



**UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PADOVA**

DIPARTIMENTO DI FILOSOFIA, SOCIOLOGIA, PEDAGOGIA E PSICOLOGIA APPLICATA

CORSO DI LAUREA MAGISTRALE IN SCIENZE FILOSOFICHE

Metafore mostruose del potere:

*Leviathan versus Behemoth*

Relatore:

Ch.mo Prof. Pierpaolo Cesaroni

Laureanda:  
Isabella Frigotto  
Matricola n.  
1211951

ANNO ACCADEMICO 2021-2022



## Indice

Introduzione	p. 5
I. La bestia e/è il sovrano	9
1. Questioni di identità e alterità	9
2. L'eccezionalità del mostro	16
3. L'eccezionalità del sovrano	23
4. Stato d'eccezione e bando sovrano: un problema eminentemente spaziale di inclusione ed esclusione.	32
II. Leviathan	41
1. Un mostro di origini antichissime	57
2. Dio mortale	64
2.1. Nota sulla teologia politica	68
3. <i>Artificiall man</i> : organicismo o meccanicismo?	89
3.1. Il corpo dello Stato	94
3.2. L'artificio	101
III. Behemoth	105
1. La guerra civile: causa prima di dissoluzione del potere statale	110
2. Il totalitarismo: forma estrema di degenerazione del potere statale	117
Conclusione	127
Bibliografia	129



## Introduzione

Nel vasto e profondo oceano delle metafore politiche la riflessione filosofica continua a trovare alimento per nutrire le sue argomentazioni di nuovi spunti. Non si tratta di una semplice ambizione retorica volta a conformare lo stile filosofico a quello alto e da secoli apprezzato dei classici della letteratura. Nelle metafore è spesso racchiuso un surplus di significati, un'eccedenza di senso verso cui la filosofia è costitutivamente tesa. Inoltre, l'oggetto della filosofia sono i concetti astratti, quali, ad esempio, sovranità, stato, nazione, potere. I sistemi filosofici, pur essendo l'unico strumento in grado di articolare una comprensione razionale riguardante origine e finalità di questi costrutti, spesso incontrano dei limiti. Nel sentire comune l'astrattezza della concettualità è materia oscura; per essere recepita e interiorizzata essa richiede un supporto nel concreto, in un'immagine (in senso lato, anche attraverso le immagini mentali che possono essere veicolate dai simboli o create dalla fantasia, non necessariamente concreta nel senso di reale/materiale). Grazie alla sua immediatezza, questa è capace di comunicare significati che sarebbero difficili da esprimere servendosi delle modalità discorsive dell'argomentazione.

Nel suo essere identificazione di entità distinte, la metafora fornisce immediatamente al pensiero il materiale concreto su cui operare, al contempo però, non si deve cadere nell'illusione che essa svolga così un'operazione di semplificazione che toglie la fatica di un processo razionale, perché, in quanto opera associazioni non immediate, costringe ad un'interrogazione sul senso, o sui sensi, dell'identità e della differenza, della somiglianza e dell'eterogeneità, del simile e del diverso, rivelandosi così un vero e proprio esercizio logico.

L'operazione preliminare che sta a monte di questa ricerca è stata, si potrebbe dire, un gioco di matrioske.

Partendo dall'insieme inesauribile delle metafore politiche, si è innanzitutto fatta una scelta tra le alternative metodologiche di uno studio storico-comparativo, incentrato sulla funzione e sul significato di un tema metaforico nel suo riproporsi in diverse epoche, o uno studio specifico-concettuale, ovvero la riflessione circa una metafora riferita al pensiero dell'autore che la impiega. In relazione alle richieste di questo progetto si è ritenuto opportuno proporre un approccio più circoscritto, concentrando l'analisi solo su poche metafore.

Il passo successivo è stato quello di individuare la famiglia, l'insieme tematico, da cui trarre queste metafore. Ci si è quindi rivolti alla zoologia politica, alla ripresa delle figure animali che sin dall'antichità sono state adottate per rappresentare tipi umani e modelli dei loro comportamenti.

La scelta seguente ha circoscritto maggiormente il focus della ricerca sulla metaforica del mostro. Tuttavia, il materiale era ancora ampissimo, in parte a causa del fascino che i mostri hanno esercitato sulla psiche umana sin dagli albori della civiltà, in parte per l'enorme varietà di esseri a cui viene applicato tale appellativo.

Si è quindi compiuta un'ultima selezione scegliendo fra il vasto panorama del mostruoso alcune figure specifiche: la preferenza è ricaduta sulla coppia biblica costituita da Leviathan e Behemoth.

Alcuni dei momenti di questo lavoro, quelli più significativi in relazione alla nostra ricerca, sono rientrati nella costruzione del primo capitolo, il cui compito è l'analisi generale della metafora mostruosa del potere politico, ovvero il chiarimento circa la correlazione/identificazione tra le figure del vivente bestiale e del detentore della sovranità. Il percorso prende le mosse dalla loro differenza, dal loro appartenere innanzitutto a diverse specie biologiche. Credendo di trovare nel pensiero scientifico uno strumento certo che riesca a delimitare in modo chiaro e indiscutibile la distinzione si rimane delusi: l'umano è infatti una costruzione, già di per sé fragile, la quale, messa di fronte al mostro che in questa categoria contemporaneamente rientra e ne viene escluso, rischia drammaticamente di crollare. Il punto fondamentale è proprio questo, come rileva Canguilhem: «L'esistenza dei mostri mette in questione il potere che ha la vita di insegnarci l'ordine»<sup>1</sup>. Le figure mostruose ci obbligano a confrontarci con il problema dell'ordine, con le sue logiche, la sua origine, le sue contraddizioni e i suoi limiti. La filosofia politica recepisce che il problema appartiene al suo campo d'indagine e lo rielabora applicando metaforicamente le immagini dei mostri alla materia politica.

L'indagine procede con le figure del mostro e del sovrano considerate separatamente, per individuare i caratteri peculiari di ciascuna. La prima parte del percorso, iniziata dalla constatazione della differenza, si conclude offrendo una proposta interpretativa al significato dell'identificazione: tanto l'essere mostruoso quanto l'uomo al vertice del potere politico sono entità *eccezionali*, che fuoriescono dall'ordine stabilito, un ordine che paradossalmente si articola e si definisce solo nel riferimento necessario alla loro presenza.

Il corpo centrale del testo è articolato in due capitoli, dedicati ognuno ad una figura mostruosa: il Leviatano (capitolo II) e Behemoth (capitolo III). Il riferimento filosofico è indubbiamente Thomas Hobbes, ad egli si attribuisce il merito di aver reso celebri questi nomi nel panorama filosofico politico.

Contrariamente a quanto sostengono i critici che si sono soffermati solamente sull'ideale di scientificità raggiunto dal suo sistema e sull'avversione verso la retorica quale strumento di manipolazione delle menti, Hobbes non condanna affatto il patrimonio mitico della tradizione antica, che anzi considera uno dei frutti prodotti dalla storia della civilizzazione umana. Come egli stesso afferma, l'unica restrizione da applicare al suo impiego è quella dell'appropriatezza<sup>2</sup>. Per questo motivo il filosofo non rinuncia alla potente carica rappresentativa di cui sono dotati i mostri biblici che, all'interno del suo pensiero, divengono gli attori dell'antagonismo tra ordine e caos: il Leviatano, personificazione del Commonwealth, Behemoth, simbolo del disordine civile e sociale causato dalle guerre civili.

La complessità della metafora di Leviathan è disarticolata nelle quattro dimensioni individuate da Carl Schmitt: l'animale, il Dio mortale, l'uomo e la macchina. L'analisi di ciascuno di questi aspetti costringe ad un serrato confronto con il pensiero e i principi filosofici dell'autore, che sono indissolubili dalla proposta metaforica.

---

<sup>1</sup> G. Canguilhem, *La conoscenza della vita*, trad. it. di F. Bassani, il Mulino, Bologna 1976, p. 239.

<sup>2</sup> P. Springborg, *Hobbes's Biblical Beasts: Leviathan and Behemoth*, in "Political Theory", Vol. 23, n. 2 (May, 1995), pp. 353-375, qui p. 353.

La metafora di Behemoth, invece, non presenta alcuna particolare strutturazione, e ciò le rende forse più difficile da interpretare. Se nell'opera del 1951 il mostro biblico Leviatano viene esplicitamente nominato nel testo solo tre volte, nel trattato sulle guerre civili inglesi il termine Behemoth non compare mai. Behemoth è solo l'evocazione di un nome terribile, è l'ombra di una figura senza effigie<sup>3</sup>.

Alla metafora di Behemoth è dedicata infine una riflessione sulla sua ripresa novecentesca ad opera di Franz Neumann: egli la impiega per designare il fenomeno del totalitarismo nazionalsocialista. Abbiamo ritenuto degno di nota considerare questo contributo perché il moderno Behemoth, interpretato come un problema della teologia politica, è una conferma dell'attualità e della grandezza del pensiero hobbesiano.

---

<sup>3</sup> Letteralmente Behemoth è senza effigie, cioè l'opera non presenta un frontespizio. È un elemento da non sottovalutare se si considera che, relativamente al Leviatano – in cui Hobbes stesso si era ingegnato a costruire un'immagine per la metafora – il frontespizio ha costituito una parte fondamentale a cui fare riferimento per interpretare correttamente la figura.



## Capitolo I

### La bestia e/è il sovrano

#### 1.1. Questioni di identità e alterità

L'analogia (dal greco *analogía*, che significa «corrispondenza, relazione di somiglianza»<sup>1</sup>) è quel processo mentale che consiste nel cogliere tratti comuni tra due o più elementi. È uno strumento di cui l'arte retorica filosofica e politica si è servita lungo tutto il corso dei secoli al fine di rendere facilmente comprensibili concetti e teorie la cui spiegazione e ricezione sarebbero state difficilmente accessibili alla maggior parte delle menti umane.

Rispetto alla similitudine, essa presenta una maggiore complessità, in quanto si caratterizza per essere più libera ed audace, dal momento che qui, nell'analogia, il rapporto di somiglianza è spesso non immediatamente evidente. È in questo senso che Derrida afferma che l'analogia si configura, più che come il luogo di una risposta, come il luogo di una domanda<sup>2</sup>, che necessita perciò di essere messa al vaglio di sottili procedimenti di analisi. Inoltre, l'analogia che nella storia del pensiero filosofico ha posto in correlazione l'uomo e l'animale, non solo possiede significati multipli e ambigui, dati dalla sua continua oscillazione tra la tendenza ad inscrivere queste due entità ora in un rapporto di proporzione ed uguaglianza, ora in un rapporto di sproporzione e radicale alterità, ma, addirittura più intricato è il fatto che, essendo la metafora priva di qualsiasi nesso di paragone, l'elemento fondamentale in essa diviene proprio il nesso predicativo, tramite cui l'istituzione del rapporto non si presenta «come un paragone di qualsiasi tipo “fra” oggetti distinti, ma come un'identificazione

---

<sup>1</sup> In un breve ma illuminante saggio sulla concezione aristotelica della metafora, Stefano Gensini ci mette in guardia dal possibile fraintendimento in cui si rischia di incorrere nel tradurre il termine *homoiōs* con “somiglianza”. Tale concetto infatti rimanda in modo stringente alla fisicità, alla materialità sensibile, e ciò renderebbe il rapporto fra i termini in questione immediatamente evidente. Questo sarebbe però in aperto contrasto con il «carattere squisitamente intellettuale» e con l'effetto edonistico-cognitivo che, secondo lo Stagirita, risiedono nel processo metaforico, processo che richiede «sottilità di ingegno e dunque fatica» per cogliere la relazione tra i diversi elementi in gioco. Egli sottolinea invece come *homoiōs* sia un termine carico di tecnicità, in quanto proprio di un contesto matematico-geometrico nel quale designa una «relazione di proporzionalità, una relazione astratta, dunque, che la mente “vede” fra entità *distinte* dal punto di vista della loro collocazione ontologica». Gensini propone quindi di servirsi del termine *similarità*, poiché tale concetto è più corretto per designare una qualità del simile immateriale e puramente intellettuale. Nel prosieguo del discorso si useranno i termini metafora e analogia come sinonimi intendendo, come Aristotele nella *Poetica*, la metafora come un insieme molto ampio di figure retoriche (tra le quali rientrano ad esempio la similitudine, la metonimia) e l'analogia come quel peculiare tipo di espediente letterario che identifica diverse entità. Cfr. S. Gensini, “Vedere il simile”? *In margine ad Aristotele (Poetica, 21-22)*, in E. Gagliasso, G. Frezza (a cura di), *Metafore del vivente. Linguaggi e ricerca scientifica tra filosofia, bios e psiche*, FrancoAngeli, Milano 2010, parte I, cap. 1, pp. 29-38.

<sup>2</sup> Cfr. J. Derrida, *La bestia e il sovrano*, 2 voll., ed. stabilita da M. Lisse, M.L. Mallet, G. Michaud, a cura di G. Dalmasso, tr. it. Di G. Carbonelli, Jaca Book, Milano 2009, vol. I, p. 34.

“di” oggetti distinti»<sup>3</sup>. Questo ci permette di affermare che «In qualsiasi modo si intenda il termine, un’analogia è sempre una ragione, un logos, un ragionamento, addirittura un calcolo che risale a un rapporto di proporzione, di somiglianza, di comparabilità nella quale *coesistono identità e differenza*»<sup>4</sup>.

Nell’indagare questo indissolubile e contemporaneo rapporto antitetico è imprescindibile prendere le mosse proprio dalla definizione più famosa e controversa della filosofia politica che definisce l’essenza dell’uomo: la definizione aristotelica dell’uomo come *politikòn zôon*<sup>5</sup>.

Questo passo di importanza capitale in tutta la storia della filosofia occidentale sembra indicare che il proprio dell’uomo, ciò che lo definisce essenzialmente, risiede nella sua tendenza naturale (*physei*) alla vita comunitaria. Tuttavia, nelle righe del testo immediatamente successive a quest’affermazione, l’Autore dichiara che l’uomo è l’animale più socievole fra tutti quanti<sup>6</sup>, e così la prerogativa alla vita gregaria viene estesa anche ad altri generi di animali<sup>7</sup>. Sembra allora che la vita comunitaria non sia un discrimine sufficientemente forte per tracciare una distinzione tra il regno umano e quello animale, in quanto essa sarebbe, almeno in alcuni casi, comune ad entrambi. Tuttavia sarebbe un gravissimo fraintendimento appiattare la vita propriamente politica dell’uomo ad un semplice vivere gregario, poiché se ne disconoscerebbe la specifica natura. Aristotele precisa allora che:

la natura (*physis*) non fa nulla invano, e l’uomo è l’unico animale che abbia la favella (*lógon*): la voce (*phōnè*) è segno del piacere e del dolore e perciò l’hanno anche gli altri animali, in quanto la loro natura giunge fino ad avere e a significare agli altri la sensazione del piacere e del dolore. Invece la parola serve a indicare l’utile e il dannoso, e perciò anche il giusto e l’ingiusto. E questo è proprio dell’uomo rispetto agli altri animali: esser l’unico ad avere nozione del bene e del male, del giusto e dell’ingiusto e così via. È proprio la comunanza di queste cose che costituisce la famiglia e la città<sup>8</sup>.

Pertanto, si evince che a costituire la specificità ontologica dell’uomo è una natura linguistico-razionale che, rendendo possibile il sentimento morale e la stessa condivisione di questo, permette il passaggio *qualitativo* da un semplice vivere (*zên*), comune a tutte le specie di viventi, al vivere bene (*eu zên*) che costituisce contemporaneamente il senso e il fine della costituzione della *pólis*. «Per tale ragione

---

<sup>3</sup> S. Gensini, “Vedere il simile”? *In margine ad Aristotele (Poetica, 21-22)*, cit., p. 30, corsivo dell’autore.

<sup>4</sup> J. Derrida, *La bestia e il sovrano*, cit., vol. I, p. 34, corsivo mio.

<sup>5</sup> Aristotele, *Politica*, a cura di C. A. Viano, RCS Libri, Milano 2002, 1253a, 2-3.

<sup>6</sup> È opportuno chiarire una distinzione che si configura come essenziale per una corretta interpretazione del pensiero aristotelico: quella tra una “semplice differenza di grado” all’interno di una scala gerarchica, e una “differenza specifica (*idion*), di natura”, ovvero una differenza inerente all’essenza propria delle entità in questione. Nonostante qui la relazione comparativa fra la natura socievole degli animali e quella degli uomini possa suggerire di intendere la differenza nel primo senso, ovvero come se, rispetto agli animali, gli uomini presentassero semplicemente un grado maggiore di socialità, è ben chiaro dal prosieguo del pensiero che in realtà Aristotele mira invece a stabilire tra i termini in gioco una vera e propria differenza nelle loro rispettive essenze.

<sup>7</sup> Cfr. Aristotele, *Politica*, cit., 1253a, 7-8.

<sup>8</sup> *Ivi*, 9-18.

si potrebbe dunque dire che per Aristotele vivere bene vuol dire vivere politicamente»<sup>9</sup>.

Nella concezione proposta dallo Stagirita, il legame sociale inteso come legame politico è assicurato dalla *philia*. Come rileva acutamente Derrida, nel pensiero aristotelico vi è un legame indissolubile tra amicizia e politica, «nella loro origine, come nel loro fine. [Infatti] Se il politico porta a perfezione la sua opera nel progresso stesso dell'amicizia, i due motivi, nonché i due movimenti, sembrano allora contemporanei, cooriginari e coestensivi. L'amicizia sarebbe originariamente e da parte a parte politica»<sup>10</sup>. Il Filosofo greco considera l'amicizia una virtù necessaria alla vita, e addirittura fondamentale nel contesto della vita comunitaria, poiché, grazie ad essa, gli uomini acquisirebbero maggiore capacità sia di pensare, sia di agire. Inoltre, pare che sia proprio l'amicizia, concepita come concordia, ad assicurare l'unione dei cittadini di una *pólis*<sup>11</sup>. Nonostante le differenze di virtù e di status sociale tra coloro che possono stringere rapporti d'amicizia e nonostante la differenza di finalità per cui tali rapporti vengono instaurati, esiste un particolare genere di amicizia, definito da Aristotele *he próte philia*, il senso primo, il più nobile ed elevato, ovvero quello basato sulla somiglianza e sull'uguaglianza di coloro che sono simili sotto il punto di vista della virtù<sup>12</sup>: «si dice, infatti, "amicizia è uguaglianza", e questa c'è soprattutto nell'amicizia tra uomini buoni»<sup>13</sup>. Diviene allora palese il concetto antropocentrico che fonda tanto l'amicizia, quanto la politica: entrambe infatti sono «questione di simili». Autorità politica è infatti solo quella che si esercita su cittadini liberi e uguali per stirpe e per capacità, tanto che il modello che la esemplifica è quello del rapporto tra fratelli consanguinei (*tôn adelphôn*). Essa è riservata solo all'*ánthropos*, inteso qui in senso stretto, non come genere umano, in quanto «l'unico possessore della capacità di deliberare e scegliere propriamente è l'uomo adulto, libero e proprietario, che allo stesso tempo è marito, padrone e padre»<sup>14</sup>. Mentre alcune forme di amicizia (quelle in

---

<sup>9</sup> A. Firenze, *Dalla zoe al bios. Normalizzazione antropologica e naturalizzazione delle gerarchie sociali in Aristotele*, in "Etica & Politica", XXI, 2019, 2, EUT Edizioni Università di Trieste, pp. 517-534, (<http://hdl.handle.net/10077/28382>), in part. p. 519, in cui, immediatamente prima dell'affermazione citata, l'autore spiega chiaramente che «il vivere proprio dell'uomo, ovvero consono alla sua natura onto-teleo-logica, è un vivere bene, perché moralmente determinato, nella misura in cui si svolge nel quadro della comunità politica quale si realizza nella *pólis*».

<sup>10</sup> J. Derrida, *Politiche dell'amicizia*, tr. it. di G. Chiurazzi, Raffaello Cortina Editore, Milano 1995, pp. 231-232.

<sup>11</sup> Cfr. Aristotele, *Etica Nicomachea*, tr. it. di C. Natali, Laterza, Bari 1999, libro VIII, cap. 1, 1155a, 1-30. Nei capitoli che seguono Aristotele conduce una minuziosa analisi che distingue diversi tipi di amicizia. L'amicizia propriamente politica, cioè quella che spinge gli uomini ad unirsi per costituire la *pólis*, è fondata in vista dell'interesse comune, è un'associazione finalizzata al perseguimento dell'utile (cfr. 1160a, 12-13).

<sup>12</sup> Cfr. *ivi*, 1159b, 3-4.

<sup>13</sup> *Ivi*, 1157b, 33-34.

<sup>14</sup> A. Firenze, *Dalla zoe al bios*, cit., p. 529. Vorrei porre l'attenzione sul fatto che, già nel pensiero aristotelico, si apre una falla interna alla concezione dell'uomo. Infatti, rispetto alla «forma completa e perfetta dell'animale razionale e politico che è l'*ánthropos*, [...] coloro i quali, a causa della loro deficitaria e imperfetta natura, non hanno la possibilità di seguire questo modello normativo, [...] si ritrovano ad essere radicalmente esclusi non solo dalla comunità politica ma finanche dalla comunità umana in quanto tale. [...] Il che equivale a dire che se non si è un "vero uomo" si finisce

cui vi è un rapporto di superiorità, come quella tra il padre e i figli, o tra un uomo migliore e uno peggiore) posso instaurarsi anche tra uomini diversi per grado, Aristotele esclude categoricamente la possibilità di un rapporto di amicizia, e quindi anche di un rapporto comunitario propriamente politico, con gli dei e con gli animali<sup>15</sup>. Tra queste entità infatti vi è una differenza specifica, una differenza che risiede nelle loro rispettive essenze e che quindi mette in gioco il proprio dell'uomo: il linguaggio. Senza comunicazione, e in particolare la comunicazione del giusto e dell'ingiusto, del bene e del male, è impossibile la costituzione della *pólis*<sup>16</sup>. Grazie a questa esclusione dalla comunità politica Aristotele segna la differenza tra l'uomo e gli altri viventi, gli animali e gli dei. Si tratta di un'esclusione simmetrica poiché da un lato si situa il meno rispetto all'uomo, dall'altra invece abbiamo un più, una forma di vita superiore all'uomo. Da ciò deriva una sorta di articolazione gerarchica dei modi di vivere, una *Scala Naturae*, all'interno del pensiero del Filosofo.

Nella complicata opera di decostruzione sostenuta da Derrida porre la discontinuità uomo-animale come una differenza fra diversi gradi dell'essere all'interno di uno stesso *continuum* biologico costituisce un'operazione teorica non solo profondamente erronea, che rischia di appiattire tutta la questione trattandola in modo troppo semplicistico, ma addirittura essa sarebbe un'operazione "criminale", un crimine commesso contro *gli animali*<sup>17</sup>. Il torto consisterebbe infatti nell'«uso al singolare di una nozione così generale come "L'Animale", come se tutti i viventi non umani potessero essere raggruppati nel senso comune di questo "luogo comune", l'Animale, a prescindere dalle differenze abissali e dai limiti strutturali che separano, nella stessa essenza del loro essere, [...] *tutti i viventi* che l'uomo non riconosce come suoi simili»<sup>18</sup>. Tutto il discorso filosofico occidentale, per secoli, si è sempre limitato ad istituire fra questi due generi di entità un limite unico, la cui definizione e funzione sarebbero essenzialmente negative: l'animale inteso come mancanza di proprietà, come ciò che è privo di quel proprio che definisce invece l'uomo<sup>19</sup>. Derrida propone

---

irrimediabilmente per rappresentare una degradazione o degenerazione della vera natura umana, comparabile alle anomalie degenerative identificate da Aristotele con il barbaro, lo schiavo, la donna, o l'uomo bestiale (*theriodes*).» A. Firenze, *Dalla zoe al bios*, cit., p. 532-533.

<sup>15</sup> Cfr. Aristotele, *Politica*, cit., 1253a 2-3 e 1253a 28-29.

<sup>16</sup> Nonostante le fondamentali ed abissali differenze nel presupposto antropologico (l'uomo come animale votato per natura alla socialità) che sostiene le loro teorie politiche, un Autore che fa tesoro di questa lezione aristotelica è Hobbes. Egli infatti afferma che «la più nobile e giovevole invenzione fra tutte le altre fu quella della parola, [...] senza di essa non ci sarebbero stati tra gli uomini né stato, né società, né contratto». Di conseguenza «Fare patti con le bestie brute è impossibile, perché, non intendendo la nostra parola, non intendono né accettano alcuna traslazione di diritto, né possono trasferire alcun diritto ad altri e, senza una accettazione reciproca non c'è patto. Fare un patto con Dio, è impossibile, se non per mezzo della mediazione di quelli a cui Dio parla, o per mezzo di una rivelazione soprannaturale, oppure per mezzo dei suoi luogotenenti che governano sotto di lui e in suo nome, poiché altrimenti non sappiamo se i nostri patti sono accettati o no». T. Hobbes, *Leviatano*, tr. it. di G. Micheli, Mondadori, Milano 2018, p. 30 e p. 143. Cfr. anche l'interessante interpretazione derridiana di questo passaggio in J. Derrida, *La bestia e il sovrano*, cit., vol. I, p. 83 ss.

<sup>17</sup> Cfr. J. Derrida, *L'animale che dunque sono*, tr. it. di M. Zannini, ed. stabilita da M. L. Mallet, a cura di G. Dalmaso, Jaca Book, Milano 2006, p. 89.

<sup>18</sup> *Ivi*, p. 73, corsivo dell'autore.

<sup>19</sup> Cfr. *ivi*, p. 86.

allora di abbandonare questa logica opposizionale, per abbracciare un «pensiero della differenza»<sup>20</sup>, un pensiero che sia in grado di non disconoscere la pluralità di tutti quei viventi animali riconducendoli con violenza a un insieme unico, e, che stabilisca invece tra essi «una molteplicità di limiti e di strutture eterogenee»<sup>21</sup>. A tal proposito egli conia il termine *animot*, costituito dall'unione di *animaux* (animali) e *mots* (parole), con cui intende designare «Né una specie né un genere, né un individuo, ma un'irriducibile molteplicità vivente di esseri mortali e, più che un doppio clone o una parola-contenitore, una sorta di ibrido mostruoso, una chimera»<sup>22</sup>.

Anziché ridurre la problematica uomo-animale ad una mera questione scientifico-biologica, Derrida vuole innanzitutto mettere in gioco la stessa (e già di per sé problematica) questione della soggettività e dell'umanesimo, poiché «È esattamente nell'uomo e nelle strutture che ne identificano non già l'appartenenza a una specie bensì la collocazione di soggetto che si articola l'intera questione del rapporto tra l'animale e l'uomo»<sup>23</sup>.

In questa prospettiva allora, l'uomo non sarebbe altro che un "divenir uomo", il prodotto non naturale di un processo di antropogenesi, di una vera e propria fabbricazione dell'umano attuata appunto dalla metafisica occidentale, un'ontologia dalla decisa impronta antropocentrica<sup>24</sup>. Sono queste le conclusioni a cui giunge Agamben alla fine di un lungo percorso in cui tenta di sciogliere i nodi aporetici della questione uomo-animale, luogo in cui egli afferma che

L'uomo non è, infatti, una specie biologicamente definita né una sostanza data una volta per tutte: è, piuttosto, un campo di tensioni dialettiche sempre già tagliato da cesure che separano in esso ogni volta – almeno virtualmente – l'animalità «antropomorfa» e l'umanità

---

<sup>20</sup> J. Derrida, *"Il faut bien manger" o il calcolo del soggetto*, a cura di S. Maruzzella e F. Viri, Mimesis, Milano 2021, p. 37. Il testo è tratto da un'intervista con Jean-Luc Nancy, il cui titolo originale è *Il faut bien manger ou le calcul du sujet*, apparsa su "Cahiers Confrontation", n. 20, inverno 1989: *Après le sujet qui vient*. Qui i curatori traducono "differenza", cercando per quanto possibile di non ridurre tutta la portata concettuale del neologismo derridiano *différance*. Ritengo di fondamentale importanza sottolineare l'utilizzo di tale concetto, cardine imprescindibile di tutta la decostruzione del Filosofo, in quanto il proposito dell'Autore è proprio quello di smarcare le sue riflessioni sull'uomo e l'animale dal logocentrismo (o, in questa sede, chiamato anche *carno-fallogocentrismo*), ovvero dalla metafisica della presenza e dell'identità che fin dagli albori ha egemonizzato tutto il pensiero filosofico dell'Occidente. In questo senso si può affermare che per Derrida «la stessa differenza tra animale e uomo si rivelerebbe qualcosa dell'ordine dell'impossibile: non tanto perché non si darebbe differenza, ma perché, pur potendosi innegabilmente reperire una serie forse anche illimitata di differenze, una differenza, univoca e necessariamente fondata su un contesto di qualità omogenee, non è concepibile». F. Polidori, *Dal postumano all'animale*, Mimesis, Milano 2019, p. 109, corsivo dell'autore.

<sup>21</sup> J. Derrida, *L'animale che dunque sono*, cit., p. 89.

<sup>22</sup> *Ivi*, p. 82.

<sup>23</sup> F. Polidori, *Dal postumano all'animale*, cit., p. 134.

<sup>24</sup> Nonostante Agamben rivolga qui una sorta di accusa alla metafisica, Derrida non manca acutamente di rilevare come in realtà il filosofo italiano non riesca a discostarsene in quanto «non solo l'impostazione del problema, ma l'intero lessico dipendono da Heidegger e Hegel: l'antropogenesi è letta entro una dialettica del superamento, del primato, della spiritualizzazione umana come oltrepasamento dell'animalità. Anche il verbo custodire ha un grande rilievo, poiché nel pensiero heideggeriano, dal quale esso evidentemente è tratto, rinvia alla casa, alla dimora, quindi nuovamente al "proprio"». C. Furlanetto, E. Villata (a cura di), *Animali, uomini e oltre. A partire da La bestia e il sovrano di Jacques Derrida*, Mimesis, Milano-Udine 2011, p. 27.

che in questa s'incarna. L'uomo esiste storicamente solo in questa tensione: umano egli può essere solo nella misura in cui trascende e trasforma l'animale antropomorfo che lo sostiene, solo perché, attraverso l'azione negatrice, è capace di dominare e, eventualmente, distruggere la sua stessa animalità (è in questo senso che Kojève può scrivere che l'«uomo è una malattia mortale dell'animale»)<sup>25</sup>.

Secondo questa concezione, l'uomo non è costituito da un'identità monolitica, ma il suo stesso corpo è scisso da una tensione irriducibile tra l'animalità e l'umanità. Per esemplificare ciò che egli intende affermare riconducendo entrambi i poli all'interno dello stesso elemento, Agamben è costretto a confrontarsi con la complessità del concetto di vita. Egli rileva che, nella lunga storia del pensiero filosofico, a partire da Aristotele, tale concetto non è mai stato definito in modo chiaro e preciso, piuttosto, tutte le riflessioni che su di esso si sono soffermate, si sono limitate a scomporlo in una molteplicità di funzioni. La prima, e forse la più celebre articolazione gerarchica che viene istituita fra diversi "modi di vita" è da ricondurre ancora una volta al pensiero aristotelico. Nel *De anima* il Filosofo spiega che la prima e più elementare forma di vita, che consiste semplicemente nella nutrizione e nella riproduzione ed è presente fin nel mondo vegetale, è quella vegetativa, più evoluta è la vita degli animali, quella sensitiva, a cui vengono aggiunte la facoltà del movimento e la sensibilità, infine, il modo di vivere più elevato è quello che contraddistingue gli uomini, i soli esseri che esercitano la facoltà intellettuale. Molti secoli dopo, nel XIX secolo, il fisiologo francese Bichat sembra riproporre il problema del vivente in termini simili alla classificazione aristotelica: egli individua nell'uomo l'esistenza di due "animali", uno la cui vita si riduce all'insieme delle funzioni meramente organiche, l'altro invece, caratterizzato dal fatto di intrattenere un rapporto attivo con il mondo nel quale è inserito<sup>26</sup>. Agamben è interessato a queste teorie in quanto esse riuscirebbero a rendere evidente la *coesistenza* di animalità e umanità *all'interno* dell'uomo stesso, mettendo in luce il fatto che l'umano, che si pretende essere altro e superiore rispetto a tutti i generi e le specie di viventi, è in realtà, già da sempre, e addirittura da prima di definirsi "umano", un animale. «La dimensione animale sarebbe dunque propriamente ciò che l'uomo perde nel momento in cui diventa appunto umano, nel momento in cui accede al linguaggio e si identifica»<sup>27</sup>.

Il costante fraintendimento e la decisa negazione dell'animalità umana finiscono quindi per attribuire un vero e proprio ruolo *costitutivo* al concetto di animalità, che diviene il mezzo tramite cui l'uomo, discostandolo da sé, costruisce la propria identità e si definisce come umano<sup>28</sup>. In questo senso dev'essere intesa l'affermazione di Agamben secondo cui «Ciò che discrimina l'uomo dall'animale è il linguaggio»<sup>29</sup>.

---

<sup>25</sup> G. Agamben, *L'aperto. L'uomo e l'animale*, Bollati Boringhieri, Torino 2019, p. 19.

<sup>26</sup> Cfr. *ivi*, cap. 4, in part. pp. 21-22-23.

<sup>27</sup> F. Polidori, *Dal postumano all'animale*, cit., p. 143.

<sup>28</sup> È opportuno notare come anche in Derrida la parola animale assolve per l'uomo una funzione eminentemente identificativa, infatti egli scrive: «questa parola, l'animale, [...] gli uomini se la sono dati con l'intento di identificarsi, di riconoscersi in vista di essere ciò che si dicono di essere, degli uomini, capaci di rispondere e rispondenti al nome di uomini». J. Derrida, *L'animale che dunque sono*, cit., p. 71.

<sup>29</sup> G. Agamben, *L'aperto*, cit., p. 41.

Nonostante tale pensiero non sembra far altro che riproporre la concezione aristotelica, il filosofo italiano sta invece affermando un'idea che sta agli antipodi rispetto a quella greca. Il linguaggio infatti non è pensato come una caratteristica naturale peculiare dell'uomo, ma piuttosto come un prodotto storico, che non sarebbe propriamente né umano né animale. In conseguenza di ciò, non vi sarebbe alcuna differenza specifica a distinguere le due entità; piuttosto, da un comune punto di partenza, dallo stesso insieme di appartenenza, una delle due entità si distinguerebbe dall'altra producendosi come diversa grazie ad un artificio<sup>30</sup>.

Lo stesso Linneo, considerato il fondatore della moderna classificazione dei viventi, si trova in imbarazzo nel momento in cui deve assegnare alla specie *Homo* una qualità

---

<sup>30</sup> È indicativo il fatto che «Agamben sviluppa questo argomento ricorrendo alla teoria linguistica di Émile Benveniste, il quale sostiene che l'«Io», il soggetto, non possiede alcun fondamento psicologico o fisico, ossia il termine «Io» non ha alcun referente materiale. L'«Io» si riferisce invece all'atto del discorso in cui viene espresso ed è solo in e attraverso tale asserzione che l'«Io» acquisisce una realtà. In breve, la teoria di Benveniste afferma che il soggetto che dice «Io» emerge solo *nel linguaggio* e che, quindi, non ha alcuna esistenza o realtà al di fuori di questo. [...] Se il linguaggio manca, non c'è alcun Sé, e laddove c'è un Sé, c'è già da sempre anche il linguaggio». M. Calarco, *Zoografie. La questione dell'animale da Heidegger a Derrida*, a cura di M. Filippi e F. Trasatti, Mimesis, Milano 2012, pp. 88-89, corsivi dell'autore.

Spinti da curiosità intellettuale si potrebbe provare a confrontare l'idea di Agamben relativa alla costituzione dell'identità umana grazie al linguaggio, con alcune affermazioni di Hobbes riguardo alla differenza uomo-animale, riflessioni che, a mio parere, propongono una concezione molto vicina a quella appena esposta. Nelle prime pagine del *Leviatano* Hobbes conduce una minuziosa analisi relativa a tutte le caratteristiche della natura umana: la differenza uomo-animale si rivela essere un confine poroso che contemporaneamente congiunge e separa. Se da un lato le due entità in questione condividono attributi anche «tipicamente mentali», quali l'immaginazione, un particolare tipo di discorso mentale, inteso come capacità di articolare una serie regolata di pensieri per ricercare le cause o i mezzi con cui ottenere un determinato effetto, o la prudenza (cfr. T. Hobbes, *Leviatano*, cit., p. 21, p. 25, p. 28); dall'altro lato l'uomo sembra anche possedere alcuni peculiari caratteristiche naturali che lo elevano al di sopra della condizione animale, quali l'intendimento e un particolare genere di curiosità riguardo agli effetti possibili (cfr. *ivi*, p. 21-22 e p. 25). Tuttavia, nonostante queste considerazioni possano suggerire che tra l'animale e l'umano vi siano una discontinuità e una cesura di ordine naturale, vi è un passo dell'opera in cui quest'idea viene radicalmente negata. Esso recita: «Non c'è alcun altro atto della mente umana, che io possa ricordare, così naturalmente radicato nell'uomo, che, per esercitarlo, non occorra altro, se non l'essere nato uomo e vivere con l'uso dei cinque sensi. Quelle altre facoltà di cui parlerò fra poco e che sembrano proprie dell'uomo solo, sono acquisite e accresciute dallo studio e dall'industria, e apprese dalla maggior parte degli uomini per mezzo dell'istruzione e della disciplina, e procedono tutte dall'invenzione dei vocaboli e del parlare» (*ivi*, p. 28). Le facoltà a cui Hobbes allude in questo passo sono le virtù intellettuali, le quali si dividono in: naturali, ovvero quelle virtù innate che coincidono con il senso, e che non distinguono di molto l'uomo dagli animali bruti, e quelle invece acquisite, che costituiscono quelle propriamente umane in quanto sono fondate sull'uso della parola, e sono causate da alcune passioni, principalmente il desiderio di potere nelle sue diverse declinazioni (cfr. *ivi*, p. 70 e p. 75). Se, come ritiene Hobbes, la razionalità non è innata (cfr. *ivi*, p. 47) e il linguaggio è un'invenzione (cfr. *ivi*, p. 30), il discorso si sposta dalla sfera naturale a quella dell'artificio, e l'umano, più che una transizione naturale, si configura come una *produzione* causata da fattori artificiali. E, a differenza dell'animale totalmente assorbito dal soddisfacimento delle passioni sensuali, l'uomo, all'interno della dimensione artificiale della vita comunitaria, necessita del linguaggio quale strumento per soddisfare il proprio bisogno di riconoscimento (desiderio di onore, una forma del desiderio di potere), cioè per la costruzione della propria identità di individuo. Cfr. F. Toto, *Hobbes e il riconoscimento. Antropologia, morale, politica*, in *Consecutio Rerum*, anno I, n. 1, Roma 2016, pp. 9-32, in part. pp. 9-10-11.

specifica del suo essere che la contraddistingua nettamente dalle altre specie che appartengono allo stesso ordine, gli *Anthropomorpha* (ovvero i *Primates*). Egli si limita a posporre al termine *Homo* la massima *nosce te ipsum*. Dalla decima edizione l'espressione si ridurrà per pura semplicità all'aggettivo *Sapiens*, ma senza alcun riferimento al *lógos* aristotelico inteso come specifica natura linguistico-razionale: «definire l'umano non attraverso una *nota caratteristica*, ma attraverso la conoscenza di sé, significa che è uomo colui che si riconoscerà come tale, che *l'uomo è l'animale che deve riconoscersi umano per esserlo*»<sup>31</sup>.

Inoltre Linneo non ha bisogno di aspettare che giungano il XIX secolo e Darwin per capire che l'uomo è strettamente prossimo, simile, ad una scimmia, già da molto prima si comincia a rendersi conto che esistono esseri viventi che abitano nello spazio in cui i due insiemi si intersecano e producono una zona d'indistinzione che suscita al contempo curiosità e ribrezzo. Lo stesso Linneo, all'interno della sua monumentale opera di tassonomia, inserisce accanto ad *Homo sapiens* l'*Homo ferus*, una sorta di sottospecie costituita da individui degenerati per il fatto di presentare sembianze e caratteristiche comportamentali che li avvicinano maggiormente ad altri viventi del *Systema*<sup>32</sup>. Essi non costituirebbero altro che «i messaggeri dell'umanità dell'uomo, i testimoni della sua fragile identità e della sua mancanza di un volto proprio»<sup>33</sup>.

Quello tra l'uomo e l'animale è un confine debole, sfrangiato e scisso da innumerevoli aporie. Il luogo su cui ora bisogna perlomeno tentare di sostare per esplorarne tutte le potenzialità possibili è proprio questa terra di nessuno, questo "tra": tra una strettissima prossimità e una necessaria separazione, tra la continuità o la discontinuità, tra un'*artificiosa* identità e una perturbante alterità. Questo è il luogo in cui l'umano e il non-umano sono «riconducibili a una appartenenza comune, a un luogo di indistinzione che però non è un luogo qualsiasi: è il luogo del vivente»<sup>34</sup> dal quale la filosofia politica non ha mai smesso di attingere per costruire le sue metafore più emblematiche ed affascinanti.

## 1.2. L'eccezionalità del mostro

Il luogo in cui abita il mostro è un luogo *indefinito*, un luogo di indistinzione che emerge in tutta la sua problematicità proprio nello sbiadire dei confini che dovrebbero separare l'animale dall'umano. Ed anzi, è proprio «Là dove tanto spesso si oppone il regno animale a quello umano come il regno del non politico al regno del politico, dove, inoltre, l'uomo è stato definito <un> animale o un essere politico, [che] l'essenza del politico, in particolare dello Stato e della sovranità è stata spesso rappresentata nella forma informe della mostruosità animale, nella figura senza figura

---

<sup>31</sup> G. Agamben. *L'aperto*, cit., p. 33, corsivo dell'autore.

<sup>32</sup> Cfr. *ivi*, p. 36 in cui Agamben descrive l'«enigmatica variante *Homo ferus*, che sembra smentire punto per punto i caratteri del più nobile dei primati: esso è *tetrapus* (cammina a quattro zampe), *mutus* (privo di linguaggio), *hirsutus* (coperto di peli). [...] si tratta degli *enfant-sauvage* o bambini-lupo».

<sup>33</sup> *Ivi*, p. 36.

<sup>34</sup> F. Polidori, *Dal postumano all'animale*, cit., p. 151.

di una mostruosità mitologica, favolosa o non naturale»<sup>35</sup>. Si tratta, per Derrida, di una rappresentazione doppia e contraddittoria in quanto essa, come un pendolo, oscilla costantemente fra due tendenze radicalmente in antitesi l'una con l'altra. Da un lato infatti, il pensiero filosofico assume il politico, e in particolare l'apice della politicità incarnata nella figura del sovrano, come qualcosa di superiore all'umano, come qualcosa che, per le sue qualità eccellenti o eccezionali, si avvicina più, se non addirittura entra a far parte, di quella dimensione superiore che è la sfera del divino. Tuttavia, dall'altro lato, vi sono almeno altrettante concezioni secondo le quali l'uomo politico, ma soprattutto lo Stato sovrano, vengono dipinti con connotati morali di inumanità, che lo relegano nel regno inferiore dell'animalità, o meglio, della bestialità<sup>36</sup>. La caduta nella bestialità nelle sue proiezioni politiche funge da minaccia o spettro di regresso, opposta alla civilizzazione conseguita grazie alla politica<sup>37</sup>.

---

<sup>35</sup> J. Derrida, *La bestia e il sovrano*, cit., vol. I, p. 47.

<sup>36</sup> Cfr. *ivi*, p. 48. In questa riflessione, all'interno di una breve e quasi insignificante parentesi, Derrida ribadisce una volta in più un'indicazione che costituisce un punto fermo di fondamentale importanza nel suo pensiero: la necessità di tenere distinti i concetti di "animalità" e "bestialità". Il termine francese «*bête*» che compare nel titolo del Seminario, è qui usato come sostantivo per designare la bestia, che non è l'animale. Il medesimo termine, usato però grammaticalmente come aggettivo, in molte lingue non trova un preciso corrispettivo del francese e significa piuttosto «stupido», «scemo». Ciò costringe l'Autore ad impegnarsi in una complessa questione non solo terminologica, ma anche concettuale poiché il significato dell'aggettivo «si disloca completamente non avendo più nulla a che fare con l'essenza della bestia, essendole anzi radicalmente eterogeneo, e applicandosi propriamente o per lo meno avendo il proprio regime di proprietà, come attributo, [...] solo nell'ordine dell'umano». Questa "essenza della bestia" è poi fonte di ulteriori problematicità in quanto non esisterebbero nell'idioma francese nomi astratti atti ad indicare il proprio della bestia, che non è assolutamente «*bêtise*». *Bêtise* designa invece una particolare stupidità propriamente umana, infatti non si direbbe mai che una bestia, o un animale, siano *bêtes*. Addirittura *bêtise* non allude nemmeno ad un'essenza. Rifacendosi ad un'indicazione di Avital Ronell, Derrida propone di considerare *bêtise* come un «quasi-concetto», cioè «un concetto tanto instabile, soggetto a una tale variabilità, a una tale plasticità, a una tale mobilità, a una tale varietà d'uso che il suo senso non è certo». Non solo la parola è intraducibile ma il suo stesso significato è inafferrabile: l'attributo *bête* infatti non è inscrivibile strettamente nell'ambito della comprensione, ma spesso si trova impiegato per designare un particolare modo d'essere deficitario riferibile agli ambiti etico, sociale e politico. Purtroppo non è questa la sede opportuna per sviluppare adeguatamente la ricchezza e la densità concettuali di queste riflessioni, alle quali il Filosofo dedica tutto lo spazio delle lezioni quinta e sesta del Seminario, intrattenendo uno splendido colloquio con personalità filosofiche e non (Lacan, Deleuze, ma anche Flaubert e Valéry). Per approfondire rimando direttamente alle pagine derridiane in J. Derrida, *La bestia e il sovrano*, cit., vol. I, lezione V, pp. 177-208, e lezione VI, pp. 209-235. Sul tema cfr. anche il contributo di B. Bonato, intitolato *Propria e impropria stupidità*, in C. Furlanetto, E. Villata (a cura di), *Animali, uomini e oltre*, cit., pp. 89-117.

<sup>37</sup> Cfr. B. Accarino, *Zoologia politica. Favole, mostri e macchine*, Mimesis, Milano 2013, p. 24. In questa pagina e in quelle che seguono, Accarino menziona come esempi sia la figura del barbaro sia quella del selvaggio. Sebbene tali personaggi siano stati spesso confusi e talvolta fusi, è opportuno sottolineare che essi non sono perfettamente sovrapponibili in quanto sono diverse le caratteristiche peculiari che li connotano. L'uomo selvaggio simboleggia l'esclusione dalla società politica: «la sua "mostruosità" non necessariamente ha i tratti dell'aggressività, semmai quelli di un deficit di capacità di integrazione e di una condanna alla marginalità civile» (B. Accarino, *Zoologia politica*, cit., p. 35). Il barbaro invece, come rileva Foucault, «non poggia su un fondo di natura di cui farebbe parte. Egli si staglia solo su uno sfondo di civiltà», civiltà delle quali si vuole impadronire per mezzo della violenza e della ferocia che lo contraddistinguono (cfr. M. Foucault, *Bisogna difendere la società. Corso al Collège de France 1975-1976*, a cura di M. Bertani e A. Fontana, sotto la direzione di F. Ewald e A.

Dal punto di vista antropologico il mostro è una figura *marginale*, assumendo il termine nel suo proprio significato spaziale e non assolutamente in senso figurato, dal momento che nella lunga storia dell'immaginario umano, il mostro, tanto come categoria epistemologica quanto come categoria estetica, ha costituito un vero e proprio *topos*, una presenza costante ed assillante, al di là delle differenti concezioni che di esso sono emerse all'interno di diversi momenti storici ed ambiti culturali.

Presso i popoli primitivi, ma anche all'interno delle culture più antiche, ove i confini fra l'animale, l'umano e il divino sfumavano l'uno nell'altro, il mostro era un'entità della cui realtà non si dubitava minimamente, e che anzi rendeva tangibile l'esistenza del divino e del soprannaturale. Descrizioni di esseri mostruosi sono poi onnipresenti nella letteratura pseudo-scientifica, o piuttosto proto-scientifica, antica e medievale fino alle soglie dell'Età Moderna. Qui, con la nascita delle scienze naturali, l'uomo comincia a definire la propria identità di specifica specie biologica e la figura del mostro viene sempre più relegata nel regno dell'anomalia<sup>38</sup>, dell'errore e della deviazione, in contrapposizione alla forma perfetta, nobile e superiore che caratterizza l'umano. Anche quando lo sviluppo inarrestabile delle scienze comincia a mettere in discussione lo statuto ontologico degli esseri mostruosi, declassandolo al regno dell'immaginario e del puramente fantastico, non si smette tuttavia di servirsi della categoria di mostro: essa assume accezioni soprattutto morali, venendo impiegata per designare una certa brutalità nella quale si mescolano stoltezza, crudeltà e riferimenti alla violenza selvaggia che conferiscono all'appellativo "mostruoso" un significato sinonimico a quello di "bestiale".

Quella dei mostri è una galleria sostanzialmente inesauribile, costellata di figure eterogenee tra le quali non vi è alcuna somiglianza immediatamente evidente, né vi è alcun filo d'Arianna che possa condurci ad una definizione soddisfacente in grado di conferire unità a questa moltitudine disorganica. Ne consegue allora che «una teoria del mostro è necessariamente una teoria della differenza»<sup>39</sup>: i mostri sfidano le tassonomie e sono irriducibili alla rigidità di classificazioni e schematizzazioni perché la loro ambiguità «si prende gioco delle opposizioni binarie»<sup>40</sup>. In questo senso "mostro" può essere intesa come una parola-contenitore, un'etichetta sotto la quale si vedono raggruppati esseri i più diversi fra loro e sotto la quale sono confluite tutte

---

Fontana, Feltrinelli, Milano 2009, p. 169). Cfr. anche p. 130 in cui Foucault sostiene che l'etimologia della parola "franco" deriva da *fērox*, "feroce".

<sup>38</sup> Nella pretesa di redigere classificazioni tassonomiche complete ed esaustive, molti studiosi dell'Età Moderna, pur di salvaguardare la stabilità dei confini tra l'uomo e l'animale, si sono dovuti scontrare con un problema essenzialmente normativo (normalità e anormalità), riconducendo principalmente ad esso l'esistenza delle forme mostruose. La tesi di questi studiosi si basava soprattutto su un fraintendimento dell'etimologia del termine *anomalìa*: anziché riconoscere che tale parola deriva dal greco *an-omalos*, che si riferisce a «ciò che è ineguale, rugoso, irregolare nel senso che si dà a queste parole parlando di un terreno», la si è fatta derivare da *a-nomos*, che significa legge, norma. Così, il termine *anomalìa*, che inizialmente possedeva un semplice valore descrittivo, fattuale, è stato avvicinato sino ad assumere esso stesso il significato di anormale, che contiene invece il riferimento ad un valore ed è quindi un concetto normativo. Cfr. B. Accarino, *Zoologia politica*, cit., p. 71, nota 25.

<sup>39</sup> *Ivi*, p. 65.

<sup>40</sup> *Ibidem*.

quelle entità indefinibili e impossibili da sussumere nell'alveo della generalità. Il mostro è appunto l'eccezione<sup>41</sup>.

Nella consapevolezza che qualsiasi elenco di attributi che si potrebbero trovare per designare il mostro, per tentare di definirlo nella sua essenza (ammesso che una tale essenza vi sia), o più semplicemente nelle molteplici forme in cui questa viene a declinarsi, costituisce sempre un tentativo parziale e incompleto, si potrebbero tuttavia indicare in linea generale alcune macro-categorie che fungono da sostrato e da criterio identificativo della mostruosità. In primo luogo mostri sono definiti quegli individui che presentano deformazioni fisiche aberranti, ma anche abnormità nelle loro dimensioni, in particolare un certo gigantismo collegato a una prestanza fisica eccezionale. In secondo luogo mostro è l'ibrido, ovvero un essere che riassume in sé caratteristiche appartenenti a diversi regni: non solo mescolanze tra il regno umano e quello animale, ma tutte le forme di misto sono possibili ed attestate<sup>42</sup>. Infine, mostruosa è la multiformità anche quando non si presenta nello stesso istante: coloro che sono capaci di trasformazione metamorfiche, come i lupi mannari o le streghe, sono ugualmente catalogati come mostri. Tutti questi individui possono essere designati dall'aggettivo *teratomorphos*, poiché ciò che balza agli occhi immediatamente è sempre una mostruosità delle forme esteriori che mette in questione, sino alla stessa negazione, le leggi e l'ordine della natura: «il mostro [è], per così dire, la forma spontanea e primitiva (e di conseguenza naturale) della contro-natura»<sup>43</sup>.

---

<sup>41</sup> Anche se nel pensiero foucaultiano l'analisi della figura del mostro è strettamente funzionalizzata ad una ricostruzione genealogica dell'anomalia e degli individui anormali che dal XVIII secolo diverranno l'oggetto privilegiato di diverse pratiche e saperi, essa contiene comunque spunti di riflessione che possono rivelarsi per noi interessanti. Foucault rileva che, malgrado questo carattere di eccezionalità «il mostro è paradossalmente [...] un principio di intelligibilità. Ciò nonostante, questo principio di intelligibilità è un principio tautologico, poiché la proprietà del mostro è quella di affermarsi come mostro e di spiegare in se stesso tutte le deviazioni che può generare, ma è anche quella di essere in se stesso inintelligibile» (M. Foucault, *Gli anormali. Corso al Collège de France 1974-1975*, cura e trad. it. di V. Marchetti e A. Salomoni sotto la direzione di F. Ewald e A. Fontana, Feltrinelli, Milano 2000, p. 58). Qualificare il mostruoso come ciò che è anomalo ha ricadute fondamentali sul suo statuto ontologico e sul modo in cui esso viene inteso. Con la scoperta della teoria dell'evoluzione, le anomalie vengono viste come varietà, come alcune delle infinite possibilità della vita. Così il mostro viene naturalizzato, la mostruosità diventa un concetto biologico e la teratologia una scienza naturale. Il mostro perde in questo modo la caratteristica principale che, nel mondo antico, lo contraddistingueva: il soprannaturale prodigioso (cfr. G. Canguilhem, *La mostruosità e il portentoso*, cit., p. 247 ss).

<sup>42</sup> L'elenco foucaultiano propone sei forme di ibridi: il mostro è «il misto di due regni, del regno animale e del regno umano: l'uomo con la testa di bue è un mostro, l'uomo dai piedi di uccello è un mostro. È il misto di due specie: il maiale che ha una testa di pecora è un mostro. È il misto di due individui: colui che ha due teste e un corpo è un mostro, colui che ha due corpi e una testa è un mostro. È il misto di due sessi: colui che è contemporaneamente uomo e donna è un mostro. È un misto di vita e di morte: il feto che viene alla luce con una morfologia che non gli consente di vivere, ma riesce tuttavia a sussistere per qualche minuto o qualche giorno, è un mostro. È, infine, un misto di forme: colui che, come un serpente, non ha né braccia, né gambe è un mostro» (M. Foucault, *Gli anormali*, cit., p. 64).

<sup>43</sup> *Ivi*, p. 58. In questo passo Foucault mette l'accento sul mostruoso nella sua correlazione con l'ordine naturale (cfr. anche G. Canguilhem, *La mostruosità e il portentoso*, cit., p. 239). Nonostante il mostro sia *in primis* (in senso cronologico) una «forma spontanea e primitiva (e di conseguenza naturale)» come rileva Foucault, è bene sottolineare sin da ora che tale ambito di riferimento non esaurisce tutte le forme di mostruosità possibili. Infatti, come abbiamo visto, Derrida, nel riferirsi alle rappresentazioni

Nel costrutto greco *teratomorphos*, emerge il sostantivo *téras*, termine solitamente usato per designare il mostro. Scavare nell'etimologia delle parole è un'operazione che non denota semplicemente un sintomo di mera erudizione, ma spesso porta la ricerca, oltre che a conseguire risultati fruttuosi, anche ad aprire nuovi percorsi di riflessione. L'ambiguità di *téras*, complicata dal fatto che di tale termine non si è pervenuti ad una chiara etimologia, si muove «al confine tra mostro, portento, *bad omen* (cattivo presagio), fantasma e anomalie congenite o anormalità dall'altro. Ancora più intricato [è] il versante latino»<sup>44</sup>, dove il sostantivo *monstrum* è affiancato da altre cinque parole (*miraculum*, *omen*, *ostentum*, *portentum*, *prodigium*) che nel loro uso ordinario «*confusa plerumque ponuntur*»<sup>45</sup>. Il senso che accomuna questi vocaboli ci viene indicato dalla loro veste grammaticale: si presentano tutti al genere neutro, «poiché anche a livello intuitivo alla natura ibrida difetta un'identità ben definita: *neutrum* deriva da *nec utrum*»<sup>46</sup>, cioè né uno né l'altro, impossibile da inserire all'interno di classificazioni e quindi eminentemente contraddistinto da un carattere di eccezionalità.

Per i Latini il sostantivo *monstrum* è chiaramente un derivato dei verbi *monstrare* e *monere*, i quali non si limitano al significato di mostrare nel senso di designar/far vedere un oggetto, ma piuttosto indicano un avvertimento, un ammonimento nel senso con cui si insegna una condotta da seguire. Si comprende allora che «*monstrum* deve essere inteso come un 'consiglio', un 'avvertimento' dato dagli dei. Ora gli dei si esprimono con prodigi, con segni che confondono l'intendimento umano. Un 'avvenimento' divino prenderà l'aspetto di un oggetto o di un essere soprannaturale; come dice Festo, si chiamano *monstra* quelle cose che escono dal mondo naturale»<sup>47</sup>.

L'indizio fondamentale che ci viene offerto da tale ricostruzione etimologica risiede specificamente nel mettere in luce la «componente storico-religiosa di questa complessa fenomenologia»<sup>48</sup>; infatti la differenza tra *monstrum* e *prodigium* (che per noi oggi designa oggetti radicalmente differenti, appartenenti a diversi ambiti ontologici), in latino esprimeva semplicemente la modalità personale o impersonale tramite cui si manifestavano tutti quei fenomeni comuni al campo della divinazione<sup>49</sup>. È dunque imprescindibile, nell'approcciarsi al tema del mostro, tener presente che «si tratta di una nozione culturalmente costruita: [...] nella sua accezione originaria

---

filosofiche del politico date in forma metaforica, afferma chiaramente che si tratta «di una mostruosità mitologica, favolosa o *non naturale*». Per non tralasciare elementi che si riveleranno di importanza fondamentale nello sviluppo della ricerca, è bene aggiungere all'elenco foucaultiano degli ibridi una settima forma: il misto di naturale e non naturale, di natura ed artificio.

<sup>44</sup> B. Accarino, *Zoologia politica*, cit., p. 64.

<sup>45</sup> É. Benveniste, *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee*, ed. it. a cura di M. Liborio, 2 voll., Einaudi, Torino 1976, vol. II: *Potere, diritto, religione*, p. 478. L'espressione latina che afferma l'uso indifferenziato di questi termini è tratta da Servio (*ad Aeneidem* III 366), ma, come rileva Benveniste, si tratta di un fatto confermato anche dagli storici e dai filologi moderni.

<sup>46</sup> A. Maiuri, *Il lessico latino del mostruoso*, in I. Baglioni (a cura di), *Monstra. Costruzione e percezione delle entità ibride e mostruose nel Mediterraneo antico*, 2 voll, Quasar, Roma 2013, vol. II, pp. 165-177, qui cfr. p. 166.

<sup>47</sup> É. Benveniste, *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee*, cit., p. 479.

<sup>48</sup> A. Maiuri, *Il lessico latino del mostruoso*, cit., p. 167.

<sup>49</sup> Cfr. *ivi*, p. 166.

*monstrum*, ovvero “essere la cui anomalia costituisce un avvertimento” (e un avvertimento solitamente di origine divina), non corrisponde affatto al nostro modo di intendere la mostruosità<sup>50</sup>, che nella sua designazione moderna ha completamente smarrito il senso originario del lessema<sup>51</sup>.

Sarebbe perciò un grave fraintendimento considerare il mostruoso servendosi prettamente ed esclusivamente di categorie moderne le quali ci condurrebbero a vederlo semplicemente come l’incarnazione del male da sconfiggere ed abbattere<sup>52</sup>. Sebbene sia vero che in moltissimi casi la figura del mostro rappresenta l’antieroe, è solo dopo l’avvento del Cristianesimo che esso viene totalmente accostato all’ambito negativo del maligno e del diabolico. Presso i popoli antichi invece *monstrum* costituiva una *vox media*, priva di immediate connotazioni etiche positive o negative. I mostri erano creature inviate sulla terra dagli dèi in seguito a una trasgressione del *nómos*, della *lex* (spesso si trattava di un atto di *hybris*), in conseguenza della quale si verificava un’alterazione della stessa *pax deorum*. L’aspetto terrificante di questi esseri sospingeva l’immaginazione umana fin alla «categoria mitica del Xaós primevo»<sup>53</sup> e perciò destabilizzava, provocando un senso di sgomento annichilente contrapposto ad un contemporaneo sentimento di maestosità della potenza divina. È proprio in questa “sfera di emotività” che risiede l’intrinseco significato religioso del termine *monstrum*, attestato dalla radice \**mn-* che rimanda appunto alla sfera psichica<sup>54</sup>. Il mostro era, soprattutto all’interno di contesti mitici, una figura sacra<sup>55</sup> in quanto capace di suscitare negli uomini sentimenti di timore, ossequio e reverenza nei confronti della divinità.

---

<sup>50</sup> A. Angelini, *Dal Leviatano al drago. Mostri marini e zoologia antica tra Grecia e Levante*, Il Mulino, Bologna 2018, p. 14.

<sup>51</sup> Cfr. É. Benveniste, *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee*, cit., p. 479, ove l’Autore, dopo aver messo in luce il carattere religioso delle entità mostruose, scrive: «il senso di *monstrum* si è perso nella sua designazione. Non vi era niente nella forma di *mostrum* che richiamasse questa nozione di ‘mostruoso’ se non il fatto che, nella dottrina dei presagi, un ‘mostro’ rappresentava un ‘insegnamento’, un ‘avvertimento’ divino».

<sup>52</sup> In F. Rigotti, *Il potere e le sue metafore*, Feltrinelli, Milano 1992, p. 170, l’autrice scrive: «Come carattere originale ma anche dominante, la metafora del mostro possiede quello della personificazione del male in sé; nell’animale mostruoso e feroce gli uomini hanno provveduto a identificare ogni specie di calamità naturale e ogni tipo di nemico». Cercando a tutti i costi di inscrivere questa figura ambigua, se non addirittura anfibia, in una «tavola delle antinomie dell’immaginazione», Rigotti giunge fino a misconoscere l’autentica *originarietà* del termine. È proprio per evitare tali pericolose generalizzazioni che si è avanzata la proposta di adottare una più prudente «teoria della differenza», o meglio delle differenze, che indagli non solo il contesto storico e culturale in cui una metafora viene utilizzata, ma anche quello più antico nel quale la metafora nasce e si forma.

<sup>53</sup> A. Maiuri, *Il lessico latino del mostruoso*, cit., p. 168.

<sup>54</sup> *Ibidem*.

<sup>55</sup> Per comprendere meglio in cosa consiste questa “sacralità” delle figure mostruose potrebbe rivelarsi utile rivolgersi alla trattazione della categoria del sacro nel modo in cui essa viene teorizzata dal teologo e storico delle religioni tedesco Rudolf Otto nel primo ventennio del XX secolo (cfr. R. Otto, *Il sacro*, trad. it. di E. Buonaiuti, SE, Milano 2009). Cercando di sintetizzare e portare all’attenzione gli elementi di maggior rilevanza per la nostra ricerca, si può dire che il sacro, chiamato da Otto il *numinoso*, viene considerato tanto come categoria storico-filosofica «che interpreti e valuti», una categoria che può solo essere accennata perché indefinibile, inesprimibile in termini concettuali, quanto, secondo l’originario significato della parola, come «una particolare estrinsecazione di sentimento». Tale sentimento coincide nell’analisi con «uno stato d’animo numinoso che subentra ogniqualvolta quella categoria sia applicata, vale a dire quando un oggetto è pensato come numinoso» (p. 21). In tali frangenti l’animo umano si

La natura divina, altra ed eccezionale dei mostri costituisce «un’infrazione che si mette automaticamente *fuori dalla legge*»<sup>56</sup>. «Il campo in cui emerge il mostro è dunque un ambito che si può definire come “giuridico-biologico”»<sup>57</sup>. In un’immagine che racchiude sia l’impossibile che il proibito, le figure mostruose costituiscono tanto una violazione delle leggi della natura che regolano il cosmo, quanto una violazione di quelle che ordinano la società. Il mostro pone il diritto in una posizione di scacco e

---

trova attraversato e scosso dal «senso del *mysterium tremendum*, del tremendo mistero» (p. 27). L’accostamento allo straordinario e all’inconsueto (il *mysterium*) suscitano *tremor*, una particolare reazione emotiva che può essere solo «come indicazione puramente analogica» pensata in relazione alla paura, dal momento che si tratta in realtà di qualcosa di totalmente diverso dallo spavento, non solo per grado e per intensità, ma anche e soprattutto qualitativamente (cfr. p. 31 e p. 24 ove si ribadisce tale diversità rispetto ai sentimenti avvertiti comunemente). Come effetto di questo momento sentimentale, sorge «come un’ombra» in concomitanza ad esso, un momento soggettivo: «il *sentimento di essere una creatura*, il sentimento della creatura che naufraga nella propria nullità, che scompare al cospetto di ciò che la sovrasta» (p. 24). Ciò è dovuto al fatto che nell’incontro con il numinoso l’uomo avverte un altro suo carattere fondamentale, quello della *tremenda majestas*, ovvero «della “potenza” del “dominio” della “potenza sovrana”, dell’”assoluta sovrappotenza”» (p. 34). Se tutti questi momenti spiegano il significato del *tremendum*, per completare la trattazione bisogna ora considerare il *mysterium*, che è nella sua «essenza più tipica, il “totalmente altro”, [...] l’estraneo, e ciò che riempie di stupore, quello che è al di là della sfera dell’usuale, del comprensibile, del familiare, e per questo “nascosto”, assolutamente fuori dell’ordinario e in contrasto con l’ordinario, e colmante quindi lo spirito di sbigottito stupore» (p. 41). Per Otto, è proprio in tale sentimento, in «un primo apparire del misterioso sullo schermo dei sentimenti, [in] un primo avvertirlo, seppure nella forma rudimentale dell’”inquietante”» (p. 30) che trova il suo primo impulso tutto lo sviluppo storico religioso: «in tale sentimento hanno le loro radici “demoni” e “dèi” e tutto ciò che l’”appercezione mitologica” o la “fantasia” ne trassero nel suo processo di sviluppo» (p. 29). Dopo aver dato una sommaria ricostruzione della storia delle religioni dal sapore molto hegeliano (p. 30), nell’indagare i «mezzi indiretti di espressione di quel “terrore religioso” direttamente inesprimibile», lo Studioso rileva che «uno dei più primitivi [...] è naturalmente il *terrificante*, l’orrendo, a volte perfino il mostruoso» (pp. 81-82). «Quanto di sconcertante penetrava nella sfera della sua azione, quanto nell’ordine dei fenomeni naturali e degli eventi suscitava negli uomini, negli animali o nelle piante, sorpresa, stupore o terrore paralizzante, ha sempre risvegliato e attirato prima il terrore demoniaco, poi il timore sacro, ed è ciò che è assurdo alla qualità di *portentum*, di *prodigium*, di *miraculum*» (p. 83). Non è forse un fatto casuale che questi termini siano gli stessi che i Latini usavano come sinonimi di *monstrum*: «Con il vocabolo “portento”, oggi noi intendiamo semplicemente qualcosa di eccezionalmente grande per natura e proporzioni. Ma questa non è, per così dire, che una deformazione razionalistica, e comunque razionalizzata e tarda, della nozione primitiva. Infatti “portentoso” (*ungeheure*) è propriamente e inizialmente l’*inquietante*, vale a dire una realtà numinosa» (p. 59).

Un breve accenno allo sgomento suscitato dal *monstrum* è presente anche in A. Maiuri, *Il lessico latino del mostruoso*, cit., pp. 166-167, ove è interessante notare che il termine con cui esso viene designato è *deinós* (il terrificante demoniaco), il medesimo termine da cui principia la riflessione sul portentoso di Otto (cfr. R. Otto, *Il sacro*, cit., p. 59). Infine, nell’analisi di Accarino (cfr. B. Accarino, *Zoologia politica*, cit., p. 66), ove entra il gioco il «momento *fascinans* del *numen*», ovvero la sua capacità «di attra[rr]e, di cattura[re], di affascina[re], che si intreccia in una strana armonia contrastante con il momento raccapricciante del *tremendum*» (R. Otto, *Il sacro*, cit., p. 49), è rilevato il fatto che i mostri sono in grado di suscitare un sentimento di sublime teratomorfico (per Otto, il sublime costituisce rispetto al *tremendum* una forma avanzata e superiore nei mezzi d’espressione del numinoso. Cfr. R. Otto, *Il sacro*, cit., p. 82).

<sup>56</sup> M. Foucault, *Gli anormali*, cit., p. 58, corsivo mio.

<sup>57</sup> *Ivi*, p. 57.

ne blocca il funzionamento, consegnando così la giustizia al versante della violenza, una violenza spesso colorita di un carattere sacro, addirittura sacrificale.

### 1.3. L'eccezionalità del sovrano

La storia della filosofia, fin dai suoi primordi, è costantemente attraversata da una «vera e propria ossessione arcontica»<sup>58</sup>: si tratta del problema del principio e del cominciamento. Tale questione si riflette con tutte le sue problematicità nella filosofia politica, all'interno della quale essa diviene l'ineludibile quesito riguardante il fondamento dell'istituzione del potere: «Questione dell'inizio e del comando, arcaica questione dell'*archê* che significa [...] inizio e comando, principio e principe, l'Uno del primo. [Infatti] L'*archê*, l'arconte, è una figura del sovrano stesso»<sup>59</sup>. Per comprendere correttamente in cosa consiste tale *archê* è dunque necessario tornare ai primordi, rivolgersi ai primi che l'hanno pensato, a «coloro che a torto, in un senso falsato, vengono chiamati “filosofi della natura” greci e pre-socratici»<sup>60</sup>. L'inadeguatezza di tale etichetta risiede in un'interpretazione errata e fortemente riduttiva del significato di *physis*, che spesso è stato accostato alla natura, intesa in modo semplicistico come crescita naturale strettamente riferita al biologico, ovvero come la comparsa e la scomparsa dei singoli enti naturali, in opposizione alla dimensione della storia. Un'interpretazione molto più corretta del termine *physis*, che porti alla luce il «suo senso originario e pre-opposizionale»<sup>61</sup>, è invece quella che ci viene proposta da Heidegger nel Seminario *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*, tenuto a Friburgo nel 1928-1929, in cui il Filosofo tedesco traduce il concetto greco servendosi del termine *Walten*<sup>62</sup>. Nella lettura derridiana di questo Seminario, il Filosofo francese rifiuta l'ipotesi di analizzare il verbo *walten* servendosi di termini che appartengono al suo idioma perché, come succede anche nel caso della lingua italiana, essi sarebbero incapaci di restituire in tutta la sua portata il senso proprio e originario racchiuso nel vocabolo tedesco. “Regnare” e “governare” sono solo traduzioni parziali che neutralizzano e banalizzano il significato fondamentale, costituito invece dall'unità inscindibile del momento del potere e dell'autorità regnante con quello della forza, addirittura di una certa violenza imposta<sup>63</sup>. Il luogo in cui la potenza violenta del *Walten* emerge indiscutibilmente come onnipotenza della *physis* risiede nella precisazione heideggeriana che sancisce il suo dominio sulla totalità dell'essente, su *tutto ciò che è*<sup>64</sup>. Il *Walten* precede qualsiasi determinazione dell'essere in quanto è «forza autonoma e autarchica, che sorge a

---

<sup>58</sup> P. Lembo, *Figurazioni sovrane. Bios, ipseità e politica nella filosofia di Jacques Derrida*, in *Metábasis.it. Filosofia e comunicazione*, Rivista internazionale di filosofia online, novembre 2013, anno VIII n°16, pp. 12-35.

<sup>59</sup> J. Derrida, *La bestia e il sovrano*, cit., vol. I, p. 387.

<sup>60</sup> *Ivi*, vol. II, p. 73.

<sup>61</sup> *Ibidem*.

<sup>62</sup> Cfr. *ivi*, pp. 72-73.

<sup>63</sup> Cfr. *ivi*, pp. 62-63.

<sup>64</sup> Cfr. *ivi*, pp. 73-74.

comando e si forma da sé»<sup>65</sup>, e in tal senso essa può essere intesa come «figura del potere assoluto, della sovranità ancor prima della sua determinazione politica»<sup>66</sup>. Ciò che lo rende manifesto nell'ordine del reale è un dire potente e autoritario, addirittura un performativo, che coincide con il *lógos*, con la legge che regna sulla totalità dell'essere.

Dall'analisi del *Walten* heideggeriano emerge chiaramente che l'attributo fondamentale e fondativo della sovranità, sia essa teologica o politica, risiede nell'auto-posizione e nell'auto-referenzialità, o anche, in una sorta di pienezza autosufficiente.

Nella logica figurativa che supporta da sempre le argomentazioni filosofiche<sup>67</sup> tale idea viene tradotta visivamente nelle figure geometriche pure del cerchio e della sfera e, all'interno del pensiero derridiano, soprattutto nella figura della ruota. La ruota infatti non descrive semplicemente un'immagine nella sua staticità, ma descrive piuttosto un movimento: «la ruota descrive il ritorno circolare su se stessa intorno a un asse immobile, essa diventa una sorta di possibile figurale incorporato, una *metaphora* (*metaphora* significa in greco “veicolo”, anche autobus, automobile) per tutti i movimenti del corpo come movimenti fisici di ritorno a sé, di auto-deittica, di auto-

---

<sup>65</sup> *Ivi*, p. 71.

<sup>66</sup> *Ivi*, p. 72. Derrida insiste in diversi luoghi della sua analisi sulla sovranità del principio arcontico, mettendo in evidenza che tale sovranità non dev'essere intesa in senso strettamente politico: cfr. *ivi*, p. 63, p. 72 e infine p. 74, ove nella nota 31 precisa: «c'è un *Walten* che è al tempo stesso teologico e politico, che apre tutto. Ma non è una categoria: se traduco *Walten* con sovranità, ovviamente questa non ha un senso strettamente politico o strettamente teologico perché comprende al tempo stesso il politico e il teologico. Ora, si può dire anche il contrario, dire che è il fondamento del teologico-politico».

<sup>67</sup> Nel saggio di P. Lembo, il ricorso costante della filosofia alle figurazioni costituisce una questione centrale: l'autore avanza l'ipotesi che «la filosofia politica ricorre alla *figurazione* per fornire una *giustificazione* della (mancanza di) *archè* del principio sovrano. [...] per ricucire le crepe di questo *sprofondamento del fondamento*, interviene la *figurazione*, la quale *inscena* il fenomeno del potere, lo *simula*, lo *fa-sapere*, fa credere in esso. Fantasticandolo, occulta l'abisso da cui pur proviene». Alla stessa logica rispondono anche tutte quelle «tropologie animali, addirittura bestiali [...] che, grazie alla loro capacità *rappresentativa*, sprigionano *figure della sovranità*» (cfr. P. Lembo, *Figurazioni sovrane. Bios, ipseità e politica nella filosofia di Jacques Derrida*, cit., p. 13 e p. 26, corsivi dell'autore). Tale questione costituisce inoltre un filo rosso all'interno del Seminario *La bestia e il sovrano*, ove l'Autore ritorna in più luoghi sulla presenza della favola nella filosofia politica. Illustrando innanzitutto il paradosso secondo cui «il discorso che insegna non deve essere favoloso» eppure l'affabulazione è onnipresente all'interno delle argomentazioni filosofiche, Derrida rileva come essa costituisca non solo uno strumento retorico, ma assurga allo statuto di un vero e proprio strumento cognitivo, addirittura performativo, in quanto richiamata allo scopo di insegnare, di far sapere e di portare alla conoscenza. Ancora più importante è però il fatto che «Nella favola, all'interno di un racconto favoloso, è dimostrato che il potere stesso è un effetto di favola, di finzione e di parola fittizia, di simulacro». La sovranità stessa «è questa fiction narrativa o effetto di rappresentazione. [Infatti] La sovranità ricava tutto il proprio potere, tutta la propria forza, cioè la propria onnipotenza, da questo effetto di simulacro, da questo effetto di fiction o di rappresentazione che le è inerente e congenito, co-originario». E «Non ci sarebbe sovranità senza questa rappresentazione» (cfr. J. Derrida, *La bestia e il sovrano*, cit., vol. I, pp.: 59-60-61, 272, 361). Si potrebbe quindi affermare che le figurazioni presenti nel discorso filosofico sul potere e sulla sovranità costituiscano una sorta di dispositivo ottico: un dispositivo che oscilla tra il teorico e il teatrale, tra l'ambizione di dare sapere e l'imbarazzo di simulare, mascherare il fondamento vuoto di ogni sovranità.

riferimento autonomo»<sup>68</sup>. Tutti questi movimenti e queste figure «di un qualche ritorno automobile e autonomico a sé, verso di sé e su di sé, [di] rotazione [...] verso sé, a sé e su di sé dell'origine, che si tratti dell'auto-determinazione sovrana [o] dell'autonomia del sé, [...] di ogni auto-finalità, dell'auto-telia, del rapporto a sé come essere alla volta di sé, cominciando in sé per finire in sé»<sup>69</sup>, vengono raggruppati da Derrida sotto la categoria generale dell'*ipseità*. Con *ipseità* Derrida intende un certo "io posso" che tenga insieme tanto il momento del sé, del sé che pone se stesso, quanto il momento del potere e della potenza. Come attestano le preziose analisi di Benveniste, *ipse* deriverebbe dalla stessa radice di *poti* (avere potere, possedere). L'ampliamento del significato di *ipse* "egli stesso", con cui si viene poi a designare il signore, il sovrano, emerge chiaramente grazie al costrutto *dem-pot(i)* "padrone di casa". Il *despotes* non è semplicemente colui che esercita un comando, affinché qualcuno sia designato come tale è necessario che egli assuma in se stesso l'identità del gruppo a cui appartiene e, così facendo, egli stesso identifichi e rappresenti nella sua persona tale gruppo su cui possiede autorità<sup>70</sup>. Possiamo quindi affermare che «Ancor prima della sovranità dello Stato, [...] l'*ipseità* nomina un principio di sovranità legittima, la supremazia accreditata o riconosciuta di un potere o di una forza»<sup>71</sup>. Non solo la sovranità implica l'*ipseità* ma essa è propriamente l'autorità dell'*ipse*<sup>72</sup> che si manifesta nella dittatura, cioè nel potere, nella capacità di dettare la legge.<sup>73</sup>

Se il potere consiste innanzitutto in questa presenza a sé stessi, in una certa padronanza di sé, ovvero nell'autoreferenzialità, Aristotele, uno dei filosofi che più di tutti ha privilegiato l'immagine del cerchio e del suo centro<sup>74</sup>, è il «padre di una teoria

<sup>68</sup> J. Derrida, *La bestia e il sovrano*, cit., vol. II, p. 114.

<sup>69</sup> J. Derrida, *Stati canaglia. Due saggi sulla ragione*, ed. it. a cura di L. Ordello, Raffaello Cortina, Milano 2003, p. 31. È importante insistere sul lessico derridiano per mettere in luce tutte le implicazioni teoriche racchiuse per Derrida nell'immagine della ruota: essa costituisce infatti l'emblema della completezza e della pienezza autosufficiente e totalizzante. Nella pagina successiva si legge: «Il primo giro della circolarità o della sfericità si chiude qui, se posso dire, su se stesso, sullo stesso, sul sé, e sul proprio del se stesso in proprio. Il primo giro è già tutto. Il giro, il giro di sé (e il giro è sempre la possibilità del giro di sé, del ritorno a sé o del ritorno su di sé, la possibilità di girare su di sé intorno a sé), il giro è il tutto. Il giro consiste in un tutto. Il giro fa tutt'uno con se stesso, consiste nel totalizzare, nel totalizzarsi, dunque nel raccogliersi tendendo verso la simultaneità; ed è qui che il giro, in quanto tutto, è un con-sé, insieme con se stesso».

<sup>70</sup> Cfr. É. Benveniste, *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee*, cit., p. 67.

<sup>71</sup> J. Derrida, *Stati canaglia*, cit., p. 32.

<sup>72</sup> In J. Derrida, *La bestia e il sovrano*, cit., vol. I, p. 97, il Filosofo scrive: «Il sovrano, nel senso più ampio del termine, è colui che ha il diritto e la forza di essere e di essere riconosciuto come *egli stesso, lo stesso, precisamente lo stesso di sé*.» Sottolineo questo passaggio in quanto esso anticipa già il binomio indissolubile che caratterizza la sovranità: il diritto e la forza.

<sup>73</sup> Cfr., pp. 98-99. Derrida scrive che si tratta «del dire ultimo, del verdetto performativo che impartisce ordini e che deve rendere conto solo a se stesso (*ipse*), e non a un'istanza superiore, [...] questa istanza dittatorale è all'opera ovunque, ovunque ci sia sovranità». È interessante notare come tale *diktat*, nella forma del *logos*, sia la stessa che porta a manifestazione la sovranità del *Walten*.

<sup>74</sup> Cfr. G. Briguglia, *Il corpo vivente dello Stato. Una metafora politica*, Mondadori, Milano 2006, p. 36 ss. In queste pagine l'autore sottolinea soprattutto «la preferenza che Aristotele accorda alla posizione centrale» facendo riferimento alla costituzione degli organismi viventi: il primato del cuore sugli altri organi risiede nel suo essere il principio della vita e, per tale ragione, esso è situato al centro del corpo.

dell'auto-posizionamento sovrano»<sup>75</sup>. Derrida ritrova proprio all'interno della *Politica* la «definizione ontologica della sovranità, ossia [...] vivere in autarchia, cioè avendo in sé il proprio principio, avendo in sé il proprio inizio e il proprio comando»<sup>76</sup>. Tale concezione del potere sovrano sembra ricalcare le analisi teoriche elaborate dallo stesso Aristotele in altri luoghi del suo pensiero: nella *Metafisica* in particolare, ove sono contenute le basi ontologiche, teologiche e cosmologiche di tutte le sue teorie<sup>77</sup>. Qui il principio primo di tutto ciò che costituisce la realtà è individuato nel *primo motore* o *motore immobile*. La sua peculiarità risiede non tanto nell'essere ciò che muove tutte le cose (il motore), nell'essere contemporaneamente il principio e il fine a cui esse tendono, ma soprattutto nel fatto che esso, in quanto "atto puro", è la sostanza senza causa (immobile) che trae origine esclusivamente da sé e che, nella sua autarchia e autonomia, è in sé perfettamente compiuta. Aristotele non è il primo, né certamente l'unico, a costruire il concetto politico-giuridico di sovranità secolarizzando concezioni propriamente teologiche: tutta la mitologia teogonica di Esiodo può essere letta come una lotta per la sovranità politica che «appartiene, se non proprio lo inaugura, a un lungo ciclo di teologia politica»<sup>78</sup>. È impossibile occultare questa matrice teologica del politico che attraversa costantemente il pensiero filosofico, saturandolo del lessico del divino, i cui attributi vengono così facilmente trasposti alla figura del sovrano. L'immagine che forse ci mostra nel modo migliore l'idea della divinità attribuita alla persona del sovrano risiede nella teoria medievale dei Due Corpi del Re, o meglio, nell'insieme di teorie che ruotano attorno al tema del re inteso come creatura dotata di una doppia natura, divina e umana allo stesso tempo. La teoria dei Due Corpi del Re, nata nell'ambito del diritto canonico, diviene una finzione relativa alla sfera giuridica che costituisce una caratteristica del pensiero politico inglese del XVI e XVII secolo. Essa postulava che il sovrano fosse una sorta di ibrido, una *persona mixta*, che possedeva una mescolanza sia di diverse capacità, sia di dimensioni ontologiche eterogenee: quella secolare della teologia e quella temporale, la sfera politico-giuridica<sup>79</sup>. Si può parlare di queste teorie sussumendole nel concetto di regalità cristocentrica poiché la figura del re viene strettamente accostata, fino a divenire una riproduzione di Cristo, il dio fatto uomo che possiede contemporaneamente in sé queste due diverse nature. Il sovrano cristiano è «il perfetto *christomimētēs*»<sup>80</sup> non solo per il fatto di incarnare una *gemina persona*<sup>81</sup>, ovvero di

<sup>75</sup> P. Lembo, *Figurazioni sovrane. Bios, ipseità e politica nella filosofia di Jacques Derrida*, cit., p. 21.

<sup>76</sup> J. Derrida, *La bestia e il sovrano*, cit., vol. I, p. 425.

<sup>77</sup> Cfr. P. Lembo, *Figurazioni sovrane. Bios, ipseità e politica nella filosofia di Jacques Derrida*, cit., p. 21.

<sup>78</sup> J. Derrida, *Stati canaglia*, cit., p. 39.

<sup>79</sup> Cfr. E. H. Kantorowicz, *I due corpi del re. L'idea di regalità nella teologia politica medievale*, trad. it. di G. Rizzoni, Einaudi, Torino 1989, pp. 39-40. La teoria della *persona mixta* di cui sta parlando qui Kantorowicz è qualcosa di diverso da quella dei Due Corpi del Re. Mentre quest'ultima si situa tra il XVI e il XVII secolo, la prima risale circa al X/XI secolo e «Lo sdoppiamento espresso dal concetto di *persona mixta* si riferisce alle cariche temporali e spirituali ma non al corpo naturale e a quello politico» (p. 42) come invece vorrebbe soprattutto indicare la teoria Due Corpi del Re.

<sup>80</sup> *Ivi*, p. 44.

<sup>81</sup> «La stessa espressione *gemina persona* non è una metafora poetica, ma è un termine tecnico che deriva e si riferisce a definizioni di carattere cristologico. Che poi nei fatti questo termine fosse raramente applicato a Cristo è una questione diversa. Secondo il dogma ortodosso, Cristo è *una persona*,

partecipare sia alla sfera umana che a quella divina, ma anche rispetto al suo potere, infatti il re, in quanto vicario e mediatore di Dio in terra, era considerato un essere liturgico<sup>82</sup>. L'unica differenza che intercorre tra la figura del Cristo e quella del re così intesa risiede nel fatto che, mentre Cristo è un essere doppio per natura e nella dimensione dell'eternità, il sovrano viene deificato solo in virtù della grazia, cioè per mezzo della consacrazione e dell'unzione<sup>83</sup>. Per quanto concerne la temporalità il re presenta una duplice natura: in quanto persona privata, egli è legato al tempo dalla sua condizione di uomo, ma, come persona pubblica consacrata *nullum tempus currit contra regem*, ovvero egli abita anche in una dimensione superiore e ulteriore al tempo, che gli conferisce le caratteristiche divine dell'eternità e della perpetuità<sup>84</sup>. La questione della temporalità poneva non pochi problemi ai giuristi e filosofi medievali, ben consci del fatto che il re come capo del corpo politico era un semplice uomo caratterizzato dalla mortalità<sup>85</sup>. Così, in epoca tardomedievale, la concezione cristocentrica di regalità liturgica fondata sulla grazia divina venne sempre più offuscata da un ideale teocratico-giuridico del governo, che vedeva i valori della continuità e dell'immortalità non più applicati alla persona fisica del singolo re, ma piuttosto alla dinastia reale, alla Corona. Se scomparve dal pensiero politico l'immagine di Cristo come modello del governante, non scomparve tuttavia l'idea di un carattere divino inerente al sovrano, che venne sempre più accostato allo stesso Dio Padre e, prendendo in prestito espressioni del diritto romano, definito *deus in terris*,

---

*duae naturae*. «Doppia persona», pertanto, era un'espressione da evitare perché dogmaticamente infida». Per salvaguardare l'unità del Dio cristiano si adottarono allora formule alternative, quali *gemina natura*, *gemina substantia* o *gemina voluntas*, con l'intento di non cadere in sdoppiamenti fuorvianti ed eretici. Cfr. *ivi*, pp. 45-46.

<sup>82</sup> Cfr. *ivi*, p. 44 ove Kantorowicz scrive: «il re appare il perfetto *christomimētēs* anche rispetto al potere, dal momento che il suo potere è lo stesso di Cristo». All'inizio del capitolo successivo, riassumendo le riflessioni relative al concetto di regalità cristocentrica, l'Autore riporta i titoli onorifici con cui veniva designato il sovrano medievale: *rex imago Christi* e *rex vicarius Christi*. Con questi appellativi si indicavano entrambi gli aspetti, quello ontologico e quello funzionale, della somiglianza del governante con Cristo: «mentre il primo appellativo faceva probabilmente riferimento più al suo essere, il secondo sottolineava giuridicamente le funzioni amministrative e si riferiva in via primaria al suo operare». Cfr. *ivi*, pp. 77-78.

<sup>83</sup> Cfr. *ivi*, pp. 42-43.

<sup>84</sup> Cfr. *ivi*, p. 147. In queste pagine Kantorowicz espone alcune riflessioni elaborate da Henry de Bracton, un giurista e arcidiacono britannico vissuto all'inizio del XIII secolo. Il suo pensiero è interessante perché, più che sulla distinzione tra persona pubblica e privata del re che costituiva per il pensiero del tempo una semplice «dualità propria al modo stesso di concepire la funzione di governo» (p. 148), egli si concentra soprattutto sulle «questioni giuridiche, amministrative e costituzionali» (p. 141). Qui l'accento è posto infatti sui diritti relativi alla persona del re, e la massima *Nullum tempus*, che colloca il re al di sopra delle leggi che vincolano tutti gli uomini, riguarda solamente ed esclusivamente «i diritti di cui il re è investito a pubblico e comune beneficio della comunità del regno» (p. 146), ovvero quelli che ineriscono alla Corona. Invece, per quanto riguarda quei diritti che non interessano l'essenza del suo ufficio, e pertanto non riguardano tutti i sudditi del regno, «il tempo decorre contro il re come contro qualsiasi altro privato» (p. 147). Il passaggio si rivela per noi importante in quanto anticipa lo spostamento del punto focale che determinerà la messa da parte della teoria dei Due Corpi del Re: ad essere preso in carico non sarà più il corpo fisico del re, ma la figura del re assunta in un modo impersonale, cioè come Corona.

<sup>85</sup> Cfr. *ivi*, p. 233.

*deus terrenus* o *deus praesens*<sup>86</sup>. Ora, «La nuova dualità del principe si fondava su una filosofia giudica che era davvero inframezzata di pensiero teologico<sup>87</sup>; era fondata sulla dea della *religio iuris*»<sup>88</sup>: il re era «l'immagine vivente della Giustizia, e la personificazione *ex officio* di un'idea che anch'essa era sia divina che umana»<sup>89</sup>. Nei secoli, la teoria dei Due Corpi del Re, pur mantenendo ferma l'idea centrale di una sorta di divinità intrinseca alla figura del sovrano, vide mutare i suoi contorni e l'idea di un doppio corpo del re venne sostituita dall'idea di una doppia persona: una *persona personalis* e una *persona idealis*, corrispondente ad una personificazione della *dignitas*, o *regia maiestas*<sup>90</sup>.

---

<sup>86</sup> Cfr. *ivi*, pp. 80-81.

<sup>87</sup> La commistione e mescolanza tra le concezioni e i linguaggi dell'ambito temporale giuridico-politico e quello secolare teologico costituisce una costante che percorre tutti i secoli del Medioevo. «Una certa saturazione si raggiunse in particolare all'inizio del XIII secolo, quando sia i dignitari ecclesiastici che quelli laici disponevano ormai di tutti gli attributi essenziali del loro ufficio» (cfr. *ivi*, p. 166). In particolare, l'acquisizione da parte del diritto di molti attributi originariamente religiosi è data dal fatto che «i giuristi medievali [...] furono colpiti dalla grave solennità dell'antico diritto romano, che era ovviamente inseparabile dalla religione e dal contesto sacrale in genere. [...] Fu quindi attraverso l'azione dei giuristi che alcuni degli antichi attributi e delle più fortunate similitudini della regalità [...] furono recuperate dall'epoca della divinità liturgica e cristocentrica per essere adattate al nuovo ideale di governo centrato sulla giurisprudenza scientifica» (p. 109).

<sup>88</sup> *Ivi*, p. 122.

<sup>89</sup> *Ibidem*. In p. 123 Kantorowicz scrive: «il principe come legge animata o giustizia vivente condivideva con la *iustitia* la dualità inerente a tutti gli universali o "idee". Era tale doppio aspetto, umano e divino, della giustizia a rispecchiarsi nell'imperiale vicario di questa in terra, il quale, a sua volta, era, soprattutto tramite la *iustitia*, anche vicario di Dio. [...] Per analogia, il principe non era più il *christomimētēs*, la manifestazione di Cristo [ma] partecipava piuttosto all'immortalità in quanto ipostasi di un'idea immortale. Dal diritto stesso emergeva un nuovo tipo di *persona mixta*, con la *iustitia* a rappresentare la divinità modello e il principe al contempo sua incarnazione e suo *Pontifex maximus*».

<sup>90</sup> Cfr. *ivi*, p. 339 ss. In p. 341 Kantorowicz precisa che «Si trattava della versione secolarizzata di antiche concezioni: il carattere perpetuo dell'Impero non era più fatto derivare da Dio o dalla provvidenza divina, ma da un personaggio fittizio, anche se immortale, chiamato *dignitas*, da una dignità creata da una decisione umana e attribuita al principe o al titolare dell'ufficio da un'entità politica anch'essa immortale, l'*universitas quae nunquam moritur*». È interessante confrontare le riflessioni di Louis Marin riportate da Derrida: egli scrive che, nell'assolutismo classico «il corpo del re si divide o si moltiplica per tre»: il corpo storico e fisico, quindi mortale del sovrano, il corpo giuridico e politico (lo statale) e infine un corpo sacramentale semiotico grazie al quale è possibile il raccordo fra i diversi corpi del re. Per Derrida questo corpo sacralizzato, ovvero legittimato da Dio stesso, costituisce «il luogo di scambio, il patto o l'alleanza tra la sovranità politico-giuridica dell'onnipotenza terrestre e la sovranità celeste di Dio onnipotente». Questo corpo della funzione o della maestà, perpetuo e immortale, «la sovranità lo suppone sempre, in qualche modo e in generale, a priori, [...] perché è nella struttura del concetto di sovranità», o direi anche che, esibisce la struttura teologica del concetto di sovranità. Cfr. J. Derrida, *La bestia e il sovrano*, cit., vol. I, pp. 367-368 e p. 357. Cfr. anche p. 82, ove Derrida ribadisce la convinzione che l'«istituzione della sovranità e dello Stato conserva una profonda e fondamentale base teologica e religiosa» riflettendo intorno al pensiero di Hobbes. Nel *Leviatano* i concetti di persona e di personificazione costituiscono i pilastri della sovranità: sovrano è colui *that represents God*, ovvero colui che ne detiene la luogotenenza fra gli uomini. Per Derrida dunque «L'assolutezza del sovrano umano, la sua immortalità richiesta e dichiarata rimane di natura divina, qualunque sia la sostituzione, la rappresentazione o la luogotenenza che lo designa statuarmente a questo luogo».

La *Maiestas* rappresenta per noi un elemento di importanza capitale. *Maiestas* è un altro nome, un sinonimo, per designare la sovranità<sup>91</sup>. Essa non è però un semplice tropo, una figura retorica o una metafora che rappresenti concretamente la figura del re, perché è piuttosto «un tratto essenziale del potere sovrano, un attributo essenziale della sovranità»<sup>92</sup>. Il termine *majestas* deriva dal superlativo *major* dell'aggettivo *magnus* e indica la grandezza, l'altezza e la superiorità<sup>93</sup>. Ma è importante precisare che il "più" espresso dal grado superlativo non si riferisce semplicemente ad una maggiorazione quantitativa, si tratta piuttosto di un superlativo di qualità<sup>94</sup>. «Ciò che è essenziale e proprio alla sovranità, non sono quindi la grandezza o l'altezza geometricamente misurabili, sensibili o intellegibili, è l'eccesso, è l'iperbole, è un eccesso insaziabile per superare ogni limite determinabile: più alto dell'altezza, più grande della grandezza»<sup>95</sup>. È una sorta di onnipotenza, il massimo di potenza che concretamente coincide con le due prerogative sovrane del panoptismo<sup>96</sup> e del potere di vita e di morte. È proprio in questo terribile potere, nel diritto penale e nella giustizia

---

<sup>91</sup> Cfr. J. Derrida, *La bestia e il sovrano*, cit., vol. I, p. 269 e Id., *Stati canaglia*, cit., p. 123.

<sup>92</sup> J. Derrida, *La bestia e il sovrano*, cit., vol. I, pp. 269-270.

<sup>93</sup> Cfr. *ibidem*.

<sup>94</sup> Cfr. *ivi*, p. 327.

<sup>95</sup> *Ivi*, p. 325. Per non tralasciare il discorso figurativo che attraversa l'opera derridiana è opportuno almeno accennare ad alcune figure che simboleggiano l'altezza sovrana: «Tutto converge [...] verso la figura della grandezza, verso l'erezione eminente, eminentemente fallica, eccellentemente eminente ed eccellentemente fallica dell'altezza sovrana, della sua trascendenza, della grandezza politica». All'immagine del *phallos* è strettamente accostata quella della marionetta, che Derrida definisce come una sorta di «tropo fallico». L'accento che queste metafore mettono in risalto risiede in una sorta di artificiosità meccanica e automatica, un attributo sovrano fonte di problematicità poiché non riconducibile al proprio dell'uomo, ma piuttosto a qualcosa di inumano. Cfr. *ivi*, lez. VIII, in part. p. 266, p. 278 e infine p. 329 e ss.

<sup>96</sup> La questione ottica, o meglio iperottica, del panoptismo che caratterizza il potere sovrano è un'altra delle costanti che attraversano il Seminario derridiano. Essa riveste un'importanza capitale per le implicazioni politiche in essa contenute, infatti, secondo Derrida, «l'ordine del sapere non [è] mai estraneo a quello del potere, e quello del potere a quello del vedere, del volere e dell'aver». Cfr. *ivi*, p. 270, pp. 350-351 e p. 365. Interessantissime sono le riflessioni condotte da Derrida su tale identificazione «del potere del sapere, del sapere come potere» in riferimento al testo canonico della *Repubblica* di Platone. Qui la questione del potere/sapere è strettamente intrecciata a quelle del principio arcontico della realtà e dell'essenza del potere sovrano. L'Idea di Bene che nella filosofia platonica costituisce il principio assoluto e incondizionale non solo dell'esistenza di tutto ciò che è, ma anche della verità, ovvero del potere inteso come facoltà di conoscere, rappresenta «secondo figure politiche o politicizzabili, l'ultimo potere sovrano». Il linguaggio usato dal filosofo greco è infatti quello «della potenza o piuttosto della superpotenza. Si tratta di una potenza più potente della potenza, in una superlatività sovrana che taglia eccezionalmente [...] con la gerarchia che tuttavia impone» dal momento che è *epekeina tes ousias* (al di là dell'essere o dell'entità). Per Derrida è proprio «In questo [che] consiste l'essenza senza essenza della sovranità». «Le parole di cui si serve Platone sono quelle che nomineranno la sovranità in tutta la storia complicata, ricca, differenziata dell'ontoteologia politica della sovranità in Occidente. Oltre *basileus* e *kurion*» sono presenti anche *dunamis* e *presbeia*. È soprattutto su quest'ultimo termine, giustamente e fecondamente tradotto con "maestà", che Derrida focalizza la sua attenzione. Nel diritto romano *presbeia* designa l'onore e la dignità, la maestà, che vengono attribuiti a ciò che precede e viene prima, «e quindi [a] ciò che comincia e che comanda, [a]ll'arche», al predecessore (antenato o primogenito) ma anche al principe, dunque all'arcaico e all'arconte. E *majestas* non è altro che il termine latino usato per indicare la sovranità. Cfr. J. Derrida, *Stati canaglia*, cit., pp. 195-198.

punitiva intese come ragione del più forte che emergono entrambe le facce della sovranità: il suo lato divino e quello bestiale. Tale duplicità è strettamente interconnessa ai due strumenti propri del potere sovrano: diritto e forza. Se la prerogativa, l'*auctoritas* di stabilire il diritto innalza il sovrano al di sopra della dimensione umana sino al luogo del divino, il monopolio della violenza legittima che egli detiene lo abbassa invece verso una condizione bestiale. Vi è «Una linea sottile [che] divide, da un lato, la costruzione umana, la legge, e dall'altro, il comportamento animale, la forza. [Ma si tratta di] Una linea troppo sottile per poter essere mantenuta»<sup>97</sup> ed è qui che il concetto di *maiestas* assume rilevanza, nella sua capacità di contenere entrambi i volti del potere sovrano: quello divino e quello bestiale. Nel Seminario *La bestia e il sovrano*, all'interno del quale alla figura del lupo viene accordata particolare rilevanza, Derrida prende in esame la celebre favola *Il lupo e l'agnello* di La Fontaine<sup>98</sup>; qui il linguaggio e il lessico sono carichi di politicità, infatti il lupo è appellato dai titoli "Sire" e "Maestà". Più importante è però il fatto che il verso che apre la favola sancisce quella che è la «legge strutturale della politica, quella per cui "la ragione del più forte è sempre la migliore"»<sup>99</sup>. Il merito della massima è quello di mostrare con una sconcertante evidenza l'unione della ragione e della forza, di «questi due concetti eterogenei e tuttavia indissociabili»<sup>100</sup> non solo nell'esercizio del potere sovrano, ma nella sua costituzione e definizione, poiché sovrano è colui che ha la forza maggiore in grado di avere e dare ragione, ovvero stabilire il diritto per sé e per gli altri. Poiché

un diritto senza forza non è un diritto degno di questo nome; [...] è innanzitutto per questo motivo che si impone a noi il problema sconcertante, quello della sovranità (il sovrano rappresenta sempre la più potente potenza, la più alta, la più grande potenza, l'onnipotenza, la più forte forza, la più eminente capitale o capitalizzazione, l'estrema monopolizzazione della forza o della violenza – *Gewalt* – nella figura dello Stato, il superlativo assoluto della potenza), problema sconcertante di una forza, dunque, che, perché indispensabile all'esercizio del diritto, perché implicata nel concetto stesso di diritto, creerebbe o fonderebbe il diritto, e darebbe preventivamente ragione alla forza<sup>101</sup>.

<sup>97</sup> G. Briguglia, *Il corpo vivente dello Stato*, cit., pp. 115-116.

<sup>98</sup> Il richiamo alla favola di La Fontaine, in particolare al verso inaugurale che recita «La ragione del più forte è sempre la migliore:/ Lo mostreremo fra poco», è una costante che attraversa il Seminario fin dalla prima lezione. Per quanto riguarda le riflessioni che seguono cfr. in part. l'inizio della lezione VIII, in J. Derrida, *La bestia e il sovrano*, cit., vol. I, pp. 260-269.

<sup>99</sup> P. Lembo, *Figurazioni sovrane*, cit., p. 17. Come scrive Derrida: «"Sempre" (in "sempre la migliore) esprime l'universalità e la ricorrenza o la regolarità: *sempre* così, ovunque e in ogni tempo, tutti i giorni, in tutti i luoghi e di ogni tempo; *sempre* esprime già la legge, la luce e l'apparizione fenomenale dell'universalità della legge, [...] ossia una legge naturale e constatabile, *descrivibile* (effettivamente è sempre così, è chiaro anche se non è sempre giusto), o al contrario l'altra luce di una legge *prescrittiva*: è necessario che sia così, è buono e giusto che sia così, bisogna fare in modo che sia sempre così». Cfr. J. Derrida, *La bestia e il sovrano*, cit., vol. I, p. 261. In un altro luogo Derrida afferma che la "legge" (sempre che non sia un pleonasma definire legge qualcosa di puro e a priori) della ragione del più forte «si pretende pura e a priori». Cfr. J. Derrida, *Stati canaglia*, cit., p. 139.

<sup>100</sup> J. Derrida, *Stati canaglia*, cit., p. 138. Cfr. anche p. 40, dove, riprendendo la metafora figurale del ritorno circolare e della ruota, si legge che vi è una sorta di «coincidenza rotatoria tra la forza e il diritto, tra la forza e la giustizia, tra la forza e la ragione del più forte».

<sup>101</sup> J. Derrida, *La bestia e il sovrano*, cit., vol. I, pp. 260-261.

Si assiste così alla confusione dei concetti di ragione e forza, alla mescolanza mostruosa di quello che è il proprio dell'uomo, la ragione e la capacità di dare ragione grazie alla parola, a quello che invece sarebbe il tratto caratteristico della bestia, ovvero la ragione del più forte, la supremazia che si consegue non grazie alla razionalità data dal diritto o dalla legge, ma quella ottenuta grazie alla forza<sup>102</sup>, addirittura ad una certa violenza che viene sempre imposta da chi è più forte. Quando la forza diventa ragione e diviene impossibile tenere distinte la violenza legittima esercitata dallo Stato come giustizia punitiva e la forza brutta, irrazionale e selvaggia, ecco che si opera il divenir-bestia del sovrano<sup>103</sup>. «A tal proposito, sembra emblematico il riferimento a Machiavelli, pensatore che connette *forza* e *diritto* alla maniera di un'alternanza, in cui la prima deve subentrare alla strutturale fragilità del secondo»<sup>104</sup>. Il ritratto del principe delineato dal Filosofo italiano è sottile nel raddoppiare la natura ibrida che il perfetto governante dovrebbe possedere: non solo è necessario che egli sappia comportarsi sia da uomo sia da bestia, ovvero che quando l'occorrenza lo richiede egli si avvalga dello strumento della violenza per sopperire all'insufficienza della legge, ma addirittura, nel suo essere bestiale egli deve combinare l'innesto di due specie animali: il leone, chiaro simbolo della forza, e la volpe, allegoria dell'astuzia nella forma dell'inganno<sup>105</sup>.

L'immagine del sovrano che siamo riusciti a tessere finora ci presenta le sembianze mostruose di una creatura fuori dall'ordinario umano, a volte contrassegnata da attributi divini, tante altre colorita però di caratteristiche bestiali. In ogni caso è emersa una figura eccezionale, e, a riprova di tale eccezionalità, si potrebbe citare una delle definizioni più famose della filosofia politica: l'enunciazione schmittiana che recita: «Sovrano è chi decide sullo stato di eccezione».

---

<sup>102</sup> È interessante notare che il proprio dell'uomo (la parola e il linguaggio, quindi anche il diritto) è situato nello stesso luogo che determina la bestialità degli animali: essa infatti è riferita soprattutto agli animali bruti, quei carnivori che *divorano* orribilmente le loro prede. Per Derrida «la sovranità è divoratrice [:] La sua forza, il suo potere, la sua forza più grande, la sua potenza assoluta sarà, per natura e sempre in ultima istanza, potenza di divorazione [che passa per] la bocca, i denti, la lingua [...] che sono anche i luoghi del grido e della parola, del linguaggio». Cfr. *ivi*, p. 44 e p. 96.

<sup>103</sup> Per Derrida la bestialità del sovrano, una bestialità propriamente umana, emerge in modo indiscutibile di fronte ai casi di guerra, quando i nemici vengono trattati come uomini privi di umanità, cioè come bestie, trasformando in bestie gli stessi uomini che esercitano questa violenza crudele. Per il Filosofo «ciò che distinguerebbe la crudeltà o la ferocia umana da ogni violenza animale – violenza animale alla quale non si dovrebbe quindi accordare l'attributo di crudeltà (solo l'uomo è crudele, l'animale può far del male, ma non è in rado di far male per il male e quindi essere crudele) – ciò che distinguerebbe l'umanità crudele dall'animalità non crudele (dunque innocente), è che l'uomo crudele se la prende con il proprio simile, cosa che l'animale non fa». Cfr. *ivi*, p. 29, p. 105 e p. 141.

<sup>104</sup> P. Lembo, *Figurazioni sovrane*, cit., pp. 26-27. La morale che ci viene insegnata dalla favola di La Fontaine potrebbe anche essere riassunta dall'aforisma di Pascal: “*La giustizia senza forza è impotente, la forza senza giustizia è tirannica*”. Cfr. C. Furlanetto, E. Villata, *Animali, uomini e oltre*, cit., p. 16. Per completezza cfr. la citazione completa di questo passaggio in J. Derrida, *La bestia e il sovrano*, cit., vol. I, p. 27.

<sup>105</sup> Cfr. le riflessioni derridiane su *Il Principe* di Machiavelli in J. Derrida, *La bestia e il sovrano*, cit., vol. I, pp. 115-126.

#### 1.4. Stato d'eccezione e bando sovrano: un problema eminentemente spaziale di inclusione ed esclusione

Nel celebre scritto di Carl Schmitt del 1922 intitolato *Politische Theologie*<sup>106</sup> è messa in primo piano la questione stessa della sovranità attraverso la domanda sul *quis*, sul soggetto che detiene il potere sovrano. Per il Filosofo, sovrano è colui che decide sullo stato d'eccezione, ovvero colui a cui spetta il *monopolio della decisione* sulla creazione e validità (vigenza o sospensione) dell'ordinamento giuridico.

Stato d'eccezione si presenta come un concetto tanto fondamentale quanto problematico poiché «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»<sup>107</sup>. Ciò significa che non si può in alcun modo prescindere da questo concetto, al quale bisogna attribuire forma legale nonostante esso non possa avere forma legale, cioè non possa essere descritto dal punto di vista del suo contenuto fattuale all'interno dell'ordinamento giuridico. L'espressione, infatti, non designa semplicemente una legge o una norma, una «qualsiasi ordinanza d'emergenza o stato d'assedio»<sup>108</sup>, ma essa dev'essere piuttosto intesa come un «concetto generale della dottrina dello Stato»<sup>109</sup>, e, in particolare, come un *concetto limite*, cioè un concetto che si applica alla sfera più estrema, non il caso normale e ordinario, ma appunto quello eccezionale. È proprio nel decidere quando tale situazione sussiste che si palesa l'essenza dell'autorità sovrana di uno Stato. La definizione schmittiana postula che il sovrano sia colui che stabilisce la legge grazie ad una sospensione dell'ordinamento giuridico in vigore. Nonostante l'apparente semplicità della proposizione essa contiene alcune implicazioni di carattere paradossale che sono tuttavia essenziali per risolvere la questione dell'analogia tra il sovrano e la bestia.

Innanzitutto Schmitt opera una frattura fra il diritto e il politico, infatti nella situazione creata dallo stato d'eccezione «lo Stato continua a sussistere, mentre il diritto viene meno»<sup>110</sup>. Lo stato d'eccezione si presenta allora come il momento e il luogo in cui la politica si mostra differente e irriducibile alla sfera del diritto, e tuttavia vi è al contempo intimamente connessa dal momento che ne costituisce la condizione di possibilità. L'opposizione fondamentale è quella che si gioca tra due elementi formali del dato giuridico: la decisione e la norma. Affinché le norme possano trovare validità e applicazione è necessario che venga prima istituita una situazione di normalità dal momento che «Anche l'ordinamento giuridico, come ogni altro ordine, riposa su una decisione e non su una norma»<sup>111</sup>. Il nocciolo del problema risiede nel fatto che la decisione è in sé qualcosa di extragiuridico in quanto si applica solo allo

---

<sup>106</sup> Cfr. C. Schmitt, *Le categorie del politico*, a cura di G. Miglio e P. Schiera, il Mulino, Bologna 1972, pp. 27-86. Il volume raccoglie una serie di testi tratti da opere di C. Schmitt uscite fra il 1922 e il 1963 presso l'editore Duncker & Humblot di Berlino; dello scritto *Teologia politica. Quattro capitoli sulla dottrina della sovranità* leggiamo la seconda edizione del 1933, che, sostanzialmente immutata rispetto all'edizione originale, contiene una nuova premessa.

<sup>107</sup> J. Derrida, *La bestia e il sovrano*, cit., vol. I, p. 77, corsivi dell'autore.

<sup>108</sup> C. Schmitt, *Le categorie del politico*, cit., p. 33.

<sup>109</sup> *Ibidem*.

<sup>110</sup> *Ivi*, p. 39.

<sup>111</sup> *Ivi*, p. 37.

stato d'eccezione non contemplato all'interno dell'ordinamento giuridico, è il puro *factum*, la situazione concreta dell'«estremus necessitatis casus»<sup>112</sup>. Si comprende allora che essa costituisce qualcosa di assoluto, di slegato da qualsiasi vincolo normativo, ma, al contempo si tratta di qualcosa di fondante ed originario senza il quale verrebbe meno la possibilità stessa di un qualsiasi ordine giuridico<sup>113</sup>. È proprio «Il caso d'eccezione [che quindi] rende palese nel modo più chiaro l'essenza dell'autorità statale. [Infatti] Qui la decisione si distingue dalla norma giuridica, e (per formulare un paradosso) l'autorità dimostra di non aver bisogno di diritto per creare diritto»<sup>114</sup>.

Il secondo paradosso, strettamente connesso al primo, riguarda la fondazione del politico, ovvero rimanda al duro problema dell'origine. L'autorità sovrana è per Schmitt potere costituente<sup>115</sup>, in quanto è solo grazie ad essa che diviene possibile costruire una società politica dotata di un ordinamento giuridico. La decisione, intesa in senso volontaristico, creatore e sovrano, è la fonte prima e originaria di tutto il diritto, tanto della sua creazione, quanto della sua concreta applicazione. Ma tale decisione non ha altra funzione che quella di compendiare il gesto creatore dell'ordine ed è in se stessa irrazionalizzabile ed infondata. È irrazionalizzabile perché, come stato d'eccezione, si tratta di un concetto astratto, svuotato di ogni riferimento fattuale universale dal momento che acquista senso esclusivamente in relazione ad una specifica situazione di crisi concreta, ed è quindi privo tanto di predicato che di

---

<sup>112</sup> *Ibidem*.

<sup>113</sup> Usando quella che sembra sia la «formula più esatta e conveniente», tratta dall'opera del giurista italiano Santi Romano, Agamben scrive che «Lo stato d'eccezione, in quanto figura della necessità, si presenta quindi [...] come un provvedimento “illegale”, ma perfettamente “giuridico e costituzionale”, che si concreta nella produzione di nuove norme (o di un nuovo ordine giuridico)». G. Agamben, *Stato d'eccezione*, Bollati Boringhieri, Torino 2003, p. 38.

<sup>114</sup> C. Schmitt, *Le categorie del politico*, cit., p. 40.

<sup>115</sup> Nello scritto schmittiano del 1922 non è esplicitamente affrontato il problema del potere costituente, che è invece centrale nel libro pubblicato dall'Autore solo un anno prima, *La dittatura*. Per comprendere a pieno il concetto di stato d'eccezione è però necessario gettare almeno uno sguardo anche a questo testo che contiene già le basi della teoria dello stato d'eccezione (l'interesse di Schmitt è volto all'analisi e comprensione dello stato d'assedio). Qui, a differenza di quanto avviene in *Teologia politica*, la questione del rapporto fra stato d'eccezione e ordine giuridico non viene studiata in relazione ad una teoria della sovranità, ma rispetto alla figura della dittatura sovrana. La dittatura sovrana, in quanto non si limita a sospendere la costituzione appellandosi ad un diritto costituzionale, ma richiamandosi piuttosto ad una costituzione ancora da attuare, è a tutti gli effetti sovranità in atto o potere costituente che, poiché non è sottomesso all'ordine costituzionale, è per principio assoluto e illimitato. «Potere costituente e potere sovrano eccedono entrambi, in questa prospettiva, il piano della norma (sia pure della norma fondamentale), ma la simmetria di quest'eccesso testimonia di una vicinanza che sfuma fino alla coincidenza». È per noi interessante il riferimento al potere costituente perché mette in primo piano la questione del principio e del fondamento e «Il problema si sposta, così, dalla filosofia politica alla filosofia prima (o, se si vuole, la politica viene restituita al suo rango ontologico)». G. Agamben, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Einaudi, Torino 1995, pp. 50-51. Cfr. anche G. Agamben, *Stato d'eccezione*, cit., p. 44 ss. in cui sono confrontati gli scritti schmittiani *Teologia politica* e *La dittatura*.

determinazioni<sup>116</sup>. È invece infondata poiché sorge dal nulla<sup>117</sup>. Tale nulla non deve essere inteso semplicemente in un senso normativo, ovvero credendo che essa possa essere dedotta da una qualche norma giuridica, neppure da quella fondamentale, perché, viceversa, sono le norme a trarre dalla decisione il loro stesso statuto e la loro validità. La decisione richiede come suo presupposto il niente, la sospensione totale dell'ordinamento giuridico affinché si possa giungere a rintracciare il punto d'origine dell'ordine e del diritto, pena il rischio di cadere in un sistema chiuso ed autoreferenziale incapace di pensare l'originario del politico nella sua purezza<sup>118</sup>. Più che un sistema chiuso, quello che Schmitt propone anche graficamente è invece un sistema aperto, ovvero un sistema che mostri in tutta la sua evidenza il punto di fuga dell'origine. Il "cristallo di Hobbes" che egli disegna intende infatti mettere in risalto «il problema fondamentale della sistematica della sua [di Hobbes] dottrina politica nel suo complesso [cioè il nesso fra decisionismo e personalismo], che non chiude assolutamente la porta alla trascendenza»<sup>119</sup>. In ciò si compendia la struttura teologica della filosofia schmittiana: vi è un punto di eccezionale eccedenza che coincide con la questione del *quis*, della decisione sovrana, e rivela che non esiste ordine politico-giuridico che non sia sospeso sull'abisso irrazionale della sua origine. «La sovranità, in quanto decisione, è il lato oscuro, non razionale, della politica, e ha una dimensione teologico-politica perché [...] è un'origine che a sua volta non ha né origine né fondamento, e che quindi non si spiega razionalmente»<sup>120</sup>.

L'ultimo paradosso coincide con quella che da molti critici è stata definita l'aporia della sovranità. Le parole schmittiane la esplicitano senza mezzi termini: egli scrive che il sovrano «*sta al di fuori* dell'ordinamento giuridico normalmente vigente e *tuttavia appartiene* ad esso poiché a lui tocca la competenza di decidere»<sup>121</sup>. Risulta lampante il fatto che quello in questione è un vero e proprio problema spaziale in cui

---

<sup>116</sup> Nel primo capitolo di *Teologia politica* riguardante la *Definizione della sovranità* Schmitt scrive che «il termine decisione viene usato in un significato generale che dev'essere ancora sviluppato». In questo contesto lo scopo principale del Filosofo è quello di mostrare l'irriducibilità della decisione rispetto alle norme giuridiche. Nei capitoli successivi Schmitt torna più volte su questo concetto cardine del suo pensiero, in particolare nel capitolo dedicato al confronto con i filosofi controrivoluzionari. Qui il fulcro del discorso viene spostato invece sul carattere autonomo della decisione che è «assoluta, pura, non ragionata né discussa, non bisognosa di legittimazione». Si comprende così molto chiaramente che l'essenza della sovranità «è, in sostanza, dittatura, non legittimità». C. Schmitt, *Le categorie del politico*, cit., p. 40 e p. 85.

<sup>117</sup> Cfr. *ivi*, p. 56 e p. 85.

<sup>118</sup> È questo l'obiettivo polemico di Schmitt in *Teologia politica*: confutare le teorie che, come quelle di Kelsen e Krabbe, rifiutano di considerare gli elementi sociologici, cioè quelli relativi alla realtà nella sua concretezza esistenziale, e pretendono di costruire un sistema completamente basato sul riferimento alle norme giuridiche. L'accusa schmittiana è di appiattare il politico sul piano del diritto e, così facendo, risolvere «il problema del concetto di sovranità semplicemente negandolo». Cfr. *ivi*, p. 44 ss.

<sup>119</sup> *Ivi*, p. 152. Cfr. la pagina precedente per l'immagine del cristallo di Hobbes.

<sup>120</sup> C. Galli, *Sovranità*, il Mulino, Bologna 2019, p. 97. In un altro luogo del saggio Galli (p. 23) insiste sul fatto che «"Teologia politica" è appunto porre in evidenza il nesso originario fra [...] la creazione e la interruzione dell'ordine, da una parte, e dall'altra, la sua normale e ordinata esistenza. [...] È col ricorso alla teologia politica che si comprende che il potere costituente non è mai del tutto costituito, e che, in quanto è generata dal potere costituente e aperta alla rivoluzione e alla decisione, la sovranità è in sé e al contempo fuori di sé. Ovvero, è un concetto-limite, che si affaccia sull'estremo».

<sup>121</sup> C. Schmitt, *Le categorie del politico*, cit., p. 34, corsivi miei.

è in gioco un'irriducibile opposizione tra un dentro in cui qualcosa è incluso e un fuori che invece esclude. Agamben, nel corso delle molteplici riflessioni con cui tenta, se non di sciogliere, almeno di chiarire questo nodo aporetico, definisce lo stato d'eccezione come una «figura topologica complessa»<sup>122</sup>. La complessità risiede nel fatto che, nonostante «L'eccezione [sia] una specie dell'esclusione [in quanto] è un caso singolo, che è escluso dalla norma generale»<sup>123</sup>, non è tuttavia priva di rapporti con l'ordinamento giuridico, ma, è relata ad esso «nella forma della sospensione. [...] In questo senso l'eccezione è veramente, secondo l'etimo, *presa fuori (ex-capere)* e non semplicemente esclusa»<sup>124</sup>. Diviene quindi erroneo cercare di localizzare lo stato d'eccezione e la sovranità che lo abita in un dentro o in fuori rispetto alla sfera del diritto, si tratta piuttosto di «una soglia, o una zona di indifferenza, in cui dentro e fuori non si escludono, ma s'indeterminano»<sup>125</sup>. Questa zona di indifferenza coincide con uno spazio anomico, lo stato d'eccezione appunto, che paradossalmente costituisce l'unica condizione di possibilità di un qualsiasi ordine legale e giuridico. «La sovranità è un *nomos* che contiene una possibilità di anomia – e questa è la sua cifra più radicale –»<sup>126</sup>. La coincidenza di *nomos* e anomia nella figura del sovrano è un'idea antica, che trova le sue radici già nelle culture greca e romana. La massima del diritto romano che definisce il principe *legibus solutus*, sciolto, escluso dai vincoli della legge, è la diretta conseguenza del fatto che egli è la legge stessa, è legge vivente, *nomos empsychos*. Nella modernità sarà la rielaborazione di queste concezioni a condurre alla teoria dello stato d'eccezione, di un nucleo anomico come fonte vitale del politico<sup>127</sup>.

La relazione di inclusione ed esclusione che caratterizza lo stato d'eccezione non si limita all'ambito della legge ma è qualcosa di talmente fondamentale che giunge sino ad inglobare in sé anche un elemento extrapolitico. Tale elemento è la vita, che viene inclusa nel diritto solo grazie al fatto che da esso può essere esclusa, ovvero, il diritto si applica alla vita proprio perché può stabilire quando essa cessa di essere vita, quando cioè può decretarne la morte. È questo che rivela «l'essenza meta-giuridica della sovranità», il suo «carattere trascendentale»: il «Potere che decide della vita e della morte»<sup>128</sup>.

<sup>122</sup> G. Agamben, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, cit., p. 44.

<sup>123</sup> *Ivi*, p. 21.

<sup>124</sup> *Ivi*, p. 22.

<sup>125</sup> G. Agamben, *Stato d'eccezione*, cit., p. 34. Poche righe prima (p. 33) il Filosofo scrive che «La semplice opposizione topografica (dentro/fuori) implicita in queste teorie sembra insufficiente a dar ragione del fenomeno che dovrebbe spiegare. Se il proprio dello stato d'eccezione è una sospensione (totale o parziale) dell'ordinamento giuridico, come può tale sospensione essere ancora compresa nell'ordine legale?». La conclusione a cui giunge Derrida è che «L'istituzione e la fondazione della legge o del diritto sono eccezionali e non sono né legali né propriamente giuridiche [poiché] la sovranità, così come l'eccezione, la decisione, *fa la legge eccettuandosi dalla legge*, sospendendo la norma e il diritto che essa impone, attraverso la propria forza, nel momento stesso in cui segna il sospeso *a divinis* nell'atto di stabilire la legge o il diritto». J. Derrida, *La bestia e il sovrano*, cit., vol. I, p. 77. Altrove Agamben definisce la relazione d'eccezione come una «forma estrema della relazione che include qualcosa unicamente attraverso la sua esclusione». G. Agamben, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, cit., p. 22.

<sup>126</sup> C. Galli, *Sovranità*, cit., p. 14.

<sup>127</sup> Cfr. G. Agamben, *Stato d'eccezione*, cit., pp. 89-90.

<sup>128</sup> P. Lembo, *Figurazioni sovrane*, cit., p. 31.

Se la sovranità è la «struttura originaria in cui il diritto si riferisce alla vita e la include in sé attraverso la propria sospensione»<sup>129</sup>, allora la relazione che lega il vivente all'ordine giuridico è una relazione di *abbandono*, una relazione di *bando*, dove il termine, nella sua ambiguità di significato, evidenzia con forza la soglia dove l'interno e l'esterno si indeterminano l'uno nell'altro<sup>130</sup>. È proprio questa soglia, che mette in gioco la relazione fra diritto e vita, il luogo che mostra come il referente originario del potere politico sia la vita in quanto esposta alla morte<sup>131</sup>. La sovranità e lo stato d'eccezione si configurano quindi come dispositivi di politicizzazione e spoliticizzazione in grado di relegare la vita verso il polo del politico o verso quello opposto dell'impolitico<sup>132</sup>: tramite il bando si toglie all'individuo ogni statuto o qualificazione giuridici producendo così un soggetto massimamente indeterminato e inclassificabile. «Detto brutalmente, il *nomos* [...] prevede sempre la disumanizzazione della propria referenza giuridica»<sup>133</sup>. Ciò che si produce è, per Agamben, quello che viene definito *homo sacer*, riprendendo «un concetto-limite dell'ordinamento sociale romano»<sup>134</sup>. Si tratta di un concetto che si pone sul limite estremo della vita politica, ma anche di quella religiosa, in quanto i due elementi che lo contraddistinguono sono l'impunità della sua uccisione, tramite cui esso viene escluso dallo *ius humanum*, e l'impossibilità di divenire oggetto di sacrificio, tramite cui esso è invece escluso dallo *ius divinum*. L'*homo sacer* è quindi segnato da una doppia esclusione, che è però al contempo una doppia cattura: «come, infatti, nell'eccezione sovrana, la legge si applica al caso eccezionale disapplicandosi, ritirandosi da esso, così l'*homo sacer* appartiene al Dio nella forma dell'insacrificabilità ed è incluso nella comunità nella forma dell'uccidibilità»<sup>135</sup>. Si crea così tra la figura del sovrano e quella dell'*homo sacer* una sorta di simmetria il cui asse è costituito dalla violenza: se, da un lato, entrambi sono accomunati dal fatto di trovarsi ai poli della vita politica abitando uno spazio anomico dove il giuridico non

<sup>129</sup> G. Agamben, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, cit., p. 34.

<sup>130</sup> Cfr. *ibidem* dove si legge: «Colui che è stato messo al bando non è, infatti, semplicemente posto al di fuori della legge e indifferente a questa, ma è *abbandonato* da essa, cioè esposto e rischiatto nella soglia in cui vita e diritto, esterno e interno si confondono. Di lui non è letteralmente possibile dire se sia fuori o dentro l'ordinamento (per questo, in origine, “in bando, a bandono” significano in italiano tanto “alla mercè di” che “a proprio talento, liberamente”, come nell'espressione “corriere a bandono”, e “bandito” vale tanto “escluso, messo al bando” che “aperto a tutti, libero”, come in “mensa bandita”, “a redina bandita”). La relazione di bando costituisce un concetto cardine del pensiero di Agamben: come la relazione d'eccezione, anche questa «si identifica con la forma limite della relazione» poiché è «la pura forma del riferirsi a qualcosa in generale, cioè la semplice posizione di una relazione con l'irrelato» (p. 35).

<sup>131</sup> Cfr. *ivi*, parte seconda, cap. 4, pp. 97-101.

<sup>132</sup> Cfr. G. Agamben, *Stasis. La guerra civile come paradigma politico*, Bollati Boringhieri, nuova edizione ampliata, Torino 2019, p. 30. L'analisi di Agamben è qui incentrata sul fenomeno della *stasis*, la guerra civile, tuttavia le riflessioni elaborate possono rivelarsi a noi utili dal momento che, come egli stesso scrive: «La *stasis* [...] è parte di un dispositivo che funziona in modo simile allo stato di eccezione».

<sup>133</sup> P. Lembo, *Figurazioni sovrane*, cit., p. 32.

<sup>134</sup> G. Agamben, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, cit., p. 82. Nella sua teorizzazione dell'*homo sacer* Agamben rielabora il concetto benjaminiano di “nuda vita” che costituisce il «portatore del nesso fra violenza e diritto» (p. 74).

<sup>135</sup> *Ivi*, p. 91.

vige, dall'altro lato, il sovrano sta sul polo che esercita la violenza in modo legittimo, l'*homo sacer* si situa invece su quello opposto, dove si subisce tale violenza in modo incondizionato<sup>136</sup>. Se, come abbiamo visto, la vita entra a far parte della sfera politica solo grazie alla possibilità della sua negazione, ovvero la messa a morte, allora l'*homo sacer* rappresenta proprio il referente originario del potere sovrano. *Sacer* deve quindi essere inteso non in termini religiosi come "sacro", consacrato agli dei, significa per noi oggi, ma piuttosto in un senso tutto profano<sup>137</sup>, come «la giustificazione della messa a morte, la morte data come negazione dell'uccisione»<sup>138</sup>. Se non vi è uccisione, questa messa a morte è allora pienamente legittima e legale e la giustizia si configura come indistinzione di diritto e violenza: «il sovrano è il punto di indifferenza fra violenza e diritto, la soglia in cui la violenza trapassa in diritto e il diritto in violenza»<sup>139</sup>.

Siamo giunti al nocciolo della questione dell'analogia tra la bestia e il sovrano, come direbbe Derrida, a *à pas de loup*<sup>140</sup>. Il tassello che manca per dare unità e completezza a questo mosaico di figure è quello del *wargus*. Figura della letteratura e della giurisprudenza germaniche, il *wargus* è un essere massimamente indeterminato: proscritto, esiliato e bandito, egli è il fuorilegge (*outlaw*) escluso non solo dalla

---

<sup>136</sup> Scrive Agamben: «Qui l'analogia strutturale fra eccezione sovrana e *sacratio* mostra tutto il suo senso. Ai due limiti estremi dell'ordinamento, sovrano e *homo sacer* presentano due figure simmetriche, che hanno la stessa struttura e sono correlate, nel senso che sovrano è colui rispetto al quale tutti gli uomini sono potenzialmente *homines sacri* e *homo sacer* è colui rispetto al quale tutti gli uomini agiscono come sovrani». *Ivi*, pp. 93-94.

<sup>137</sup> Cfr. *ivi*, p. 79 ss. dove Agamben sottolinea l'oscurità dell'espressione *sacer esto* che presenta la contraddizione di definire come sacro ciò che invece viene escluso dall'ambito riguardante la divinità.

<sup>138</sup> J. Derrida, "*Il faut bien manger*" o *il calcolo del soggetto*, cit., p. 69. Derrida prosegue: «La messa a morte dell'animale, dice questa denegazione, non sarebbe un'uccisione. Collegherci questa "denegazione" all'istituzione violenta del "chi" come soggetto». Sebbene queste riflessioni si riferiscano alla morte data dall'uomo all'animale, è per noi utile provare a confrontarle con la questione del sovrano e dell'*homo sacer*. Vi leggo un perfetto parallelismo: il soggetto sovrano può dare la morte senza che si tratti di un'uccisione perché questa si rivolge ad un essere che è altro, declassato, disumanizzato, ridotto al rango inferiore di animale.

<sup>139</sup> G. Agamben, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, cit., p. 38.

<sup>140</sup> Il senso di questa espressione, continuamente ripetuta dal Filosofo nel corso del Seminario, è esplicitato proprio in apertura alla prima lezione (cfr. J. Derrida, *La bestia e il sovrano*, cit., vol. I, pp. 19-26): la locuzione proverbiale vuole infatti indicare «una sorta di introduzione, di intrusione discreta, addirittura di effrazione non apparente, senza spettacolo, quasi segreta, clandestina, un ingresso che fa di tutto per non farsi notare, soprattutto per non farsi arrestare, intercettare, interrompere» (p. ). L'aspetto più importante risiede però nel fatto che il lupo che giunge ancora non c'è, esso viene presentificato *in absentia*. «C'è solo una parola, un vocabolo, una favola, un lupo delle favole, un animale favoloso, addirittura un fantasma [...]; c'è solo un altro "lupo" che simboleggia un'altra cosa – un'altra cosa o qualcun altro, l'altro che la figura favolosa del lupo, come un sostituto o un suppletivo metonimico, annuncerebbe e dissimulerebbe, paleserebbe e maschererebbe». Il percorso tracciato finora è proceduto "a passo di lupo": si sono percorsi dei sentieri, forse lunghi e tortuosi, che hanno seguito delle tracce, concettuali e storiche. Ci si è mossi su cammini diversi, forse apparentemente estranei fra loro, per avvicinarsi al problema in maniera segreta, clandestina, e scoprire che ciò che vi abita al cuore non è altro che una favola, una finzione o piuttosto una metafora, che, grazie alla copula, rende uno solo il volto e la maschera che lo nasconde.

comunità politica ma anche dalla sfera religiosa<sup>141</sup>. Le «Fonti germaniche e anglosassoni sottolineano questa condizione limite del bandito definendolo uomo-lupo (*wargus*, *werwolf*, lat. *garulphus*, da cui il francese *loup garou*, lupo mannaro) [...] ibrido mostro tra umano e ferino, diviso tra la selva e la città. [La sua è una condizione paradossale perchè] La vita del bandito – come quella dell'uomo sacro – non è un pezzo di natura ferina senz'alcuna relazione col diritto e con la città; è, invece, una soglia di indifferenza e di passaggio fra l'animale e l'uomo, la *physis* e il *nómos*, l'esclusione e l'inclusione: *loup garou*, lupo mannaro, appunto, *né uomo né belva*, che abita paradossalmente in entrambi i mondi senza appartenere a nessuno»<sup>142</sup>.

Come fra sovrano e *homo sacer* si era stabilita una sorta di simmetria, così questa figura del criminale come lupo non si muove solo al confine del politico ma si ritrova anche al suo centro. Il crimine è infatti un'azione che si presenta come un abuso di potere perché colui che lo compie si pone fuori dalla legge infrangendo il patto instaurato con la società in nome del proprio interesse personale. Si istituisce così una forte somiglianza tra la figura del criminale e quella del despota dispotico che esercita stabilmente e permanentemente il proprio interesse facendolo valere grazie alla violenza che, nel suo caso, si presenta come legittima. L'unica sottile differenza fra queste due entità risiede nel fatto che «Il despota è un criminale per statuto, mentre il criminale è un despota per caso»<sup>143</sup>. Nell'immaginario sociale e culturale emerge quindi l'idea del sovrano come mostro politico, come essere eccezionale sia per il suo statuto di esclusione dai vincoli dell'ordine giuridico sia perché smisurato nella sua disumanità<sup>144</sup>.

Sono proprio queste due caratterizzazioni del potere sovrano a definirne lo statuto incerto, anzi inclassificabile: esso oscilla infatti tra i poli opposti del sovrumano e del subumano. Se, da un lato, il sovrano può dirsi ontologicamente superiore al resto della società in quanto incarna la legge, ne è il fondamento e l'origine, e quindi non è sottoposto ad essa ma l'eccede, dall'altra parte il potere che egli esercita tramite la coppia indissolubile di diritto e violenza lo pone in uno spazio estraneo, privo di legge. L'analogia è ora evidente:

Tutti e due, tutti e tre, l'animale, il criminale e il sovrano sono al di fuori della legge, lontano o al di sopra della legge; il criminale, la bestia e il sovrano si assomigliano stranamente mentre sembrano collocarsi agli antipodi, agli antipodi uno dell'altro. [...] Questa somiglianza sconcertante, questa sovrapposizione inquietante tra questi due esseri fuori dalla legge [...]

---

<sup>141</sup> Cfr. *ivi*, p. 134.

<sup>142</sup> G. Agamben, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, cit., p. 117. Come il criminale è il divenire lupo dell'uomo, e quindi costituisce un'animalizzazione dell'umano, vi è un'altra espressione che, riferita ad un diverso soggetto, prende a prestito connotazioni ferine e bestiali per definire chi si pone fuori dalla legge: è Stati canaglia, *rogue States*. Stati canaglia sono appunto quegli Stati che si comportano da criminali perché non rispettano la legge e il diritto internazionali e conducono invece azioni dettate dalla violenza brutta. Essi sono definiti tali, *rogue*, utilizzando il termine che indica proprio quegli animali che non rispettano le regole della loro società e perciò si allontanano o vengono allontanati da essa. Cfr. J. Derrida, *La bestia e il sovrano*, cit., vol. I, pp. 39-123-262.

<sup>143</sup> M. Foucault, *Gli anormali*, cit., p. 90.

<sup>144</sup> Cfr. *ivi*, p. 90 ss. in cui Foucault descrive l'esempio costituita da Maria Antonietta. Cfr. anche B. Accarino, *Zoologia politica*, cit., pp. 48-49 dove l'immagine del lupo come tiranno è analizzata in riferimento ai testi platonici.

che sono la bestia e il sovrano, [...] ci fa vedere [...] sotto i tratti del sovrano il volto della bestia; o al contrario, se preferite, è come se attraverso le fauci della bestia indomabile trasparisse la figura del sovrano. [...] Nella sovrapposizione metamorfica delle due figure, la bestia e il sovrano, si intuisce l'opera di una profonda ed esistenziale coppia ontologica che sagoma questa coppia; è come un accoppiamento, una copulazione ontologica, onto-zoo-antropo-teologico-politica: la bestia diventa il sovrano che diventa la bestia; ci sono la bestia e il sovrano (coniunzione), ma anche la bestia è il sovrano, il sovrano <è> la bestia<sup>145</sup>.

---

<sup>145</sup> J. Derrida, *La bestia e il sovrano*, cit., vol. I, pp. 38-39.



## Capitolo II

### Leviathan

Il frontespizio dell'opera hobbesiana del 1651 costituisce senza dubbio il documento iconografico più celebre della filosofia politica moderna. Tale primato non è dovuto soltanto allo spessore intellettuale del testo che rappresenta, ma soprattutto all'enigmaticità dell'immagine che, nel corso dei secoli, non ha mai smesso di affascinare e catalizzare gli studi e le riflessioni di innumerevoli filosofi.

Il primo quesito che si pone in modo evidente all'attenzione degli studiosi cerca di individuare il significato della metafora in senso lato, ovvero si tenta di trovare una risposta al perché Hobbes abbia scelto di raffigurare lo Stato ricorrendo proprio al nome di un mostro di origine biblica.

Strettamente collegato a questo interrogativo è l'analisi della metafora in senso specifico, intendendo con "senso specifico" l'individuazione di tutte le minime sfaccettature di significato che ogni dettaglio dell'immagine, progettata dallo stesso Autore, offre a coloro vi si accingono. «Ciò che colpisce è la complessità delle relazioni metaforiche. A ben guardare si tratta infatti di una famiglia di metafore, che creano un reticolo di rimandi e una molteplicità di livelli. Immagini, metafore e principi metodologici s'intrecciano già dalle prime righe»<sup>1</sup>. Possiamo affermare che tale frontespizio contenga *in nuce* tutti i principali aspetti della teoria politica del filosofo di Malmesbury, o addirittura che esso consista in un sofisticato tentativo di restituire tramite la visualizzazione una pluralità di idee e concetti. Tra il regime visuale e quello teorico si instaura così una reciproca corrispondenza «non soltanto perché il testo sembra essere *in* questa immagine, ma perché la stessa immagine è fatta per essere letta»<sup>2</sup>.

Vi è una bibliografia vastissima dedicata all'interpretazione di quel Leviatano tratteggiato da Hobbes, tuttavia ogni testo costituisce, a mio avviso, un contributo, sebbene importante, sempre parziale per la comprensione del suo significato, proprio a causa dell'ambiguità e complessità della figura. Ad attribuirle questi caratteri sono soprattutto tre fattori.

In primo luogo, nell'accingersi all'immagine, bisogna tener presente il fatto che il Leviatano hobbesiano è un'entità eclettica, costruita dal Filosofo grazie ad una sinfonia di associazioni provenienti dai più svariati ambiti intellettuali<sup>3</sup>. Dalla mitologia alla cosmologia, alla metafisica e alla fisica, dalla religione all'arte, dagli interessi verso la matematica e la geometria ai principi di filosofia politica e morale:

---

<sup>1</sup> G. Briguglia, *Il corpo vivente dello Stato*, cit., p. 124.

<sup>2</sup> P. Szendy, *L'immagine del potere e il potere della lettura (Il Leviatano, in-somma)*, trad. di P. Vignola, in «La Deleuziana», 7/2018, p. 185.

<sup>3</sup> Cfr. H. Bredekamp, *Leviathan. Body politic as visual strategy in the work of Thomas Hobbes*, translated, edited, and adapted by E. Clegg, De Gruyter, Berlin/Boston 2020, p. 61.

da tutti questi intrecci si crea all'interno dell'opera una vera e propria contaminazione reciproca tra la dimensione simbolica e le concezioni scientifiche. È inoltre importante tenere a mente che Hobbes è un pensatore profondamente calato nel suo tempo, che risente del clima intellettuale dell'epoca, da una parte ispirato da nuove scoperte e nuovi studi di carattere tecnico-scientifico, dall'altro ancora profondamente ancorato con le sue radici in un retroterra permeato di concezioni medievali. Horst Bredekamp individua tutta una serie di referenti appartenenti alla cultura visuale e scritta di diverse tradizioni che fanno da sfondo alla costruzione del frontespizio hobbesiano: tra essi ritroviamo alcune tracce del *corpus hermeticum*<sup>4</sup>, l'importanza data alla funzione politica dei monumenti funebri dei sovrani<sup>5</sup>, le correnti rappresentazioni dei principi tramite l'immagine del cosmo<sup>6</sup>, le opere del pittore italiano Giuseppe Arcimboldo<sup>7</sup>, ma anche gli studi di ottica sulle lenti prospettiche e le immagini anamorfiche<sup>8</sup>, gli interessi per l'*automa cartesiano*<sup>9</sup>.

Oltre a questo variegato mosaico di elementi culturali, a rivestire di ulteriori complessità l'immagine del Leviatano del 1651 interviene il fatto che la figura evocata non esaurisce il suo orizzonte di significato all'interno dell'ambito in cui essa trova la sua origine, ovvero il contesto del mitico, ma, eccede, sconfina in dimensioni che, a prima vista, possono sembrare tra loro contrastanti. Tra i più grandi interpreti che hanno dato un importante contributo alla comprensione dell'enigma di Hobbes, è sicuramente da annoverare il nome di Carl Schmitt che, nello scritto del 1938<sup>10</sup>, individua quattro dimensioni, o quattro forme, del Leviatano: il mostro mitico, il Dio, l'uomo e la macchina.

Il nome "Leviatano" evoca innanzitutto alla memoria un mito antichissimo, con significati diversi e addirittura contraddittori a seconda della sensibilità dei popoli che nel corso della storia l'hanno fatto proprio, interpretato e rielaborato. L'ipotesi più probabile è che Hobbes abbia preso come riferimento l'immagine veterotestamentaria di questo mostro, che nel libro di Giobbe è rappresentato come un grande animale marino, caratterizzato come l'essere più forte e più indomabile. Simbolo di una forza cosmica, caotica e demoniaca, la sua sostanza appartiene senza dubbio al dominio dell'irrazionale, o almeno del pre-razionale.

Senza addentrarsi troppo nell'opera, basta uno sguardo al suo frontespizio per subire una prima destabilizzazione: il mostro è infatti rappresentato nella veste di un uomo, che nulla ha di mostruoso se non una statura abnorme. Osservando più attentamente l'immagine, ci si accorge che l'enorme corpo dell'uomo è costituito da tanti piccoli uomini che, in alcuni punti, sembrano inseriti in un reticolo metallico, e questo dettaglio anticipa la dimensione della macchina, che verrà alla luce durante la lettura del testo. In esso, infatti, ci viene spiegato che lo Stato è tutt'altro che un organismo naturale di quelli che spontaneamente genera la natura, esso è piuttosto un automa, un

---

<sup>4</sup> Cfr. *ivi*, pp. 53-56 e pp. 58-59.

<sup>5</sup> Cfr. *ivi*, pp. 87-93.

<sup>6</sup> Cfr. *ivi*, pp. 63-66.

<sup>7</sup> Cfr. *ivi*, pp. 71-73.

<sup>8</sup> Cfr. *ivi*, pp. 74-80.

<sup>9</sup> Cfr. *ivi*, pp. 50-52.

<sup>10</sup> C. Schmitt, *Sul Leviatano*, trad. ed. italiana a cura di C. Galli, il Mulino, Bologna 2011.

meccanismo che sorge dall'ingegno e dall'arte umani. Tramite questa caratterizzazione del Leviatano come prodotto della tecnica ci si sposta nel polo opposto del mitico, in quanto si entra completamente a far parte del dominio della razionalità che permea la comunità politica tanto nei suoi fini, quanto nella sua origine e costituzione.

L'ultima ma non meno problematica forma che assume il Leviatano hobbesiano è quella di un Dio, e precisamente di un Dio Mortale subordinato al Dio Immortale. Non si trovano ulteriori spiegazioni a questa frase del Capitolo XVII dell'opera che ci costringe quindi a ricercare il suo significato tra le righe del testo e ben oltre ad esse. Infine, ad arrovellare le menti dei filosofi, si aggiunge un'ambiguità su cosa, o chi, voglia designare Hobbes con il nome di Leviatano. Il Filosofo inglese, infatti, nomina solo tre volte il Leviatano nel corso del suo scritto, tuttavia ogni volta l'oggetto denotato sembra leggermente diverso<sup>11</sup>. La prima occorrenza del termine si trova all'interno dell'Introduzione:

dall'ARTE viene creato quel gran LEVIATANO chiamato COMUNITA' POLITICA o STATO (in latino CIVITAS) il quale non è altro che un uomo artificiale, sebbene di statura e forza maggiore di quello naturale, alla cui protezione e difesa fu designato. In esso la *sovranità* è un'anima artificiale in quanto dà vita e movimento all'intero corpo<sup>12</sup>.

È chiaro che qui Hobbes indica il Common-wealth o State (termini usati come sinonimi), e che Leviatano si riferisce allo Stato nella sua interezza, ovvero a quell'entità che si viene a creare nel momento in cui gli individui decidono di unirsi per creare qualcosa di comune. Infatti, a questa citazione segue immediatamente una descrizione della metafora di questo corpo politico, in cui ogni funzione sociale trova il suo corrispettivo nell'economia di un organismo naturale.

Più complicato è identificare il Leviatano la seconda volta che il nome compare nel testo; Hobbes scrive nel capitolo XVII:

la moltitudine così unita in una persona viene chiamato uno STATO, in latino CIVITAS. Questa è la generazione di quel 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. Infatti, per mezzo di questa autorità datagli da ogni particolare nello stato, è tanta la potenza e tanta la forza che gli sono state conferite e di cui ha l'uso, che con il terrore di esse è in grado di informare le volontà di tutti alla pace interna e all'aiuto reciproco contro i nemici esterni. In esso consiste l'essenza dello stato che (se si vuole definirlo) è *una persona dei cui atti ogni membro di una grande moltitudine, con patti reciproci, l'uno nei confronti dell'altro e viceversa, si è fatto autore, affinché essa possa usare la forza e i mezzi di tutti, come penserà sia vantaggioso per la loro pace e la difesa comune.*

Chi regge la parte di questa persona viene chiamato SOVRANO e si dice che ha il *potere sovrano*; ogni altro è suo SUDDITO<sup>13</sup>.

---

<sup>11</sup> Cfr. J. Tralau, *L'icona del terrore e dell'ambiguità. Il legame mancante tra Hobbes e il suo Leviatano*, trad. a cura di L. Pisano e L. Ciavatta, in "Lo Sguardo, Rivista di filosofia", n. 13, 2013 (III), p. 183 ss.

<sup>12</sup> T. Hobbes, *Leviatano*, cit., p. 5.

<sup>13</sup> *Ivi*, parte II, cap. XVII, p. 182.

Se, nella prima parte, Hobbes sembra riprendere coerentemente l'immagine dello Stato già delineata, si assiste poi a una sorta di sdoppiamento del Leviatano, o piuttosto a una sovrapposizione e identificazione tra entità diverse. La sovranità, che dello Stato considerato nella sua totalità costituiva solo una parte, certo la più importante ma pur sempre una, cioè l'anima, capace di infondere vita all'intero automa, si espande ora fino a coincidere con il Common-wealth, inteso come la comunità politica prodotta dall'unione di tutti gli individui.

L'ambiguità terminologica emersa, lungi dal venire risolta, è ulteriormente complicata dalla terza occorrenza del nome mitico, dove i caratteri della persona sovrana si fondono ancora di più con quelli dell'istituzione Stato:

il grande potere di colui che lo governa [l'uomo], che io ho paragonato al *Leviatano*, prendendo il paragone dei due ultimi versi del quarantunesimo capitolo di *Giobbe*, dove Dio, dopo aver esposto il gran potere del *Leviatano*, lo chiama re della Superbia. *Non c'è niente sulla terra, egli dice, che sia paragonabile a lui. È fatto in modo tale da non avere paura. Vede sotto di lui ogni cosa eccelsa ed è re di tutti i figli dell'orgoglio.* Ma perché è mortale e soggetto al decadimento come lo sono tutte le creature terrestri, e perché è in cielo (sebbene non sulla terra) quello di cui dovrebbe avere timore e alle cui leggi deve obbedire, parlerò nei capitoli seguenti delle sue malattie e delle cause della sua mortalità e a quali leggi di natura sia vincolato ad obbedire<sup>14</sup>.

Colui che governa sembra alludere senza alcun dubbio alla persona del sovrano, l'essere mortale dotato di un enorme potere che in terra non ha paragoni e chiamato a rispondere delle sue azioni solo di fronte a Dio. Tuttavia, e qui sta una delle più grandi questioni che Hobbes tenta di risolvere nella sua trattazione, anche lo Stato è qualcosa di mortale, soggetto a corruzione e decadimento<sup>15</sup>. Il problema della temporalità si applica quindi tanto alla persona del re, nel momento della sua morte, quanto alla comunità politica, nel momento in cui le guerre minacciano la sua esistenza.

Le quattro forme del Leviatano si intrecciano e si sovrappongono in un'unica metafora portatrice di così tanti significati da divenire paradossale. Per una sua corretta interpretazione bisogna rinunciare alla pretesa di trovare un filo conduttore unitario che tenga coerentemente insieme tutte le immagini che abbiamo visto affollarsi finora, e, piuttosto che pensare ad esse in termini di opposizione, è più fruttuoso vederle connesse da una relazione di polarizzazione. L'insegnamento che Hobbes vuol forse trasmetterci è che, come lo Stato si configura come un'oscillazione tra il mostruoso e il divino, tra l'animale e l'umano, tra l'organismo e la macchina, così la politica è proprio questa continua ed irriducibile tensione tra l'irrazionale e il razionale, tra la violenza e la legge, tra lo stato di natura e la condizione civile, tra la paura e l'obbedienza.

Per cercare quindi di trovare una risposta adeguata al secondo dei due quesiti che ci eravamo posti all'inizio è utile procedere a piccoli passi e collegare i diversi dettagli

---

<sup>14</sup> *Ivi*, parte II, cap. XXVIII, p. 339.

<sup>15</sup> Il problema della temporalità dello Stato è uno dei grandi nodi teorici presenti nella filosofia civile di Hobbes. Infatti «Sebbene niente di ciò che fanno i mortali possa essere immortale, tuttavia se gli uomini avessero l'uso della ragione alla quale pretendono, i loro stati potrebbero essere almeno salvaguardati dal perire per malattie interne» (cfr. *Ivi*, parte II, cap. XXIX, p. 340).

della metafora costruita da Hobbes con i principi teorici che sostengono la sua trattazione filosofica. Si noterà che tra essi vi è un'intima corrispondenza e che nemmeno il più piccolo dei tratti presenti sul frontespizio dell'opera è frutto di un'operazione casuale.

Innanzitutto, l'immagine del grande uomo dalle dimensioni portentose che fa da protagonista all'interno della scena raffigurata occupando tutta la parte superiore del frontespizio traduce l'idea dominante della filosofia politica hobbesiana: l'ideale di una sovranità incondizionata, assoluta e indivisibile. La pienezza di potere auspicata da Hobbes è indice di un'onnipotenza paragonabile a quella divina, e ciò viene confermato dal riferimento al luogo biblico apposto sopra alla figura: "*Non est potestas Super terram quae Comparetur ei*". Secondo Schmitt questa frase, insieme a tutte le altre riprese dal libro di Giobbe che troviamo nel testo ("*factus est ita, ut non metuat*", "*videt subliminia omnia infra se*", "*et Rex est omnium filiorum superbiae*"), si riferiscono «soltanto al fatto che il detentore del potere sovrano possiede indivisa, e raccolta solo nelle sue mani, la più grande potenza che ci sia sulla terra, e, attraverso il "terrore (*terror*) di questa potenza e di questa forza" (come si dice al capitolo XVII), tutti gli uomini, e specialmente anche i più grandi della terra (i "figli della superbia"), gli sono sottomessi. Nella situazione politica del XVII secolo, e cioè nella lotta dello Stato assoluto contro la nobiltà cetuale e la Chiesa, il Leviatano, secondo questa spiegazione autentica, non significa nulla più che l'immagine della potenza mondana più alta, più forte e indivisa, per definire la quale la bestia fortissima della Bibbia costituisce una citazione biblica adeguata»<sup>16</sup>. Emerge da queste righe un altro elemento di fondamentale importanza per il pensiero hobbesiano: la paura, la «passione politica per eccellenza, la molla della politica»<sup>17</sup>.

Un altro indice della potenza eccezionale del Leviatano di Hobbes risiede nella posizione che egli viene ad occupare nel contesto della scena rappresenta: si tratta di un paesaggio collinare, cosparso di villaggi, che digrada fino ad aprirsi in primo piano alla pianta ben delineata di una città fortificata: la *civitas*. Ciò che stupisce l'osservatore è il fatto che, contrariamente a quanto verrebbe da pensare secondo il senso comune, il sovrano non abita all'interno della città, ma si erge alle sue spalle sorgendo da un luogo indefinito, probabilmente un tratto d'acqua identificato con il mare. L'esclusione del Leviatano dalla città è la traduzione visiva perfetta del principio schmittiano dell'eccezionalità del sovrano: egli è infatti la condizione indispensabile perché possa darsi ordine politico, tuttavia la decisione che crea tale ordine è necessariamente fuori dall'abito del *nomos*. Come sottolinea Hobbes, il sovrano non è uno dei contraenti di quel patto che gli individui instaurano uno nei confronti dell'altro, il sovrano nasce grazie al patto ma non vi prende parte, rendendo così possibile la sopravvivenza di uno "stato di natura" ineliminabile all'interno della sfera politica e civile.

Guardando più attentamente il corpo del Leviatano ideato da Hobbes si nota che esso è costituito grazie ad una sofisticata composizione di piccoli corpi umani: si tratta del *populus*, il frutto che nasce grazie all'instaurazione del patto. Ciò che Hobbes tenta qui

---

<sup>16</sup> C. Schmitt, *Sul Leviatano*, cit., pp. 54-55.

<sup>17</sup> J. Derrida, *La bestia e il sovrano*, cit., volume I, p. 65.

di visualizzare nella mente degli osservatori è nientemeno che la teoria del contratto sociale. La più grande delle invenzioni hobbesiane risiede nella concezione della rappresentanza politica: il sovrano incarna la volontà del popolo nella sua totalità e le azioni del sovrano coincidono con quelle di ogni suddito, dai quali è autorizzato ad agire e di cui egli è rappresentante.

Se, da un lato, è relativamente semplice cercare di comprendere le scelte del Filosofo inglese riguardo alla costruzione e alla resa visiva del suo Leviatano, molto più difficile è invece trovare una risposta sicura al primo dei quesiti che ci eravamo posti: perché Hobbes, e perché proprio lui, abbia scelto di consegnare alla memoria dei suoi lettori lo Stato nelle vesti di un mostro mitico. Ad un primo impatto può infatti sembrare fortemente inadatto il ricorso alla dimensione del mitologico per esprimere l'essenza dello Stato Moderno, dal momento che, mentre quest'ultima inerisce ad un'autorità legale e razionale, la sostanza mitica è caotica e pre-razionale<sup>18</sup>.

Diversi filosofi si sono interrogati nel tentativo di capire perché Hobbes abbia intitolato il suo libro "Leviatano"<sup>19</sup>. Una delle ipotesi più convincenti è forse quella di Noel Malcom che sostiene l'idea secondo cui bisogna fare riferimento all'etimologia ebraica del nome, la quale rimanda al significato di "unire, legare, tenere insieme"<sup>20</sup>. L'intento hobbesiano porrebbe quindi l'accento sull'unità del potere sovrano, sulla sua capacità di trasformare la pluralità di una moltitudine disunita nella coesione di un unico popolo sostenuto da un'unica volontà.

Nonostante la correttezza di questa interpretazione, essa sembra comunque ancora troppo fragile per cogliere il significato del ricorso al mitico in tutta la sua portata. L'impressione più comune è che il senso della scelta hobbesiana debba essere ricercato più in profondità, come se fosse qualcosa che dev'essere scoperto. Una delle tesi più sostenute dagli studiosi dell'opera, tra i cui sostenitori spicca anche il nome di Carl Schmitt<sup>21</sup>, è appunto quella esoterica, secondo cui il nome del Leviatano rimanderebbe ad un significato occulto e misterioso<sup>22</sup>. Stando così le cose, la metafora costruita così sottilmente da Hobbes non costituirebbe un semplice ornamento al testo, ma piuttosto assurgerebbe al rango di un vero e proprio strumento cognitivo e addirittura performativo.

---

<sup>18</sup> Cfr. M. Mascherini, *Leviatano e Behemoth come mostri biblici. Per una ricostruzione delle fonti mitico-religiose*, in "Il Mulino", n. 3, dicembre 2018, p. 481.

<sup>19</sup> Cfr. alcune ipotesi sulla scelta del titolo dell'opera hobbesiana in J. Tralau, *L'icona del terrore e dell'ambiguità*, cit., pp. 186-187.

<sup>20</sup> Cfr. N. Malcom, *The name and nature of Leviathan: Political symbolism and biblical exegesis*, in "Intellectual History Review", n. 1, 2007 (XVII), p. 27. Sull'avvicinamento di Leviatano alla radice ebraica *lwy* cfr. anche A. Angelini, *Dal Leviatano al drago*, cit., p. 56.

<sup>21</sup> Cfr. C. Schmitt, *Sul Leviatano*, cit., p. 63.

<sup>22</sup> Sulla lettura esoterica cfr. G. Agamben, *Stasis*, cit., cap. 2, par. 1, pp. 33-38. In questa sede l'Autore si interroga riguardo ad un indizio che, nell'interpretazione schmittiana, interverrebbe a corroborare questa tesi. Esso risiede nella sorta di velo che, al centro della parte inferiore del frontespizio, contiene il titolo dell'opera, visto come una probabile allusione agli *arcana imperii*.

Prima di provare ad indagare il significato e la funzione che la metafora assume all'interno dell'opera è necessario fare un breve *excursus* per capire il rapporto ambiguo che lega Hobbes agli espedienti propriamente retorici<sup>23</sup>. È infatti comune e diffusa l'interpretazione che vede in Hobbes un acerrimo nemico e un deciso oppositore all'utilizzo di qualsiasi dispositivo retorico all'interno delle opere di filosofia politica<sup>24</sup>. In una lapidaria ma convinta enunciazione egli sostiene che «è necessario [...] che la Filosofia venga affrontata logicamente, perché l'obiettivo degli studiosi di Filosofia non è di muovere le emozioni, ma di conoscere con certezza e, pertanto, la Filosofia non ha nulla a che vedere con la Retorica»<sup>25</sup>. Tale principio viene seriamente applicato nelle prime due grandi opere politiche di Hobbes, un tentativo preliminare negli *Elements of Law*<sup>26</sup> e successivamente, in modo più sicuro, nel *De Cive*, che si presentano come testi contrassegnati da una prosa scarna ed austera. L'ideale teorico che sostiene la scrittura e lo stile hobbesiani è infatti quello di porre la scienza politica e della giustizia fuori dal corpus degli *studia humanitatis*, per catalogarla invece nel novero delle discipline genuinamente scientifiche<sup>27</sup>. Per compiere questa operazione il Filosofo inglese si serve principalmente di due strategie: in primo luogo una strategia stilistica, che consiste appunto nel rimuovere qualsiasi ornamento vagamente retorico dalla prosa delle sue opere; in secondo luogo, un espediente metodologico, applicato nell'analizzare in maniera propriamente scientifica i concetti fondamentali della vita civile<sup>28</sup>.

<sup>23</sup> È importante precisare che qui il termine retorica non denota uno dei «vari stili coltivati nell'ambito delle scienze umane», ma piuttosto deve essere inteso come designazione di una «gamma precisa di tecniche linguistiche [...] derivata dalle dottrine retoriche della *inventio*, della *dispositio* e della *elocutio*: i tre fondamentali *elementa* delle teorie dell'eloquenza scritta del periodo classico e rinascimentale». Cfr. Q. Skinner, *Ragione e retorica nella filosofia di Hobbes*, ed. it. a cura di M. Ceretta, Raffaello Cortina Editore, Milano 2012, Introduzione pp. XXVII, XXVIII.

<sup>24</sup> Cfr. a titolo di esempio alcune critiche in *ivi*, p. 439. Nel *Leviatano*, analizzando le cause che portano l'uomo a conclusioni assurde, lo stesso Hobbes scrive: «la sesta [causa è da ricondurre] all'uso di metafore, tropi, ed altre figure retoriche, in luogo di vocaboli propri. Infatti, benché (per esempio) sia legittimo dire nel comune parlare: *la via va, o conduce qua o là; il proverbio dice questo o quello* (mentre le vie non possono andare, né i proverbi parlare); tuttavia nel calcolare e nel ricercare la verità tali parlari non si devono ammettere» (T. Hobbes, *Leviatano*, cit., parte I, cap. V, p. 47).

<sup>25</sup> Q. Skinner, *Ragione e retorica nella filosofia di Hobbes*, cit., p. XII della Prefazione all'edizione italiana: qui lo storico britannico riporta una citazione tratta dalla critica al *De Mundo* di Thomas White, redatta da Hobbes tra il 1642 e il 1643.

<sup>26</sup> Come conferma lo stesso titolo dell'opera «che intende certamente richiamarsi a *The Elements of Geometry*, titolo che Billingsley aveva dato al grande trattato di Euclide, quando ne curò la traduzione nel 1571 [...] La prima mossa di Hobbes, detto in altri termini, è quella di associare nella mente dei lettori il proprio trattato a quello di una tra le più famose opere di ragionamento deduttivo che sia mai stata scritta». Cfr. *ivi*, p. 356.

<sup>27</sup> Cfr. *ivi*, parte II, cap. 8, par. «Le caratteristiche di uno stile scientifico», pp. 363-370.

<sup>28</sup> «Analizzare in maniera propriamente scientifica» significa pervenire ad una conoscenza autentica seguendo i quattro passi della scienza: l'osservazione del dato empirico, la definizione accurata dei termini, la congiunzione dei termini in modo sillogistico così da formare proposizioni vere, ed infine il concatenamento delle proposizioni fino a giungere ad una conclusione definitiva. Mettendosi alla stregua di questo metodo scientifico Hobbes si inserisce in una lunga tradizione che, probabilmente, vede il suo modello dominante dell'epoca ne «l'idea di Descartes secondo cui tutte le scienze autentiche procedono deduttivamente e il loro obiettivo deve essere il conseguimento della conoscenza sotto forma

Nel *Leviatano* si assiste però ad un problematico cambio di prospettiva dell'Autore: pur rimanendo fermo nella sua convinzione di voler costruire un trattato scientifico di filosofia civile, egli rinuncia al tentativo precedente di espungere dalla sua opera la forza seducente, persuasiva e ingannatrice degli elementi retorici<sup>29</sup>. Permangono, all'interno del testo, numerosi riferimenti critici e polemici rivolti alla teoria classica dell'eloquenza<sup>30</sup>; tuttavia, in questa sede, «Hobbes non si limita ad annunciare la propria conversione all'ideale retorico di un'alleanza tra *ratio* e *oratio*, ma presenta ex novo la sua conclusione in termini che ricordano dappresso quelli degli stessi retori classici»<sup>31</sup>. Alcune probabili ragioni che avrebbero potuto aver indotto questo mutamento nelle scelte letterarie del Filosofo sono da ricercarsi nel nuovo tipo di pubblico a cui l'opera era rivolta: mentre gli scritti precedenti erano indirizzati ad una cerchia molto ristretta di intellettuali, il *Leviathan* aspirava a raggiungere un uditorio molto più ampio, dotato di un livello culturale alquanto basilare. Sebbene questa ipotesi costituisca una pista percorribile, essa non tiene in considerazione alcuni elementi importanti, ad esempio il fatto che nel 1668 fu redatta un'edizione dell'opera in lingua latina, chiaramente accessibile ad un ristretto numero di lettori dotti che, per di più, presentava un'attenzione retorica molto più elaborata rispetto all'edizione inglese<sup>32</sup>. Un altro aspetto da prendere in considerazione riguarda il nuovo ambiente intellettuale in cui Hobbes si trovò immerso durante l'esilio in Francia negli anni Quaranta, dove numerosi cultori delle arti retoriche avrebbero potuto esercitare su di lui la loro influenza<sup>33</sup>. L'elemento che però sembra più importante per spiegare il ritorno del Filosofo inglese alla riscoperta delle radici costituite dalla sua formazione umanistica<sup>34</sup> sembra risiedere in un cambiamento di concezioni riguardo al modo di

---

di certezza dimostrativa» (cfr. *ivi*, pp. 352-354). Per raggiungere questo ideale metodologico in materia politica, Hobbes «In primo luogo, deve pervenire a una definizione di giustizia in grado di soddisfare i propri requisiti di scientificità. Necessita cioè di una definizione, che usi le parole nelle loro accezioni comunemente riconosciute; scevra di equivoci o ambiguità e che consentano agli esempi di giustizia e d'ingiustizia di essere individuati tramite l'applicazione di qualche criterio puramente empirico, prevenendo in tal modo qualsiasi distorsione causata dalla passione o dal pregiudizio. In secondo luogo, occorre poi dimostrare che, alla luce di tale definizione, è possibile provare che da essa scaturiscono un certo numero di "conseguenze necessarie", che sono politicamente vere e allo stesso tempo logicamente innegabili» (cfr. *ivi*, pp. 370-371).

<sup>29</sup> Cfr. *ivi*, p. 401 ss.

<sup>30</sup> Per le critiche hobbesiane contro l'arte retorica cfr. *ivi*, p. 415 ss.

<sup>31</sup> *Ivi*, p. 426.

<sup>32</sup> Cfr. *ivi*, pp. 521-522.

<sup>33</sup> Cfr. *ivi*, p. 523 ss.

<sup>34</sup> Skinner rileva che: «gli studiosi hanno generalmente considerato Hobbes non solo uno tra i più vivaci polemisti della rivoluzione scientifica in Inghilterra, ma un pensatore la cui formazione intellettuale era essa stessa un prodotto degli sviluppi scientifici che avevano attraversato il secolo». Tuttavia egli afferma che: «Sebbene questa convinzione di un Hobbes "formato" dalla rivoluzione scientifica sia largamente condivisa, [...] è parzialmente fuorviante. Che essa, nel migliore dei casi, conduca a una visione parziale del percorso intellettuale di Hobbes appare evidente se consideriamo la sua carriera e gli interessi da lui effettivamente nutriti nel periodo precedente il 1642, anno di pubblicazione della prima delle sue opere più importanti: il *De Cive* [...]. Se riesaminiamo la vita e gli studi di Hobbes nei suoi primi anni di anonimato e analizziamo il complesso dei lavori pubblicati prima dell'uscita del *De Cive*, constatiamo che la sua formazione intellettuale era stata prevalentemente improntata non alla cultura scientifica, bensì alla cultura umanistico-letteraria» (cfr. *ivi*, pp. 250-251). Per una ricostruzione

intendere l'autosufficienza della ragione. «La concezione hobbesiana della scienza civile presente in *The Elements of Law* e nel *De Cive* è fondata sulla convinzione che il ragionamento scientifico possiede una capacità intrinseca di convincerci delle verità che illustra. Al contrario, il *Leviathan* dichiara che le scienze sono poteri deboli e ritorna all'affermazione tipicamente umanistica secondo cui, se vogliamo riuscire nell'intento di convincere altri ad accettare le nostre tesi, dovremo rafforzare le scoperte della ragione con la forza trascendente dell'eloquenza»<sup>35</sup>. Ciò non significa che Hobbes rinunci all'ideale di caratterizzare il suo lavoro filosofico come *scientia civilis*, ovvero come una ricerca propriamente scientifica<sup>36</sup>; ciò che muta è piuttosto la sua fiducia nella capacità umana di ragionare e di conoscere la verità. Infatti «Le scienze sono un esiguo potere, perché non sono eminenti e perciò non sono riconosciute in qualunque uomo»<sup>37</sup>, al contrario «L'eloquenza è potere»<sup>38</sup>. Nonostante esse siano facoltà contrarie «la ragione e l'eloquenza possono stare molto bene insieme (nelle scienze morali, anche se forse non nelle scienze naturali). Infatti, ovunque c'è un luogo per adornare e far avanzare l'errore, ce n'è tanto più per adornare e far avanzare la verità»<sup>39</sup>. Le conclusioni a cui giunge il Filosofo, che lo spingono a servirsi delle tecniche retoriche, sono da rinvenire nel fatto che «la facoltà di ragionare in modo

---

completa e minuziosa della formazione umanistica di Hobbes invito a leggere per intero il cap. 6 della parte II dell'opera skinneriana, intitolato "Il primo umanesimo di Hobbes". Nel primo par. "La carriera umanistica di Hobbes" lo storico evidenzia come «Il riflesso forse più ovvio dei debiti umanistici di Hobbes va[da] rintracciato nella carriera che scelse. [Infatti] la professione più tipica per gli intellettuali umanisti nell'Inghilterra rinascimentale era quella di insegnanti di *studia humanitatis* presso scuole superiori o Università, oppure di precettori e segretari presso le famiglie dell'aristocrazia e della nobiltà. Hobbes non fece eccezione e negli anni successivi alla sua laurea a Oxford, nel 1608, si impiegò in tre diverse occasioni come precettore e assistente dei figli di importanti famiglie di proprietari terrieri inglesi» (*ivi*, pp. 251-252). Nel par. 2 del capitolo, "Gli studi umanistici di Hobbes", viene messo in evidenza il continuo interesse nutrito nel corso degli anni verso le materie umanistiche. Nel par. 3, "Gli scritti umanistici di Hobbes", fornisce «La più valida conferma del fatto che dovremmo considerare la formazione intellettuale di Hobbes come essenzialmente umanistica» poiché prendendo in considerazione la «gamma di opere pubblicate prima dell'apparizione nel 1642 del suo primo trattato importante, il *De Cive* [...] constatiamo che non solo Hobbes contribuì a tutte e cinque le discipline umanistiche riconosciute, ma che i lavori da lui pubblicati erano esclusivamente dedicati a questi temi prettamente umanistici» (*ivi*, p.279). Nell'ultimo par., "Lo stile retorico di Hobbes", costituisce un'ulteriore conferma alla tesi della formazione umanistica del Filosofo, dal momento che mostra come i suoi primi scritti siano costruiti tenendo presente quasi completamente i canoni dell'*ars rhetorica* (cfr. *ivi*, p. 286 ss.).

<sup>35</sup> *Ivi*, p. 521.

<sup>36</sup> Cfr. *ivi*, cap. 9, par. "La continua ricerca della scienza", in particolare pp. 402-403 in cui Skinner sottolinea che il recupero delle tecniche retoriche da parte di Hobbes non significa in alcun modo «che il *Leviathan* debba essere considerato un'opera di retorica anziché un'opera scientifica; infatti, se da un lato esso riflette un notevole cambiamento di opinione circa le corrette relazioni tra *ratio* e *oratio*, dall'altro contempla le stesse identiche ambizioni scientifiche di *The Elements* e del *De Cive*. E questo è vero tanto per quanto riguarda l'edizione riveduta del *Leviathan*, edita in latino nel 1668, quanto per l'originale versione inglese del 1651». Infatti, qui Hobbes, oltre a «continua[re] a insistere che la filosofia civile può e deve aspirare alla condizione di scienza autentica [...], mantiene invariata la sua tesi originaria su cosa significa procedere seguendo i passi della scienza».

<sup>37</sup> T. Hobbes, *Leviatano*, cit., parte I, cap. X, p. 89.

<sup>38</sup> *Ibidem*.

<sup>39</sup> *Ivi*, Revisione e conclusione, p. 740.

solido è necessaria; infatti, senza di essa, le risoluzioni degli uomini sono sconsiderate e le loro sentenze ingiuste; eppure, se non ci fosse una eloquenza possente, che procura l'attenzione e il consenso, l'effetto della ragione sarà scarso»<sup>40</sup>.

L'idea che gli strumenti persuasivi dell'*ars rhetorica* debbano essere asserviti al compito di ampliare ed enfatizzare l'assimilazione dei principi della ragione e della scienza ha radici umanistiche, ed è precisamente da ricercare nelle teorizzazioni della scienza civile fatta dai teorici classici dell'eloquenza, in particolare da Cicerone nel *De inventione*. Egli sostiene che la ragione non abbia alcuna intrinseca capacità di persuaderci della verità delle opinioni e sia perciò un'arma in sé insufficiente per colui che voglia fondare e condurre una città. Per tale motivo è necessario che la *scientia civilis* sia sostenuta da due pilastri fondamentali: la ragione, ovvero la capacità di giudicare in modo retto e di discernere la verità, e la retorica, quell'arte tramite cui gli uomini sono in grado di apprendere ed interiorizzare le verità scoperte<sup>41</sup>.

Per la scrittura del *Leviatano* Hobbes torna quindi a riprendere fedelmente i principi teorizzati in epoca classica, assumendo Cicerone fra i principali modelli che guidano il suo utilizzo della retorica. Accanto al nome di Cicerone è altrettanto importante ricordare quello di Quintiliano che, con la sua *Institutio Oratoria*, ispirò la stesura delle opere di numerosi retori rinascimentali. Per questi autori la retorica non è semplicemente una capacità di presentare gli argomenti in modo fiorito e persuasivo, ma piuttosto una vera e propria scienza, sostenuta e guidata da precise regole. È questa concezione che Hobbes riprende nel *Leviatano* e che lo spinge a catalogare questa disciplina all'interno del complesso delle scienze<sup>42</sup>. Uno dei suoi elementi costitutivi, l'*ornatus*, consiste nella capacità di abbellire il discorso servendosi dell'utilizzo di figure retoriche quali la similitudine, la metafora, e rappresenta per il Filosofo «il modo naturale in cui vengono espresse le immagini della mente; tesi questa che fa di lui uno dei primi scrittori in lingua inglese ad aver usato l'espressione “immagine verbale” per riferirsi alle figure e ai tropi»<sup>43</sup>. Per comprendere come sia possibile che queste “immagini verbali” possano possedere statuto scientifico è necessario prendere in considerazione la teoria della conoscenza hobbesiana, esposta nei primi tre capitoli del *Leviatano*. Qui Hobbes afferma l'idea secondo cui la formazione dei concetti è una conseguenza dell'osservazione degli oggetti dell'esperienza tramite il senso<sup>44</sup>. Quando poi l'oggetto viene sottratto agli organi di senso, «noi riteniamo ancora un'immagine della cosa vista, sebbene più oscura di quando la vediamo. È questo ciò che i latini chiamano *immaginazione*, dall'immagine che si è fatta nel vedere [...]. Ma i Greci

---

<sup>40</sup> *Ivi*, Revisione e conclusione, p. 739.

<sup>41</sup> Cfr. Q. Skinner, *Ragione e retorica nella filosofia di Hobbes*, cit., Introduzione, pp. XXII, XXIII.

<sup>42</sup> Cfr. T. Hobbes, *Leviatano*, cit., parte I, cap. IX, p. 87, in cui, nello schema dove sono enumerate le diverse scienze, la retorica si configura, accanto alla poesia, alla logica e alla scienza del giusto e dell'ingiusto, come uno degli studi sulle conseguenze della parola. Cfr. anche Q. Skinner, *Ragione e retorica nella filosofia di Hobbes*, cit., pp. 430-431.

<sup>43</sup> Q. Skinner, *Ragione e retorica nella filosofia di Hobbes*, cit., p. 441.

<sup>44</sup> Cfr. T. Hobbes, *Leviatano*, cit., parte I, cap. I, p. 11: «L'origine di tutti [i pensieri dell'uomo] è ciò che noi chiamiamo SENSO (poiché non c'è alcuna concezione della mente umana che non sia stata dapprima, in tutto o per parti, generata negli organi di senso). Il resto è derivato da quella origine».

chiamano ciò *fantasia* che significa *apparenza* ed è propria a un senso come all'altro. L'IMMAGINAZIONE perciò non è altro che un *senso che si affievolisce*»<sup>45</sup>. Seguendo la scia di Descartes, Hobbes intende quindi per immaginazione o fantasia quella facoltà «che ci dota di “immagini mnemoniche di tipo chiaro e distinto” – permettendoci, di conseguenza, “di conoscere bene”»<sup>46</sup>. Essa si costituisce come il prodotto che deriva dalla congiunzione di due diverse qualità: la capacità della mente di esplorare con rapidità gli oggetti dell'esperienza e una spiccata curiosità nel confrontare tra loro le immagini mnemoniche formatesi. «Il tipico risultato ottenuto con lo stimolare la mente a vagare in questo modo sistematico è la scoperta di “un'inaspettata somiglianza in cose per altri versi dissimili”, mentre la caratteristica espressione di queste nuove, sorprendenti relazioni assume la forma di “Similitudini, Metafore e altri Tropi”»<sup>47</sup>. Questo è il contributo che la fantasia può aggiungere ai principi della scienza, tuttavia, affinché l'utilizzo di tale facoltà sia realmente utile, è necessario che essa sia guidata, mitigata e regolata. Innanzitutto, bisogna creare un perfetto equilibrio tra quelle due doti che operano in senso opposto nella mente umana: la fantasia appunto, ovvero la propensione a scorgere somiglianze tra differenti oggetti, e il giudizio, cioè la capacità, indispensabile nelle scienze, di scoprire le differenze<sup>48</sup>. In secondo luogo, perché l'*ornatus* sia in grado di promuovere e rafforzare tramite un effetto persuasivo le scoperte della *ratio* conseguite grazie alla virtù intellettuale del giudizio, le tipiche espressioni della fantasia quali figure e tropi, devono soddisfare due condizioni opposte. In accordo con la lezione aristotelica secondo cui le immagini dipinte da similitudini e metafore devono “venire da lontano”, bisogna che la mente possa vagare tra una ricca gamma di ricordi ed esperienze. Facendo ciò si cerca di evitare che l'immaginazione si esprima tramite immagini troppo comuni ed abituali che non susciterebbero alcun tipo di piacere, né di interesse negli ascoltatori. Contrariamente a questo requisito, i retori affermano però che non si devono ricercare le immagini con cui l'*ornatus* arricchisce i discorsi neppure troppo lontano, ovvero, è necessario attingere ad idee nuove e sorprendenti senza però perdersi nella stravaganza. Il rischio sarebbe infatti quello di mancare il duplice obiettivo per cui l'abbellimento viene chiamato a prendere parte nell'esposizione scientifica: da un lato illustrare le tesi per renderle più chiare e comprensibili, dall'altro di tramutare la nuda ed austera di verità in qualcosa di piacevole, oltreché credibile<sup>49</sup>. Richiamandosi infatti alla teoria estetica di una delle personalità più eminenti dell'antichità, Aristotele, si deve tener presente che «la proprietà fondamentale della metafora è la sua funzione cognitiva»<sup>50</sup>, ovvero la sua capacità di chiarire idee, di mostrare i concetti astratti, o anche, di dimostrare i risultati di una scienza.

<sup>45</sup> *Ivi*, parte I, cap. II, p. 15.

<sup>46</sup> Q. Skinner, *Ragione e retorica nella filosofia di Hobbes*, cit., p. 440.

<sup>47</sup> *Ivi*, p. 441.

<sup>48</sup> Cfr. T. Hobbes, *Leviatano*, cit., parte I, cap. VIII, p. 71.

<sup>49</sup> Cfr. Q. Skinner, *Ragione e retorica nella filosofia di Hobbes*, cit., pp. 445-446.

<sup>50</sup> J. Tralau, *L'icona del terrore e dell'ambiguità*, cit., p. 190. Non è qui il caso di soffermarsi approfonditamente sulla teoria estetica di Aristotele, ampiamente trattata nella *Retorica* e, soprattutto, nella *Poetica*. Ciò che ci importa mettere in luce in questa sede è principalmente il fatto che la metafora possiede un importante valore cognitivo e che, tanto nella sua formazione, quanto nella sua comprensione, essa richiede che vengano messi in atto processi di carattere intellettuale. Una breve

Tornando al *Leviatano* e provando ora a servirci della retorica classica quale chiave di lettura dell'opera, tenendo presente tutte le questioni affrontate, possiamo tentare di fornire una risposta coerente al primo dei due quesiti dai quali avevamo principiato la nostra analisi interpretativa: perché Hobbes abbia scelto di consegnare ai suoi lettori l'immagine dello Stato nelle vesti di un mostro biblico.

Innanzitutto, se guardiamo ai due requisiti che, secondo i retori antichi, una buona metafora dovrebbe possedere, notiamo che la costruzione hobbesiana li possiede entrambi. Da una parte, infatti, è rispettata l'esigenza di non ricercare l'immagine troppo "lontano": la figura mostruosa del Leviatano godeva di grande fama nella cultura del tempo<sup>51</sup> e, l'evocazione del suo nome, richiamava immediatamente l'idea di una potenza enorme ed irresistibile. Tuttavia, dall'altro lato, come abbiamo già avuto modo di osservare, Hobbes riveste e rielabora la personalità mitologica con una pluralità di connotazioni e di caratteri nuovi e sorprendenti, rendendo così la sua metafora ambigua e difficile da comprendere. Giunti a questo punto della nostra analisi interpretativa «Quello che stiamo cercando, allora, è una prospettiva teoretica che possa giustificare tale ambiguità – una concezione che possa fornire una spiegazione per questa ambiguità che sia in accordo con lo scopo del Leviatano. Quello che dobbiamo cercare è, in una parola, una ragione per l'ambiguità e l'indeterminatezza dell'immagine, una ragione che possa scaturire dalla stessa teoria di Hobbes»<sup>52</sup>.

Abbiamo già attribuito alla metafora in questione un ruolo cognitivo, addirittura performativo, e forse ora abbiamo raccolto elementi sufficienti per chiarire in cosa esso consista.

L'ipotesi derridiana che la retorica e la logica della politica siano accuratamente costruite nella forma di un'affabulazione che possiede il fine preciso di insegnarci qualcosa, fornirci sapere, è un'intuizione preziosa. Ancora più importante è considerare come la dimensione favolosa in ambito politico non sia circoscritta alle parole e ai discorsi, ma il suo potenziale pedagogico risieda soprattutto nel fatto di investire le azioni, di operare concretamente, di essere essa stessa una strategia politica<sup>53</sup>. Secondo il Filosofo francese, tramite il ricorso alla favola in politica «Si

---

sintesi di alcuni passi da tenere in considerazione si può leggere in J. Tralau, *L'icona del terrore e dell'ambiguità*, p. 189 ss., in cui l'autore analizza la funzione cognitiva della metafora mettendola in relazione ai requisiti esposti. Altri interessanti spunti di riflessione sull'argomento si possono invece trovare in E. Gagliasso, G. Frezza (a cura di), *Metafore del vivente*, cit., parte I, 1. "Vedere il simile"? In margine ad Aristotele (*Poetica*, 21-22) di S. Gensini, pp. 29-38. In queste pagine è particolarmente interessante notare che il valore conoscitivo posseduto da tali espedienti retorici è strettamente posto in relazione alla componente della visibilità, «cioè quell'attitudine della metafora a "mettere dinanzi agli occhi" (*prò ommàtōn poieîn*) i contenuti di senso» (p. 37). Quando poi Aristotele afferma che «il saper trovare belle metafore significa saper vedere e cogliere la somiglianza delle cose fra loro» (p. 30), il verbo impiegato dal Filosofo greco è *theoreîn*: «innegabilmente un verbo di visione contiguo a valori cognitivi, [che] indica cioè un "vedere con la mente"» (p. 31).

<sup>51</sup> Cfr. C. Schmitt, *Sul Leviatano*, cit., p. 56.

<sup>52</sup> J. Tralau, *L'icona del terrore e dell'ambiguità*, cit., p. 192.

<sup>53</sup> Cfr. J. Derrida, *La bestia e il sovrano*, cit., volume I, pp. 60-61, dove Derrida formula l'«Ipotesi secondo la quale la logica e la retorica politiche, se non addirittura i politici sarebbero sempre, da parte a parte, la messa in opera di una favola, una strategia per dare senso e credito a una favola, a una affabulazione – a una storia quindi indissociabile da una moralità che mette in scena esseri viventi, animali o umani, una storia cosiddetta istruttiva, informatrice, pedagogica, edificante, una storia fittizia,

tratta sempre di saper fare paura, di saper terrorizzare facendo sapere»<sup>54</sup>. Il nucleo teoretico della metafora hobbesiana risiederebbe quindi nella paura, nella capacità del Leviatano di terrorizzare i sudditi. L'effetto di spaesamento suscitato dall'ambiguità della figura contribuisce in larga misura a generare questo timore. Tale principio era stato individuato anche da un autore tardo antico, probabilmente appartenente alla scuola peripatetica ma non precisamente identificato. L'elemento certo è l'opera che di lui ci è giunta, trasmessa con il titolo *On Style*<sup>55</sup>, dove leggiamo l'affermazione secondo cui «ogni cosa che viene solo accennata è più terrificante, e ci si interroga [intorno al suo significato] in più modi»<sup>56</sup>. Grazie a questa valorizzazione dell'ambiguità e della mancanza di chiarezza, l'autore in questione non si limita a riproporre l'efficacia poetica e retorica di questi strumenti, mettendosi così sulle orme della più celebre scia aristotelica, ma vi attribuisce un'importante funzione teoretica e cognitiva. Il senso profondo che soggiace a tutta la complessa costruzione testuale e visiva della metafora hobbesiana potrebbe quindi risiedere in un'operazione concreta e sensibile, nel saggiare la capacità di terrorizzare del potere sovrano.

Hobbes è esplicito nell'affermare la necessità che il potere debba essere visibile<sup>57</sup>. «I patti senza la spada sono solo parole e non hanno la forza di assicurare affatto un uomo»<sup>58</sup>, i cui comportamenti sono piuttosto stabiliti dalle sue passioni. Queste passioni, tuttavia, sono contrarie al rispetto delle leggi naturali e civili. «Di tutte le passioni, quella che meno inclina gli uomini ad infrangere le leggi è il timore. Anzi [...] è la sola cosa che [...] fa sì che gli uomini le osservino»<sup>59</sup>. Per questo motivo il Filosofo è consapevole di dover ricorrere a una forma di persuasione, o di costrizione, che sia in grado di suscitare una risposta più istintiva: un'immagine, concretamente presente, il cui significato sia comprensibile a tutti, perché mostra, mette la verità davanti agli occhi<sup>60</sup>. Provocare un'emozione quale il terrore ricorrendo ad un elemento tangibile si configura come l'unico mezzo per neutralizzazione tutte quelle passioni e quegli istinti che dettano la condotta umana e sono contrari all'esistenza di uno Stato

---

costruita, artificiale, se non addirittura inventata di sana pianta, ma destinata a insegnare, istruire, a far sapere, a rendere partecipi di un sapere, a portare alla conoscenza. [...] queste affabulazioni non sarebbero limitate ai detti, agli scritti, addirittura alle immagini di tutto ciò che riguarda la politica sulla pubblica piazza. La dimensione favolosa determinerebbe anche, al di là dei detti, degli scritti e delle immagini, le azioni politiche [...] Il favoloso della favola non riguarda solo la sua natura linguistica, il fatto che la favola sia costituita di parole. Il favoloso riguarda anche l'atto, il gesto, l'azione, l'operazione che consiste nel produrre il racconto, nell'organizzare, nel disporre il discorso in modo da raccontare».

<sup>54</sup> *Ivi*, p. 64.

<sup>55</sup> Cfr. J. Tralau, *L'icona del terrore e dell'ambiguità*, cit., p. 192. Cfr. anche p. 195, dove l'autore precisa che non abbiamo la certezza che Hobbes abbia letto questo trattato anche se risulta molto probabile dal momento che il testo godeva di buona circolazione all'epoca.

<sup>56</sup> *Ivi*, p. 193.

<sup>57</sup> Cfr. T. Hobbes, *Leviatano*, cit., parte II, cap. XVII, p. 177.

<sup>58</sup> *Ibidem*.

<sup>59</sup> *Ivi*, parte II, cap. XXVII, p. 317.

<sup>60</sup> Cfr. H. Bredekamp, *Leviathan. Body politic as visual strategy in the work of Thomas Hobbes*, cit., p. 108 ss. In questo paragrafo intitolato *A "visible Power to keep them in awe"* l'autore espone la tesi secondo cui «For Hobbes, it was the corporeal dimension of vision that made it so central to his political thinking, not least as evinced in his account of the "Common-Wealth" described in his *Leviathan* and so memorably envisaged in its frontispiece».

e dell'ordine che esso richiede. Riprendendo la lezione degli antichi retori, Hobbes riconosce che uno dei più grandi vantaggi del rendere la verità un qualcosa di visibile consiste nel fatto di riuscire a suscitare emozioni. Ma per portare a compimento questo intento, un requisito indispensabile è quello di «apprendere a fare un uso appropriato delle figure retoriche e dei tropi più importanti: similitudine e metafora»<sup>61</sup>. Nel Rinascimento inglese il linguaggio figurato divenne quindi uno strumento privilegiato tramite cui esprimere efficacemente le verità, e si cominciò a parlare delle figure retoriche denotandole come immagini<sup>62</sup>. «Per riassumere questa teoria i retori romani usano un'espressione particolare: gli oratori più convincenti, insistono, saranno quelli che trasformeranno in spettatori i loro ascoltatori»<sup>63</sup>. Questa è esattamente l'operazione compiuta da Hobbes nel *Leviathan*, in cui, non solo le «parole [...] raddoppiano analogicamente, nella lettura, l'immagine allegorica del frontespizio»<sup>64</sup>, ma dove troviamo una sorta di circolarità tra il regime della lettura e il regime del visibile. Nella conclusione del testo il Filosofo, esprimendo la sua volontà di «porre davanti agli occhi»<sup>65</sup> i principi esposti nel corso dell'analisi, sembra infatti rinviare i suoi lettori al frontespizio<sup>66</sup>, a quell'immagine che, anticipando il discorso, aveva principiato la teoria filosofica.

L'ipotesi che gli intenti hobbesiani siano da ricondurre ad un'istanza di concretezza trova un'ulteriore conferma nelle convinzioni di Hobbes. Il suo ideale consisteva nell'attribuire alla politica uno statuto scientifico, sul modello geometrico-matematico. Quello che egli vuole fornire è una conoscenza dimostrativa, che possieda risultati certi perché direttamente verificabili, in accordo con il principio secondo cui «la possibilità della scienza di affermare la sua verità entro il genere umano dipende direttamente dalla disponibilità di segni e figure che siano patrimonio di tutti e siano capaci di fungere da strumento per la spiegazione e la trasmissione del sapere che in essi si esprime»<sup>67</sup>. Stando così le cose «si può dedurre come l'immagine del gigante e le insegne che lo accompagnano costituiscano un indispensabile correlato alla possibilità di pensare la politica: esso non è dunque un mero segno ma lo strumento necessario per compiere sulla politica l'operazione costruttiva che Hobbes intraprende nel *Leviatano*»<sup>68</sup>, o, detto in altre parole, è nella visibilità del potere sovrano resa disponibile dal frontespizio che risiede la capacità di prova della *scientia civilis*.

La stessa struttura testuale dell'opera conferma l'ipotesi avanzata. Adottando il modello della logica e della matematica, si intravede un parallelismo nella maniera in cui è costruito l'andamento del discorso (il testo *Leviatano*) e la costituzione del

---

<sup>61</sup> Q. Skinner, *Ragione e retorica nella filosofia di Hobbes*, cit., p. 214.

<sup>62</sup> Cfr. *ivi*, p. 215.

<sup>63</sup> *Ivi*, p. 211.

<sup>64</sup> P. Szendy, *L'immagine del potere e il potere della lettura*, cit., p. 187.

<sup>65</sup> T. Hobbes, *Leviatano*, cit., Revisione e conclusione, p. 751.

<sup>66</sup> Cfr. questo interessante spunto di riflessione in P. Szendy, *L'immagine del potere e il potere della lettura*, cit., pp. 196-197.

<sup>67</sup> S. Rodeschini, *Il Leviatano e le sue immagini. Recensione di Horst Bredekamp, Thomas Hobbes der Leviathan. Das Urbild des modernen Staates und seine Gegenbilder (1651-2001), 3a edizione riveduta e corretta, Berlin, Akademie 2006, in "Governare la paura, Journal of interdisciplinary studies"*, Bologna, giugno 2008, p. 7.

<sup>68</sup> *Ibidem*.

politico (lo Stato/il sovrano Leviatano), ovvero possiamo affermare che lettura e politica condividono lo stesso regime. Riprendendo lo stile già adottato in *The Elements of Law* e in *De Cive*<sup>69</sup>, il modo di procedere di Hobbes è deduttivo, additivo e cumulativo: «procede di somma in somma»<sup>70</sup>, richiamando continuamente quanto precedentemente dimostrato e rinviando alle conseguenze che certamente dovranno seguire secondo lo svolgersi del ragionamento e dei fatti. La costituzione della *Civitas* segue la medesima logica matematica dell'addizione applicata all'economia del potere: lo Stato nasce grazie all'aggregazione di numerosi individui che scelgono di unirsi grazie all'instaurazione di un patto. «Ora, ciò che permette questo incrocio di lessici, tra il vocabolario della lettura e quello del politico, è il calcolo»<sup>71</sup>. Il calcolo, l'addizionare e il sottrarre che può riguardare diversi generi di entità (cose fisiche attraverso la rappresentazione dei numeri, certamente, ma anche parole nel caso di argomentazioni logiche, individui e poteri nel caso della scienza politica), viene identificato da Hobbes con la capacità di ragionare: «la RAGIONE [...] non è che il *calcolo* (cioè l'addizione e la sottrazione) delle conseguenze dei nomi generali su cui c'è accordo per *contrassegnare* e *significare* i nostri pensieri»<sup>72</sup>. Come la «ragione, che in quanto sommazione raziocinante, non è altro che la sua propria verifica»<sup>73</sup>, così tanto la scienza politica quanto la scrittura hobbesiana che procedono cumulativamente seguendo una logica deduttiva, contengono in se stesse la loro propria verificabilità. All'apice della trattazione, esposti con ordine tutti i principi, Hobbes rinvia all'immagine quale prova ultima, visibile ed innegabile della sua intera teoria<sup>74</sup>.

Considerando tutti i fattori presi in esame possiamo senza dubbio affermare che per Hobbes la complessa costruzione metaforica ideata non costituisca un surplus rispetto all'opera, ma piuttosto un medium indispensabile che si configura come una vera e propria necessità teorica.

---

<sup>69</sup> Cfr. Q. Skinner, *Ragione e retorica nella filosofia di Hobbes*, cit., p. 366-367.

<sup>70</sup> P. Szendy, *L'immagine del potere e il potere della lettura*, cit., p. 190. Per un'esemplificazione di tale modo di procedere cfr. anche p. 192.

<sup>71</sup> *Ivi*, p. 189.

<sup>72</sup> T. Hobbes, *Leviatano*, cit., parte I, cap. V, p. 43.

<sup>73</sup> P. Szendy, *L'immagine del potere e il potere della lettura*, cit., p. 199.

<sup>74</sup> Cfr. *ivi*, pp. 201-202.



T. Hobbes, *Leviathan*, 1<sup>st</sup> edition (1651), engraved titlepage

## 2.1. Un mostro di origini antichissime

Quello del Leviatano è un mito polisemico di cui, nel corso della sua vicenda millenaria, sono emerse molteplici e diverse declinazioni.

Le sue origini sono da rinvenire in area mesopotamica, dove, già dal secondo millennio a.C., la sua figura era presente nell'immaginario culturale delle popolazioni babilonesi, sumere e fenicie. Il Leviatano era uno dei protagonisti delle mitologie e cosmogonie di questi popoli e incarnava il mostro acquatico per eccellenza, rappresentante una forza cosmica simbolo del caos<sup>75</sup>.

È ormai assodato che queste credenze popolari e religiose provenienti dall'Oriente esercitarono una forte influenza sul pensiero ebraico, ove si ritrovano tantissime immagini, simboli e leggende dai caratteri simili<sup>76</sup>. Ad accomunare la figura del Leviatano ebraico ai suoi parenti mesopotamici sono innanzitutto le qualità fisiche: l'aspetto serpentiforme<sup>77</sup> e la terribile potenza posseduta, che può essere dominata esclusivamente da Dio. Tali aspetti hanno fatto sì che il mostro marino divenisse, nell'Antico Testamento, il simbolo delle potenze malvagie contrarie a Yhwh e nemiche del popolo eletto, ad esempio l'Egitto o l'Impero assiro-babilonese, sostenitori di credi politeistici<sup>78</sup>. Alla fine di queste lotte si racconta che Dio, il vincitore, offrirà le carni del Leviatano e del suo "fratello" ctonio Behemoth come pasto prelibato per il banchetto dei Giusti in Paradiso<sup>79</sup>.

---

<sup>75</sup> Cfr. M. Mascherini, *Leviatano e Behemoth come mostri biblici*, cit., p. 484 e ss.

<sup>76</sup> Cfr. *ibidem*.

<sup>77</sup> Le rappresentazioni più comuni dipingono il Leviatano come un serpente, un grande cetaceo o un dragone. Cfr. *ivi*, p. 488. Cfr. anche C. Schmitt, *Sul Leviatano*, cit., pp. 40-41, dove rileva che «nonostante parecchie oscurità e confusioni, il Leviatano, nelle rappresentazioni propriamente mitiche, appare sempre come un grande animale marino (coccodrillo, balena o in generale un grosso pesce)». È bene ricordare che «Dal punto di vista di una analitica della metaforologia, la metafora del mostro appartiene alla classe delle metafore organiciste e alla sottoclasse delle metafore animali; in comune con gli elementi del primo insieme, cioè gli organismi in genere, possiede vitalità, movimento e naturalità, in comune con gli elementi del secondo, le bestie, possiede l'irrazionalità». F. Rigotti, *Il potere e le sue metafore*, cit., p. 170.

<sup>78</sup> Cfr. M. Mascherini, *Leviatano e Behemoth come mostri biblici*, cit., pp. 488-489. Sulle interpretazioni ebraiche del Leviatano come personificazione dei popoli pagani cfr. anche C. Schmitt, *Sul Leviatano*, cit., pp. 45-46. Infine cfr. le riflessioni di Agamben in G. Agamben, *Stasis*, cit., cap. 2, par. 13, pp. 64-66.

<sup>79</sup> Non è qui il caso di approfondire l'aneddoto del banchetto messianico sebbene esso possa costituire «un esempio funzionante di polisemia del mostro, che, concepito nelle sue origini mitiche come lo spauracchio di un anti-mondo, di un mondo *altro*, si trasforma nel corso della sua storia nel marcatore distintivo di un'identità, quasi un simbolo di speranza». L'evento, descritto nei testi apocrifi di *Enoch*, *Baruch* ed *Ezra*, avverrà in un orizzonte escatologico dove si sovrapporranno estremi temporali e opposti simbolici: dagli abissi di un'epoca primordiale, il mostro caotico si troverà ad occupare un posto di prim'ordine come cibo prelibato per i Giusti nel mondo a venire, un'età utopica di pace e giustizia. Inoltre, «L'evoluzione che il mostro attraversa si riflette nella tradizione iconografica, in cui esso perde progressivamente le sue connotazioni draghiformi per assumere quelle ittiche». A tale proposito è utile sottolineare «il ruolo essenziale giocato dal pesce nell'alimentazione ebraica, in particolare dalla diaspora in poi: esso è da sempre un piatto favorito per la cena del Sabato, che a sua volta è considerato essere in piccolo un'anticipazione dell'era messianica». Cfr. A. Angelini, *Dal Leviatano al drago*, cit., cap. I, par. 3.1, pp. 64-72.

Un altro momento celebre della storia biblica del Leviatano, e quello per noi più interessante dal momento che Hobbes sembra assumere come modello per la costruzione del suo mostro questo passo della Bibbia ebraica, è contenuto nel *Libro di Giobbe*. Sebbene filologicamente complesso perché ricco di arcaismi, la struttura narrativa della pericope appare abbastanza semplice e lineare: Giobbe, uomo pio e devoto, viene messo alla prova da Dio dovendo sopportare l'abbattersi di una serie di sventure. A placare il lamento e i molteplici interrogativi di Giobbe sulla sua immotivata ed ingiusta sofferenza, interviene direttamente Yhwe, che tramite una sequela di domande mira a contrapporre l'onnipotenza divina in contrasto con l'insignificanza della condizione umana. Dopo una breve descrizione dell'immensità dell'opera divina, il discorso passa in rassegna le meraviglie del creato tramite una struttura a *climax* sul mondo zoologico, e ciò basterebbe a lasciare Giobbe senza repliche. Tuttavia è fondamentale che il *climax* raggiunga il suo apice, momento culmine che si concretizza nell'esposizione dettagliata delle due creature più potenti e più terrificanti che esistano: i mostri Behemoth e Leviatano. Di fronte a tali immagini Giobbe raggiunge il pentimento e la consapevolezza dell'infima condizione che lo contraddistingue<sup>80</sup>.

La descrizione di Leviatano rappresenta un *unicum* all'interno della Bibbia, per l'ampio spazio ad essa dedicato e la ricchezza di dettagli esposti<sup>81</sup>. «In essa gli elementi che inducono terrore, come il collo robusto, la dentatura spaventosa, il petto rigido come la pietra, si mescolano ad altri che esprimono piuttosto la fascinazione prodotta dalla vista di un essere che unisce “forza, grazia e simmetria”»<sup>82</sup>. Nel testo la sua enorme potenza è restituita non solo dal riferimento alla sua portentosa mole, ma soprattutto nell'impossibilità di essere catturato da qualsivoglia creatura terrena. Gli ultimi versi, quelli che poi verranno fedelmente ripresi da Hobbes nella sua opera<sup>83</sup>, recitano:

Non vi è sulla terra nessuno pari a lui, creato senza paura.  
Egli guarda qualunque essere, il più alto e forte, è il re di tutti i figli dell'orgoglio<sup>84</sup>.

Prima di calarci nell'interpretazione hobbesiana del mostro veterotestamentario è utile rivolgere lo sguardo alla tradizione iconografica e al modo in cui esso viene rappresentato, perché ciò può fornirci indizi importanti circa i caratteri con cui il mostruoso viene inteso nell'immaginario popolare.

---

<sup>80</sup> Cfr. *ivi*, pp. 33-35.

<sup>81</sup> Cfr. la descrizione nella sua interezza in *ivi*, pp. 38-39.

<sup>82</sup> *Ibidem*, p. 38.

<sup>83</sup> Cfr. T. Hobbes, *Leviatano*, cit., parte II, cap. XXVIII, p. 339: «[...] il grande potere di colui che lo governa, che io ho paragonato al *Leviatano*, prendendo il paragone dai due ultimi versi del quarantunesimo capitolo di *Giobbe*, dove Dio, dopo aver esposto il gran potere del *Leviatano*, lo chiama re della Superbia. Non c'è niente sulla terra, egli dice, che sia paragonabile a lui. È fatto in modo tale da non avere paura. Vede sotto di lui ogni cosa eccelsa ed è re di tutti i figli dell'orgoglio». Il primo verso compare inoltre sullo stesso frontespizio dell'opera, dove, in alto, si dispiega la citazione in latino: «Non est super terram potestas quae comparetur ei».

<sup>84</sup> A. Angelini, *Dal Leviatano al drago*, cit., p. 36, riprende *Giobbe* 41, 25-26.

Di fronte alle creature mitologiche gli antichi si scontrano innanzitutto con l'imbarazzo di inserirli correttamente all'interno delle specie naturali. «La loro natura straordinaria è inoltre riconoscibile non solo nell'impossibilità di classificarli in una specie definita, ma anche nella difficoltà in cui ci si imbatte qualora si cerchi di crearne una rappresentazione univoca, ovvero che non sia di natura ibrida e composita»<sup>85</sup>. La tendenza più comune nella zoologia antica e medievale è quella di naturalizzare questi mostri identificandoli con animali esotici, quali, ad esempio, il cocodrillo, l'ippopotamo o la classe dei cetacei. È bene sottolineare che questi animali che abitavano i confini del mondo erano per se stessi percepiti come mostruosi, poiché la loro conoscenza avveniva tramite una trasposizione deformata di elementi appartenenti agli animali noti, rendendo così possibile ogni genere di stranezza senza che l'ordine del reale fosse messo in discussione<sup>86</sup>. Nel caso degli esseri marini le stranezze aumentano esponenzialmente, infatti, «Le creature del mare si pongono in una relazione analogica e metaforica rispetto agli animali e alle cose della terra, mediante un processo di trasferimento delle somiglianze. Rispetto al mondo terrestre però la dimensione marina è più aperta e prolifica: il mare, grazie alla sovrabbondanza di sostanze nutritive, ha un potere generativo maggiore e allo stesso tempo più confuso, perché i fattori che influiscono sulla generazione non sono prevedibili né quantificabili attraverso analisi precise [...]. Nel mare perciò non solo si ripropongono tutte le forme del reale terrestre, ma entrano in atto una serie di possibilità combinatorie che sulla terra non si verificano: in questo consiste il mostruoso»<sup>87</sup>. È così che, per secoli, molte specie marine, raggruppate indistintamente nella categoria generale del *kétos*, continuarono ad essere epistemologicamente annoverate nella classe del mostruoso<sup>88</sup>, contrassegnata in primis dai caratteri di indeterminatezza e conseguente ibridismo tra diverse specie zoologiche.

L'altra tendenza che si riscontra presso i popoli antichi è quella di sottolineare nei mostri le loro caratteristiche propriamente mitologiche. Appartenenti ad un'epoca primordiale che precede la creazione del mondo, questi esseri, e in particolare quelli che abitano la grande distesa ignota delle acque marine, sono in grado di combinare nelle loro sembianze «caratteristiche e qualità che nel mondo ordinato devono rimanere ben distinte: prima fra tutte è la trasgressione alla separazione fondamentale tra umano, bestiale, divino»<sup>89</sup>. È questa una sfumatura ulteriore di quell'aspetto che più di tutti si rileva nella definizione del mostruoso: l'ibridismo e la mescolanza che giunge a coinvolgere categorie ontologicamente differenti, tanto che si può parlare di un iper-ibridismo<sup>90</sup>.

Altro tratto importante che contraddistingue il mostro mitologico primigenio risiede nell'abnormità delle sue dimensioni, nell'essere al di fuori di ogni norma o ordine

---

<sup>85</sup> *Ivi*, p. 42. Riprendendo la descrizione contenuta nel *Libro di Giobbe*, Angelini prosegue osservando che «Se le scaglie impenetrabili del Leviatano ricordano la corazza dei cocodrilli, il fatto che esso soffi dal fondo del mare può piuttosto far pensare a un grande cetaceo, mentre il suo fiato velenoso è simile a quello dei serpenti».

<sup>86</sup> Cfr. *ivi*, p. 43 e pp. 160-161.

<sup>87</sup> *Ivi*, p. 158.

<sup>88</sup> Cfr. *ivi*, p.163.

<sup>89</sup> *Ivi*, p. 50.

<sup>90</sup> Cfr. *ivi*, p. 161.

appartenenti al reale naturale. Immediatamente correlato a ciò, è la loro terribile potenza che li rende impossibili da sconfiggere e soggiogare da parte di qualsiasi comune mortale<sup>91</sup>. In grado di fronteggiare i mostri dei miti sono solo gli eroi, uomini anch'essi extra-ordinari, o, molto più spesso, le divinità, in particolare dèi celesti portatori di ordine che si pongono simbolicamente in contrasto con queste creature appartenenti al dominio del caos primordiale. Il significato ideologico veicolato da tali racconti si rivela interessante ai fini della nostra analisi «se si considera che il mito è espressione e riflesso di un sistema sociale, e che l'unico modello socio-politico noto alle popolazioni Levantine era da sempre quello di una monarchia assoluta. L'intronizzazione del dio all'interno della corte celeste serve dunque, in ultimo grado, a legittimare il potere supremo del sovrano, che è manifestazione terrena della divinità e che da essa deriva la sua autorità sugli altri uomini»<sup>92</sup>.

La lettura che mette in risalto le caratteristiche propriamente mitiche dei mostri non dev'essere intesa come alternativa ed opposta a quella che tende a scorgere in essi elementi che li possano ricondurre all'ordinario mondo naturale. Dobbiamo infatti tener presente l'orizzonte culturale originario della formazione di queste credenze, dove l'immaginario, inteso come quel pensiero simbolico che fin dagli albori della civiltà caratterizza l'umano, costituisce una forza che agisce nella dimensione storica, perché strettamente intrecciata ai fenomeni sociali. Il tempo mitologico non rappresenta una dimensione parallela avulsa dal reale ma piuttosto si costituisce come paradossalmente intimo ed estraneo rispetto al tempo storico: è certamente qualcosa di molto lontano nel tempo, tuttavia è sempre ripetibile nella storia dei popoli<sup>93</sup>. Riprendendo un'importante citazione che individua nel mito “un *precedente* e un *esempio*”<sup>94</sup>, possiamo affermare che le mitologie servono a richiamare all'attualità l'autorevolezza di un tempo sacro. In tal modo ad esse inerisce «Una particolare storicità [che] consente, anzi impone, il vincolo tra il presente e il passato [poiché] il passato anticipa e consacra, fa vero, il presente»<sup>95</sup>.

In quella tipologia di racconti mitologici che Jean-Pierre Vernant ha etichettato come “miti di sovranità”, possiamo leggere il principio secondo cui la gerarchizzazione che ordina le potenze divine costituisce il modello della gerarchia di poteri stabilita nell'universo umano<sup>96</sup>. Secondo lo studioso francese, «In quel sistema, era l'idea di *potere* e di *potenza* che era fondamentale. Si trattava di creare un racconto che mostrasse come, in un mondo in cui si contrappongono e si combattono varie forze, potenze e poteri, a un dato momento un sovrano più potente degli altri aveva imposto la sua legge. A partire da questa imposizione, l'ordine del mondo diveniva costante. Questo tipo di razionalità può essere definita una razionalità del *kratos*, per dirla in

---

<sup>91</sup> Cfr. *ivi*, p. 42.

<sup>92</sup> *Ivi*, p. 51.

<sup>93</sup> Cfr. F. Jesi, *Il mito*, ISEDI Istituto Editoriale Internazionale, Milano 1973, p. 76.

<sup>94</sup> Cfr. *ivi*, p. 75, dove Jesi riprende le parole dello studioso di storia delle religioni Mircea Eliade.

<sup>95</sup> *Ivi*, p. 21.

<sup>96</sup> Cfr. J. P. Vernant, *Tra mito e politica*, ed. it. a cura di G. Guidorizzi, trad. it. di A. Ghilardotti, Raffaello Cortina Editore, Milano 1998, pp. 30-31.

greco, o della *dunamis*, cioè del potere regale. [...] Sicchè, in questo tipo di razionalità, il punto di riferimento è sapere chi è il signore del mondo»<sup>97</sup>.

Rileggendo la vicenda del Leviatano alla luce delle considerazioni appena esposte, possiamo ipotizzare che il senso del mito risieda nell'affermazione della sovranità divina, nella sua unicità, assolutezza ed onnipotenza.

Ai fini della nostra analisi, la domanda che ora dobbiamo porci è: di tutta questa vicenda millenaria, c'è qualche significato, e se sì, quale, che Hobbes riprende nell'intitolare la sua opera *Leviathan*?

Innanzitutto, bisogna sottolineare che il Leviatano hobbesiano è restituito come un essere mostruoso ma non demoniaco. Gli interpreti sono concordi nell'affermare che tale accezione sia espunta da Hobbes nella caratterizzazione che egli vuole dare al suo *Common-wealth*<sup>98</sup>.

---

<sup>97</sup> *Ivi*, pp. 85-86.

<sup>98</sup> Per citare alcuni esempi: cfr. T. Hobbes, *Leviatano*, cit., saggio introduttivo di C. Galli *All'insegna del Leviatano. Potenza e destino del progetto politico moderno*, p. XIV. Cfr. C. Schmitt, *Sul Leviatano*, cit., dove l'Autore, dopo aver messo in risalto il fatto che «Inerisce all'essenza delle immagini mitiche il presentare molteplici e mutevoli possibilità di interpretazione» (p. 42), afferma che il Leviatano ritratto nelle sembianze di un enorme serpente o di un drago resta segnato nella sua storia da molteplici ambivalenze, infatti, «si deve ricordare che questi due animali (reciprocamente equivalenti nei miti e nelle leggende) sono ostili e malvagi proprio per la mitologia degli ebrei e dei popoli dell'Asia Anteriore, mentre al contrario i popoli non ebraici hanno visto nel serpente o nel drago un simbolo di divinità benevole e protettrici» (p. 46). Mentre gli antenati mesopotamici del Leviatano biblico si dispiegano in una rosa di diverse specificazioni (ad esempio i serpenti, Tannin, Rahab), per gli ebrei e gli scrittori veterotestamentari tali distinzioni vengono meno e «Così si spiega che il Leviatano, come serpente o drago, diventi la paurosa raffigurazione di una forza pericolosa e infine, semplicemente, il malvagio Nemico: può significare tanto la forza del diavolo nelle sue differenti parvenze, quanto lo stesso Satana» (p. 41). Nella successiva simbolizzazione medievale ad opera dei Padri della Chiesa, il Leviatano viene sempre più identificato come una potenza diabolica, sino ad arrivare a coincidere con l'Anticristo. Con l'Umanesimo e il Rinascimento, e l'avvento della Controriforma, «il tema del Leviatano è stato ripreso e arricchito di nuova potenza demoniaca dalla devozione biblica del movimento protestante» (p. 57). Sempre ripercorrendo le vicende del mito così come le ricostruisce Schmitt, «è fra il 1500 e il 1600 che si interrompe la peculiare forza demoniaca dell'immagine del Leviatano; scompare la religiosità popolare medievale, ancora viva in Lutero; gli spiriti malvagi si trasformano in spettri grotteschi, o perfino umoristici» (p. 60). Poiché «Intorno al 1650, al tempo del *Leviatano* di Hobbes, nella letteratura inglese dominava (a prescindere dai fanatici delle citazioni bibliche) un'interpretazione per nulla mitica né demoniaca del Leviatano» (p. 61), il giurista tedesco giunge alla conclusione secondo cui la scelta hobbesiana, incurante delle implicazioni negative evocate, sia il prodotto dello *humor* inglese. Forse Hobbes non era un fanatico delle citazioni bibliche (in realtà non era un fanatico, né un semplice amante, delle citazioni in generale), tuttavia ne era uno studioso e conosceva molto profondamente i testi veterotestamentari. Data la minuziosità adoperata per la costruzione del suo Leviatano, sembra difficile pensare che egli abbia, se non volutamente, tralasciato alcuni aspetti del suo personaggio e si sia semplicemente servito del nome Leviatano come «designazione umoristica per tutto ciò che – uomini e cose, case e navi – sia straordinariamente grande e potente» (p. 62). Nel suo testo non compaiono riferimenti al carattere demoniaco del mostro, mentre vi è una solida ed innegabile aderenza al *Libro di Giobbe*, ovvero al contesto mitico originario da cui la figura è tratta. Non credo pertanto che un'interpretazione mitica sia da escludere in toto, è piuttosto più utile cercare, all'interno di questa storia millenaria e polisemica, il punto d'innesto da cui Hobbes trae

Il mostruoso è invece più sottile da indagare dal momento che, a prima vista, nella rappresentazione offerta dal frontespizio viene espunto qualsiasi riferimento all'animale, che darebbe al Leviatano la sua veste mostruosa<sup>99</sup>. Nell'immagine che principia l'opera, il Leviatano è piuttosto restituito come un grande uomo. Iconograficamente quindi, l'unico elemento che può indurre verso un'interpretazione mostruosa risiede nelle dimensioni abnormi ed iperboliche della figura umana<sup>100</sup>.

Il carattere mostruoso dev'essere allora ricercato all'interno del testo per emergere. Seguendo la suggestione derridiana possiamo affermare che la mostruosità del Leviatano hobbesiano risieda nel particolare tipo di ibridismo che lo contraddistingue: nel testo leggiamo chiaramente che non ci troviamo di fronte ad un organismo naturale di quelli che spontaneamente genera la natura, lo Stato è piuttosto un artificio, un prodotto tecnico che ha origine contrattuale. Vi è sicuramente una «logica di composizione, di innesto, di incrocio, di mescolanza biosintetica»<sup>101</sup>, che è però diversa da quella che si presenta nei mostri protagonisti delle mitologie antiche, rappresentati come sintesi di uomo e animale, o di più animali fusi in un unico essere. L'ibridismo che inerisce al nostro Leviatano riguarda la sua natura artificiale<sup>102</sup>: «È il prodotto di un'artificialità meccanica, è il prodotto dell'uomo, un artefatto; è il motivo per cui la sua animalità è quella di un mostro in quanto animale protesico e artificiale»<sup>103</sup>.

Nell'osservare il frontespizio tenendo come punto di riferimento il mito del Leviatano nelle sue diverse versioni, ci si scontra con un'altra anomalia: in tutte le versioni appartenenti al ricco e secolare bagaglio culturale a cui abbiamo accennato, la figura mitologica è sempre accostata all'elemento acquatico<sup>104</sup> (le sembianze sono quelle di

---

la linfa per la sua complessa costruzione concettuale. Sull'interpretazione demoniaca del Leviatano, cfr. infine le riflessioni in G. Agamben, *Stasis*, cit., cap. 2, par. 11-13, pp. 62- 66.

<sup>99</sup> Cfr. C. Schmitt, *Sul Leviatano*, cit., p. 52.

<sup>100</sup> Cfr. B. Accarino, *Zoologia politica*, cit., p. 88. In queste pagine Accarino sottolinea che nonostante il senso della parola *mostruoso*, come suggerisce il tedesco *ungeheuer*, racchiuda sia il significato dell'enorme che quello del perturbante (p. 94), nella metaforica moderna si assiste ad un processo di normalizzazione del mostro sul piano espressivo. Anche nel nostro caso, «quando l'impatto del frontespizio dell'opera di Hobbes e della comparazione dei due animali biblici ha smaltito una certa dose di suggestività e di icasticità simboliche, la componente teratologica è destinata ad arretrare o almeno a precisarsi» (p. 90).

<sup>101</sup> J. Derrida, *La bestia e il sovrano*, cit., volume I, p. 113.

<sup>102</sup> Sebbene l'espressione "natura artificiale" possa sembrare un ossimoro, essa racchiude nella sua intima contraddizione il nocciolo della questione. Infatti, «la sovranità, le leggi, la legge, e quindi lo Stato non sono naturali e sono stabiliti per contratto o convenzione. Sono protesi. Se c'è una struttura protesica del *Leviatano* come animale o mostro politico, ciò è dovuto alla sua struttura convenzionale, tetica, contrattuale. L'opposizione tra *physis* e *nomos* (natura e legge), come opposizione tra *physis* e *thesis* (natura e convenzione, o natura e posizione) gioca qui a pieno e in modo decisivo» (cfr. *ivi*, pp. 68-69).

<sup>103</sup> *Ivi*, p. 50. Nella visione di Derrida i concetti di mostruoso, animale ed artefatto si mescolano in un insieme unico. Forse è proprio per questo che egli può definire mostruoso un prodotto artificiale, che, ad essere rigorosi, non supporta tale aggettivo (cfr. G. Canguilhem, *La mostruosità e il portentoso*, cit., pp. 239-240).

<sup>104</sup> Cfr. C. Schmitt, *Sul Leviatano*, cit., p. 43. Tesi confermata anche da Mascherini sulla base di una vasta comparazione sulle fonti mitiche: cfr. M. Mascherini, *Leviatano e Behemoth come mostri biblici*, cit., p. 483.

un animale marino e in genere il suo habitat è individuato nell'insondabilità delle distese oceaniche) «inteso come quintessenza del caos»<sup>105</sup>, mentre nel trattato politico esso sta a simboleggiare lo Stato, la più forte potenza terrena, principio e garanzia di ordine. Seguendo il significato ideologico veicolato dalla contrapposizione terra-mare che Schmitt mette in primo piano nella sua analisi, riconducendo il Leviatano alla potenza elementare più forte<sup>106</sup>, si resta vittime dell'aporia dal momento che questo mostro mitologico, dall'indubitabile caratterizzazione acquatica che lo accosta al disordine, sembra l'immagine inadatta ad esprimere l'essenza razionale ed ordinata dello Stato hobbesiano<sup>107</sup>. Lasciando sullo sfondo alcune riflessioni schmittiane di carattere geopolitico che mettono in evidenza lo scontro, attuale sulla scena europea nei primi decenni del Novecento<sup>108</sup>, tra potenze terrestri e potenze navali, possiamo ipotizzare più in generale che per Hobbes «Il Leviatano, simbolo della potenza più alta e più forte è capace di rappresentare lo Stato in quanto indissolubilmente legato al mito più forte. Il mostro biblico non è solo immagine della maggior potenza elementare, il mare, ma anche della maggior potenza politica, lo Stato»<sup>109</sup>.

È poi possibile che Hobbes, nello scegliere il Leviatano come nome per il suo Stato, abbia maturato alcuni principi teoretici da una tradizione, sostenuta da un ricco patrimonio iconografico, che indaga la funzione del mostro nello spazio: nella geografia simbolica tracciata a livello cosmologico è celebre il tema del Leviatano che circonda/sostiene il mondo<sup>110</sup>. Alla luce di questo materiale è interessante sottolineare che il mostro marino «assolve a una funzione essenziale nell'ordine fisico del cosmo, in quanto ne costituisce le fondamenta, quindi il punto focale, pur trovandosi contemporaneamente all'esterno, in una posizione di marginalità estrema»<sup>111</sup>. Il Leviatano di Malmesbury sorge infatti da un luogo indefinito alle spalle della città rappresentata nel frontespizio, è esterno ad essa come all'ordine civile che in essa vige, e tuttavia, è egli stesso la condizione imprescindibile perché un tale ordine possa trovare esistenza e compimento. Inoltre, un'altra suggestione possibilmente ricca di sviluppi, consiste nel rilevare che «Il common-wealth, il *body political* non coincide col corpo fisico della città»<sup>112</sup>: la territorialità dello Stato è ancora un elemento privo di importanza rispetto al potere sovrano, vero e unico protagonista della politica.

Concludendo, è possibile affermare che nel testo non ci si trovi di fronte ad un'interpretazione mitica del Leviatano, ma piuttosto che Hobbes compia una sofistica

<sup>105</sup> B. Accarino, *Zoologia politica*, cit., p. 81.

<sup>106</sup> Cfr. C. Schmitt, *Sul Leviatano*, cit., p. 56. Nel testo Schmitt indaga il Leviatano nella sua contrapposizione a Behemoth, assunto da Hobbes come simbolo della forza rivoluzionaria. La differenza fra i due mostri emerge nell'identificarli con concetti politici che colgano il ricorso all'Elementare, cioè a quei poteri che si fronteggiano nelle relazioni propriamente politiche (ovvero, secondo i principi teorizzati dal Filosofo, caratterizzate dall'opposizione amico-nemico). Nell'introduzione allo scritto, l'autorevole Carlo Galli sostiene l'idea secondo cui la dimensione mitica del Leviatano è da ricondurre non tanto al Mostruoso, quanto piuttosto all'Elementare (cfr. p. 14).

<sup>107</sup> Cfr. le critiche mosse alla riflessione schmittiana in: B. Accarino, *Zoologia politica*, cit., pp. 80-81 e M. Mascherini, *Leviatano e Behemoth come mostri biblici*, cit., p. 481 ss.

<sup>108</sup> Cfr. B. Accarino, *Zoologia politica*, cit., p. 80.

<sup>109</sup> M. Mascherini, *Leviatano e Behemoth come mostri biblici*, cit., p. 483.

<sup>110</sup> Cfr. A. Angelini, *Dal Leviatano al drago*, cit., p. 72 ss.

<sup>111</sup> *Ivi*, p. 74.

<sup>112</sup> G. Agamben, *Stasis*, cit., cap. 2, par. 3, p. 45.

operazione di strumentazione concettuale in cui «non l'origine, ma l'esito è politicamente illuminante»<sup>113</sup>. Il Leviatano delineato dal Filosofo inglese nel frontespizio e nelle righe del trattato ha veramente poco da condividere con la figura dell'orizzonte mitologico, della quale sopravvivono solo alcune qualità funzionali, ad esempio la potenza e la capacità terrificante<sup>114</sup>. Sovente la macchina mitologica, ovvero il funzionamento con cui si ripresentano i racconti mitici attraverso i secoli, dà sfogo a tecnicizzazioni del mito, ovvero a rivisitazioni asservite all'espressione di determinate ideologie<sup>115</sup>. Ci troviamo chiaramente di fronte a un esempio di questo genere, infatti, «in Hobbes è come se l'immagine biblica restasse in sospenso, esposta non nel suo significato o contesto originale, ma ormai completamente svuotata, non come un mito in sé, ma quale allegoria o minaccioso emblema di un contenuto mitico che non aderisce a essa, e che pure essa continua efficacemente a indicare»<sup>116</sup>.

## 2.2. Dio mortale

La metafora del Leviatano nasce dotata di un'importante componente teologica, infatti, come è condiviso da tutti gli studiosi di mitologia, il sacro costituisce una forza onnipresente all'interno delle culture più antiche<sup>117</sup>. Nonostante Hobbes non

---

<sup>113</sup> B. Accarino, *Zoologia politica*, cit., p. 88.

<sup>114</sup> L'interpretazione non mitologica del Leviatano hobbesiano è sostenuta in: *ibidem*, dove Accarino scrive che, tramite l'adattamento iconico che rende il mostro un uomo gigantesco «abbiamo il paradosso per cui il Leviatano politicizzato non ha più nulla a che fare con la sua figura originaria». Cfr. anche M. Mascherini, *Leviatano e Behemoth come mostri biblici*, cit., p. 492, in cui l'autrice sostiene che le «fonti mitiche sono però del tutto assenti nel frontespizio del *Leviatano* di Hobbes. Il colosso rappresentato nel frontespizio di Hobbes non ha più niente a che vedere con la sua figura originaria trasmessaci dalle Scritture e derivata da culture arcaiche di stampo politeistico. Hobbes descrive il mostro biblico come un gigante potentissimo capace di garantire ordine e sicurezza alla collettività che lo “compono” e che contribuisce alla formazione dello Stato; riducendo l'immagine mitica del Leviatano alle sole qualità funzionali, egli tralascia quasi del tutto la descrizione – carica di simbolismo teologico – diffusamente presente nelle fonti antiche. [...] Ciò che si è reso necessario [...] è una sorta di “elaborazione del mito” che ne ottundesse i momenti traditi di costanza e di rigidità e ne valorizzasse gli aspetti di elasticità, di manipolabilità e di traducibilità statificatisi nel tempo». Infine cfr. C. Schmitt, *Sul Leviatano*, cit., p. 57.

<sup>115</sup> Il riferimento è qui alla «distinzione proposta da Kerényi fra epifanie genuine del mito, assolutamente spontanee e disinteressate, scaturenti dalla psiche senza che in alcun modo siano state sollecitate dalla volontà, e tecnicizzazioni del mito, pseudo-epifanie del mito, provocate deliberatamente in vista di determinati interessi» (cfr. F. Jesi, *Il mito*, cit., p. 107).

<sup>116</sup> A. Cavalletti, *La città biopolitica. Mitologie della sicurezza*, Bruno Mondadori, Milano 2005, p. 54.

<sup>117</sup> Cfr. J. P. Vernant, *Tra mito e politica*, cit., p. 117, in cui lo studioso sottolinea il fatto che, per i popoli antichi, l'elemento religioso costituisce una componente fondamentale in tutte le dimensioni del vissuto, «è all'opera in tutte le istituzioni, in tutte le pratiche, pubbliche e private». In questa sua riflessione riguardante il contesto culturale della civiltà ellenica, egli giunge a definire le loro credenze e i loro culti parte di una «religione politica», dal momento che gli dèi erano gli stessi personaggi mitologici la cui gerarchia costituiva il modello del potere civile vigente nelle *polis*. Jesi rileva che, data la fama e l'importanza esercitate su noi moderni da questa tradizione, si è notata una tendenza a generalizzare questa impostazione di pensiero, tendenza che «induce a considerare ogni mitologia, la mitologia in generale, come un aspetto di determinate esperienze, dottrine, pratiche, religiose. [...] Si

riprenda la metafora nel suo significato originario e il mito perda gran parte dei suoi caratteri peculiari, il Leviatano viene definito “*Mortall God*”<sup>118</sup> e questo appellativo costringe gli studiosi ad impegnarsi in una nuova impresa interpretativa.

In contrasto con il clima intellettuale dell’epoca animato da scoperte di carattere scientifico, è curioso notare come nel XVII secolo le credenze filosofiche riconducibili all’occultismo (ermetismo, teosofia, gnosticismo) circolassero ancora fra numerosi intellettuali, sia grazie al forte fascino che era in grado di esercitare, sia perché gli veniva attribuito un buon grado di autorità intellettuale<sup>119</sup>. La stessa rassegna del Filosofo inglese sui testi che componevano la sua biblioteca rivela che una buona porzione di spazio era riservata a letteratura che può, in qualche misura, venire associata all’Occulto, e tra essi spiccava il *Corpus Hermeticum*<sup>120</sup>. Costituito da una collezione di trattati attribuiti ad Ermete Trismegistro, il *Corpus* era considerato l’autentico testamento della sapienza filosofica dell’Antico Egitto, in cui vi si trovavano racchiuse l’arte iniziata e il pensiero della scuola esoterica di questa civiltà millenaria. Tema dell’opera sono la condizione umana e la sua perfetta realizzazione da conseguire tramite la conoscenza del divino.

È un’ipotesi comunemente diffusa che Hobbes abbia tratto l’espressione “*Mortall God*” da questo testo<sup>121</sup>, in cui compare la proposizione che recita: “l’uomo che vive sulla terra è un dio mortale, il dio celeste un uomo immortale”<sup>122</sup>. Il parallelismo stabilito da Ermete tra gli esseri umani e gli dèi è stringente, ed è finalizzato a dimostrare agli uomini la via da percorrere per la loro elevazione spirituale. Secondo il filosofo antico, l’umanità sarebbe contraddistinta da una compresenza di due diverse nature: la componente mortale, data dalla corporeità e dalla pulsione verso la materialità, e un’essenza immortale, costituita invece dall’intelletto, tramite cui l’uomo può pervenire alla conoscenza autentica che risiede nella coltivazione della spiritualità<sup>123</sup>. Grazie alla facoltà dell’intelletto, inoltre, l’uomo può avvicinarsi così tanto a Dio da riuscire ad imitare e riproporre la sua capacità creativa/generativa e, proprio come Dio ha dato vita agli dèi celesti, così gli uomini sono capaci di crearsi essi stessi alcuni idoli, che vivono fra loro sulla terra. Questi dèi vengono costruiti dagli uomini in base ad una somiglianza con la natura umana: essi possiedono dunque

---

finisce così per riconoscere nel mito e nella mitologia un aspetto caratteristico di religioni più o meno “primitive”» (F. Jesi, *Il mito*, cit., p. 91).

<sup>118</sup> Cfr. T. Hobbes, *Leviatano*, cit., parte II, cap. XVII, p. 182.

<sup>119</sup> Cfr. H. Bredekamp, *Leviathan. Body politic as visual strategy in the work of Thomas Hobbes*, cit., p. 53.

<sup>120</sup> Cfr. *ibidem*.

<sup>121</sup> Cfr. *ibidem* e cfr. anche J. Tralau, *L’icona del terrore e dell’ambiguità*, cit., p. 184.

<sup>122</sup> *Ermete Trismegistro. Corpo Ermetico e Asclepio*, (a cura di) B. M. Tordini Portogalli, SE, Milano 2017, qui cfr. *Corpo Ermetico*, cap. X, par. 25, p. 67. Poche righe prima Ermete spiega l’affermazione; scrive: «L’uomo è infatti un essere vivente di natura divina, che deve esser paragonato non agli altri esseri viventi sulla terra, ma a quelli di lassù, del cielo, che sono chiamati dèi. O piuttosto, se dobbiamo osare di dire il vero, l’uomo in realtà ha una posizione superiore a essi, o per lo meno è perfettamente uguale ad essi quanto a potere. Nessuno degli dèi celesti scenderà infatti mai sulla terra varcando il confine del cielo; l’uomo al contrario può elevarsi fino al cielo, è in grado di misurarlo e sa quali cose in esso sono poste in alto e quali in basso, conosce con precisione tutto e, miracolo ancor più grande, non ha bisogno di abbandonare la terra per salire in alto, tanto è capace di estendersi».

<sup>123</sup> Cfr. *ivi*, *Asclepio*, p. 111 ss., qui cfr. par. 22, pp. 132-133.

sia una natura divina, il soffio vitale, l'anima caratterizzata da purezza, sia la natura corporea, ovvero il sostrato materiale da cui le immagini degli dèi vengono ricavate<sup>124</sup>. Ermete sta chiaramente alludendo alle statue delle divinità, venerate nel culto pubblico perché considerate capaci di predire il futuro, proteggere l'umanità dalle sventure e distribuire ricompense e punizioni in base ai meriti di ciascuno. Queste caratteristiche ricompaiono anche nel trattato politico di Hobbes e sembrano realizzare un abbozzo preliminare del *Mortall God* oggetto della nostra analisi<sup>125</sup>. I significati concettuali che immediatamente ci comunica la metafora adoperata sono da ricondurre all'artificialità e razionalità dell'entità creata. È la capacità creativa umana che rende possibile la comparsa di questo dio nell'orizzonte della storia, è il suo sorgere come supremo risultato della razionalità umana che lo rende passibile di analisi scientifica<sup>126</sup>.

Come leggiamo nello scritto *Sul Leviatano*, secondo Carl Schmitt «Che lo Stato venga designato come “Dio” non ha alcun significato proprio e autonomo nel ragionamento tipico di questa costruzione dello Stato»<sup>127</sup>. Nonostante il potere statale venga presentato come “sovrano” ed “onnipotente”, non si ritrova nell'opera una

---

<sup>124</sup> Cfr. *ivi*, par. 23-24, pp. 133-134, dove «il discorso [ha] come tema la parentela e la comunanza tra gli uomini e gli dèi» ed è finalizzato a mettere in risalto la forza e il potere dell'uomo. È interessante notare l'accento posto sulla capacità umana di imitazione del divino (che rimanda il pensiero direttamente alle righe dell'Introduzione del Leviatano): come Dio ha creato degli dèi che gli somigliano nella sostanza divina ed immortale, così l'uomo crea degli dèi che, a sua volta, gli somigliano nelle sue sembianze corporee e materiali.

<sup>125</sup> Cfr. H. Bredekamp, *Leviathan. Body politic as visual strategy in the work of Thomas Hobbes*, cit., p. 55.

<sup>126</sup> Cfr. *ivi*, pp. 55-56, in cui l'autore sostiene l'ipotesi che Hobbes riprenda i significati della tradizione ermetica e li colleghi alle concezioni scientifiche moderne sugli automi proprie della sua epoca. La congiunzione di questi aspetti pone l'enfasi sul fatto che, contrariamente alla teoria aristotelica dello *zoon politikon*, lo Stato non costituisce un'entità naturale, ma piuttosto, la necessità della sua esistenza costringe gli uomini ad impegnarsi in un faticoso gesto creativo. Tenendo fermo il principio secondo cui l'uomo può conoscere solo gli oggetti che egli stesso ha creato, da questo carattere artificiale si deduce direttamente anche quello razionale: è solo in virtù del fatto che il *Commonwealth* è un artificio propriamente umano che esso può essere posto al vaglio della ragione e divenire l'oggetto di studio di una vera e propria scienza. Poche pagine prima (cfr. p. 53) Bredekamp risolve il significato dell'espressione “*Mortall God*” servendosi interamente di questi due aspetti: il Leviatano è “mortale” in quanto prodotto dello sforzo umano, è “divino” perché rappresenta il risultato più alto a cui l'umano può aspirare tramite l'utilizzo della sua ragione. Inoltre cfr. G. Briguglia, *Il corpo vivente dello Stato*, cit., pp. 145-146, dove l'autore afferma che il contesto esplicativo della metafora hobbesiana del dio «evidenzia il carattere creativo autonomo» della costruzione Stato, in quanto sarebbe da ricollegare al «paragone iniziale tra l'arte di Dio e l'arte umana». Pur concentrandosi sullo stesso punto di partenza, l'analisi di Briguglia si articola poi su un altro versante della questione per spiegare l'appellativo divino, e devia nella direzione di una riflessione antropologica, o meglio, antropopoietica. Lo Stato è dio perché capace di trasformare gli uomini, di plasmare le loro volontà e i loro istinti rendendo possibile la pacifica convivenza, insomma, di creare una seconda natura, la natura dell'uomo associato appunto. «Ciò che fa i cittadini è lo Stato, colui che li plasma è il dio mortale, attraverso l'assunzione di una razionalità in movimento e sovraindividuale, potremmo dire attraverso la costituzione di una metarazionalità che genera storia e ideologia. Individualismo e uguaglianza in questo modo diventano i presupposti di una costruzione razionale che parte da elementi-base indifferenziati in via di diritto, i quali vengono poi sottoposti al lavoro incessante dell'ambiente artificiale, che attribuisce loro una seconda natura. Questo ambiente artificiale è lo Stato come meccanismo, ciò che trasforma gli uomini è lo Stato come dio» (p. 150).

<sup>127</sup> C. Schmitt, *Sul Leviatano*, cit., p. 66.

«motivazione logicamente argomentata»<sup>128</sup> all'impiego di questi aggettivi. Se «Per Hobbes Dio è soprattutto potenza (“potestas”)<sup>129</sup>, allora bisogna formulare il sillogismo «in senso inverso rispetto ai ragionamenti che sostengono il diritto “divino”: il potere dello Stato è onnipotente, quindi ha carattere divino»<sup>130</sup>, piuttosto che invertire i termini affermando che il potere statale, poiché deriva da Dio, è onnipotente. La caratterizzazione divina non vuole assolutamente alludere ad un'origine trascendente da cui il potere trarrebbe la sua legittimità o i suoi attributi, ma deriva esclusivamente dalla sua onnipotenza, dal fatto di essere *potestas* unica e irresistibile. «Ma la sua onnipotenza è di origine tutt'altro che divina: è opera dell'uomo, e si costituisce attraverso un “patto” stipulato da uomini»<sup>131</sup>. Tanto nella sua origine pattizia, quanto nella pace e nell'ordine che si viene a creare grazie al potere sovrano<sup>132</sup>, ci troviamo immersi in una dimensione tutta terrena, in un processo che si svolge completamente sul piano dell'immanenza.

Per Carl Schmitt, se leggendo l'opera hobbesiana ci troviamo di fronte a locuzioni medievali riconducibili al diritto divino del sovrano, è solo perché «nel concetto di sovranità della moderna dottrina dello Stato appaiono in forma secolarizzata il concetto calvinistico di Dio e il suo essere “legibus solutus”»<sup>133</sup>. Le espressioni però vengono usate con un «forte intento polemico»<sup>134</sup>, per sottrarre alla Chiesa, al papa e ad ogni altra setta religiosa qualsiasi pretesa di un controllo (e quindi una conseguente subordinazione) del potere temporale da parte di quello di spirituale.

Leggendo queste pagine schmittiane si ha l'impressione che il politologo stia cercando di circumnavigare la questione della teologia politica<sup>135</sup>, ricadendo tuttavia

---

<sup>128</sup> *Ivi*, p. 67.

<sup>129</sup> *Ibidem*.

<sup>130</sup> *Ibidem*.

<sup>131</sup> *Ivi*, p. 68.

<sup>132</sup> Cfr. *ivi*, p. 67, Schmitt scrive: «Il sovrano non è il *defensor pacis*, di una pace riconducibile a Dio; è il *creator pacis*, creatore di una pace esclusivamente terrena».

<sup>133</sup> *Ivi*, p. 66. Il concetto calvinistico di Dio rimanda all'idea «di un'onnipotenza non limitata né dal diritto né dalla giustizia né dalla coscienza».

<sup>134</sup> *Ibidem*.

<sup>135</sup> Cfr. *ivi*: C. Galli, *Schmitt e Hobbes: una strana coppia?*, Introduzione a C. Schmitt, *Sul Leviatano*, cit., pp. 7-32, qui p. 14 in cui il critico sottolinea che «Per lo Schmitt del 1938 questo Dio non ha apparentemente nulla di teologico-politico. La teologia politica è ormai un argomento sospetto nella Germania nazista, soprattutto se trattata da uno Schmitt (che pure nel 1934 aveva pubblicato, in polemica con alcune frange del mondo protestante, la sua *Teologia politica*) caduto in disgrazia a partire dal 1936 proprio perché accusato di essere più cattolico, e dittatoriale, che *völkisch*; e nel libro, infatti, è quasi assente». Non è questa l'occasione per riflettere sul controverso rapporto che lega Schmitt al nazismo, l'interpretazione più accreditata (sebbene non uniformemente condivisa), sostiene l'idea secondo cui «La scelta nazista di Schmitt fu una scelta in discontinuità con il suo passato, sia dal punto di vista personale, che dal punto di vista intellettuale, come risulterà dall'esame dei suoi scritti». Essa è da ricondursi soprattutto all'opportunismo personale dell'intellettuale, che ambiva ad essere parte attiva del nuovo sistema politico instauratosi in Germania, ricoprendo in esso cariche di prestigio, come quella di “giurista della corona”. Inoltre, l'avvicinamento di Schmitt al nazionalsocialismo era dettato da una genuina, ma ingenua, fede riposta nella capacità di riportare in auge la sua nazione, mettendo fine alla decadenza causata dalla borghesia liberale. Nella produzione schmittiana del periodo nazista si possono individuare due fasi: la prima, dal '33 al '36, «di massima adesione al regime e di massimo coinvolgimento intellettuale e politico», la seconda, dal '36, «in cui egli viene messo in secondo piano dall'apparato stesso del regime e in cui riprende le riflessioni sul problema dello stato e del diritto». È

nell'utilizzo di concetti come secolarizzazione, o focalizzando l'attenzione sull'operazione hobbesiana di immanentizzazione relativa alla costituzione del potere politico. Eppure, espungere una riflessione che sia riconducibile alla teologia politica, è un'operazione quasi impossibile nel momento in cui si sceglie di designare la *civitas* terrena chiamando in causa proprio il nome di Dio stesso.

### 2.2.1. Nota sulla teologia politica

L'importanza di fornire un'interpretazione adeguata all'espressione "*Mortall God*" non deriva solo dalla sua singola occorrenza all'interno di uno dei passaggi del testo hobbesiano su cui i critici hanno posto l'attenzione in modo privilegiato, ma è da ricondurre soprattutto ad una sua contestualizzazione nell'interezza dell'opera. In questa, il discorso teologico riveste una parte fondamentale, ed anche se non si può affermare che la teologia sia l'interesse principale del Filosofo, nondimeno si può negare una preoccupazione costante ed urgente, riscontrabile in molteplici livelli dell'analisi, sul rapporto che congiunge la scienza politica alla religione<sup>136</sup>. Che il problema teologico (da intendere in senso lato, come funzione e rapporto della religione con la politica) sia certamente presente in Hobbes, non è un fatto che deriva solo da questioni squisitamente teorico-sistematiche, ma anche da un interesse prettamente storico, se si considera il fatto che uno degli intenti principali del Filosofo

---

importante tener conto di questi elementi inerenti alla biografia dell'Autore dal momento che le opere su cui stiamo conducendo l'analisi del Leviatano risalgono proprio a questi anni, durante i quali è stata rilevata «una forte caduta teoretica» segnata da una «scarsa preoccupazione di coerenza rispetto alle posizioni passate». Per condurre una riflessione più onesta sul tema della teologia politica in relazione al testo hobbesiano, si è scelto di allargare lo sguardo su tutta la produzione schmittiana, al fine di cercare di cogliere il concetto in tutta la sua portata. Per il testo che ha supportato tale approfondimento cfr. M. Nicoletti, *Trascendenza e potere. La teologia politica di C. Schmitt*, Editrice Morcelliana, Brescia 1990; sulle riflessioni riguardo al rapporto Schmitt-nazismo espone cfr. pp. 383-385.

<sup>136</sup> "Religione" viene qui usato in senso ampio per indicare, non solo uno specifico credo religioso quale è il Cristianesimo, ma anche il pensiero della trascendenza. L'analisi di Farnesi mette in evidenza il riscontro quantitativo secondo cui «La terza parte del *Leviathan*, dedicata al *Christian Commonwealth*, è la più ampia dell'opera. Essa risulta ancora ancora più estesa se si considera l'ultimo capitolo della seconda parte, dedicato al regno di Dio per natura, come una sua introduzione, e la quarta parte del libro continua a discutere tesi decisive per lo statuto dottrinale che innerva la comunità cristiana, senza contare che l'appendice che Hobbes aggiunge all'edizione latina dell'opera prosegue e approfondisce tale discussione». M. Farnesi Cammellone, *Thomas Hobbes e la cristianità del Leviatano. Sulla duplice funzione della sovranità*, in «Etica & Politica», XX, 2018, 2, pp. 245-264, qui pp. 251-252. Mentre in questo saggio l'autore si concentra soprattutto su una riflessione legata al Cristianesimo, per comprendere cosa egli intenda quando afferma che il discorso teologico si inserisce nell'economia globale del *Leviathan* a molteplici livelli argomentativi, è bene leggere e confrontare Id, *Indocili soggetti. La politica teologica di Thomas Hobbes*, Quodlibet, Macerata 2013 (il passo citato si ritrova anche qui, cfr. p. 82). Un riassunto delle posizioni argomentate in questo testo è contenuto in Id, *L'orologio del Leviatano. Il tempo vuoto dell'obbedienza*, in L. Bernini, M. Farnesi Camellone, N. Marcucci, *La sovranità scomposta. Sull'attualità del Leviatano*, Mimesis, Milano 2010, pp. 89-120 (per il passo citato cfr. p. 103). Nonostante sia stato evidenziato in quest'occasione che i tre contributi spesso riprendono le stesse argomentazioni, non ci interessa svolgere un'analisi comparativa tra questi testi, per cui non ci si soffermerà nel segnalare eventuali ricorrenze e ripetizioni.

inglese è quello di rispondere e risolvere il problema delle guerre civili di religione che, durante la sua epoca, minacciavano pesantemente l'unità del potere politico<sup>137</sup>. L'indispensabile operazione preliminare da compiere nel momento in cui si sceglie di condurre una riflessione sulla teologia politica risiede in una definizione del concetto che, «Nel suo senso proprio, cioè come concetto politico, [...] si presenta come una struttura fortemente ramificata attorno a un saldo nucleo logico»<sup>138</sup> costituito dal «nesso fra trascendenza e ordine umano [considerato] attraverso la riflessione razionale»<sup>139</sup>. Nel seguire il discorso razionale intorno al politico, la teologia politica palesa la sua enorme portata in quanto si pone come estremo limite, come condizione di possibilità da presupporre a monte della riflessione: «possiamo chiamare questo momento estremo, paradossale e aporetico, il fondamento o l'origine del ragionamento sulla politica»<sup>140</sup>. Tale problema coincide con la domanda autenticamente filosofica riguardante l'essenza del politico e quindi, una disamina sulla teologia politica non dev'essere considerata come una parte specifica, una sorta di sottoclasse, della filosofia, ma essere riconosciuta *in toto* come «un esercizio di filosofia politica, forse il suo esercizio più proprio»<sup>141</sup>. “Teologia politica” è un concetto che si ritrova fin dall'antichità; nonostante la questione, intesa in senso filosofico, possa rivendicare numerosi contributi fin

<sup>137</sup> Questo aspetto porta Galli ad affermare che le parti III e IV del *Leviatano* costituiscano una vera e propria «parte “storica” dell'opera [...] è, per analogia funzionale, la filosofia della storia che spiega la filosofia politica» (C. Galli, *All'insegna del Leviatano*, cit., p. XXVI).

<sup>138</sup> M. Scattola, *Teologia politica*, Il Mulino, Bologna 2007, p. 10.

<sup>139</sup> *Ivi*, p. 9. Cfr. interamente l'Introduzione (pp. 7-12), dedicata proprio a sottolineare la complessità del concetto. Essendo “teologia politica” un'espressione composta, una prima difficoltà deriva dal fatto che, a seconda del termine (teologia o politica) su cui si sceglie di focalizzare l'attenzione, si ottengono diversi significati dell'espressione (cfr. p. 7). Un'ulteriore complessità è data poi dalla definizione dei suoi termini assunti separatamente, teologia e politica. Tutte le civiltà hanno «hanno esperito fenomeni che si possono classificare come religiosi – racconti e usi, miti e riti –, ma non per questo hanno sviluppato una teologia». Lo stesso vale per la politica: «Tutte le comunità umane conoscono [...] una disposizione interna e un ordine organizzato in rapporti tra un alto e un basso, ma non per questo si può dire che tutte le società siano dotate di un'organizzazione politica». Politica è «un evento storico», un prodotto esclusivo delle civiltà occidentali. Vi sono quindi diversi sensi e molteplici designazioni di questi due termini, di cui bisogna innanzitutto definire con precisione il campo d'indagine. In secondo luogo «Le conclusioni cui si giunge per i due termini separatamente si ripercuotono in linea diretta sulla loro somma, sul concetto di “teologia politica”», e anche qui risulta evidente che, a seconda dell'ampiezza di senso attribuita all'espressione, gli oggetti dell'analisi si diversificano sensibilmente. Infine, è importante specificare l'approccio metodologico (semasiologico alla Koselleck, o piuttosto onomasiologico alla Ritter) utilizzato, perché anche questo aspetto orienta la riflessione in direzioni diverse. Servirci in questa sede di un approccio onomasiologico chiuderebbe la strada all'analisi ancora prima di poterla iniziare, dal momento che in Hobbes è assente l'espressione “teologia politica”. Tale prospettiva (esposta nel cap. 1 “Storia concettuale. Teologia politica e teologia civile”, pp. 13-33) si rivela fortemente limitante dal momento che si presenta come «Intermittente, perché, anche considerando tutte le varianti linguistiche, un discorso diretto su questo tema emerge solo per brevi momenti storici, separati da lunghi intervalli di silenzio». Essa, piuttosto, ci serve solo per individuare alcuni nodi teorici che ruotano attorno ad Hobbes, così da comprendere gli elementi che ineriscono ad una riflessione teologica, riguardante la religione come parte del sistema civile o l'implicazione della trascendenza nella dimensione politica.

<sup>140</sup> *Ivi*, p. 11.

<sup>141</sup> *Ibidem*.

dall'epoca del protocristianesimo<sup>142</sup>, tuttavia, per molti secoli, il termine non veniva usato per designare un'espressione filosofica volta a indicare l'insieme delle riflessioni concernenti il legame tra l'umano e il divino, ma era piuttosto un termine tecnico della giurisprudenza, riguardante il rapporto giuridico tra gli ambiti religioso e civile<sup>143</sup>. È solo nel '900 che si assume piena consapevolezza del nesso essenziale che sussiste tra la sfera della teologia e quella della politica, e che, grazie a Carl Schmitt, la teologia politica diviene una vera e propria dottrina<sup>144</sup>. Inoltre, è proprio Schmitt ad illuminare la questione della teologia politica in Hobbes, identificando in essa il punto d'inizio epocale che segna le riflessioni filosofiche dell'età moderna<sup>145</sup>.

Il discorso teologico che si svolge nel *Leviathan* è complesso e stratificato tanto quanto il concetto di teologia politica, per cui, nell'analizzarlo, è necessario specificare di volta in volta il senso che si sta attribuendo al concetto. Possiamo già affermare che la

---

<sup>142</sup> Scattola fa risalire l'inizio della «storia della teologia politica in senso “proprio”» ai primi anni del cristianesimo con la figura dell'apostolo Paolo che «rielaborò la predicazione evangelica, o il primo contenuto mitico delle comunità cristiane, nella prima teologia cristiana». La scelta di Scattola è dettata dal fatto che per poter parlare di teologia in questo senso devono realizzarsi un paio di condizioni, ovvero che sia la teologia che la politica presentino un discorso elaborato in maniera razionale. Per la politica tale condizione si realizza con i greci, per la teologia invece si compie grazie all'opera di Paolo di Tarso (cfr. *ivi*, p. 35).

<sup>143</sup> Cfr. *ivi*, p. 16.

<sup>144</sup> Il concetto di “teologia politica” è una «creazione del Novecento» (*ivi*, p. 26), nel senso che qui lo vediamo comparire per la prima volta come concetto propriamente filosofico. «la discussione sulla teologia politica moderna iniziò nei primi anni Venti del Novecento con gli interventi di Hans Kelsen (1881-1973) e di Carl Schmitt (1888-1985)» (p. 158), ma, mentre il primo pensatore «non coniò un concetto specifico», a Schmitt si deve riconoscere il merito di ciò: egli infatti «intitolò il suo breve scritto del 1922 *Teologia politica*» (p. 164). Ovviamente le riflessioni dei due autori matura da qualcosa che già esisteva: i predecessori sono esplicitamente individuati «nell'Ottocento, in particolare nella letteratura controrivoluzionaria cattolica di Louis Gabriel Ambroise de Bonald (1754-1840), Joseph de Maistre (1753-1821) e Juan Donoso Cortés (1809-1853), per i quali la crisi aperta dalla rivoluzione poteva essere chiusa solo se la riflessione filosofica avesse identificato il nesso essenziale che legava il piano della teologia a quello della politica. Solo in tal modo poteva essere sviluppato un metodo analogico d'indagine in grado di mostrare come determinate rappresentazioni divine fossero legate a particolari concezioni politiche e certe forme di governo implicassero specifici culti o confessioni» (p. 26); [sull'importanza che esercitò su Schmitt il pensiero dei controrivoluzionari cfr. M. Nicoletti, *Trascendenza e potere*, cit., p. 97 ss.]. Un altro contributo importante è dato «dalla “sociologia comprendente” di Max Weber (1864-1920), che risultò determinante in due sensi: perché fornì i principi metodologici per elaborare una “sociologia dei concetti giuridici” e perché stabilì un nesso diretto tra dottrine teologiche e forme politiche, facendo della religione una delle forze fondamentali nella costruzione del mondo moderno» (M. Scattola, *Teologia politica*, cit., p. 158). Al di là della tarda comparsa del termine per opera di Schmitt, e dei suoi debiti intellettuali, la nostra attenzione si è rivolta alla sua produzione per la comprensione della teologia politica hobbesiana perché è in questa sede che giungono a completa «maturità, teorica e pratica» tutta una serie di processi. «In tal senso il Novecento è la “verità” della storia moderna e contemporanea, perché è dal suo angolo prospettico che diventano trasparenti le dinamiche fondamentali dei secoli precedenti. Ma il Novecento è allo stesso tempo anche qualcosa di più; è la “verità” dell'intera teologia politica, perché solo partendo dal suo punto di vista è possibile capire che cosa essa sia stata in tutta la sua storia, anche nella tarda antichità e nel Medioevo» (p. 157).

<sup>145</sup> Scattola sottolinea che Hobbes «è il punto di passaggio decisivo nella “secolarizzazione” o “mondanizzazione” della teologia politica perché il suo modello non può essere pensato come la formulazione di una nuova dottrina politica entro un orizzonte storico unitario, ma presuppone un'interruzione netta del sapere umano» (*ivi*, p. 114).

questione verrà indagata secondo tre prospettive, o problematiche, così etichettate: la secolarizzazione, la teologia civile e la teologia politica. Specificando meglio:

- 1) il fenomeno di secolarizzazione dev'essere scomposto nei due diversi significati che Schmitt gli attribuisce nel corso di tutta la sua produzione: essa può infatti essere intesa in senso storico o in senso strutturale. Si designa con secolarizzazione in senso storico quell'operazione terminologico-concettuale per cui le espressioni del linguaggio proprio della dottrina teologica subiscono una traslazione e vengono impiegate nella filosofia politica. È secolarizzazione in senso strutturale quell'operazione epistemologica di collocazione dell'ordine politico e della vita umana in un piano di assoluta immanenza<sup>146</sup>;
- 2) con teologia civile si intende la riflessione che s'interroga sulla possibilità di una fondazione teologica della politica, indagando in particolare la funzione che la religione e il dogma rivestono all'interno della trattazione<sup>147</sup>;
- 3) con teologia politica indichiamo infine la questione essenzialmente filosofica che rintraccia una costante ed ineliminabile domanda di trascendenza anche all'interno di un orizzonte che si pretende totalmente immanente<sup>148</sup>.

---

<sup>146</sup> Cfr. la distinzione tracciata da Scattola in *ivi*, pp. 165-165, in cui individua una “secolarizzazione positiva” che si svolge per conservazione (il senso storico), e una “secolarizzazione negativa”, che prevede una sottrazione o un'assenza (il senso strutturale, in cui l'orizzonte della trascendenza viene eliminato).

<sup>147</sup> Il concetto di teologia civile riprende una «formula teorica propria della sociologia del Novecento» che «riflette sul fondamento politico della teologia, interrogandosi in generale sulla funzione della religione nella costruzione dello Stato» (cfr. *ivi*, pp. 23-24).

<sup>148</sup> Prima di procedere nell'analisi è necessario fare alcune precisazioni metodologiche sullo schema argomentativo proposto. Il primo senso individuato per il termine secolarizzazione (quello storico) non è primo, né per importanza, né logicamente, né temporalmente. Esso, tuttavia, verrà trattato per primo perché è un aspetto di evidenza immediata che può servire da indicatore alle altre parti del discorso, che sono invece da inserire all'interno di una riflessione ampia, da cogliere nella sua interezza. La schematizzazione proposta non è frutto di amore diarettico, ma serve piuttosto ad evidenziare i principali nuclei teorici attorno ai quali si articola l'argomentazione. Nonostante si sia spesso incentrata l'attenzione sulla proposizione d'effetto, contenuta in *Teologia politica*, che recita: «Tutti i concetti più pregnanti della moderna dottrina dello Stato sono concetti teologici secolarizzati» (C. Schmitt, *Le categorie del 'politico'*, cit., p. 61), bisogna rendersi immediatamente conto (e per farlo basta leggere le righe che seguono) che la questione non si riduce ad una mera verifica di corrispondenze sul piano terminologico. Inoltre, questo significato compare nella produzione schmittiana solo in un secondo tempo, per indicare un «processo storico che appare connotato negativamente» (M. Nicoletti, *Trascendenza e potere*, cit. p. 66). Logicamente, esso assume senso solo alla luce della secolarizzazione in senso strutturale, che costituisce la vera cifra del pensiero hobbesiano. La ristrutturazione epistemologica di immanentizzazione che Hobbes compie si ripercuote sulla teoria politica: il politico diviene autosufficiente e la trascendenza perde qualsiasi ruolo fondativo nei suoi confronti. Questo è il presupposto fondamentale da cui partire per comprendere sia il processo di secolarizzazione a livello storico, sia tutto il resto dell'argomentazione. La critica alla religione condotta da Hobbes (punto 2) è insieme conseguenza e mezzo di attuazione di questo processo. Infine, solo assumendo come punto di partenza la pretesa di totale immanenza tipica del moderno, si comprende perché, nonostante si sia cercato di eliminare o neutralizzare la trascendenza, essa continua ad operare nella filosofia politica (punto 3). Per Schmitt, teologia politica è essenzialmente secolarizzazione in senso ermeneutico forte, cioè rivelazione della struttura del reale, tensione dell'ideale a realizzarsi rendendosi visibile. Il termine “secolarizzazione” ha un'importanza fondamentale all'interno di tutto pensiero del giurista tedesco perché, ben prima della comparsa dell'espressione “teologia politica”, nel 1922 (cfr. pp. 179-180), indica il nesso analogico che sussiste tra politica e teologia (cfr. p. 81). Quest'ultimo significato di

Il Leviatano hobbesiano, oltre ad essere definito Dio mortale, viene caricato di altri attributi teologici: è onnipotente, possiede il simbolo del potere spirituale, riunisce in sé le due nature umana e divina, è giustizia e legge, è autorità. Tutte queste caratterizzazioni si scontrano però con l'assunto hobbesiano secondo cui il potere sovrano non è dato da Dio, nel senso che la sua origine non deve essere rintracciata nel teologico. Questa sconnessione richiede di essere giustificata.

---

secolarizzazione (che in realtà è il primo in ordine temporale a comparire nella produzione schmittiana, si ritrova infatti in *Il valore dello Stato* del 1914: cfr. p. 53) assorbe in sé i due significati visti in precedenza, e si comprende quindi, in modo evidente, che le varie accezioni del termine non sono proposte fra loro alternative, ma aspetti indissolubilmente interconnessi di un unico processo che coinvolge diversi livelli, e che richiede quindi di essere indagato attraverso un approccio interdisciplinare. Infatti «i concetti più pregnanti della moderna dottrina dello Stato» che abbiamo visto essere «concetti teologici secolarizzati», sono tali «Non solo in base al loro sviluppo storico, perché essi sono passati dalla dottrina dello Stato alla teologia [...] ma anche nella loro struttura sistematica, la cui conoscenza è necessaria per una considerazione sociologica di questi concetti» (C. Schmitt, *Le categorie del 'politico'*, cit., p. 61). «Il concetto di "teologia politica" che emerge da questo testo di Schmitt vuole dunque esprimere l'esistenza di una connessione tra teologia e politica su un duplice piano: quello storico e quello strutturale. Sul piano storico i concetti di cui si serve la teoria politica sarebbero derivati dal linguaggio e dalla dottrina teologica; sul piano strutturale vi sarebbe un'analogia, ossia un'identità di rapporti tra gli elementi costitutivi del discorso o della realtà teologica e quelli propri dell'ambito politico. È importante notare come in questo passo ritorni il termine "secolarizzazione" e come questo termine sia legato ad un processo storico così come ad una dimensione ermeneutica. I concetti giuridici da un lato *derivano storicamente* da quelli teologici, dall'altro *rendono visibili*, manifestano, realizzano, incarnano i rapporti teologici. Tra teologia e politica vi è dunque un legame storico-genetico, sistematico e anche metodologico» (M. Nicoletti, *Trascendenza e potere*, cit., pp. 183-184). Cfr. anche p. 66, in cui Nicoletti sottolinea che la compresenza dei due significati «instaura un parallelo tra la dimensione storica e quella ontologica. La dinamica della storia riproduce il manifestarsi della struttura della realtà, dall'ideale al reale, dalla trascendenza all'immanenza. Ma non nel senso di un passaggio definitivo e irreversibile, bensì nel senso di un continuo e rinnovato movimento di incarnazione». Cfr. le pagine della Conclusione (pp. 624-627) in cui, riprendendo le riflessioni esposte sulla teologia politica come analogia che si gioca su diversi livelli, emerge l'importanza del loro indissolubile legame: mentre «la critica ha recepito quest'analogia prevalentemente sul piano storico, Schmitt sembra voler mantenere entrambi i livelli e sembra vedere il piano storico come rivelatore della struttura del reale» (p. 625). Queste considerazioni mettono in luce l'importanza che vi è nel rintracciare questi paralleli terminologici: «Il problema è allora non tanto quello di verificare una semplice somiglianza tra concetti politici e teologici, o la semplice derivazione dei primi dai secondi, quanto piuttosto di vedere come la struttura dei concetti giuridico-politici richieda delle condizioni teoretiche complessive che permettono la loro costruzione e il loro senso. [...] Per intendere dunque la logica della sfera politica è necessario cogliere il modo in cui viene introdotta e giustificata questa struttura di implicazione di una istanza radicale». Bisogna percorrere la direzione di una concettualità radicale, capace di individuare le strutture logiche, risalenti quindi alla metafisica, che permettono il porsi dei concetti fondamentali del giuridico (cfr. G. Duso, *La rappresentanza politica. Genesi e crisi del concetto*, FrancoAngeli, II edizione aggiornata e ampliata, Milano 2003, pp. 178-179). Schmitt è infatti convinto che «Ogni presa di posizione nei confronti della realtà nasce da un atteggiamento metafisico, da un'idea, e dunque è quest'idea "madre", questo "dogma" che occorre individuare per comprendere il fenomeno nella sua essenza». «Il metodo schmittiano appare dunque orientato all'individuazione di una "forma" concettuale se non addirittura di una forma "dogmatica" del fenomeno, secondo una procedura che non ha motivazioni solo metodologiche: la ricerca della "forma" non è solo un artificio euristico, ma rappresenta più profondamente la ricerca dell'origine, della causa, della premessa di ogni fenomeno culturale» (M. Nicoletti, *Trascendenza e potere*, cit., pp. 86-87). «È a questo livello [eminentemente filosofico] che si pone il problema della teologia politica» (G. Duso, *La rappresentanza politica*, cit., p. 179).

I prodromi della secolarizzazione come processo storico sono da rintracciare nei secoli del Medioevo precedenti ad Hobbes. Fin dal diritto romano l'imperatore era *augustus*, sacro e degno di venerazione. Nell'Alto Medioevo questa concezione fu ereditata e, in diversi modi, si continuò a conferire alla regalità proprietà originariamente ecclesiastiche. «i valori trascendenti che distinguevano la sovranità durante l'epoca liturgica [non furono] semplicemente abbandonati nel periodo successivo, quando le teorie politiche cominciarono a cristallizzarsi intorno alla giurisprudenza colta. È vero il contrario, e non solo per quanto riguarda la funzione mediatrice del sovrano, ma anche in generale. I modelli e i concetti medievali di regalità [...] sopravvissero – ma furono tradotti nei nuovi modi di pensiero secolari, essenzialmente giuridici, continuando così ad esistere in assetto secolare. I modelli e i valori furono inoltre razionalizzati non per mezzo della teologia, ma ricorrendo di preferenza alla giurisprudenza scientifica»<sup>149</sup>.

Emblematico di questo processo è il concetto di “autorità”<sup>150</sup>. Chiaramente contrassegnato da «una doppia appartenenza, alla sfera politica e a quella religiosa»<sup>151</sup>, è però in quest'ultima che si deve ricercare il suo significato originario. «L'azione di *augere* è di origine divina»<sup>152</sup> come suggerisce una ricerca sulle radici delle varianti del termine in indoiranico. Esse implicano il riferimento ad una forza e «un potere di una natura e di una efficacia particolari, un attributo che detengono gli dei»<sup>153</sup>. Sarebbe fuorviante ricondurre il significato del verbo latino *augeo* a quello di “aumentare”, “accrescere” che si riscontra nella lingua classica: nell'arcaico designava piuttosto «l'atto di produrre dal proprio seno; atto creatore che fa sorgere qualche cosa da un terreno fertile e che è privilegio degli dei o delle grandi forze naturali, non degli uomini»<sup>154</sup>. L'uso del termine nell'ambito del diritto romano, accostato in modo complementare a *censeo*, riprende l'idea di questo potere creativo in quanto individuava proprio il «nesso stringente tra la nozione di autorità e quella di verità, mediato dalla dimensione dichiarativa pubblica»<sup>155</sup>: è dotato di autorità colui che possiede la capacità e il potere di dare esistenza alle leggi e al diritto.

Nell'età moderna si assiste ad una cesura nel significato e nel modo di intendere l'autorità. Il concetto perde la sua originaria dimensione sacrale e simbolica, di potere legittimato dal suo fondamento divino e trascendente, e l'idea di un'eccedenza sostanziale, quindi metafisica, si riduce ad una semplice eccedenza potestativa formale<sup>156</sup>. Ciò si ripercuote sullo statuto del potere, sulle competenze ad esso attribuite e, in particolare, sui suoi limiti.

---

<sup>149</sup> E. H. Kantorowicz, *I due corpi del re*, cit., pp. 99-100.

<sup>150</sup> Che, secondo Preterossi, nella sua accezione moderna, «è contemporaneamente concausa e segno di un generale processo di secolarizzazione»: G. Preterossi, *Autorità*, Il Mulino, Bologna 2002, p. 51.

<sup>151</sup> *Ivi*, p. 8.

<sup>152</sup> È. Benveniste, *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee*, cit., volume II, p. 398.

<sup>153</sup> *Ivi*, p. 397.

<sup>154</sup> *Ibidem*.

<sup>155</sup> G. Preterossi, *Autorità*, cit., p. 7. Cfr. anche È. Benveniste, *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee*, cit., volume II, p. 398, in cui lo studioso mette in evidenza la capacità di legiferare dell'*auctor*.

<sup>156</sup> Cfr. G. Preterossi, *Autorità*, cit., p. 9 ss.

Il problema dev'essere inserito nel contesto, di vasta portata, destinato a segnare per secoli la storia europea, della lotta per l'autorità, quel conflitto riguardo al nesso tra potere e Verità rivelata che vedeva scontrarsi su fronti opposti la Chiesa e l'Impero, il potere spirituale e quello temporale. Nella concezione cristiana<sup>157</sup>, che eredita la nozione di *auctoritas* dalla cultura romana, questa viene usata per giustificare il potere superiore della Chiesa all'interno di un ordine gerarchico tra le diverse fonti autoritative della realtà. Partendo dal presupposto che Dio è l'unica fonte di ogni istituzione dotata d'autorità, l'ordine politico si configura come una creazione da Lui stesso voluta, finalizzata alla necessità teologica di punire i trasgressori delle leggi civili che i cristiani sono tenuti a rispettare. La dimensione teologica e quella terrena sono radicalmente separate l'una dall'altra per cui il sovrano non può vantare alcuna sacralità né avere voce in materia religiosa, e tuttavia, nella loro incommensurabilità, tra questi due piani del reale sussiste un nesso «in virtù di un'armonia tra cielo e terra, di una corrispondenza tra *auctoritas* divina e funzione d'autorità terrena. Ciò non implica che tale funzione autoritativa incorpori un autonomo deposito di legittimazione assicurato dalla trascendenza – cioè l'attribuzione dell'*auctoritas* al potere politico –, ma tutt'al contrario la subordinazione di ogni potere all'orizzonte dell'unica vera “fonte” di Verità, Dio e la sua Chiesa»<sup>158</sup>, l'unico organo a cui spetta un compito di mediazione.

La tappa fondamentale nel cammino verso il Moderno è rappresentata dalla Riforma protestante. Essa dà adito a tutta una serie di inquietudini sorte in seguito alla crisi dell'unità e dell'universalismo dell'Europa medievale cristiana. L'obiettivo polemico contro cui si scaglia Martin Lutero risiede proprio nella concezione cristiana dell'*auctoritas*, ovvero nella «funzione di mediazione tra uomo e Dio che la Chiesa cattolica si è arrogata, pretendendo il monopolio della Verità e della legittimazione del potere terreno»<sup>159</sup>. Per affermare l'indipendenza dell'autorità dalla Chiesa come istituzione e dal potere ecclesiastico, Lutero rafforza la separazione tra la sfera mondana, teatro dell'ordine politico, e la dimensione trascendente e ultraterrena, uno spazio integralmente spoliticizzato a cui ineriscono solo le questioni riguardanti la Verità e la salvezza. La politica rientra nell'ottica della Creazione entro cui deve assolvere una funzione di ordinamento della vita umana, pertanto essa è voluta da Dio<sup>160</sup> ma ciò non comporta una sacralizzazione del potere o una sua legittimazione in

---

<sup>157</sup> Cfr. *ivi*, p. 25 ss.

<sup>158</sup> *Ivi*, p. 27.

<sup>159</sup> *Ivi*, p. 46.

<sup>160</sup> L'inserimento dell'ordine politico all'interno del progetto della Creazione divina, più che una legittimazione in riferimento ad un'autorità data, derivata da Dio, dev'essere piuttosto inteso come strettamente connesso al dovere di obbedienza che si deve rendere al sovrano. Se «Il diritto e la stessa legge naturale derivano dalla volontà divina, che è sovrana [allora] Ogni autorità umana è in questo senso strumento di quella divina. Pertanto anche l'ordine politico mondano, che non è teocratico, riflette quella tendenza ordinamentale generale che qualifica il Creato e deriva direttamente dal Creatore. Opporsi all'autorità politica significherebbe contraddire tale legge divina: il cristiano ha un dovere d'obbedienza, anche verso un sovrano eretico. Come Lutero, Calvino esclude il diritto di resistenza, salvo il caso estremo di invadenza odiosa nelle cose spirituali; in tal caso, però, la decisione sui confini non è rimessa all'istituzione ecclesiastica, ma alla coscienza dei singoli» (*ivi*, p. 48). «Il luteranesimo anticipa così la distinzione hobbesiana – e in generale moderna – tra “foro interno” (rimesso totalmente alla coscienza interiore, ma spoliticizzato) e “foro esterno” (un potere che non si fonda sul Bene

riferimento ad un contenuto spirituale. «Politica e religione non possono coincidere, sebbene vi siano dei piani di intersezione, ma solo da un punto di vista formale e funzionale»<sup>161</sup>.

Uno dei sintomi più evidenti di tale intersezione si riscontra sul piano terminologico in cui il modello teologico continuò per secoli ad essere trasposto per analogia nell'ambito, altro ed indipendente, del politico. Così il sovrano assunse come sua prerogativa essenziale l'onnipotenza<sup>162</sup>. È tramite, e soprattutto a partire dall'attributo dell'onnipotenza che il sovrano può costituirsi come divinità e la rivendicazione del titolo di Dio è al contempo l'affermazione della superiorità del potere politico, che, sulla terra, è in sé unico ed assoluto. Nel pensiero di Hobbes l'aspetto dell'onnipotenza è di fondamentale importanza perché costituisce la condizione unica della sovranità. Come egli spiega nel paragrafo intitolato "Il diritto di sovranità di Dio è derivato dalla sua onnipotenza": «Il diritto di natura con cui Dio regna sopra gli uomini e punisce quelli che infrangono le sue leggi, deve essere derivato non dal fatto che li ha creati, come se richiedesse l'obbedienza come una gratitudine per i suoi benefici, ma dal suo *potere irresistibile*»<sup>163</sup>. L'autorità sovrana va derivata dal fatto che essa possiede un *Irresistible Power*, e questa terribile potenza è in grado di incutere negli uomini, non una semplice paura, ma *awe*. Il verbo *to awe* ha un significato complesso ed ambivalente, «designa l'atteggiamento dell'uomo verso Dio [cioè] un sentimento in cui si mescolano in maniera inestricabile paura e soggezione»<sup>164</sup>. Esso intende

---

spirituale né deve occuparsene istituzionalmente, ma disciplina il piano mondano senza pretendere di eccederlo)» (p. 47). È interessante notare come la conseguenza del ragionamento, la negazione del diritto di resistenza, sia la tesi sostenuta anche da Hobbes che però rovescia il momento iniziale della concezione luterano-calvinista: se il diritto e la stessa legge naturale derivano dalla volontà divina, che è sovrana, allora, ogni autorità umana, a cui è stato attribuito il compito di amministrare e far rispettare questa legge, è parimenti sovrana e, ogni contenuto positivo della religione diviene strumento atto a finalizzare questo compito.

<sup>161</sup> *Ivi*, p. 47.

<sup>162</sup> L'onnipotenza è l'esempio di concetto teologico secolarizzato che Schmitt mette in luce all'inizio di *Teologia politica*: cfr. C. Schmitt, *Le categorie del 'politico'*, cit., p. 61.

<sup>163</sup> T. Hobbes, *Leviatano*, cit., parte II, cap. XXXI, p. 378. Nelle pagine che seguono Hobbes prosegue il ragionamento applicandolo al diritto di sovranità terreno: «se ci fosse stato un uomo con un potere irresistibile, non vi sarebbe stata ragione per la quale, con quel potere, non avrebbe retto e difeso se stesso e gli altri, a sua discrezione». Tuttavia questa ipotesi è incompatibile con i principi dell'antropologia hobbesiana segnata dall'uguaglianza, da cui deriva che «tutti gli uomini per natura avevano diritto a tutte le cose, [e] ognuno aveva diritto a regnare su tutti gli altri. Ma, per il fatto che non si poteva ottenere questo diritto con la forza, riguardava la sicurezza di ognuno stabilire, di comune accordo, abbandonando quel diritto, degli uomini (dotati di autorità sovrana)». Nel momento in cui si attribuisce ad un uomo autorità sovrana, il suo potere è irresistibile e «il dominio su tutti gli uomini è naturalmente aderente per l'eccellenza del [suo] potere; per conseguenza, è a causa di quel potere che il regno sopra gli uomini e il diritto di affliggerli a suo piacimento appartiene naturalmente a Dio onnipotente, non in quanto creatore e misericordioso, ma in quanto onnipotente». È interessante notare che Hobbes riprende, a titolo di esempio, la vicenda di Giobbe: pur essendo un uomo pio e devoto, Giobbe fu costretto a sopportare diversi mali e sventure. Ciò, non per ragioni legate ai suoi peccati, ma unicamente come dimostrazione della potenza irresistibile ed incommensurabile di Dio.

<sup>164</sup> C. Ginzburg, *Paura reverenza terrore. Cinque saggi di iconografia politica*, Adelphi, Milano 2015, pp. 75-76. Nel *Leviatano*, mentre il sentimento di paura reciproca che pertiene ad ogni uomo nello stato di natura e che costituisce il motore che promuove la costruzione dello Stato è indicato da *fear*, il verbo *to awe* si trova quasi sempre impiegato in relazione al potere sovrano e alla necessità che questo

rimarcare ulteriormente la cifra della potenza sovrana, ovvero l'idea di un potere irresistibile in quanto assoluto, non sottoposto a nessuna istanza di controllo. E ciò è dovuto al fatto che, in Hobbes, l'autorità è essenzialmente autorizzazione. Il Filosofo inglese risemantizza il concetto di autorità compiendo su di esso un processo di totale secolarizzazione, per cui questo viene a designare semplicemente un potere razionale e legittimo. Egli stabilisce in questo modo una cesura radicale con la concezione tradizionale, appartenente al pensiero politico cattolico medievale, di *auctoritas* intesa come potere derivato da un fondamento divino, stabilito in relazione alle Verità eterne della Rivelazione, quindi come legittimità sacra da ricondurre alla trascendenza<sup>165</sup>. Hobbes inverte la direzione del processo: non siamo di fronte ad una qualità che deriva dall'alto, ma, tutt'al contrario, la dinamica si svolge solo a partire dal basso, e si compie completamente sul piano dell'immanenza. Per comprendere questo cambio di prospettiva bisogna rileggere la definizione hobbesiana del termine, secondo cui: «il diritto di fare un'azione è chiamato AUTORITÀ. Cosicché per autorità si è sempre inteso un diritto di fare qualche atto, e fatto per autorità, fatto per commissione o con il permesso di chi ha il diritto»<sup>166</sup>. È chiaro che l'autorità «è innanzitutto l'autonoma capacità di agire di ciascun individuo. Essa si identifica cioè con l'energia naturale e

---

mantenga i sudditi in uno stato di soggezione (cfr. T. Hobbes, *Leviatano*, cit., pp.: 129, 130, 152, 177, 181, 250. L'edizione inglese in cui sono state cercate le occorrenze del termine è Id, *Leviathan or The Matter, Forme and Power of a Common Wealth Ecclesiastical and Civil*, Oxford University Press, Great Britain 1909, in ordine pp.: 95, 96, 112, 128, 131, 181). Ciò che è interessante notare secondo Ginzburg, è il fatto che nelle opere di Hobbes il termine *awe* si trova di frequente associato alla religione: nel *Leviatano* stesso (cfr. p. 108, ed. it.), si ritrova nel contesto di un'indagine sul seme naturale della religione, ricondotto alle ragioni (la paura degli eventi incerti ed inspiegabili) che spingono gli uomini a ricercare le cause dei fenomeni, trovando la causa ultima di questi in Dio. Quando gli uomini errano in questa ricerca, essi sono «inclinati a supporre e a fingersi diverse specie di poteri invisibili, ad avere un timore reverenziale delle proprie immaginazioni [...] facendo delle creature della loro fantasia, i loro dei». È probabile che Hobbes abbia mutuato l'idea da Tacito che, per descrivere la circolazione di false notizie, afferma: *fingebant simul credebantque* (credevano in ciò che avevano appena immaginato). L'intento di Hobbes non è quello di «distruggere la religione in quanto immaginazione [ma piuttosto di] capire, attraverso la formula paradossale di Tacito, come la religione, frutto della paura e dell'immaginazione umana, possa funzionare» (C. Ginzburg, *Paura reverenza terrore*, cit., pp. 67-68). Il verbo *awe* compare poi nella traduzione hobbesiana della storia della guerra del Peloponneso di Tuciddide: la scena descritta all'infuriare della peste è quella di una situazione di totale *anomia*, in cui «La paura degli dei e delle leggi umane non rappresentavano più un freno» (p. 61) alla scelleratezza degli uomini. «Il dissolvimento del corpo politico descritto da Tuciddide richiama in maniera irresistibile lo stato di natura descritto da Hobbes. Si tratta di un rapporto speculare: nell'Atene devastata dalla peste la legge non c'è più, nello stato di natura le legge non c'è ancora». Cercando di trovare un filo conduttore fra questi elementi apparentemente disparati, si potrebbe ipotizzare che per Hobbes, il potere politico abbia una sfumatura teologica nel senso che, per funzionare, la forza gli è insufficiente, e dev'essere sostenuto dalle armi della religione, o meglio: il Dio mortale che è lo Stato è detentore di una tale forza e potenza da essere in grado di incorporare sentimenti di timore e rispetto reverenziali, propriamente devoluti a Dio. È questo il senso dell'affermazione hobbesiana secondo cui, con l'istituzione del potere sovrano, l'uomo si fa Dio per l'altro uomo, "*homo homini deus*", da contrapporre all'idea che «nello stato di natura l'uomo era lupo per l'altro uomo – "*homo homini lupus*" -» (C. Schmitt, *Sul Leviatano*, cit., p. 65). L'idea che qui si vuole proporre è che l'evocazione della metafora del dio sia finalizzata a richiamare nuovamente il concetto cardine nella trattazione hobbesiana di paura, in tutte le sue diverse declinazioni e sfumature di significato (cfr. G. Briguglia, *Il corpo vivente dello Stato*, cit., p. 145).

<sup>165</sup> Cfr. G. Preterossi, *Autorità*, cit., p. 53.

<sup>166</sup> T. Hobbes, *Leviatano*, cit., parte I, cap. XVI, pp. 169-170.

originaria dei singoli nello stato di natura [...]: è la ragione soggettiva a farsi autorità»<sup>167</sup>. Il problema è che questa capacità che pertiene a ciascun individuo è incompatibile con la realizzazione del progetto politico. Tale autorità individuale deve in qualche modo essere neutralizzata e, tramite il processo di autorizzazione, ovvero di trasferimento dell'autorità, viene a crearsi l'autorità sovrana, «la quale è esclusivamente diritto/potere di agire, che non ha alcuna virtù intrinseca né è portatrice di alcun contenuto legittimante, e che tuttavia è l'unica soggettivazione possibile della politica»<sup>168</sup>. Grazie alla logica della rappresentanza che «costituisce il cuore segreto

---

<sup>167</sup> G. Preterossi, *Autorità*, cit., p. 56. In tale caratterizzazione dell'autorità si rende evidente la novità hobbesiana: ci troviamo infatti di fronte ad un «uso particolare della nozione di *auctoritas*, tutta sbilanciata dalla parte dei rappresentati. L'accezione "normale" è quella inversa, che vede l'autorità come appannaggio del rappresentante. L'uso hobbesiano del termine, accogliendo una valenza presente nel termine inglese *authority*, accantona la dimensione auratica, prestigiosa, indefinibile dell'autorità» (B. Accarino, *Rappresentanza*, Il Mulino, Bologna 1999, p. 53).

<sup>168</sup> G. Preterossi, *Autorità*, cit., p. 56. L'autore conclude il suo discorso con l'affermazione: «L'*auctoritas* diventa *summa potestas*». Ciò può essere in qualche modo vero, tuttavia sarebbe necessario un chiarimento atto a spiegare questa riduzione, sovrapposizione o confusione, dal momento che, se ci si riferisce al contesto originario dei termini, diviene chiaro che essi non possiedono un significato sinonimico, ma invece contrapposto. La difficoltà con cui si sono scontrati anche gli storici antichi sta nel ricondurre il termine *auctoritas* ad un significato unico, a causa dell'ampia estensione del concetto che, nel mondo romano, riguardava sia il diritto privato che quello pubblico (cfr. G. Agamben, *Stato di eccezione*, cit., p. 97). «In ambito privatistico, l'*auctoritas* è la proprietà dell'*auctor*, cioè della persona *sui iuris* (il *pater familias*) che interviene – pronunciando la formula tecnica *auctor fio* – per conferire validità giuridica all'atto di un soggetto che da solo non può porre in essere un atto giuridico valido. Così l'*auctoritas* del tutore rende valido l'atto dell'incapace e l'*auctoritas* del padre "autorizza", cioè rende valido, il matrimonio del figlio *in potestate*» (p. 97). Un primo elemento importante da sottolineare risiede nel fatto che l'*auctoritas* designa un «attributo inerente alla persona e originariamente alla persona fisica [...], il privilegio che appartiene a un romano, nelle condizioni richieste, di servire da fondamento alla situazione giuridica creata da altri. [...] è sufficiente riflettere sulla formula *auctor fio* (e non semplicemente *auctor sum*) per rendersi conto che essa sembra implicare non tanto l'esercizio volontario di un diritto, quanto il realizzarsi di una potenza impersonale nella persona stessa dell'*auctor*» (p. 99). Essa è una proprietà relazionale in quanto richiede una «relazione fra due elementi (o due soggetti): quello munito di *auctoritas* e quello che prende l'iniziativa dell'atto in senso stretto» (p. 98). Tuttavia, tale relazione non dev'essere pensata secondo le logiche della rappresentanza ma dev'essere «concepita secondo il modello unilaterale del diritto puro e semplice, senza obbligazione né sanzione» (p. 99). È un aspetto, quest'ultimo, che ritroviamo nella trattazione hobbesiana: «La persona viene interpretata come un ruolo assegnato al rappresentante, [ma] del tutto indipendentemente dal legame che vincola il rappresentante ai rappresentati [inteso come conformità dell'agire del rappresentante nei confronti della volontà dei rappresentati.] in Hobbes la persona non è una proprietà ontologica o sostanziale, ovvero un'attribuzione soggettiva (io mi considero una persona in quanto i miei atti e le mie parole mi appartengono e mi rappresentano). Lo statuto della persona hobbesiana è semmai di carattere nominalistico [...]: tale proprietà è solo relazionale e percettiva» (B. Accarino, *Rappresentanza*, cit., pp. 52-53). «la nozione di *persona* è [infatti] sempre connessa a un riconoscimento e quindi implica una relazione» (M. Farnesi Camellone, *L'orologio del Leviatano*, cit., p. 96, nota 28). Nel diritto pubblico romano, in cui si trova la contrapposizione rispetto agli attributi di *imperium* e *potestas*, «*auctoritas patrum* è il sintagma che definisce la funzione specifica del senato nella costituzione romana» (G. Agamben, *Stato di eccezione*, cit., p. 95). Essa designa il potere proprio del senato che interviene «a ratificare e a rendere pienamente valide le decisioni dei comizi popolari» (p. 100) o dei magistrati, entrambi dotati di *potestas*. «L'analogia non significa qui necessariamente che il popolo debba essere considerato come un minore rispetto al quale i *patres* agiscono come tutori: essenziale è, piuttosto, che anche in questo caso si ritrovi quella dualità di elementi che [...] concerne

della sovranità»<sup>169</sup>, il potere politico può presentarsi come assoluto. Essa realizza la perfetta coincidenza delle volontà con l'azione nel momento in cui ogni individuo riconosce come sue proprie le azioni del sovrano, che sono le azioni del corpo politico, e così esclude al contempo tanto la possibilità di resistenza e ribellione al potere, quanto la necessità di istanze di controllo superiori. Non vi è alcuna aporia rispetto all'assolutezza della sovranità nell'idea che il potere sia fondato a partire dal basso, idea che potrebbe portare alla conclusione che l'agire politico del rappresentante dipende dalla volontà dei rappresentati<sup>170</sup>. In realtà «il carattere di questa coincidenza, ottenuta tramite il dispositivo della rappresentanza, è del tutto *formale*»<sup>171</sup>, perché il contenuto, inteso come «la determinazione della volontà non può provenire che dall'alto, non può non essere ravvisata che nell'azione dell'attore, del rappresentante»<sup>172</sup>. La scissione che si produce tra soggetto individuale, il suddito

---

[...] la natura stessa del diritto. La validità giuridica non è un carattere originario delle azioni umane, ma dev'essere comunicata ad essi attraverso una "potenza che accorda la legittimità"» (pp. 100-101). Secondo Agamben, l'*auctoritas* rivela la sua essenza nelle situazioni estreme quali il *iustitium* (la sospensione dell'ordine giuridico), l'*interregnum* (la situazione di vuoto di potere) e lo *hostis iudicatus* (privazione di ogni statuto giuridico ad un uomo). In questi casi l'*auctoritas* non si limita ad accordare legittimità giuridica alla *potestas* ma, in maniera più radicale «sembra agire come *una forza che sospende la potestas dove essa aveva luogo e la riattiva dove essa non era più in vigore*. Essa è un potere che sospende o riattiva il diritto, ma non vige formalmente come diritto» (p. 101). «Il sistema giuridico dell'Occidente si presenta come una struttura doppia, formata da due elementi eterogenei e, tuttavia, coordinati: uno normativo e giuridico in senso stretto – che possiamo qui iscrivere per comodità sotto la rubrica *potestas* – e uno anomico e metagiuridico – che possiamo chiamare col nome di *auctoritas*» (p. 109). La confusione tra *auctoritas* e *potestas* (i cui sviluppi avranno un'importanza fondamentale nella definizione novecentesca del principio autoritario) è da imputare al principato romano «che noi siamo abituati a definire attraverso un termine – imperatore – che rimanda all'*imperium* del magistrato, [in realtà] non è una magistratura, ma una forma estrema dell'*auctoritas*» (p. 105). L'imperatore è colui che «riceve dal popolo e dal senato tutte le magistrature, l'*auctoritas* è invece legata alla sua persona e lo costituisce come *actor optimi status*, come colui che legittima e garantisce l'intera vita politica romana» (p. 105). In Hobbes, ciò che si perde è l'idea di *auctoritas* come attributo inerente alla persona, tuttavia si conserva l'idea di un elemento anomico e metagiuridico appartenente al sovrano: egli, dopo la costituzione della *civitas*, è l'unico che vanta ancora il possesso dei diritti propri dello stato di natura, grazie alla sua esclusione dal patto con cui gli individui si spogliano di questi diritti. Il sovrano hobbesiano poi, in quanto unica fonte di potere all'interno dello Stato, detiene tutta la *potestas*, ovvero ogni competenza di carattere giuridico-normativo, ma, questo gruppo di *potestas* è legittimo e reale solo grazie all'*auctoritas* sovrana, intesa come capacità di validare o sospendere il diritto.

<sup>169</sup> M. Farnesi Camellone, *Indocili soggetti*, cit., p. 24. Farnesi afferma che la natura della sovranità è «integralmente rappresentativa», e la sua enorme importanza non si deve solo al fatto che costituisce il sovrano, ma anche «il corpo politico è tale solo in quanto rappresentato e vive solo tramite l'azione rappresentativa» (pp. 52-53).

<sup>170</sup> Cfr. Id, *L'orologio del Leviatano*, cit., pp. 98-99. È importante specificare che con "fondazione dal basso" ci si riferisce al processo di autorizzazione tramite cui gli individui si spogliano della capacità di azione per conferirla ad un terzo, esterno e superiore ad essi. Non si deve pensare invece al processo di autorizzazione come ad un trasferimento di potere politico: prima del patto non esiste alcun potere politico, che si crea solo ed esclusivamente «mediante il contratto sociale e il processo di costituzione dell'autorità. Solo in questo modo, cioè mediante l'agire rappresentativo, si ha una dimensione collettiva e politica, si ha potere del popolo, si forma la volontà della persona civile, che non può recepire in sé nessuna volontà particolare» (G. Duso, *La rappresentanza politica*, cit., p. 85).

<sup>171</sup> M. Farnesi Camellone, *Indocili soggetti*, cit., p. 25.

<sup>172</sup> G. Duso, *La rappresentanza politica*, cit., p. 83.

spoliticizzato, e soggetto collettivo, il corpo politico, è una conseguenza inevitabile dell'unica possibilità di intendere la «moderna forma politica, che condiziona – con una forza e con conseguenze sulle quali non si è riflettuto abbastanza – il pensiero politico successivo: c'è un unico modo per pensare come *una* molteplicità di individui, che *uno ne sia il rappresentante*, e dunque che qualcuno, o alcune persone esprimenti un'unica volontà, agiscano *rappresentativamente* per quei molti che si fanno uno»<sup>173</sup>. Bastano questi semplici accenni al problema fondamentale della filosofia politica dell'età moderna per rendersi conto del fatto che «la rappresentanza non possa essere semplice rispecchiamento della volontà dei rappresentati»<sup>174</sup>: molto più radicalmente quello che Hobbes sta proponendo è una *forma* puramente ideale e logica, quindi analizzabile scientificamente, capace di esprimere ed ordinare la struttura della realtà.

Grazie alla logica della rappresentanza Hobbes può dipingere lo Stato come ordine assoluto e legittimo, razionale e scientifico, quindi laico e così, delineare un processo che si risolve totalmente nell'immanenza.

Il senso della secolarizzazione intesa come processo storico si comprende solo alla luce di quest'operazione epistemologica: in questo senso Hobbes porta la secolarizzazione al suo apice, egli realizza il «compimento della Riforma»<sup>175</sup> rendendola un procedimento che si svolge innanzitutto sul piano ontologico. Il Filosofo inglese non si limita ad affermare la separazione tra il piano della trascendenza e quello dell'immanenza in una prospettiva spaziale, ovvero nei termini di un «al di là» che non interagisce nelle dinamiche umane; attraverso un discorso costruito attorno alla temporalità egli radicalizza tale scissione mostrando l'incompatibilità di una compresenza di regni diversi all'interno della storia. Hobbes, infatti, non può semplicemente fare una *tabula rasa* della complessità dei problemi

---

<sup>173</sup> *Ivi*, p. 84. È interessante notare la resa iconografica del problema, infatti «La difficoltà è tutta espressa nell'immagine del frontespizio del *Leviatano* [...]. Non si manifesta più quella pluralità dell'agire politico presente nel principio del governo, che comporta la presenza e l'agire politico dei governanti di fronte a chi governa. Di fronte al sovrano non c'è più nessuno: i sudditi sono all'interno del sovrano: ne costituiscono il corpo. La loro volontà politica, mediante il processo di autorizzazione e dunque il principio rappresentativo, è quella espressa dal sovrano» (p. 91).

<sup>174</sup> B. Accarino, *Rappresentanza*, cit., p. 54.

<sup>175</sup> Riprendendo il titolo del saggio schmittiano del 1965, *Il compimento della Riforma. Osservazioni e cenni su alcune nuove interpretazioni del Leviatano*, in C. Schmitt, *Sul Leviatano*, cit., pp. 129-165, in cui il giurista scrive: «la questione cruciale [cioè il *quis iudicabit?*], il problema di chi sia la persona che decide sovranamente in ultima istanza], che è di filosofia pratica, e precisamente giuridica. Per Hobbes la filosofia non è mera teoria della scienza naturale matematica o fisica. Egli si colloca all'interno della tradizione di pensiero che si sviluppa nella Chiesa romana fin dall'XI secolo e che si è perfezionata in parte nell'argomentare teologico-metafisico, in parte in quello canonistico-giuridico. All'interno del protestantesimo, poi, per un secolo sono state discusse, nell'anglicanesimo e nella dottrina luterana dell'autorità, le distinzioni, reciprocamente implicantesi, fra potere spirituale e temporale, interno ed esterno, visibile e invisibile, fin tanto che, finalmente, con Thomas Hobbes irrompe sulla scena la chiara antitesi statutale al monopolio decisionale della Chiesa cattolica. Questa antitesi statutale è davvero «l'espressione del compimento della Riforma». Essa appare il frutto, maturato nel fuoco della guerra civile di religione, di un'epoca per la quale lo *jus reformandi* – dal punto di vista medievale – era diventato il supremo privilegio regale, ma contemporaneamente – dal punto di vista dello Stato moderno, che proprio su di esso si è costruito – era divenuto un diritto di sovranità. In altre parole, il frutto di un'epoca specificamente teologico-politica» (pp. 158-159).

socio-politici dei quali è imbevuta la sua epoca, accantonando le pretese di fondazione delle Verità della Rivelazione: coerentemente con l'aspirazione a costruire un sistema logico funzionante, egli avverte la necessità di trovare il giusto collocamento alle problematiche poste dalla religione. Possiamo affermare che «Il significato epocale di Thomas Hobbes sta nell'aver riconosciuto, in forma concettualmente chiara, il valore puramente politico della pretesa dell'autorità spirituale alla decisione»<sup>176</sup>. L'assolutezza del potere non può essere costruita solo sulla legittimità e sull'impossibilità di resistenza e controllo, per essere completa essa deve inglobare anche il possesso della verità. A tal proposito, Hobbes accoglie l'esigenza strategica di fare proprie le armi e gli strumenti della religione: *auctoritas* e *veritas* non devono essere elementi scontrantisi su fronti opposti, piuttosto, è solo con la loro unione che si riesce a realizzare la neutralizzazione di qualsiasi pretesa autoritativa da parte del teologico. Dopo aver compiuto lo scollamento dell'autorità dalla fonte della teologia, Hobbes deve ricondurre tutti i diversi elementi all'interno di un ordine gerarchicamente ordinato, al cui apice si ritrovi il potere sovrano. Categoricamente egli esclude la possibilità di una fondazione teologica della politica, ovvero di una fondazione dell'ordine politico derivata dai dogmi della religione. Egli non può affermare che il potere sovrano derivi da Dio, poiché dovrebbe al contempo ammettere che il sovrano sia subordinato ai rappresentanti di Dio in terra, cioè alla Chiesa. È di fondamentale importanza una corretta interpretazione del passo da cui tutta l'analisi ha preso le mosse, ove si afferma che il Dio mortale è «sotto il *Dio immortale*»<sup>177</sup>. L'affermazione non dev'essere intesa come una subordinazione dello Stato al potere teologico, piuttosto dev'essere ricollegata a principi che vengono ampiamente chiariti solo successivamente: nella parte III leggiamo infatti che: «Tutti i pastori, eccetto quello supremo, esercitano i loro carichi per il diritto che viene loro dall'autorità del sovrano civile, cioè *jure civili*. Ma il re e ogni altro sovrano esercitano il loro ufficio di supremo pastore per una autorità che deriva immediatamente da Dio, vale a dire, *per diritto di Dio, o jure divino*»<sup>178</sup>. Il sovrano non è Dio, né la sua Incarnazione, principio inaccettabile per il cristianesimo secondo cui l'unico soggetto in grado di manifestare Dio all'interno della storia è suo figlio, il Cristo<sup>179</sup>. Egli può tuttavia costituirsi quale divinità mortale, terrena ed immanente, perché, rispetto al Dio Immortale, egli è il suo luogotenente<sup>180</sup>. «l'allusione al mediatore, all'intercessore

---

<sup>176</sup> *Ivi*, p. 156. Secondo Schmitt: «La sua prestazione scientifica [di Hobbes] rientra tutta nella *philosophia pratica*», ovvero è volta a «costruire un trasparente sistema concettuale» in grado di risolvere il problema eminentemente concreto dell'«unità politica di una collettività cristiana». Inserito in un tale contesto «Hobbes ha riconosciuto che ogni conflitto fra una competenza ecclesiastico-spirituale e una politico-temporale diviene un conflitto politico nel momento stesso in cui ascende fino a porre una questione di autoconservazione concreta; così, quel conflitto non può essere più deciso con sottigliezze che distinguono lo spirituale, il temporale e il genere misto *res mixtae*, ma solo formalmente, rispondendo cioè alla domanda formale “quis judicabit?”».

<sup>177</sup> T. Hobbes, *Leviatano*, cit., parte II, cap. XVII, p. 182.

<sup>178</sup> *Ivi*, parte III, cap. XLII, p. 577.

<sup>179</sup> Cfr. M. Nicoletti, *Trascendenza e potere*, cit., p. 622.

<sup>180</sup> Cfr. T. Hobbes, *Leviatano*, cit., parte II, cap. XVIII, p. 185, dove si afferma l'impossibilità da parte di un suddito di stipulare un patto con Dio come pretesto di disobbedienza al potere politico, dal momento che un tale patto può stringersi solo grazie al sovrano che costituisce l'unica forma possibile

come Luogotenente (umano) di Dio, a colui il quale, occupando il posto di Dio, rappresentando Dio sulla terra e tra gli uomini [...] articola una politica umana, uno Stato umano in accordo con Dio ma senza accordo immediato con Dio, non ci sono dubbi che questo concetto di Luogotenenza, di sostituto rappresentante di Dio nella città terrestre della politica e dello Stato degli uomini esista per giustificare o in ogni caso lasciare aperta la possibilità di un fondamento cristiano della politica, ma un fondamento mediato, mediatizzato, che non intacca, non minaccia, non riduce la specificità e l'autonomia umane del politico, e quindi il volto umano della sovranità e del patto che la fonda»<sup>181</sup>. Per comprendere come ciò sia possibile bisogna tener presente il fatto che il pensiero di Hobbes, per quanto possa situarsi come promotore di una nuova epoca, viene al contempo nutrito anche dal cordone ombelicale della tradizione che lo precede<sup>182</sup>. Il Filosofo, infatti, pur ponendo delle basi nuove alla scienza politica, resta in qualche modo legato all'importanza della religione<sup>183</sup> riconoscendo il valore fondamentale che il cristianesimo esercita nella vita e nella condotta dei suoi contemporanei<sup>184</sup>. Hobbes non mira a sacralizzare la politica, il suo

---

di «mediazione di qualcuno che rappresenti la persona di Dio ed è [...] il luogotenente di Dio, che ha la sovranità al di sotto di Dio».

<sup>181</sup> J. Derrida, *La bestia e il sovrano*, cit., volume I, p. 81.

<sup>182</sup> Ciò viene sottolineato anche da Preterossi nel contesto della sua analisi relativa al concetto di autorità. Egli sottolinea che «La compresenza di discontinuità e continuità, accelerazioni e resistenze che segna la storia moderna si riflette anche nel pensiero politico: esso propone tanto l'avanzata della ragione moderna, quanto la permanenza della tradizione» (G. Preterossi, *Autorità*, cit., p. 53). Per gli studiosi, infatti, «La modernità politica può essere interpretata storicamente sia in termini di netta discontinuità rispetto al Medioevo, sia secondo un paradigma continuista. Nel primo caso, è la costruzione filosofica e politologica della sovranità a fornire la chiave di lettura privilegiata: prima del potere sovrano statale, che fa "tabula rasa" delle autorità tradizionali, c'è un ordine radicalmente altro – sia istituzionalmente sia culturalmente – rispetto a quello moderno. Il secondo approccio sottolinea invece i fattori di continuità e persistenza che caratterizzano la modernità: essa sarebbe preparata e anticipata da una serie di lente trasformazioni» (p. 48). Non è solo una sottigliezza metodologica il voler porre l'attenzione su questi aspetti perché enfatizzare una delle due prospettive senza tenere onestamente in considerazione anche l'altra è un'operazione pericolosa, che rischia di perdere pezzi importanti per un'analisi quanto più possibile completa della complessità del problema a cui ci troviamo di fronte. Sulla scorta del suggerimento di Preterossi «Riteniamo pertanto più proficua una ipotesi discontinuista moderata, che riconosca fino in fondo la novità del modello "Stato moderno", prendendo sul serio i suoi apparati di costruzione/justificazione teorici, ma che tenga anche presente il quadro storico complessivo, fatto di "trasformazioni" socio-istituzionali inevitabilmente meno secche e più articolate» (pp. 49-50).

<sup>183</sup> Che, per Hobbes, costituisce «un tratto essenziale e costitutivo della natura umana» (M. Farnesi Camellone, *Indocili soggetti*, cit., p. 86). Hobbes lo afferma chiaramente in T. Hobbes, *Leviatano*, cit., parte I, cap. XII, p. 110: «Visto che non ci sono segni, né frutto della *religione* se non nell'uomo solamente, non c'è modo di dubitare che anche il seme della religione sia solamente nell'uomo; esso consiste in qualche qualità peculiare, o almeno in qualche grado eminente di essa, che non si trova in altre creature viventi». Non è qui il caso di approfondire la genesi del sentimento religioso connesso alle passioni della curiosità e dell'ansietà nei confronti dei fenomeni incerti, ciò che si vuole mettere in luce è piuttosto la consapevolezza di Hobbes riguardo alla necessità di un discorso teologico.

<sup>184</sup> Le leggi di natura, che prescrivono i dettami della retta ragione, sono di fondamentale importanza per Hobbes a livello politico. Esse sono vincolanti «non solo in quanto dettami della ragione, ma in quanto imperativi di Dio» (M. Nicoletti, *Trascendenza e potere*, cit., p. 572). «che la legge di natura sia di origine divina significa che essa, nell'argomentazione hobbesiana, ha il compito di garantire *a priori* che l'uomo possa vivere in pace nell'obbedienza a una legge»: essa costituisce quindi il trascendentale

obiettivo non è quello di ridurre la specificità dei due ambiti ma, al contrario, di affermare l'autonomia del politico rispetto al teologico, rendendolo uno spazio neutro, in cui ogni appello o riferimento alla trascendenza è impossibile. È abbastanza irrilevante a questo punto dell'analisi chiedersi se il rapporto che lega Hobbes al cristianesimo sia autentico o puramente strumentale<sup>185</sup>, decisivo è il fatto che il suo sistema politico necessita di una teologia civile, da intendersi innanzitutto come una positivizzazione politica della religione. Il discorso teologico del Filosofo non è infatti interessato ad una valutazione dei contenuti del cristianesimo, piuttosto «il suo intento è politico e il suo metodo è la critica biblica»<sup>186</sup>. A partire dal fatto che la Rivelazione di Dio attraverso le Scritture è qualcosa di indeducibile razionalmente, un fatto che la teoria deve accettare, Hobbes intraprende un'operazione di esegesi biblica condotta secondo una prospettiva temporale volta a storicizzare il messaggio cristiano. Le mosse teoriche compiute dal Filosofo si possono riassumere: nella costruzione di un rigoroso materialismo religioso, nell'integrale politicizzazione del regno naturale di Dio in un tempo passato, nella promessa del regno di Cristo in chiave escatologico-apocalittica<sup>187</sup>. Si vede da subito che tra il passato e il futuro si insinua un vuoto, che altro non è che il presente *assoluto* della sovranità.

Il materialismo hobbesiano consiste in una riduzione della dimensione spirituale a quella corporea: non esiste alcun regno dei cieli in cui abitano le anime che sia altro dal regno terreno in cui si muovono i corpi. Hobbes lo dimostra fermamente nel capitolo XXXVIII dell'opera, confutando la convinzione di coloro che sostengono l'immortalità dell'anima<sup>188</sup> per affermare il dualismo tra la politica umana e il regno di Dio. Il regno di Dio è stato e sarà integralmente terreno, alla fine dei tempi la resurrezione dei giusti sarà corporea e questi vivranno nell'unica dimensione nella

---

dell'obbedienza, il «comando formale dell'ubbidienza in generale» (C. Galli, *All'insegna del Leviatano*, cit., p. XXIX). Se il sovrano cristiano è il rappresentante terreno di Dio e solo a lui spetta il compito di stabilire la forma del culto pubblico, a livello civile, l'obbedienza a queste leggi sostiene in modo diretto l'obbedienza dovuta al sovrano. La monoliticità del potere politico passa necessariamente attraverso l'inglobamento delle leggi del cristianesimo, realizzando una circolarità senza falle. Il quadro delineato mostra così che «Se i cittadini devono ubbidire al sovrano in tutte le cose che non sono contrarie ai comandi di Dio, se i comandi di Dio in uno Stato cristiano sono (rispetto alle cose *temporali*) le leggi dello Stato, e se (rispetto alle cose *spirituali*) le leggi dello Stato coincidono con quelle della Chiesa – in quanto lo Stato cristiano e la Chiesa sono *la stessa cosa* – pronunciate da pastori debitamente ordinati dallo Stato, allora risulta evidente che nello Stato cristiano si deve obbedienza a chi ha il potere supremo, in tutte le cose, tanto *spirituali* che *temporali*» (M. Farnesi Camellone, *Indocili soggetti*, cit., pp. 110-111).

<sup>185</sup> Molti critici si sono posti questo problema: per una veloce rassegna delle posizioni più importanti cfr. C. Galli, *All'insegna del Leviatano*, cit., p. XLI. Tuttavia, come afferma chiaramente Schmitt, che si pone la questione nel contesto della trattazione sul “cristallo di Hobbes” (cfr. C. Schmitt, *Le categorie del 'politico'*, cit., pp. 151-152), «a noi non interessa il problema psicologico-individuale delle convinzioni soggettive di Thomas Hobbes, bensì il problema fondamentale della sistematica della sua dottrina politica nel suo complesso». È insomma il problema della massima “that Jesus is the Christ”, non della sua scambiabilità o non-scambiabilità.

<sup>186</sup> C. Galli, *All'insegna del Leviatano*, cit., p. XXV.

<sup>187</sup> Riprendendo e rielaborando lo schema proposto da Farnesi: cfr. M. Farnesi Camellone, *Indocili soggetti*, cit., p. 89.

<sup>188</sup> Cfr. T. Hobbes, *Leviatano*, cit., parte III, cap. XXXVII, pp. 480-481 in cui Hobbes afferma che la tesi dell'immortalità dell'anima è un'idolatria e una «dottrina che non appare nella Scrittura».

quale è possibile che vi sia corporeità: la terra<sup>189</sup>. Il radicale monismo ontologico e gnoseologico sostenuto da Hobbes, «che segna la cifra specifica della modernità della filosofia hobbesiana, esclude ogni possibilità di *misurazione* dell'ordine politico in rapporto con una dimensione trascendente»<sup>190</sup> costituendo in questo modo il presupposto necessario alla costruzione di una vera e propria scienza politica. L'importanza del discorso teologico nel contesto generale dell'epistemologia hobbesiana risiede appunto nella «co-implicazione tra due processi inscindibili: una riduzione del mondo al secolo pensata attraverso le categorie della scienza, e una scienza possibile solo in un mondo rigorosamente secolarizzato»<sup>191</sup>. Fatta questa premessa Hobbes può accingersi a risolvere il rapporto tra la politica e la teologia sul campo immanente della storia, e, attraverso una schematizzazione temporale, ordinare la storia sacra dell'umanità:

Nella Scrittura sono menzionati tre mondi, il *vecchio mondo*, il *mondo presente* e il *mondo avvenire*. Del primo parla san Pietro: *Se Dio non ha risparmiato il mondo antico, ma ha salvato Noè l'ottava persona, un predicatore di giustizia, portando il diluvio sul mondo degli empi, ecc. (II Pietro, II 5)*. Così il *primo mondo* durò da Adamo al diluvio generale. Del mondo presente parla il nostro Salvatore: *Il mio regno non è di questo mondo (Giovanni, XVIII 36)*, poiché egli venne solo per insegnare agli uomini la via della salvezza e per rinnovare il regno di suo Padre con la sua dottrina. Del mondo avvenire, parla san Pietro: *Nondimeno noi, secondo la sua promessa, aspettiamo nuovi cieli e una nuova terra (II Pietro, III 13)*. Questo è quel mondo in cui Cristo, scendendo dal cielo nelle nuvole, con grande potere e gloria, manderà i suoi angeli e riunirà insieme i suoi eletti dai quattro venti e dalle parti più lontane della terra, e da allora in poi regnerà su di essi (sotto suo Padre) per sempre<sup>192</sup>.

La trascendenza si riduce così ad un passato perduto e alla promessa di un futuro da attendere. «Il Dio biblico hobbesiano è *nel tempo*»<sup>193</sup> e il suo regno è «uno stato civile, dove Dio stesso è sovrano»<sup>194</sup>. Nel passato Dio ha esercitato la sovranità in modo diretto sul popolo di Israele attraverso il ministero di Mosè. Esso termina nel momento in cui il popolo ebraico rifiuta la sovranità divina e, con l'elezione di Saul, richiede di avere un re umano al pari di tutte le altre comunità<sup>195</sup>. Il Nuovo Testamento promette però che questo regno retto dal governo diretto di Dio verrà restaurato, stavolta attraverso la reggenza del suo stesso figlio, il Cristo. Cristo è già venuto sulla terra una prima volta per rinnovare questa promessa, ma il suo regno sarà instaurato solo alla

---

<sup>189</sup> Cfr. *ibidem*, in cui si afferma che, addirittura, nel momento della restaurazione del regno di Dio «*i cieli saranno infuocati e verranno dissolti*». Infatti, con «con regno del cielo si vuol dire il regno del re che dimora in cielo» (p. 479), esso indica semplicemente il luogo in cui Dio ha posto il suo trono «senza che, nella *Scrittura*, ci sia alcuna necessità evidente per la quale l'uomo debba ascendere alla sua felicità in qualche luogo più alto dello *sgabello* di Dio, la terra».

<sup>190</sup> M. Farnesi Cammellone, *Thomas Hobbes e la cristianità del Leviatano*, cit., p. 248.

<sup>191</sup> *Ibidem*.

<sup>192</sup> T. Hobbes, *Leviatano*, cit., parte III, cap. XXXVII, pp. 493-494.

<sup>193</sup> M. Farnesi Cammellone, *Thomas Hobbes e la cristianità del Leviatano*, cit., p. 257.

<sup>194</sup> T. Hobbes, *Leviatano*, cit., parte III, cap. XXXVII, p. 482.

<sup>195</sup> Cfr. *ivi*, parte IV, cap. XLIV, p. 645. Cfr. anche parte III, cap. XXXV, pp. 432-442, in cui Hobbes interpreta la Scrittura per dimostrare che con l'espressione «regno di Dio» non si allude ad un regno in senso metaforico, ma ad un regno reale.

fine dei tempi, nel giorno del giudizio universale, con la sua «seconda venuta»<sup>196</sup>. Il tempo della sovranità terrena si configura allora come il «tempo vuoto dell’attesa della seconda venuta di Cristo»<sup>197</sup> e tra questo e il tempo del regno di Dio sussiste una cesura netta ed invalicabile, che esclude la possibilità di qualsiasi irruzione della trascendenza in questo presente abbandonato da Dio. Ciò che si viene a delineare è quindi una teologia dell’assenza, in cui «l’ordine divino è presente solo come mancanza assoluta, tanto che la sola manifestazione possibile di Dio è la sua scomparsa»<sup>198</sup>. Così intesa, la trascendenza non costituisce più l’antitesi del politico, ma anzi «il cristianesimo [in quanto] riconoscimento di un’assenza che fa epoca [...] completa e perfeziona la dedivinizzazione del mondo iniziata con il regno di Saul»<sup>199</sup>. L’eliminazione della trascendenza dall’orizzonte dell’umano coincide con la neutralizzazione di qualsiasi pretesa autoritativa diversa dal potere sovrano e, al contempo, risolve le procedure della politica all’interno di un piano assolutamente immanente.

A questo livello siamo giunti a quella che potrebbe sembrare la fine della teologia politica<sup>200</sup>, tuttavia la questione è molto più complessa e necessita di essere problematizzata perché, sa da un lato si può partire dalla base solida di una chiusura immanentistica su cui la scienza politica hobbesiana costruisce il suo edificio,

---

<sup>196</sup> Cfr. *ivi*, parte III, cap. XLI, pp. 514-523. È interessante notare che nell’ottica dell’esegesi biblica svolta da Hobbes in chiave temporale «il *Christian Commonwealth* [si presenta] non tanto come caso particolare di Stato civile, ma come “compimento” necessario della sua costruzione politica. In quanto religione integralmente storica, nel duplice senso del suo avvenire ad un certo punto del tempo e del suo consistere in una radicale temporalizzazione della salvezza, il credo cristiano consente di sottrarre la temporalità storica all’azione degli uomini [...] e di neutralizzare così la tensione antropologica verso il futuro nella spazialità artificiale dell’*eterno presente* del Leviatano» (M. Farnesi Camellone, *Indocili soggetti*, cit., p. 89). Ciò che qui vogliamo mettere in risalto è l’intrinseca politicità che caratterizza la sovranità divina, assunta come modello analogico della sovranità umana. Un approfondimento interessante che purtroppo qui non abbiamo modo di sviluppare adeguatamente andrebbe nella direzione di una riflessione antropologica sul plesso passionale che, nella totale separazione della trascendenza, la politica umana si assume il compito di disciplinare. Farnesi sostiene che la direzione verso cui è proiettato l’umano sia il futuro, a causa di un grumo passionale fatto di speranze e timori. Questi creano incertezza nell’avvenire e ciò è pericoloso per il funzionamento del dispositivo statale, che, attraverso un’operazione di produzione della soggettività, deve farsi carico di essi per formare “soggetti docili”.

<sup>197</sup> M. Farnesi Camellone, *Thomas Hobbes e la cristianità del Leviatano*, cit., p. 258.

<sup>198</sup> M. Scattola, *Teologia politica*, cit., p. 113. La teologia dell’assenza, inaugurata con Hobbes, assume un’importanza epocale all’interno di tutto il pensiero politico, perché rappresenta la forma moderna della teologia politica.

<sup>199</sup> C. Galli, *All’insegna del Leviatano*, cit., pp. XXVII-XXVIII.

<sup>200</sup> Si possono annoverare diversi contributi che sottolineano come, proprio quando sembra di essere giunti alla fine della teologia politica, essa riappare sulla scena per mostrarsi nel suo senso più pregnante, ovvero quale struttura metafisica del reale. Per citarne alcuni: cfr. G. Duso, *Teologia politica e secolarizzazione moderna*, Scienza & Politica, Quaderno n. 10, Bologna 2020, pp. 39-61, qui p. 42. Cfr. J. Derrida, *La bestia e il sovrano*, cit., volume I, p. 74. Infine cfr. M. Nicoletti, *Trascendenza e potere*, cit. pp. 489-490, in cui si legge un’interessante riflessione sul tentativo della società contemporanea di elevare la storia a nuovo Dio. «La trasformazione della teologia politica in filosofia della storia comporta però un radicale processo di immanentizzazione, che in quanto tale segna la fine di ogni teologia politica. Esso infatti, negando ogni trascendenza, nega anche ogni trascendenza della politica, e in definitiva ogni politica. Ma la politica è un destino e come tale è ineliminabile e così pure la trascendenza. Benché rimosse, queste due grandezze riemergono attraverso nuove figure e si affermano in opposizione alla radicale immanentizzazione, a testimoniare l’impossibile secolarizzazione della secolarizzazione, il permanere della trascendenza».

dall'altra parte non si ritrova un'eguale chiusura, ma un'apertura, indice di uno scarto logico ed ontologico irrisolvibili.

Nonostante la ricerca di Hobbes sia costantemente protesa al raggiungimento di una precisione razionale immune da errori logici qual è quella della logica matematica, la riduzione del suo sistema a puro tecnicismo è impossibile poiché il diritto «non si risolve in un'autoapplicazione meccanica e funzionalistica»<sup>201</sup>. L'apparato giuridico non può *decidere* da solo: a dispetto della sua autosufficienza esso «riposa su un punto archimedeo extragiuridico, nel quale il diritto fuoriesce da se stesso e si apre a una dimensione ulteriore»<sup>202</sup>. Tale punto coincide con l'assunzione della responsabilità della decisione, propria del politico. È la questione del personalismo giuridico, resa manifesta dalla domanda, centrale in tutto il pensiero hobbesiano, del “*quis judicabit?*”<sup>203</sup>. È proprio grazie alla domanda “chi giudica” che il sistema politico di Hobbes, neutralizzato nella pretesa di un'immanenza in sé compiuta, si apre inevitabilmente alla trascendenza. La verità trascendente che il politico non può permettersi di eludere, ma di cui anzi deve necessariamente farsi carico per affermarsi come assoluto, risiede nell'affermazione che “*Jesus is the Christ*”. La massima non rappresenta quindi semplicemente il credo minimo strumentalizzato al cristianesimo hobbesiano, ma costituisce l'apertura alla trascendenza, intesa come implicazione di quell'istanza radicale che è la verità. La questione è cruciale perché tocca il nocciolo squisitamente filosofico riguardante il nesso tra verità e ordine politico. La risposta, perentoria, è “*Auctoritas, non veritas, facit legem*”, ovvero il principio secondo cui sulla terra, nel campo della vita politica, non c'è verità, ma solo autorità<sup>204</sup>. Eppure,

---

<sup>201</sup> G. Preterossi, *Autorità*, cit., p. 60.

<sup>202</sup> M. Scattola, *Teologia politica*, cit., p. 169.

<sup>203</sup> Riprendendo la lettura delle pagine 168-169 del testo di Scattola sopra citato, Duso (cfr. G. Duso, *Teologia politica e secolarizzazione moderna*, cit., p. 42) sottolinea l'identificazione, che ritroviamo nell'«ultima fase della interpretazione schmittiana di Hobbes – che va dalla nota del 1963 su *il cristallo di Hobbes* al saggio su *Il compimento della Riforma*», di tre domande: «“*quis judicabit?*”, “*quis interpretabitur?*”, “*quis interrogabit?*”, che si possono riassumere emblematicamente in “chi decide?”». Secondo Duso le domande possono essere equiparate l'un l'altra perché il problema su cui esse si incardinano è il medesimo, ovvero quello del personalismo giuridico presente nella dottrina hobbesiana.

<sup>204</sup> Un appunto sul cristallo di Hobbes: secondo Farnesi, il credo minimo che Hobbes ricava dalla sua esegesi biblica “that Jesus is the Christ”, «lungi dal costituire un'apertura sulla trascendenza [...], può allora essere considerato la condensazione dell'idea di una netta separazione tra il “Regno della Grazia” e il tempo della sovranità» (M. Farnesi Camellone, *Indocili soggetti*, cit., p. 98). Sebbene sia totalmente pertinente la tesi che con tale separazione Hobbes intende sterilizzare lo spazio politico dalle pretese autoritative del potere spirituale, credo che tale separazione non sia da collocare a quest'altezza. Schmitt afferma chiaramente che «il primo punto (l'asse 1-5) contiene manifestamente una neutralizzazione dei contrasti propri della guerra religiosa fra cristiani». Esso predica dunque la verità ultima, il credo che il culto pubblico deve veicolare. Tuttavia, l'importanza di pervenire a questa verità ultima non si comprende se non si percorre tutto il diagramma: il problema che solleva «la spaventosa guerra civile delle confessioni cristiane» risiede in «chi interpreta e perfeziona in modo giuridicamente vincolante tale verità che ha progressivamente bisogno di essere interpretata? Chi decide che cosa è vero cristianesimo? Si tratta dell'inevitabile *Quis interpretabitur?* Dell'insopprimibile *Quis judicabit?*». Per Schmitt, «A questo problema risponde la massima: “*Auctoritas, non veritas, facit legem*”» che stabilisce una volta per tutte il fatto che spetta al sovrano decidere anche sulle questioni rilevanti in materia religiosa (cfr. C. Schmitt, *Le categorie del 'politico'*, cit., p. 151). L'asse più alto del cristallo “*Veritas: Jesus Christus*” è già totalmente inerente alla dimensione della trascendenza, che, ripetiamo, è costituita dalla verità. Accogliendo il suggerimento di Duso (cfr. G. Duso, *Teologia politica e secolarizzazione*

proprio in questa sterilizzazione dalle questioni autoritative della religione in ambito giuridico, l'autorità si fa portatrice di quella radice teologica di ulteriorità ineliminabile dal politico. La verità non ha efficacia nella sfera della politica, per questo ad essa è necessaria l'interpretazione e la mediazione di un potere sovrano, il solo capace di dare concretezza ad un dogma in sé astratto. «La frase “Gesù è il Cristo” significa quindi che la mediazione della chiesa non è più possibile, e che al suo posto è ora pensabile un'unica forma di rappresentazione della trascendenza, quella realizzata dal dio mortale nella totale immanenza dello Stato»<sup>205</sup>. L'affidamento al sovrano dell'autorità in materia religiosa è necessario, tanto al versante teologico per divenire concreto, quanto al politico per porsi come assoluto. Paradossalmente, solo nell'apertura alla trascendenza il politico può affermarsi autonomo, e ciò perché sovranità significa monopolio dell'interpretazione della trascendenza<sup>206</sup>. La Riforma dispiega qui il suo compimento perché ciò di cui stiamo trattando altro non è che la secolare lotta sull'interpretazione della trascendenza:

Il politico, analogamente al teologico, è interpretazione del trascendente, ma si tratta di un'interpretazione ben diversa: mentre quella della chiesa è un'interpretazione ispirata da Dio e dunque con pretesa dogmatica, quella dello stato è umana, razionale, contingente. Il dio della politica resta sempre un dio mortale anche se pretende obbedienza. La teologia politica è lotta per la laicità della politica contro l'introduzione in essa di criteri esterni, “contro le distinzioni e gli pseudoconcetti di una *potestas indirecta* che pretende obbedienza senza saper proteggere, che vuole comandare senza assumersi il rischio del ‘politico’, e che viene esercitando potere su altre istanze alle quali lascia la responsabilità”. Qui sta il punto centrale. Nella riaffermazione del nesso interpretazione-rappresentazione-responsabilità: ogni potere deve essere connesso con la responsabilità perché non vi è nulla di più pericoloso di un potere che rifiuti di assumersi la responsabilità delle proprie scelte e del proprio comando<sup>207</sup>.

---

*moderna*, cit., pp. 42-43), è piuttosto nell'asse mediano del diagramma “Auctoritas, non veritas, facit legem”, che tale separazione e sterilizzazione si realizza. Senza voler anticipare la trattazione, vogliamo ora mettere in risalto l'implicazione della trascendenza nel sistema di Hobbes. L'asse mediano svolge, a mio avviso, la funzione di raccordo fra i due poli della trascendenza e dell'immanenza perché, da un lato si collega a quanto vi è sotto, richiamando l'obbedienza e la protezione realizzati dalla legge, dall'altro lato, ingloba in sé le verità dogmatiche, rendendole così inaccessibili a qualsiasi *potestas* diversa dal potere sovrano.

<sup>205</sup> M. Scattola, *Teologia politica*, cit., p. 169.

<sup>206</sup> Cfr. M. Nicoletti, *Trascendenza e potere*, cit., p. 573 ss. È illuminante leggere le riflessioni di Nicoletti contenute in queste pagine, in quanto esse rivelano il senso profondo della teologia politica «come modello interpretativo dell'età moderna». Riassumendo: il critico sostiene che il sistema politico costruito da Hobbes, in realtà, non elimina né neutralizza la trascendenza. Egli, al contrario, dimostra che la trascendenza sta a fondamento del politico proprio nella sua prerogativa al monopolio di interpretazione della trascendenza. Ed è solo in questa prerogativa sovrana che il politico trova la sua assolutezza, la sua autonomia e la sua laicità. L'espressione “Auctoritas, non veritas, facit legem” non significa il tentativo di slegare la legge dalla verità, molto più radicalmente è l'indice della loro alterità e contemporaneamente della necessità di una loro ricomposizione, di gettare «un ponte tra le due sponde dell'abisso». Cfr. anche p. 628, dove, con il pensiero sempre rivolto alle guerre civili di religione, si afferma che il monopolio dell'interpretazione, ovvero il legame dell'autorità alla verità della trascendenza, è indispensabile al funzionamento del Leviatano per rispondere ai bisogni di pace e di ordine civili.

<sup>207</sup> *Ivi*, p. 446.

La teologia politica, intesa come necessario riferimento alla trascendenza che impedisce di risolvere il politico nella pura immanenza, diviene la rivelazione della relazione strutturale e sistematica tra il teologico e il politico rinvenibile sul piano giuridico. Si tratta di un'analogia<sup>208</sup>, da intendersi come corrispondenza prettamente «formale, che esclude qualsiasi trasporto di contenuto legittimante»<sup>209</sup>. L'analogia non dev'essere intesa secondo la categoria di causalità come derivazione dei contenuti politici da quelli teologici, in quanto, più che alle relazioni della logica dimostrativa, essa appartiene al regno della metafora. Assumendo come presupposto l'idea che qualsiasi epoca storica è dominata da una particolare forma di pensiero che si riscontra in diversi ambiti dell'esperienza e della conoscenza, l'analogia viene a giocare un ruolo di fondamentale importanza perché funziona come lo strumento ermeneutico che, scorgendo corrispondenze e paralleli sul piano storico, giunge ad interrogarsi sulla radice ultima di tale analogia, cioè sull'essere stesso del politico<sup>210</sup>. L'analogia<sup>211</sup> si rivela come l'unico mezzo possibile per indagare la corrispondenza di tipo simbolico che sussiste tra gli ambiti teologico e politico, infatti, rappresenta una soluzione alternativa alle due possibilità estreme dell'identità o della differenza. Nel suo designare rapporti di somiglianza e dissomiglianza, essa funziona come un ponte capace di unire rispettando la radicale alterità degli ambiti dell'ideale e del reale. Il suo merito è proprio quello di mettere in luce la struttura della realtà, il fatto che «Non vi è continuità tra i due ambiti, ma vi è un salto, un abisso, una frattura. Tra ideale e reale vi è conflitto, dialettica e questo conflitto non può essere tolto. Nel mantenimento di questo dualismo l'analogia può però costruire un ponte che rimanda il politico alla sua origine, un'origine non colta e conosciuta con la chiarezza della ragione, ma solo intravista attraverso il medio della rappresentazione»<sup>212</sup>.

Rappresentazione e mediazione sono i concetti cardine della teologia politica. «È la rappresentazione che permette di mettere a fuoco la struttura teoretica che è stata fino a qui esaminata e che appare il perno centrale della forma politica»<sup>213</sup>. Con essa si rende palese che la trascendenza non costituisce una perdita, ma un'implicazione necessaria e ineliminabile. Secondo Schmitt, ogni mediazione, e soprattutto la forma di mediazione propriamente politica, è intrinsecamente teologica, perché implica un'eccedenza che proviene dall'alto, l'idea, l'istanza trascendente che secolarizzandosi viene rappresentata, resa presente. Essa esige di incarnarsi nella

---

<sup>208</sup> Cfr. G. Duso, *La rappresentanza politica*, cit., p. 176.

<sup>209</sup> G. Preterossi, *Autorità*, cit., p. 132.

<sup>210</sup> Cfr. M. Nicoletti, *Trascendenza e potere*, cit., pp. 625-627.

<sup>211</sup> Da intendersi come analogia finzionale, non come analogia *entis*. La distinzione è importante perché i due diversi tipi di analogia alludono a due diversi generi di corrispondenze. L'analogia «può essere infatti intesa come una corrispondenza di tipo ontologico, sul modello scolastico, ossia come un'analogia *entis* tra due piani di realtà gerarchicamente ordinati. Oppure può essere intesa come una corrispondenza di tipo simbolico. In questo caso l'analogia è *finzionale*, ossia è una strategia della conoscenza umana che, a fini conoscitivi e pratici, stabilisce nei campi delle realtà non conosciute o non conoscibili direttamente, delle corrispondenze con gli ambiti conosciuti, ipotizzando una parallela struttura relazionale» (*ivi*, p. 195). L'esclusione di una continuità di tipo ontologico tra teologico e politico è ulteriormente affermata in p. 637.

<sup>212</sup> *Ivi*, p. 637.

<sup>213</sup> G. Duso, *La rappresentanza politica*, cit., p. 192.

decisione di una soggettività, perché solo un soggetto ha la capacità di rappresentare, indisponibile invece alla pura oggettività delle norme astratte<sup>214</sup>. La rappresentazione riesce quindi a tenere insieme in modo «evidente sia l'elemento della trascendenza, sia anche l'elemento personale e umano e implicito nella funzione rappresentativa»<sup>215</sup>. Siamo di fronte al senso ermeneutico forte del termine secolarizzazione, che si ritrova negli scritti giovanili di Schmitt dove il concetto è usato in stretta correlazione ai termini di “rendere visibile”, “sforzo di realizzazione” come «tensione mai compiuta di realizzazione dell'idea»<sup>216</sup>. Accostando questo senso di secolarizzazione alla «nota definizione della *rappresentazione* che si trova in *Verfassungslehre*»<sup>217</sup> notiamo una stretta correlazione tra i due concetti, dal momento che la rappresentazione «consiste nel *rendere presente ciò che è assente*, cioè in una relazione strutturale con l'idea, la quale tuttavia, in questo necessario movimento di *presentificazione* non è resa empiricamente presente, in quanto è, per sua stessa natura, irriducibile al piano della realtà empirica»<sup>218</sup>. Anche l'occhio meno esperto si renderebbe conto del fatto che quello che abbiamo di fronte altro non è che il *topos* per eccellenza della teologia, che per secoli ha sempre caratterizzato la descrizione di Dio<sup>219</sup>. Ma la matrice teologica della rappresentanza non si ferma a questo parallelismo e, ancora una volta, la secolarizzazione in senso storico torna a corroborare il senso ermeneutico: infatti «l'elemento religioso è incardinato nella stessa storia della famiglia di termini aventi la radice della *repraesentatio*»<sup>220</sup>.

Rappresentanza può essere assunto come caso emblematico della concettualità moderna, contraddistinta da un intreccio aporetico che oscilla in continuazione tra la pretesa all'immanenza e l'implicazione di un'istanza trascendente<sup>221</sup>. Questa scissione riflette il problema del luogo su cui il politico s'impenna: esso è infatti racchiuso tra il polo dell'immanenza, lo spazio del bisogno mondano di protezione, e il polo della trascendenza, della verità che necessita di rappresentazione<sup>222</sup>. In questo spazio d'indistinzione tra due poli perennemente in tensione all'interno delle dinamiche della storia, la teologia politica svolge il suo compito inesauribile di mediazione, cercando

<sup>214</sup> Cfr. M. Nicoletti, *Trascendenza e potere*, cit., p. 81.

<sup>215</sup> G. Duso, *La rappresentanza politica*, cit., p. 33. Sul nesso rappresentazione-personalismo cfr. anche M. Nicoletti, *Trascendenza e potere*, cit., pp. 243-244: egli collega la questione al problema urgente della responsabilità politica per cui non basta che sia una persona a rappresentare, dev'essere una «persona dotata di autorità».

<sup>216</sup> M. Nicoletti, *Trascendenza e potere*, cit., p. 53.

<sup>217</sup> G. Duso, *Teologia politica e secolarizzazione moderna*, cit., p. 45.

<sup>218</sup> *Ivi*, pp. 45-46.

<sup>219</sup> Cfr. G. Duso, *La rappresentanza politica*, cit., p. 175, in cui è specificato che «è proprio della tradizione teologica indicare Dio come presente in quanto assente, per la sua incommensurabilità alla sfera della realtà finita e presente».

<sup>220</sup> *Ivi*, p. 33, dove si specifica che «non solo la tradizione linguistica propria della rappresentazione eucaristica, ma anche il fatto che è emblematico l'uso per la prima volta del termine *Repraesentator* da parte di Tertulliano per il Cristo».

<sup>221</sup> G. Duso, *Teologia politica e secolarizzazione moderna*, cit., pp. 47-48.

<sup>222</sup> Cfr. M. Nicoletti, *Trascendenza e potere*, cit., p. 568, dove il critico dà questa rappresentazione spaziale leggendo il cristallo di Hobbes, lo schema che «rappresenta per Schmitt non solo la costruzione di Hobbes ma in generale la struttura del sistema politico dell'età moderna».

di incarnare, di abitare entrambi gli estremi e finendo così con l'identificarsi con la struttura metafisica, il modo d'essere e l'origine della politica.

### 2.3. *Artificiall man*: organicismo o meccanicismo?

Le ultime due dimensioni che caratterizzano il Leviatano hobbesiano, l'uomo e la macchina, conferiscono al discorso una disarmante paradossalità, in quanto lo rivestono, al contempo, tanto di una concezione organicistica, quanto meccanicistica, o, in altre parole, ci troviamo di fronte ad una logica che è insieme «zoologica, biologica, e tecno-meccanicistica»<sup>223</sup>. Nonostante questa constatazione, non si può affermare che esso sia incoerente o contraddittorio: la paradossalità individuata esiste infatti solo agli occhi del lettore contemporaneo perché «Il dualismo di “organico” e “meccanico” non è [...] una categoria con la quale noi si possa operare a piacere nella storia del pensiero»<sup>224</sup>. I significati che Hobbes ha in mente quando si serve di termini quali “macchina”, “automa”, “vita”, “anima”, hanno, rispetto alla visuale storica da cui noi lettori li guardiamo, un diverso contenuto rappresentativo, quindi, per evitare di cadere fallacemente nell'anacronismo, bisogna considerare che quando vengono usati non si sta compiendo una semplice ed innocente operazione di denominazione, ma già un lavoro di interpretazione<sup>225</sup>. L'atto preliminare che si deve compiere per riuscire a pervenire ad una lettura corretta ed onesta della trattazione hobbesiana è perciò quello di spogliarci della nostra *Weltanschauung*, e calarci nella “metaforica di sfondo”<sup>226</sup> dell'individuo seicentesco. Solo in questo modo si può prendere consapevolezza del fatto che l'opposizione tra questi due modelli epistemologici è in realtà un frutto molto recente del pensiero culturale, relativo solo agli ultimi due secoli della storia dell'uomo.

La prima netta distinzione tra i concetti di organicismo e meccanismo è da collocare negli ultimi anni del Settecento<sup>227</sup>, infatti, fino all'età romantica, questi paradigmi

---

<sup>223</sup> J. Derrida, *La bestia e il sovrano*, cit., volume I, p. 52.

<sup>224</sup> H. Blumenberg, *Paradigmi per una metaforologia*, trad. it. e revisione di M. V. Serra Hansberg e M. Russo, Raffaello Cortina Editore, Milano 2009, pp. 75-76.

<sup>225</sup> Cfr. *ivi*, p. 75.

<sup>226</sup> “Metaforica di sfondo” è il concetto che Hans Blumenberg conia per indicare le “trasposizioni” metaforiche. Per venire comprese nella loro completezza di senso, tali trasposizioni richiedono di condurre un'indagine che giunga alle «radici», cioè «all'immagine-guida da cui provengono e sul cui sfondo si rendono decifrabili»: in altre parole, richiedono di «entrare completamente nell'orizzonte rappresentativo dell'autore» (cfr. *ivi*, p. 73). Un concetto molto simile è quello di “campo metaforico” di Herald Weinrich, secondo cui «ogni metafora è inserita in un campo metaforico potenziale più ampio, risultato di una sedimentazione storica che ne permette la comprensione e la riconoscibilità. Ciò che pare interessante è proprio la considerazione della metafora come prodotto culturale, il cui studio da un lato obbliga a riconoscerne la composita stratificazione storica, dall'altro induce a considerarne il significato alla luce delle credenze e delle concezioni che hanno contribuito a generarla» (G. Briguglia, *Il corpo vivente dello Stato*, cit., p. 25).

<sup>227</sup> Cfr. C. Schmitt, *Sul Leviatano*, cit., p. 75, dove il giurista imputa la genesi del processo di opposizione tra macchina e organismi viventi alla filosofia dell'idealismo tedesco, a Kant, e poi a Schelling e i romantici.

ontologici non rappresentano un'alternativa ma piuttosto si implicavano e si sovrapponevano l'un l'altro, veicolando in sostanza le stesse idee di fondo<sup>228</sup>.

L'antichità era dominata da una concezione organicistica di sfondo, che ricalcava la struttura della particolare teoria metafisica teologica e teleologica secondo cui tutta la realtà veniva concepita. Nonostante questa preferenza, il pensiero filosofico greco non ha rinunciato a servirsi delle metafore costruttivistiche, orientando la spiegazione del mondo su modelli tecnico-meccanici<sup>229</sup>.

Nel Seicento, la rivoluzione tecnico-scientifica esercita un influsso e un fascino non trascurabili sull'immaginazione degli studiosi e ciò provoca una sorta di inversione di rotta: il modello meccanicistico assume priorità e, tutto ciò che prima veniva catalogato come "organico" e "naturale", viene ora a rientrare nella concettualità ampia del "meccanismo"<sup>230</sup>. Lo stesso processo epistemologico di riduzione all'immanenza agisce in senso ampio sul pensiero hobbesiano, andando ad influenzare tutte le dimensioni della sua filosofia: tanto la fisica e la cosmologia, quanto l'antropologia, la morale e la politica, quindi, tanto la costituzione dell'universo quanto quella dell'uomo. Il meccanicismo hobbesiano è sorretto dai pilastri del materialismo cinetico, dell'atomismo e del razionalismo. La costruzione di un sistema scientifico onnicomprensivo di tutti gli aspetti del reale implica l'idea secondo cui «Non c'è spazio per spiegazioni qualitative, per vitalismi, per influenze occulte; l'unico modello possibile di spiegazione della realtà è dato da corpi e movimento»<sup>231</sup>. Si tratta di una «concezione realistico-sensistica»<sup>232</sup>, ove viene sostenuto che tutto è materia, la quale può essere scomposta in particelle elementari, scientificamente analizzabili. «Non è qui necessario soffermarsi a dimostrare che la riduzione di tutta la realtà a movimento è l'intuizione metafisica fondamentale di Hobbes»<sup>233</sup>: non solo esso costituisce il principio che ritroviamo alla base del funzionamento della natura e della vita civile, ma addirittura, assume «un'importanza fondamentale tanto da

---

<sup>228</sup> Cfr. F. Rigotti, *Metafore della politica*, il Mulino, Bologna 1989, p. 61. In questa sede l'autrice sottolinea soprattutto le idee di organizzazione ed armonia. Nelle pagine seguenti (pp. 62-63), Rigotti enumera i tratti caratteristici che le due metafore propongono: a titolo informativo è interessante la loro lettura per evidenziare punti di contatto e differenze.

<sup>229</sup> Cfr. H. Blumenberg, *Paradigmi per una metaforologia*, cit., p. 76, in cui l'autore riporta l'esempio platonico: «Nel *Timeo* ci viene presentata una costruzione del mondo che sembra modellata su una cosiddetta sfera armillare, cioè su un modello meccanico delle orbite dei corpi celesti, tuttavia ciò che il demiurgo foggia è, come totalità, un "essere vivente", un'unità organica». Un secondo esempio riportato è quello dell'altro pilastro della filosofia greca: «Nella visuale aristotelica tradizionale della tecnica come mimesi, si dava conseguentemente una metafora organicista piuttosto che meccanicista» (p. 79).

<sup>230</sup> Cfr. l'esempio portato da Schmitt riguardo al concetto di "macchina", che comprende in sé «meccanismo, organismo e opera d'arte» (C. Schmitt, *Sul Leviatano*, cit., p. 75).

<sup>231</sup> G. Briguglia, *Il corpo vivente dello Stato*, cit., p. 128. Secondo Rigotti, «La metaforica organico-meccanica di epoca sei-settecentesca presenta, si potrebbe dire, caratteri molto simili alla moderna nozione di sistema» poiché il senso che intende proporre è quello di «una totalità organizzata, composta di elementi solidali che possono essere definiti soltanto gli uni in rapporto agli altri, in funzione della loro collocazione in questa totalità» (F. Rigotti, *Metafore della politica*, cit., p. 64).

<sup>232</sup> A. di Bello, *Sovranità e rappresentanza. La dottrina dello Stato in Thomas Hobbes*, Istituto italiano per gli studi filosofici, Napoli 2010, p. 29.

<sup>233</sup> F. Viola, *Behemoth o Leviathan? Diritto e obbligo nel pensiero di Hobbes*, A. Giuffrè Editore, Milano 1979, p. 14.

ricoprire l'intera estensione del suo concetto di natura»<sup>234</sup>. Il valore ideologico implicito nel paradigma meccanicista è quello di «una mentalità geometrica che scopre il proprio ideale in una struttura ragionevole e ragionata e che ne è il prodotto»<sup>235</sup>, di un *sistema* regolare e prevedibile, interamente controllabile.

Una delle metafore che si ritrova con maggior frequenza nelle cosmologie dei secoli XVII e XVIII è quella che vede l'orologio come modello meccanico dell'universo. Il congegno orologio, che in questi anni comincia la sua capillare diffusione, si presenta come il prodotto sia di invenzioni tecnologiche già in atto da tempo, sia di nuove scoperte come quella della molla e della sua miniaturizzazione<sup>236</sup>. Esso suscitava grande ammirazione sugli uomini del Seicento perché condensava in sé un insieme di «caratteristiche metafisiche ideali», ad esempio la precisione e la regolarità, ma anche l'autonomia e l'automaticità frutto di una sofisticata ed armonica regolazione interna<sup>237</sup>. Certamente l'orologio svolge innanzitutto una funzione informativa, di misurazione del tempo, tuttavia «la metaforica vi si riferisce solo accidentalmente, essa è interessata eminentemente all'automaticità e regolarità del congegno di corsa: l'orologio-del-mondo è un orologio senza lancette e senza quadrante. Il senso di questo orologio consiste solo nel fatto che esso *funziona*, e precisamente solo per la sua

---

<sup>234</sup> *Ibidem*. Nelle pagine seguenti (cfr. pp. 15-18) Viola mette in dialogo Hobbes con il suo acerrimo nemico Aristotele per mostrare che, a dispetto di quanto comunemente si crede, il Filosofo inglese non fa *tabula rasa* delle concezioni dello Stagirita: non siamo di fronte ad un'operazione di netta sostituzione, ma piuttosto ad una «trasformazione, per cui rimane qualcosa del primo [paradigma] nel secondo [...] Nel suo modello [di Hobbes] le idee aristoteliche, che restano, sono quelle implicite, mentre espressamente egli si rifà alle idee della nuova scienza. In tal modo si comprende sia il posto rilevante che le concezioni aristoteliche hanno nel suo pensiero, sia l'esplicito rifiuto di esse». Viola prosegue con un elenco dei «presupposti taciti del modello hobbesiano [...] di pura marca aristotelica» [cfr. pp. 15-16: «1) l'ordine creato del mondo può essere designato dal termine 'natura'; 2) la natura è un tutto unico con gli stessi fondamentali principi operativi; 3) l'uomo stesso è una parte della natura; [...] 4) i costitutivi della natura sono: il mutamento, la sostanza ovvero ciò che rimane costante nel mutamento, gli accidenti ovvero i contingenti attributi della sostanza; 5) dal punto di vista metodologico bisogna conoscere la natura guardando ai suoi elementi più semplici, condizioni primarie e primi principi; 6) tra questi la natura del movimento è di peculiare importanza, perciò deve essere conosciuta per prima]. Ciò su cui vogliamo qui porre l'attenzione è però il concetto di movimento, il cui modello hobbesiano costituisce «l'immagine rovesciata di quello aristotelico». Pur condividendo con quest'ultimo «i punti di partenza e la funzione che assolve nell'ambito dell'intera concezione dell'universo», possiamo dire che, con Hobbes, ci troviamo di fronte a una «risposta esattamente opposta alla medesima domanda» (p. 18). Per Aristotele «Ogni movimento è determinato da una *tendenza naturale*», quindi esso è *teleologico*, cioè diretto al conseguimento di un fine rispetto a cui è strumentale» (p. 16). Hobbes opera una «riduzione in chiave fisico-matematica del modello di movimento, laddove lo schema aristotelico è – come è noto – in chiave biologica. Il movimento è per Hobbes *infinito*, cioè non ha nessun fine. È una tensione continua senza fine né scopo. Ha quindi un carattere *ateologico*. Il movimento *non ha causa*, perché è esso stesso l'unica causa dell'universo» (pp. 16-17). «Questo modello è applicato uniformemente a tutti i tipi di esseri, siano essi fisici, biologici o umani. Il movimento vitale (*vital motion*)» (p. 18) è l'anima di tutti questi esseri, grazie alla quale essi posseggono vita e volontà. Con «anima» Hobbes designa infatti «sia l'atto stesso della vita che l'atto di volontà che imprime una determinata direzione al movimento animale» (p. 148).

<sup>235</sup> F. Rigotti, *Metafore della politica*, cit., p. 68.

<sup>236</sup> Cfr. H. Bredekamp, *Leviathan. Body politic as visual strategy in the work of Thomas Hobbes*, cit., p. 49.

<sup>237</sup> Cfr. alcune caratteristiche in F. Rigotti, *Metafore della politica*, cit., pp. 74-75.

costituzione immanente, assegnatagli una volta per sempre»<sup>238</sup>. Ciò che è interessante mettere in luce risiede nel fatto che la metafora del cosmo come congegno meccanico sostiene l'idea di una «trascendenza di Dio: il mondo, come prodotto, non come generato, non è nulla di divino, esso è puro “oggetto d'uso”»<sup>239</sup>. Inoltre, designare il mondo come “prodotto” pone l'accento sulla capacità creativa dello spirito divino nell'ambito della natura.

La nuova concezione meccanica del mondo e dell'universo, che prende forma tra il XV e il XVII secolo a seguito di diversi fattori storico-culturali e filosofici, si ripercuote profondamente sulle modalità di concepire e concettualizzare l'ordine sociale e politico<sup>240</sup>. In particolare, vengono esclusi proprio quei modelli declinabili in forma organicistica, spesso implicitamente pregni di pensiero teologico, ai quali era legata l'antropologia politica di matrice classica e medievale, umanistica, e soprattutto, aristotelica<sup>241</sup>. Al contrario proporre l'idea di un ordine tramite il paradigma meccanicistico significava presentare lo Stato come un prodotto umano, frutto maturo della potenza creativa dello spirito umano<sup>242</sup>, ispirato dalla razionalità e dalla correttezza geometrica.

Un ultimo elemento importante da sottolineare riguardo alla struttura metafisica essenzialmente meccanicistica tipica di quest'epoca risiede nel fatto che, sulla base dell'analogia tra macrocosmo e microcosmo, venne intrapresa una lettura meccanicistica anche del biologico<sup>243</sup>. Si pervenne così a nuove concezioni riguardo alla vita e al corpo umano, dovute soprattutto agli studi condotti da due personalità di importanza fondamentale: Cartesio, con la sua idea degli animali quali macchine, e Harvey, con la sua teoria della circolazione del sangue simile a un sistema idraulico<sup>244</sup>.

---

<sup>238</sup> H. Blumenberg, *Paradigmi per una metaforologia*, cit., p. 83.

<sup>239</sup> *Ivi*, p. 78.

<sup>240</sup> Cfr. F. Zanolla, *Dalla “moltitudine” al “sovrano”. Il “Corpo Politico” nel Leviatano di Thomas Hobbes tra genealogia contrattuale e metafora organicistica*, <https://francescozanolla.academia.edu/research#papers>, p. 3.

<sup>241</sup> Cfr. *ivi*, p. 2. Ciò che viene contestato è la tradizione che deriva dal modello cosmologico aristotelico già accennato. Esso si prestava molto bene per «illustrare l'opera creatrice di Dio secondo le esigenze della concezione cristiana dell'universo» (F. Viola, *Behemoth o Leviathan? Diritto e obbligo nel pensiero di Hobbes*, cit., p. 16). Da questo veniva derivata poi l'«idea classico medievale di una “lunga catena dell'essere” secondo la quale, poiché la Natura rappresentava un ordine finalistico che è razionalmente conoscibile, il mondo naturale e quello umano potevano essere concettualizzati nelle loro manifestazioni lungo una sorta di asse continuo e non frammentato» (F. Zanolla, *Dalla “moltitudine” al “sovrano”*, cit., p. 4).

<sup>242</sup> Mettere l'accento sulla potenza inventiva dello spirito umano istituisce uno stringente parallelismo tra la capacità di Dio di creare le entità che si trovano nell'ambito del naturale e la facoltà di costruzione dell'uomo nella sfera artificiale e razionale (cfr. H. Blumenberg, *Paradigmi per una metaforologia*, cit., p. 78).

<sup>243</sup> Cfr. H. Bredekamp, *Leviathan. Body politic as visual strategy in the work of Thomas Hobbes*, cit., p. 49, in cui l'autore riporta l'esempio della metafora dell'orologio applicata, non solo al cosmo, ma addirittura al corpo umano sulla base di una comparazione di strutture e funzioni: in particolare il paragone era sostenuto dalla stretta corrispondenza rilevata tra il ticchettio del congegno e il battito cardiaco.

<sup>244</sup> L'importanza esercitata da queste due personalità non solo sul pensiero dell'epoca, ma in modo decisivo sul pensiero dello stesso Hobbes è riscontrata pressoché da tutti gli interpreti: ad esempio cfr. F. Rigotti, *Metafore della politica*, cit., p. 64; G. Briguglia, *Il corpo vivente dello Stato*, cit., p. 128 ss.;

Grazie a queste teorie si istituì un parallelismo netto tra organismi ed automi, così come tra il corpo e un meccanismo, e si giunse alla piena coincidenza di organico e meccanico, percepiti entrambi come modelli di artificialità, divina o umana che sia. Emblematica della coincidenza organico-meccanico è la definizione che si legge alla voce *Economie animale* dell'*Encyclopédie*:

Considerando il corpo umano in rapporto ai differenti movimenti volontari che è capace di compiere, esso è un sistema composto da un numero infinito di leve tirate da corde; se lo si considera in rapporto ai movimenti dei fluidi che contiene, costituisce un altro sistema composto da un'infinità di tubi e di macchine idrauliche; infine se lo si considera in rapporto alla generazione di questi stessi fluidi, esso è un altro sistema ancora, costituita da strumenti e contenitori per la chimica, come filtri, alambicchi, recipienti, serpentine, etc., e il tutto è un composto che siamo capaci solo di ammirare e la cui parte maggiore sfugge alla nostra stessa ammirazione<sup>245</sup>.

Una curiosità, che tuttavia indica in modo chiaro come nella sensibilità dell'uomo seicentesco entità naturali e prodotti artificiali fossero strettamente affini, risiede nel notare come nei primi musei sorti nel corso di questi anni, e nelle collezioni private dei ricchi nobili e dei principi, non veniva fatta alcuna distinzione relativa alla "natura" degli oggetti<sup>246</sup>: così, cristalli minerali, coralli e perle marine, cammei e antichi cimeli, prismi ottici e cannocchiali, si trovavano tutti posti sulla stessa mensola, accanto a camaleonti essiccati o uccelli esotici imbalsamati.

«Se Cartesio getta i fondamenti di questa mentalità in campo fisiologico, è Hobbes che li raccoglie e li elabora in campo politico»<sup>247</sup>. La concezione che egli propone dello Stato come «uomo artificiale»<sup>248</sup> riflette non solo la sua metafisica, ma anche quella della sua epoca, ed anzi, è il punto d'inizio di quella futura<sup>249</sup>.

---

A. Musolff, *Health and Illness of the Leviathan. Hobbes's Use of the Commonplace Metaphor of the Body Politic*, in K. Banks and P. G. Bossier (eds.), *Commonplace Culture in Western Europe in the Early Modern Period*, vol. 2: *Consolidation of God-given power*, Peeters, Leuven 2011, pp. 175-191, qui p. 9; F. Mora, *Thomas Hobbes e la fondazione della tecnica moderna. Realtà e virtualità dell'uomo e del potere*, Mimesis, Milano 2015, cap. 5, par. 1, pp. 107-110; H. Bredekamp, *Leviathan. Body politic as visual strategy in the work of Thomas Hobbes*, cit., pp. 50-51, dove l'autore rileva punti di contatto e differenze fra le concezioni hobbesiana e cartesiana.

<sup>245</sup> D. Diderot, *Enciclopedia o dizionario ragionato delle scienze*, Francia VIII secolo, in F. Rigotti, *Metafore della politica*, cit., p. 65.

<sup>246</sup> Cfr. N. Malcom, *The Titlepage of Leviathan, Seen in a Curious Perspective*, *The Seventeenth Century*, 1998, 13:2, pp. 124-155, DOI: [10.1080/0268117X.1998.10555445](https://doi.org/10.1080/0268117X.1998.10555445), p. 129.

<sup>247</sup> F. Rigotti, *Metafore della politica*, cit., p. 66.

<sup>248</sup> T. Hobbes, *Leviatano*, cit., Introduzione, p. 5.

<sup>249</sup> Cfr. J. Tralau, *L'icona del terrore e dell'ambiguità*, cit., p. 187. Sull'idea che Hobbes anticipi concezioni e teorie che verranno elaborate nei secoli successivi alla sua esistenza cfr. C. Schmitt, *Sul Leviatano*, cit., pp. 73-74, dove afferma che, dopo «La prima decisione metafisica» data da Cartesio, è Hobbes «Con la concezione dello stato come prodotto artificiale del calcolo umano [che compie] il passo decisivo. Tutto il resto, per esempio lo sviluppo che va dal meccanismo dell'orologio alla macchina a vapore, al motore elettrico, al procedimento chimico e biologico, viene da sé con l'evoluzione ulteriore della tecnica e del pensiero scientifico». «La meccanicizzazione dell'immagine antropologica dell'uomo» che raggiunge l'apice con il trattato sull'*Homme-Machine* (1748) di La Mettrie, «si colloca nella strada aperta da Hobbes». Più radicalmente, «Con questo Stato non soltanto si crea una premessa essenziale, sotto il profilo storico, ideologico o sociologico, per la successiva era

### 2.3.1. Il corpo dello Stato

La metafora dell'uomo applicata allo Stato è, apparentemente, il *topos* letterario più tradizionale fra quelli proposti da Hobbes, in quanto rappresenta un'idea che vanta dietro di sé un lunghissimo passato, riconducibile ad ascendenze millenarie. Più che una semplice figura retorica impiegata per abbellire il discorso razionale, la metafora del corpo può essere considerata un vero e proprio «linguaggio politico»<sup>250</sup>. Servirci di questo concetto è, in questo caso, particolarmente utile perché ci obbliga a considerare almeno due fattori: in primo luogo, ci avverte del fatto che un «linguaggio determina “ciò che in esso può essere detto”, [ovvero] organizza e rappresenta un modo di conoscere, influenza e anzi in qualche modo costituisce l'oggetto stesso della propria indagine»<sup>251</sup>. In secondo luogo, un linguaggio è un prodotto storico, fortemente legato al suo contesto di nascita e d'uso, non unico ma inserito in una rete complessa, per cui esso «si deve necessariamente porre in relazione con la propria storia specifica (teologia, diritto, medicina, ecc.), con referenti diversi, che tengono conto di diversi “eventi” linguistici»<sup>252</sup>.

Già nelle opere dei greci Platone e Aristotele compare l'idea della società politica concepita come un *makros anthropos*, in cui l'enfasi era posta sulla statura colossale della figura per sottolinearne, a livello ideologico, la forza e la potenza<sup>253</sup> in contrapposizione a quella dei singoli individui. L'idea viene ripresa nei secoli successivi, diventando una costante all'interno della tradizione, soprattutto iconografica, teologica medievale<sup>254</sup>. Nuova linfa vitale viene poi data alla metafora dalla letteratura ecclesiastica, grazie alla dottrina del *corpus mysticum*. L'espressione, di provenienza paolina, assunse particolare rilievo in epoca carolingia, venendo inizialmente usata per designare l'ostia consacrata<sup>255</sup>. Il mutamento di significato che ha reso la formula così celebre e così usata è da collocare intorno alla metà del XII

---

tecnico-industriale; lo Stato stesso è già un'opera tipica, anzi prototipica, della nuova epoca della tecnica» (p. 69). Non meno importante è la raffigurazione di questo uomo artificiale che viene resa nel frontespizio: essa, con la sua particolare struttura compositiva, potrebbe aver ispirato «la concezione di Leibniz dell'organismo vivente come di un *plenum* entro il quale altri organismi viventi, come i corpuscoli del sangue, hanno la propria vita. Si tratta, addirittura, di un'anticipazione filosofica della teoria cellulare» (B. Accarino, *Zoologia politica*, cit., p. 84) che giungerà alla sua completa formulazione solo due secoli più tardi.

<sup>250</sup> G. Briguglia, *Il corpo vivente dello Stato*, cit., p. 11.

<sup>251</sup> *Ibidem*.

<sup>252</sup> *Ivi*, p. 12.

<sup>253</sup> Sul significato dell'enorme e dell'abnorme cfr. B. Accarino, *Zoologia politica*, cit., pp. 89-90. Accarino riconduce la caratteristica fisica in questione alla dimensione della mostruosità, tuttavia egli sottolinea che, in particolare nel caso dello Stato moderno, «le figure mostruose sembrano perdere almeno una parte della loro carica teratologica» attraverso un'operazione di «riscrittura umanizzante» che le avvia ad un processo di «normalizzazione».

<sup>254</sup> Cfr. H. Bredekamp, *Leviathan. Body politic as visual strategy in the work of Thomas Hobbes*, cit., p. 61 ss. Erano ricorrenti immagini della Creazione del mondo in cui, al centro, veniva rappresentata Dio con sembianze umane ma dimensioni enormi. Sulla convergenza analogica tra cosmo e *civitas*, anche i sovrani e i monarchi venivano rappresentati in questo modo. Inoltre (cfr. pp. 67-68), le rappresentazioni di una Madonna gigante che con il suo mantello avvolgeva i fedeli, suggeriva una forte idea di protezione.

<sup>255</sup> Cfr. E. H. Kantorowicz, *I due corpi del re*, cit., p. 168.

secolo, quando essa cominciò ad essere sovrapposta e scambiata con un'altra espressione, quella di *corpus Christi*. Quest'ultima, con cui si indicava in modo specifico il corpo organizzato della società cristiana nell'istituzione Chiesa, venne impiegata per riferirsi all'ostia consacrata, viceversa successe con la nozione di *corpus mysticum*. «In breve, l'espressione "corpo mistico", che originariamente aveva avuto un significato liturgico o sacramentale, assunse una connotazione di contenuto sociologico [venendo ad] indicare la Chiesa nei suoi aspetti istituzionali ed ecclesiologici»<sup>256</sup>. Il processo di slittamento semantico dell'espressione ha conseguenze fondamentali sul modo di concepire le società corporative medievali, perché, da un lato «collegava l'organismo della Chiesa visibile all'antica sfera liturgica; ma al contempo collocava la Chiesa come corpo politico, o come organismo politico-giuridico sul medesimo piano dei corpi giuridici laici che stavano allora cominciando ad affermarsi come entità autosufficienti. Per questo verso la nuova concezione ecclesiologica di *corpus mysticum* si poneva in sintonia con le più generali aspirazioni dell'epoca: santificare le entità politiche secolari e le loro istituzioni amministrative»<sup>257</sup>. Verso la metà del XII secolo si assiste allora alla simultanea emersione, su fronti opposti ma con lo stesso obiettivo di contemporanea sacralizzazione e politicizzazione, delle nozioni di *corpus mysticum* in ambito spirituale, e di *sacrum imperium* nella dimensione temporale e secolare<sup>258</sup>. In campo teologico, per salvaguardare l'autonomia e la specificità della sfera sacramentale, sorse la distinzione tra *corpus verum*, indicante il corpo individuale, fisico e materiale, di Cristo, e *corpus mysticum*, per connotare il corpo sovraindividuale, collettivo e spirituale della Chiesa<sup>259</sup>. È importante sottolineare che tale distinzione non era un semplice calco di quella che troviamo nei secoli precedenti tra le due nature del Cristo, umana e divina, concettualizzata nel contesto della teoria dei due corpi del re: la peculiarità della nozione di *corpus mysticum* risiede nell'essere in modo eminente una distinzione di carattere sociologico tra un corpo individuale e un corpo collettivo<sup>260</sup>. L'importanza di ricostruire questi processi ai fini della nostra analisi sulla metafora del corpo politico è connessa proprio a «quel momento della storia del pensiero occidentale in cui le dottrine sulla struttura corporativa e organica della società

---

<sup>256</sup> *Ivi*, p. 169.

<sup>257</sup> *Ivi*, pp. 169-170.

<sup>258</sup> Il parallelismo e, in un certo senso, il senso bidirezionale del processo, funzionale tanto alla Chiesa quanto all'Impero è accuratamente sottolineato da Kantorowicz, il quale evidenzia che, nel momento in cui «la Chiesa fu interpretata come un'entità politica simile ad ogni altro corpo giuridico laico, anche la nozione di *corpus mysticum* andò assumendo contenuti politici laici» (*ivi*, p. 174): «il *corpus mysticum* vero e proprio venne con l'andare del tempo ad assumere un carattere sempre meno mistico, giungendo infine ad indicare semplicemente la Chiesa come corpo politico o, per traslato, qualsiasi corpo politico nel mondo secolare» (p. 177). Così, mentre la Chiesa si politicizzava, «riempiendosi di contenuti secolari di carattere corporativo-giuridico, lo Stato laico – partendo, per così dire, dalla sponda opposta – lavorava per la propria esaltazione e semireligiosa glorificazione. La nobile concezione del *corpus mysticum*, dopo aver perso gran parte del suo significato trascendente ed essere stata politicizzata e, per molti versi, secolarizzata dalla stessa Chiesa, divenne facile preda del mondo intellettuale dei politici, dei giuristi e degli studiosi in procinto di sviluppare nuove ideologie per i nascenti Stati territoriali e laici» (pp. 177-178).

<sup>259</sup> Cfr. *ivi*, p. 172.

<sup>260</sup> Cfr. *ivi*, p. 177.

cominciarono a pervadere nuovamente le teorie politiche dell'Occidente e a modellare in modo assai significativo e decisivo il pensiero politico nell'alto e nel tardo Medioevo»<sup>261</sup>. L'esempio maggiormente citato è forse quello di Giovanni di Salisbury che, nel suo *Policraticus*, fornisce uno dei luoghi più comuni sulla metafora società civile-corpo<sup>262</sup>.

Nonostante nel XVII secolo siano riscontrabili i primi segni di declino della metafora, essa continuò a venire impiegata, soprattutto grazie alla sua potente carica rappresentativa che vantava un «elevato grado di autorevolezza e persuasività»<sup>263</sup>: ciò che si rendeva immediatamente evidente era la concezione della società come una totalità armonica, le cui diverse componenti erano poste tanto in una stretta interdipendenza l'una rispetto alle altre, quanto gerarchicamente ordinate verso un funzionamento volto al benessere di tutti. Tuttavia, lo scopo principale dei filosofi e dei giuristi dell'epoca era quello di proporre le teorie circa l'origine contrattuale dei sistemi politici; in questo senso l'analogia di matrice organicistica, che veicolava il paradigma di un ordine sociale e politico riconducibile a quello trascendente, naturale nel senso di divino, si rilevava fortemente inadatta ai loro scopi<sup>264</sup>.

Se anche l'intento di Hobbes era quello di fondare una scienza politica razionale perché riguardante un processo interamente immanente, tanto nella sua origine ad opera di un patto tra gli individui, quanto nella costituzione di un Dio mortale che nulla del suo potere ricavava dalla trascendenza, sorge spontaneo chiedersi perché egli riprenda proprio questa metafora, sembrando così aderire proprio a quel modello che egli intendeva contestare<sup>265</sup>. È da rilevare che «Il pensiero di Hobbes si pone in una fase di transizione fra il tradizionale 'corpo politico' e l'attuale 'sistema politico'»<sup>266</sup>, dato storico che gli provoca «un certo imbarazzo terminologico [causato dalla] difficoltà di usare le espressioni tradizionali per rendere nuovi concetti»<sup>267</sup>.

La strategia hobbesiana nel *Leviatano* non si pone nei termini di una semplice rimozione; egli opera piuttosto una riconcettualizzazione della metafora, non con lo scopo di rafforzarne i canoni per aderire al paradigma metafisico implicitamente implicativi, ma per sottrarne l'uso ai suoi avversari, gli scolastici e gli aristotelici che,

---

<sup>261</sup> *Ivi*, p. 171.

<sup>262</sup> Cfr. G. Briguglia, *Il corpo vivente dello Stato*, cit., p. 15 ss; cfr. anche H. Bredekamp, *Leviathan. Body politic as visual strategy in the work of Thomas Hobbes*, cit., p. 67.

<sup>263</sup> F. Zanolla, *Dalla "moltitudine" al "sovrano"*, cit., p. 17.

<sup>264</sup> Cfr. F. Viola, *Behemoth o Leviathan? Diritto e obbligo nel pensiero di Hobbes*, cit., pp. 140-141.

<sup>265</sup> Nelle opere precedenti al *Leviatano*, infatti, Hobbes si era mostrato molto diffidente nei confronti dell'impiego della metafora del corpo politico: negli *Elements of Law*, egli la usa, seppure con parsimonia, «ma palesemente non vi attribuisce niente più di un significato retorico». In quest'opera la preoccupazione principale del Filosofo è quella dell'unità del corpo politico, piuttosto che l'interdipendenza delle sue varie parti. La metafora organicistica in questione si rivelava allora inesatta all'espressione della sua teoria poiché, mentre «l'essenza del corpo politico è la non resistenza dei suoi membri», l'unione delle volontà individuali è invece «la più debole che si possa concepire». «Nel *De Cive* l'espressione 'corpo politico' è completamente assente», portando così a compimento la rottura con la sua ideologia. In questa sede «Hobbes preferisce considerare lo Stato come una "persona civile", espressione che appare più confacente al modello hobbesiano di Stato» (cfr. *ivi*, pp. 142-143).

<sup>266</sup> *Ivi*, p. 141.

<sup>267</sup> *Ibidem*.

derivando da essa la teoria del “governo misto”, rivendicavano istanze di opposizione al potere unico ed assoluto della sovranità<sup>268</sup>.

L’operazione di Hobbes va inserita «all’interno del suo più complessivo progetto [...] di rifondazione della scienza in generale e della scienza politica in particolare»<sup>269</sup>, in quanto è strettamente correlata ai principi della sua metafisica meccanicistica.

L’impiego specificamente hobbesiano della metafora del corpo si configura come una cesura netta con la tradizione<sup>270</sup> proprio per quanto riguarda il significato principale: l’istituzione dello Stato basata sul contratto produce un ordine artificiale, che si oppone allo “stato di natura”, inteso come condizione naturale in cui l’uomo si trova a vivere sotto l’impulso e la guida delle sue passioni. La non naturalità del corpo politico è concetto cardine della filosofia politica hobbesiana, esso segna il punto di massima distanza, o meglio, il vero e proprio capovolgimento, della concezione aristotelica dello *zōon politikòn* che vedeva nella vita comunitaria la tendenza umana per eccellenza<sup>271</sup>. Hobbes dichiara in modo esplicito che «gli uomini non hanno piacere (ma al contrario molta afflizione) nello stare in compagnia»<sup>272</sup>. Nello stato di natura la vita dell’uomo è «solitaria, misera, sgradevole, brutale e breve»<sup>273</sup>. Solo un potere capace di incutere timore e soggezione può cambiare questa situazione, ma, questa “seconda condizione” dell’uomo non è né una tendenza naturale, né un fine a cui tendere che l’uomo sente in modo innato dentro di sé; è semplicemente un calcolo della ragione che persegue una logica utilitaristica.

Per quanto riguarda le altre grammatiche della metafora Hobbes, con astuzia e spirito opportunistico, riprende dalla tradizione solo gli elementi funzionali alla sua analisi: certamente fa propria l’idea di totalità e unità veicolata dal corpo, è interessato anche al rapporto tra il sovrano e i sudditi<sup>274</sup>, ma non tanto nel senso dell’interdipendenza delle parti e del loro ordinamento gerarchico. Nonostante l’impiego massiccio di analogie con il corpo organico, come quella classica fra membra del corpo e funzioni civili<sup>275</sup>, o quella fra malattie e tutte quelle cose (passioni, situazioni reali) che minacciano l’esistenza dello Stato<sup>276</sup>, vi è da notare che in nessuno dei due casi siamo

---

<sup>268</sup> Cfr. F. Zanolla, *Dalla “moltitudine” al “sovrano”*, cit., p. 17.

<sup>269</sup> *Ibidem*.

<sup>270</sup> Cfr. A. Musolff, *Health and Illness of the Leviathan*, cit., p. 18. Cfr. anche H. Bredekamp, *Leviathan. Body politic as visual strategy in the work of Thomas Hobbes*, cit., p. 45.

<sup>271</sup> Cfr. F. Mora, *Thomas Hobbes e la fondazione della tecnica moderna*, cit., cap. II, par. 4: “Dell’uomo naturale come individuo asociale”, pp. 56-58.

<sup>272</sup> T. Hobbes, *Leviatano*, cit., parte I, cap. XIII, p. 129.

<sup>273</sup> *Ivi*, p. 131.

<sup>274</sup> Cfr. F. Viola, *Behemoth o Leviathan? Diritto e obbligo nel pensiero di Hobbes*, cit., p. 144, in cui il critico afferma che, mentre negli *Elements* e nel *De Cive* il focus hobbesiano dell’attenzione era proiettato sull’unità del potere sovrano, «nel *Leviatano* Hobbes si pone consapevolmente il problema del rapporto tra il sovrano e i sudditi, ancora non pienamente risolto nelle opere precedenti».

<sup>275</sup> Cfr. T. Hobbes, *Leviatano*, cit., Introduzione; cfr. anche cap. XXIV sull’analogia tra ciò che è nutrimento e favorisce la crescita del corpo e dello Stato. Per una rapida corrispondenza cfr. A. Musolff, *Health and Illness of the Leviathan*, cit., pp. 6-7, tabelle 1-2.

<sup>276</sup> Cfr. T. Hobbes, *Leviatano*, cit., cap. XXIX. Per una rapida corrispondenza cfr. A. Musolff, *Health and Illness of the Leviathan*, cit., p. 15, tabella 3.

di fronte ad un preciso e sistematico riscontro anatomico<sup>277</sup>. Le motivazioni di ciò risiedono ancora una volta in quelli che sono gli interessi scientifici del Filosofo: egli non è tanto interessato alle recenti scoperte anatomiche fatte dai suoi contemporanei, più che la biologia e la medicina, quindi, la sua curiosità si rivolge verso la matematica e la fisica<sup>278</sup>, cioè verso l'artificialità del modello meccanicistico del suo automa<sup>279</sup>. I principi teorici che guidano la rappresentazione allegorica dell'uomo, tanto nel testo quanto nel frontespizio, sono il razionalismo, l'atomismo e il contrattualismo. Il *Commonwealth* è un prodotto dell'uomo, frutto supremo della sua razionalità che attraverso un patto, tramite cui disciplina le sue stesse azioni, riesce a creare una condizione di ordine civile in cui sia possibile la pace. Secondo la concezione dell'atomismo sociale, base dell'antropologia hobbesiana, gli individui sono i «soggetti elementari e costituenti»<sup>280</sup> di tale ordine. Il Leviatano può essere considerato la «massimizzazione dell'individualità [in quanto] riassume in sé tutti gli individui»<sup>281</sup>. La base atomistica della filosofia di Hobbes, in questo senso, non contrasta con l'idea di assolutismo, ma anzi la sostiene e ne costituisce il presupposto fondamentale<sup>282</sup>.

Considerare il Leviatano dal punto di vista della materia e della forma della sua costituzione irradia la metafora del corpo politico di nuova luce. Lo Stato è fatto di (la materia) e prodotto da (l'artefice) uomini<sup>283</sup>. Definendolo “corpo politico”, il Filosofo potrebbe aver usato la metafora in un senso del tutto nuovo: a differenza di come era sempre stato fatto nella tradizione a lui precedente, ovvero servendosi quale analogia metaforica con un intento meramente letterario e retorico, egli l'avrebbe impiegata sfruttandone il senso logico, come analogia metonimica, indicante una relazione di causa-effetto o di mezzo-fine: i *corpi* degli individui sono il mezzo e la causa con cui si produce l'effetto, il fine dell'ordine *politico*<sup>284</sup>. L'uso dell'analogia in senso metonimico è un'ulteriore conferma al, già ampiamente dimostrato, valore cognitivo che la metafora del Leviatano ha nel complesso della trattazione hobbesiana. Un ultimo aspetto della nuova concezione che Hobbes propone riguardo al tropo del corpo politico si chiarisce considerando la questione della temporalità. Possiamo

---

<sup>277</sup> Cfr. A. Musolf, *Health and Illness of the Leviathan*, cit., p. 7, dove viene messa in luce la mancanza, nell'elenco hobbesiano, di alcune membra salienti, quali la testa e il cuore, e p. 15, in cui si riscontra una mescolanza tra la teoria umorale ed elementi a questa estranei.

<sup>278</sup> Cfr. *ivi*, p. 7.

<sup>279</sup> Come sottolinea opportunamente Malcom, nel frontespizio dell'opera ciò che è rappresentato non sono i vari organi e funzionari civili situati, a seconda dell'analogia, nelle rispettive parti del corpo, ma la struttura compositiva d'insieme che, grazie all'artificio del patto, crea come prodotto meccanico il corpo dello Stato (cfr. N. Malcom, *The Titlepage of Leviathan, Seen in a Curious Perspective*, cit., p. 142).

<sup>280</sup> F. Zanolla, *Dalla “moltitudine” al “sovrano”*, cit., p. 3.

<sup>281</sup> F. Viola, *Behemoth o Leviathan? Diritto e obbligo nel pensiero di Hobbes*, cit., p. 160.

<sup>282</sup> Cfr. A. di Bello, *Sovranità e rappresentanza*, p. 38. Nel frontespizio siamo di fronte alla resa iconografica che mette in evidenza la massima implicazione di questi due principi: il carattere colossale della figura allude infatti all'assolutismo della sovranità, la composizione del suo corpo rappresenta invece gli individui, che, tramite il contratto, vengono ad essere i costituenti elementari del corpo politico.

<sup>283</sup> Cfr. T. Hobbes, *Leviatano*, cit., Introduzione, p. 6.

<sup>284</sup> Cfr. F. Viola, *Behemoth o Leviathan? Diritto e obbligo nel pensiero di Hobbes*, cit., pp. 144-145.

affermare che, in questo punto, la metafora riesce ad inglobare tanto i caratteri dell'organicismo, quanto quelli del meccanicismo, nonostante la loro contrapposizione<sup>285</sup>: nell'idea di corpo naturale è implicito il problema della sua degenerazione e morte, al contrario, la macchina allude ad un'entità che non si trasforma nel corso del tempo, che rimane perennemente identica a sé nel suo funzionamento regolare ed invariabile. L'idea di corruzione e decadimento veicolata dalla metafora organicistica è presente nel testo, ma riguarda solo il livello dell'organismo sovraindividuale: lo Stato. In quanto prodotto storico, esso è un Dio mortale, la cui esistenza è precaria, sempre insidiata da una molteplicità di nemici e di accidenti<sup>286</sup>. Tuttavia, nella dimensione dell'organismo individuale, l'artificialità consente di inserire la sovranità in una certa eternità. Il frontespizio non fa che rappresentare l'immortalità della sovranità: tramite la struttura compositiva che costituisce il corpo dell'automa in sostituzione del corpo fisiologico del sovrano<sup>287</sup>, Hobbes risolve il problema della sopravvivenza del potere nella situazione di instabilità politica che potrebbe pericolosamente venire a crearsi nel momento della morte del sovrano<sup>288</sup>.

Per comprendere come questa sovrapposizione sia possibile bisogna tornare a studiare la teoria medievale dei due corpi del re, che, sotto questo rispetto, riveste un'importanza fondamentale per alcune implicazioni concettuali della filosofia hobbesiana. La comunità politica pensata come un corpo è «ontologicamente assoggettata a questa duplicità»: da un lato essa è formata da corpi naturali, fisici e

---

<sup>285</sup> Cfr. J. Derrida, *La bestia e il sovrano*, cit., volume I, pp. 69-70. In cui si leggono interessanti riflessioni circa il «paradosso della mortale immortalità della sovranità».

<sup>286</sup> Cfr. G. Briguglia, *Il corpo vivente dello Stato*, cit., cap. 2, dedicato interamente al tema del “corpo umorale dello Stato”, in particolare, in riferimento al pensiero di Macchiavelli. Tuttavia, leggendolo vi si trovano diverse considerazioni interessanti per la nostra analisi. Secondo Briguglia, lo Stato, in quanto corpo misto, non è qualcosa di «statico, costruito una volta per tutte su principi che possano, senz'altro intervento, sfidare il tempo. Il flusso del tempo è una dimensione essenziale della vita di uno Stato, è un elemento-chiave dell'azione politica [...]. Generazione e corruzione sono così due aspetti inscindibili e intrinsecamente correlati dell'esistenza delle “repubbliche”» (p. 85). Nella dimensione collettiva dell'organismo sovraindividuale «Il perenne movimento, che in certo modo è il sostrato ontologico dell'esistenza stessa, si salda [...] con il livello delle vicende storiche e politiche determinandone la caratteristica essenziale» (p. 98) Riferendosi analogicamente alla teoria umorale, il critico rileva che «Al centro stesso del vivere associato è [...] posto il conflitto potenziale» (p. 92) e, come esso è «un dato ineliminabile della vita fisiologica dell'uomo», parimenti lo è nella vita del corpo politico.

<sup>287</sup> Cfr. H. Bredekamp, *Leviathan. Body politic as visual strategy in the work of Thomas Hobbes*, cit., p. 92.

<sup>288</sup> Cfr. S. Rodeschini, *Il Leviatano e le sue immagini*, cit., p. 14, in cui l'autrice sottolinea che «È così possibile leggere il frontespizio non solo come la rappresentazione dello stato ma, soprattutto, come l'atto della sua continua fondazione. Se si pone attenzione all'immagine del frontespizio si nota, infatti, che la città e gli accampamenti che si trovano adagiati al cospetto del mostro sono vuoti, perché tutti i cittadini sono chiamati all'atto di istituzione dell'autorità che gli consentirà di vivere in pace e che gli imporrà di abbandonare, ameno parzialmente, le loro occupazioni private. In questo modo appare chiaro che il dominio che il Leviatano impone sulla dimensione dell'eterno conflitto tra gli uomini non avviene una volta per tutte ma è un atto che si ripete continuamente e necessariamente». Cfr. anche B. Accarino, *Zoologia politica*, cit., p. 84, dove si trova un'ulteriore conferma alla tesi secondo cui il frontespizio «tratta del momento costitutivo o fondativo [...], questa effigie non dice nulla sulla *durata* della comunità politica che si è costituita, mentre dice tutto sulla *nascita*».

materiali, la cui aggregazione produce però un corpo “ideale”<sup>289</sup>, il corpo civile, corporativo ed artificiale. La distinzione medievale riportata da Kantorowicz è quella tra una *persona naturale*, il re, e una *persona artificiale*, la totalità del popolo, l'*universitas*. La nozione sorse quando il termine *corpus mysticum*, perdendo quei tratti di materialità legati strettamente al corpo, assunse connotazioni giuridiche, cioè «acquistò un carattere corporativo indicante una persona “fittizia” o “giuridica” [...] che ben poco differiva dalla *persona ficta* dei giuristi. In effetti, fu principalmente fra i giuristi, sebbene non solo tra di essi, che l'interpretazione organologica venne affiancata o amalgamata a contenuti di carattere corporativo, con il conseguente uso della nozione di *corpus mysticum* come sinonimo di *corpus fictum*, *corpus imaginatum*, *corpus repraesentatum*, e simili – come sinonimo insomma di persona giuridica o corporazione. I giuristi giunsero quindi a distinguere, come i teologi, tra *corpus verum* – il corpo tangibile della singola persona – e *corpus fictum*, l'ente giuridico intangibile ed esistente solo come finzione giuridica»<sup>290</sup>. Per Hobbes la definizione di “persona” è articolata su un criterio etico-giuridico di imputazione delle azioni<sup>291</sup>. Per quanto riguarda la persona del sovrano, la dicotomia tra una persona naturale e una fittizia non è facilmente tracciabile; il dato certo risiede invece nel principio secondo cui «La personalità naturale del sovrano è per Hobbes il presupposto della sua personalità artificiale in quanto rappresentante del corpo politico»<sup>292</sup>. Il punto chiave della questione risiede nell'artificio della rappresentanza: il sovrano in quanto rappresentante è l'unico individuo a possedere capacità d'azione, sebbene ciò che egli mette in atto non sono parole o azioni riconducibili alla sua personalità. Ciò che si costruisce in questo modo è una personalità artificiale e fittizia, che necessita però di un soggetto su cui innestarsi poiché «È il rappresentatore che sostiene la parte della persona»<sup>293</sup>. La sovranità hobbesiana non rappresenta il popolo come mero aggregato di individui, ma come entità corporata. Il popolo può definirsi tale solo nella misura in cui trova unità grazie alla rappresentazione della sovranità: «è l'unità del rappresentatore, non l'unità del rappresentato che fa una la persona»<sup>294</sup>. Ponendo la giusta attenzione a tali questioni essenzialmente teoriche ci si rende conto in modo incontrovertibile che la metafora hobbesiana del corpo politico è qualcosa di radicalmente diverso dal tradizionale riscontro analogico che ripercorre i secoli a lui precedenti. Ciò che il Filosofo inglese vuole metaforizzare è infatti una nuova, particolare concezione di unità collettiva e di relazione tra il sovrano, il popolo e lo

---

<sup>289</sup> Il concetto di ideale è qui contrapposto a quello di materiale, non a quello di reale. È importante sottolinearlo perché questa caratteristica ontologica è proprio «ciò che segna la differenza di Hobbes rispetto alla concezione olistica presente nella tradizione [:] il fatto che l'uomo artificiale è reale non meno dell'uomo naturale» (B. Accarino, *Rappresentanza*, cit., p. 49).

<sup>290</sup> E. H. Kantorowicz, *I due corpi del re*, cit., pp. 179-180.

<sup>291</sup> Cfr. T. Hobbes, *Leviatano*, cit., parte I, cap. XVI, p. 168: «Una PERSONA è colui, le cui parole o azioni sono considerate o come sue proprie o come rappresentanti le parole o le azioni di un altro uomo o di qualunque altra cosa a cui sono attribuite, sia veramente che per finzione. Quando sono considerate sue proprie, allora viene chiamata una *persona naturale*; quando sono considerate come rappresentanti le parole e le azioni di un altro, allora è una *persona finta o artificiale*».

<sup>292</sup> F. Viola, *Behemoth o Leviathan? Diritto e obbligo nel pensiero di Hobbes*, cit., p. 149.

<sup>293</sup> T. Hobbes, *Leviatano*, cit., parte I, cap. XVI, p. 172.

<sup>294</sup> *Ibidem*.

Stato<sup>295</sup>. L'artificialità inerisce al fatto che l'entità creata esiste solo in virtù del fatto che la sua persona può essere supportata dalla sovranità, che diventa in questo modo il tutto dello Stato. Viene proposta in questa forma una «peculiare relazione tra molteplicità e unità»<sup>296</sup>, che vede le singole parti subordinate al tutto nei termini di un'anteriorità assiologica, e soprattutto ontologica<sup>297</sup>, della relazione sui relati.

### 2.3.2. L'artificio

Di fronte alla dimensione del Leviatano-automa il discorso hobbesiano raggiunge l'apice del razionalismo e del costruttivismo, in cui troviamo riassorbite anche le altre caratterizzazioni della figura: la costruzione del Dio mortale come risultato dell'ingegno umano e della sua capacità creativa, la persona sovrano-rappresentativa nella sua nuova veste artificiale<sup>298</sup>.

Il Leviatano è un automa, un organismo artificiale capace di movimento autonomo, prodotto più eccellente dell'arte umana ad imitazione della natura, cioè l'arte con cui Dio ha creato l'universo<sup>299</sup>.

---

<sup>295</sup> Cfr. N. Malcom, *The Titlepage of Leviathan, Seen in a Curious Perspective*, cit., p. 142.

<sup>296</sup> *Ibidem*.

<sup>297</sup> La superiorità della totalità rispetto alle componenti considerate singolarmente (cfr. H. Bredekamp, *Leviathan. Body politic as visual strategy in the work of Thomas Hobbes*, cit., p. 48) è un'idea non particolarmente originale, si trovava già formulata in Aristotele ed anche la tradizionale metafora del corpo politico la sottintendeva. Riflessioni più interessanti sono espresse in G. Duso, *La rappresentanza politica*, cit., p. 86, dove il critico afferma che: «il popolo esiste solo dopo il contratto ed ha come suo unico modo di esprimersi quello rappresentativo. [...] Hobbes si oppone alla concezione che intendeva i re – considerati sovrani – come *singulis majores*, ma *universis minores*, cioè superiori ai singoli presi separatamente, ma soggetti nei confronti dei sudditi presi nella loro totalità. E lo può fare in base al modo di concepire la totalità: infatti se l'espressione “tutti insieme” non ha lo stesso senso di “ciascuno”, ma vuole indicare il corpo collettivo come una persona, dire “tutti insieme”, significa indicare il potere sovrano, unica istanza unitaria».

<sup>298</sup> L'inglobamento delle diverse dimensioni nella macchina è la tesi espressa da Galli in C. Galli, *Schmitt e Hobbes: una strana coppia?*, cit., p. 14. Riflettendo sull'interpretazione schmittiana egli afferma che, in tutta la costruzione di Hobbes, «l'elemento prevalente è quello razionale e artificiale» (p. 16). Schmitt nega alla dimensione personale qualsiasi autonomia concettuale, in quanto «La logica interna dello “Stato”, come prodotto artificiale istituito dagli uomini, non porta alla persona, ma alla macchina. Ciò che importa non è la rappresentanza attraverso una persona, ma la prestazione fattuale e attuale di una protezione efficace. La rappresentanza non ha valore se non è *tutela praesens*, ma questa è assicurata soltanto da un meccanismo di comando, realmente funzionante. [...] il processo di meccanizzazione non è frenato da questo personalismo, che anzi lo perfeziona ulteriormente. Infatti, anche questo elemento personalistico è coinvolto nel processo di meccanizzazione, e vi si perde. Nella sua interezza di corpo e anima, lo Stato è un “homo artificialis” e in quanto tale è una macchina» (C. Schmitt, *Sul Leviatano*, cit., pp. 69-70).

<sup>299</sup> Cfr. T. Hobbes, *Leviatano*, cit., Introduzione, p. 5. Secondo Bredekamp, le concezioni proposte da Hobbes nell'Introduzione del Leviatano, che si apre appunto sull'idea di un parallelismo tra facoltà umane e divine, potrebbero essere state ispirate dal fisico, matematico e cosmologo inglese Robert Fludd (1574-1637). Hobbes lo conosceva personalmente e possedeva nella sua biblioteca la sua opera, il cui frontespizio disegnato da Matthäus Merian propone una particolare versione iconografica della corrispondenza tra macrocosmo e microcosmo, in cui viene evocata la relazione tra le capacità creative dell'uomo ad imitazione della natura, e la natura stessa come creazione di Dio (cfr. H. Bredekamp, *Leviathan. Body politic as visual strategy in the work of Thomas Hobbes*, cit., pp. 46-47). È necessaria

Tuttavia a ben guardare, l'artificio creato non è propriamente un artefatto, quanto piuttosto un'illusione ottica.

È un dato consolidato il profondo interesse che Hobbes nutriva verso questa scienza, considerata da lui molto affine alla geometria perché fondata su di essa. Questa disciplina esercitava una forte attrazione sul pensiero hobbesiano in ragione della sua connessione e le sue implicazioni con l'epistemologia e la gnoseologia<sup>300</sup>. Il filosofo di Malmesbury giunge a definire la vista come "il più nobile dei sensi", perché in grado di spiegare, attraverso l'applicazione di principi scientifici, le regole che orientano la natura umana e la società civile<sup>301</sup>. Gli studi ottici si presentano quindi come lo strumento di correzione degli errori di percezione nei quali l'uomo è incline a cedere, perché lo spingono a sottoporre le capacità visive al vaglio dei principi logici della ragione<sup>302</sup>.

Certamente Hobbes era venuto direttamente a conoscenza di diversi dispositivi ottici, la cui fortuna nel Seicento, in particolare a Parigi dove egli si trovava in quegli anni, era esplosa<sup>303</sup>. Un congegno nello specifico deve aver attirato la sua attenzione in modo speciale: si tratta di un dispositivo ottico costituito da lenti prospettiche, inventato attorno al 1620 da un gesuita di Lione, Padre du Lieu<sup>304</sup>, e diventato, nel giro di meno di due decenni, un affascinante gioco scientifico-estetico. Le descrizioni in lingua inglese che circolavano all'epoca su questo strumento erano due: una, intitolata *La Perspective curieuse*, del 1638, ad opera dello scienziato francese Jean-François

---

una precisazione sul significato di "natura", dal momento che in Hobbes il concetto non è usato in modo univoco. Abbiamo già incontrato il termine nel suo senso fattuale o empirico, nell'idea di stato di natura come condizione naturale perché originaria dell'umanità. Il termine può indicare poi l'essenza, ovvero quell'insieme di facoltà che un organismo possiede al momento della sua nascita. In senso fisico, il concetto si sdoppia in una parte oggettiva e una controparte soggettiva. Nel significato oggettivo, natura è il risultato di un'opera: la natura come prodotto artificiale dell'opera divina. Esso è strettamente correlato al significato oggettivo, la natura come sinonimo di arte, perché il senso di un prodotto risiede nell'attività stessa che lo produce, nello stesso produrre. Quindi, per Hobbes, natura è contemporaneamente il punto di partenza metafisico (la capacità produttiva) quanto l'obiettivo pragmatico (il prodotto). L'estensione del concetto di natura hobbesiano abbatte così la differenza fra il naturale e l'artificiale. Tale sdoppiamento si riflette sul modo di concepire la natura umana: la natura per nascita, che comprende le potenzialità di un essere, e la natura come risultato derivante dall'uso e dall'esperienza. L'ingegno ha un piede su entrambe le sponde, come potenzialità dell'essere è prerogativa umana, tuttavia, non si presenta come una facoltà già operante con la nascita ma necessita di venire sviluppata attraverso l'esercizio della memoria e dell'immaginazione. In questo senso la ragione si identifica perciò con il suo uso. La concezione di natura hobbesiana non deve nulla all'aristotelismo: il Filosofo inglese rigetta il concetto di potenza, quindi non può parlare di natura razionale nel senso di un dispiegamento e una realizzazione della natura umana. Piuttosto, per Hobbes, tutti gli atti derivati rappresentano una successione uniforme e continua dell'unico atto del movimento vitale (cfr. F. Viola, *Behemoth o Leviathan? Diritto e obbligo nel pensiero di Hobbes*, cit., pp. 7-27).

<sup>300</sup> Cfr. N. Malcom, *The Titlepage of Leviathan, Seen in a Curious Perspective*, cit., p. 137. Cfr. anche S. Rodeschini, *Il Leviatano e le sue immagini*, cit., pp. 3-4.

<sup>301</sup> Cfr. H. Bredekamp, *Leviathan. Body politic as visual strategy in the work of Thomas Hobbes*, cit., p. 74.

<sup>302</sup> Cfr. *ivi*, p. 105. Cfr. anche S. Rodeschini, *Il Leviatano e le sue immagini*, cit., p. 8.

<sup>303</sup> Cfr. H. Bredekamp, *Leviathan. Body politic as visual strategy in the work of Thomas Hobbes*, cit., p. 74.

<sup>304</sup> Cfr. N. Malcom, *The Titlepage of Leviathan, Seen in a Curious Perspective*, cit., p. 134.

Niceron che Hobbes conosceva personalmente; l'altra per mano di Hobbes stesso<sup>305</sup>. Si trattava di un tipo di anamorfosi catottrica, ovvero di un effetto ottico illusorio di distorsione e risoluzione geometriche, tramite cui un'immagine, che osservata in condizioni normali risultava distorta, grazie all'aiuto di strumenti correttivi quali specchi e lenti, veniva ricomposta e vista così in modo ordinato e consueto. Nel caso in questione, lo specchio usato aveva una forma cilindrica (anamorfosi catottrica cilindrica), o meglio, al centro di un tubo ottico si trovava una lente poligonale sfaccettata, grazie alla quale, una molteplicità di figure disegnate circolarmente su un foglio venivano unite e sovrapposte dando vita ad un'unica nuova immagine<sup>306</sup>. L'uso dello specchio era di grande importanza rispetto all'effetto psicologico che suscitava nell'osservatore, accuratamente sottolineato dal toscano Pietro Accolti nel suo trattato *Lo inganno de gl'occhi* (1625): mentre nell'anamorfosi ottica (senza uso di specchi e lenti), per giungere a vedere l'immagine risolutiva finale, ci si doveva muovere fisicamente, immagazzinando così due diverse esperienze, nel caso dell'anamorfosi catottrica, grazie all'introduzione dello specchio, le due esperienze venivano congiunte, sembrando simultanee<sup>307</sup>. Se Accolti aveva descritto gli effetti del dispositivo sul piano psicologico, evidenziando soprattutto gli stati affettivi di meraviglia e piacere da questo causati, il matematico Jean de Vaulezard, nel 1630, aveva dato alle stampe il suo trattato, *Perspective cilindrique et conique*, dove, in pieno stile euclideo, tali effetti venivano spiegati razionalmente, cioè mostrandone la perfetta possibilità di conoscenza grazie all'applicazione delle leggi geometriche<sup>308</sup>. La complementarità di stati affettivi e comprensione razionale è già di per sé un elemento che potrebbe aver attirato Hobbes a servirsi del congegno per i suoi scopi filosofici; essa infatti riproponeva sul piano visivo quelli che nel XVII secolo erano considerati i requisiti di una metafora efficace: una certa inappropriata ed estraneità finalizzate a sorprendere, correlate ad appropriatezza teorica e semantica nelle quali si ritrovava il piacere della conoscenza. In aggiunta a ciò, Hobbes aveva trovato nel funzionamento di questo dispositivo ottico una serie di implicazioni e di significati concettuali, o, in altre parole, «la possibilità di politicizzare il significato della tecnica delle lenti prospettiche»<sup>309</sup>. Oltre all'artificialità del risultato finale e alla particolare relazione tra molteplicità e unità<sup>310</sup> già analizzati nel contesto della metafora del corpo politico, la necessità teorica più importante per la filosofia politica hobbesiana risiedeva nel fatto di poter mostrare simultaneamente, nella stessa immagine, sia le figure di partenza, sia l'immagine finale che sorge come risultato della loro composizione<sup>311</sup>. Per comprendere l'operazione è necessario adottare una teoria della rappresentazione in senso generale, ovvero una teoria interdisciplinare capace di estendersi tanto alla

<sup>305</sup> Cfr. *ivi*, p. 125. La descrizione hobbesiana del dispositivo è contenuta nella risposta alla Prefazione di *Gondibert* a Sir William Davenant.

<sup>306</sup> Sulla descrizione dei dispositivi ottici cfr. *ivi*, pp. 127 e 133. Cfr. anche H. Bredekamp, *Leviathan. Body politic as visual strategy in the work of Thomas Hobbes*, cit., p. 77 ss.

<sup>307</sup> Cfr. N. Malcom, *The Titlepage of Leviathan, Seen in a Curious Perspective*, cit., pp. 127-128.

<sup>308</sup> Cfr. *ivi*, p. 128.

<sup>309</sup> B. Accarino, *Zoologia politica*, cit., p. 86.

<sup>310</sup> Le immagini di partenza ricevono significato solo nella misura in cui viene operata la risoluzione in un'immagine finale.

<sup>311</sup> Cfr. N. Malcom, *The Titlepage of Leviathan, Seen in a Curious Perspective*, cit., p. 143.

prospettiva visiva e alla scenografia teatrale, quanto all'arte della metafora e alla scienza della politica. Hobbes distingue due diverse modalità in cui si può vedere: si può vedere *la forma rappresentata* (ad esempio un rettangolo), o si può vedere *ciò che la forma rappresenta* (la superficie di un tavolo)<sup>312</sup>. Quindi, come nel caso della metafora, l'illusione rappresentativa richiede una partecipazione attiva del soggetto su cui agisce, che attivi in lui tanto la memoria, quanto l'immaginazione e la fantasia<sup>313</sup>. Come nel teatro invece, essa opera simultaneamente su due diversi livelli di risposta: quello psicologico-affettivo e quello razionale-cognitivo<sup>314</sup>. In definitiva, lo scopo di Hobbes nell'impiegare l'illusione ottica come modello di costruzione dello Stato risiede nel mostrare che il potere sovrano esiste non nei termini di un'entità soprannaturale o un'autorità sacra, ma in quelli di una conseguenza totalmente razionale degli atti degli individui<sup>315</sup>. È come se il Leviatano richiedesse ai suoi sudditi due generi differenti di obbedienza<sup>316</sup>: una passionale, quella riguardante la paura di un potere irresistibile, e l'altra razionale, inerente alla costituzione della *civitas* attraverso la logica dell'autorizzazione. La grandezza e la maestria di Hobbes si palesa nel mostrare la loro necessaria interconnessione nell'icastica rappresentazione del suo frontespizio.

---

<sup>312</sup> Cfr. *ibidem*.

<sup>313</sup> Cfr. *ivi*, p. 144.

<sup>314</sup> Cfr. *ibidem*.

<sup>315</sup> *Ivi*, p. 145.

<sup>316</sup> Cfr. *ibidem*.

## Capitolo III

### Behemoth

La metafora di Behemoth non vanta la profondità concettuale che, invece, abbiamo visto avvolgere quella di Leviathan. Possiamo affermare che essa vive di luce riflessa, ovvero acquista importanza e significato proprio nel suo contrapporsi all'immagine del Leviatano, la cui fama l'ha reso un vero e proprio simbolo dello Stato moderno, inteso innanzitutto come creazione razionale e legittima. Per contrasto, Behemoth, il suo avversario, diviene allora simbolo di disordine e caos: nel pensiero di Thomas Hobbes rappresenta il pericolo della guerra civile<sup>1</sup>; nel Novecento, con Franz Neumann, viene a personificare l'abominio del fenomeno totalitarismo<sup>2</sup>. Fin dal contesto mitologico originario, ascrivibile alle fonti cosmogonico-religiose delle prime civiltà mesopotamiche, il mostro Behemoth era strettamente collegato a quello del Leviatano: essi si contrapponevano nel loro essere identificati rispettivamente con l'elemento terrestre e quello acquatico, e, dalla loro lotta incessante, con il prevalere delle forze dell'ordine su quelle del caos, prendeva avvio la Creazione di un universo ordinato e governato da potenze soprannaturali<sup>3</sup>. Il mito viene poi ripreso dalla tradizione ebraica, ed entra così a far parte del patrimonio leggendario della Bibbia. Qui Behemoth è una terribile bestia terrestre plasmata da Dio durante il quinto giorno della Creazione, insieme alla bestia marina Leviatano e all'uccello Ziz<sup>4</sup>. La differenza più consistente rispetto ai miti delle tradizioni orientali risiede nel fatto che Leviathan e Behemoth non sono più simboli del Bene e del Male; divengono entrambi rappresentanti di forze cosmiche caotiche, che solo Dio è in grado di domare e vincere<sup>5</sup>. Nel *Libro di Giobbe*, che costituisce il riferimento biblico privilegiato<sup>6</sup> a cui gli interpreti si sono rivolti per la caratterizzazione dei due mostri,

---

<sup>1</sup> T. Hobbes, *Behemoth. The Long Parliament*, originally published in 1681, Anodos Books, Torino 2019.

<sup>2</sup> F. Neumann, *Behemoth. The Structure and Practice of National Socialism*, Oxford University Press, New York 1942.

<sup>3</sup> Cfr. M. Mascherini, *Leviatano e Behemoth come mostri biblici*, cit., pp. 484-487.

<sup>4</sup> Cfr. *ivi*, p. 484.

<sup>5</sup> Cfr. *ivi*, p. 489.

<sup>6</sup> Ma non unico. Infatti «Esiste tutta una tradizione apocrifia, posteriore a Giobbe, che rappresenta i due mostri come una coppia apocalittica: il maschio, Behemoth, era una belva terrestre e la femmina, il Leviatano, era di origine acquatica» (*ivi*, p. 491). Esempi di questi Apocrifi dell'Antico Testamento, non accettati ufficialmente dalla dottrina canonica, sono il *quarto Libro di Ezra* e il *Libro di Enoc*. Per un ulteriore approfondimento circa le fonti mitologiche dei mostri cfr. M. Mascherini, *Stato e pluralismo conflittuale. Leviatano e Behemoth: mostri biblici e metafore della politica*, Meltemi, Milano 2021, p. 59 ss. Il testo non apporta nuovi elementi di rilievo fondamentale rispetto al saggio apparso qualche anno prima sulla rivista "Filosofia politica", tuttavia può essere consultato per vagliare con maggiore attenzione il materiale mitologico da cui nascono le figure di Leviatano e Behemoth (in particolare il cap. I, pp. 27-70).

Behemoth viene presentato come una figura minore rispetto a quella del Leviatano: mentre la descrizione del mostro acquatico si estende per circa una trentina di versetti, quella del mostro terrestre ne occupa solo un terzo<sup>7</sup>.

L'elemento di maggior interesse riguardante questa figura risiede nel suo nome: dal punto di vista morfologico, Behemoth, come sottolineano tutti gli studiosi che con esso si sono confrontati<sup>8</sup>, è il plurale del sostantivo ebraico *behemah*, termine generico usato per indicare la bestia. «Nel nostro caso l'uso del plurale estensivo contribuisce a suggerire l'idea di un essere gigantesco, quasi a voler indicare la “bestia” per antonomasia»<sup>9</sup>. Questo aspetto dell'abnormità delle dimensioni è confermato anche etimologicamente: il termine può essere ricondotto alla radice *bmh*, che rimanda al dorso dell'animale, all'altura, come segno distintivo di una mole eccezionale, o potrebbe essere accostato alla radice *\*bhm*, indicante un “essere muto”, privo di linguaggio nel senso di stupido/bruto<sup>10</sup>, e quindi irrazionale. La descrizione fisica dell'animale nel *Libro di Giobbe* non apporta all'analisi elementi particolarmente significativi; l'attributo principale che caratterizzerebbe Behemoth, conseguenza diretta del suo gigantismo, risiede nella forza. Presentato inizialmente come un animale pacifico che «mangia erba come il bue», vengono posti immediatamente in risalto la sua forza e il suo vigore, in riferimento ai suoi fianchi, il suo ventre e la robustezza delle sue ossa<sup>11</sup>.

La scarsa importanza attribuita alla figura di Behemoth all'interno del racconto biblico si ripercuote sulla futura fruibilità allegorico-metaforica del mostro, che non vanta una tradizione paragonabile a quella del Leviatano né ricezioni particolari, ed anzi, nelle occasioni in cui essa viene ripresa, tende a sovrapporsi ed essere inglobata dall'immagine più celebre della creatura marina. In proposito, si possono portare a titolo esemplificativo di questa tendenza le interpretazioni religiose medievali. I

---

<sup>7</sup> Cfr. A. Angelini, *Dal Leviatano al drago*, cit., p. 35.

<sup>8</sup> Cfr. alcuni esempi: *ivi*, p. 36; M. Mascherini, *Leviatano e Behemoth come mostri biblici*, cit., p. 482; P. Springbord, *Hobbes's Biblical Beasts: Leviathan and Behemoth*, in “Political Theory”, Vol. 23, n. 2 (May, 1995), pp. 353-375, qui p. 358.

<sup>9</sup> A. Angelini, *Dal Leviatano al drago*, cit., p. 37. Behemoth (come, del resto, Leviatano) non ha mai trovato una definitiva identificazione con una precisa specie animale: a seconda del significato allegorico che gli veniva attribuito poteva essere ritratto nei panni di un bue, di un toro, o, se si voleva metterne in risalto la carica teratologica, avvicinato ad un ippopotamo o ad un elefante.

<sup>10</sup> Cfr. *ibidem*.

<sup>11</sup> Cfr. la descrizione contenuta in *Giobbe* 40, 15-23 in *ivi*, pp. 35-36. Mascherini sottolinea che, nelle mitologie fenicia ed ittita in particolare, era comune rappresentare il dio più potente nelle sembianze di toro «per far risaltare la sua immensa forza e la sua grande capacità generatrice, che ricorda la sfrenata libidine di Behemoth descritta nei testi di Gerolamo» (M. Mascherini, *Leviatano e Behemoth come mostri biblici*, cit., pp. 485-486; Ead, *Stato e pluralismo conflittuale*, cit., p. 29, 33 e 36). Anche Onofrio Nicastro, nella sua introduzione alla traduzione italiana del *Behemoth* di Hobbes, rileva che le qualità che contraddistinguono la figura del mostro biblico sono contenute nelle «idee di eccezionale forza, di potenza generativa, di sete inesauribile» (T. Hobbes, *Behemoth*, a cura di O. Nicastro, Laterza, Bari 1978, p. XXIII). Tornando ad Angelini, l'autrice sottolinea una discrepanza di interpretazioni per quanto concerne la capacità generativa di Behemoth. Il versetto del *Libro di Giobbe* che recita: «I nervi delle sue cosce si intrecciano saldi (*Giobbe* 40, 17)» è, per l'esegesi rabbinica, «riletto metaforicamente come segno di castrazione» (A. Angelini, *Dal Leviatano al drago*, cit., p. 63). Al contrario, l'interpretazione cristiana, eleva Behemoth a simbolo di peccato e di lussuria, perché, «Nella letteratura apostolica i lombi sono metafora della sessualità e della generazione» (pp. 109-110).

teologi cristiani non sembrano prestare attenzione alla differenza tra un essere terrestre ed uno acquatico; tale caratterizzazione geografica si era a tal punto offuscata che i nomi delle due creature erano divenuti pressoché interscambiabili<sup>12</sup>. Essi designavano le forze demoniache contrarie a Dio, come emblematicamente viene mostrato nelle miniature del *Liber Floridus*: qui, i due mostri sono raffigurati accompagnati ciascuno da un cavaliere, il Leviatano dall'Anticristo, Behemoth da Satana<sup>13</sup>. Giovanni di Salisbury, nel suo *Policratus*, accanto all'immagine della *res publica* impersonata armonicamente da un corpo umano, aveva tratteggiato le sagome di un altro corpo: il "corpus unum" dei malvagi, «descritto e raffigurato sulla scorta dell'immagine di Leviatano e di Behemoth quali appaiono nel libro di Giobbe, senza ulteriore distinzione fra i due mostri»<sup>14</sup>. Diversamente, i commentatori della Riforma preferivano leggere le Sacre Scritture alla luce di un'interpretazione letterale, piuttosto che allegorica. Le due bestie, seppur appartenenti a due diverse specie animali (elefante e balena), erano in egual modo simbolo della divina onnipotenza che li aveva creati e mandati sulla terra perché, tramite la loro statura colossale, richiamassero i sentimenti degli uomini, esseri ingrati ed insignificanti, a riconoscere la grandezza incommensurabile del potere di Dio<sup>15</sup>.

A parte questi accenni ricavabili direttamente dal contesto mitico in cui la figura di Behemoth trova la sua origine, nelle opere che andremo a considerare non troviamo altri caratteri che sostanzino la metafora di nuovi significati. Ciò è dovuto al fatto che, rispetto all'allegoria hobbesiana del Leviatano, il tropo qui considerato svolge una diversa funzione nell'economia globale delle due opere. Mentre la metafora del Leviatano veniva impiegata dal Filosofo di Malmesbury con un valore cognitivo forte, cioè allo scopo di sostenere e dimostrare, anche sul piano della visibilità, le tesi contenute nel trattato politico, la metafora di Behemoth si può dire che assuma invece un valore evocativo/propagandistico, da intendersi come «la capacità di alcune espressioni metaforiche del linguaggio politico di richiamare immediatamente alla mente dell'ascoltatore o lettore situazioni che lo coinvolgono e lo mettono in causa personalmente, nonché la capacità delle stesse di attivare sentimenti e passioni»<sup>16</sup>.

Le metafore, intese in senso ampio come rappresentazioni, figurazioni, segni e simboli, possono infatti agire sul piano comunicativo «a tre livelli: uno iconico-estetico ed un altro concettuale, entrambi espliciti, ed un terzo livello, quello ideologico, che è invece implicito e che si realizza in un tacito incontro tra l'allusività ideologica del discorso dell'autore e le aspettative politiche del lettore»<sup>17</sup>. Non sempre il livello su cui la metafora agisce è chiaramente definibile, spesso questi piani comunicativi si

---

<sup>12</sup> Cfr. C. Schmitt, *Sul Leviatano*, cit., p. 136.

<sup>13</sup> Cfr. Bertozzi M., *Thomas Hobbes. L'enigma del Leviatano (1983). Un'analisi della storia delle immagini del Leviathan*, "Storicamente", 3 (2007), no. 12. DOI: [10.1473/stor399](https://doi.org/10.1473/stor399), p. 5. Si legga in queste pagine un approfondimento riguardo all'interpretazione cristiana della coppia mostruosa, in riferimento ai commenti di Gerolamo.

<sup>14</sup> *Ivi*, p. 164.

<sup>15</sup> Cfr. P. Springbord, *Hobbes's Biblical Beasts: Leviathan and Behemoth*, cit., p. 359.

<sup>16</sup> F. Rigotti, *Metafore della politica*, cit., p. 24 ed Ead., *Il potere e le sue metafore*, cit., pp. 15-16.

<sup>17</sup> G. Saccaro Del Buffa Battisti, *Il corpo della rivoluzione*, in *Il potere delle immagini. La metafora politica in prospettiva storica*, a cura di W. Euchner, F. Rigotti, P. Schiera, il Mulino, Bologna 1993, pp. 115-131, qui p. 116.

sovrappongono in una compresenza che è tanto difficile da scardinare quanto importante da riconoscere. Quale strumento retorico, una metafora viene impiegata quasi sempre come valore poetico capace di conferire al discorso qualità stilistiche che ne rendano attraente e piacevole la lettura. Tuttavia, raramente, una metafora politica si limita a rivestire una semplice funzione ornamentale. Molto più spesso esse si rivelano connesse alla tesi politiche in una maniera indissolubile, andando così ad assumere un valore cognitivo rispetto alla trattazione teorico-concettuale. Molto più radicalmente, una metafora, quale particolare forma di pensiero e di linguaggio, può poi andare a colpire un livello esistenziale della psiche umana, quel «sostrato di immagini e di rappresentazioni elementari, intese come a priori della conoscenza, attraverso le quali filtriamo la nostra percezione del mondo»<sup>18</sup>. Facendo leva proprio sulla risposta emotiva tipica delle fonti simboliche, la metafora opera come uno strumento di propaganda, capace di veicolare idee senza il bisogno di ricorrere al medium di una giustificazione condotta logicamente attraverso teorie e concetti. La differenza in gioco è quella che sussiste tra il linguaggio del *mythos* e quello del *lógos*<sup>19</sup>, con cui si vuole riconoscere, non una svalutazione, ma, al contrario,

---

<sup>18</sup> F. Rigotti, *Metafore della politica*, cit., p. 26. La distinzione qui proposta riprende, a grandi linee, la schematizzazione proposta da Rigotti. Tuttavia, ci è sembrato opportuna modificarla leggermente per abbracciare la tripartizione proposta da Saccaro. Rigotti distingue tre funzioni delle metafore politiche: ornamentale, evocativa e costitutiva. La funzione costitutiva assorbe il valore cognitivo della metafora ma qui, l'autrice è interessata soprattutto a verificare il rapporto metafora-realtà, chiedendosi se la figura retorica si limiti a scorgere somiglianze esistenti, o se sia piuttosto essa stessa a crearle. La questione non è particolarmente significativa ai fini della nostra analisi. Ciò che è importante, è constatare il fatto che una metafora può agire sulle strutture gnoseologiche della mente umana, orientando così il pensiero in modo non teorico, analitico e razionale, ma ideologico. A tal proposito rimandiamo al saggio di F. Rigotti, *Rassegna introduttiva sulle metafore storico-politiche*, in *Il potere delle immagini. La metafora politica in prospettiva storica*, a cura di W. Euchner, F. Rigotti, P. Schiera, cit., pp. 7-30, cfr. in particolare par. 4.2. "Studi sulla funzione delle metafore politiche", p. 17 ss., in cui l'autrice rileva una differenza tra «il discorso politico che fonda teoricamente e il discorso politico che propaga opinioni date per valide». Questa distinzione corrisponde maggiormente alla differenza sopra proposta tra valore cognitivo e valore evocativo-propagandistico. A livello della psicologia sociale bisogna riconoscere il ruolo fondamentale giocato da quello che M. Edelman chiama *homo symbolicus*, ovvero la tendenza che ha l'uomo di «riponde[re] emotivamente agli stimoli provocati da fonti simboliche». In quest'ottica il linguaggio politico diviene una «forma di azione simbolica» che assume la funzione costitutiva di ordinare e strutturare la realtà. «In questo linguaggio le metafore recitano una parte di primo piano perché è attraverso di esse che i fenomeni politici, di per sé tipicamente ambigui e complessi, vengono costituiti per semplificazione».

<sup>19</sup> Cfr. F. Jesi, *Il mito*, cit., pp. 15-21. In queste pagine Jesi compie una ricostruzione filologica volta a spiegare il termine "mitologia" come "mescolanza di contrari" (*mythos* e *lógos* appunto). L'analisi è interessante perché mostra chiaramente che l'opposizione che viene comunemente sostenuta tra *lógos* e *mythos* mira a «svalutare il secondo, "puro raccontare... non obbligatorio", rispetto al primo, racconto o discorso che "implica essenzialmente un'argomentazione o una motivazione"» (p. 16). Tuttavia, se si cerca il significato originario di *mythos* ci si rende conto che con esso non si alludeva ad un raccontare di secondo ordine, connotato in senso negativo, piuttosto si riferiva a quel genere concernente «l'essenza dei racconti intorno a dèi, esseri divini» (p. 21), quelli che noi oggi cataloghiamo come miti. L'opposizione rilevata è relativa solo a «determinati momenti della storia della lingua e della cultura greca [ma] non accompagnò codeste parole fin dalle origini, e neppure fu sempre assoluta entro la lingua e il pensiero di coloro che per lo più la affermarono» (p.17). Ciò che è importante notare è il fatto che, nel pensiero greco e in particolare platonico, il *mythos*, come prerogativa della sofistica, venne svalutato proprio nel momento in cui lo si oppose al *lógos* filosofico.

l'irriducibilità di un residuo inconcettualizzabile all'interno del nesso esistenziale che lega filosofia e pratica. La metafora «dovrebbe offrirci l'occasione per riesaminare daccapo il rapporto fra fantasia e logos, e precisamente nel senso di considerare l'ambito della fantasia non soltanto come substrato per operazioni di trasformazione a livello concettuale – per cui, per così dire, un elemento dopo l'altro verrebbe sottoposto a elaborazioni e modificazioni sino a esaurimento della disponibilità di immagini – ma piuttosto come una sfera catalizzatrice attraverso cui il mondo concettuale certamente di continuo si arricchisce, senza tuttavia modificare o consumare questo fondo costitutivo primario»<sup>20</sup>. In altre parole, bisogna riconoscere alla fantasia ed alle sue logiche, nella misura in cui ad esse pertiene l'analisi del discorso metaforico, di costituire una parte essenziale all'interno della storia del pensiero concettuale. Le metafore non posso essere considerate come meri «residuati storici, rudimenti sulla via “dal mito al logos”»<sup>21</sup>, al contrario, si pongono come «*elementi primi* della lingua filosofica, “traslati” irriducibili alla proprietà della terminologia logica»<sup>22</sup>. Stiamo qui alludendo a ciò che Blumenberg chiama “metafore assolute”, coniando per esse una teoria dell'*Unbegrifflichkeit*<sup>23</sup>. La storia delle metafore, ben più radicale di quella dei concetti, ci permette quindi di giungere a quegli orizzonti di senso da cui gli esseri umani hanno iniziato a guardare il mondo. Si tratta per il filosofo tedesco di posizioni che potremmo definire pre-riflessive, in quanto la modalità originaria (ma non nel senso di primitiva) di attingere ai contenuti dell'esperienza non è concettuale, ma piuttosto metaforica, simbolica, cioè, si esprime tramite spiegazioni di ordine rappresentativo. Lo studio delle metafore, «la metaforologia cerca di riattingere la sottostruttura del pensiero, lo strato primario, la soluzione nutritizia delle cristallizzazioni sistematiche, ma vuole anche far conoscere con quale “coraggio” lo spirito si proietta nelle sue immagini, e come in questo coraggio di “congetturare” progetta la sua storia»<sup>24</sup>. Il passaggio dal momento teoretico a quello pratico-

<sup>20</sup> H. Blumenberg, *Paradigmi per una metaforologia*, cit., p. 4.

<sup>21</sup> *Ivi*, p. 3.

<sup>22</sup> *Ivi*, p. 4.

<sup>23</sup> «Che queste metafore siano denominate assolute significa soltanto che esse si mostrano resistenti alla richiesta di riduzione in termini logici, che non possono venir risolte in forma concettuale» (cfr. *ivi*, p. 6). La teoria dell'inconcettualità viene più ampiamente elaborata da Blumenberg nel 1979, dove essa costituisce il cuore del testo (H. Blumenberg, *Naufregio con spettatore. Paradigma di una metafora dell'esistenza*, trad. it. di F. Rigotti, revisione di B. Argenton, il Mulino, Bologna 1985, in particolare cfr. cap. 7, pp. 94-110) rispetto all'opera del 1960, in cui il *focus* era incentrato sulle metafore assolute. Più che una presa di distanza dalle posizioni precedenti, ci troviamo di fronte ad un'inversione nella direzione dello sguardo, come Blumenberg stesso la definisce. «Quando nel 1960 Erich Rothacker pubblicò nel suo “Archiv für Begriffsgeschichte” i Paradigmi per una metaforologia, pensava, come anche l'autore, ad una metodica sussidiaria per la Begriffsgeschichte (“storia dei concetti”), che stava giusto prendendo slancio. Da allora nulla è cambiato della funzione della metaforologia, ma qualcosa della sua referenza; soprattutto perché la metafora va presa solo come un ristretto caso speciale di inconcettualità. La metaforica non viene più considerata, prioritariamente, come sfera guida di concezioni teoretiche ancora esitanti, come ambito preliminare della formazione dei concetti, come espediente nella situazione non ancora consolidata degli idiomi specialistici. Al contrario, essa viene vista come modo autentico della comprensione di connessioni, che non può essere circoscritto al nucleo ristretto della “metafora assoluta”. Peraltro anche questa era stata definita con la sua indisponibilità ad essere “rimpiazzata da predicati reali” sullo stesso piano linguistico» (p. 94).

<sup>24</sup> H. Blumenberg, *Paradigmi per una metaforologia*, cit., p. 6.

costruttivo è fondamentale, in quanto esibisce prepotentemente quale sia la verità delle metafore: «La loro verità è, in una accezione molto lata, *pragmatica*. Il loro contenuto determina, come termine di orientamento, un comportamento; esse danno una struttura al mondo, danno una rappresentazione del tutto della Realtà, che come tale non è mai sperimentabile né dominabile»<sup>25</sup>. Le metafore sono *Weltbilder* e ci impongono la consapevolezza che l'articolazione linguistica e simbolica svolge un ruolo costitutivo dal quale non si può prescindere in rapporto alle esperienze storiche, politiche, sociali, dell'essere umano. Nel contesto della filosofia politica bisogna considerare innanzitutto

la distinzione tra lo studio della politica, intesa come l'ambito delle istituzioni politiche, sociali ed economiche effettivamente esistenti, ovvero il piano *istituito* dell'esercizio del potere, e la riflessione sul politico, che presuppone il processo *istituente* della messa in forma (*mise-en-forme*) dei rapporti sociali. Questa messa in forma, che ha il duplice significato di un conferimento di senso (*mise-en-sens*) e di una messa in scena (*mise-en-scène*), consente di accedere all'essere del politico, che resta precluso a un approccio obiettivistico alla politica, il quale si ferma alle singole forme storiche della costituzione politica senza interrogarne i presupposti. In quanto conferimento di senso, il politico è caratterizzato da una struttura semantica che dà un ordine alla società rendendolo accessibile alla percezione degli individui che la compongono; in quanto messa in scena, la forma politica si dà una rappresentazione di sé senza la quale non potrebbe esistere<sup>26</sup>.

Ogni istituzione storica, in quanto rappresentazione di qualcosa che la eccede, conserva un legame strutturale con la trascendenza che ne sta a monte, che è il suo presupposto ontologico. Indagare questi presupposti antropologici e gnoseologici significa sondare in tutta la sua profondità la nostra attività simbolica, sino a giungere a quel sostrato mitico che si sottrae al dominio della ragione. Nel suo essere forma originaria dell'esperienza umana, la metafora arriva dove il concetto non riesce a penetrare, gettando il nostro sguardo sull'origine abissale della filosofia politica.

### **3. 1. La guerra civile: causa prima di dissoluzione del potere statale**

Il *Behemoth* di Thomas Hobbes è un'opera che, nel corso dei secoli, non ha mai ricevuto significative valorizzazioni da parte della critica. Le ragioni di questo insuccesso sono da ricondurre, in parte, al livello contenutistico, in quanto il testo non apporta elementi nuovi o originali nell'economia complessiva della produzione hobbesiana, in parte invece, alla sua travagliata vicenda editoriale che, anziché chiarire i contenuti alla luce degli eventi storici che ne hanno determinato la nascita, apre piuttosto la strada ad una serie di supposizioni ed ipotesi, in particolare proprio per ciò che riguarda l'interpretazione della figura di Behemoth.

---

<sup>25</sup> *Ivi*, pp. 16-17.

<sup>26</sup> M. Mezzananza, *Eric Voegelin e i simboli del politico*, in "Materiali di Estetica", n. 8.2/2021, pp. 130-154, qui pp. 131-132.

Scritta attorno al 1667/1668<sup>27</sup>, l'opera non fu immediatamente stampata a causa dell'opposizione di Carlo II. Le ragioni non sono esplicite ma è facile immaginare che il monarca inglese, in un clima socio-politico tanto fragile e precario qual era quello creato dalla Restaurazione negli anni sessanta del XVII secolo<sup>28</sup>, preferisse non avvicinarsi pubblicamente ad un fervido sostenitore della sovranità assoluta «permette[ndo] la pubblicazione di un'opera che, per sostenere l'autorità regia, rischiava di sollevarle contro tutti»<sup>29</sup>. Gli obiettivi polemici esplicitamente additati da Hobbes avrebbero riacceso rancori in numerosi gruppi, istigando sentimenti pericolosi alla stabilità del potere del re: insomma, la circolazione dello scritto avrebbe sortito lo stesso effetto ottenuto gettando benzina per spegnere braci ancora fumanti. Tuttavia, più che eliminata, questa trattazione sulle vicende della guerra civile fu semplicemente messa da parte. Si hanno notizie che già intorno al 1673 il manoscritto si trovasse in circolazione, ma si trattava con un buon grado di probabilità di una versione clandestina dal momento che, dopo il veto regio, lo stesso Hobbes sembra aver preso le distanze dal suo lavoro<sup>30</sup>. Solo dopo la morte del suo autore, si può dire che l'opera conobbe una certa fortuna: ne furono stampate ben quattro edizioni nel corso del 1679<sup>31</sup>, probabilmente sfruttando le passioni e i gusti letterari del momento che avevano visto fiorire il tema delle guerre civili<sup>32</sup>. Si tratta in ogni caso di versioni non ufficiali; per leggere questa bisognerà aspettare la pubblicazione del 1889 di Ferdinand Tönnies, la redazione sinora più attendibile dal momento che sembra basarsi sul manoscritto originale<sup>33</sup>.

<sup>27</sup> Cfr. T. Hobbes, *Behemoth*, cit., p. XII. Il dato è fornito da una testimonianza dello stesso Hobbes.

<sup>28</sup> Nicastro enumera con precisione tutta una serie di avvenimenti accaduti in quegli anni che, già dal 1665, potevano segnare definitivamente la fine della «luna di miele» tra Carlo II e gli inglesi inaugurata dalla Restaurazione» (cfr. *ivi*, pp. XII-XIII). Inoltre, la posizione di Hobbes non si può dire che fosse delle migliori: era infatti in corso un'aspra offensiva antihobbesiana che, a più riprese, cercò abusi e dichiarazioni di ateismo ed empietà nelle pagine del filosofo, con lo scopo di «far bruciare il vecchio signore come eretico» (cfr. p. XV).

<sup>29</sup> *Ivi*, p. XVI. Cfr. anche R. MacGillivray, *Hobbes's History of the English Civil War. A study of Behemoth*, in "Journal of the History of Ideas", vol. 31, n. 2 (Apr.-Jun. 1970), pp. 179-198, qui pp. 180-181.

<sup>30</sup> Cfr. T. Hobbes, *Behemoth*, cit., p. X: «Secondo lo stesso Crooke, il *Behemoth* era stato pubblicato "contro la volontà" dell'autore, e sulla base d'un "manoscritto imperfetto", da qualcuno che l'aveva ottenuto "casualmente"». A conferma di tale ipotesi si possono citare alcune caratteristiche tipografiche («La mancanza delle indicazioni di luogo, tipografo, editore, un testo discretamente mendoso») che contraddistinguono le edizioni anteriori a quella di Crooke del 1682.

<sup>31</sup> Cfr. *ivi*, p. IX. Ad essere precisi le edizioni del 1679 iniziarono ad essere predisposte quando all'autore «ormai restavano pochi mesi di vita (Hobbes morì il 4 dicembre 1679), [ma egli] era probabilmente estraneo all'iniziativa, e comunque intendeva apparir tale, anche di fronte al suo libraio, e ad un amico fidato come Aubrey». Totalmente all'oscuro della cosa, comunque, Hobbes non era, dal momento che già durante il mese di giugno aveva scritto al suo editore William Crooke per fermare la pubblicazione che era allora in corso di stampa.

<sup>32</sup> Cfr. *ivi*, p. VIII, dove Nicastro riporta numerosi esempi di scritti sulla materia della guerra civile, che, pur essendo stati composti nei momenti più accesi del conflitto (quarto e quinto decennio del secolo), conobbero fortuna solo in questi anni.

<sup>33</sup> Cfr. R. MacGillivray, *Hobbes's History of the English Civil War*, cit., p. 181, in cui vengono riassunti i momenti salienti del resoconto qui riportato. Sull'edizione del 1889, cfr. T. Hobbes, *Behemoth*, cit., p. XLVIII: Tönnies si basa su un manoscritto presente al St. John's College di Oxford, che egli ritiene essere l'originale. L'ipotesi potrebbe essere accettata infatti questo risulta «corretto in più punti per

Sebbene in un primo momento Hobbes avesse inviato a sua maestà il suo lavoro sperando forse in una pubblicazione, tuttavia, dopo il rifiuto di questi, egli stesso si era mostrato poco entusiasta del suo scritto e, nella lettera inviata al suo libraio in cui lo pregava di non pubblicare l'opera, lamentava il fatto che questa, oltre a contenere diversi errori, era stata presentata con un "foolish title"<sup>34</sup>. Nonostante non abbiamo a disposizione chiarimenti volti a spiegare questa presa di posizione, possiamo, con un buon grado di certezza, affermare che l'accusa non si riferisse al termine "Behemoth". Questo, infatti, non compare nel titolo delle prime edizioni, che era invece *The History of the Civil Wars of England, and of the Counsels and Artifices by which they were carried on from the year 1640 to the year 1660*<sup>35</sup>. Forse, era proprio la mancanza del nome di Behemoth a non soddisfare l'autore, oppure, il fatto che l'opera fosse stata stampata senza un frontespizio capace di chiarire l'allegoria, o quantomeno chi Hobbes intendesse designare chiamando in causa il mostro mitico (il popolo o il Lungo Parlamento)<sup>36</sup>. «L'ipotesi che Hobbes abbia voluto contrapporre l'unità del Leviatano al Behemoth come "aggregazione di mostri" (dal punto di vista morfologico, 'Behemoth' è il plurale di 'Behemah'=bestia) è suggestiva, ma resta da provare che la parola sarebbe stata avvertita come plurale dal lettore seicentesco, per il quale, invece, sarebbero automaticamente scattate le associazioni 'Behemoth-elefante', e 'Behemoth-diavolo' entrambe utili ai fini di Hobbes»<sup>37</sup>, che, attraverso la metafora, mirava ad evocare immediatamente un senso di disordine, in contrapposizione

---

mano dell'autore [Hobbes]. Correzioni a parte, la grafia sembra quella di James Weldon, l'amanuense di Hobbes. Ammesso che sia davvero Sir William Davenant l'"onorevole e colto amico" cui Hobbes fece omaggio del manoscritto originale, la presenza al St. John potrebbe spiegarsi sulla base del fatto che di quel *college* era *fellow* Robert Davenant, fratello di William». Dal momento che ci siamo riferiti a questa nota all'introduzione in cui Nicastro stila un elenco delle edizioni del *Behemoth* di cui si è a conoscenza, colgo già l'occasione per attirare su di essa l'attenzione. Alla luce di una vicenda editoriale così complessa, una panoramica simile non è la semplice operazione di un topo di biblioteca, ma può invece rivelarsi di estrema importanza.

<sup>34</sup> L'affermazione è contenuta nella lettera, a cui già abbiamo accennato, del 18 agosto 1679 indirizzata a Aubrey: cfr. T. Hobbes, *Behemoth*, cit., p. IX e R. MacGillivray, *Hobbes's History of the English Civil War*, cit., p. 184.

<sup>35</sup> R. MacGillivray, *Hobbes's History of the English Civil War*, cit., p. 185. A tal proposito cfr. lo nota all'introduzione di Nicastro (T. Hobbes, *Behemoth*, cit., p. XLVIII ss.) in cui è evidente che le prime edizioni, quelle che probabilmente Hobbes aveva potuto vedere, non contengono il termine "Behemoth".

<sup>36</sup> Cfr. T. Hobbes, *Behemoth*, cit., p. XXIV. Cfr. anche R. MacGillivray, *Hobbes's History of the English Civil War*, cit., p. 185. Qui il critico mette al vaglio anche l'ipotesi che "Behemoth" non sia un'espressione di matrice genuinamente hobbesiana ma un'aggiunta di qualche editore, finalizzata ad attrarre il pubblico. La proposta è tuttavia molto debole se si considera che l'edizione di Tönnies, che reca il titolo "Behemoth", si basava sul manoscritto originale. D'altra parte bisogna notare invece che la seconda parte del titolo "or the Long Parliament" non compare in nessuna delle precedenti edizioni dell'opera. Qui l'ipotesi che l'editore vi abbia apposto un titolo meno lungo e molto più accattivante sembra quindi più plausibile. Inoltre, ampliando lo sguardo sulla produzione hobbesiana si viene a conoscenza di un luogo in cui il filosofo ha usato la contrapposizione tra i due mostri biblici: «nell'*Historia Ecclesiastica*, abbinando 'Leviathan' a 'rex', 'Behemoth' a 'populus'» (T. Hobbes, *Behemoth*, cit., p. XXIV).

<sup>37</sup> T. Hobbes, *Behemoth*, cit., p. XXIII. In M. Mascherini, *Leviatano e Behemoth come mostri biblici*, cit., p. 482, l'autrice si concentra sul plurale morfologico del termine per elevare Behemoth a simbolo del pluralismo conflittuale.

all'ordine istituito dal Leviatano. Il senso dell'associazione "Behemoth-elefante" è chiarito dal «primo editore ottocentesco del *Behemoth* [il quale] riteneva che Hobbes avesse voluto paragonare i movimenti del popolo a quelli di un elefante infuriato»<sup>38</sup>. L'associazione "Behemoth-diavolo" (da tenere in particolare considerazione) è invece da ricondurre al richiamo della figura mostruosa nel contesto della controversia contro il vescovo Bramhall, dove Hobbes etichetta come demoniaca quell'accozzaglia di poteri indiretti che minavano l'assolutezza del potere sovrano<sup>39</sup>.

In ogni caso, ciò di cui non poteva certamente essere soddisfatto Hobbes, era la comparsa nel titolo del termine "history". Anche se l'oggetto del trattato sono le guerre civili inglesi, a rigore non ci troviamo di fronte ad un'opera catalogabile sotto il genere storico<sup>40</sup>. Lo stesso Hobbes ci informa, nella dedicatoria del testo<sup>41</sup>, del fatto che il materiale storico trattato, contenuto negli ultimi due dialoghi, è una semplice epitome della *Cronaca* del 1663 di James Heath, peraltro non priva di errori ed inesattezze<sup>42</sup>. Per comprendere correttamente il senso di "history" bisogna considerare la visione

---

<sup>38</sup> T. Hobbes, *Behemoth*, cit., p. XXIII, nota 62. È qui doveroso soffermarsi nel fare una precisazione, senza la quale si rischia di misconoscere tutto ciò che è stato detto in precedenza riguardo all'unità del Leviatano. Il termine "popolo" viene usato (qui e nel resto del discorso che seguirà) secondo il suo senso comune, cioè come l'insieme dei cittadini di un regno. Nel suo senso specifico, cioè in relazione al pensiero hobbesiano, tale uso sarebbe scorretto, infatti, vi è una distinzione di importanza fondamentale tra i concetti di popolo e di moltitudine. Questa differenza costituisce la premessa necessaria alla fondazione di un potere assoluto, verso cui l'obbedienza è totale e indiscutibile, perché distacca il pensiero di Hobbes dalla tradizione precedente, che leggeva l'origine contrattualistica dello stato secondo le logiche del mandato, ovvero come un patto istituito tra i due contraenti che sono il popolo, da una parte, e il sovrano, dall'altra. Nel *De Cive* (cfr. T. Hobbes, *Elementi filosofici sul cittadino*, a cura di N. Bobbio, Unione tipografico-editrice torinese, Torino 1948, pp. 158-159) Hobbes intuisce l'ambiguità del termine "moltitudine" che, in quanto collettivo indica una pluralità, ma, in quanto singolare, indica invece un'unità. Questa "moltitudine una" non è il popolo perché, per natura, non può essere considerata una persona naturale, in quanto ad essa non si può attribuire un'unica volontà ma è costituita dall'insieme plurale delle volontà singolari. Quando ci si riferisce ad essa si intende in realtà l'*universitas civium*, le azioni compiute dal popolo governato, che, in quanto azioni di singoli, sono tante quanti sono gli individui (il caso esemplificativo qui proposto dal filosofo è proprio quello della sedizione; cfr. pp. 160-161). Al contrario il popolo, che è persona naturale, può vantare un'azione unica perché agisce solo tramite la persona del rappresentante, ed esso esiste solo in virtù del patto (prima del patto non esiste popolo ma solo moltitudine). La questione però si complica, dal momento che Hobbes non può ammettere l'esistenza di un popolo che è sovrano di fronte al sovrano suo rappresentante. Egli afferma quindi che, una volta che il sovrano è stato eletto, il popolo smette di esistere come persona unica e si dissolve nuovamente in una moltitudine (moltitudine dissolta, diversa dalla moltitudine disunita dello stato di natura). La sua persona sussisteva infatti solo grazie al potere sovrano, ma con il patto questo è stato trasferito e quindi non esiste più alcuna persona naturale (cfr. p. 196). «Non si comprende il senso del paradosso se non si riflette su questa *dissoluta multitudo*, che obbliga a ripensare da capo il sistema politico hobbesiano. Il popolo – il *body political* – esiste solo istantaneamente nel punto in cui "nomina un uomo o un'assemblea per portare la sua persona"; ma questo punto coincide con il suo svanire in una "moltitudine dissolta". Il corpo politico è, cioè, un concetto impossibile, che vive solo nella tensione fra la moltitudine e il *populus-rex*: esso è sempre già in atto di dissolversi nella costituzione del sovrano; questi, d'altra parte, è solo una *artificial person*, la cui unità è l'effetto di un congegno ottico o di una maschera» (G. Agamben, *Stasis*, cit., pp. 52-53).

<sup>39</sup> Cfr. R. MacGillivray, *Hobbes's History of the English Civil War*, cit., p. 186.

<sup>40</sup> Cfr. T. Hobbes, *Behemoth*, cit., p. XXIV.

<sup>41</sup> Cfr. *ivi*, p. 4

<sup>42</sup> Cfr. *ivi*, p. XXXI. Cfr. anche R. MacGillivray, *Hobbes's History of the English Civil War*, cit., p. 182.

della storia che Hobbes ci offre nel luogo della prefazione alla sua traduzione di Tucidide, dove ad essa viene attribuita una funzione essenzialmente didattica<sup>43</sup>. La storia non vanta lo statuto di una scienza, tuttavia può tornare utile agli studiosi perché, in quanto esperienza, riesce ad istruire riguardo le questioni concernenti la vita umana, sia relativamente all'essere umano in quanto uomo, che in quanto cittadino. L'ipotesi di una tale visione è corroborata dalla struttura stilistica con cui viene presentata l'opera, la forma dialogica, oltre che dagli intenti esplicitati dallo stesso Hobbes in sede di apertura<sup>44</sup>. Lo scopo didascalico è tanto evidente da coinvolgere Hobbes in prima persona: è stato notato infatti che, in numerose occasioni, egli tenda ad indentificarsi con uno dei due interlocutori, precisamente il personaggio A. che indossa le vesti del maestro<sup>45</sup>. Tale struttura dà conferma ad elementi di più ampio respiro, quali sono quelli relativi ai contenuti del testo. I fini che spinsero il Filosofo inglese alla stesura del dialogo non devono essere ricondotti alla volontà di proporre una fedele ricostruzione delle vicende storiche, quanto piuttosto ad un ideale interpretativo, che consiste nella lettura dell'attualità storica attraverso le lenti della sua dottrina politica<sup>46</sup>. In questo senso il *Behemoth* potrebbe essere considerato un brano della teologia politica di Hobbes, in cui vengono mostrate le conseguenze nefaste che si producono quando una pluralità di fonti pretendono di arrogarsi il diritto all'interpretazione nelle questioni di materia religiosa. La posta in gioco è data dalla questione essenzialmente politica della verità di fede:

Non c'è nazione al mondo, la cui religione non sia stabilita, e non riceva la sua autorità, dalle leggi della nazione stessa. È vero che la legge di Dio non riceve alcuna prova [evidence] dalle leggi degli uomini. Ma questi non sono mai in grado di pervenire, per saggezza propria, alla conoscenza di ciò che Dio ha detto e comandato che si osservasse, né possono essere obbligati ad obbedire a leggi di cui non conoscono l'autore; perciò devono accontentarsi di una qualche autorità umana. Sicchè, la questione sarà se un uomo debba, in materia di

<sup>43</sup> Cfr. R. MacGillivray, *Hobbes's History of the English Civil War*, cit., p. 184.

<sup>44</sup> Cfr. la dedicatoria del *Behemoth* dove Hobbes scrive a Sir Bennet che «Niente può essere istruttivo e condurre alla fedeltà ed alla giustizia più del ricordo» (T. Hobbes, *Behemoth*, cit., p. 4).

<sup>45</sup> Cfr. R. MacGillivray, *Hobbes's History of the English Civil War*, cit., p. 179. Sparse lungo il testo vi sono alcune allusioni all'identificazione proposta, ad esempio si legge: «Prima di tutto, essi [il parlamento] misero sotto accusa coloro che avevano predicato o scritto in difesa d'uno qualsiasi tra quei diritti, appartenenti alla Corona, che essi intendevano usurpare, attribuendoli a se stessi, dopo averli sottratti al re: così alcuni predicatori e scrittori vennero imprigionati, o costretti a fuggire. Dato che il re non proteggeva queste persone, continuarono, perseguendo alcuni degli atti compiuti dallo stesso re attraverso i suoi ministri, di questi ultimi, alcuni vennero imprigionati, altri andarono oltre Manica» (T. Hobbes, *Behemoth*, cit., p. 43).

<sup>46</sup> Cfr. R. MacGillivray, *Hobbes's History of the English Civil War*, cit., p. 182; cfr. Hobbes, *Behemoth*, cit., p. XXXVI: «non direi che il *Behemoth* aggiunga elementi di sostanziale novità; semmai è proprio nelle opere precedenti, libere da preoccupazioni narrative, che – per quanto concerne lo schema generale – si può trovare un discorso più denso e articolato. Quella che nel *Behemoth* è interessante seguire è invece l'applicazione di tale schema interpretativo ad un caso concreto, alla rivoluzione inglese». Cfr. anche pp. XXVI-XXVII: «La rivoluzione inglese offre al vecchio filosofo un punto d'osservazione più vicino e recente, e più d'un'occasione di "tenere una lezione, morale o politica"». Nel testo è l'allievo ad intuire in maniera chiara che «il vostro [del maestro] proposito fosse quello di farmi conoscere la storia non tanto delle azioni accadute al tempo dei recenti disordini, quanto piuttosto delle loro cause e dei disegni [councils] e stratagemmi [artifice] che le fecero accadere» (p. 54).

religione, cioè dove si tratta del suo dovere verso Dio e verso il re, fidarsi della predicazione di altri che sono sudditi come lui, o d'uno straniero, o della voce stessa della legge<sup>47</sup>.

La soluzione fornita riprende quei principi più ampiamente argomentati nel *Leviathan*:

non crediate che qualcuno di quelli che rifiutano obbedienza riceva direttamente proprio dalla bocca di Dio un comando contrario a quello del re, che di Dio è il luogotenente; o che lo riceva da una via diversa da quella per la quale voi ed io lo riceviamo, cioè attraverso la Scrittura. E siccome gli uomini, per lo più, forzano le Scritture verso la propria interpretazione, piuttosto che seguirne il vero senso, non c'è altro modo di sapere con certezza, e in tutti i casi, ciò che Dio ci comanda o proibisce di fare, che conformarsi alla decisione di colui, o di coloro che dal re sono stati investiti della funzione di determinare il senso della Scrittura, dopo aver sentito il particolare caso di coscienza che è in questione. E quelli che hanno ricevuto quest'incarico possiamo conoscerli facilmente in tutti gli stati cristiani, siano vescovi, o ministri, o assemblee, quelli che governano la chiesa sotto colui o coloro che detengono il potere sovrano<sup>48</sup>.

È di fondamentale importanza avere consapevolezza che la religione, intesa come interpretazione della Scrittura, è qualcosa di diverso dalla morale della chiesa, a cui si appellano il clero, il papa e i presbiteriani che pretendono «d'aver direttamente da Dio il diritto di governare re e sudditi in tutte le questioni attinenti alla religione e alla morale»<sup>49</sup>. Arrogandosi questo diritto che li portava a giudicare le azioni del re in base al significato che essi stessi attribuivano alle verità religiose, essi non facevano altro che incitare il popolo alla sedizione ed alla ribellione, rendendo impossibile l'istituzione di uno stato di pace. «È questa dottrina che introduce la divisione all'interno di un regno, quali che siano, fedeli o ribelli, gli uomini che la esprimono pubblicamente negli scritti o nelle prediche»<sup>50</sup>. La prima parte dell'opera, tutta incentrata sulle cause della guerra civile, mostra che esse non sono tanto sociali o economiche, quanto piuttosto ideologiche<sup>51</sup>. Molti presbiteriani erano diventati ministri in parlamento e avevano trasposto sulla materia civile i principi che sorreggevano la loro dottrina religiosa. Erano quindi contrari al potere monarchico, e guidati dall'opportunismo speravano di vedersi un giorno detentori della sovranità, sostenendo l'istaurazione di un'oligarchia<sup>52</sup>. Il loro progetto si era inizialmente realizzato limitando le prerogative del sovrano, un'operazione tanto contraria ai principi del governo razionale che poteva non disgustare solo un popolo profondamente ignorante, dal momento che in tal modo si creava il paradosso della

---

<sup>47</sup> T. Hobbes, *Behemoth*, cit., p. 54.

<sup>48</sup> *Ivi*, p. 61.

<sup>49</sup> *Ivi*, p. 56.

<sup>50</sup> *Ivi*, p. 59. Cfr. p. 67 dove Hobbes adduce chiaramente la causa del disordine a questa confusione tra la religione di uno stato cristiano e le dottrine professate dalle diverse sette religiose, in particolare quella dei presbiteriani, affermando che non sarà possibile «aver pace finché questa è la nostra religione».

<sup>51</sup> F. Viola, *Behemoth o Leviathan? Diritto e obbligo nel pensiero di Hobbes*, cit., p. 101.

<sup>52</sup> Cfr. T. Hobbes, *Behemoth*, cit., p. 88.

compresenza di «due poteri»<sup>53</sup>. Ciò non bastava però ad attirare sul parlamento il pieno consenso popolare: per allontanare dal re le simpatie del volgo ed accrescere il malcontento avevano quindi plagiato le loro menti, dipingendo Sua Maestà come un tiranno ed accusandolo di voler imporre nel regno la religione cattolica romana<sup>54</sup>. È così che «La sediziosa dottrina dei presbiteriani s'è impressa così profondamente nelle teste e nelle memorie del popolo (non posso dire nei cuori, perché l'unica cosa che capiscano di tale dottrina è che possono legittimamente ribellarsi), che [...] mai lo stato potrà esser sanato»<sup>55</sup>. Ormai lo stato si è trasformato in una sorta di «confederazioni 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»<sup>56</sup>. Il problema fondamentale che sta alle radici della rivolta che mira all'eliminazione del potere sovrano sta per Hobbes tutto nell'ignoranza di quella scienza del giusto e dell'ingiusto, «velata e coperta come da una nuvola di avversari»<sup>57</sup>. La pesante critica mossa dal Filosofo è indirizzata all'élite intellettuale del Seicento inglese, racchiusa nelle università che «sono state [proprio] per questa nazione ciò che il cavallo di legno fu per i Troiani»<sup>58</sup>. Il male sta

<sup>53</sup> *Ivi*, p. 77. Per Hobbes “due poteri” equivale a nessun potere – e quindi alla dissoluzione dello stato – infatti: «Dividere il potere di uno stato, che cos'è, [...] se non dissolverlo, dal momento che i poteri divisi si distruggono reciprocamente l'un l'altro?» (T. Hobbes, *Leviatano*, cit., parte II, cap. XXIX, p. 345).

<sup>54</sup> Cfr. T. Hobbes, *Behemoth*, cit., p. 71.

<sup>55</sup> *Ivi*, p. 67. Torna qui la metafora organicistica, già ampiamente impiegata nel capitolo XXIX del *Leviatano*, per descrivere il disordine politico come corpo malato. Qui Hobbes aveva osservato che «le malattie di uno stato [...] procedono dal veleno delle dottrine sediziose» (T. Hobbes, *Leviatano*, cit., parte II, cap. XXIX, p. 342), e infatti, nel *Behemoth*, i diversi gruppi delle sette religiose sono «indicati come una delle malattie dello stato inglese» (T. Hobbes, *Behemoth*, cit., p. 26). In G. Saccaro Del Buffa Battisti, *Il corpo della rivoluzione*, cit., p. 130, l'autrice associa la rivoluzione ad un fenomeno biologico analogo a quelli che accadono all'organismo umano. In questo senso essa sarebbe espressione del dinamismo inerente alla realtà politica, irrazionale perché irriducibile agli schematismi della ragione (cfr. p. 125). Secondo l'autrice «L'irrazionale in questo senso non è qualcosa di naturalmente brutto che si contrappone alla luminosità della ragione», mentre per Hobbes la sedizione e la guerra civile che questa provoca sono proprio l'irrazionale in senso brutto, la malattia, l'ibrido mostruoso (cfr. la descrizione dell'infermità “governo misto” in T. Hobbes, *Leviatano*, cit., parte II, cap. XXIX, p. 350: «Non so a quale malattia del corpo naturale di un uomo io possa esattamente paragonare questa irregolarità di uno stato. Però ho visto un uomo che aveva un altro uomo che gli veniva fuori dal fianco, con una testa, delle braccia, un petto e uno stomaco propri; se avesse avuto un altro uomo dall'altro lato, allora il paragone avrebbe potuto essere esatto).

<sup>56</sup> T. Hobbes, *Leviatano*, cit., parte IV, cap. XLIV, p. 643. Cfr. anche pp. 731-732, dove Hobbes attribuisce queste «tenebrose dottrine» al Papa, al clero romano e a tutti quelli che si sforzano di «stabilire un potere illegittimo sui legittimi sovrani del popolo cristiano». È un suggerimento particolarmente efficace a fini interpretativi quello, indicato da MacGillivray, di leggere il *Behemoth* parallelamente alla parte IV del *Leviatano*, dedicata al regno delle tenebre (cfr. R. MacGillivray, *Hobbes's History of the English Civil War*, cit., p. 186).

<sup>57</sup> T. Hobbes, *Behemoth*, cit., p. 46: «Non sono mancate le regole del giusto e dell'ingiusto, sufficientemente dimostrate, sulla base di principi evidenti anche a persone di modestissime capacità; e malgrado l'oscurità dell'autore che le ha esposte, sono state luminose, non solo in Inghilterra, ma anche negli altri paesi, per gli uomini che hanno una buona istruzione. Ma questi sono pochi, in confronto a tutti gli altri, di cui molti non sanno neppure leggere, molti, pur sapendo leggere, non ne hanno il tempo».

<sup>58</sup> *Ibidem*.

nell'insegnamento della teologia scolastica, ovvero della filosofia aristotelica, capace di invischiare le menti eludendo la forza della ragione<sup>59</sup>. Inoltre, attribuendo al Papa ogni autorità, si viene così a confondere in questa dottrina la filosofia e la religione, senza rendersi conto che essa non è né l'una né l'altra ma «serve solo ad alimentare lo scontento, la discordia, e, infine, la sedizione e la guerra civile»<sup>60</sup>. Vera religione è la teologia del clero inglese, epurata dalle pretese di intervento nelle questioni politiche; vera filosofia è invece solo quella civile e morale<sup>61</sup>. Coerentemente con gli intenti didattici dell'opera, Hobbes detta le condizioni che permetterebbero la pace all'interno dello stato: bisogna riformare le università e fare sì che esse diventino il veicolo, il seme, di quell'ideale filosofico-politico che egli ha ricercato per tutta la vita.

Si deve fare in modo che la politica ivi insegnata [nelle università] sia (come la vera politica dovrebbe essere) adatta ad insegnare agli uomini che è loro dovere obbedire a tutte le leggi, di qualsivoglia natura, promulgate dall'autorità del re, finché la stessa autorità non le revochi; adatta a far loro capire che le leggi civili sono le leggi di Dio, poiché coloro che le fanno sono da Dio designati per farle; adatta a far loro sapere che il popolo e la chiesa sono una sola cosa, ed hanno un solo capo, il re; e nessuno ha titolo valido per governare sotto il re, se non l'ha ottenuto da lui; e il re deve la sua corona solo a Dio, non ad un uomo, si tratti di un ecclesiastico o no. Quanto alla religione insegnata nelle università, deve consistere in una quieta attesa della seconda venuta del nostro benedetto Salvatore, e nella risoluzione di obbedire nel frattempo alle leggi del re (che sono anche le leggi di Dio)<sup>62</sup>

Solo dal grembo del Leviatano possono nascere «predicatori dai sani principi», capaci di favorire l'ordine e il benessere della comunità civile. Nella situazione delle guerre civili, invece, prosperano i «figli delle tenebre», i seguaci di quel Signore che su tale regno presiede: Behemoth<sup>63</sup>.

### 3. 2. Il totalitarismo: forma estrema di degenerazione del potere statale

Paradossalmente, il collasso del potere statale coincide proprio con quello che, a prima vista, potrebbe sembrare il suo trionfo: il fenomeno novecentesco del totalitarismo nazionalsocialista. In questa particolare forma politica, infatti, lo Stato cessa di essere il soggetto politico centrale, il fine della costituzione, divenendo un

---

<sup>59</sup> Cfr. *ivi*, pp. 48-49. Cfr. anche pp. 22-23.

<sup>60</sup> *Ivi*, p. 110. Contro la filosofia aristotelica cfr. T. Hobbes, *Leviatano*, cit., parte IV, cap. XLIV, p. 709 ss., in cui Hobbes confuta punto per punto i principi dell'aristotelismo.

<sup>61</sup> Cfr. T. Hobbes, *Behemoth*, cit., pp. 110-111.

<sup>62</sup> *Ivi*, p. 68.

<sup>63</sup> Cfr. T. Hobbes, *Leviatano*, cit., parte IV, cap. XLIV, p. 643. In apertura alla parte IV Hobbes descrive il regno delle tenebre come presieduto dal diavolo. Dal momento che il bersaglio polemico principale nel *Behemoth* sono tutti quei poteri indiretti (in cui rientrano le sette religiose, ma anche il parlamento e il popolo ignorante e bruto), è lecito pensare che il filosofo abbia evocato il nome di Behemoth, strettamente associato al diavolo nella sensibilità culturale dell'epoca, in opposizione alla *potestas directa* del sovrano Leviatano.

semplice mezzo, uno strumento asservito al partito<sup>64</sup>. Sporgendosi oltre la facciata sociale di «un'organizzazione monistica, totale, autoritaria»<sup>65</sup>, si colgono le lacerazioni letali di questo sistema, caratterizzato da una struttura “policratica”<sup>66</sup> conflittuale, «la cui unificazione non è istituzionalizzata»<sup>67</sup>, ma semplicemente agglutinata da interessi privati puntuali<sup>68</sup>. È proprio questa mancanza di una forma giuridica teorizzata su basi concettuali che dipinge la Germania nazista come un non-Stato, come la fine di ogni autorità legale e razionale<sup>69</sup>, come antitesi del Leviatano. Neumann è ben consapevole di questo e, proprio in sede di apertura alla sua trattazione, dedica una pagina alla spiegazione del senso del suo titolo:

Hobbes rese popolari sia Leviathan che Behemoth. Il suo *Leviathan* è un'analisi dello stato, ovvero di un sistema politico di coercizione in cui sono ancora conservate le vestigia del dominio della legge e dei diritti individuali. Il suo Behemoth, invece, o il *Long Parliament*, che tratta della guerra civile del XVII secolo, descrive un non stato, un caos, una situazione di illegalità, disordine e anarchia. Poiché noi crediamo che il nazionalsocialismo sia – o tenda a divenire – un non-stato, un caos, un regno dell'illegalità e dell'anarchia, che ha “soffocato” i diritti e la dignità dell'uomo e sta per trasformare il mondo in un caos con la supremazia su

---

<sup>64</sup> Cfr. F. Neumann, *Behemoth. Struttura e pratica del nazionalsocialismo*, a cura di M. Baccianini, intr. di E. Collotti, Mondadori, Milano 1999, p. 72 ss.: i teorici del nazionalsocialismo, riaffermando i principi esposti da Hitler nel *Mein Kampf*, invitavano che «si smettesse di parlare dello stato totalitario e esaltasse piuttosto la totalità della concezione nazionalsocialista della vita, di cui il partito nazionalsocialista era il portavoce e lo stato nazionalsocialista lo strumento». Uno dei più importanti studiosi ad accogliere il suggerimento è proprio Carl Schmitt, che, nel 1933, propone la teoria dello stato tripartito, secondo cui «La struttura politica tedesca [...] poggia su un fondamento tripartito: stato, movimento e popolo. Lo stato è la “parte politica statica”, il movimento “l'elemento politico dinamico”, e il popolo “il settore non politico che vive sotto l'ombra protettiva delle decisioni politiche”». È evidente l'implicita struttura gerarchica che articola lo schema: in quanto elemento statico e privo di energia vitale, «lo stato non determina più l'elemento [autenticamente] politico, ma è determinato da esso, ovvero dal partito». Il declassamento dello stato è notato anche in C. Galli, *All'insegna del Leviatano*, cit., p. XLVI.

<sup>65</sup> F. Neumann, *Behemoth. Struttura e pratica del nazionalsocialismo*, cit., p. 437.

<sup>66</sup> Cfr. E. Traverso, *Behemoth. Note sulla rilettura di un classico*, il Mulino, 3, luglio 2000, pp. 523-528, qui p. 525. Traverso si concentra qui nel rilevare la linea interpretativa riferibile al modello “policratico” tramite cui gli studiosi hanno cercato di scorgere e mettere in evidenza tutte le contraddizioni latenti del regime.

<sup>67</sup> F. Neumann, *Behemoth. Struttura e pratica del nazionalsocialismo*, cit., p. 512. Si legga tutta la riflessione di Neumann che accenna ad elementi che verranno meglio chiariti in seguito: «Questa teoria costituzionale nazionalsocialista [...] ammette chiaramente che non è lo stato a unificare il sistema politico ma che vi sono tre (a nostro avviso, quattro) poteri politici coesistenti, la cui unificazione non è istituzionalizzata ma solo personalizzata. Si può tranquillamente riconoscere che nel diritto costituzionale, come in qualsiasi altro campo, le teorie della comunità del popolo e del *Führerprinzip* siano semplici maschere che coprono i poteri di apparati burocratici enormemente rigonfi. Ma, almeno un grano di verità può essere contenuto in queste teorie; vale a dire che è difficile dare il nome di stato a quattro gruppi che entrano in trattativa. In effetti, eccettuato il potere carismatico del Führer, non vi è alcuna autorità che coordina i quattro poteri, nessun luogo dove il compromesso fra di essi può essere fondato su basi universali».

<sup>68</sup> Sinteticamente cfr. E. Traverso, *Behemoth. Note sulla rilettura di un classico*, cit., p. 525: i quattro poteri in gioco sono «l'esercito, le élites economiche, il partito e la burocrazia statale. Tutti ottengono dei vantaggi dal regime [...] Ma tutti perseguono fini e difendono interessi a termine incompatibili con la natura profonda del potere carismatico».

<sup>69</sup> Cfr. M. Salvati, *La generazione di Franz Neumann nell'esilio degli Stati Uniti*, il Mulino, 3, luglio 2000, pp. 528-536, qui p. 532.

grandi estensioni di territorio, abbiamo ritenuto appropriato designare il sistema nazionalsocialista col nome di BEHEMOTH<sup>70</sup>.

Vi sono due direttrici secondo cui il fenomeno politico può essere indagato: come regime, istituzione fattuale, o come sistema di idee<sup>71</sup>. L'intento che ci proponiamo ora non è quello di scendere nei particolari storici e giuridici di questo sistema politico, esposti ampiamente dal politologo polacco nel corso delle prime cinquecento pagine della sua opera, dove è snocciolata un'analisi empirica densa e lucida della struttura e della pratica del nazionalsocialismo. Quello che cerchiamo è piuttosto di indagare il sistema di idee ad esso sottostante, a cui è dedicata l'ultima ventina di pagine dello scritto<sup>72</sup>. Neumann cerca di tirare le somme a tutto il suo discorso, «per avanzare un'interpretazione degli aspetti decisivi del nazionalsocialismo»<sup>73</sup>. Egli si chiede esplicitamente quale sia la teoria filosofica, capace di definire articolazione e finalità, che sorregge questa realtà storica. La risposta fornita è disarmante: nessuna teoria filosofica. È impossibile cercare di aggrapparsi al pensiero politico precedente: la sua ideologia, infatti, «contiene elementi di idealismo, positivismo, pragmatismo, vitalismo, universalismo, istituzionalismo, insomma, di ogni filosofia concepibile. Ma questi diversi elementi non sono integrati: sono semplicemente utilizzati come strumenti per stabilire ed estendere il potere a fini propagandistici»<sup>74</sup>. Ogni *ismo* può andare bene, valutato in base al criterio utilitaristico della sua spendibilità in relazione a scopi pratici. Dalla mancanza di una teoria filosofica, per Neumann, deriva come conseguenza diretta l'impossibilità di riferirsi alla Germania caratterizzandola come stato<sup>75</sup>. Ciò che invece il nazionalsocialismo ha, è una teoria «antirazionale. Ma esiste qualcosa come una teoria antirazionale? Crediamo di no. Esistono teorie religiose non-razionali come esiste una magia non-razionale. Ma una teoria politica non può essere antirazionale. Se lo pretende, è chiaramente un inganno»<sup>76</sup>. L'antirazionalità dell'ideologia nazionalsocialista si ricava dal fatto che essa non si basa su concetti<sup>77</sup>,

---

<sup>70</sup> F. Neumann, *Behemoth. Struttura e pratica del nazionalsocialismo*, cit., p. 3.

<sup>71</sup> Cfr. *ivi*, p. XXVIII.

<sup>72</sup> Cfr. *ivi*, pp. 501-519.

<sup>73</sup> *Ivi*, p. 501.

<sup>74</sup> *Ivi*, p. 504. Neumann è più radicale: a dispetto della mescolanza di posizioni filosofiche che può presentare, «Il nazionalsocialismo è [...] incompatibile con qualsiasi filosofia politica razionale, ovvero con qualsiasi dottrina che deduca il potere politico dalla volontà o dai bisogni dell'uomo». L'analisi storica condotta precedentemente vuole proprio mostrare la «fondamentale contraddizione fra la produttività dell'industria tedesca, la sua capacità di promuovere il benessere del popolo e le sue realizzazioni effettive [culminanti in] un vasto apparato in continua espansione orientato esclusivamente verso finalità distruttive» (p. 506). Degli accenni alla questione erano già stati anticipati (cfr. pp. 45-46): la negazione dei valori tradizionali impone allo studioso un'analisi basata su metodi sociologici, unico modo per cogliere la verità. Il pensiero filosofico razionale si ritrae incapace di applicarsi all'«ideologia nazionalsocialista [che è] priva di qualsiasi intima bellezza. Lo stile dei suoi autori è abominevole, le costruzioni confuse, la coerenza nulla. Ogni affermazione è legata alla situazione immediata e abbandonata non appena questa cambia».

<sup>75</sup> Cfr. *ivi*, p. 510.

<sup>76</sup> *Ivi*, p. 507.

<sup>77</sup> Proseguendo la riflessione, Neumann afferma che la reale struttura del potere viene nascosta tramite i «cosiddetti concetti non-razionali – sangue, comunità, popolo →» (*ibidem*). Come non si può parlare

ma piuttosto su valori e simboli che sostituiscono il pensiero con la propaganda. Vi è chi ha compreso in modo eccellente che «La distinzione riveste importanza fondamentale per un adeguato confronto con i problemi del linguaggio in politica»<sup>78</sup>. I concetti, gli strumenti della conoscenza filosofica, sono qualcosa di radicalmente diverso dall'insieme dei *topoi*, di quei «simboli linguistici che non esprimono l'ordine dell'esistenza, ma forme di disordine e della deformazione dei concetti»<sup>79</sup> perché non perseguono un fine teoretico, ma pratico. Si tratta di credenze dogmatiche costituenti un complesso sistema di miti, riti e simboli, che lo spirito dell'uomo accoglie senza problematizzare alla luce della ragione. «Esse nascono in modi diversi e possono cambiare di forma e di contenuto, ma non si può fare in modo che non vi siano credenze dogmatiche, vale a dire opinioni che gli uomini ricevono con fiducia senza discuterle. [...] non vi è una società che possa prosperare senza simili credenze o, piuttosto, non ve n'è alcuna che sussista così, poiché senza idee comuni non vi può essere azione comune e senza azione comune vi possono essere ancora degli uomini, ma non un corpo sociale»<sup>80</sup>. Queste simbolizzazioni non sono qualcosa di negativo in sé ma diventano uno strumento pericoloso quando pretendono di sostituirsi ai concetti. Esse sono infatti connaturate alla psiche umana, in quanto sono espressione di una forma di conoscenza intuitiva e pre-scientifica. Nei miti l'uomo tentava di dare una risposta alle grandi vicende dell'esistenza, le concretizzava per ordinarle e comprendere così se stesso e il mondo che lo circondava<sup>81</sup>. Questi racconti, pur non coincidendo con una mera attività affabulatrice, hanno il loro codice specifico: «non si tratta di concetti, ma di immagini. Non di immagini qualsiasi, ma di immagini essenziali. Forse si può dire che i miti stanno in parallelo con le idee. Queste sono, intese platonicamente, le figure originarie [*Urgestalten*] di ciò che è e le condizioni preliminari per la sua conoscenza – i miti sembrano essere figure originarie dello svolgersi della vita»<sup>82</sup>. Durante la sofistica greca si assiste a una decadenza del mito: essi vengono sostituiti dal dominio dell'«intelletto critico e [del]la tecnica fondata razionalmente»<sup>83</sup>. In modo autentico, si può dire che permangono solo là dove il pensiero cosciente e razionale non riesce a stabilire la sua egemonia, nell'inconscio, perennemente teso alla creazione mitica. Nella pratica politica invece, i miti che

---

di una teoria filosofica non-razionale, così non si può di concetti non-razionali, a dimostrazione del fatto che tale ideologia è costruita in verità su non-concetti.

<sup>78</sup> E. Voegelin, *Riflessioni autobiografiche*, in E. Voegelin, *La politica: dai simboli alle esperienze*, a cura di S. Chignola, Giuffrè Editore, Milano 1993, pp. 77-185, qui p. 121.

<sup>79</sup> *Ibidem*. La distinzione si trova formulata in *Stato autoritario* del 1936. Cfr. anche M. Scattola, *Teologia politica*, cit., p. 176-177.

<sup>80</sup> A. de Tocqueville, *La democrazia in America*, a cura di G. Candeloro, Bur Rizzoli, Milano 1982, p. 427. Il passo è emblematico in quanto mostra chiaramente che il senso dell'ordine politico ha radici profonde, che toccano una sfera esistenziale della realtà umana. Potremmo dire che questa sfera è «espressione di una dimensione religiosa che sacralizzava le istituzioni [...] fornendo le categorie, i miti, i principi e i valori attraverso i quali la nuova nazione interpretava la propria origine e il proprio ruolo, la propria missione, nella storia dell'umanità» (E. Gentile, *Le religioni della politica. Fra democrazie e totalitarismi*, Laterza, Bari 2001, pp. 32-33).

<sup>81</sup> Cfr. R. Guardini, *Il Salvatore. Una riflessione politico-teologica*, a cura di M. Nicoletti, trad. it. di O. Brino, Morcelliana, Brescia 2020, p. 37.

<sup>82</sup> *Ivi*, p. 73.

<sup>83</sup> *Ivi*, p. 74.

permangono non rappresentano nulla di autentico, ma qualcosa di veramente decaduto, dal momento che pretendono di sussistere recidendo il legame con il loro originario contesto di senso, quello della trascendenza<sup>84</sup>.

Si può cercare di spiegare questo sistema di simbolizzazione all'interno della teoria politica in due diversi modi: servendosi di un'interpretazione funzionalistica o accogliendo quella fideistica. La prima esplica il fenomeno riconducendolo a fini puramente pratici: essa è uno strumento demagogico del potere politico che, solitamente dopo un'esperienza di crisi, necessita di integrare le masse ed acquisire il loro consenso<sup>85</sup>. Certamente coglie un aspetto fondamentale della questione, ma non quello essenziale. Nel suo riferirsi esclusivamente a categorie utilitarie, essa «pretende di risolvere con eccessiva facilità esplicativa un problema complesso e grave, quale è il problema dell'irrazionale – la dimensione della *fede* e della *credenza* – nella politica di massa e, più in generale nell'esperienza umana»<sup>86</sup>. La seconda spiegazione, invece, cerca di cogliere proprio questi aspetti, cioè il bisogno irrazionale di fede relativo alla psicologia collettiva delle masse, che favorisce «il predominio del pensiero mitico nel mondo della politica»<sup>87</sup>. Se Neumann è esplicito nell'interpretare funzionalisticamente l'ideologia del totalitarismo, nella sua riflessione si può trovare anche una consapevole intuizione circa il fatto che questa viene a toccare la struttura antropologica esistenziale della psiche umana<sup>88</sup>. Egli parla infatti di «una democrazia magica e rituale»<sup>89</sup>, basata su «pratiche taumaturgiche»<sup>90</sup>, su «cerimonie magiche»<sup>91</sup> e su «riti di iniziazione primitivi»<sup>92</sup>, definiti da Hitler “valori spirituali”. Tutta la teoria politica e sociale discende da premesse teologiche<sup>93</sup> che hanno radici profonde nei bisogni psicologici del popolo. Analizzando questi processi psicologici, Neumann ne individua l'archetipo in quei «sentimenti prereligiosi dello spirito umano»<sup>94</sup>, potremmo dire creaturali, collegati all'esperienza irrazionale del sacro. Essi sono strettamente

---

<sup>84</sup> Cfr. *ivi*, pp. 80-81, in cui Guardini scrive: «Nella misura in cui le rappresentazioni, con le quali viene pensata l'esistenza in genere, si staccano dalla Rivelazione e assumono un carattere puramente intramondano [...] l'originario motivo mitico [...] si stacca dal contesto di senso, in cui era redento e insieme compiuto. Non viene annientato; questo dopo quanto si è detto è impossibile. Rimane nell'esistenza, ma senza espressione legittima. Conserva il suo potere, ma questo potere è privo di una sede. Un'energia, che non è vincolata da alcun oggetto corrispondente, non è inserita in alcun ordine, non è legittimata da nessun diritto positivo, rappresenta però un pericolo».

<sup>85</sup> Cfr. E. Gentile, *Le religioni della politica*, cit., pp. 74-75. Questa linea di interpretazione è detta anche *ciurmatorica*; viene più ampiamente esposta in pp. 8-9.

<sup>86</sup> *Ivi*, p. 10.

<sup>87</sup> *Ivi*, p. 79. Cfr. la spiegazione in p. 79 ss. e pp. 10 ss. l'interpretazione fideistica individua «la forza primordiale da cui nascono e sulla quale si fondano gli imperi e le civiltà» nell'insopprimibile sentimento religioso che contraddistingue l'umanità. Infatti «La religione ha origine dal più imperioso degli istinti umani, cioè “il bisogno di sottomettersi comunque ad una fede, divina, politica o sociale”».

<sup>88</sup> Cfr. *ivi*, pp. 76-77.

<sup>89</sup> F. Neumann, *Behemoth. Struttura e pratica del nazionalsocialismo*, cit., p. 507.

<sup>90</sup> *Ivi*, p. 479.

<sup>91</sup> *Ibidem*.

<sup>92</sup> *Ibidem*.

<sup>93</sup> Cfr. *ivi*, p. 103. Cfr. p. 105 ss. relativamente alla credenza, alla base di tutte le religioni orientali, che vedeva la figura del re dotata di poteri magici.

<sup>94</sup> *Ivi*, p. 109.

determinati dal contesto storico e sociale, nascono infatti da un sentimento di angoscia verso una situazione di crisi, e producono un conseguente bisogno escatologico:

Questa credenza [del sacro], del tutto irrazionale, sorge in situazioni che l'uomo comune non riesce a cogliere e comprendere razionalmente. Non è solo l'angoscia che spinge gli uomini ad abbracciare la superstizione, ma è anche l'incapacità di comprendere le ragioni della loro impotenza, miseria, degradazione. In periodi di guerre civili, tumulti religiosi o profondi sconvolgimenti sociali ed economici, che provocano miseria e dolore, gli uomini sono spesso incapaci, o resi deliberatamente incapaci, di percepire le leggi di sviluppo che hanno prodotto le condizioni in cui versano. Gli stati meno razionali della società si rivolgono così ai capi. E al pari degli uomini primitivi, attendono un salvatore che li difenda e li tolga dalla loro miseria<sup>95</sup>.

È qui che la metafora scelta da Neumann per designare il totalitarismo nazionalsocialista non si limita ad evocare un'idea, l'idea di disordine, caos e anarchia in contrapposizione allo stato Leviatano, ma, forse inconsciamente, coglie l'essenza di quello che questo sistema politico è: l'irrompere dell'irrazionale, come sostanza mitica, nella politica. Questa sostanza – che nel mito conserva ancora il contatto con la trascendenza, mentre nel XX secolo esso viene totalmente reciso<sup>96</sup> – ha valore costitutivo in ambito politico, perché è attraverso questa forma di simbolizzazione pre-scientifica che la comunità acquisisce esistenza e, rappresentandosi, si autointerpreta nella storia, ed inoltre che «i membri di una società la sperimentano come parte della loro stessa essenza umana»<sup>97</sup>. Il problema fondamentale a cui siamo giunti è quello del processo di identificazione della massa con il potere che ha permesso l'instaurazione del regime nazionalsocialista. Possiamo dire che l'indagine di Neumann si fermi a questo livello, perché a lui non interessano «i sofismi di questa nuova teoria della transustanziazione implicita nell'identificazione del Führer con il popolo»<sup>98</sup>, che sono invece quelli che noi ora tentiamo di indagare.

Nei tardi anni Trenta del XX secolo, sorgeva fra gli intellettuali che si volgevano all'indagine del fenomeno totalitarismo, una comune linea interpretativa secondo cui il movimento politico veniva letto nei termini di una religione politica<sup>99</sup>. Con essa si

---

<sup>95</sup> *Ibidem*.

<sup>96</sup> Cfr. G. Duso, *La rappresentanza politica*, cit., p. 218: «l'esperienza demiurgica del divino [...] è propria del mito. Ma se con il mito resta nella filosofia un contatto di fondo, consistente nel rapporto con il tema del divino, dove non si trova più contatto è tra l'*epistème* messa in atto da Platone e Aristotele e la moderna scienza con la *sua* pretesa di rigore». Da notare che questo è il problema che spinge Voegelin a discreditarlo e condannare i simbolici politici. «Un importante criterio per la diagnosi delle ideologie [...] è quello di determinare quale parte della realtà sia stata esclusa per rendere possibile la costruzione di un falso sistema. Le realtà che vengono escluse possono ampiamente variare, ma una di quelle che lo sono sempre è l'esperienza della tensione dell'uomo verso il divino fondamento della sua esistenza» (E. Voegelin, *Riflessioni autobiografiche*, cit., p. 163).

<sup>97</sup> Cfr. A. Biral, *Voegelin e la restaurazione politica*, in G. Duso (a cura di), *Filosofia politica e pratica del pensiero. Eric Voegelin, Leo Strauss, Hanna Arendt*, Franco Angeli, Milano 1988, pp. 53-67, qui p. 55.

<sup>98</sup> F. Neumann, *Behemoth. Struttura e pratica del nazionalsocialismo*, cit., p. 512.

<sup>99</sup> Il termine religioni politiche è divenuto così celebre grazie al saggio di Voegelin del 1938. L'autore esordisce affermando che il concetto non è, al suo tempo, frequentemente impiegato, probabilmente a

intende «un sistema di credenze, di miti, di riti e di simboli, che interpretano e definiscono il significato e il fine dell'esistenza umana, facendo dipendere il destino dell'individuo e della collettività dalla loro subordinazione a una entità suprema»<sup>100</sup>. Per quanto riguarda l'altro termine della relazione, totalitarismo, gli studiosi non sono concordi nel fornirne una definizione univoca; possiamo dire, senza pretendere di esaurire la complessità del fenomeno, che si tratta di una forma di dominio politico in cui una parte essenziale è giocata dalla presenza di un'ideologia, di un sistema di credenze, valori e miti istituzionalizzati, attraverso i quali la politica viene sacralizzata<sup>101</sup>. Per quanto riguarda il caso specifico del totalitarismo nazionalsocialista, possiamo individuare tre miti costitutivi della sua ideologia: il mito della divinizzazione della razza e il culto del sangue, quello dell'odio antisemita, infine, il mito dell'idolatri del Führer<sup>102</sup>.

Il mito del sangue e della razza compie il primo passo verso l'istituzione di una religione intramondana, che trova il *realissimum* in parti del mondo<sup>103</sup>. Il divino viene

---

causa del sentire comune, che vede soprattutto l'opposizione tra le istituzioni della politica, gli Stati, e le istituzioni della religione, la Chiesa. Tuttavia non è lui a coniarlo, «è stato probabilmente il filosofo libertario Rudolf Rocker, in un libro su nazionalismo e cultura scritto in gran parte prima dell'avvento di Hitler al potere e pubblicato negli Stati Uniti nel 1937, il primo ad avvalersi del concetto di "religione politica" nell'ambito di una ricostruzione storica delle varie fasi dei rapporti fra religione e politica». Rispetto a questo testo l'impostazione adottata da Voegelin è diversa, inoltre non sembra che egli fosse a conoscenza dell'opera. Nel 1939 un altro studioso, Raymond Aron, trattava il tema delle religioni politiche, «ignora[ndo] gli studi coevi sullo stesso problema, anche se in più punti la sua analisi echeggia termini e concetti già formulati da altri». Infine, «Alla religione politica assegnò un ruolo essenziale nell'interpretazione del totalitarismo anche il politologo Sigmund Neumann, autore del primo studio sistematico e comparativo sugli Stati totalitari, pubblicato nel 1942 negli Stati Uniti dove era esule». Cfr. E. Gentile, *Le religioni della politica*, cit., pp. 84-85, 87 e 101.

<sup>100</sup> *Ivi*, p. XII. Oltre alla definizione da manuale qui riportata si confronti la specificità della proposta voegeliniana restituita nella riflessione di Chignola: si tratta in questo caso di «un'interpretazione [...] filosofico-storica degli aspetti *simbolici* della politica» che «culmina con l'analisi non-giuridica dei movimenti di massa degli anni '30 e con le simbologie di stampo religioso che essi esprimono». Il punto cardine del ragionamento sta nel fatto che l'intera «interpretazione dell'ordine della realtà [è] definito dall'irriducibile trascendenza dell'origine» (S. Chignola, *Pratica del limite. Saggio sulla filosofia politica di Eric Voegelin*, Unipress, Padova 1998, p. 5).

<sup>101</sup> Cfr. E. Gentile, *Le religioni della politica*, cit., pp. 70-71. Specifichiamo qui che, per Gentile, sacralizzazione della politica e sacralizzazione del potere politico sono fenomeni diversi. Mentre la sacralizzazione del potere è qualcosa che si ritrova fin nelle civiltà più antiche e il potere era sentito come qualità essenzialmente divina (cfr. pp. XII-XIII), la sacralizzazione della politica è invece un fenomeno moderno «che ha avuto inizio con la nascita della democrazia moderna e con la politica di massa. Le sue origini sono democratiche, repubblicane e patriottiche» (p. XV). La sacralizzazione della politica, in quanto fondata «sul monopolio irrevocabile del potere, sul monismo ideologico, sulla subordinazione obbligatoria e incondizionata dell'individuo e della collettività [...], è intollerante, impositiva, impositiva, integralista» (pp. XIII-XIV).

<sup>102</sup> Cfr. *ivi*, p. 56.

<sup>103</sup> Cfr. E. Voegelin, *Le religioni politiche*, in E. Voegelin, *La politica: dai simboli alle esperienze*, a cura di S. Chignola, Giuffrè Editore, Milano 1993, pp. 17-75, qui p. 31. Le religioni intramondane (*innerweltliche*) si oppongono alle religioni spirituali, o ultraterrene (*überweltliche*), che trovano il *realissimum* nel fondamento del mondo. Bisogna precisare che qui «Non si tratta di una mera trasposizione analogica. Lo scambio che si instaura fin dalle origini tra religione e politica è anzi, assolutamente costitutivo delle forme nelle quali l'uomo cerca di rendere ragione della propria esperienza dell'ordine. Molti dei *simboli* impiegati nel processo di articolazione del politico trovano

sostituito da un nuovo simbolismo di carattere scientifico. «Il mondo, inteso quale contenuto, ha soppiantato il mondo quale esistenza. I metodi della scienza esatta – in quanto forme d’indagine del contenuto del mondo – diventano i metodi universalmente vincolanti sui quali si dovrebbe basare l’atteggiamento dell’uomo nei confronti del mondo»<sup>104</sup>. La razza acquisisce così sacralità, il nuovo credo religioso è quello del popolo come «comunità intramondana organicamente chiusa»<sup>105</sup> nella sua scientifica omogeneità razziale. «quando l’esistenza collettiva intramondana prende il posto di Dio, la persona diventa membro di servizio del contenuto sacrale del mondo, diventa uno strumento»<sup>106</sup>. E paradossalmente, la persona accetta docilmente questa posizione, in virtù di un superiore senso di partecipazione che la fa sentire ingranaggio di una totalità sacra. La metafora del corpo politico raggiunge il parossismo: il tutto sbilanciato a favore della collettività porta all’annichilimento dell’individuo, tanto nel suo valore, quanto nella sua stessa esistenza<sup>107</sup>. Tutti i valori e le virtù dell’uomo come la capacità critica, il giudizio spirituale, la responsabilità individuale, vengono estirpati lasciando le masse in un profondo stato di crisi spirituale e di alienazione. È proprio in particolari situazioni di angoscia che emerge prepotentemente la questione dell’integrazione o “collettivizzazione” del singolo nella massa, cioè il bisogno di identificazione con il potere politico. È questo un bisogno estremamente pericoloso perché non si tratta di qualcosa di razionale, ma di un istinto insopprimibile della natura umana. In una società senza classi, era necessario escogitare un nuovo stratagemma che favorisse la coesione del gruppo e, direttamente dal mito della razza, venne dedotto il mito dell’odio verso il nemico comune: gli ebrei<sup>108</sup>. Se il Leviatano

---

significato solo nella relazione che li stringe all’ambito dell’esperienza religiosa dell’uomo» (S. Chignola, *Filosofia ed esodo. Oltre la teoria politica*, in G. Duso (a cura di), *Filosofia politica e pratica del pensiero. Eric Voegelin, Leo Strauss, Hanna Arendt*, Franco Angeli, Milano 1988, pp. 69-111, qui p. 74.

<sup>104</sup> E. Voegelin, *Le religioni politiche*, cit., p. 60. Non è il caso di soffermarsi a sottolineare che l’esempio citato è appunto quello delle «teorie scientifiche della razza». Cfr. F. Neumann, *Behemoth. Struttura e pratica del nazionalsocialismo*, cit., p. 112: «La razza è un fenomeno solamente biologico: il concetto di “popolo” contiene una mescolanza di elementi culturali. La comune discendenza, la comune localizzazione geografica, i costumi, il linguaggio e la religione comuni hanno tutti un ruolo nella formazione di un popolo [...]. Il concetto di razza, termine di cui i tedeschi sono orgogliosi, è tuttavia basato principalmente su caratteristiche biologiche; gli elementi culturali servono solo a distinguere vari gruppi entro una stessa razza».

<sup>105</sup> E. Voegelin, *Le religioni politiche*, cit., p. 63.

<sup>106</sup> *Ivi*, p. 64.

<sup>107</sup> L’annichilimento dell’uomo è uno dei temi principali de *Il Salvatore* di Guardini: cfr. ad esempio pp. 18-19, ma, ancora più radicali sono le riflessioni in p. 93 ss., in cui la biologizzazione dell’uomo culmina nel concetto di allevamento come «base del trattamento dell’uomo». Quando «la massima importanza fu posta totalmente nel genere [,] Il singolo non era nient’altro che un membro entro di esso. Il suo valore consisteva nella realizzazione dei valori del genere. Era competenza delle istanze determinanti, cioè dello Stato, preoccuparsi che gli individui ora viventi producessero individui sempre migliori, sempre più corrispondenti all’immagine ideale presentata». A tal proposito cfr. la ricostruzione sulla complessa politica di selezione razziale operata dagli organi del partito, conseguita soprattutto attraverso il controllo delle nascite e la sterilizzazione degli individui considerati indegni alla procreazione, operazioni eugenetiche di igiene (cfr. R. Esposito, *Bios. Biopolitica e filosofia*, Einaudi, Torino 2004, p. 164 ss.).

<sup>108</sup> Cfr. F. Neumann, *Behemoth. Struttura e pratica del nazionalsocialismo*, cit., p. 138: «Per l’antisemitismo totalitario, l’ebreo non è più da tempo un essere umano. Egli è divenuto l’incarnazione

nasceva dalla paura e viveva sulla soggezione, Behemoth nasce dall'angoscia e vive sul terrore. Per capire l'affermazione bisogna ricostruire alcuni processi della psicologia individuale e sociale. Neumann distingue – non solo in senso quantitativo, ma soprattutto qualitativo – fra due tipi di angoscia: un'angoscia reale, che si crea nel soggetto per l'influsso di un oggetto esterno, in relazioni a concrete situazioni di pericolo, e un'angoscia nevrotica, che può avere una base reale ma viene prodotta dall'Io. Questa può esprimersi in due forme: o come angoscia depressiva, o come angoscia persecutoria<sup>109</sup>. «La Germania del 1930-1933 era la terra dell'alienazione e dell'angoscia. I fatti sono noti: la sconfitta in guerra, una rivoluzione soffocata e incompiuta, l'inflazione, la depressione, la non identificazione con i partiti politici esistenti, il cattivo funzionamento del sistema politico – tutti questi erano sintomi di sradicamento morale, sociale e politico»<sup>110</sup>. Questa condizione di pericolo oggettivo, unita all'incapacità delle masse di comprendere il processo storico fecero sì che l'angoscia reale potesse essere trasformata, tramite la manipolazione operata dalla propaganda e dal terrore, in angoscia nevrotica persecutoria istituzionalizzata. La teoria cospiratoria ebraica, basata su una diffamazione su fondamenti storico-religiosi, divenne la scintilla per costruire una concezione della storia personificata: «Le masse, come sperano di liberarsi dalle loro difficoltà attraverso l'unione assoluta con una singola persona, così ascrivono la responsabilità di queste difficoltà a certe persone che le hanno create mediante azioni cospirative»<sup>111</sup>. Allora viene spianata sul piano storico e sociale la strada per la realizzazione di quella che Neumann chiama «l'identificazione affettiva cesaristica», tipica delle masse nei confronti di un leader: essa è priva di qualsiasi razionalità ed inoltre è «regressiva perché dipende da una totale obliterazione dell'Io»<sup>112</sup>. Sorge il terzo mito fondamentale dell'ideologia nazionalsocialista: il mito del Führer come salvatore della patria. «Questa figura del salvatore ha sperimentato diverse incarnazioni nel corso della storia. Quella più importante per noi tra esse è il re. Il re è soggetto titolare di un potere sacro. Non è solo insignito dell'autorità politica, o vertice dell'organizzazione dello Stato, ma incarnazione di una sacra potestà; quella che domina nella collettività, nella sua forza ordinatrice della vita e produttrice di sicurezza»<sup>113</sup>. Ma leggere il Führer in continuità con i sovrani del passato è un errore: mentre il potere tradizionale è contestuale e mediato, il potere carismatico è puntuale e diretto, esso si fonda sulle qualità straordinarie di un capo creando una dismisura di senso politico<sup>114</sup>. La dismisura è data dalla ricaduta nel pagano di un essere idolatrato quale divinità sovrumana, a cui si rivolgevano «tutti i sentimenti dell'adorazione, del timore, dell'amore, della dedizione, del sacrificio»<sup>115</sup>. Egli incarna infatti il «principio sacral-intramondano»

---

del male in Germania, e anzi nel mondo intero. In altre parole, l'antisemitismo totalitario ha un carattere magico e indiscutibile».

<sup>109</sup> Cfr. F. Neumann, *Angoscia e politica*, in *Lo stato democratico e lo stato autoritario*, a cura di N. Matteucci, il Mulino, Bologna 1973, pp. 113-147, qui pp. 119-120.

<sup>110</sup> *Ivi*, pp. 136-137.

<sup>111</sup> *Ivi*, p. 126.

<sup>112</sup> *Ivi*, pp. 125-126.

<sup>113</sup> R. Guardini, *Il Salvatore*, cit., p. 49.

<sup>114</sup> Cfr. G. Preterossi, *Autorità*, cit., p. 114.

<sup>115</sup> R. Guardini, *Il Salvatore*, cit., p. 95.

dell'idea, dello spirito del popolo, del mito della razza. «Il *Führer* è permeato dall'idea, essa agisce attraverso di lui. Ma egli è, a sua volta, colui che può dare forma vivente a quest'idea. In lui si concretizza lo spirito del popolo e si forma la volontà del popolo, in lui il popolo [...] acquista figura visibile. Egli è il rappresentante (*Repräsentant*) del popolo»<sup>116</sup>. Con le medesime parole si attribuiscono al *Führer* le caratteristiche del simbolismo pagano-sacrale del Leviatano, in particolare quello dell'*Ecclesia*, cioè della creazione di una comunità politica. Il punto è di fondamentale importanza perché arriva al cuore dell'origine della forma politica: il fatto che «la pluralità degli uomini, precedentemente priva di forma [...] connette la propria pluralità nell'unità di una persona»<sup>117</sup>. È la rappresentanza in senso esistenziale che ingloba questo movimento di riconoscimento e autocomprensione, ovvero il problema della verità come fondamento<sup>118</sup>. In quanto perenne tensione mai esauribile nella forma istituzionale, ogni sua pretesa fondazione nell'immanenza si rivela solo un simbolo mistificatore. La perdita della trascendenza, dell'oggetto principe della teologia politica, e l'identificazione indebita di sacro e profano, in realtà, non sono altro che l'irruzione nella storia del demoniaco<sup>119</sup>, di Behemoth.

---

<sup>116</sup> E. Voegelin, *Le religioni politiche*, cit., p. 66.

<sup>117</sup> *Ivi*, p. 54.

<sup>118</sup> Cfr. E. Voegelin, *Riflessioni autobiografiche*, cit., p. 132-133. Cfr. G. Duso, *La rappresentanza politica*, cit., p. 215 e S. Chignola, *Filosofia ed esodo. Oltre la teoria politica*, cit., p. 75 s.

<sup>119</sup> Cfr. R. Guardini, *Il Salvatore*, cit., p. 65: «Questo è l'inganno. Che questa esistenza, mondo della natura e dello spirito, pretenda d'essere schietta autonomia, il tutto, ciò che basta a se stesso – questo è l'inganno. L'essenza della demonicità, tuttavia, consiste nel fatto che Satana pone al servizio di quella pretesa di sussistere da sé il mistero numinoso che colma il mondo, la dimensione di profondità di esso, la quale proviene da Dio, e così dà un sigillo religioso all'inganno. In questo Satana diviene signore sul mondo e sull'uomo. Questo è l'elemento demoniaco: il carattere divino della creazione diretto contro Dio».

## Conclusione

La filosofia è pensiero critico radicale. In quanto tale, è una tensione mai compiuta verso ciò che l'eccede, verso ciò che tenderebbe a sottrarsi alla sua pretesa di spiegare razionalmente tramite lo strumento del concetto ogni ambito del reale.

La metafora del mostro mitico può essere un sintomo di questa nostalgia del filosofico per quegli strati originari del pensiero, per la conoscenza intuitiva e simbolica irriducibile alla concettualità. Nel suo movimento di ritorno verso il mito quale momento costitutivo della realtà e del suo ordine, la filosofia si confronta con il problema dell'origine e dei presupposti ontologici del politico.

Hobbes intuisce l'imprescindibilità di questa dimensione nei termini di una sorta di traccia che, pur lasciando il passo alla scientificità della logica, non è mai totalmente riassorbibile in essa. Il mostro, quale *portentum* e *prodigium*, richiama alla mente le basi mitico-religiose su cui è fondato l'ordine politico umano. Nella filosofia di Hobbes questa traccia rimane come apertura irriducibile, come un vuoto nel quale la forma politica nasce quale necessità, legittimata proprio dall'assenza terrena del fondamento teologico.

Il processo di secolarizzazione che si compie nella filosofia hobbesiana viene ad inglobare anche la metafora del Leviatano, applicandosi all'immagine del mostro. Si può dire che il Leviatano venga demitizzato, neutralizzato nella sua portata mitologica da un ampio processo di razionalizzazione che lo priva delle sue sembianze teratologiche. Il suo nome è l'evocazione di una potenza irresistibile che sostituisce l'onnipotenza di Dio nel teatro della politica umana. Questa si compie nella dimensione temporale del *lógos*, che costituisce un segmento della storia incompatibile, di impossibile coesistenza, con quello del mito: questo tempo del governo divino diretto ed immediato tiene il luogo di un passato perduto e di un futuro escatologico. Riconoscere questa Verità della fede è la condizione indispensabile per poter istituire un ordine umano razionale e legittimo, coercitivo ma non annichilente.

Behemoth recupera quel carattere del mostruoso che era stato espunto dalla figura del Leviatano: il demoniaco. Esso si esprime nella pretesa di annullare l'eccedenza dell'origine, di immanentizzare la trascendenza del fondamento, in definitiva, di trovare la Verità nel pagano. Questa pretesa, lungi dall'essere il compimento del politico divenuto autosufficiente, è piuttosto il trionfo abominevole dell'irrazionalità e lo spegnimento della scintilla vitale della filosofia politica.



## Bibliografia

### Bibliografia primaria

Derrida J., *La bestia e il sovrano*, 2 voll., ed. stabilita da M. Lisse, M. L. Mallet, G. Michaud, a cura di G. Dalmaso, tr. it. Di G. Carbonelli, Jaca Book, Milano 2009.  
Ed. or.: *Séminaire La bête et le souverain* (2001-2003), Éditions Galilée, Paris 2008.

Neumann F., *Behemoth. Struttura e pratica del nazionalsocialismo*, introduzione di E. Collotti, a cura di e trad. it. M. Baccianini, redazione a cura di V. Visigalli, Mondadori, Milano 1999.  
Ed. or.: *Behemoth. The Structure and Practice of National Socialism* (1942), Oxford University Press, New York 1970.

Hobbes T., - *Leviatano*, tr. it. di G. Micheli, Mondadori, Milano 2018.  
Ed. or.: *Leviathan or The Matter, Forme and Power of a Common Wealth Ecclesiastical and Civil* (1651), Oxford University Press, Great Britain 1909.

- *Behemoth*, a cura di O. Nicastro, Laterza, Bari 1978.  
Ed. or.: *Behemoth. The Long Parliament*, (1682 ed. Crooke; 1889 ed. Tönnies), Anodos Books, Torino 2019.

### Altri autori citati

Agamben G.,  
- *Stato d'eccezione*, Bollati Boringhieri, Torino 2003.  
- *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Einaudi, Torino 2005.  
- *L'aperto. L'uomo e l'animale*, Bollati Boringhieri, Torino 2019.  
- *Stasis. La guerra civile come paradigma politico*, Bollati Boringhieri, Torino 2019.

Aristotele,  
- *Etica Nicomachea*, tr. it. di C. Natali, Laterza, Bari 1999.  
- *Politica*, a cura di C. A. Viano, RCS Libri, Milano 2002.

Blumenberg H.,

- *Paradigmi per una metaforologia* (1960), trad. it. e revisione di M. V. Serra Hansberg e M. Russo, Raffaello Cortina Editore, Milano 2009.

- *Naufragio con spettatore. Paradigma di una metafora dell'esistenza* (1979), trad. it. di F. Rigotti, revisione di B. Argenton, il Mulino, Bologna 1985.

Canguilhem G., *La conoscenza della vita*, trad. it. di F. Bassani, il Mulino, Bologna 1976.

Derrida J.,

- *Politiche dell'amicizia*, tr. it. di G. Chiurazzi, Raffaello Cortina Editore, Milano 1995.

- *Stati canaglia. Due saggi sulla ragione*, ed. it. a cura di L. Ordello, Raffaello Cortina, Milano 2003.

- *L'animale che dunque sono*, tr. it. di M. Zannini, ed. stabilita da M. L. Mallet, a cura di G. Dalmaso, Jaca Book, Milano 2006.

- *"Il faut bien manger" o il calcolo del soggetto*, a cura di S. Maruzzella e F. Viri, Mimesis, Milano 2021.

*Ermete Trismegistro. Corpo Ermetico e Asclepio*, (a cura di) B. M. Tordini Portogalli, SE, Milano 2017.

Foucault M.,

- *Gli anormali. Corso al Collège de France 1974-1975*, cura e trad. it. di V. Marchetti e A. Salomoni sotto la direzione di F. Ewald e A. Fontana, Feltrinelli, Milano 2000.

- *Bisogna difendere la società. Corso al Collège de France 1975-1976*, a cura di M. Bertani e A. Fontana, sotto la direzione di F. Ewald e A. Fontana, Feltrinelli, Milano 2009.

Guardini R., *Il Salvatore. Una riflessione politico-teologica* (I ed.: 1935; II ed.: 1946), a cura di M. Nicoletti, trad. it. di O. Brino, Morcelliana, Brescia 2020.

Hobbes T., *Elementi filosofici sul cittadino* (1642), a cura di N. Bobbio, Unione tipografico-editrice torinese, Torino 1948.

Jesi F., *Il mito*, ISEDI Istituto Editoriale Internazionale, Milano 1973.

Kantorowicz E. H., *I due corpi del re. L'idea di regalità nella teologia politica medievale* (1957), trad. it. di G. Rizzoni, Einaudi, Torino 1989.

Neumann F., *Angoscia e politica* (1954), in *Lo stato democratico e lo stato autoritario*, a cura di N. Matteucci, il Mulino, Bologna 1973, pp. 113-147.

Otto R., *Il sacro* (1917), trad. it. di E. Buonaiuti, SE, Milano 2009.

Schmitt C.,

- *Le categorie del politico* (1922-1963), a cura di G. Miglio e P. Schiera, il Mulino, Bologna 1972.
- *Sul Leviatano* (1938), trad. ed ed. it. a cura di C. Galli, il Mulino, Bologna 2011.
- *Il compimento della Riforma. Osservazioni e cenni su alcune nuove interpretazioni del Leviatano* (1963), in C. Schmitt, *Sul Leviatano*, cit., pp. 129-165.

Tocqueville A., *La democrazia in America* (1835/1840), a cura di G. Candeloro, Rizzoli, Milano 2018.

Vernant J. P., *Tra mito e politica* (1996), a cura di G. Guidorizzi, trad. it. di A. Ghilardotti, Raffaello Cortina, Milano 1998.

Voegelin E.,

- *Le religioni politiche* (1938), in E. Voegelin, *La politica: dai simboli alle esperienze*, a cura di S. Chignola, Giuffrè Editore, Milano 1993, pp. 17-75.
- *Riflessioni autobiografiche* (1973), in E. Voegelin, *La politica: dai simboli alle esperienze*, a cura di S. Chignola, Giuffrè Editore, Milano 1993, pp. 77-185.

## **Letteratura critica**

Accarino B.,

- *Rappresentanza*, Il Mulino, Bologna 1999.
- *Zoologia politica. Favole, mostri e macchine*, Mimesis, Milano 2013.

Angelini A., *Dal Leviatano al drago. Mostri marini e zoologia antica tra Grecia e Levante*, Il Mulino, Bologna 2018.

Bello A., *Sovranità e rappresentanza. La dottrina dello Stato in Thomas Hobbes*, Istituto italiano per gli studi filosofici, Napoli 2010.

Benveniste É., *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee*, ed. it. a cura di M. Liborio, 2 voll., Einaudi, Torino 1976.

Biral A., *Voegelin e la restaurazione politica*, in G. Duso (a cura di), *Filosofia politica e pratica del pensiero. Eric Voegelin, Leo Strauss, Hanna Arendt*, Franco Angeli, Milano 1988, pp. 53-67.

Bredekamp H., *Leviathan. Body politic as visual strategy in the work of Thomas Hobbes*, de Gruyter, Berlino 2006.

Briguglia G., *Il corpo vivente dello Stato. Una metafora politica*, Mondadori, Milano 2006.

Calarco M., *Zoografie. La questione dell'animale da Heidegger a Derrida*, a cura di M. Filippi e F. Trasatti, Mimesis, Milano 2012.

Cavalletti A., *La città biopolitica. Mitologie della sicurezza*, Bruno Mondadori, Milano 2005.

Chignola S.,

- *Filosofia ed esodo. Oltre la teoria politica*, in G. Duso (a cura di), *Filosofia politica e pratica del pensiero. Eric Voegelin, Leo Strauss, Hanna Arendt*, Franco Angeli, Milano 1988, pp. 69-111.
- *Pratica del limite. Saggio sulla filosofia politica di Eric Voegelin*, Unipress, Padova 1998.

Duso G.,

- *La rappresentanza politica. Genesi e crisi del concetto*, FrancoAngeli, II edizione aggiornata e ampliata, Milano 2003.
- *Teologia politica e secolarizzazione moderna*, in "Scienza & Politica", Quaderno n. 10, Bologna 2020, pp. 39-61.

Esposito R., *Bios. Biopolitica e filosofia*, Einaudi, Torino 2004.

Euchner W., Rigotti F., Schiera P., *Il potere delle immagini. La metafora politica in prospettiva storica*, il Mulino, Bologna 1993.

Farnesi Cammellone M.,

- *Thomas Hobbes e la cristianità del Leviatano. Sulla duplice funzione della sovranità*, in “Etica & Politica”, XX, 2018, 2, pp. 245-264.
- *L’orologio del Leviatano. Il tempo vuoto dell’obbedienza*, in L. Bernini, M. Farnesi Cammellone, N. Marcucci, *La sovranità scomposta. Sull’attualità del Leviatano*, Mimesis, Milano 2010.
- *Indocili soggetti. La politica teologica di Thomas Hobbes*, Quodlibet, Macerata 2013.

Furlanetto A., Villata E. (a cura di), *Animali, uomini e oltre. A partire da La bestia e il sovrano di Jacques Derrida*, Mimesis, Milano-Udine 2011.

Galli C.,

- *Schmitt e Hobbes: una strana coppia?*, Introduzione a C. Schmitt, *Sul Leviatano*, cit., pp. 7-32.
- *Sovranità*, il Mulino, Bologna 2019.

Gensini S., “Vedere il simile”? *In margine ad Aristotele (Poetica, 21-22)*, in E. Gagliasso, G. Frezza (a cura di), *Metafore del vivente. Linguaggi e ricerca scientifica tra filosofia, bios e psiche*, FrancoAngeli, Milano 2010, parte I, cap. 1, pp. 29-38.

Gentile E., *Le religioni della politica. Fra democrazie e totalitarismi*, Laterza, Bari 2001

Ginzburg C., *Paura reverenza terrore. Cinque saggi di iconografia politica*, Adelphi, Milano 2015.

Lembo P., *Figurazioni sovrane. Bios, ipseità e politica nella filosofia di Jacques Derrida*, in *Metábasis.it. Filosofia e comunicazione*, in “Rivista internazionale di filosofia online”, novembre 2013, anno VIII n°16, pp. 12-35.

MacGillivray R., *Hobbes’s History of the English Civil War. A study of Behemoth*, in “Journal of the History of Ideas”, vol. 31, n. 2 (Apr.-Jun. 1970), pp. 179-198.

Maiuri A., *Il lessico latino del mostruoso*, in I. Baglioni (a cura di), *Monstra. Costruzione e percezione delle entità ibride e mostruose nel Mediterraneo antico*, 2 voll, Quasar, Roma 2013.

Malcom N., *The name and nature of Leviathan: Political symbolism and biblical exegesis*, in “Intellectual History Review”, n. 1, 2007 (XVII).

Mascherini M., *Stato e pluralismo conflittuale. Leviatano e Behemoth: mostri biblici e metafore della politica*, Meltemi, Milano 2021.

Mezzanzanica M., *Eric Voegelin e i simboli del politico*, *Materiali di Estetica*, n. 8.2/2021, pp. 130-154.

Mora F., *Thomas Hobbes e la fondazione della tecnica moderna. Realtà e virtualità dell'uomo e del potere*, Mimesis, Milano 2015.

Musolff A., *Health and Illness of the Leviathan. Hobbes's Use of the Commonplace Metaphor of the Body Politic*, in K. Banks and P. G. Bossier (eds.), *Commonplace Culture in Western Europe in the Early Modern Period*, vol. 2: *Consolidation of God-given power*, Peeters, Leuven 2011, pp. 175-191.

Nicoletti M., *Trascendenza e potere. La teologia politica di C. Schmitt*, Editrice Morcelliana, Brescia 1990.

Polidori F., *Dal postumano all'animale*, Mimesis, Milano 2019.

Preterossi G., *Autorità*, Il Mulino, Bologna 2002.

Rigotti F.,

- *Metafore della politica*, il Mulino, Bologna 1989.
- *Il potere e le sue metafore*, Feltrinelli, Milano 1992.
- *Rassegna introduttiva sulle metafore storico-politiche*, in *Il potere delle immagini. La metafora politica in prospettiva storica*, a cura di W. Euchner, F. Rigotti, P. Schiera, il Mulino, Bologna 1993, pp. 7-30.

Saccaro Del Buffa Battisti G., *Il corpo della rivoluzione*, in *Il potere delle immagini. La metafora politica in prospettiva storica*, a cura di W. Euchner, F. Rigotti, P. Schiera, il Mulino, Bologna 1993, pp. 115-131.

Scattola M., *Teologia politica*, Il Mulino, Bologna 2007.

Skinner Q., *Ragione e retorica nella filosofia di Hobbes*, ed. it. a cura di M. Ceretta, Raffaello Cortina Editore, Milano 2012.

Springbord P., *Hobbes's Biblical Beasts: Leviathan and Behemoth*, in "Political Theory", Vol. 23, n. 2 (May, 1995), pp. 353-375.

Szendy P., *L'immagine del potere e il potere della lettura (Il Leviatano, in-somma)*, trad. di P. Vignola, in "La Deleuziana", n. 7/2018.

Toto F., *Hobbes e il riconoscimento. Antropologia, morale, politica*, in “Consecutio Rerum”, anno I, n. 1, Roma 2016.

Tralau J., *L'icona del terrore e dell'ambiguità. Il legame mancante tra Hobbes e il suo Leviatano*, trad. a cura di L. Pisano e L. Ciavatta, in “Lo Sguardo”, n. 13, 2013 (III).

Viola F., *Behemoth o Leviathan? Diritto e obbligo nel pensiero di Hobbes*, A. Giuffrè Editore, Milano 1979.

## Sitografia

Bertozzi M., *Thomas Hobbes. L'enigma del Leviatano (1983). Un'analisi della storia delle immagini del Leviathan*, in “Storicamente”, 3 (2007), no. 12. DOI: [10.1473/stor399](https://doi.org/10.1473/stor399).

Firenze A., *Dalla zoe al bios. Normalizzazione antropologica e naturalizzazione delle gerarchie sociali in Aristotele*, in “Etica & Politica”, XXI, 2019, 2, EUT Edizioni Università di Trieste, pp. 517-534, <http://hdl.handle.net/10077/28382>.

Malcom N., *The Titlepage of Leviathan, Seen in a Curious Perspective, The Seventeenth Century*, 1998, 13:2, pp. 124-155, <https://doi.org/10.1080/0268117X.1998.10555445>.

Mascherini M., *Leviatano e Behemoth come mostri biblici. Per una ricostruzione delle fonti mitico-religiose*, in “Filosofia politica”, Fascicolo 3, dicembre 2018. DOI: 10.1416/91308.

Rodeschini S., *Il Leviatano e le sue immagini. Recensione di Horst Bredekamp, Thomas Hobbes der Leviathan. Das Urbild des modernen Staates und seine Gegenbilder (1651-2001), 3a edizione riveduta e corretta, Berlin, Akademie 2006*, in “Governare la paura. Journal of interdisciplinary studies”, Bologna, giugno 2008. DOI: <https://doi.org/10.6092/issn.1974-4935/2556>.

Salvati M., *La generazione di Franz Neumann nell'esilio degli Stati Uniti, in Discussione su “Behemoth” di F. Neumann*, in “il Mulino-Rivistaweb”, 3, luglio 2000, pp. 528-536. DOI: 10.1409/10122.

Traverso E., *Behemoth. Note sulla rilettura di un classico*, in “il Mulino-Rivistaweb”, 3, luglio 2000, pp. 523-528. DOI: 10.1409/10122.

F. Zanolla, *Dalla “moltitudine” al “sovrano”. Il “Corpo Politico” nel Leviatano di Thomas Hobbes tra genealogia contrattuale e metafora organicistica*, <https://francescozanolla.academia.edu/research#papers> .