



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PADOVA

Dipartimento di Filosofia, Sociologia, Pedagogia e Psicologia Applicata

Corso di Laurea Triennale in Filosofia

Tesi di Laurea Triennale

**La teoria che anticipa la prassi.
L'individuo nella Scienza politica di Hobbes.**

*Theory anticipating praxis.
The individual in Hobbes' political Science.*

Relatore

Prof. Pierpaolo Cesaroni

Laureando: Alberto Falò

Matricola: 1150472

Anno Accademico 2022/2023

INDICE

INTRODUZIONE	1
CAPITOLO I: LA SCIENZA CIVILE	4
1.1. La geometrizzazione dell'esperienza	6
1.2. La teoria che anticipa la prassi	9
CAPITOLO II: LA SOVRANITÀ E L'INDIVIDUO	12
1.1. Il diritto naturale	12
1.2. Il patto sociale: sovranità e rappresentanza	14
1.3. Un nuovo concetto di potere	16
1.4. L'astrazione del potere	19
1.5. Il tentativo auto-fondativo	20
CAPITOLO III: ANTROPOLOGIA REPULSIVA: L'INDIVIDUO ATOMIZZATO	22
1.1. La frattura dell'individuo	24
1.2. L'individuo "atomizzato"	29
CONCLUSIONE	35
BIBLIOGRAFIA	38

INTRODUZIONE

Il presente lavoro di tesi vuole esplorare il pensiero politico di Hobbes, in particolare il tentativo di fondazione di un nuovo orizzonte epistemico entro il quale pensare la politica, operando un totale cambiamento di paradigma rispetto all'antichità.

Dapprima si cercherà di mettere in luce come Hobbes tracci una drastica linea di rottura, attraverso la formulazione del sapere della Scienza civile, con il pensiero politico dell'antichità, che si muove all'interno dell'ordine epistemico di stampo aristotelico. Le antiche questioni politiche del buon governo, del viver bene, che animavano il mondo mutevole della polis, vengono rimpiazzate dal problema dell'ordine, fondato su una cogente coerenza logico-razionale, al fine di formulare scientificamente un nuovo sapere politico non più in balia del mondo caotico dell'esperienza. Vedremo come questo sapere, secondo il filosofo di Malmesbury, debba fondarsi dunque su di uno specifico modello scientifico, la cui oggettività permetta di guardare al problema politico con uno sguardo inedito. L'esperienza, sottoposta al vaglio della ragione, dev'essere rielaborata seguendo il modello della «sola scienza che finora è piaciuto a Dio di largire all'umanità»¹: la geometria. Infatti, «Se si conoscessero con ugual certezza le regole delle azioni umane come si conoscono quelle delle grandezze in geometria, sarebbero debellate l'ambizione e l'avidità, il cui potere s'appoggia sulle false opinioni del volgo intorno al giusto e all'ingiusto; e la razza umana godrebbe una pace così costante [...]».² È così che, conseguentemente, Hobbes cerca di rielaborare il reale che gli sta attorno, al fine di fondare un modello normativo rivolto all'azione e alla costruzione della società; dando avvio al processo di deduzione della prassi dalla teoria che attraverserà tutto il pensiero politico moderno.

Si analizzerà, dunque, secondo quali dinamiche il filosofo inglese affronti, alla luce di un tale statuto del sapere, la riflessione sul governo; a tal fine sarà necessario,

¹ T. Hobbes, *Leviathan*, 1651; trad. it. di G. Micheli, *Leviatano*, BUR Rizzoli, Milano 2011, p.36

² T. Hobbes, *De Cive, Elementi filosofici sul cittadino*, UTET, Torino 1948, p.53-54

innanzitutto, esplicitare l'intreccio inseparabile che lega la questione della sovranità e la questione dell'individuo.

A ben vedere, infatti, il tentativo di articolare un nuovo regime di visibilità del sapere politico non ha a che fare esclusivamente con lo statuto di quel sapere che si costituirà, a detta di Hobbes, come la prima vera Scienza politica, ma con la formulazione di un *progetto antropologico* strettamente necessario al fine di strutturare un nuovo modello politico compiuto una volta per tutte, in grado di tagliar fuori, a priori, dallo spazio politico, un agire non ancora anticipato dalla teoria. A tal fine, sulla base dell'idea d'individuo moderno, il filosofo deduce, dalla condizione di uguaglianza e libertà di tutti gli uomini, la loro reciproca avversione. Se, infatti, l'unica legge vigente è quella del diritto naturale dell'uomo all'autoconservazione, viene a tratteggiarsi conseguentemente una meccanica delle passioni individuali che non lascia alcuno spazio alla condivisione, e che, anzi, iscrive nella natura intima dell'incontro con l'altro il rischio, sempre incombente, dello scontro. In tal modo, al di là dello Stato civile pare non poter esserci nulla in grado di garantire la protezione dell'individuo: fuori dalla società ci sono l'uomo e la sua sopravvivenza, e nient'altro che possa stabilire cos'è buono e cos'è cattivo.

Così, il filosofo, fonda il bisogno di un nuovo sistema di pensiero, di un nuovo dispositivo disciplinante di sovranità, capace di disinnescare la minaccia imprevedibile che risiede nel cuore del rapporto politico tra gli uomini. Ma, seppur questi uomini, liberi ed uguali, necessitano d'esser protetti, la loro salvaguardia non può implicare un rapporto di governo, innaturale dato il presupposto di eguaglianza. Così diventa necessario pensare un corpo politico in grado di rimanere libero seppur sottomesso ad un potere coercitivo; e, a tal fine, la manovra concettuale elaborata dal filosofo è il patto: la sudditanza dell'individuo al sovrano è legittimata in quanto non più subordinazione ad un terzo, in ragione delle sue qualità, ma esclusivamente come sottomissione al corpo politico che tutti gli individui hanno volontariamente costituito con il patto di ciascuno con ogni altro. In tal modo, solamente il popolo costituirà la persona civile, l'*autore* le cui parole e azioni sono *rese presenti* rappresentativamente dall'*attore*-sovrano, rendendo pensabile, come mai era accaduto prima di Hobbes, un'unità dei molteplici individui interamente compiuta nella figura del loro

rappresentante; come raffigurato nel frontespizio del Leviatano nel quale il corpo del sovrano-rappresentante ingloba tanti individui indistinguibili.

Si osserverà, così, come l'impianto politico pensato da Hobbes sembri produrre e, contemporaneamente, necessitare di un individuo concepito entro coordinate ben precise, che possa essere ri-compreso in un'antropologia repulsiva dei molteplici individui interscambiabili, a partire dalla quale fondare il bisogno di una inedita specifica *forma di vita*, su misura per lo spazio definito dalla sovranità.

Alla luce di tali considerazioni, verrà proposta, in conclusione, una riflessione sui rischi, per la struttura leviatanica, insiti in una tale prospettiva antropologica; se tenuto conto, diversamente da come emerge nel pensiero di Hobbes, dell'uomo come soggetto la cui costituzione non è mai immobile, ma sempre si compone e ricompono, nell'intrecciarsi di una molteplicità di pensieri, passioni, desideri, che nella loro incessante interazione articolano, sempre nuovamente, l'individuo. Emerge, infatti, alla base della struttura statale ideata dal filosofo inglese, e nel conseguente tentativo di spolticizzazione dell'individuo, un nucleo instabile, una dimensione intima dell'uomo, non disciplinabile, segnata da una frattura fra interno ed esterno, *coscienza ed azione*. Nell'analizzare il tentativo del filosofo inglese di elaborare, fra queste, una nuova dialettica capace di muovere l'uomo dall'esterno verso l'interno (e non più dall'interno verso l'esterno), la presente riflessione vuole tentare di mettere in luce come questo tentativo debba incessantemente affrontare una dimensione dell'individuo sempre eccedente l'orizzonte dell'artificio leviatanico: uno scarto incolmabile fra l'individuo come suddito e l'uomo in quanto uomo, mosso da quelle passioni solidali che lo portano ad unirsi con gli altri verso un agire collettivo, per lottare per qualcosa d'altro oltre l'operosa conservazione della propria vita come cittadino, per *un'altra forma di vita possibile*.

CAPITOLO 1

LA SCIENZA CIVILE

La riflessione di Hobbes (1588-1679) inaugura la tradizione di pensiero del giusnaturalismo moderno ed intercetta, in particolare, la sensibilità dell'epoca nel tentativo di realizzare uno dei grandi miti della modernità, ovvero l'utopia di una società che funzioni una volta per tutte. È all'interno di questo orizzonte che la riflessione del filosofo inglese si muove alla ricerca di una risoluzione, a priori, del problema politico. A ben vedere però, non si tratta solamente di una questione di natura strettamente politica, quanto, piuttosto, di natura teorica: il campo d'azione della sua riflessione non è, infatti, lo spazio della politica del suo tempo ma il campo stesso del sapere politico, nei confronti del quale è necessario operare una completa riformulazione.

Infatti, rispetto all'ordine epistemico di stampo aristotelico, che si anima all'interno del mondo mutevole della polis, sempre mosso da un agire in situazione aperto ad elementi imprevedibili di non teorizzabilità, viene tracciata una drastica linea di rottura, attraverso la formulazione del sapere della Scienza civile «che Hobbes intende inaugurare: questa si muove proprio contro l'insufficienza che è ravvisata in un sapere pratico quale quello di Aristotele, in direzione di una costruzione in cui la coerenza razionale sia perfetta, in quanto lega tra loro nomi e definizioni e non si riferisce al mondo caotico dell'esperienza».³ Così, le antiche questioni politiche del viver bene, del buon governo, vengono rimpiazzate dal «problema dell'ordine – di un ordine da costituire, perché nella realtà non c'è».⁴

³ G. Duso, *La logica del potere. Storia concettuale come filosofia politica*, Polimetrica Publisher, Italy 2007, pp.65-66

⁴ *Ivi*, p.43

Anche rispetto ai pensatori della «classical and humanist civil science»⁵, tra i quali Cicerone, emerge un forte spirito polemico in merito allo statuto della Scienza e al suo rigore, in particolare rispetto all'assunto «[...] that no moral or political conclusion can ever be established with demonstrative certainty, since there will always be room to mount a plausible argument on either side of the case»⁶. La nuova Scienza, infatti, non ammette il rischio del conflitto che risiede, secondo l'idea di individuo di Hobbes, proprio nel cuore del confronto della propria opinione con quella dell'altro. Anzi, questo sapere dovrà fondarsi su di un modello scientifico, la cui oggettività permetterà di guardare al problema politico con uno sguardo inedito: il sapere politico, analizzato come ente naturale, oggetto di un sapere scientifico incontrovertibile, fondato con rigore, sarà in grado di produrre un agire come esito necessario di un calcolo logico, il cui fine è garantire la pace.

Già nell'epistola dedicatoria agli *Elements of Law* (1640), titolo nel quale risuona l'eco di una delle più grandi opere di ragionamento dimostrativo di sempre, ovvero gli *Elementi di Geometria* di Euclide, Hobbes dichiara di aver trovato i principi alla base di una scienza rigorosa della giustizia e della politica. Proprio grazie al rigore del pensiero scientifico l'uomo sarà in grado di fornirsi di leggi necessarie e dimostrabili al fine di produrre un governo pacifico, di costruire «a set of political principles that, as Hobbes revealingly puts it, will be 'inexpugnable' – incapable of being challenged or dislodged by an opposing force in the manner usually assumed to be inevitable».⁷ Se gettiamo poi lo sguardo al *De Cive* (1642) possiamo notare come, alla luce del complesso rapporto fra scienza e retorica, emergano con ancora più decisione le convinzioni del filosofo inglese. Nel segnare ancora una volta una netta linea di separazione col pensiero politico del passato, infatti, l'intento di Hobbes è di sciogliere l'intreccio fra ragione e retorica che anima lo spazio politico, al fine di eliminare, anche sotto questo fronte, qualsiasi elemento d'imprevedibilità: come il filosofo espone nell'Epistola Dedicatoria del *De Cive*, l'obiettivo della nuova Scienza politica è di persuadere i lettori, non grazie ad una 'esibizione oratoria' ma, piuttosto, attraverso la fermezza ed il rigore della ragione; non mediante un'arte che faccia

⁵ Q. Skinner, *Visions of Politics. Volume 3. Hobbes and Civil Science*, University Press, Cambridge 2002, p.74

⁶ Skinner, *Visions of Politics. Volume 3. Hobbes and Civil Science*, cit., p.75

⁷ *Ivi*, pag.76

appello alle emozioni, alle sensazioni mutevoli degli uomini, ma per mezzo di un sapere scientifico le cui argomentazioni siano fondate su principi di verità. Conseguentemente, proprio nell'Epistola Dedicatoria destinata a William Cavendish, conte del Devonshire, il filosofo afferma che, «By contrast with all previous writers on civil science [...] 'it seemes to me that I have succeeded in this brief work in demonstrating the character of moral virtue and the elements of civic duties by connecting them in a completely self-evident way'»⁸.⁹

1.1 La geometrizzazione dell'esperienza.

Nonostante il potenziale di rottura col passato insisto nel pensiero politico hobbesiano, c'è tuttavia, seppur non senza attriti, una figura di grande ispirazione per il filosofo inglese, proprio per quanto concerne lo statuto del sapere che cerca di fondare: di Galileo Galilei, Hobbes condivide l'intento di formulare un nuovo modello di sapere, sul modello scientifico, che possa rimpiazzare le ingannevoli dottrine aristotelico-scolastiche, «in particolare per ciò che concerne il rapporto causa-effetto e il moto: solo il movimento dei corpi provoca qualche effetto e ogni effetto è il moto di qualche altro corpo, tutti i cambiamenti, qualitativi o quantitativi, sono spiegabili in termini di movimento».¹⁰ Ma soprattutto, sulla scia di Galileo, il filosofo inglese osserva la realtà, l'esperienza sensibile, con sospetto: il suo statuto intimamente ingannevole ne richiede, infatti, una rielaborazione razionale guidata dal rigore della matematica e della geometria.

Tuttavia, come scritto da Andrea Bardin, «Galileo soon became aware of the threatening monstrosity of matter. In a 1602 letter to Guidobaldo Del Monte he posed the problem, as usual, in a quite 'practical' way, as a problem of measurement:

⁸ T. Hobbes, *De Cive: The latin version*, The Clarendon Edition, Oxford 1983, pp.75-76.

⁹ Skinner, *Visions of Politics. Volume 3. Hobbes and Civil Science*, cit., p.77

¹⁰ A. Di Bello, *Sovranità e rappresentanza : la dottrina dello stato in Thomas Hobbes*. Momenti e problemi della storia del pensiero, Istituto italiano per gli studi filosofici, Napoli 2010, p.24

As far as matter is concerned, its contingency affects the abstract propositions of the geometer; and being these [propositions] so distorted that no perfect science is thus possible, therefore the mathematician is relieved from considering them. (GG X, 100)

According to Galileo the very nature of matter in motion resists measurement; it is not easily reducible to a geometrical account, that is to science». ¹¹ Qui risiede, probabilmente, il cuore dello scarto fondamentale fra i due autori, che aiuta, in controluce, a chiarire quale sia il retroterra concettuale a partire dal quale Hobbes cerca di fondare la conoscenza del nuovo sapere scientifico-politico: se da un lato, infatti, per Galileo Galilei, nello studio dell'esperienza sensibile, l'idea di una conoscenza valida si fonda sull'utilizzo del metodo scientifico, dunque sull'esperimento, l'osservazione e la misurazione, verificabili e ripetibili, dall'altro lato l'approccio epistemologico di Hobbes è più razionalista. Per il filosofo inglese, infatti, non si tratta di fare direttamente i conti con l'esperienza empirica, ma piuttosto di ordinare la conoscenza attraverso il ragionamento logico guidato dalla ragione. Solamente grazie al pensiero razionale, che si articola come costruzione di argomenti, a partire da principi fondamentali, dai quali dedurre le conseguenze logiche di tali principi, si può giungere alla *vera* conoscenza.

Di conseguenza, per un nuovo modello di conoscenza che sia condotto da principi scientifici, l'esperienza dev'essere sottoposta al vaglio della ragione e rielaborata seguendo il modello d'esattezza della geometria, «che è la sola scienza che finora è piaciuto a Dio di largire all'umanità»¹²; Diversamente dal sapere proprio della fisica, infatti, nella geometria nessun dato è in balia di un qualche arbitrio, «tutto segue un processo genetico, ha un'origine certa e un'evoluzione dimostrabile in ogni sua fase»:¹³

«Le questioni di fisica non si possono intendere, se non quando si conosca il movimento che si trova nelle parti più minute dei corpi, né questo movimento

¹¹ A. Bardin, *The Monstrosity of Matter in Motion: Galileo, Descartes, and Hobbes's Political Epistemology*, Philosophy Today, 2016, p.3

¹² T. Hobbes, *Leviathan*, cit., p.36

¹³ Di Bello, *Sovranità e rappresentanza : la dottrina dello stato in Thomas Hobbes*, cit., p.26

delle parti si può intendere se non dopo aver conosciuto cosa sia ciò che produce il movimento in un altro corpo, né ciò ancora si può intendere, se non dopo aver conosciuto cosa produce il movimento in sé e per sé. E poiché ogni manifestazione degli oggetti ai sensi è determinata e diventa tale e tanta per mezzo di movimenti composti, ciascun dei quali ha un determinato grado di velocità ed una determinata direzione, in primo luogo si devono ricercare le condizioni dei movimenti in sé e per sé (ed in ciò consiste la geometria), poi le condizioni dei moti generati e manifesti, da ultimo le condizioni dei movimenti interni ed indivisibili (quelle su cui verte l'indagine dei fisici)»¹⁴

Così, al fine di svincolare la conoscenza, e dunque la filosofia e la politica, dalla mutevolezza caotica dell'esperienza umana, il nuovo sapere della Scienza deve plasmarsi sul modello rigoroso della geometria; infatti, come Hobbes scrive nel *De Cive*, «Se si conoscessero con ugual certezza le regole delle azioni umane come si conoscono quelle delle grandezze in geometria, sarebbero debellate l'ambizione e l'avidità, il cui potere s'appoggia sulle false opinioni del volgo intorno al giusto e all'ingiusto; e la razza umana godrebbe una pace così costante [...]».¹⁵

Tuttavia, nel tentativo di fondare un'inedita concezione del sapere politico, plasmata sul modello razionale-scientifico, Hobbes elabora una specifica concezione della geometria: sgomberando il campo del sapere da quel corpus di concetti coi quali l'antichità pensava e viveva la politica, al fine di «creare uno spazio libero, una tabula rasa su cui una nuova scienza, che si ispira al rigore geometrico, può tracciare le sue linee per garantire finalmente pace e ordine tra gli uomini»,¹⁶ il filosofo inglese sviluppa una concezione materialista e costruttivista della geometria: da un lato Hobbes stabilisce, con le parole di Bardin, «an ontological continuity between the names and principles of geometry, and the physical elements and causes of motion. [...] In short, the objects of geometry were as 'material' as any other natural phenomenon, with the difference that they were entirely under human control».¹⁷

¹⁴T. Hobbes, *Il Corpo, Elementi di Filosofia. Il corpo – l'uomo*, Utet, Torino 1972, p. 199

¹⁵T. Hobbes, *De Cive*, cit., p.53-54

¹⁶Duso, *La logica del potere. Storia concettuale come filosofia politica*, cit., p.45

¹⁷Bardin, *The Monstrosity of Matter in Motion: Galileo, Descartes, and Hobbes's Political Epistemology*, cit., p.10

Dall'altro lato, conseguentemente all'assunto (costruttivista) per cui nella possibilità di costruire un oggetto è insita la possibilità di conoscerlo e controllarlo, il filosofo fonda il cuore della sua innovazione epistemologica, in merito al concetto di Scienza civile: Essendo, infatti, tanto le figure geometriche quanto il corpo politico dei prodotti umani, «Geometry therefore is demonstrable, for the lines and figures from which we reason are drawn and described by ourselves; and civil philosophy is demonstrable because we make the commonwealth ourselves. (EW VII, 184). (Therefore civil science was, as geometry, not to be considered merely descriptive, but rather strongly prescriptive and in fact – at least in principle – productive of its own object)».¹⁸

Solamente grazie alla fondazione di un tale statuto del sapere è possibile studiare la società in quanto prodotto umano, di quegli uomini che altro non sono se non moto di corpi; e tuttavia, proprio in tal senso diventa possibile pensare (o forse impossibile non pensare) un individuo «meccanicisticamente concepito e determinato, in quanto conosce ed agisce secondo ritmi e leggi di carattere [...] meccanico. Si tratta di una geometrizzazione della realtà della persona e quindi, tendenzialmente, di [una] geometrizzazione dell'esperienza»,¹⁹ il cui risultato è una contrazione della sfera del reale a quella della materia, contrapposta all'ambito della mente, della coscienza, dei desideri e delle passioni, che il pensiero razionale deve ordinare esercitando il suo potere.

1.2 La teoria che anticipa la prassi.

Alla luce di questo sapere, Hobbes cerca di trasfigurare e riformulare ciò che gli sta attorno, con l'intento «di costruire un modello che non ha riscontri nella realtà, ma che intende essere utile nella realtà grazie al suo carattere normativo rivolto all'azione e alla costruzione della società. È qui che inizia quel processo di deduzione della prassi dalla teoria che sarà emblematica per tutto l'arco della moderna teoria politica».²⁰

¹⁸ *Ivi*, p.11

¹⁹ L. Negri, *Persona e Stato nel pensiero di Hobbes*, Jaca Book, Milano 1997, p.46

²⁰ Duso, *La logica del potere. Storia concettuale come filosofia politica*, cit., p.66

Il pensiero hobbesiano si fa portavoce, infatti, della necessità, propria del giusnaturalismo moderno, di un sistema che non possa essere ingiusto e che, anzi, escluda a priori il rischio del rapporto, terreno fertile per il fiorire del conflitto fra gli uomini che minaccia la pace; e su tale esigenza sviluppa il suo modello di conoscenza:

«Nessun uomo può conoscere per mezzo del discorso che questo o quello è, è stato, o sarà: ciò è il conoscere in modo assoluto; ma solamente che, se questo è, quello è, se questo è stato, quello è stato, se questo sarà, quello sarà: ciò è il conoscere in modo condizionale; ed è il conoscere non la conseguenza di una cosa ad un'altra, ma la conseguenza di un nome di una cosa ad un altro nome della stessa cosa. Perciò quando il discorso è posto in parole e comincia con le definizioni dei vocaboli e procede con la connessione dei medesimi in affermazioni generali, e di queste ancora in sillogismi, il termine o ultima somma è chiamata conclusione, ed il pensiero della mente da essa significato è quella conoscenza condizionale o conoscenza della conseguenza dei vocaboli che è comunemente chiamata SCIENZA. Ma se il primo fondamento di tale discorso non sono le definizioni, o se le definizioni non sono correttamente congiunte fra di loro in sillogismi, allora il termine o la conclusione è di nuovo OPINIONE, cioè della verità di qualcosa che si è detto, sebbene talvolta in vocaboli assurdi e privi di senso, senza possibilità di essere intesi».²¹²²

Solamente una conoscenza nei termini di Scienza può proteggere l'impianto hobbesiano dal rischio dell'opinione, o meglio delle diverse opinioni che possono entrare in conflitto fra loro; attraverso un sapere *condizionale*²³ grazie al quale

²¹ «Se il discorso è meramente mentale, consiste di pensieri che la cosa sarà e che non sarà, oppure che è stata e che non è stata, alternativamente. Cosicché in qualunque luogo si interrompa la catena del discorso di un uomo, si rimane nella presunzione di un sarà o di un non sarà oppure di un è stato o di un non è stato. Tutto ciò è opinione». Hobbes, *Leviatano*, cit., p.65

²² *Ivi*, cit., p. 66

²³ «Vi sono due generi di CONOSCENZA: uno, la conoscenza di fatto; l'altro la conoscenza della conseguenza che si ha tra un'affermazione e un'altra. La prima non è altro che senso e memoria, ed è conoscenza assoluta, come quando vediamo compiersi un fatto, o ricordiamo che si è compiuto; [...] La seconda è chiamata scienza ed è condizionale, come quando sappiamo che se la figura data è un circolo, allora ogni linea retta che passa per il centro la dividerà in due parti uguali; è questa è la conoscenza che si richiede in un filosofo, vale a dire, in chi pretende di ragionare». *Ivi*, p.86

articolare correttamente i discorsi di una teoria in grado di normare l'agire dell'uomo. Di conseguenza svanisce l'idea di una specificità del sapere pratico, dell'agire virtuoso secondo saggezza, a favore di una risoluzione, a priori, del problema politico, che valga una volta per tutte. A tal fine il filosofo costruisce un meccanismo formale da risolvere sul piano della teoria: l'interesse di Hobbes nei confronti dei problemi del suo tempo non si articola in riflessioni incentrate direttamente sui dissidi, sulle guerre politiche e politico-religiose del tempo ma, piuttosto, si focalizza sull'orizzonte stesso di visibilità, causa di tali storture, entro il quale il suo tempo pensava e praticava la politica. Dunque, quando il filosofo inglese guarda alla realtà che ha davanti, leggendola attraverso un nuovo assetto concettuale, produce delle realtà politiche che, letteralmente, non esistono prima di lui, in un orizzonte epistemico di filosofia pratica di stampo aristotelico. Non si tratta solamente di interpretare la realtà politica esistente in un modo diverso, ma di costruire una vera e propria nuova realtà politica. Il problema non è, infatti, quello di trovare una soluzione alla guerra civile che agita l'Inghilterra dal 1642 al 1652, ma piuttosto quello di trasformare la struttura stessa del sapere politico al fine di produrre un assetto concettuale complessivo in cui una guerra, come quella civile inglese, non sarebbe più potuta accadere. Dunque, la ricerca di un luogo sicuro, al di là della contingenza mutevole dell'agire in situazione, comporta un restringimento dello spazio della riflessione ad un unico ambito, quello della teoria giusta, della quale la prassi diviene semplicemente l'applicazione corretta. La stessa preoccupazione si declina, in maniera peculiare, all'interno della riflessione sul governo: nell'atto di costruzione di un sistema di pensiero che cerca di eliminare, sotto ogni fronte, la minaccia imprevedibile in seno al rapporto politico fra gli individui della modernità, liberi ed uguali, «l'intento di base è quello di farla finita con il governo dell'uomo sull'uomo»²⁴, al fine di «trovare con un artificio umano una dimensione sociale per impedire che le forze contrastanti degli individui comportino la reciproca negazione e morte. L'unica soluzione è – come emerge dalla celebre costruzione che si ha con il contratto – un accordo che sia garantito da una forza immane, costituita da tutti».²⁵

²⁴ Duso, *La logica del potere. Storia concettuale come filosofia politica*, cit., p.99

²⁵ *Ivi*, pag.102-103

CAPITOLO 2

LA SOVRANITÀ E L'INDIVIDUO

Per osservare in che modo Hobbes affronti la questione del governo, alla luce degli assunti della nuova Scienza politica, è necessario esplicitare la costante che sottende la trama delle riflessioni affrontate nel capitolo precedente, ovvero una particolare concezione dell'individuo.

Le due questioni, infatti, quella della sovranità e quella dell'individuo si intrecciano inseparabilmente nella riflessione di Hobbes: il tentativo di inaugurare un nuovo regime di visibilità non riguarda solamente la fondazione di quella che, a detta del filosofo inglese, sarà la prima vera Scienza politica, bensì contiene al suo interno un vero e proprio progetto antropologico, necessario per pensare un nuovo modello politico completamente dimostrativo, chiuso, compiuto una volta per tutte, al cui interno non possano infiltrarsi pratiche non già anticipate dalla teoria.

1.1 Il diritto naturale.

Ragionando a partire dall'idea di individuo che abita la modernità, Hobbes cerca di stabilire un nesso cogente fra la condizione di eguaglianza di tutti gli uomini e l'idea del rapporto come spazio di avversione e rivalità fra gli individui:

«Da questa eguaglianza di abilità sorge l'eguaglianza nella speranza di conseguire i nostri fini. E perciò, se due uomini desiderano la stessa cosa, e tuttavia non possono entrambi goderla, diventano nemici, e sulla via del loro fine si sforzano di distruggersi o di sottomettersi l'un l'altro. [...] Da questa diffidenza dell'uno verso l'altro non c'è via così ragionevole per ciascun

uomo di assicurarsi, come l'anticipazione, cioè il padroneggiare con la forza o con la furberia quante più persone è possibile, tanto a lungo, finché egli veda che nessun altro potere è abbastanza grande per danneggiarlo; e questo non è più di ciò che la propria conservazione richiede, ed è generalmente concesso».²⁶

Qui si intravede in contropunto un concetto cardine dell'antropologia hobbesiana, quello del diritto naturale, che, come il filosofo riporta nel *Leviatano*: «è la libertà che ogni uomo ha di usare il suo potere, come egli vuole, per la preservazione della propria natura, vale a dire, della propria vita, e per conseguenza, di fare qualunque cosa nel suo giudizio e nella sua ragione egli concepirà essere il mezzo più atto a ciò».²⁷

Non sembra esistere, al di là dell'individuo, una legge morale universale, né tantomeno una morale condivisa. Al di là del contesto dello Stato civile pare non esserci nulla, oltre l'individuo e la sua sopravvivenza, che possa stabilire il buono e il cattivo: ciò che viene considerato buono è ciò che è necessario per il mantenimento del singolo. Si tratteggia, così, una meccanica delle passioni individuali che non lascia alcuno spazio alla messa in comune dei desideri. Se la natura umana è la libertà, questa viene tuttavia modellata come concetto esclusivamente negativo, ovvero come assenza del rischio attraverso l'eliminazione del rapporto con l'altro. Nonostante, infatti, l'individuo possa cercare di guidare il proprio desiderio, di modo da non incrociare la 'corsia' dell'altro, non potrà mai sapere se lo stesso calcolo muoverà le azioni altrui, e quindi sarà sempre legittimato a difendere la sua vita a qualsiasi costo, essendo la sua unica legge quella dell'autoconservazione. Come scritto da Hobbes, «anche se i cattivi fossero meno dei buoni, poiché non possiamo distinguere buoni e cattivi, anche i buoni e i modesti si troverebbero nella necessità di diffidare, stare in guardia, prevenire, sottomettere, difendersi in qualsiasi modo».²⁸

Di conseguenza, la costruzione di un nuovo modello di sovranità dovrà rispondere all'evidente necessità, originata dall'incontro fra gli individui, di un dispositivo disciplinante capace di controllare l'incertezza prodotta dall'incrocio fra le meccaniche delle loro passioni.

²⁶ Hobbes, *Leviatano*, cit., pp.128-129

²⁷ *Ivi*, pag. 134

²⁸ T. Hobbes, *De Cive*, a cura di T. Magri, Editori Riuniti, Roma 2002, p.72

1.2 Il patto sociale: sovranità e rappresentanza.

La strategia concettuale, elaborata al fine di controllare le dinamiche, mutevoli e rischiose, che risiedono al cuore dell'incrocio fra i desideri degli individui, è il patto²⁹:

«La sola via per erigere un potere comune che possa essere in grado di difendere gli uomini (dall'aggressione straniera e) dalle ingiurie reciproche [...] è quella di conferire tutti i loro poteri e tutta la loro forza ad un uomo o ad un'assemblea di uomini che possa ridurre tutte le loro volontà, per mezzo della pluralità delle voci, ad una sola volontà [...]. Questo è più del consenso o della concordia; è un'unità reale di tutti loro in una sola e medesima persona fatta con il patto di ogni uomo con ogni altro [...]. Fatto ciò, la moltitudine così unita in una persona viene chiamato uno STATO [...]. 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».³⁰

La coerenza logica con la quale Hobbes costruisce un'idea d'individuo che, nello stato di natura, ha diritto a tutto, a discapito di chiunque altro, colloca l'uomo, inevitabilmente, in una dimensione di non naturale politicità. In questa ulteriore frattura con l'ordine epistemico di stampo aristotelico, il filosofo tratteggia i contorni di un soggetto che sembra non poter riconoscere alcuna dimensione collettiva, politica, naturale, ed è proprio per questo motivo, paradossalmente, che nasce il bisogno di una dimensione sociale costruita ad hoc per l'individuo hobbesiano: un artificio umano grazie al quale gli individui si assoggettano, per loro volontà, ad una forza comune costituita da tutti e di cui tutti diventino sudditi, così che l'uno non possa dominare ed assoggettare l'altro.

La sudditanza riceve legittimazione dal fatto che non si articola più come una forma di subordinazione ad un particolare individuo esterno in ragione delle sue qualità.

²⁹ «Il mutuo trasferimento del diritto è ciò che gli uomini chiamano CONTRATTO. (...) Inoltre, uno dei contraenti, può, per parte sua, consegnare la cosa contratta, lasciare che l'altro adempia la sua parte in un tempo determinato successivo e dargli fiducia per il tempo che intercorre; allora il contratto, per la sua parte, è chiamato PATTO O CONVENZIONE». Hobbes, *Leviatano*, cit., p.138

³⁰ *Ivi*, pp.181-182.

Piuttosto, questa si configura come sottomissione al corpo politico che tutti, volontariamente, hanno creato attraverso il patto, il quale lungi dal costituirsi come semplice associazione di una moltitudine disgregata di individui, «è invece quel corpo politico a cui, con l'artificio, gli individui stessi danno luogo. Il popolo è dunque la persona civile le cui parole e azioni sono *rese presenti* in modo rappresentativo dalla sovranità. Ciò significa che solo l'agire del rappresentante manifesta la volontà del popolo: anzi, che solamente tramite questo agire *il popolo "è"*, in modo concreto e determinato. Al di là di tale agire rimane esclusivamente la privatezza dell'azione individuale». ³¹ Non si dà, dunque, un'azione collettiva prima del patto, perché non esiste ancora un popolo, ma una moltitudine disgregata composta da singoli individui, ciascuno autore del patto compiuto con ogni altro. Inoltre, non c'è un patto fra sudditi e sovrano: quest'ultimo ne è slegato, in quanto sarebbe logicamente impossibile per lui essere un contraente, essendo il prodotto stesso del patto: ovvero la persona non fisica, ma artificiale, che incarna lo spazio della generalità, della volontà intesa come volontà di tutti.

Pertanto, la natura della sovranità, non essendo quest'ultima incarnata da un soggetto particolare, per via delle sue qualità o di un mandato divino, dev'essere esclusivamente *rappresentativa*; non c'è nessun'altra volontà al di fuori di quella che il sovrano-rappresentante incarna:

«Con il processo di *autorizzazione*, in cui si costituisce *l'autorità*, ognuno *si riconosce autore* delle azioni della persona pubblica, e dunque di colui (o coloro) che *tiene la parte* di tale persona: il sovrano. Egli è maschera, *attore* unico della scena politica, e le azioni che egli compie nella rappresentazione scenica dello spazio pubblico hanno come *autori* gli individui che lo hanno autorizzato [...]. La volontà e l'azione di quell'unica persona (a cui il patto *dà luogo*) *danno forma* all'unità politica». ³²

³¹ M. Farnesi Camellone, *Indocili soggetti. La politica teologica di Thomas Hobbes*, Quodlibet, Macerata 2013, pp.53-54

³² *Ivi*, pp.52-53

Mai prima di Hobbes si era pensato che l'unità della moltitudine fosse riposta interamente nel suo rappresentante. Il filosofo inglese, infatti, apre ancora una volta una frattura con il pensiero del passato, ovvero con l'idea tradizionale, già comune nel medioevo, che, ancor prima del patto, ci fossero molteplici contraenti ben distinti; utilizzando una metafora corporea: il governante fungeva da testa per dare voce al corpo, ai governati. Con Hobbes questa immagine svanisce e lascia spazio alla raffigurazione che troviamo nel frontespizio del Leviatano, nel quale il corpo del rappresentante ingloba tanti individui indistinguibili l'uno dall'altro. Dunque, viene saturato lo spazio utile allo sviluppo del rapporto mutevole fra le diverse parti di un corpo politico in continua morfosi, per rispondere alla necessità di un apparato logicamente auto-evidente, chiuso una volta per tutte, al cui interno non possa insinuarsi alcuna tensione riformatrice. Infatti, come puntualmente analizzato da Andrea Bardin, «it is quite clear that Hobbes's Leviathan aims at the mechanical model of a powerful automaton he derived from the imagery of his epoch, endowed with a consistent and uniform motion capable of defeating the ungovernable multiplicity of the natural bodies of the multitude».³³

1.3 Un nuovo concetto di potere.

Tenendo conto della riflessione fin qui elaborata, pensare l'obbedienza al sovrano come conseguenza diretta del suo ruolo di rappresentante serve a creare un preciso meccanismo statale all'interno del quale, manifestandosi la volontà del corpo politico collettivo tramite il sovrano, il popolo, che nasce dal patto, non finisca per obbedire a nient'altro che a quella volontà, che altro non è se non la sua propria.

«Si dice che uno *Stato* è *istituito*, quando una *moltitudine* di uomini si accorda e *pattuisce*, *ognuno con ogni altro*, che qualunque sia l'*uomo* o l'*assemblea di uomini* cui sarà dato dalla maggior parte, il *diritto a*

³³ Bardin, *The Monstrosity of Matter in Motion: Galileo, Descartes, and Hobbes's Political Epistemology*, cit., p.17

rappresentare la persona di loro tutti (vale a dire, ad essere il loro *rappresentante*), ognuno, [...] *autorizzerà* tutte le azioni e i giudizi di quell'uomo o di quell'assemblea di uomini, alla stessa maniera che se fossero propri, al fine di vivere in pace tra di loro e di essere protetti contro gli altri uomini. Da questa istituzione dello stato sono derivati tutti i *diritti* e le *facoltà* di colui o di coloro ai quali è conferito il potere sovrano dal consenso del popolo riunito in assemblea.³⁴

Si configura un'idea di Stato entro il quale il potere esercitato dal sovrano rende liberi incatenando, con le leggi, gli individui, che queste riconoscono come proprie. Il corpo politico, così, non è semplicemente *disciplinato* dal dispositivo leviatanico, infatti, attuandosi necessariamente per via rappresentativa, questo meccanismo fa sì che il popolo, al tempo stesso, sia un corpo *disciplinante*.

Tuttavia, nel riflettere sul meccanismo costruito da Hobbes, la cui linearità logica sembrerebbe costituire la spina dorsale che connette ogni punto della riflessione col successivo, non possiamo prescindere dal prendere in considerazione quale sia lo spazio concettuale all'interno del quale la riflessione si muove, vale a dire all'interno di un'aporia: produrre un potere coercitivo, un'obbligazione che allo stesso tempo lasci liberi gli individui. Si articola così, infatti, la grande struttura aporetica alla base del pensiero politico moderno: da un lato c'è bisogno di un potere che, coattivamente, disciplini l'individuo, ma dall'altro c'è la necessità che quello stesso individuo rimanga libero, che non ci sia quindi alcun vincolo di obbedienza.

A tal fine, la manovra concettuale strategica ideata da Hobbes, che caratterizza la tradizione del contrattualismo giusnaturalistico, consiste nel non ammettere, prima del patto, alcun popolo, ma solo una moltitudine di individui separati, cosicché «con ciò *niente* risulta precostituito al corpo comune, se non gli individui e i loro movimenti. Non c'è nessun *potere politico* precedente il patto e dunque nessun potere politico che con il patto possa essere trasmesso».³⁵ Così, nel tentativo di realizzare una perfetta immanenza del potere, ci troviamo di fronte ad un unico soggetto politico, che altro non fa se non agire, attraverso il sovrano rappresentante, secondo i dettami della sua

³⁴ Hobbes, *Leviatano*, cit., p.184

³⁵ Farnesi Camellone, *Indocili soggetti. La politica teologica di Thomas Hobbes*, cit., p.53

volontà. Nel « popolo dovrà risiedere, infatti, il potere politico, che comporta i caratteri dell'unicità e dell'assolutezza proprio per il fatto che si basa sui diritti degli individui – innanzitutto uguaglianza e libertà – ed ha la funzione di realizzare questi diritti nella realtà storica. Ci troviamo così di fronte al concetto moderno di sovranità, dell'unico potere del corpo politico».³⁶

La perfetta immanenza del potere progettata da Hobbes, come totale immanenza della volontà a sé stessa, si rovescia, tuttavia, nel risultato opposto, ossia la sua totale trascendenza. Non solo, infatti, in questo modo l'individuo del patto sociale deve riconoscere l'obbedienza all'assolutezza del potere che lo governa avvertendo, contemporaneamente, che tale potere è assoluto solo in quanto frutto della sua volontà,³⁷ ma viene, in particolar modo, a mancare una dialettica del potere che si sviluppi nel rapporto fra molteplici soggetti politici, e di conseguenza l'idea di un agire politico che, non metta in contatto solamente i cittadini tra loro, ma anche governante/i e governati.

Ne risulta un potere la cui configurazione si articola nella relazione formale fra comando e sudditanza, e tale rapporto è cruciale per la garanzia della pace. Questa, infatti, non può essere stabilita in maniera momentanea, in balia della mutevolezza del rapporto fra gli individui, ma dev'essere assicurata da un modello di sovranità che, col suo potere, produca permanentemente ordine attraverso la subordinazione di tutti gli individui alla forza comune, nata proprio dal meccanismo d'autorizzazione scaturito dal patto: «Hobbes planned an artificial body (...) which would be long-lasting (...), capable of producing perpetual-like effects, and in particular a foundation of science by means of an artificial soul, the sovereign, which – securing the Commonwealth – would politically ensure the stability of those 'principles and names' on which peace and science (i.e. philosophy) are ultimately grounded».³⁸

³⁶ Duso, *La logica del potere. Storia concettuale come filosofia politica*, cit., p.101

³⁷ L'individuo è continuamente rilanciato in questo meccanismo fra riconoscimento dell'identità formale e della differenza sostanziale.

³⁸ Bardin, *The Monstrosity of Matter in Motion: Galileo, Descartes, and Hobbes's Political Epistemology*, cit., p.11

1.4 L'astrazione del potere.

Secondo la chiave concettuale di lettura esposta finora, il concetto di potere inaugurato dal pensiero politico di Hobbes è inedito. La sovranità che lo pone in opera si configura come assoluta e, dunque, immune sia da istanze superiori di controllo, che da eventuali forme di resistenza operate da parte dei sudditi. Si produce, infatti, un'assolutizzazione del comando, che si traduce in un concetto di potere mai pensato prima di Hobbes. Anzi, nel dire che la riflessione hobbesiana non segna una semplice rottura col passato, ma inaugura un vero e proprio nuovo regime di visibilità della politica, s'intende mettere in luce che, un tale concetto non solo non era mai stato pensato prima, ma che le sue condizioni di pensabilità nascono proprio nell'intreccio di riflessioni che struttura il pensiero del filosofo inglese.

Prima di Hobbes non si dà un'astrazione del puro rapporto formale del potere, come concetto indipendente dalle condizioni e dalle motivazioni che spingevano ad agire l'uomo nella realtà contingente. Questo concetto non era mai stato astratto dal suo contenuto: non si tratta più, infatti, di ciò che si può o non si può fare, dell'agire bene o male, ma della struttura puramente formale del poter fare, dell'agire.

Diretta conseguenza di tale formalizzazione del concetto di potere è la sua assolutizzazione, per via della quale diventa impossibile intendere il governo per com'era pensato prima della modernità. In tal senso «È significativo che, in Althusius, proprio il contratto di mandato che istituisce la potestas del Sommo magistrato, e dunque che impone al popolo obbedienza, sia anche il fondamento del controllo e della possibile destituzione della somma autorità, cioè del diritto di resistenza».³⁹

Nell'impianto di Hobbes, invece, questo diritto non trova terreno fertile. Infatti, oltre a rappresentare un controsenso sul piano logico (perché implicherebbe, da parte dell'individuo, un mancato riconoscimento delle azioni della persona artificiale come sue⁴⁰), la traduzione di tale diritto in azione sarebbe, secondo l'idea antropologica del

³⁹ Duso, *La logica del potere. Storia concettuale come filosofia politica*, cit., p.101

⁴⁰ Inoltre, i sudditi non possono uscire dal patto, né tantomeno farne uno nuovo, infatti, chi tenterà di farlo, e verrà per questo motivo punito, sarà artefice della sua punizione. E sarà punito non solo perché agisce male, ma perché agisce in maniera insensata, contraddicendosi logicamente.

filosofo, solamente una forma di prepotenza da parte di individui ribelli che esercitano la loro forza contro il corpo collettivo e che, non riconoscendo il potere sovrano come rappresentante la loro volontà, dimostrano semplicemente di non voler capire di esser liberi.

1.5 Il tentativo auto-fondativo.

Dunque, la sottomissione al potere si configura sempre più come assoluta e legittimata, grazie ad un artificio logico-scientifico all'interno del quale poter pensare un nuovo concetto di potere e di sovranità. Così, l'impianto statale non solo si mostra capace di assicurare all'individuo la conservazione del suo bene più prezioso, la vita, ma anche d'incarnare, al tempo stesso, non la volontà privata di un sovrano particolare, ma la volontà di quel corpo politico costituito da tutti i membri attraverso il patto. Notiamo, però, che il potere in Hobbes non si configura, pur nella sua forma assoluta, secondo i caratteri di un sistema totalitario, e allo stesso tempo non si propone più, come in passato, di condurre rettamente l'uomo nell'affrontare l'antico problema del bene. L'obiettivo principale è, piuttosto, la mitigazione delle diversità di opinione e di fede, la neutralizzazione dei conflitti fra gli individui, propedeutica alla creazione di spazi individuali, 'corsie' private in cui ogni individuo sia protetto e possa perseguire il proprio bene, senza incrociare il desiderio dell'altro. A tal fine, è necessario un potere in grado di livellare le divergenze di forza fra i singoli individui per prevenire, a priori, il rischio del predominio dell'uno sull'altro e, dunque, di qualsiasi rapporto di governo.

Come scritto da Giuseppe Duso, «ciò risulta dall'intreccio che si ha tra il concetto nuovo di libertà e quello di legge. Se infatti la libertà altro non è che mancanza di impedimenti, e la mancanza assoluta di vincoli dà luogo al conflitto e alla guerra civile, l'unica possibile soluzione è lo spazio di movimento e la libertà relativa che è propria dei singoli sotto il dominio della legge e negli spazi lasciati vuoti dalla legge».⁴¹

⁴¹ Duso, *La logica del potere. Storia concettuale come filosofia politica*, cit., p.107

Nel pensiero hobbesiano sembrerebbe emergere, dunque, alla luce delle riflessioni affrontate fino a questo punto, una tendenza, nella costruzione di quei meccanismi che sorreggono la struttura dell'artificio leviatanico, alla ricerca di una forma logica cogente. Conseguentemente, sembra chiaro come l'obiettivo di Hobbes, a ben vedere, sia la costruzione di un modello di sovranità auto-fondativo, animato da un meccanismo circolare: la funzione del potere esercitato dal sovrano è produrre costantemente il suo punto di partenza, la sua condizione di necessità, ovvero quegli individui, disciplinati ad una vita indirizzata alla realizzazione della propria libertà individuale (e non al vivere bene con gli altri), tali da esser bisognosi di quel potere sovrano del quale costituiscono la condizione di pensabilità.

Tuttavia, oltre a produrre risultati potenzialmente contraddittori,⁴² ciò che in questa riflessione sembra essere interessante evidenziare è come, al fine di costruire il gigantesco meccanismo leviatanico, che si muove all'interno dell'aporia generata dalla complessa dinamica fra libertà e obbedienza, Hobbes finisca necessariamente per costruire una nuova idea d'individuo.

⁴² Anche il meccanismo auto-fondativo alla base del patto è potenzialmente contraddittorio: il patto sociale è ciò che consente si facciano dei patti validi, ma, allora, il patto sociale stesso come acquisisce validità? Il patto sociale nasce proprio perché nello stato di natura i patti non sono validi, ma esso stesso viene stipulato nello stato di natura, dunque, dovrebbe essere il patto produrre le sue proprie condizioni di possibilità. Qui è evidente che il meccanismo alla base della costruzione di un certo modello di potere sovrano cerca di essere auto-fondativo, ma non ci riesce.

Capitolo 3

ANTROPOLOGIA REPULSIVA: L'INDIVIDUO ATOMIZZATO

La riflessione politica di Hobbes racchiude al suo interno un vero e proprio progetto antropologico. Come si è cercato di far emergere dalle riflessioni dei capitoli precedenti, l'idea hobbesiana di individuo non è semplicemente il prodotto del calcolo logico che sorregge la struttura macchinica dell'automa-Leviatano, ma anche, e soprattutto, il presupposto necessario alla costruzione del bisogno di un nuovo sapere scientifico-politico, in risposta al quale sorge il nuovo modello di sovranità. Tuttavia, nel tentativo di analisi e di descrizione della natura di tale individuo, Hobbes finisce inevitabilmente per tracciarne i confini necessari alla produzione della sua conformità al nuovo modello di sovranità.

Lo sforzo teorico di Hobbes prende forma, dunque, come fondazione di una nuova forma di vita politica, in grado di rispondere ai bisogni insiti nella natura di quell'individuo che egli stesso ha teorizzato. In questo tentativo è radicata una pretesa di universalità, ma, a ben vedere, ciò che Hobbes intercetta è piuttosto l'universale relativo al proprio tempo storico,⁴³ che, come risposta ai disordini della guerra civile, si traduce nella costruzione di nuove fondamenta sulle quali costruire un meccanismo statale, garante della pace.

⁴³ A tal fine è utile osservare, alla luce dell'analisi di Macpherson, i caratteri dell'uomo dell'individualismo possessivo del diciassettesimo secolo. L'individuo è libero in quanto proprietario della propria persona e delle proprie capacità, ed in tal verso non ha alcun debito verso la società. La sua essenza sta nel vivere esclusivamente secondo la propria volontà, e non secondo quella altrui, e la sua libertà si definisce in funzione di ciò che egli possiede. «La società consiste dunque di relazioni di scambio tra proprietari. La società politica diviene una macchina progettata al fine di difendere la proprietà privata e di mantenere una ordinata relazione di scambio». T. Negri., *Lavoro e proprietà a fronte del comune*, Inserito da [Redazione, Comune&Metropoli, Disarticolare la proprietà](#), Ott 30, 2013.

Rilevante è la dinamica che lega l'*uguaglianza* di tutti gli uomini, sancita nella nona legge di natura⁴⁴, e la *paura* che risiede nel cuore del loro incontro-scontro; in particolare la *paura della morte* violenta: questa, che ha origine dalla costante aspirazione al potere che sopraffà gli uomini, costituisce la motivazione alla base della ricerca della pace: tutti gli individui infatti, *ugualmente* liberi e dunque *ugualmente* in diritto di perseguire i propri desideri, si trovano costantemente rilanciati in un instabile movimento oscillatorio fra desiderio di potere e bisogno di pace.

Si configura così un modello, nel quale «Lo stato di guerra è assegnato alla natura dell'uomo, mentre la pace esiste soltanto come speranza e desiderio»⁴⁵, dal quale emerge, in contropunto, come l'obbiettivo del discorso antropologico di Hobbes sia strutturare una (specifica) *forma di vita*, su misura per lo spazio definito dalla sovranità. Se da un lato alla natura dell'uomo appartiene la guerra e, dunque, la sicurezza dell'individuo del patto risiede nella perpetuazione della vita entro i confini delimitati dal dispositivo di sovranità, dall'altro lato il sovrano è incaricato di rendere realizzabili, entro tali confini, gli scopi del popolo nato dal patto; i quali personalmente ha plasmato al fine d'insegnare ai suoi sudditi, in primo luogo, la loro natura di sudditi.

Non si tratta, infatti, solamente della produzione di soggetti disciplinati alla mansuetudine necessaria alla costante produzione della pace, come semplice sottomissione assoluta al sovrano; tutt'altro, si necessita di un individuo il cui intreccio di passioni e desideri sia piegato attivamente alle logiche dell'artificio politico hobbesiano, che possa, di conseguenza, concepire come unica forma di vita *desiderabile* quella pensata entro lo spazio delimitato dallo Stato. Pertanto, l'impianto di pensiero sviluppato da Hobbes «si struttura come un sapere atto al disciplinamento di quella tensione [...] che può portare gli uomini a desiderare *un'altra forma di vita possibile*, una vita orientata da istanze di giustizia e verità eccedenti l'ordine artificiale istituito dal dispositivo di sovranità».⁴⁶

Anche la complessa, seppur logicamente lineare, relazione che intreccia fra di loro obbedienza e rappresentanza apre uno spazio di riflessione per indagare la peculiare

⁴⁴ «Che ogni uomo riconosca l'altro come suo eguale per natura». Hobbes, *Leviathan*, cit., p.160.

⁴⁵ R. Koselleck., *Critica illuminista e crisi della società borghese*, Società editrice il Mulino, Bologna 1972, p.26.

⁴⁶ Farnesi Camellone., *Indocili soggetti. La politica teologica di Thomas Hobbes*, cit., p.41.

dimensione dell'individuo politico che si sviluppa nella riflessione del filosofo inglese. Infatti, la *legittimazione* dell'obbedienza assoluta al sovrano-rappresentante da parte dei sudditi, nei termini di una sottomissione senza riserve ad un comando sempre corrispondente alla loro stessa volontà, non ha nulla a che fare col *contenuto* di tale comando, ma esclusivamente con la sua *forma*: si tratta di una legittimazione assolutamente formale. Difatti all'individuo, la cui unica possibilità di soggettivazione politica sta nell'essere *autore* delle azioni che l'*attore* politico-rappresentante mette in scena nello spazio pubblico⁴⁷, viene negato uno spazio d'azione politica: «il soggetto individuale, proprio in quanto sta a *fondamento della politica*, non ha una *dimensione politica*, e il soggetto collettivo, il popolo, non agisce mai nella realtà empirica perché integralmente incorporato nel sovrano-rappresentante».⁴⁸ È proprio in questa dinamica di *spoliticizzazione* dell'individuo, garanzia della sua inoffensività per l'artificio leviatanico, che prende forma quell'imperativo del controllo che attraversa tutta la riflessione hobbesiana.

1.1 La frattura dell'individuo

Emerge dunque, insita nell'articolazione dell'inedita struttura statale ideata da Hobbes, e nella conseguente spoliticizzazione dell'uomo, una dimensione profonda dell'individuo non ancora intercettata e segnata da una vera e propria frattura, che separa interno ed esterno.⁴⁹

⁴⁷ « 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 come 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*. [...] Le parole e le azioni di alcune persone artificiali sono *riconosciute* da quelli che rappresentano. La persona è allora *attore* e colui che riconosce le sue parole e le sue azioni è AUTORE; in tale caso l'attore agisce per autorità». Hobbes, *Leviatano*, cit., pp.168-169.

⁴⁸ Farnesi Camellone, *Indocili soggetti. La politica teologica di Thomas Hobbes*, cit., p.25.

⁴⁹ «La separazione tra interno ed esterno [...] è ben radicata nella tradizione occidentale. È adottata nella concezione stoica del mondo come in quella cristiana, e con la dottrina dei due mondi di Agostino fu presente in tutto il Medioevo. Per Tommaso d'Aquino, era ovvio che gli uomini potessero giudicare soltanto azioni esterne, ma che Dio soltanto potesse scorgere l'interno [...]. Ma interno ed esterno non costituivano tuttavia un vero e proprio contrasto, in quanto l'istituzione visibile della Chiesa li teneva legati insieme. Con il dissolversi della morsa ecclesiastica, la frattura si approfondì. Indicativi in questo senso sono i riformatori, i quali liberarono la coscienza dalla vecchia Chiesa, ma dovettero in cambio ricorrere allo Stato

«Così l'uomo in Hobbes si spezza in due, viene diviso in una metà privata e in una metà pubblica: azioni ed opere sono incondizionatamente subordinate alla legge dello Stato, l'opinione invece è libera, «in segreto».⁵⁰ [...] L'uomo in segreto è libero; soltanto in segreto l'uomo è uomo. L'uomo come cittadino è soggetto al sovrano; [...] Il fatto che l'uomo è un « uomo » è il segreto che gli appartiene e che come tale sfugge per forza al sovrano»⁵¹.

Nella privatezza della sua anima l'uomo è giudice di sé stesso, ma all'esterno egli deve adempiere al suo dovere di suddito, pena il giudizio del tribunale sovrano. Così l'individuo in quanto uomo viene estromesso dallo spazio politico dello Stato, del quale può fare esperienza solamente rispettando il suo ruolo all'interno di quel corpo politico progettato, sul piano della teoria, da Hobbes. Se la legge⁵² costituisce la

[...]. Perciò è necessario separare accuratamente i due governi, quello propriamente spirituale, che non è sottoposta a nessun signore terreno, e quello terreno che “procuri una pace esteriore ed impedisca le opere malvagie”. La divisione posta da Lutero tra interno ed esterno, la separazione del regno spirituale dal mondo in cui “l'ufficio esteriore” del signore deve provvedere alla pace e alla giustizia, sembrano dunque portare a un risultato analogo a quello perseguito da Hobbes. [...] Entrambi sono d'accordo sul fatto che il mondo interiore, sia esso il regno dello Spirito Santo o una “opinione” religiosa o morale, non può regnare in questo mondo, anzi il suo dominio apporterebbe contesa e miseria più di prima. [...] Per avere la pace esterna l'uomo ha bisogno della signoria, della legge; il suo spazio interiore, la fede o il sentimento non ne vengono sfiorati. [...] Per quanto esatte siano questa derivazione intima della dottrina morale hobbesiana dalla tradizione, e la corrispondente concezione, anche agostiniana dello Stato hobbesiano come di un'esterna istituzione di pace, tuttavia questa interpretazione non coglie il vero contributo storico di Hobbes, che in considerazione della pluralità effettivamente imperante delle dottrine religiose e morali consistette appunto in una nuova, funzionalistica interpretazione dei fenomeni della coscienza. Anche la separazione tra interno ed esterno, tra opinione e azione, ha perciò sul piano storico un significato del tutto nuovo». Koselleck, *Critica illuminista e crisi della società borghese*, cit., nota 52, p.54.

⁵⁰ «Nessuna legge umana è intesa ad obbligare la coscienza di un uomo ma solo le azioni». T.Hobbes, *Elements of Law Natural and Politics*, London 1650; trad. It, Firenze. 1968, p.211.

⁵¹ Koselleck, *Critica illuminista e crisi della società borghese*, cit., pp.37-38.

⁵² «Le leggi di natura obbligano in *foro interno*, vale a dire vincolano a desiderare che si attuino, ma non sempre in *foro esterno*, cioè a porle in atto. Infatti colui che fosse modesto e trattabile e adempisse a tutto ciò che promette in un tempo e in un luogo in cui nessun altro uomo facesse ciò, non farebbe altro che darsi in preda ad altri e procurarsi la propria certa rovina contrariamente al fondamento di tutte le leggi di natura che tende alla preservazione della natura. E ancora colui che avendo sufficiente sicurezza che gli altri osserveranno verso di lui le medesime leggi, non le osserva egli stesso, non cerca la pace, ma la guerra, e di conseguenza, la distruzione della sua natura con la violenza». Hobbes, *Leviatano*, cit., pp.164-165.

Hobbes non si concentra sul problema del contenuto delle leggi, ma sulla loro forma e sulla loro legittimità. Per renderne possibile la legalità su un piano teorico, neutrale, Hobbes fa leva proprio sulla frattura fra «opinione interna ed azione esterna; egli utilizzò questa discrepanza, che secondo la sua analisi porta alla guerra civile, soltanto per metterla a sua volta al servizio dell'ordine statale. La formalizzazione del concetto sovrano di legge già approfondita da Hobbes pur in una nuova utilizzazione costruttiva continua a poggiare sulla separazione tra coscienza interna e azione esterna. Soltanto questa differenziazione, infatti, consente di separare il contenuto di un'azione dall'azione stessa, premessa necessaria di un concetto formale di legge.

coscienza pubblica, allora «le coscienze individuali non costituiscono che opinioni individuali»⁵³, e se invece, come scritto da Koselleck, «l'individuo si arroga una competenza che lo Stato riversa su se stesso, deve mascherarla per non essere chiamato alla resa dei conti»⁵⁴; così, il suddito che si sottomette al sovrano mette al sicuro la propria vita, mentre il ribelle va incontro alla morte, e la responsabilità per tale rischio è rimessa esclusivamente a sé stesso.⁵⁵

Il filosofo inglese ammette all'interno del suo impianto la frattura interna, inestirpabile dalla natura dell'uomo, fra *coscienza* e *azione*, ma al fine di ricostruire fra di esse una nuova dialettica, in grado d'esser portatrice di un'inversione di direzione: l'individuo non è mosso più dall'interno verso l'esterno, ma in senso inverso, dall'esterno verso l'interno. Di conseguenza, la conservazione della propria vita, garantita dall'artificio statale, dipende dall'oblio della sua *coscienza*: «La voce della coscienza non deve più risuonare all'esterno, ma deve rimanere sopita nei recessi dell'interiorità».⁵⁶

D'altronde, ripercorrendo nella sua circolarità il discorso hobbesiano, possiamo notare come, fin dal principio di questa riflessione, l'ombra di una dimensione interna, indisciplinabile dell'uomo minacci la stabilità dell'intero artificio politico (specie in relazione al suo carattere assolutistico). Perciò il *disciplinamento* dell'uomo deve coinvolgere anche, e soprattutto, il suo plesso passionale, come mezzo attraverso il quale spingersi fino ai recessi più profondi della *coscienza* dell'individuo; infatti, grazie alle parole di Andrea Bardin, possiamo notare come, coerentemente con lo spirito di rottura col passato che caratterizza il suo pensiero politico, «Hobbes was determined to extend mechanics to the political field where, as in morality, Descartes's metaphysics explicitly denied any possible application of mechanics, because *res cogitans* was supposed to introduce an unpredictable element of liberty in the bodily motion characterising the mechanical-physiological functioning of human

Soltanto così si può dichiarare legittima una legge, indipendentemente dal suo contenuto religioso e morale, e contemporaneamente adempiere a questa legge». Koselleck, *Critica illuminista e crisi della società borghese*, cit., p.35.

⁵³ *Ivi*, p.37

⁵⁴ *Ibidem*

⁵⁵ «[...] se il sovrano domanda o prende qualcosa prendendo a pretesto il suo potere, in quel caso, non c'è adito per alcuna azione legale, poiché tutto ciò che è fatto da lui in virtù del suo potere, è fatto con l'autorità di ogni suddito, e per conseguenza chi intenta un'azione contro il sovrano, intenta un'azione contro se stesso». Hobbes, *Leviatano*, cit., p.233.

⁵⁶ Farnesi Camellone, *Indocili soggetti. La politica teologica di Thomas Hobbes*, cit., pp.105-106.

passions». ⁵⁷ Infatti, nonostante il filosofo inglese concordi con alcuni capisaldi del pensiero di Cartesio, in particolar modo con l'utilizzo di un modello matematico e meccanicistico di comprensione del mondo fisico, non può che segnare, nella formulazione della sua inedita concezione antropologica dell'uomo, una profonda rottura con una concezione dell'individuo intimamente caratterizzata dal dualismo fra *res cogitans* e *res extensa*. Secondo Hobbes l'identità fra le due sostanze è incontestabile: una separazione fra sostanza corporea e sostanza pensante, tale da designare quest'ultima, il cogito, come principio massimo del sapere (principio di verità), non può che essere «il risultato di una connessione impropria di termini. [...] non vi può essere una coscienza dotata di una spontaneità propria ed autonoma: se Cartesio avesse collegato l'atto del pensare ad un altro atto precedente, questo ad un altro atto ancora e così via all'infinito, avrebbe dedotto che in realtà l'origine del cogito è il corpo, ovvero l'insieme di impressioni che esso riceve dal contatto con gli oggetti esterni. L'esistenza e l'essenza della realtà non può essere compresa attraverso la sola esistenza del pensiero, affermata come una sorta d'illuminazione, a cui si attribuisce un carattere realizzante; per Hobbes l'idea è un'immagine derivata dall'esperienza, è ciò che rende certa l'esistenza del mondo esterno che incide sui sensi. La corporeità e il moto sono i soli principi cui è riconducibile ogni fenomeno e, dunque, anche il soggetto». ⁵⁸

È così che l'individuo viene conformato ad una nuova modalità d'indagine sull'uomo, condotta secondo un metodo d'osservazione plasmato sul modello scientifico. Di conseguenza, con le parole di Bardin, «As a matter of fact Leviathan, the book, was not at all about mechanics, and yet mechanics was postulated as the background, the ultimate justification of the whole argument there presented: human natural individual bodies are not fit for collective life, their growth is disorderly, and therefore the collective body has to be an artificial one, whose mechanical motion would function, on the contrary, according to the alleged laws of (human) nature». ⁵⁹

⁵⁷ Bardin, *The Monstrosity of Matter in Motion: Galileo, Descartes, and Hobbes's Political Epistemology*, cit., p.9.

⁵⁸ Di Bello, *Sovranità e rappresentanza : la dottrina dello stato in Thomas Hobbes*, cit., p.25.

⁵⁹ Bardin, *The Monstrosity of Matter in Motion: Galileo, Descartes, and Hobbes's Political Epistemology*, cit., p.17.

Lungi dall'essere semplicemente una riflessione sul comportamento dell'individuo, dunque, il lavoro concettuale di Hobbes si caratterizza, come già detto, nei termini di un vero e proprio progetto antropologico che si articola nel tentativo di fondazione dei *principi* di un nuovo agire umano: la ragione, presupposto genetico del nuovo sapere scientifico-politico, vincola universalmente gli individui (liberi in quanto subordinati, per l'appunto, esclusivamente alla propria ragione) all'osservanza delle leggi naturali. Ma la peculiarità della ragione, per l'impianto hobbesiano, risiede nel suo carattere formale di *abilità strumentale*: «A partire dall'identificazione del principio del suo sapere, la ragione applica un metodo scientifico capace di sviluppare il sistema completo dell'agire umano». ⁶⁰ Quest'ultimo però, come emerge nell'orizzonte antropologico delineato da Hobbes, non è guidato solamente dalla ragione, ma, anzi, prende forma e muta incessantemente, in balia dei desideri e delle passioni umane. A tal fine, è necessario formularne i principi, cosicché, grazie alla cooperazione fra il pensiero razionale e l'agitarsi del plesso passionale (dell'uomo), si possa non solo formulare ma anche instaurare un nuovo *ordine artificiale delle cose umane*⁶¹ che garantisca la pace.

Tuttavia, nell'articolarsi della nuova struttura statale, nonostante lo sforzo concettuale di ricomprensione e riformulazione della natura dell'uomo, rimane uno iato insanabile fra l'individuo disciplinato e l'uomo in quanto uomo, che si riflette inevitabilmente nella dinamica che mette in relazione l'individuo e il potere-sovrano: con le parole di R. Koselleck, «L'istanza della coscienza rimase l'insuperato residuo dello stato di natura emergente nello Stato formalmente compiuto»,⁶² costituendone il nucleo instabile che, nell'ingovernabilità del suo potenziale disgregante (entro la logica del Leviatano), minaccia costantemente lo scardinamento della struttura leviatanica.

⁶⁰ Farnesi Camellone, *Indocili soggetti. La politica teologica di Thomas Hobbes*, cit., pp.28-29.

⁶¹ *Ibidem*.

⁶² Koselleck, *Critica illuminista e crisi della società borghese*, cit., p.39.

1.2 L'individuo "atomizzato"

Nonostante, come risultato di quel ragionare logico che sorregge la struttura del Leviatano, la questione della libertà dell'individuo sembrerebbe poter risolversi all'interno della dinamica che articola il meccanismo di rappresentanza, Hobbes stesso parla di uno spazio di vera libertà per l'individuo dello Stato; questo si apre nel caso di una eventuale forma di disobbedienza dei sudditi nei confronti del sovrano:

«Per venire ora ai particolari della vera libertà di un suddito, vale a dire a quelle cose che, sebbene siano comandate dal sovrano, egli non può non di meno rifiutarsi di fare senza ingiustizia, dobbiamo considerare quali diritti trasferiamo quando facciamo uno stato o (ed è la stessa cosa) quale libertà neghiamo a noi stessi con il riconoscere (senza eccezione) tutte le azioni dell'uomo o assemblee di uomini che facciamo nostro sovrano. Infatti, nell'atto della nostra *sottomissione* si trovano sia la nostra *obbligazione* che la nostra *libertà*, le quali devono essere inferite con argomenti presi da quell'atto, non essendovi obbligazione, in alcun uomo, che non sorga da qualche atto personale poiché tutti gli uomini sono egualmente liberi per natura. [...] Perciò, in primo luogo, dato che la sovranità per istituzione si ha per il patto di ognuno con ogni altro, e la sovranità per acquisizione per i patti del vinto con il vincitore o del figlio con il genitore, è manifesto che ogni suddito ha la libertà in tutte quelle cose, il cui diritto non può essere trasferito per patto [e] il patto di non difendere il proprio corpo è vano».⁶³

A ben vedere, però, questa libertà abita quel luogo privato dell'individuo che sta "al di qua" del patto, e dunque "al di qua" di ogni politicità. Una libertà che ri-colloca l'uomo in una dimensione individuale nella quale nessuna azione collettiva può esser contemplata, e che riafferma, in contropunto, la necessità che lega l'individuo hobbesiano al sovrano, al fine della conservazione della propria vita: nella formulazione di una struttura in grado di controllare, in anticipo, ogni oscillazione

⁶³ Hobbes, *Leviatano*, cit., p.229.

prodotta dalla natura desiderante dell'uomo, «Through a kind of demoniac pact, [...] Hobbes's research eventually generated a subject of science that was entirely dependent on the power that could preserve its existence from the monstrous contingency of matter in motion».⁶⁴

La presente riflessione sulla “vera libertà di un suddito” procede, allora, insinuandosi nello spazio concettuale lasciato fra le fessure del meccanismo logico d'autorizzazione che sta alla base della grande macchina statale hobbesiana:

«Ancora, il consenso di un suddito al potere sovrano è contenuto in queste parole: *Io autorizzo, o prendo su di me tutte le sue azioni*; in esse non c'è affatto alcuna restrizione della sua precedente libertà naturale. Infatti, con il concedergli di *uccidermi*, non mi sono vincolato ad uccidere me stesso, quando me lo comanda. Una cosa è dire: *uccidi me o un mio concittadino se ti piace*, un'altra dire: *ucciderò me stesso o un mio concittadino*. Quindi da ciò segue che nessun uomo è vincolato, per le parole in se stesse, ad uccidere se stesso o un altro uomo [...]. Quando perciò il nostro rifiuto di obbedire rende vano il fine per cui è stata ordinata la sovranità, non c'è allora libertà di rifiutarle; in caso contrario, sì».⁶⁵

Ma la lente attraverso la quale il filosofo riflette su questa libertà sembra esser sempre più precisamente calibrata sulla dimensione del singolo individuo; cosicché qualsiasi discorso di libertà che possa avere a che fare con la disattesa dell'obbligo d'obbedienza al sovrano, e conseguentemente col tentativo di resistenza al potere statale, non possa che articolarsi esclusivamente sul piano del rapporto uno-a-uno fra suddito e sovrano.

Tuttavia, l'assunto hobbesiano che afferma la libertà, nel caso in cui non si vanifichi il fine per cui è stata istituita la sovranità, di non obbedire al potere sovrano, può aiutarci ad aprire uno spiraglio di riflessione all'interno del rapporto fra meccanismo formale e realtà sostanziale: se, infatti, un tale tipo di disobbedienza sembrerebbe

⁶⁴ Bardin, *The Monstrosity of Matter in Motion: Galileo, Descartes, and Hobbes's Political Epistemology*, cit., pp.15-16.

⁶⁵ Hobbes, *Leviatano*, cit., pp. 230-231.

incasellarsi senza attrito nella cornice logico-scientifica di controllo che struttura l'intero impianto hobbesiano, al tempo stesso, questa lascia intravedere il seme di quell'eccedenza, rispetto all'orizzonte definito dal dispositivo di sovranità, che minaccia mortalmente il Leviatano; la possibilità di una resistenza al sovrano da parte dei sudditi che si uniscono. Proprio nell'elemento dell'unione, della messa in comune delle molteplici istanze degli uomini, risiede la possibilità di una nuova dinamica fra sovrano e suddito.

«Nessuno ha la libertà di resistere alla spada dello stato in difesa di un altro uomo, colpevole o innocente che sia, perché tale libertà toglie al sovrano i mezzi per proteggerci ed è perciò distruttiva dell'essenza stessa del governo. Ma nel caso che un gran numero di uomini uniti insieme abbia già resistito ingiustamente al potere sovrano, o abbia già commesso qualche delitto capitale, per il quale ognuno di essi si aspetta la morte, non hanno essi allora la libertà di unirsi, di assistersi e di difendersi l'un l'altro? L'hanno di certo, poiché non fanno che difendere la loro vita, cosa che può fare tanto l'uomo colpevole che l'innocente. C'era stata invero ingiustizia, dapprima, nell'infrazione del loro dovere, ma il loro prendere le armi successivamente, anche se ciò è fatto per mantenere ciò che hanno commesso, non è un nuovo atto ingiusto, e se è fatto solo per difendere le loro persone, non è affatto ingiusto».⁶⁶

Tuttavia, pur nell'affrontare la questione della resistenza di "un gran numero di uomini" pronti ad unirsi per opporsi al potere sovrano, di un agire collettivo che chiama ogni suddito fuori dalla propria individualità privata, Hobbes continua a muoversi sul piano dell'individuo, eludendo intenzionalmente la questione che minerebbe la struttura leviatanica alle sue fondamenta, ovvero quale sia il movente passionale che spinge questi uomini all'unione e alla lotta contro il potere-sovrano. E forse, per quanto concerne la concezione dell'individuo, è in quest'ombra che si nasconde l'inquietudine interiore più profonda del filosofo inglese: l'idea di un animarsi interiore dell'uomo, concettuale e passionale, che possa non esser conforme

⁶⁶ Hobbes, *Leviatano*, cit., p.232.

all'impianto politico del Leviatano, che sfugga alla sua morsa disciplinante. Secondo questa idea gli individui che, uscendo dallo spazio privato governato dal principio di conservazione, si uniscono l'uno con l'altro, sono mossi e guidati da principi che sconfinano oltre l'orizzonte del *sentire* leviatanico, al punto da poter contemplare una vita al di là di tale orizzonte, oltre la struttura (oppressiva) dello Stato hobbesiano. Conferma dell'intima preoccupazione che tale rischio dovette provocare in Hobbes è la risposta formulata di fronte a questa eventualità: tali individui, infatti, altro non possono essere se non folli, la cui costituzione naturale dev'esser irrimediabilmente alterata; ed ogni sforzo di evasione dalla struttura statale hobbesiana non può che essere relegato ad una qualche forma di anomalia disfunzionale di tali individui.

A costituire lo scarto eccedente il disciplinamento leviatanico sta quel plesso passionale desiderante che si articola nelle *passioni solidali* con l'altro, che permette agli individui di connettersi, di formare reti di collaborazione. Per questo, all'interno della struttura statale pensata da Hobbes, qualsiasi contatto, qualsiasi legame politico diretto che unisca gli uomini viene negato; ogni scambio fra gli individui, nello spazio politico, è mediato dallo Stato al quale ciascuno ha ceduto, astraendola dal resto della sua persona, la propria politicità, caratterizzandosi come uguale e dunque "generalizzabile", "interscambiabile" con ogni altro. Tutto lo spazio politico è saturato dalle logiche interne alla macchina statale guidata da istanze determinate a priori, senza lasciar posto ad alcun corpo intermedio che, sulla base di una comunione di intenti e di necessità degli uomini, possa permettere il fiorire di legami non mediati (dallo Stato) e la convivenza delle diverse voci/opinioni politiche; senza che queste siano già tutte ri-comprese in un unico corpo costruito sul piano del sapere della nuova Scienza politica.

Viene a definirsi, così, un paradigma fondato, sull'univocità (sul modello delle scienze fisiche), sulla singolarità dell'individuo "interscambiabile-atomizzato", in opposizione alla pluralità, al confronto e all'armonizzazione delle diversità, alla non teorizzabilità di ciò che nasce dall'incrocio fra gli uomini e le meccaniche delle loro passioni.

Come scritto da Elena Pulcini, «gli individui che compongono il corpo politico sono, e restano, *atomi senza legame*, o meglio tenuti insieme solamente dalla paura e dalla

coercizione dello Stato».⁶⁷ È così che, coerentemente con tale concezione dell'individuo, la politica viene ridimensionata a semplice strumento coercitivo al fine dell'autoconservazione (così da permettere il corretto funzionamento dello Stato e conseguentemente garantire la pace), senza che si possa contemplare alcuno spazio politico altro, eccedente, animato dalla condivisione di istanze, da un agire collettivo. L'incontro con l'altro, infatti, ha luogo solamente nei rapporti di carattere sociale, economico, affettivo, privato; non ne va più di mezzo una questione politica, del vivere bene insieme. Così l'incontro con l'altro è svuotato dal pericolo, da quel rischio, insito nella politicità dei rapporti fra gli uomini, la cui risoluzione a priori è demandata alla struttura statale.

In tal modo, in un circolo che costantemente si riproduce, formulando il complesso meccanismo alla base del concetto moderno, politico-scientifico, di sovranità, Hobbes getta anche le fondamenta di quella specifica forma di vita dell'uomo della modernità, un individuo pensato sul piano astratto della teoria, che disciplinato ed immobilizzato dal meccanismo statale, non ha più la possibilità di caratterizzarsi come soggetto politico desiderante. Tuttavia, il filosofo deve affrontare quella che Mauro Farnesi Camellone chiama l'*indocilità* degli uomini: quella resistenza, da parte degli individui, nei confronti del disciplinamento del dispositivo statale, che stabilisce come unico possibile orizzonte di vita quello delimitato dai suoi confini; «il Leviatano teme più di ogni altra cosa questi *indocili soggetti*: essi tendono, infatti, a *de-individualizzarsi*, a lottare per qualcosa posto al di sopra della loro stessa sopravvivenza industriosa, e ad unirsi per *un'altra forma di vita possibile*».⁶⁸

Nel fondare il suo pensiero su un'istanza scrupolosamente logico-scientifica, Hobbes non riesce a sistematizzare nella sua articolata cornice concettuale la realtà umana, sempre eccedente, creata nel continuo formarsi ed evolversi dei rapporti; una realtà animata incessantemente da desideri, necessità, urgenze e finalità comuni, la quale, nel continuo generarsi dei processi che la animano, sfugge ad una concettualizzazione paralizzante, formulata a priori, all'interno di un dualismo predeterminato che distingue nettamente sfera privata e sfera collettiva.

⁶⁷ E. Pulcini, *Paura, legame sociale, ordine politico in Thomas Hobbes*, in *La filosofia politica di Hobbes*, a cura di G.M. Chiodi e R. Gatti, FrancoAngeli, Milano 2009, p.75.

⁶⁸ Farnesi Camellone, *Indocili soggetti. La politica teologica di Thomas Hobbes*, cit., p.15.

Muovendosi dentro questa cornice di pensiero non c'è spazio per la *mediazione* fra parti diverse (nella quale sta il cuore della politica), per una giustizia che possa essere cercata, prodotta e riprodotta ogni volta da capo, in armonia con una realtà fatta di rapporti, di relazioni che ininterrottamente si formano, si allacciano e mutano. Infatti se, per principio, l'*unità* politica sta nella volontà di un soggetto unico collettivo, di conseguenza l'esistenza di associazioni particolari, di interessi di corpo/sfere di relazioni, non può che produrre un effetto disgregante. Una giustizia come prodotto di un governo capace di creare spazi di compresenza di molteplici voci eterogenee, il cui scopo sia ri-produrre incessantemente dinamiche in grado di far coesistere, in vista del bene comune, istanze non omogeneizzabili, è ciò che eccede e minaccia la logica, fondata sul bisogno di sicurezza, che sorregge alle fondamenta l'artificio leviatanico:

«Il Dio mortale è così destinato inevitabilmente alla morte se travolto da un processo di *de*-individualizzazione che ne interrompe l'artificiale riproduzione, che rivela uomini capaci [...] di una comune pratica di liberazione orientata alla fuoriuscita dalla forma di vita in cui il Leviatano li costringe»⁶⁹

Ma proprio attraverso un agire politico comune, non più disinnescato dal meccanismo di messa in sicurezza dell'individuo (dello Stato e della pace) racchiuso nell'impianto leviatanico, sembra potersi aprire uno spazio in cui possa uscir fuori ed animarsi quella dimensione politica umana eccedente rispetto alla concezione antropologica di Hobbes:

«[...]Questa fuoriuscita sembra implicare una lotta durante la quale questi uomini agiscono per qualcosa che ritengono più importante della loro stessa conservazione. Questi uomini, forse, «non hanno nulla da perdere in essa fuorché le loro catene. E hanno un mondo da guadagnare».⁷⁰⁷¹

⁶⁹ Farnesi Camellone, *Indocili soggetti. La politica teologica di Thomas Hobbes*, p.127.

⁷⁰ *Ibidem*

⁷¹ K. Marx, F. Engels, *Il manifesto del partito comunista*, trad. it. Di P. Togliatti, Editori Riuniti, Roma 2005, p.71.

CONCLUSIONE

Arrivati, dunque, al termine di questa trattazione sembra emergere, nell'articolarsi del pensiero hobbesiano come discorso su di un inedito sapere scientifico-politico, una costante tensione verso una forma concettuale logico-scientifica cogente, grazie alla quale poter formulare una risposta definitiva al problema politico. Mosso da questa spinta, l'impianto del Leviatano tenta di strutturare un modello di sovranità auto-fondativo, secondo un *meccanismo circolare*: il potere sovrano, nel procurare all'uomo uno spazio neutralizzato dal conflitto, organizzato in quelle 'corsie' private nelle quali ciascuno può perseguire il proprio bene senza incrociare il desiderio dell'altro, produce incessantemente il suo punto genetico, ossia l'individuo disciplinato alla forma di vita pensata entro l'orizzonte statale, bisognoso di quel potere coercitivo capace di normare le meccaniche delle passioni degli individui, al fine della loro convivenza pacifica. Inoltre, questo stesso potere, al quale dover obbedire in vista della propria protezione, è incarnato da una volontà sovrana che non può che esser costantemente coincidente con la volontà stessa del corpo politico, che l'individuo stesso, attraverso il patto con ciascun altro, ha costituito. È, allora, così che ci troviamo, così, di fronte ad un singolo soggetto politico che, tramite il sovrano-rappresentante, altro non fa se non agire secondo la sua volontà.

Tuttavia, proprio nell'assecondare tale movimento circolare, l'impianto leviatanico sembra avvitarci su se stesso: il tentativo di realizzare una perfetta immanenza del potere, come totale immanenza della volontà a sé stessa, sembra rovesciarsi nel risultato opposto, ossia la totale trascendenza del potere politico, che non si articola più secondo le dinamiche che animano i rapporti di governo nella prassi, ma piuttosto, come concetto astratto, formale che opera sul piano del sapere, della teoria. Viene a definirsi, così, un paradigma dell'univocità, opposto alla pluralità dell'esperienza umana, alla non teorizzabilità di ciò che, incessantemente, nasce e muta nell'incrocio fra gli individui. Ed è proprio nell'individuo che risiede, presumibilmente, il motivo dell'irrequietezza più

intima di Hobbes, nell'idea di un dominio interno dell'uomo, pensante e desiderante, indisciplinabile secondo la forma di vita pensata, dal filosofo, entro l'orizzonte statale. Perciò, diventa necessario un individuo "interscambiabile", indistinto rispetto ad ogni altro, il quale, solamente dopo aver ceduto la propria politicità al sovrano-rappresentante, potrà entrare, neutralizzato, nello spazio politico. Coerentemente, a sua volta, anche quest'ultimo dev'essere del tutto saturato dalle logiche intrinseche al dispositivo statale, così da non lasciar posto alcuno a corpi intermedi che possano, su di una comunione d'istanze e di bisogni, coltivare legami politici non mediati direttamente dallo Stato. Viene a mancare, così, uno spazio nel quale poter far coesistere le diverse voci politiche che, anzi, devono essere necessariamente già tutte ri-comprese nell'unica voce del solo corpo politico costruito, sul piano della teoria, dalla nuova Scienza civile hobbesiana.

È da tutto ciò che l'impianto pensato dal filosofo inglese cerca di proteggersi: ossia da quegli individui che, uscendo dallo spazio privato del singolo, governato dall'istanza della sopravvivenza, si uniscono l'uno con l'altro, animati e orientati da quelle passioni desideranti, solidali con l'altro, che lo portano a sconfinare oltre l'orizzonte del sentire leviatanico, al punto tale da poter contemplare *una vita al di là* di tale orizzonte. E ancor di più, al punto tale da contemplare una vita non più configurata come forma di sopravvivenza, all'interno di un impianto concettuale che comprime l'uomo dentro i confini di un'individualità predeterminata, formalizzata al fine del corretto funzionamento di un dispositivo statale, atto a normare il mutare dell'uomo e del reale.

Proprio dagli interstizi di un tale impianto sembra, infatti, sempre riemergere una vita che lo eccede: una vita mai immobile, che costantemente si produce e riproduce, in un incessante moto, che la vede intrecciarsi nei rapporti, nei legami, che muta per poi assestarsi e riarsestarsi al fine di produrre, ancora una volta, un nuovo equilibrio. Allora si tratta, conseguentemente, di riappropriarsi di una dimensione politica che non sia più frutto della paura, della preoccupazione che, in Hobbes, nasce proprio nel rapporto con l'altro; e di rispondere, conseguentemente, attraverso un agire collettivo, alla richiesta di solidarietà e reciprocità che proprio da tale rapporto nasce, che è insita nello stare insieme delle persone, restituendo, così, all'individuo la sua insita, attiva, politicità.

BIBLIOGRAFIA

- Bardin, A., *The Monstrosity of Matter in Motion: Galileo, Descartes, and Hobbes's Political Epistemology*, Philosophy Today, 2016

- Di Bello, A., *Sovranità e rappresentanza : la dottrina dello stato in Thomas Hobbes. Momenti e problemi della storia del pensiero*, Istituto italiano per gli studi filosofici, Napoli 2010

- Duso, G., *La logica del potere. Storia concettuale come filosofia politica*, Polimetrica Publisher, Italy 2007

- Farnesi Camellone, M., *Indocili soggetti. La politica teologica di Thomas Hobbes*, Quodlibet, Macerata 2013

- Hobbes, T., *Leviathan*, 1651; trad. it. di G. Micheli, *Leviatano*, BUR Rizzoli, Milano 2011

- Hobbes, T., *De Cive, Elementi filosofici sul cittadino*, UTET, Torino 1948

- Hobbes, T., *De Cive*, a cura di T. Magri, Editori Riuniti, Roma 2002, p.72

- Hobbes, T., *De Cive: The latin version*, The Clarendon Edition, Oxford 1983, pp.75-76.

- Hobbes, T., *Elements of Law Natural and Politics*, London 1650; trad. It, Firenze 1968

- Hobbes, T. *Il Corpo, Elementi di Filosofia. Il corpo – l'uomo*, Utet, Torino 1972, p. 199

- Koselleck, R., *Critica illuminista e crisi della società borghese*, Società editrice il Mulino, Bologna 1972

- Marx, K., Engels, F., *Il manifesto del partito comunista*, trad. it. Di P. Togliatti, Editori Riuniti, Roma 2005, p.71.

- Negri, L. *Persona e Stato nel pensiero di Hobbes*, Jaca Book, Milano 1997, p.46

- Negri, T., *Lavoro e proprietà a fronte del comune*, Inserito da Redazione, Comune&Metropoli, Disarticolare la proprietà, Ott 30, 2013

- Pulcini, E., *Paura, legame sociale, ordine politico in Thomas Hobbes*, in *La filosofia politica di Hobbes*, a cura di G.M. Chiodi e R. Gatti, FrancoAngeli, Milano 2009

- Skinner, Q., *Visions of Politics. Volume 3. Hobbes and Civil Science*, University Press, Cambridge 2002