Dio e ad un uomo, quando i loro comandamenti sono contrari l’uno all’altro (*Lev.*, XLIII, p. 577) e “tutto ciò che è *necessario* alla salvezza è contenuto in due virtù, la fede in Cristo, e l’obbedienza alle leggi” (ivi, p. 578).

L’incipit de capitolo XLVI ripropone in maniera diversa la definizione di filosofia che ritroviamo sia nel *De cive* che nel *De homine*: “*per filosofia si intende la conoscenza acquisita ragionando dalla maniera con cui si genera una cosa alle sue proprietà; oppure, dalle proprietà a qualche possibile via di generazione di essa, al fine di essere in grado di produrre, per quanto la materia e la forza umana lo permettano, gli effetti che richiede la vita umana*” (*Lev.*, XLVI, p. 654); sembra di essere all’interno dello schema deduttivo-induttivo galileiano⁶³, tuttavia tale definizione esclude l’esperienza che non si consegua con la ragione, esperienza che “è presente anche nelle bestie, mentre nell’uomo è unicamente memoria del passato”. Viceversa, da un ragionamento corretto si ha sempre una “verità generale, eterna e immutabile”, proprio in quanto il metodo razionale è quello galileiano, arricchito in Hobbes dal calcolo dell’utilità e dalla centralità della tecnica e delle sue applicazioni, che lo porteranno alla scoperta della *filosofia*

62 Se a un sacerdote gli si chiedesse “per quale autorità fai queste cose e chi ti ha dato questa autorità? Egli non potrebbe dare altra risposta giusta, se non che egli fa ciò per l’autorità dello Stato, datagli dal re o dall’assemblea che lo rappresenta”, ivi, p. 535.

63 Cfr. G. Galilei, *Il Saggiatore*, saggio introduttivo di E. Bellone, Edizioni Teknos, Roma 1994. Cfr. anche F. Bacone, *Novum organum*, a cura di E. De Mas, Laterza, Bari 1992.

civile, ossia dello spazio della politica moderna. “L’ autorità dei Libri”, non fondandosi sul principio di causa ed effetto, non conduce alla conoscenza e *non è* conoscenza, ma unicamente *fede*.

In Hobbes, allora, contrariamente a quanto pensa Carl Schmitt, non vi è alcuna teologia politica⁶⁴; meglio, per Hobbes non vale la celebre affermazione iniziale del saggio del 1922 “tutti i concetti più preganti della moderna dottrina dello Stato sono concetti teologici secolarizzati”. Tale nozione fondamentale del pensiero politico schmittiano non può essere applicata a Hobbes per il fatto che non vi è alcuna teologia e trasposizione di dogmi religiosi, in particolare della Chiesa cattolica romana⁶⁵, in ambito di sovranità civile; nessuna *analogia* può esserci tra potere indiretto e potere diretto, poiché la sovranità spetta unicamente allo Stato politico, che tra le sue funzioni esercita anche quella religiosa. Da ciò, viene meno nel sistema filosofico-politico hobbesiano il concetto di secolarizzazione, in quanto l’unico potere, quello dello Stato, si fonda in virtù della tecnica umana.

Certamente, la modalità secondo la quale il sistema filosofico e politico di Hobbes possa essere definito e interpretato come una «teologia politica» dipende da quale significato si dia a tale nozione polivoca; infatti, «teologia politica» significa l’analogia che viene a crearsi tra concetti teologici e quelli che stanno a fondamento dello Stato moderno. In questo senso la rappresentazione dello Stato civile come *Leviatano*, il mostro biblico che è un *deus mortalis*, secondo la lettura che ne dà il canonista cattolico Hans Barion “non nega ma «soltanto rovescia di fatto la dottrina della “societas christiana” del medioevo teocratico» formulata da Giovanni di Salisburgo per descrivere il corpo sociale della *res publica christiana* utilizzando la metafora del corpo umano”⁶⁶. Ricordando che il frontespizio del *Leviatano* di Hobbes è un insieme di piccoli uomini che compongono una figura alla maniera di Giuseppe Arcimboldo, va sottolineato quanto dice Carl Schmitt nel suo breve scritto *Trecento anni di Leviatano*, ossia che il Leviatano “si presenta in molte forme, come Dio mortale e grande uomo, come grande animale e grande macchina”; così se Julien Green mostra nel suo *Leviathan* del 1929 l’aspetto bestiale, Orwell in *1984* rappresenta la grande macchina, entrambi mettono in luce come “i processi di integrazione e di inclusione

64 Una tesi contraria viene sostenuta da M. Nicoletti, *La teologia politica di Hobbes e il problema della secolarizzazione*, in G.M. Chiodi, R. Gatti, *La filosofia politica di Hobbes*, cit., pp. 109-123.

65 Cfr. C. Schmitt, *Cattolicesimo romano e forma politica*, tr. it. e postfaz. a cura di C. Galli, il Mulino, Bologna 2010.

66 M. Nicoletti, *La teologia politica di Hobbes e il problema della secolarizzazione*, cit., pp. 110-111.

sociale [siano], con la tecnica moderna, automatici e inevitabili”⁶⁷. Per queste ragioni, Hobbes è divenuto il creatore di quel mostro, il “capro espiatorio” secondo solo a Machiavelli, ma “se Hobbes fosse stato veramente un adoratore del diabolico Leviatano, non sarebbe potuto diventare il primo pensatore sistematico dell’individualismo moderno”. Criticando i detrattori di Hobbes, coloro che ne fanno uno spauracchio per il vivere in società, Schmitt, in realtà, riafferma la sua interpretazione fondamentale di Hobbes che lo vede come il pensatore – a differenza di Locke – che permette l’avvento della borghesia e del sistema liberale dello Stato, in quanto predomina in lui non tanto il potere della sovranità quanto l’affermazione del *foro interno*, dell’individualismo, di quella che poi sarà chiamata società civile in opposizione ai poteri dello Stato.

Dando al proprio libro il titolo di *Leviatano*, Hobbes ha rinsaldato la fede nel fatto che si trattasse di un’opera malfamata, poiché Leviatano evoca “un simbolo mitico, pieno di reconditi significati”⁶⁸. Lo Stato o “comunità politica” è stato immaginato come *makros anthropos*, un uomo in grande e come «magnum corpus», e “la storia delle idee politiche conosce anche l’immagine di un grande animale”. Se per Platone lo Stato è un «grande uomo» agitato da “passioni irrazionali come una «bestia eteroclita» dalle molte teste”⁶⁹, per Nietzsche lo Stato è «il più freddo dei mostri»; se “nelle rappresentazioni propriamente mitiche, il Leviatano appare sempre come un animale marino (...) mentre Behemoth è un animale terrestre”; ma Leviatano è anche indicato come serpente o drago, divenendo “la paurosa raffigurazione di una forza pericolosa e, infine, semplicemente il malvagio Nemico”. Oltre al *Libro di Giobbe* e all’*Apocalisse* di Giovanni, tutti i miti della lotta del cavaliere contro il drago (Sigfrido, San Michele, San Giorgio) “possono essere riferiti al Leviatano”, tuttavia, pur nelle molteplici interpretazioni che si susseguono nel corso dei secoli, esso resta sempre collegato al mare. Schmitt, poi sottolinea come da questa “caotica ricchezza di immagini” emergano nel corso del Medioevo “due grandi correnti interpretative: la simbolizzazione cristiana operata dai Padri della Chiesa del primo medioevo, e la mitizzazione ebraica dei rabbini della Kabbala; la prima identifica il Leviatano con il diavolo sconfitto dalla morte di Cristo in croce: “il diavolo volle inghiottire l’uomo-Dio crocefisso, rimanendo così preso dalla croce come da un amo; questo “assunto teologico” domina

67 C. Schmitt, *Trecento anni di Leviatano*, in Id., *Scritti su Thomas Hobbes*, cit., p. 147.

68 C. Schmitt, *Il Leviatano nella dottrina dello Stato di Thomas Hobbes*, in Id., *Scritti su Thomas Hobbes*, cit.; le citazioni vanno da p. 65 a p. 72, qui, p. 65.

69 Platone, *Repubblica*, IX, 528. Citato da Carl Schmitt a pag. 65.

sino alla Scolastica. L'interpretazione ebraica vede nel Leviatano, come in Behemoth, i "simboli delle potenze mondane e pagane ostili agli ebrei"; ma è nel medioevo che il Leviatano si lega a "miti politici del tipo più stupefacente e con documenti di un'intensità senz'altro magica" creati dai cabalisti in un modo esoterico ma tuttavia conosciuti ad esempio da Lutero e da Bodin. Queste interpretazioni ebraico-cabalistiche mostrano il Leviatano come «la bestia sulle mille montagne» rappresentante i popoli pagani, così che la storia del mondo "appare come un combattimento dei popoli pagani gli uni contro gli altri. In particolare, la lotta si svolge fra Leviatano – le potenze marittime – e Behemoth – le potenze terrestri". Behemoth viene ucciso dal Leviatano che "con le sue pinne ottura la bocca e le narici di Behemoth (...) il che tra l'altro è una bella immagine dello strangolamento di una potenza terrestre con un blocco navale"⁷⁰. Durante questa guerra perpetua gli Ebrei stanno in disparte per poi cibarsi "della carne dei popoli uccisi" traendone forza e vita. Anche da qui ha avvio tutta quella mitologia sul popolo ebraico che sta alla base dell'antisemitismo⁷¹. E anche la chiosa schmittiana ha un sentore inquietante: il Leviatano e Behemoth sono visti dagli ebrei come la potenza della vita e della fecondità dei pagani – si potrebbe leggere del popolo tedesco – "del «grande Pan», che *l'odio e il senso di superiorità tipici degli ebrei hanno sfigurato in forma di mostri*". La "controinterpretazione" di Schmitt – sia riguardo alla lettura cristiana che a quella ebraico-cabalistica – intende dare nuova luce al Leviatano hobbesiano: per i popoli non ebraici il serpente e il drago sono simboli di "divinità benevole e protettrici"; i Celti, i Longobardi, i Vandali "ed altre stirpi germaniche" adoravano serpenti e draghi e nelle loro insegne di battaglia avevano raffigurati serpenti o draghi. L'origine della rappresentazione del Leviatano come serpente o drago non è dunque secondo Schmitt orientale ma proviene dall'Inghilterra e dalle terre anglosassoni.

È importante sottolineare quanto Schmitt affermi nel testo e nella nota 12 del saggio citato, nota dedicata a Leo Strauss⁷²; lo "studioso ebraico", dopo aver indicato la notevole dipendenza di Spinoza da Hobbes, sostiene che lo stesso Hobbes abbia indicato negli ebrei "gli effettivi promotori della distinzione – sediziosa e sovvertitrice dello Stato – fra religione e politica". Ma per Schmitt ciò che Hobbes intende combattere non si riduce alla divisione ebraica, bensì investe la tradizione cristiana; il filosofo

70 Cfr. C. Schmitt, *Terra e mare*, cit.

71 Cfr. F. Jesi, *L'accusa del sangue. La macchina mitologica anti-semita*, intr. di D. Bidussa, Bollati Boringhieri, Torino 2007.

72 Cfr. L. Strauss, *La critica della religione in Spinoza*, a cura di R. Caporali, Laterza, Roma-Bari 2003, pp. 67-88.

inglese cioè “combatte la frattura, tipicamente ebraico-cristiana, dell’originaria unità politica”, in quanto per Hobbes la distinzione tra potere spirituale e potere temporale “era estranea ai pagani, per i quali la religione era una parte della politica; gli ebrei, invece, producevano l’unità a partire dal versante religioso”. Per Schmitt, allora, a differenza di Staruss, è solo la Chiesa romana e le sette presbiteriane, avidi di potere, che “vivono della separazione – distruttiva per lo Stato – fra potere spirituale e temporale; tuttavia, il significato originario della teoria politica hobbesiana viene colto da Strauss, indicandolo nel conflitto che viene a svilupparsi nel «Regno delle Tenebre» “a cui aspira la Chiesa papista di Roma”⁷³. Le distinzioni tra pagani, ebrei e cristiani viene meno con la tecnicizzazione dello Stato che “porta ad un ambito di totale neutralità”.

La sovranità civile, risultato appunto del sapere tecnico-razionale che calcola l’utile, è il grande Leviatano costruito dall’uomo, così come Dio ha costruito l’universo e la creatura umana; è il frutto della razionalità – il divino nell’umano – in grado di computare e massimizzare l’utilità per l’uomo, secondo l’accadere storico, grazie alla sapienza tecnica. Nulla di teologico può convivere in tale dimensione meccanica e tecnologica.

La vana filosofia è primariamente quella greca e delle Scuole ellenistiche, ma anche la sapienza umana e l’Universitas romana. È in questo luogo che Hobbes sviluppa la sua critica alla metafisica di Aristotele, che più correttamente chiama *philosophia prima*, e che interpreta come quell’insieme di libri che vengono dopo “la sua filosofia naturale”, e non come una “filosofia soprannaturale”; ciò sta a dimostrare che la critica hobbesiana si rivolge all’interpretazione che la Scolastica dà di Aristotele, che sulla base della sua metafisica e delle sue categorie combinata con la Scrittura, produce quell’errore fondamentale che è la teologia scolastica (*Schoole Divinity*). Ciò che in questi testi – di Aristotele e degli Scolastici che lo curvano ad uso e consumo della formazione e della giustificazione di dogmi teologici che nulla hanno a che fare con la Scrittura ma svolgono la

73 Nella nota 12 Schmitt afferma che Strauss compie una semplificazione dell’opposizione hobbesiana, riducendola all’opposizione tra ebrei e pagani “mentre Hobbes è in lotta contro dottrine tipicamente ebraico-cristiane ed «in concreto» argomenta secondo una modalità pagano-cristiana, cioè erastiana, proprio col presupporre una *collettività cristiana* («*civitas christiana*») nella quale il sovrano non viola l’unico principio essenziale della fede – «that Jesus is the Christ» – ma anzi lo difende e fa cessare soltanto le speculazioni e le distinzioni teologiche di preti e di settari avidi di potere”, C. Schmitt, *Il Leviatano nella dottrina dello Stato di Thomas Hobbes*, cit., pp. 135-136.

funzione di controllo sociale – è scritto “è così lontano dalla possibilità di essere inteso” che ripugna alla “ragione naturale”.

Essenze astratte e forme sostanziali sarebbero, dunque, separate dai corpi e tuttavia non conosciamo il significato di questi termini, che dopo lunghe analisi Hobbes definisce “nomi di *niente*”. L'uomo non deve più sopportare d'essere ingannato dalla “dottrina delle *essenze separate*, costruita sulla vana filosofia di Aristotele”; ma come si è visto, l'obiettivo polemico hobbesiano non è direttamente lo Stagirita⁷⁴, seppure la sua filosofia sia considerata erronea e inutile, quanto la sua ripresa da parte delle Scuole medievali, in virtù della quale si vorrebbe distogliere l'uomo dall'obbedienza verso le leggi civili, inoculando, in foro interno, di nuovo la paura con “nomi vuoti”, come si allontanano gli uccelli con uno spaventapasseri. Pensare che dopo la morte organica di un individuo sopravviva la sua anima, “cioè la sua vita”, e che questa “può camminare separata dal corpo”, come un fantasma che vaga di notte tra le tombe, è una mistificazione tanto grave quanto affermare che “la fede, la saggezza e tutte le altre virtù” o sono “infuse” o “soffiate dal cielo” in un uomo. E sullo stesso fondamento, ossia sulla separazione delle essenze, si afferma che la figura, il colore, il sapore del pane esistono anche “là dove si dice che non c'è pane”. Viene qui delineata da Hobbes la *quaestio universalibus*, che gran parte ebbe nell'elaborazione logico-ontologica della Scolastica⁷⁵ e che per il filosofo inglese si risolve tout court in una elucubrazione di vani nomi e di false teorie non supportate da alcuna ragione naturale. Gli uomini, “una volta caduti in questo errore delle *essenze separate*, essi sono involti necessariamente in altre assurdità che ne conseguono” (*Lev.*, XLVI, p. 664) e ciò vale non solo per i concetti metafisici ma anche per quelli fisico naturali e per quelli etico-politici.

Ciò che tuttavia, a nostro avviso, è particolarmente rilevante ai fini della filosofia hobbesiana consiste nella riflessione sul *cittadino privato*; questi, se non è autorizzato dal sovrano, ossia dal “rappresentante” dello Stato, voglia interpretare secondo la propria coscienza e le proprie convinzioni una legge civile, innesca, con questa sua azione di svincolamento dall'autorità

74 Cfr. L. Strauss, *L'aristotelismo*, in Id., *Che cos'è la filosofia politica*, cit., pp. 171-186; M. Riedel, *Metafisica e metapolitica*, cit., pp. 203-221. Cfr. C. Altini, *La storia della filosofia come filosofia politica. Carl Schmitt e Leo Strauss lettori di Thomas Hobbes*, ETS, Pisa 2004.

75 Cfr. E. Gilson, *La filosofia nel Medioevo. Dalle origini patristiche alla fine del XIV secolo*, tr. it. M.A. Del Torre, presentazione di M. Dal Pra, La Nuova Italia, Firenze 1978².

sovrana, lo stato di guerra, in quanto reintroduce il «diritto di resistenza»⁷⁶. Questo errore politico “non è tratto da Aristotele o da qualche altro filosofo pagano. Infatti nessuno di essi nega che nel potere di fare le leggi sia compreso anche il potere di spiegarle, quando ce n'è bisogno” (*Lev.*, XLVI, p. 673); le Scritture divengono leggi solo quando sono rese tali dall'autorità dello Stato civile, cioè diventano “una parte della legge civile”. Anche questo punto ci sembra conffiggere con l'interpretazione che Schmitt offre del sistema hobbesiano nei suoi scritti politici.

È detto comune che la moneta cattiva scalza quella buona, così allo stesso modo con l'introduzione della filosofia scolastica – “gli scritti dei teologi scolastici non sono nient'altro, per la maggior parte, che una serie senza significato di parole barbare e strane” (*Lev.*, XLVII, p. 681) – la vera filosofia viene soppressa, nascosta da un velo dogmatico di false ed erronee credenze, prive in realtà di qualsiasi autorità e verità.

È la Chiesa romana stessa, che “ora milita nella terra”, a fregiarsi del titolo di Regno di Dio in Terra e a insegnare dogmi tra i quali l'infallibilità, il sacramento del matrimonio e il celibato dei preti, che dimostra un interesse socio-antropologico, oltre che politico da parte di Hobbes, la canonizzazione dei santi, la demonologia e gli esorcismi, il Purgatorio e le penitenze; tutto ciò è “l'*ignis fatuus*” della vana filosofia per la luce del Vangelo” (*Lev.*, XLVII, p. 681). Addirittura, la Chiesa di Roma e il suo Vescovo con tutta la sua gerarchia rappresentano il Regno delle Tenebre, o anche “il regno delle fate”, quel regno in cui si raccontano favole come fanno “le vecchie in Inghilterra circa gli spettri e gli spiriti e le gesta che compiono nella notte” (*Lev.*, XLVII, p. 685), con una intonazione che anticipa il proromanticismo di Ossian.

E tuttavia, siamo convinti che Hobbes, non sia affatto ateo, come gran parte degli scienziati e di chi crede nella potenza della razionalità e nelle capacità tecniche dell'uomo, come nel progresso scientifico. L'antidogmatismo e il ripetuto richiamo alla grazia fanno di Hobbes un critico severissimo della Chiesa di Roma, ma non per una questione religiosa, quanto piuttosto per una ermeneutica – quella delle Scritture – che porta l'uomo a pensarsi come individuo che decide sul bene e sul male in virtù della propria fede e delle proprie convinzioni di coscienza; una persona in cui domina il *foro interno*, l'abito privatistico di contro a quello civile e *pub-*

76 Cfr. Platone, *Le leggi*, Libro primo, 627 C – 629 B, dove si tratta della necessità di una legge che impedisca la guerra civile e del fatto che il bene sommo in ambito politico è la pace sociale; le leggi hanno, insomma, il compito di realizzare la pace anche per Platone.

blico dello Stato politico; ma vi è anche un'altra ragione per cui Hobbes si oppone al papato romano, e questa sì è eminentemente politica, poiché in esso vede la contrapposizione più pericolosa alla sovranità dello Stato. Non possono sussistere due poteri, ma l'unico che può garantire "pace e sicurezza" è il potere dello Stato civile e della legge; tutti gli altri devono a esso sottomettersi se non vogliono essere considerati *nemici*. La Chiesa romana è responsabile non solo di aver imposto con i suoi dogmi e credenze una cultura falsa e fuorviante, ma anche un modello di vita per l'uomo fondato sulla paura del giudizio dopo la morte, attraverso l'incubo dei supplizi e delle pene infernali così ben raffigurate da Bosch, e già sperimentati in terra come bene mostra Foucault, di aver inventato un luogo, il Purgatorio, in cui le anime si mondano dei loro peccati terreni attraverso l'espiazione e il pentimento, ciò che la legge civile non può concedere. Il pentimento, infatti, è tutto interiore e presuppone un potere privato e una decisione individuale; al contrario la legge civile richiede obbedienza e disciplina e del reato commesso non vi può essere pentimento ma solo esecuzione della pena. Per questi motivi, Hobbes vede nella Chiesa e nel papato romani il nucleo di potere responsabile di quel ritorno allo stato di natura che genera l'anarchia e le guerre civili di religione.

6. "Jesus is the Christ" e il «cristallo di Hobbes»

Nella nota 53 de *Il concetto di 'politico'* compare quello che Schmitt chiama il «cristallo di Hobbes»⁷⁷, che è "il frutto di una ricerca durata tutta la mia vita sul tema generale qui trattato e sull'opera di Thomas Hobbes in particolare".

Dopo aver confrontato alcune tesi circa l'*Auseinandersetzung* tra Hobbes e Aristotele⁷⁸ in riferimento alla questione dell'uomo buono o cattivo per natura, Schmitt espone tre sintetiche quanto decisive considerazioni. Buono e cattivo, "nel senso di normale e deviato", viene riferito da Hobbes non all'uomo in sé ma alla *situazione* in cui si viene a trovare, ossia nel momento *storico* che gli è destinato vivere; lo stato di natura è una situazione, la cui normalizzazione si compie nello Stato, cioè nell'«imperim rationis», nel regno della legge razionale e civile. Per Schmitt, è Hobbes il primo fi-

77 Cfr. C. Schmitt, *Il concetto di 'politico'*, in Id., *Le categorie del politico*, cit., pp. 150-152.

78 Per una lettura alternativa si veda M. Riedel, *Metafisica e politica*, cit., in particolare il cap. VII, *Cambiamento di paradigma nella filosofia politica? Hobbes e Aristotele*, pp. 203-221.

losofo dunque, e non Hegel, a pensare lo Stato come una costruzione della ragione; ma qui Schmitt si sbaglia per un motivo molto semplice, ossia che la razionalità hobbesiana è tecnica e differisce per essenza dalla ragione hegeliana e dalla razionalità dello Stato in Hegel⁷⁹. Il secondo momento non è meno problematico, poiché Schmitt sostiene che Hobbes, quando parla di “*natura* in senso di *physis*, egli pensa in termini antichi”; M. Riedel citando prima Tönnies – che indica nell’assioma *homo homini lupus* l’elemento rivoluzionario che “dissolve l’assiomatica classica dello *zoon politikon* e la corrispondente idea giusnaturalistico-scolastica di un’originaria comunità di pace e di diritto tra gli uomini”⁸⁰ –, e poi Strauss, mette in evidenza come per quest’ultimo l’assiomatica di Hobbes non derivi dalla meccanica moderna, “ma da fonti antiche”⁸¹. La tesi fondamentale di Riedel consiste nel fatto che “la trasformazione del paradigma aristotelico (...) non comporta inevitabilmente implicazioni significative per la filosofia politica; essa ha luogo in se stessa indipendentemente dalla filosofia della natura e può essere conosciuta e descritta sulla base delle sue peculiari premesse”⁸². Il fatto è che in più luoghi, Hobbes quando nomina la natura, pensa alla scienza galileiana della prima modernità, al meccanicismo e alla tecnica che lo guida e lo governa; e la scoperta che Hobbes, di cui il filosofo si gratifica, ossia quella della *filosofia civile*, della scienza politica, è possibile solo in virtù della messa in atto di un pensiero analogico, solo cioè se analogamente a quanto succede per la natura e all’osservazione di essa si elabora, proprio come Bacone e Galilei, una nuova scienza politica.

Ma è il terzo punto quello sicuramente più interessante, poiché a parere di Schmitt – e in questo caso ci vede bene – il sistema hobbesiano “lascia una porta aperta alla trascendenza”; infatti, affermare: “Gesù è il Cristo” è una “verità di fede pubblica”, che appartiene alla *public reason*, alla dimensione statale e civile, che non può essere paragonata alla “morale provvisoria” cartesiana, che rappresenta piuttosto l’adesione alla fede tradizionale. Affermare “Jesus is the Christ” significa affermare la presenza di

79 Cfr. F. Rosenzweig, *Hegel e lo Stato*, a cura di R. Bodei, il Mulino, Bologna 1976; E. Weil, *Hegel e lo Stato e altri scritti hegeliani*, a cura di A. Burgio, Guerini, Milano 1988; L. Ruggiu, *Logica metafisica e politica. Hegel a Jena*, cit., vol. II, pp. 395-447; L. Cortella, *Autocritica del moderno. Saggi su Hegel*, Il Poligrafo, Padova 2002.

80 M. Riedel, *Metafisica e metapolitica*, cit., p. 203.

81 “La filosofia politica di Hobbes ha così una base morale proprio per la ragione che essa non è derivata dalla scienza naturale, ma è fondata sulla diretta esperienza della vita umana”, L. Strauss, *Il fondamento morale*, in Id., *Che cos’è la filosofia politica*, cit., p. 167.

82 M. Riedel, *Metafisica e metapolitica*, cit., p. 207.

Dio in ambito pubblico, in quanto lo si considera il creatore e l'artefice che ha fatto il mondo e l'uomo attraverso la tecnica naturale e quindi la sua presenza non implica affatto alcuna secolarizzazione; Dio non è solo oggetto dei poteri indiretti ma anzi si manifesta e quasi prende forma all'interno dei poteri diretti, proprio in quanto è *Artifex*. Ecco perché l'asse centrale del "sistema a cristallo" di Hobbes, coniato da Schmitt, dice "*Auctoritas, non veritas, facit legem*": l'autorità somma di Dio e non la verità dei dogmi umani, hanno permesso all'uomo di costruire l'apparato statale, quell'autorità che domina su tutti gli individui, ma che è essa stessa sottomessa in quanto dio mortale al Dio immortale e alla sua *auctoritas*.

"Chi decide che cosa è vero Cristianesimo?" "*Quis interpretabitus? Quis indicabit?*". Lo sfondo, come ormai è noto, sono le guerre civili di religione, la ricaduta nello stato di natura ove domina il *bellum omnium contra omnes* e l'anarchia, la paura della morte violenta e la brama di potere e sottomissione dell'altro. È dunque l'Autorità, ossia la sovranità e il potere dello Stato civile, nella persona del suo rappresentante – re o assemblea –, a realizzare ciò che si definisce «*potestas directa*» che "consiste nell'attuazione del comando" e che richiede obbedienza in cambio di protezione. Al contrario, la «*potestas indirecta*», l'abito d'azione di quella che nei secoli successivi verrà detta «società civile»⁸³, riporta l'uomo, in quanto considerato come individuo libero e razionante, alla condizione naturale e al sistema dei bisogni.

Tuttavia, la decifrazione del «cristallo di Hobbes» resta difficile e talvolta oscura, sia per la sua sinteticità, sia per il suo schematismo, che riproduce, più che la filosofia di Hobbes, l'interpretazione che di essa ne dà Schmitt, sia, infine, per l'apertura alla trascendenza all'interno degli *arcana imperii*⁸⁴.

83 Cfr. N. Bobbio, *Società civile*, Einaudi, Torino 2013.

84 «*Finis Neronis ut laetus primo gaudentium impetu fuerat, ita varios motus animorum non modo in urbe apud patres aut populum aut urbanum militem, sed omnis legiones ducesque conciverat, evulgato imperii arcano posse principem alibi quam Romae fieri*». («Se la fine di Nerone si era risolta, sul momento, in un'esplosione di giubilo, aveva provocato reazioni diverse, non solo a Roma tra i senatori, il popolo e i soldati della guarnigione, ma in tutte le legioni e fra i loro comandanti: era adesso consapevolezza diffusa un principio del potere finora segreto, che si potesse divenire imperatori anche al di fuori di Roma.»), Publio Cornelio Tacito, *Historiae*, Libro I, 4. Nell'avvenimento storico riportato da Tacito, la morte di Nerone (68 d.C.), avvenuta dopo la rivolta di Vindice e Galba, aveva aperto una grave crisi di governabilità nell'impero che portò in breve alla guerra civile. Cfr. F. Volpi, *Il potere degli elementi*, postfazione a C. Schmitt, *Terra e mare*, cit.; alla "viscerale diffidenza di Schmitt per la dimensione plebea della

Partiamo dalla parte superiore, quella aperta poiché si orienta verso la verità prima che consiste nella figura di Gesù Cristo, che per Schmitt “contiene manifestamente una neutralizzazione dei contrasti propri delle guerre di religione fra cristiani”, che ritrovano la loro unità e la loro pace nella verità somma che Gesù è il Cristo.

Ma chi è in grado di far vedere tale verità, chi può correttamente interpretarla? E' l'autorità civile dello Stato, la Legge (il secondo asse del cristallo) che impone con la sua forza di obbligazione la verità di fede, neutralizzando il bellum omnium contra omnes in una *reductio ad unum*, del potere, che significa la fine del «potere indiretto» della Chiesa e la sottomissione della Cristianità allo Stato⁸⁵. Diversamente, se prendono il sopravvento aspirazioni ideali quali la libertà, l'uguaglianza e la fratellanza – gli ideali dell'illuminismo borghese –, o “a ciascuno secondo i propri bisogni” – ossia la marxiana lotta di classe e il materialismo storico – allora si precipita nuovamente in uno stato di guerra.

Se si parte, invece, dal fondo del cristallo e si prosegue per il percorso in salita che parte dallo stato chiuso di natura, dai poteri indiretti, si risale, grazie all'asse centrale – “Auctoritas non veritas fecit Legem” (ossia lo Stato e non la Chiesa di Roma, può richiedere obbedienza attraverso la lex, che è solo lex civile, formulazione moderna del principio «*cuius regio eius religio*») – ossia all'assioma del potere diretto, che tuttavia non sbarra la strada alla trascendenza, perché, come già sottolineato in precedenza, la sovranità dello Stato civile, il dio mortale costruito con la tecnica umana, è sottomessa unicamente all'autorità del Dio immortale, artifex dell'universo e delle leggi che lo governano, si risale alla verità e all'apertura della trascendenza. In questo senso, il Cristo che risorge sta a significare la potenza di Dio non solo sulla morte ma su ogni forma di potere costruito dall'uomo; se Gesù è uomo Cristo è Dio; e la verità somma, che pone fine

politica (...) corrisponde un'altrettanto passionale ricerca degli *arcana imperii*". I due *livres de chevet* che Schmitt confessa di leggere nel carteggio con Jünger ufficiale a Parigi e anche nel racconto autobiografico di Nicolaus Sombart, figlio del sociologo, sono “il Seneca consigliere di Nerone e il *Benito Cereno* di Herman Melville, letti in chiave autobiografica”, pp. 117-118.

85 “Verrà un giorno, e verrà presto, in cui tutti saranno persuasi che non possa esistere un re senza repubblica, né una repubblica senza un re, e che entrambi sono così indivisibili come il corpo e l'anima e che un re senza repubblica e una repubblica senza un re sono soltanto parole senza significato. Infatti un re è sempre sorto contemporaneamente a una vera repubblica, e a un vero re una repubblica. Il vero re sarà la repubblica, la vera repubblica il re”, G.P.F. von Hardenberg, Novalis, *La cristianità, ossia l'Europa*, tr. it. di E. Pocar, postfazione di G. Cusatelli, SE, Milano 1985, p. 17.

a ogni possibile potere indiretto umano e diabolico, consiste nell'assioma "«Jesus is the Christ»"; è questa l'apertura, necessaria, del potere diretto dello Stato – il Leviatano in quanto dio mortale – alla trascendenza, all'infinita potenza di Dio.

Si ha l'impressione, e non solo quella, che Schmitt usi Hobbes in modo metastorico, attualizzi cioè il pensiero del filosofo inglese per poterlo applicare alla realtà degli anni Venti e Trenta del XX secolo in Germania; l'interpretazione che ne fornisce – "vero impegno di una vita"⁸⁶, come scrive Carlo Galli nella sua introduzione del 1986 – sembra essere "un enigmatico «messaggio in bottiglia», ultimo e difficilmente decifrabile intervento politico attinente la situazione del III Reich", da parte di un uomo politicamente sconfitto, interpretazione che sta alla base dell'autoidentificazione di Schmitt con Hobbes e con Benito Cereno. Schmitt legge Hobbes attraverso quella che ritiene essere "la questione capitale", cioè "la possibilità di una politica costruita con gli spezzoni della teoria 'moderna' ma consegnata su nuove coerenze in relazione soprattutto al tema dell'*unità politica* (vero «*Oberbegriff*» del sistema schmittiano, anteriore alla nozione stessa di 'Stato') e al significato della cosiddetta *secolarizzazione*"⁸⁷. Nel recupero del pensiero hobbesiano e della struttura dello Stato moderno, la tesi sostenuta da Schmitt insiste sul fatto che "Hobbes non sia un pensatore della totalità", ossia che la sua teoria dello Stato non produca uno «Stato totale»⁸⁸, concetto politico derivato dal fascismo italiano che si differenzia dallo «Stato totalitario», dizione invece adoperata dagli oppositori del fascismo; "il totalitarismo, nel senso 'occidentale del termine' è una delle possibili interpretazioni del Leviatano (...), interpretazioni, cioè, che da Hobbes traggono soltanto gli aspetti di *costruzione* logica (...) senza considerare la «ratio» pratica e concreta che all'impresa hobbesiana è sottesa"⁸⁹; e in più, la filosofia civile hobbesiana sarebbe contaminata dal germe dell'individualismo della modernità borghese, come già aveva ipotizzato Tönnies⁹⁰.

86 Cfr. R. Righi, *Carl Schmitt interprete di Hobbes (1921-1938)*, in «Studi di filosofia politica e diritto», 2, 1980, n. 3, pp. 51-69.

87 C. Galli, *Introduzione*, in C. Schmitt, *Scritti su Thomas Hobbes*, cit., p. 1.

88 Cfr., C. Schmitt, *Il custode della costituzione*, a cura di A. Caracciolo, Giuffrè, Milano 1981; Id., *La dittatura. Dalle origini dell'idea moderna di sovranità alla lotta di classe proletaria*, tr. it. di B. Liverani, pref. di F. Valentini, Laterza, Roma-Bari 1975.

89 C. Galli, *Introduzione*, cit., p. 6.

90 Cfr. F. Tönnies, *Thomas Hobbes Leben und Lehre*, Stuttgart 1925. "L'ideale di civiltà nella sua forma moderna, l'ideale sia dello sviluppo borghese capitalistico sia del movimento socialista, fu fondato ed esposto da Hobbes con una profondità, chiarezza e sincerità mai raggiunte prima o in seguito", L. Strauss, *La filosofia*

La filosofia politica di Hobbes, dunque, per Schmitt non si avvede del fatto che “l’unità politica, per essere totale, e quindi per non cadere distrutta dalle contraddizioni della modernità, non può essere soltanto razionale”, e secondo Galli è proprio il problema della “razionalità politico/pratica (...) il filo conduttore del confronto di Schmitt con Hobbes”.

È a questo punto che si innesta il tema della tecnica, in quanto *neutralizzazione*, o “neutralità amorfa”; il Leviatano in quanto dio mortale, grande uomo, animale e macchina, individua la contraddizione che sta alla base dello Stato moderno: costruire razionalmente un ordinamento chiuso e *inventare*, nel senso di «*invenire*», di trovare e non solo dunque di costruire. Allo stesso tempo, cioè, il Leviatano è anche *mito*; e in ciò sta l’enigma ma anche la debolezza della costruzione/evocazione dello Stato hobbesiano secondo Schmitt; “l’imprescindibilità della dimensione mitica è intuita da Hobbes ed espressa nell’evocazione del Leviatano, ma resta irrelata rispetto al progetto politico. A differenza di Strauss che vede nelle espressioni bibliche riguardanti il Leviatano l’aspetto morale dello Stato attraverso lo specchio del suo carattere mitologico⁹¹, per Schmitt il mito del Leviatano rappresenta l’onnipotenza dello stato in grado di mantenere la pace, così che l’«*imperium rationis*» trova la sua forza vitale nell’origine mitica dello Stato⁹²; per Schmitt, tuttavia, lo Stato hobbesiano (l’«*auctoritas*» in quanto «*summa potestas*») usa la potenza della tecnica moderna e così diviene macchina che prevarica la razionalità che l’ha creata, e il risultato è qualcosa di mostruoso. Ma in realtà non è così, poiché non tanto la ratio quanto la tecnica stanno all’origine della nascita dello Stato; la razionalità è soltanto calcolo e computazione, strumento in mano alla tecnica che si fa prassi umana e politica. Nel saggio del 1938, tuttavia, Schmitt descrive un Hobbes lontano dal personalismo e con una connotazione fortemente decisionistica di depersonalizzazione della sovranità; dal “*polimorfismo*” – ossia dalla contraddizione di potere e libertà –, dalla *differenza* che sta alla base dello Stato moderno, differenza in quanto «*principio individualistico*»

politica di Hobbes, cit., p. 131. Ovviamente per quanto sostenuto circa il conflitto tra foro interno e foro esterno, e al conseguente o originario «diritto di resistenza» non possiamo essere d’accordo con quanto sostiene Leo Strauss nella sua *Introduzione*. Più corretto, anche se non dedicato in particolare a Hobbes, ma in riferimento alle questioni suddette, ci sembra il volume di B. Groethuisen, *Le origini dello spirito borghese in Francia*, tr. it. di A. Forti, Il Saggiatore, Milano 1975.

91 Cfr. L. Strauss, *La filosofia politica di Hobbes*, cit., pp. 131-167.

92 Cfr. E. Cassirer, *Il mito dello Stato*, tr. it. di C. Pellizzi, premessa di C.W. Hendel, Longanesi, Milano 1971, in particolare sulla filosofia politica di Hobbes si vedano le pp. 298-299.

che “sta all’origine della fortunata tesi di Koselleck sulla *patogenesi* dello Stato, qui declinata come tragico polimorfismo, implicito nell’essenza di un’unità simultaneamente costruita e decisa”⁹³, solo in virtù della tecnica, aggiungiamo noi, avviene il passaggio dal *polimorfismo* all’*uniformità*. Ma per Schmitt, alla base della teoria politica hobbesiana non vi è la macchina e quindi la tecnica ma l’essenziale oscillazione e instabilità dell’essere dell’uomo⁹⁴, “l’ansia di un essere «*fame futura famelicus*»”, oscillazione che corrisponde al passaggio da astrattezza a concretezza, da neutralizzazione attiva a neutralità passiva che si viene a delineare nella secolarizzazione. Se per l’ultimo Schmitt, il *Leviatano* è un trattato teologico-politico, la «*theologia civilis*» di Varrone, in cui Hobbes conferisce alla magistratura civile “il compito di definire il culto pubblico”⁹⁵, lo Stato che riconosce la necessità della trascendenza, ha nel postulato cristiano “Jesus is the Christ”, la forza frenante (*katéchon*) dell’idea costruttivistica e tecnica dello Stato; il Leviatano, allora, apparato costruito dagli uomini, diviene “il compimento della libertà del cristiano, un atto di culto *pubblico*”. Interpretare come fa Schmitt il sistema filosofico e politico hobbesiano come costitutivamente aperto alla trascendenza, significa affermare che la verità “Gesù è il Cristo” “è una verità di fede pubblica, della «*public reason*» e del culto pubblico al quale il cittadino prende parte”. Il rapporto politica/trascendenza che viene alla luce nel «cristallo di Hobbes», al di là dall’essere un mero escamotage imposto dalla necessità di evitare incriminazioni e censure, se non condanne, che farebbe di Hobbes un opportunista⁹⁶, rimane problematico in quanto sullo sfondo si ritrova un sistema che si fonda su un’antropologia meccanicistica e un movimento di conati, passioni, razionalità calcolante e tecnica, che sembra annullare qualsiasi spazio d’azione alla trascendenza⁹⁷;

93 C. Galli, *Introduzione*, p. 13.

94 Cfr. R. Polin, *Hobbes, Dieu et les hommes*, PUF, Paris 1981.

95 M. Nicoletti, *La teologia politica di Hobbes e il problema della secolarizzazione*, cit. p. 111.

96 Cfr. A. Pacchi, *Hobbes e la teologia*, in Id., *Scritti hobbesiani*, a cura di A. Lupoli, Franco Angeli, Milano 1998.

97 Se “il moderno Stato assolutistico si costituisce come la struttura politica che riesce a dare soluzione definitiva alle guerre civili di religione”, allora quella condizione di *bellum omnium contra omnes* “viene superata soltanto nel momento in cui il rapporto di dipendenza tra coscienza ed azione è spezzato e tutte le azioni in egual modo sono assoggettate ad un’istanza extra religiosa, che riconosce nella necessità di dare e conservare la pace il suo supremo imperativo morale. La coscienza religiosa, lungi dal continuare a rappresentare una *auctoritas* qualsiasi, viene così costretta ad emigrare nell’anonimato (...). Il sovrano rinuncia a giudicare o a coartare la coscienza dei sudditi finché questa rimane nascosta”, A.

“il mero dispiegamento della dinamica della curiosità incessante lasciata a se stessa e priva del sostegno della ragione, porterebbe l’interiorità umana ad un penoso stato di guerra continua in cui la paura divorerebbe la vita. Hobbes paragona quest’uomo a Prometeo incatenato al monte Caucaso”⁹⁸, l’uomo della condizione naturale, in cui prevale il potere del *foro interno*, la fenomenologia della coscienza e del volere individuali.

La nozione di teologia politica ha il significato di sottrarre alla Chiesa di Roma, non solo il dominio sulle coscienze ma anche sull’interpretazione della Legge divina; se lo Stato moderno si deve costituire in analogia rispetto alle funzioni della Chiesa, che si era caratterizzata come «*potestas spiritualis*», ora la comunità umana non è più data dalla Chiesa cattolica e dal suo *corpus* sociale, “ma da un sostituto politico, lo Stato: in questa ‘sostituzione’ c’è la nuova forma della concretezza della secolarizzazione”⁹⁹. Per Böckenförde, “quando si parla di secolarizzazione in rapporto alla nascita dello Stato, si pensa per lo più alla cosiddetta dichiarazione di neutralità rispetto alla questione della verità religiosa (...) per trovare, di fronte alle perpetue guerre di religione che scossero l’Europa nei secoli XVI e XVII, un nuovo fondamento universale dell’ordinamento politico, di là e indipendentemente dalla religione, o da una religione determinata”¹⁰⁰.

La seconda venuta sulla terra di Cristo – la *parousia* – per Hobbes non porta con sé la fine della storia, e la sua polemica è rivolta contro coloro che pensano in chiave politica l’avvento del Regno di Dio come il suo Regno sulla terra; “anche dopo la venuta di Cristo il tempo continua a durare e in questo tempo l’annuncio di salvezza può essere usato come strumento di potere, anziché di liberazione dalla paura. La religione può essere utilizzata

Biral, *Schmitt interprete di Hobbes*, in Id., *Storia e critica della filosofia politica moderna*, cit., p. 229. Il saggio di Biral, con il quale concordiamo, mette in luce le incongruenze e le aporie dell’interpretazione che Schmitt fornisce del sistema hobbesiano.

98 M. Nicoletti, *La teologia politica di Hobbes e il problema della secolarizzazione*, cit., p. 114.

99 C. Galli, *Introduzione*, cit., p. 24.

100 E.W. Böckenförde, *Diritto e secolarizzazione*, cit., p. 35. Va altresì detto che lo storico e giurista tedesco, in consonanza con con O. Brunner, Koselleck e la *Begriffsgeschichte* vede nell’idea di Stato non un concetto universale, ma una forma di ordinamento politico sviluppatasi in Europa dal XIII alla fine del XVIII secolo. “Parlare di «Stato degli Elleni», degli Incas, del Medioevo e dello «Stato» di Platone, Aristotele e Tommaso d’Aquino come facevano (...) le generazioni di studiosi dell’Ottocento, oggi non è più possibile”, ivi, p. 33. Fondamentale resta per Böckenförde il testo di O. Brunner, *Land und Herrschaft. Grundfragen der territorialen Verfassungsgeschichte Österreichs im Mittelalter*, Brunn-München-Wien 1939.

come strumento di potere dell'uomo sull'uomo"¹⁰¹. Per questo motivo il controllo dello Stato civile sulla religione è essenziale, poiché neutralizza il suo uso mondano, sottomette il potere indiretto del foro interno; Hobbes, in questo senso, si oppone alla tradizione aristotelico-tomista per recuperare il rapporto tra ebraismo e cristianesimo in contrapposizione al nesso cristianesimo-ellenismo.

Il sovrano dev'essere in grado di giustificare politicamente e moralmente, in virtù del mantenimento della pace, la separazione tra ambito esterno e quello interno dell'individuo-suddito, privato di ogni responsabilità politica. Pur di vivere una vita civile ordinata, i sudditi sono pronti "a nascondere la loro coscienza e a trasformarla così in un'istanza privata, da consultare e seguire «in seguito»"¹⁰². Ma venuto meno lo scenario storico delle guerre civili di religione viene meno anche la necessità della scissione tra interno ed esterno e l'*habitus* del cittadino-suddito diviene sempre più stretto e soffocante, mentre, parallelamente, accresce il suo ruolo "l'esigenza di una libera espressione dell'uomo in quanto uomo", cioè in quanto coscienza interiorizzata; la netta separazione tra interno ed esterno, costitutiva per lo Stato assoluto, viene posta in discussione e messa da parte dalla «*coscienza apolitica*». Allo stesso modo, la pace non è più considerata il fine morale ultimo, ma qualcosa di ormai raggiunto; ciò permette "alla dimensione segreta dell'uomo", la sua coscienza apolitica, di presentarsi quale luogo della verità e della libertà, che divengono dimensioni interne e segrete, singolari e private dell'uomo, non più suddito, ma *uomo interiore*, ossia *uomo in quanto uomo*. In questo modo, la coscienza, l'opinione individuale divengono il vero e solo criterio del giusto e dell'ingiusto.

Se questa è la tesi sostenuta da Koselleck¹⁰³, Hobbes dovrebbe ammettere la possibilità per il cittadino di rifugiarsi "nel segreto della coscienza

101 M. Nicoletti, *la teologia politica di Hobbes e il problema della secolarizzazione*, cit., p. 120.

102 A. Biral, *Schmitt interprete di Hobbes*, in Id., *Storia e critica della filosofia politica moderna*, cit., p. 230.

103 Cfr. R. Koselleck, *Critica e crisi della società borghese*, cit., pp. 25-68. Cfr. G. Duso, *Il potere e la nascita dei concetti politici moderni*, in S. Chignola, G. Duso (a cura di), *Sulla storia dei concetti giuridici e politici della costituzione dell'Europa*, Franco Angeli, Milano 2005. Va sottolineato come Duso metta in evidenza la differenza tra la *Begriffsgeschichte* e la «storia delle idee». L'affermazione di Koselleck secondo cui «i concetti non hanno storia» indica come la storicità dei concetti, come Stato, libertà, sovranità ecc., coincida con il loro non essere universali ed eterni. La critica alla *storia delle idee* da parte della *storia dei concetti* vuole mostrare come quest'ultima non si identifichi con la *storia delle parole*, poiché talvolta parole diverse indicano un medesimo contenuto, e viceversa parole

dell'uomo", coscienza come luogo della moralità e del giusto. Ma allora non si spiegherebbe l'obbligo dell'obbedienza alle leggi civili e la necessità di avere una vita di sicurezza e protezione. La discrasia tra la pace offerta dallo Stato assoluto e la coscienza privata dei cittadini, "che porterà lo Stato stesso alla sua dissoluzione", era già stata indicata e descritta da Schmitt nel suo saggio del 1938; "lo spazio interiore entro cui il suddito rimane completamente libero" diviene, secondo Schmitt, "il germe mortale che ha distrutto dall'interno il potente Leviatano e ha ridotto a pezzi il dio mortale"¹⁰⁴.

Ma tanto la tesi di Schmitt quanto quella conseguente di Koselleck vengono correttamente messe in dubbio da Alessandro Biral. Innanzitutto, lo spazio interiore dell'uomo rappresenta in Hobbes l'ambito «segreto» in cui l'individuo può sfuggire ai comandi del sovrano e ascoltare la voce della propria coscienza e con quella giudicare ciò che è lecito e ciò che non lo è, ciò che è giusto e ciò che è ingiusto? Il *Leviatano* pone fine ai conflitti confessionali poiché annulla "la separazione tra *auctoritas* spirituale e *potestas* secolare che fomenta l'anarchia civile", ed elimina "la scissione tra interno ed esterno, tra uomo e cittadino", proposta di pacificazione che era già emersa in Francia prima di Hobbes, sia con Montaigne che con Charron.

Nelle guerre civili di religione "nessuna parte – afferma Montaigne – è esente da corruzione"¹⁰⁵, poiché tutti i contendenti lottano per un loro *interesse privato* e trovano nella religione il pretesto per vendette personali e per ricercare il maggior utile possibile; le guerre civili confessionali liberano la coscienza e ne mostrano la vera natura: non tanto quella di essere la caratteristica fondamentale che fa dell'essere umano un uomo, "bensì il sempre mutevole spazio circoscritto dalle passioni e dall'opinione che le passioni stesse suggeriscono"¹⁰⁶.

E Charron si spinge ancora più in là sostenendo che "l'interiorità non è la dimensione dove l'uomo giunge a conoscere se stesso nella sua non generalizzabile individualità, quanto invece il *luogo segreto* dove divengono conoscibili le autentiche leggi che la natura stessa ha dettato per tutti gli uomini indistintamente prima ancora che essi venissero corrotti dalle convenzioni del vivere associato"¹⁰⁷.

identiche indicano realtà diverse, che non possono essere collocate in un comune orizzonte concettuale. Per tali ragioni Koselleck nega la possibilità che la *Begriffsgeschichte* sia storia del linguaggio.

104 C. Schmitt, *Il leviatano nella dottrina dello Stato di Thomas Hobbes*, cit., p. 86.

105 M. de Montaigne, *Saggi*, cit., vol. II, p. 1391.

106 A. Biral, *Schmitt interprete di Hobbes*, cit., p. 235.

107 Ivi, p. 236; cfr. P. Charron, *De la sagesse*, Fayard, Paris 1986.

Ma, alla fine, ciò che colpisce è che Schmitt, responsabilmente, non affronta la questione della presenza decisiva della tecnica nel sistema di Hobbes, mettendone la sordina; anzi pensa – a proposito dell’Unione Sovietica – che il tecnicismo sia una forma di antireligione¹⁰⁸. E forse per Hobbes è proprio così: liberarsi, attraverso la razionalità tecnica, dei dogmi religiosi che portano l’uomo all’errore; tuttavia, questo non significa fare di Hobbes uno protoilluminista¹⁰⁹, né tantomeno colui che ha aperto la strada allo “Stato neutrale e agnostico” del liberalismo del XIX secolo e del suo *pouvoir neutre*¹¹⁰.

Viene in tal modo a delinearsi più chiaramente non solo la struttura dello Stato hobbesiano ma anche la sua antropologia. L’uomo adulto, il cittadino-suddito, è colui che non esercita il potere indiretto della sua coscienza, e per questo egli è uomo a tutti gli effetti; ciò significa che l’*humanitas* dell’uomo hobbesiano non consiste tanto nella sua interiorità e nella capacità di giudizio, quanto nell’obbedienza alle leggi civili e nella disciplina verso i compiti assegnati dalla sovranità.

Questo mutamento di paradigma provoca una vera e propria metamorfosi dell’uomo sia dal punto di vista politico che da quello ontologico; egli infatti, *primariamente e per natura* non è uno *zoon politikon*, cioè, l’uomo non vivrebbe associato con i suoi simili, ma ciò accade non tanto come vuole Aristotele perché non è autosufficiente – non possiede *autarcheia* – ma in quanto intende fuggire dalla condizione naturale, in cui vige la morte violenta e l’unico sentimento è la paura; quindi la comunità (*Commonwealth*) o Stato si formano per necessità e non naturalmente. Un secondo mutamento che coinvolge l’uomo inerisce al suo corpo; questo è considerato una macchina, composta da ingranaggi che corrispondono agli organi, macchina che è dotata di movimento e che ne segue le leggi meccaniche. A differenza di quanto affermerà successivamente Hegel, ossia che lo Stato moderno si fonda sulla perdita di idea di intero e perciò di organismo vivente¹¹¹, Hobbes concepisce lo Stato come dotato di vita artificiale proprio come la macchina dell’organismo umano. Ciò che muta è il significato di vita, la sua stessa ontologia; essa si manifesta come movimento meccanico e questo vale tanto per l’uomo quanto per lo Stato – *makros anthropos* – composti entrambi di organi che svolgono funzioni meccaniche; la questione non consiste nel fatto che alla vita si sostituisce

108 Cfr. C. Schmitt, *L’epoca delle neutralizzazioni e delle spoliticizzazioni*, in Id., *Il concetto di ‘politico’*, cit., p. 168.

109 Ivi, p. 173.

110 Ivi, pp. 175 e 177.

111 Cfr. L. Ruggiu, *Logica metafisica politica. Hegel a Jena*, cit., p. 142 sgg.

la struttura meccanica del corpo umano e dello Stato in una dimensione di estrinsecità, l'esser macchina non priva l'uomo né lo Stato della libertà, ma ne muta il significato; quanto si afferma nell'*Älteste Systemprogramm*: "intendo infatti dimostrare che non esiste un'idea di Stato, essendo lo Stato qualcosa di meccanico, come non esiste l'idea di macchina. Soltanto ciò che è oggetto di *libertà* può chiamarsi *idea*"¹¹², risponde a un'idea di vita legata ancora alla tradizione ebraico-cristiana, in quanto, cioè, essenza dell'uomo. Infatti nello stesso frammento l'umanità viene contrapposta allo Stato, l'idea, cioè l'elemento vitale, appartiene all'uomo, mentre della macchina e dello Stato, in quanto apparato meccanico non c'è idea, perchè esso non ha vita: "ogni Stato, infatti, necessariamente considera gli uomini liberi come ingranaggi meccanici, ma così non dev'essere, e lo Stato deve estinguersi"¹¹³.

Se per Hegel, pensare lo Stato come macchina "significa che i cittadini in esso costituiscono solamente parti o ingranaggi di questa macchina, e quindi sono considerati come essenzialmente partecipi della natura della "macchinosità", cioè operano mediante legami e nessi di necessità e di costrizione, non attraverso autonomia del volere e primato dell'intenzione"¹¹⁴, per Hobbes vi è uno iato tra sudditi e Stato. Con ciò si vuol dire che i sudditi non fanno parte della sovranità e non sono organi della macchina dello Stato; l'uomo è una macchina in quanto organismo vivente, in quanto corpo e lo Stato è costruito tecnicamente in analogia con l'uomo, «come se» fosse un uomo, ma in realtà l'essenza dell'uomo non è l'essenza dello Stato, creato per uno scopo ben preciso: la difesa e la sicurezza dei sudditi. Tale diversità d'essenza e analogia formale consente allo Stato di svolgere la sua funzione di protezione e all'uomo di obbedire alle leggi civili.

112 G.W.F. Hegel, *Il più antico programma sistematico dell'idealismo tedesco* (1797), in F. Hölderlin, *Scritti di estetica*, a cura di R. Ruschi, Mondadori, Milano 1996, p. 161. Il frammento, considerato come progetto di una «lettera filosofica», venne scoperto a Berlino nel 1913 "tra le opere postume del discepolo e curatore degli scritti hegeliani Friederich Foster" e pubblicato nello stesso anno con un commento di Franz Rosenzweig. Il testo fu di volta in volta attribuito a Hegel che lo avrebbe redatto all'inizio del 1797, poi a Schelling e infine allo stesso Hölderlin; gli studi di O. Pöggeler lo hanno attribuito in modo definitivo a Hegel; cfr. *ivi*, *Appendice*, pp. 199-200.

113 *Ivi*, p. 161. "La considerazione sviluppata in questo testo di una radicale antitesi tra Stato e idea, tra Stato e umanità, e quindi da un lato l'impossibilità ad applicare allo stato l'idea di totalità e il concetto di organismo vivente, e dall'altro il porre una contraddizione di principio tra Stato e libertà, impone un'attenta analisi e spiegazione", L. Ruggi, *Logica metafisica politica. Hegel a Jena*, cit., p. 39.

114 *Ivi*, p. 40.

In questo perfetto movimento della macchina, umana e statale, si viene a creare un potere unidimensionale che si manifesta come «potere diretto»; lo spazio della coscienza, l'Io, resta salvaguardato sino a quando esso non si autonomizza e sostituisce alla pace e alla sicurezza i valori individualistici di libertà e parità di diritti (égalité). E in tal modo, lo stato di natura, il *belum omnium contra omnes*, si trasformerà in lotta per l'affermazione economica, in concorrenza e, marxianamente, in lotta di classe. Secondo Hegel “in uno Stato senza libertà e senza attiva partecipazione l'“utile”, cioè l'utilizzabile in vista di scopi particolari e individuali, diviene ora il fine ultimo”¹¹⁵; «il grande fine diviene nello Stato l'utilizzabilità». Se ciò vale per lo Stato hobbesiano, tanto più tale affermazione vale per lo Stato borghese capitalistico che alla sovranità del «politico» sostituisce il dominio dell'«economico».

Se lo Stato-macchina è un prodotto della tecnica, totalmente artificiale, esso viene soppiantato dalla società civile fatta di uomini «privati», una società di individui che si affida al conflitto sociale e alla concorrenza. Per Hegel questo è lo stato di natura hobbesiano ma in realtà è lo Stato della borghesia e del capitale¹¹⁶.

Ma Hobbes, non solo in Hegel, continua a destare sentimenti contrastanti se non negativi, ricordato per lo più per essere il teorico dello Stato assoluto, inteso dal senso comune come Stato dittatoriale, apologeta del totalitarismo contemporaneo e sostenitore di una antropologia negativa che interpreta l'uomo come una bestia feroce che odia i propri simili e che è costretto, per salvare la propria vita, a scendere a patti e ad associarsi; un uomo dominato dalle passioni e dal conatus al dominio sulle cose e sui suoi simili. Se poi si prendono in considerazioni gli studiosi di filosofia politica e di storia delle dottrine dello Stato, allora Hobbes, quantomeno, risulta essere un pensatore contraddittorio, mezzo giusnaturalista e mezzo positivista giuridico, nel quale la condizione di natura umana appare come una finzione, e lo Stato civile come il risultato di un patto irrealistico tra tutti gli uomini.

Perfino un autore equilibrato come Elias Canetti, seppur non essendo uno specialista in materia, dà un giudizio particolarmente negativo del filosofo inglese: “io credo di aver trovato in lui la radice spirituale di ciò contro cui voglio più di tutto combattere. Fra tutti i pensatori che conosco, è l'unico che non maschera il potere, il suo peso, la sua posizione centrale

115 Ivi, p. 145.

116 Sul confronto tra Hobbes e Hegel si veda la *Prefazione* di J. Taminiaux in G.W.F. Hegel, *Système de la vie étique*, Payot, Paris 1992, pp. 7-104.

in ogni comportamento umano; ma neanche lo esalta, lo lascia semplicemente dov'è"¹¹⁷. Eppure questa affermazione, come quelle che seguono sul sentimento della paura che solamente Hobbes mette al centro dell'esistenza umana, il fatto che il XVII secolo è il periodo della storia moderna che meglio e per primo comprende ciò che è l'uomo contemporaneo, il dire che Machiavelli "che tanto viene esaltato, è appena una metà, la metà classica di Hobbes", sembrano contraddire il giudizio iniziale. Ma, per fugare ogni possibile dubbio, in chiusura del breve paragrafo Canetti scrive "ora, dopo aver seriamente lavorato sul *Leviatano*, so che includerò questo libro nella mia «Bibbia ideale», la mia raccolta dei libri più importanti – e con questo intendo specialmente i libri dei nemici (...). Di questa «Bibbia» non faranno parte, ne sono certo, né la *Politica* di Aristotele né il *Principe* di Machiavelli né il *Contratto sociale* di Rousseau".

Eppure, considerare l'uomo come un animale non naturalmente sociale, o buono per natura, rispecchia molto più fedelmente lo stare al mondo dell'uomo stesso, la sua storia e la sua verità.

117 E. Canetti, *La provincia dell'uomo*, tr. it. di F. Jesi, Sdelphi, Milano 1988, p. 158.



ELENCO DELLE ABBREVIAZIONI

ARISTOTELE

Phis., *Fisica*, a cura di L. Ruggiu, Rusconi, Milano 1995, nuova edizione, Mimesis, Milano-Udine 2007. *Fisica*, in *Opere*, vol. terzo, tr. it. di A. Russo, vol. terzo, Laterza Bari 1973.

Meth., *Metafisica*, a cura di G. Reale, voll. I e II, Loffredo, Napoli 1968, Rusconi, Milano 1993. *Metafisica* in *Opere*, vol. sesto tr. it. di A. Russo, Laterza, Bari 1973.

Eth. Nic., *Etica nicomachea*, a cura di C. Mazzarelli, Rusconi, Milano 1993. *Etica Nicomachea*, in *Opere*, vol. settimo, tr. it. di A. Plebe, Laterza Bari, 1973.

De An., *Anima*, a cura di G. Movia, Rusconi, Milano 1996; *Dell'Anima*, in *Opere*, vol. quarto, tr. it. di R. Laurenti, Laterza, Bari, 1973.

Pol., *Politica*, in *Opere*, vol. nove, tr. it. di R. Laurenti, Laterza, Bari 1973.

HOBBS

The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury voll. 1-11, edit by W. Malesworth, Scientia Verlag, Aalen 1966.

Thomas Hobbes Malmesburiensis Opera Philosophica, quae latine scripsit, omnia in unum corpus collecta studio et labore Guglielmi Malesworth, voll. 1-5, Scientia Verlag, Aalen 1966.

Lev., Leviatano, tr. it. a cura di G. Micheli, La Nuova Italia, Firenze 1976. *Leviatano*, testo inglese e latino a fronte, tr. it. a cura di R. Santi, Bompiani, Milano 2001.

De Cive, Elementi filosofici sul cittadino, tr. it. a cura di Norberto Bobbio, UTET, Torino 1948.

DC, *Elementi di Filosofia. Il corpo*, tr. it. a cura di A. Negri, UTET, Torino 1972.

DH, *Elementi di filosofia. L'uomo*, ivi.

Elem., Elementi di legge naturale e politica, tr. it. di A. Pacchi, La Nuova Italia, Firenze 1968.

INDICE DEI NOMI

- Agamben, Giorgio, 52n, 55n, 88n
Alfieri, Luigi, 88n, 148
Alquié, Ferdinand, 108n
Altini, Carlo, 162n
Amendola, Adalgisio, 51n
Angelino, Carlo, 60n
Apollodoro, 111n
Arcimboldo, Giuseppe, 168
Arendt, Hannah, 15n, 18n, 150n, 151n
Aristotele, 9, 11, 15, 17-21, 25n, 27, 29, 33-34, 37-38, 42, 52n, 56, 71n, 75n, 76n, 87, 90, 99, 111, 114, 123-124, 136-139; 144, 154, 161-164, 171n, 174, 177
Bacon, Francis, 113n, 115, 157n, 165, 171n, 174, 177
Balibar, Etienne, 54n, 119n
Barion, Hans, 151
Bayle, Pierre, 154
Beauvoir, Simon de, 127n
Bentham, Jeremy, 104, 128-129
Benjamin, Walter, 24n, 39n, 55n
Bianchi, Lorenzo, 154n
Biral, Alessandro, 13, 42n, 51n, 73, 90n, 92n, 93n, 111n, 114n, 138n, 170n, 171n, 172n, 173
Blumenberg, Hans, 149n
Bobbio, Norberto, 8, 27n, 29n, 31n, 31, 42, 53, 55n, 67, 69, 89n, 90n, 98, 166n
Böckenförde, Ernst-Wolfgang, 51n, 105, 171
Bodei, Remo, 35n
Bolaffi, Angelo, 149n
Bontadini, Gustavo, 112n
Bosch, Hieronymus, 164
Bove, Laurent, 121n
Brunner, Otto, 96n, 111n, 171n
Bultmann, Rudolf, 152n
Buonarroti, Michelangelo, 39
Cacciari, Massimo, 140n, 149n, 150n
Caillé, Alain, 129n
Canetti, Elias, 176, 177
Carnevali, Barbara, 100n
Cassirer Ernst, 113n, 169n
Catucci, Stefano, 16n
Cerenò, Benito, 169
Cicerone, 87, 101
Charron, Pierre, 173
Chignola, Sandro, 172n
Chomsky, Noam, 9, 127
Conrad, Joseph, 60n
Copernico, Niccolò, 12, 25n, 110, 142-143
Cortella, Lucio, 165n
Costa, Pietro, 134n
Cotta, Gabriella, 153n
Cullmann, Oscar, 153n
Curi, Umberto, 63n, 131n
D'andrea, Dimitri, 154n
Deleuze, Gilles, 9, 53n, 71n, 119n
Derrida, Jacques, 9, 15n, 52n, 54-55, 56n, 77-78, 90n, 126
Descartes, René, (Cartesio), 7, 10, 12, 36, 41, 107, 112, 120, 139, 141, 143-144, 146
Dilthey, Wilhelm, 48n
Di Marco, Giuseppe Antonio, 148n
Dioni, Gianluca, 94n
Dostoevskij, Fedor, 63n

- Duns Scoto, 69
 Duque, Félix, 141n
 Duso, Giuseppe, 42n, 50n, 51n, 134n, 155n, 156n, 172n
 Empusa, 111-112, 115
 Engels, Friedrich, 115n
 Eschilo, 18n
 Esposito, Roberto, 60n, 96n, 148
 Faber, Richard, 150n
 Fiaschi, Giovanni, 119
 Filoramo, Giovanni, 111n, 153n
 Foucault, Michel, 31n, 88n, 95-97, 128, 134, 164
 Gadamer, Hans Georg, 10, 15n, 18n, 41n
 Gaio, 49n
 Galeno, 102
 Galilei, Galileo, 12, 25n, 110, 141-142, 157n, 165
 Galli, Carlo, 42n, 154n, 168-169, 170n, 171n
 Gargani A. G., 22n, 25n, 47n, 48n, 107n
 Gassendi, , 12, 110, 113n
 Geymonat, Ludovico, 142n
 Giovanni di Salisbury, 158
 Giovanni Evangelista, 159
 Gilson, Etienne, 162n
 Gouhier, Henri, 99n
 Gozalez-Crussi, Frank, 146-147
 Green, Julien, 158
 Grozio, Ugo, 26, 67
 Guattari, Félix, 71n
 Harnack, Adolf von, 152n
 Hardt, Michael, 64n
 Harvey, William, 10, 12, 25n, 26, 107n, 110
 Hegel, Georg Friedrich Wilhelm, 15, 35n, 100, 129-131, 165, 174-176
 Heidegger, Martin, 8, 15, 125, 136n, 160n
 Heine, Heinrich, 129
 Helvétius, Claude-Andrien, 129
 Hofmann, Hasso, 134
 Hume, David, 128
 Infelise, Mario, 95n
 Jankélévitch, Vladimir, 125
 Jonas, Hans, 153
 Jünger, Ernst, 8, 140, 144n, 153
 Kelsen, Hans, 51n
 Keplero, Giovanni, 12, 25n, 110, 142-143
 Kojève, Alexandre, 23n, 57n, 103, 131
 Koyré, Alexandre, 13, 21n, 22n, 107n, 138nn, 139-141
 Koselleck, Reinhardt, 55n, 72-73, 104n, 123n, 170, 171n, 172-173
 Kuhn, Thomas Samuel, 143n
 Lacoue-Labarthe, Philippe, 24n
 Latouche, Serge, 129n, 136n
 La Mettrie, Julien Offrai de, 7, 144n, 146
 Levi-Strauss, Claude, 61n
 Locke, John, 93n, 100, 104-105, 134n, 159
 Löwith, Karl, 149n
 Lucrezio, 21n
 Lutero, 111n, 115n, 160
 Machiavelli, Niccolò, 79n, 95, 159, 177
 Macpherson, Crawford Brough, 103, 104
 Magri, Tito, 93n
 Maraviglia, Massimo, 152n
 Marconi, Diego, 16n
 Marramao, Giacomo, 105n
 Marx Karl, 115n, 128-130, 140n
 Marzi, Massimo, 22n
 Matteo Evangelista, 154
 Meinecke, Friedrich, 55n, 116n
 Meyrink, Gustav, 145n
 Melandri, Enzo, 25n
 Melville, Herman, 167n
 Mersenne, Marin, 12, 110
 Michelet, Jules, 140
 Miglio, Gianfranco, 63n
 Mignini, Filippo, 119n
 Mill, John, Stuart, 128-129
 Montaigne, Michel de, 7, 35, 63, 173
 Montesquieu, Charles-Luis de Secondant de, 91n
 Mora, Francesco, 17n
 Natoli, Salvatore, 108
 Natorp, Paul, 117n

- Naudé, Gabriel, 154
 Negri, Antonio, 64n, 103-104, 108n
 Negri, Antimo, 117, 118n
 Nicoletti, Michele, 88n, 148, 158, 170n, 171n, 172n
 Novalis, (Hardenberg, Georg, Friedrich, Philipp von), 167n
 Ockham, Guglielmo di, 69-70
 Orwell, George, 158
 Pacchi, Arrigo, 47n, 114n, 170n
 Palladini, Francesco, 96n
 Paolo (san) di Tarso, 37, 55, 111, 149-150, 151n
 Pascal, Blaise, 70
 Perelman, Chaïm, 24n
 Platone, 33, 42, 60n, 77, 87, 89n, 90n, 111, 159, 165n, 171n
 Plauto, 77-78
 Plutarco, 116
 Polany, Karl, 62n
 Polibio, 116
 Pollini, Raimondo, 170n
 Pomponazzi, Pietro, 142
 Popper, Raimund Karl, 143
 Pozzi, Regina, 127n
 Proudhon, Pierre-Joseph, 140
 Pufendorf, Samuel, 16n, 67, 95
 Quarantotto, D, 123
 Rawls, John, 43n
 Reale, M, 121n
 Rembrandt, 58
 Ricardo, David, 102
 Riedel, Manfred, 20n, 137n, 162n, 164n, 165
 Righi, Roberto, 168n
 Ritter, Joachim, 137n
 Rodano, Paola, 108n
 Rosenzweig, Franz, 165n
 Ross, William David D, 18n
 Rousseau, Jean-Jacques, 33, 128n, 177
 Ruggiu, Luigi, 13, 19n, 35n, 118n, 131n, 141n, 165n, 174n, 175n
 Sacerdoti, Gilberto, 93n
 Salomone, Re, 85, 156
 Scaravelli, Luigi, 109n
 Scattola, Merio, 96n
 Schiera, Pierangelo, 16n, 17n, 43n, 96n, 98-99, 124n
 Schmitt, Carl, 7, 13, 35, 42n, 47, 51n, 52n, 55, 59-61, 62n, 63, 64n, 73, 84n, 94, 98, 115n, 121n, 123n, 131n, 137n, 143-149, 150n, 151n, 152-154, 168-164, 167n, 168-170, 173-174
 Scribano, Emanuela, 66n, 107n, 108n
 Seneca, 37, 58, 125
 Sennet, Richard, 18n
 Simmel, Georg, 125n
 Smith Adam, 102, 129, 131n
 Socrate, 91
 Sofocle, 89n
 Soloviev, Vladimir, 151n
 Sombart Werner, 43n
 Sorgi, Giuseppe, 92n
 Spengler, Oswald, 77
 Spinoza, Baruch., 21n, 67, 119-120, 160
 Strauss, Leo, 7, 19n, 29, 32, 48n, 72n, 75n, 89n, 104, 112n, 115n, 124n, 128, 149n, 160-161, 162n, 165, 168n, 169
 Szyborska, W, 96n
 Tacito, 85, 116, 166n
 Taminiaux, Jacques, 176n
 Tarizzo, Davide, 23n
 Taubes, Jacob, 105n, 118
 Testa, Italo, 100n,
 Tommaso (san) D'Aquino, 171n
 Tönnies, Ferdinand, 124n, 165, 168n
 Toqueville, Alexis de, 43n
 Traverso, Enzo, 127n
 Troeltsch, Ernst, 116n, 127
 Tucidide, 116
 Varrone, 170
 Veermeer, 58
 Virno, Paolo, 16n
 Volpi, Franco, 166n
 Weber, Max, 46, 98, 124, 153n
 Weil, Eric, 145
 Welzel, Hans, 69, 71-72, 79n
 Wieland, W, 18n
 Wiesel, Elie, 145n

Wunenburger, Jean-Jacques J, 118n

Zac, Sylvain, 25n

Zarka, Yves-Charles, 60n, 74, 87n, 92,
101



