

Contributi/3

Desiderio e potere: il paradigma politico del Leviatano di Hobbes

Ilaria Ferrara

Articolo sottoposto a doppia *blind review*. Inviato il 1/09/2018. Accettato il 25/03/2019.

Hobbes' philosophy expresses a link between the theory of the state and the doctrine of passions. In particular, contrary to an interpretation of modern political thought, elaborated during the Enlightenment and centered on the concept of state, meant as an expression of calculating reason, in the *Leviathan* emerges the connection between political consensus and desire, between reason and passions. The role of emotions in ancient and medieval philosophy was in a position of subordination to reason and, in the political sphere, passions had secondary weight. With modern philosophy and Hobbes there is a recovery of passions, which are integrated into the concept of state to explain the problem of consensus. In particular, starting from his materialistic gnoseology, Hobbes focuses on the imagination, understood as a subjective activity linked to time; moreover, the concept of *fear of the death* is the starting point for the theory of legitimization of the state.

Introduzione

Il modello politico dello stato moderno, secondo un certo stereotipo illuminista, cancellerebbe dal concetto di sovranità la dimensione passionale e, caratterizzandosi esclusivamente secondo l'attitudine calcolante tipica della ragione strumentale, tenderebbe a eliminare un elemento che costituisce una dimensione assolutamente non trascurabile del paradigma politico moderno¹. La 'mostruosità' dello Stato, di cui il Leviatano è icona², non risolve la dimensione politica nella razionalità puramente strumentale e matematica ma, seguendo la formazione del pensiero politico che va dall'antichità classica fino alla modernità, mantiene in una circolarità irrisolta tanto la ragione quanto la passionalità,

¹ Su questo punto si vedano M. Weber, *La politica come professione*, trad. it. di A. Giolitti, Torino 1948; M. Foucault, *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France (1977-1978)*, Paris 2004.

² Relativamente all'iconografia del *Leviatano*, C. Schmitt, *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes. Sinn und Fehlschlag eines politischen Symbols*, Hamburg 1938.

aspetti che assumono un'importanza cruciale all'interno dell'antropologia del desiderio e della politica moderna.

Nello snodo cruciale tra medioevo ed età moderna, la trasformazione teorica relativa all'uomo e all'esperienza politica chiama in causa il tema dell'ambiguità del desiderio, nel suo rapporto con il potere. Il pensiero di Hobbes apre a una concezione politica del desiderio, il cui fine fondamentale è la teoria moderna della legittimazione, interpretata come un vincolo in cui si intrecciano e si corrispondono passioni contrapposte, tra volontà del Leviatano e volere dei sudditi. Inoltre, per la prima volta nel pensiero occidentale, la politica viene ad essere pensata come uno strumento di produzione dell'identità e, in particolare, come un'attività di controllo dell'immaginazione dei sudditi, nella rappresentazione di se stessi, in quanto soggetti, e del mondo circostante. In questo sfondo teorico, la concezione hobbesiana non si concentra sulla prassi politica e sui metodi per acquisire il potere, ma solo sui meccanismi della conservazione dell'ordine e sul consenso costruito dal patto di legittimità.

A tal proposito, diviene fondamentale il ruolo dell'immaginazione, che permette la costruzione dello stato di natura, tramite la sua funzione di proiezione concettuale di una dimensione astratta della realtà e, allo stesso tempo, consente al sovrano di poter controllare le rappresentazioni immaginative dei sudditi, riuscendo così a neutralizzare le emozioni potenzialmente eversive per l'ordine politico e sociale. L'idea che il sovrano sia il principio di fondazione dell'ordine della realtà si spiega attraverso la produzione di una forma di realtà omogenea e coordinata, che si impone su quella che invece viene ad essere interpretata soltanto come una rappresentazione artificiale di una realtà sregolata, abbruttita e insostenibile per qualsiasi individuo. Il passaggio posto in atto è da una concezione della realtà prodotta per pura finzione teorica (leggi di natura di un ipotetico stato pre-sociale) a un ordine legale e reale controllato da leggi civili.

L'originalità del pensiero hobbesiano, rispetto a quello di altri pensatori politici moderni, consiste soprattutto nel fatto che la costruzione della sua filosofia politica ha per soggetti primari i sudditi (non i principi o i regnanti), i quali devono determinare il proprio consenso a partire da un principio deliberativo, appetitivo ed irrazionale, ossia la volontà intesa come puro desiderio. Tale teoria si fonda concettualmente sulla capacità politica di orientamento e gestione dei desideri, in particolare attraverso una precisa metodologia di costruzione del sé e del consenso: a tal proposito, l'antropologia verrà piegata a finalità propriamente sociali, diventando lo strumento fondamentale di una visione politica complessivamente priva di ogni ottimismo storico e provvidenziale.

1. Esperienza politica e desiderio: la ragione e la passione tra antichi e moderni

Ragione e passione sono termini teoricamente condizionati dalla storia del pensiero occidentale, caratterizzandosi come due nozioni legate a filo

doppio, definite vicendevolmente e condizionate soprattutto entro un preciso contesto culturale. I due concetti, che si richiamano l'uno all'altro, spiegandosi per differenze ed analogie, si collegano generalmente secondo un rapporto di subordinazione. Le passioni, in tal senso, vengono ad essere condannate come elemento di deviazione e turbamento, come un potere negativo e perturbante rispetto alla dimensione razionale, intesa come facoltà spontaneamente rivolta al bene e alla sua attuazione. Dare ascolto agli impulsi, in un'ottica tradizionale, significa accettare l'imprevedibilità e la contraddizione, rinunciare all'autonomia, a ogni forma di autocontrollo, perdere ogni consapevolezza decisionale.

Il paradigma di solidale antagonismo tra i due elementi, in cui tendenzialmente le passioni si riducono a passiva conflittualità rispetto alla ragione, permane fino all'età moderna, allorché la soggettività europea elabora un nuovo modello di razionalizzazione e di governo degli squilibri emotivi, secondo parametri completamente rinnovati. La dimensione positiva delle passioni viene dunque riscoperta in epoca moderna, in particolare nei sistemi teorici di Cartesio, Spinoza e Hobbes, passando per un deciso recupero nel pensiero economico ottocentesco, fino al mondo contemporaneo, laddove avviene una generalizzazione delle passioni ma unicamente sotto la spinta delle logiche di mercato e della ricerca dei beni materiali, con l'insoddisfazione da esse derivante.

La dimensione dell'affettività in epoca antica si configurava secondo il principio della moderazione dei desideri: la brama insaziabile di possesso³, la *πλεονεξία*, era l'elemento contro cui si scagliavano le etiche classiche, fino alla stoica e all'epicurea⁴. In senso più preciso, è la categoria di irrazionalità al centro della riflessione del pensiero classico greco, la quale assume sensi diversi e significati assai eterogenei, contrari ed opposti alla determinazione del principio razionale, secondo la coppia terminologica *λόγος-ἄλογία*. Nella cultura greca, a differenza della prospettiva della *ratio* moderna⁵, il *λόγος* non si configura nei termini della ragione strumentale o calcolante, ma come la struttura di originaria appartenenza tra uomo, cosmo e natura, lo sfondo che armonizza e predetermina giudizio e pensiero individuale. In quest'ottica è evidente il nesso unitario tra *πολιτεύεσθαι*, *λόγος* e *φύσις*, in cui la politica si spiega a partire dall'antropologia, e l'essere cittadino è dimensione speculare dell'essere uomo, secondo i criteri di misura, giustizia e appartenenza condivisa all'ordine naturale. All'interno di questa circolarità, la dimensione affettiva ha un preciso campo di indagine e una posizione definita, non esterna o contraddittoria rispetto alla razionalità, ma raccolta all'interno della sfera ordinata del *λόγος*. L'antropologia

³ Studi importanti su questi temi sono quelli di E. R. Dodds, *I Greci e l'irrazionale*, trad. it. di V. Vacca De Bosis, Firenze 1997 e J.-P. Vernant, *L'uomo greco*, Roma-Bari 1991.

⁴ Interessante la prospettiva di M. Nussbaum, *The therapy of Desire. Theory and Practice in Hellenistic Ethics*, Princeton 1994.

⁵ È Heidegger a sottolineare diffusamente la distanza tra *λόγος* greco, *ratio* e concetto moderno di ragione, in particolare in *Essere e Tempo*, trad. it. di A. Marini, Milano 2016; *Introduzione alla metafisica*, trad. it. di G. Masi, Milano 1968.

antica non si definisce attraverso un vero e proprio dualismo ma, fino alla fine dell'età classica, la dimensione delle passioni è da interpretare secondo uno schema unitario, attraverso un processo di progressiva armonizzazione e stemperamento della sfera affettiva da parte dell'attività razionale del saggio. Tutto ciò che eccede la dimensione propriamente umana viene ricacciato sotto il titolo di *ἀλογία*, intendendo precisamente il livello di quanto non può assurgere a discorso e non può essere espresso e comunicato umanamente.

Nell'opera platonica emerge un'analisi psicologica particolarmente stratificata, la quale non mette capo a un dualismo ma a un ordine unitario estremamente complesso, nel quale la teoria dell'anima diventa centrale, seppure sia difficile definirne una coerenza interna, date le diverse posizioni di Platone in merito alla sua stessa dottrina. In particolare, la teoria platonica esclude che si possa parlare di un irrazionale in senso stretto, poiché è invece centrale un movimento di progressivo assoggettamento etico degli impulsi appetitivi e passionali sotto l'egida del *λογιστικόν*, e non tanto una scissione dualistica in cui ognuna delle parti abbia un principio autonomo e distinto. Ne deriva una precisa prospettiva politica, espressa chiaramente nella *Repubblica*, secondo cui l'ordine politico è un complesso organico, in cui risulta rilevante la partecipazione dei governanti, dei guerrieri e degli artigiani e, al contempo, sul piano psicologico è assolutamente esclusa ogni separazione degli aspetti istintuali dalla coerenza unitaria dell'anima.

L'*Etica Nicomachea* e l'*Etica Eudemia* di Aristotele manifestano la medesima attenzione platonica, tipica della cultura classica, rivolta alla dimensione pubblica, di cui il *λόγος* è espressione della comunicazione discorsiva sul piano politico, distinta dalla *φωνή* inarticolata dei versi animali. Il discorso aristotelico è assai attento al dispiegarsi fenomenologico degli atti e delle disposizioni umane, anche nella loro dimensione più naturale e quotidiana, non coinvolgendo immediatamente la pura deliberazione del bene. Nell'*Etica Nicomachea*, Aristotele pone la differenza tra le virtù etiche e le virtù dianoetiche e, pur evidenziandone la distinzione, sottolinea l'unitaria organicità di aspetti passionali e razionali sia nella psicologia sia nell'etica.

Alla stessa maniera le filosofie ellenistiche intendono trovare un *φάρμακός*, una terapia razionale del desiderio, e la prospettiva stoica appare come un paradigma assai più rigoroso della dottrina platonica dell'anima, in quanto la psicologia di Crisippo esclude addirittura l'esistenza di componenti appetitive nell'anima, a favore di un unico elemento razionale legato al *λόγος* divino.

Dal pensiero tardo platonico, passando per lo stoicismo, il *λόγος* si carica di una specifica dimensione divina e trascendente, pur non perdendo la sua caratterizzazione materiale (l'elemento assimilato è il fuoco). Tale concezione si radicalizza con l'identificazione biblica tra il *λόγος* e la sostanza divina e con il mutamento del concetto di tempo, che dalla pura circolarità eterna e increata greca passa alla *creatio ex nihilo*, fino alla separazione tra la dimensione temporale storica a quella del compimento eterno escatologico. L'individuo cristiano non è il soggetto moderno dotato di autonomia, ma la coscienza del fedele che

racchiude in sé la doppia temporalità umana e terrena, esemplificandosi come lo spazio comune di significati privati e pubblici. La temporalità cristiana, con la sua idea del divino fattosi uomo, apre a un ritorno all'individualità e alla sfera di un impegno primariamente soggettivo e privato, rispetto ad un interesse legato esclusivamente alla sfera pubblica. La salvezza, ossia l'idea di una redenzione e di un riscatto morale del genere umano, non trova più risposta nella sfera della collettività ma esclusivamente nel singolo, in un'attesa trascendente verso un tempo che specifica il senso stesso dell'esistenza terrena, pur ponendosi cronologicamente dopo la vita e dopo la morte. L'essenza dell'antropologia cristiana non ha più un senso immediatamente politico, come appartenenza a una comunità pubblica, ma sembra invece legata indissolubilmente a un ordine più ampio ed universale. La dimensione politica trova allora la propria sensatezza non tanto in se stessa e nelle istituzioni, quanto invece nell'idea di esistere all'interno di una complessiva prospettiva escatologica, proiettandosi quindi verso una finalità ulteriore, pur nel tentativo di rispecchiare sulla terra quell'ordine trascendente e divino.

La soggettività cristiana apre ad un nuovo paradigma razionale, inteso come la concordanza della *ratio* individuale con l'*ordo* divino: il pensiero medievale resta fondamentalmente ancorato ad una concezione della *mens* che si legge in analogia con la ragione divina. Razionale, in tal senso, sarà ciò che riesce a mostrare la corrispondenza tra intenzione e volontà umana, fondata sul principio di libertà, e la provvidenza divina. L'antropologia medievale concepisce la persona secondo l'ontologia della *rationalis creatura* e, in tal senso, la componente irrazionale acquisisce una posizione ontologicamente inferiore rispetto alla gerarchia degli enti che ascende fino a Dio: razionale ed irrazionale appaiono dunque come due aspetti differenti, sia sotto un profilo storico che assiologico. In particolare, viene a fondarsi una distinzione tra le *rationales creaturae* e le *irracionales creaturae*, secondo cui l'uomo razionale ha una posizione gerarchicamente superiore rispetto agli animali. Il dettame etico che ne segue è quello per cui il fedele deve controllare le passioni, non semplicemente per la propria condotta mondana, ma per prepararsi il terreno adatto per la salvezza oltremondana. La razionalità cristiana non si radica in una scissione dualistica, ma si concepisce come un principio di normatività orientata all'ordine, alla misura dei desideri, in cui l'intero percorso salvifico viene a compiersi all'interno della coscienza e dei suoi limiti.

La teoria politica nel pensiero medievale riprende la subordinazione greca della componente irrazionale dall'antropologia, soprattutto sul piano morale, e si esprime attraverso la costruzione di quello che viene ad essere l'autentico paradigma politico, ossia un modello pratico in cui ragione e volontà si intersecano, a partire da una precisa scelta individuale e civile. La concezione agostiniana della politica pone come realizzazione finale dello Stato la *recta ratio*,

ossia il raggiungimento della sfera compiuta e perfetta della *civitas Dei*⁶ nella dimensione terrena e, a tal proposito, si pone come obiettivo fondamentale l'esclusione dell'irrazionale dalla comunità, inteso come elemento arbitrario entro la contingenza, rispetto al fine sociale e politico da perseguire. L'azione politica deve rispondere dell'ordine razionale imposto da Dio, e coloro che governano esercitano il proprio potere all'interno di limiti circoscritti, entro cui l'agire trova la propria ragion d'essere e i criteri di legittimità il proprio effettivo esercizio. L'apparato di norme e regole da seguire trova giustificazione non nell'arbitrarietà di coloro che detengono il potere ma, nell'orizzonte politico medievale, ogni potere temporale riceve sempre la propria legittimità a partire da un diritto che si vincola a una tradizione secolare e storica.

Nell'opera di Tommaso D'Aquino, il concetto di *jurisdictio* si configura come il diritto di amministrare un potere, che rinvia però ad un ordinamento preesistente – e trascendente –, non edificando quindi un sistema giuridico e politico completamente dal nulla, ma costituendolo anche in riferimento a organizzazioni storicamente date⁷; in tal senso, il fine della politica sarà quello di far corrispondere, quanto più possibile, la *ratio* umana con il piano provvidenziale divino, in un legame inscindibile tra la *lex* e la *ratio*. Per Tommaso, l'irrazionale e tutte le componenti pulsionali rappresentano aspetti del potere politico, ma di quello ottenuto con la pura forza e, quindi, sostanzialmente fondato sulla illegittimità e sulla tirannia. Il tiranno si distingue dal buon governante nella misura in cui non segue la ragione politica o il piano divino, ma si lascia guidare esclusivamente dalla propria passionalità ed è condotto esclusivamente da un interesse privato, non agendo per l'interesse pubblico e per il bene collettivo.

L'Umanesimo rompe gli equilibri culturali dell'epoca medievale, attraverso una rinnovata concezione dell'individuo nel cosmo e secondo una nuova dimensione della temporalità, in cui l'unità totale di riferimento si spezza a favore di una divisione particolare dei saperi e delle attività umane. L'antropologia si concentra sull'individuo, non più in relazione alla prospettiva trascendente e divina, ma interpretato esclusivamente nell'atto di riappropriazione del proprio sé a livello mondano, escludendo ogni forma di vincolo rispetto ad ordini divini e costituendosi come una volontà in se stessa completamente giustificata. Il nuovo concetto di autonomia dell'individuo consiste nel rinnovato modo di concepire la sfera dell'irrazionale, non più definibile come la dimensione dell'apolitico, ma attraverso una propria individuazione e una rinnovata e dinamica relazione con la ragione. La dimensione passionale, dapprima raccolta e fundamentalmente sublimata all'interno di un ordine razionale più alto, in cui finiva per restare in una posizione subordinata, viene ora ad essere ricompresa nell'individualità umana, attraverso una riqualificazione del suo statuto complessivo. D'altra parte, questo recupero è segnato dal mantenimento di una profonda contraddizione

⁶ Per l'intreccio tra problema politico, storico e questioni antropologiche in Agostino, G. Amari, *Il concetto di storia in S. Agostino*, Roma 1951.

⁷ In merito a tematiche relative al diritto medievale, cfr. P. Grossi, *L'ordine giuridico medievale*, Roma-Bari 1997.

interna, in cui la soggettività razionale si configura anche come l'ambito di conservazione dell'irrazionale, inteso come un presupposto insuperabile della prassi politica. La dimensione politica diviene in tal modo sfera del fare attivo, e non semplicemente spazio dell'agire, passando dall'azione politica antica e medievale, circoscritta all'attività nella comunità, a un'azione finalizzata alla produzione sinergica della cosa pubblica. In questo senso, l'irrazionale diviene lo sfondo opposto al razionale, ricondotto alla sua soggezione, all'interno di una dinamica attiva di produzione, opposizione e mai compiuta identificazione.

L'antropologia moderna considera quindi l'individuo non come il portatore di una razionalità coerente e armonica, data una volta per tutte, ma come il centro di forze opposte in cui, da una parte, si pone l'attività calcolante della ragione e, dall'altra, l'oggetto del calcolo, il desiderio, non più esterno all'umano, ma ricondotto nuovamente al soggetto e inteso come suo contrappeso interno. Risulta chiaro, allora, come assumano un peso politico decisivo gli elementi emotivi e quindi la politica diventi, in fase moderna, la produzione di un ordine da parte di un individuo autonomo che calcola e progetta lo spazio del pubblico, realizzandosi sempre attraverso l'ambito dell'irrazionalità.

In epoca umanistica, assume un ruolo rilevante per la teoria politica anche la posizione di Machiavelli, il quale rompe con l'idea della *ratio* cristiana come individualità collegata all'*ordo* universale, non teorizzando tuttavia una moderna razionalità strumentale, ma giungendo a una sorta di ragione prudenziale, in parte reinterpreta la *φρόνησις* aristotelica. Machiavelli inserisce la prassi politica in quell'ambito di abilità umane finalizzate ad un progetto, anche a partire dalle condizioni opportune presenti nel contesto e ai mezzi adatti al perseguimento di uno scopo. La ragionevolezza di Machiavelli è un modello razionale assai distante dalla concezione di ragione tomista ed agostiniana, secondo cui il principio dell'agire volontario si basa sempre su una norma legata a una verità universale. La pratica del ragionamento è invece concepita come l'esercizio di un'attività che tiene conto del contesto di appartenenza, degli obiettivi individuali e di un principio pragmatico legato al senso comune: la *virtus* sarà allora non più caratteristica dell'uomo devoto e del fedele, ma di colui che interviene attivamente sugli accadimenti umani, per poter imporre un proprio disegno, in grado di stabilire un nuovo ordine nelle relazioni tra individui.

All'interno dell'antropologia di Machiavelli, la *fortuna* assume il ruolo che l'irrazionale aveva nelle filosofie precedenti, poiché diventa l'elemento di opposizione all'operatività virtuosa dell'individuo, spiegabile come il caso o come un'indeterminata circostanza esterna, contrastante o conforme allo scopo da perseguire. La vita politica ha un rapporto conflittuale con l'irrazionale, che non viene inteso semplicemente come la caratteristica accidentale degli eventi, ma anche come quello sfondo di potenziale pulsione distruttiva presente in ogni uomo, esemplificata nel *Principe* con la metafora del centauro, in quanto «a uno

principe è necessario sapere bene usare la bestia e lo uomo»⁸. Il potere è quindi un particolare tipo di desiderio e il suo perseguimento passa per il controllo virtuoso di tutte le altre passioni, equilibrate e controllate dall'azione del Principe: la prudenza o ragione tecnica si esplica mediante il mantenimento razionale delle altre pulsioni, ponendole come sottomesse al più alto fine dell'arte politica, ossia l'instaurazione del potere, non emergendo tuttavia, nell'ottica di Machiavelli, una prospettiva sistematica della politica come scienza.

2. Antropologia, gnoseologia materialista e immaginazione nel *Leviatano* di Hobbes

Tra la fine del XVI e durante tutto il XVII secolo in Europa si diffonde una progressiva e generale ridefinizione dei valori collettivi. In particolare, la diffusione della borghesia mercantile, la rivoluzione protestante e lo sviluppo del metodo sperimentale applicato della ricerca scientifica, sono avvenimenti di grosso impatto all'interno della società europea dell'epoca. Sotto il profilo politico, i profondi cambiamenti portati dalla guerra dei Trent'anni, dalla Rivoluzione inglese e dalla peste del 1630, inaugurano una fase di profondo mutamento delle modalità percettive ed emotive della collettività e delle nuove forme di autorappresentazione del sé individuale. Gli assetti geopolitici cambiano radicalmente e le guerre di religione fanno saltare gli equilibri, già precedentemente compromessi, tra Papato e Impero: la crisi politica e il vuoto delle due istituzioni viene colmato da nuovi poteri statali e nazionali, che organizzano i propri governi su base geografica e territoriale.

Il percorso di formazione di una nuova antropologia, a cui si lega una rinnovata concezione della soggettività, è complesso e segue lo sviluppo dei vari influssi e indirizzi di ricerca dell'Europa del tempo. In Francia vige l'opposizione tra giansenisti, come la scuola di Port Royal, e la Sorbona; in Spagna, Granada e Salamanca si impongono come baluardi della tradizione tardo-scolastica; l'Italia vive lo scontro tra la filosofia umanista neoplatonica e la cultura del concilio tridentino; in Inghilterra è imponente la tradizione logica nominalista. Nella variegata disomogeneità dei paradigmi filosofici europei, risulta complesso stabile un unico modello di soggettività e appare assai problematico enucleare un'unica elaborazione teorica relativa allo studio delle passioni nell'antropologia politica. Il rapporto che emerge tra politica e passioni nell'età moderna segue dalla crisi della concezione della soggettività tradizionale, e si mostra soprattutto all'interno delle relazioni specifiche tra gli individui, sia nell'ambito dell'affettività sia entro quei modelli sociali e politici che ne derivano più o meno esplicitamente.

Innanzitutto, le elaborazioni filosofiche del Seicento classificano le passioni a partire dalla categoria di *corpo* e di *movimento*, allontanandosi dalla

⁸N. Machiavelli, *Il Principe*, in Id., *Opere politiche*, a cura di M. Martelli, Roma 2006, c. XVIII, pp. 235-236.

dottrina scolastica della sostanza: questo presupposto è comune denominatore delle filosofie di Cartesio, Spinoza e Hobbes. In tutte e tre le figure, pur nei differenti risultati finali delle loro riflessioni, emerge un medesimo interesse nel rapporto tra la teoria delle passioni e la prassi, oltre al legame stringente tra affettività e gnoseologia; fondamentale sarà poi la loro riflessione relativa alle relazioni tra emozioni individuali e collettività, in particolare a partire da interessi antropologici e politici.

Per Hobbes e Cartesio risulta fondamentale il ruolo di un controllo esterno che regolamenti il flusso delle passioni, mentre Spinoza giunge a una visione maggiormente armonica dei sentimenti, arrivando a concepire una teoria integrativa tra emozioni, ordine politico e sfera intellettuale. Cartesio pone al centro del suo percorso il ruolo dell'anima individuale che, distinta del corpo, riesce a sublimare e ad organizzare razionalmente il flusso affettivo, promuovendo anche il retto esercizio della volontà e del libero arbitrio. Hobbes, invece, si sofferma sul controllo politico delle passioni attraverso l'artificio concettuale del *Leviatano*, l'autorità sovrana a cui deve essere affidata ogni libertà affinché possa operare un controllo sugli affetti⁹. Come l'anima cartesiana risulta ontologicamente distinta dal corpo, così in Hobbes il controllo delle emozioni passa attraverso un soggetto artificiale ed esterno, un puro artificio politico, a cui viene delegato il compito di sublimare le pulsioni umane.

L'attenzione per una teoria delle passioni comincia a diffondersi dalla seconda metà del Cinquecento, soprattutto a partire da un interesse morale e religioso. Opinione diffusa è che la dimensione pulsionale debba essere moderata o completamente estirpata, a partire dal potere normativo della ragione, della volontà o della Grazia e attraverso una funzione assoluta gnoseologicamente dall'*animus*, dalla *mens* e, in alcuni casi, dal corpo stesso. In questo contesto le filosofie del Cinquecento operano una classificazione concettuale e una sistematizzazione filosoficamente rigorosa e completa delle passioni, in particolare a partire dal pensiero neotomista ma anche in riferimento agli interessi del libertinismo. Il discorso hobbesiano si discosta dalla tradizionale teoria degli affetti, non presentando una tassonomia classificatoria precisa, né riflettendo sul principio di sublimazione della ragione o dell'anima. Le pagine del *De corpore* e del *De homine* offrono solo una classificazione delle passioni fondamentali, a cui si ricollegano tutte le altre emozioni tradizionali, ma l'intento hobbesiano non è quello di offrire una spiegazione esaustiva di tutti gli stati fisiologici ed affettivi umani. L'antropologia hobbesiana¹⁰ resta sostanzialmente semplice, caratterizzata da un modello umano dotato di poche funzioni, perlopiù limitate ed elementari, sia cerebrali sia corporee; inoltre, viene ad essere sottovalutata la funzione normalizzatrice della volontà, nella sua attività di controllo delle pulsioni. Rispetto al dualismo cartesiano, Hobbes radicalizza infatti una

⁹ Sul dualismo tra Cartesio e Hobbes cfr. D.L. Sepper, *Imagination, Phantasms, and the Making of Hobbesian and Cartesian Science*, «The Monist», 71, 1988, pp. 526-542.

¹⁰ T. Hobbes, *Leviatano o la materia, la forma e il potere di uno Stato ecclesiastico e civile*, a cura di G. Micheli, Milano 2004, cap. I, pp. 11-13.

posizione fondamentale anti-metafisica e monista, riconducendo tutta la realtà ad un'omogeneità corporea e rifiutando l'idea di una sostanza spirituale autonoma.

Il riduzionismo fisiologico hobbesiano si manifesta nel *Leviatano* in modo ancora più evidente, legandosi ad un interesse primariamente teorico e politico. Qui Hobbes preferisce una sommaria classificazione delle funzioni fisiologiche elementari rispetto a un'esposizione circostanziata delle passioni, poiché non è possibile un'indagine analiticamente completa di tutte le possibili declinazioni degli affetti umani, data la differente composizione corporea, dei filtri sensoriali e degli individui che percepiscono la realtà esterna secondo modi assai diversi. Oltre alle differenze insite nel sistema percettivo di ogni individuo, Hobbes rileva una distinzione relativa alla formazione delle opinioni soggettive e, facendo leva sul nominalismo e sui problemi del linguaggio, osserva anche un uso differente delle parole, a partire dalla disposizione, dal fine e dall'interesse di ciascuno. L'impostazione non sistematica, relativa alla descrizione degli affetti, conduce Hobbes anche al netto rifiuto della giustapposizione tradizionale tra sfera passionale, sempre singolare e mai universalizzabile, in quanto sottoposta alla specificità della contingenza da cui emerge, e la dimensione morale, la quale tende invece ad una validità comune.

L'interesse antropologico hobbesiano è quello di offrire una considerazione non sistematica, ma comunque diffusa, dei caratteri umani, nelle loro ripercussioni soprattutto sociali e sulla sfera pubblica. Il fine di Hobbes sarà quindi quello di tematizzare un'antropologia semplice, meccanicistica, e di seguire un modello umano assolutamente elementare, schematizzandone i comportamenti ed eliminando ogni valore intrinseco agli stati emotivi, focalizzando invece l'attenzione solo sulle dinamiche sociali potenzialmente emergenti da essi. In questo quadro complessivo, il dualismo antropologico, di cui Hobbes rifiuta una fondazione metafisica, si radicherà in quella doppia modalità attraverso cui l'uomo si figura e rappresenta l'unica realtà corporea. Infatti, la separazione dualistica non risiederà nei corpi, dove non sussistono differenze di ordine qualitativo, ma si spiegherà esclusivamente da un punto di vista gnoseologico, ossia a partire dalle immagini delle sensazioni che procedono dai moti corporei¹¹: è solo nell'*understanding* umano, e non in quello animale, che si esemplifica l'astrazione e la separazione tra ragione e passione.

Per Hobbes, gli stati emotivi sono generati dal movimento continuo del corpo, caratterizzato da un flusso continuo e inarrestabile di moti. In particolare, le passioni umane sorgono a partire da due moti specifici di ogni corpo animato, il movimento vitale o fisiologico, proprio degli animali tutti e non comprensivo delle attività immaginative superiori, e il movimento propriamente volontario, legato invece a un uso specifico del cervello e dei nervi. Le funzioni vitali e il movimento fisiologico ad esse connesso, spiegate con il battito cardiaco e con la

¹¹ Sul tema approfondisce R. Rudolph, *The Micro-Foundations of Hobbes' Political Theory: Appetites, Emotions, Dispositions, and Manners*, «Hobbes Studies», IV, 1991, pp. 34-52.

teoria degli spiriti vitali, si pongono come la base elementare per lo sviluppo dei movimenti volontari, e i due moti si ricollegano nell'unico concetto di *conatus*¹². Il salto tra la materialità corporea e la dimensione della coscienza si lega alla teoria del *conatus*, *sforzo* (*endeavour*), che riesce a stabilire una continuità tra mondo esterno delle cose e mondo interno della coscienza (non senza difficoltà interpretative).

Tutti i movimenti, sia quelli biologici sia quelli legati all'attività del cervello, si riducono a un unico elemento elementare¹³ che permette di poter pensare alle emozioni in senso riduzionistico, come collegate semplicemente al movimento. In una gnoseologia sensitiva, il *conatus* è alla base di ogni movimento, ed emerge come immediata risposta ricettiva agli stimoli esterni, attraverso il medium degli organi sensoriali e in un rapporto di continua modificazione con l'esterno. In questa prospettiva il *conatus* è desiderio, un movimento automatico del corpo che si origina dagli oggetti esterni nel loro rapporto con gli organi di senso e, pertanto, la sensazione, l'attività immaginativa e la sfera delle passioni sono per Hobbes tutte riconducibili alle leggi del movimento meccanico. Nelle prime pagine del *Leviatano*, Hobbes riflette sul problema del corpo e della percezione del modo esterno, e la passione viene spiegata in rapporto con una definita percezione ambientale; la differenza emotiva consiste nel modo in cui gli oggetti vengono appresi ricettivamente e nelle differenti modificazioni e relazioni annesse. La sensazione è una traccia del contatto tra corpo esterno e organi sensoriali e la teoria del *conatus* tenta di spiegare la separazione tra materia esteriore dei corpi e la riflessività dell'attività rappresentativa su di essi. Nella gnoseologia hobbesiana si può parlare, in un certo senso, di uno sfondo astratto dove si collocano le sensazioni degli oggetti e le emozioni ad esse legate, l'insieme delle impressioni sedimentate dall'attività immaginativa.

Superando la distinzione cartesiana tra le due *res*, quella cogitante e quella estesa, la gnoseologia hobbesiana si fissa sulla funzione assoluta dai movimenti e dalla produzione di una rappresentazione. Pensiero e sensazioni sono aspetti unitari di un unico principio meccanico, poiché sorgono entrambi dalla ricezione dei sensi di oggetti esterni. La semplificazione (vicina ai dettami rinascimentali di Pomponazzi e Telesio) dei processi gnoseologici a forme superiori di sensazione e l'eliminazione di ogni forma di trascendenza negli atti di coscienza, volizione e cognizione, permettono di poter pensare l'attività di produzione di un'immagine semplicemente come un oggetto della funzione cerebrale. L'immagine è quindi l'impressione derivante da uno stimolo, una traccia degli oggetti esterni appresa dagli organi di senso: sensazione e immagine coincidono, il *sense* è l'incontro tra sensi e oggetti, l'*imagination* o *fancy*¹⁴ è la traccia della sensazione nella mente. Sensazioni ed immagini, a partire dall'assunzione del principio di inerzia, sono in continuo cambiamento, poiché la traccia impressa da un corpo

¹² Per una tematizzazione precisa della dottrina del *conatus* cfr. M. Bertman, *Conatus in Hobbes' De Corpore*, «Hobbes Studies», XVI, 2001, pp. 25-39.

¹³ T. Hobbes, *Leviatano*, cit., cap. VI, p. 50.

¹⁴ T. Hobbes, *Leviatano*, cit., cap. II, p. 15.

sugli organi di senso ha una durata temporanea, sempre superata da un altro stimolo, potenzialmente più forte e giunto successivamente. Il flusso costante degli stimoli prodotti dagli oggetti esterni e delle immagini che ne conseguono è sottoposto al principio del movimento, che per Hobbes è mutamento di stato, trasformazione, non concepito come cambiamento nella posizione, secondo la prospettiva propriamente aristotelica. In tal senso, tutte le passioni sono effetti del movimento corporeo in relazione all'ambiente, spiegate come una sedimentazione ulteriore del flusso degli stati percettivi: tra il *conatus*, che è principio interno, e i corpi, che sono causa efficiente del cambiamento di stato emotivo, si pone l'immaginazione, una funzione comune sia agli uomini sia agli animali.

L'immaginazione è una facoltà in grado di trattenere lo stimolo esterno, combinarlo, producendo un'immagine che raccorda elementi legati ai corpi esterni con altre sensazioni trattenute nella memoria, collegando associazioni passate e ricettività futura. Facoltà fortemente collegata al tempo e alla soggettività, l'immaginazione per Hobbes è capacità del trattenere e del conservare il movimento percepito e di preparare gli assetti corporei a ricevere stimoli futuri. Tale attività assume le caratteristiche di una facoltà sintetica, poiché tutti gli stimoli si raccordano tra loro e si pongono intenzionalmente verso un'esperienza percettiva più generale, facendo uso della somiglianza e della successione contigua del tempo. Nel *Leviatano* e nel *De homine*, Hobbes elabora una teoria gnoseologica strutturata, non semplicemente passiva nei confronti degli stimoli esterni, ma maggiormente focalizzata su una funzione più personale e soggettiva dell'attività intellettuale. La prospettiva hobbesiana radicalizza il ruolo dell'immaginazione¹⁵, intendendola come funzione in grado di costruire soggettivamente una prospettiva unitaria e strutturata sul mondo esterno, non esclusivamente in un'unità di senso percettivo, ma anche relativamente a un ordinamento sociale coerente. L'immaginazione opera inoltre una funzione mediatrice tra passato e presente, radicalizzando la struttura assolutamente soggettiva e privata delle emozioni: la nozione di tempo che ne emerge appare quindi legata sia alla meccanica e al movimento, sia alla questione dell'affettività umana. L'immaginazione è dunque una facoltà proiettiva e produttiva della molteplicità delle passioni, in un senso specificamente attivo di formazione dell'immagine di sé e dell'altro.

Per comprendere l'importanza data alla costruzione della società politica, è fondamentale comprendere le condizioni di possibilità che stanno alla base della costituzione del rapporto tra uomo e mondo esterno, un'edificazione guidata dal principio di ricerca del piacere, o desiderio. L'incontro con un oggetto del mondo esterno, attraverso l'attività dell'immaginazione, può agire sul *conatus* producendo o avvicinamento o repulsione e, quindi, o desiderio o avversione. Si prova desiderio – che è un movimento passivo, anche se consapevole – per

¹⁵ Sull'immaginazione nel suo carattere soggettivo cfr. G. Fiaschi, *Hobbes on Time and Politics*, «Hobbes Studies», XVIII, 2005, pp. 3-27.

oggetti che procurano piacere; si prova ostilità per oggetti che si oppongono alla sensazione. Allorquando gli oggetti sono presenti e desiderati si parla di amore; l'opposizione nel tempo presente prende il nome di odio. Da queste due forme elementari, discendono anche i principali comportamenti morali, il bene e il male, poiché viene ad essere giudicato come buono ciò che si desidera, come cattivo ciò che viene rifiutato. Il bene è legato alle funzioni vitali e alla loro complessiva vivificazione; al contrario, l'opposizione avversativa provoca dolore o fastidio, sia a livello desiderativo sia sul piano della sensibilità. Queste due principali forme del desiderio sono i modi fondamentali attraverso cui il corpo, e in particolare il battito cardiaco, entra in relazione con gli oggetti del mondo esterno. Desiderio e avversione sono dunque la base elementare da cui Hobbes deduce tutte le altre specificazioni emotive, sia quelle specificamente soggettive e particolari, sia le percezioni legate al contesto pubblico e sociale. I due effetti si presenteranno quindi come il prodotto di una persistenza o di una reazione oppositiva dell'effetto prodotto dall'oggetto esterno sul corpo, mentre le passioni superiori ad esse collegate si definiranno, consolidandosi o perdendosi, a partire dalla situazione concreta e dalla relatività delle conformazioni soggettive.

La felicità non è un fine morale stabilizzato definitivamente ma, in questa ottica, è solo il soddisfacimento momentaneo di un desiderio. Anche tutte le altre passioni sono mutevoli, poiché si generano da un flusso continuativo ed infinito di sensazioni, che permette alle emozioni anche di sconfinare variamente l'una nell'altra, degradandosi o innalzandosi, anche a partire dai movimenti corporei. La vera novità della filosofia hobbesiana consiste nel ruolo assunto dall'immaginazione nel complesso della formazione delle passioni. Se per Cartesio, infatti, le emozioni erano una dinamica esclusiva del corpo, in Hobbes l'attività immaginativa compie la vera mediazione tra singola impressione soggettiva e mondo esterno, conducendo a una certa costruzione del sé, del complesso delle emozioni e di un'esperienza percettiva dotata di senso unitario.

Un'altra distinzione con Cartesio riguarda la differenza tra volontà e passionalità: mentre il filosofo francese ritiene le due dimensioni separate, Hobbes non segue il dettame scolastico e afferma che la volontà è l'ultimo appetito del deliberare («the last Appetite in Deliberating»)¹⁶. La volontà umana è quindi completamente legata al desiderio di sé e in questo Hobbes si discosta dalla posizione scolastica della *recta ratio* come esclusivo criterio della deliberazione.

3. Desiderio e tanatopolitica: la costruzione hobbesiana del consenso

La consapevolezza relativa al continuo movimento del flusso emotivo conduce gli individui alla ricerca di un benessere più duraturo poiché, rispetto agli animali, c'è una tendenza a ricercare non soltanto il soddisfacimento di un bisogno corporeo, ma anche di un piacere ascrivibile ad esigenze mentali. L'essere umano è condotto a ricercare stati di piacere più duraturi e a rifuggire

¹⁶T. Hobbes, *Leviatano*, cit., cap. VI, p. 59.

stati cognitivi sgradevoli o alterati. A differenza dell'animale, l'uomo, attraverso l'attività immaginativa, non realizza se stesso solamente nel presente, ma amplifica la propria dimensione temporale in un continuo rivolgersi al futuro, alla ricerca di piaceri e di beni, prefigurandosi così anche contesti di esperienza possibili. La mente umana, a differenza della sensazione corporea legata al presente, ha la capacità di estendere la sfera delle emozioni fino al futuro e infinitamente, poiché le passioni vengono ad essere elaborate sia da ciò che si sente e vive al momento, sia a partire da ciò che ci si immagina e ci si prefigura, con un atto di produzione prospettica dell'esperienza futura.

Le emozioni prefigurative (speranza, timore, coraggio, gloria, curiosità e ambizione) sono fundamentalmente legate ai tre principali ambiti umani analizzati nel *Leviatano*, la religione, la scienza e la politica. La religione è un sapere del futuro che si fonda sulla paura, che edifica strutture immaginative e fantasiose relative a un futuro auspicabile, positivo e soddisfacente. Il piacere mentale della curiosità si collega invece alla scienza, a quello sforzo teorico di spingere l'aspettativa di un'ipotesi solo fittizia verso una sua giustificazione reale e sperimentale; questa tensione è la *libido sciendi*, che è il benessere derivante dalla configurazione solo prospettico-astrattiva dei nessi di causa, che non spiega ancora i possibili ed applicabili effetti; il piacere legato alla conoscenza è spiegabile mediante l'attività deduttiva della mente, che prova soddisfazione a partire dal suo funzionamento sillogistico. La capacità di prevedere un fenomeno e la possibilità di dedurre gli effetti produce una soddisfazione sulle capacità teoriche individuali che, seppure limitate rispetto a Dio, sembrano comunque rivestire un ruolo importante all'interno di quelle scienze prodotte dall'uomo, quali l'etica e la politica.

La conoscenza viene dunque intesa da Hobbes come desiderio di apprendere i nessi causali della natura, e quindi si configura come una facoltà emergente dall'affettività umana nella sua tensione alla felicità, pur non essendo una conoscenza divina e quindi in grado di produrre un sapere eterno e necessario. Il piacere derivato dalle passioni mentali e dalla conoscenza non si limita esclusivamente alla prevedibilità scientifica di eventi nel futuro ma la formazione graduale delle passioni superiori apre anche ad un interesse di natura pratica e politica. Hobbes ritiene alcune emozioni assolutamente rilevanti per la società poiché, attraverso la conoscenza e la previsione di esse, in ambito politico, risulta possibile utilizzarle per padroneggiare o condizionare i comportamenti umani.

Il concetto di potere si collega direttamente al desiderio e al piacere derivante dalla possibilità, anche scientifica, di controllare e prefigurare gli eventi futuri. La costruzione della sfera sociale si spiega a partire dalla tensione umana a ricercare un benessere stabile di natura mentale, oltre che fisico, e a posizionarsi in uno stato di vantaggio rispetto al mondo esterno e alle relazioni con gli altri. Il potere si spiega dunque come il rafforzamento di quella capacità orientativa dell'uomo di poter controllare il futuro soprattutto nell'ottica di un suo uso a proprio vantaggio. Il conflitto sorge a partire dalla ricerca di soddisfacimento dei

desideri, verso cui ogni singolo tende per la propria gratificazione personale: in questo senso, è chiaro come il rapporto con l'altro si stabilisca soltanto al fine di aumentare il proprio potere, inteso come quell'elementare propensione al condizionamento del comportamento altrui (ma anche all'accumulazione della ricchezza).

Caratteristica fondamentale del desiderio di potere è l'infinita esigenza di appagamento che non è mai sazio di sé; differentemente dai bisogni di natura corporea, il desiderio mentale alla felicità non ha un momento di stasi definitiva, ma cresce infinitamente e la possibilità di provare godimento, a partire dal ritrovamento di cause ed effetti in quelle scienze costruire dall'uomo, aumenta in relazione alla possibilità effettiva di controllo sull'ambiente e le cose. Nella teoria antropologica hobbesiana, inoltre, l'uomo confronta il suo desiderio non semplicemente a partire da proprie esigenze, ma dal confronto speculare con l'altro, e il controllo scientifico sull'ambiente viene a configurarsi come il presupposto teorico dell'assoggettamento strumentale del prossimo, attraverso un atteggiamento competitivo e antagonistico. In tale contesto, è chiaro che l'antagonismo apra irrimediabilmente alla violenza, quale effetto naturale del soddisfacimento delle proprie esigenze di potere e bisogni, in cui risulta complesso poter ritrovare e giustificare un atteggiamento etico di qualsiasi tipo.

Per Hobbes, religione¹⁷ e politica sono istituti umani che permettono di neutralizzare e censurare i due principali sentimenti negativi umani, la paura e l'ansia, permettendo agli individui di convogliare positivamente le passioni in esperienze collettive. L'ansia è passione disgregante, che viene causata da una stimolazione indefinita del desiderio, senza un oggetto specifico di riferimento: piacere e desiderio infinito si legano in uno stato di frustrazione della volontà, legato all'attività del *conatus* e alla sua mobilità continua. In Hobbes la concezione del tempo, cui si lega l'attività dell'immaginazione, assume una caratteristica soggettiva poiché, distinguendosi dalle leggi eterne e necessarie della natura, viene ad essere elaborata sempre in connessione ad una progettualità umana, ad una valutazione verso un fine strumentale e per il perseguimento di un obiettivo futuro. La mutevolezza delle esperienze emotive, conduce l'essere umano a declassare le passioni presenti e ad attribuire un'attenzione maggiore alla previsione del futuro, alla ricerca di una felicità stabile e rassicurante, in quanto l'individuo ha la possibilità di definire artificialmente il futuro, configurandolo secondo i suoi fini. Tale esperienza conduce tuttavia l'uomo a conoscere la radicalità dei propri limiti, soprattutto conoscitivi, in quanto non può né risalire a tutta la catena causale della natura, producendo una scienza infinita, né può fissare un limite all'imprevedibilità del mutare degli eventi.

Questo stato di ansia rispetto all'impossibilità di poter definire e controllare con certezza la natura nella sua complessità, unitamente al dolore per una condizione emotivamente sempre difficile e precaria, riconduce l'uomo alla sua radicale finitezza, portando all'imporsi della religione, intesa come

¹⁷T. Hobbes, *Leviatano*, cit., cap. XII, p. 102.

collante sociale e forma di controllo pubblico delle coscienze. La consapevolezza hobbesiana della perdita di potere sociale della religione permette di spiegare l'accentuarsi di atteggiamenti disgreganti e impauriti, in cui la brama di ricchezza e di gloria conduce gli uomini facilmente al conflitto, sotteso o aperto. In tale situazione conflittuale emergono altri sentimenti, come la rivalità, l'orgoglio, la vanagloria¹⁸ e la diffidenza¹⁹, la condizione emotiva più pericolosa, concepita come timore dell'altro e del suo potenziale arrecarci danno. L'altro potenzialmente mina la sicurezza personale, in quanto è colui che condivide la stessa condizione desiderativa: il riconoscimento del proprio desiderio negli altri fa scaturire egoismo, diffidenza e paura.

Lo stato di natura, nella sua teorizzazione concettuale, è fondamentalmente pervaso da un'antinomia²⁰, per cui la relazione sociale tra pari è ricercata, in un primo momento, per un soddisfacimento del piacere comune ma, successivamente, viene ad essere rifiutata, perché origine di diffidenza, e per l'impossibilità di prevedere le eventuali reazioni del prossimo, il quale allo stesso modo mira all'ottenimento di un vantaggio personale. È importante sottolineare tuttavia che Hobbes, allorché si riferisce allo stato di natura, non pensa alla descrizione di uno stato reale ed esistente, ma ad una descrizione utilizzata per analizzare invece le caratteristiche degli individui condizionati esclusivamente dalle loro passioni, e che risente della reale situazione degli Stati durante il secolo della Riforma.

La piena libertà dell'individuo, in questo stadio pre-politico, è semplicemente un'astrazione concettuale, che per Hobbes mai si offre nella realtà. In questo senso, la teoria dello Stato come "grande corpo" appare come il presupposto teorico iniziale, e non come il risultato finale, di un percorso concettuale che parte dalla descrizione dell'individuo preso nel complesso delle sue pulsioni emotive e giunge fino alla sua trasformazione come suddito. Gli individui liberi vivono in un perenne stato di guerra, derivata dalla condizione di uguaglianza fondamentale dei mezzi e dall'ambizione individualista legata ai fini personali²¹. L'insicurezza diffusa discende dalla possibilità di poter uccidere il prossimo con estrema facilità, e ciò non fa che suscitare uno stato di tensione e insicurezza crescente. La guerra, in questo senso, si proietta non come un conflitto presente ed effettivamente dato, ma come uno stato di pericolo perenne. La «*fear of agonizing death*» è una paura primordiale, che

¹⁸ Punto di riferimento per questi temi è lo studio di L. Strauss, *The Political Philosophy of Hobbes. Its Basis and its Genesis*, Chicago 1936.

¹⁹ T. Hobbes, *Leviatano*, cit., cap. XIII, p. 118.

²⁰ Sull'instabilità tra stato di natura e patto politico cfr. A. Burgio, *Per un lessico critico del contrattualismo moderno*, Napoli 2006.

²¹ Nei *Three Discourses*, Hobbes si richiama alla filosofia politica classica, recuperando le concezioni aristotelica e platonica della città come corpo naturale, soggetto a nascita, morte e sviluppo. Approfondendo la posizione di Tacito e del suo recupero teorico nell'ambito dell'arte di governo italiana del Quattrocento e del Cinquecento, Hobbes legge l'ambizione come la causa dell'insoddisfazione e della sofferenza, cui la funzione pubblica assolve una funzione di contenimento degli eccessi. Per un approfondimento, cfr. G. Borrelli, *Il lato oscuro del Leviathan. Hobbes contro Machiavelli*, Napoli 2009.

nell'uomo assume la caratteristica di uno stato emotivo razionale, all'origine del calcolo tra i pari, i quali si preservano nella reciproca e comune paura di morte violenta, istituendo un accordo²². Secondo Hobbes, tuttavia, uno stato di sicurezza eccessiva non è auspicabile e la diminuzione della paura della morte conduce inesorabilmente verso altri sentimenti, quali la presunzione, l'ipocrisia e la vanagloria, che operano esclusivamente secondo un vantaggio personale e minano il patto collettivo. La paura della morte riesce quindi a fondare il potere, perché mantiene negli uomini un elemento di *insecuritas*, eliminando le passioni individualiste e potenzialmente eversive.

La situazione emotiva di diffusa angoscia conduce allora alla necessità di superare la legge naturale in nome di un patto, secondo cui gli uomini si vincolano civilmente, delegando parte della propria libertà al sovrano, in cambio della difesa della propria incolumità. La legittimità del potere nasce allora da un'esigenza naturale di autoconservazione, garantita attraverso il restringimento politico della libertà personale. La concezione della ragione come razionalità strumentale, ossia come capacità di scelta calcolante di mezzi utili al perseguimento di uno scopo preciso, spiega la scelta verso il patto civile. Considerata infatti l'instabile condizione umana nello stato di natura, per ottenere pace e sicurezza e conservarsi nell'esistenza, gli uomini decidono di rinunciare ad una parte della propria libertà individuale per sottomettersi alle leggi di uno Stato, e questa è una scelta calcolata verso un utile auspicabile. Tale calcolo strumentale, tuttavia, non nasce per esigenze morali ma per un condizionamento passionale, in quanto Hobbes cerca di riflettere su quegli aspetti emotivi umani che possono condurre ad ammettere e ad adottare comportamenti socialmente validi. In questo senso, alcune passioni possono avere una configurazione positiva, nella misura in cui esse possono essere più vantaggiose e nobili per la condotta personale, ponendosi come un reale viatico per la costituzione dell'orizzonte sociale, e concretamente funzionali al raggiungimento della pace. La diffidenza e la vanagloria conducono all'ostilità e alla belligeranza, mentre la speranza e la paura della morte sono passioni che tendono a favorire la ricerca di stabilità e il raggiungimento della sicurezza.

L'istituzione del potere politico e la fondazione del concetto, precedentemente inedito, di persona giuridica dotata di decisione e *auctoritas* sono una scelta collettiva²³. Tale patto istituisce la volontaria sottomissione ad un sovrano, al quale viene affidato il compito di amministrare e gestire pubblicamente le turbolenze sociali derivate dalle passioni umane: si tratta del principio moderno di *mandato*, ed è solo la formazione della sfera pubblica e della legge che permette agli individui di gestire la paura della morte, impedendo la diffidenza e la guerra.

²² T. Hobbes, *Leviatano*, cit., cap. XIV, p. 128.

²³ Sulla teoria del patto, cfr. D. Gauthier, *The Logic of Leviathan. The Moral and Political Theory of Thomas Hobbes*, Oxford 1969; R. Polin, *Politique et Philosophie chez Thomas Hobbes*, Paris 1953.

Primo compito del sovrano sarà quindi quello di neutralizzare gli effetti negativi delle emozioni e garantire la pace, in modo da legittimare la necessità della legge positiva rispetto allo stato di natura e giustificare la scelta collettiva dell'obbedienza. Il mantenimento del vincolo legale passa per il mantenimento della paura della morte, utilizzata però in questo caso dal sovrano per evitare la trasgressione e le ingiustizie. Il sovrano trasforma una paura propriamente privata in un timore pubblico, permettendo tuttavia di superare la contesa e garantendo la giustizia sociale. In tal senso, Hobbes si discosta dalla teoria tradizionale delle passioni, che trovava soluzione nel controllo razionale e individuale delle stesse. La teoria politica del *Leviatano* ritiene che la ragione umana, da sola, non riesca a disciplinare i turbamenti emotivi, poiché fondati su un desiderio continuo e mutevole, ma è solo il vincolo normativo dell'autorità politica ad essere in grado di neutralizzare gli affetti dalla loro carica più pericolosa. La sovranità, inoltre, fondando un potere politico che detiene in sé la forza di garantire la pace, ricorrendo però anche all'uso della violenza, riesce a ristabilire una temporalità presente e analoga al tempo della natura, rispetto alla soggettività del tempo individuale, proiettata in una tensione perenne verso il futuro. Lo Stato sovrano sorge per sostituire l'inesistenza di un codice morale fisso e per condurre gli uomini, attraverso il regime del terrore, a gestirsi e a compiere azioni in grado di ottenere gli stessi risultati che si accompagnerebbero ad una condotta virtuosa. Il potere del sovrano, esercitando timore, può canalizzare infatti la diffidenza e l'angoscia in energia politica, per poter garantire una stabilità sociale e la conservazione dell'ordine civile. La paura del potere obbliga coercitivamente ad una condizione di uguaglianza, in cui tutti sono chiamati a rispettare i patti privati, in virtù della prima adesione al patto politico istituito pubblicamente.

Nel *Leviatano* è possibile ritrovare quattro significati diversi del concetto di paura: la paura come timore del prossimo, l'ansia del futuro che alimenta la scienza, la paura religiosa e, infine, la paura politica²⁴. La paura della morte creata *ad hoc* dalla politica è una forma di controllo costruita artificialmente dall'apparato statale, e si costituisce come uno strumento politico di inibizione e di sedimentazione delle ansie private e della violenza tra eguali. La paura del potere politico non è un'emozione naturale, ma è costruita e poi introiettata negli individui, oltre ad essere gestita dallo Stato, che riesce a sostituirsi anche alla religione, nella sua promessa di eternità. La potenza dello Stato consiste nella sua attività di continuo ricordo della morte, come era stato compito delle istituzioni ecclesiastiche, il che permette di poter mantenere la pace e l'adesione alle leggi costituite. Come per la religione²⁵, anche lo Stato governa le passioni e tende alla costituzione di un popolo che, una volta razionalizzate le spinte emotive soggettive, converge verso un'unica obbedienza; lo Stato, tuttavia, non permette vita eterna e non agisce sulla sfera privata, ma può solo garantire una depurazione

²⁴ Su politica e paura si veda C. Galli, *La produttività politica della paura da Machiavelli a Nietzsche*, «Filosofia Politica», XXIV, pp. 9-29.

²⁵ Si veda A. Biral, *Hobbes: la società senza governo*, in *Il contratto sociale nella filosofia politica moderna*, a cura di G. Duso, Bologna 1987, p. 69.

degli istinti di ansia e insoddisfazione sulla società. L'uscita dallo stato di natura non è un percorso di totale liberazione dalle componenti irrazionali, né risolve l'antinomico contrasto del dualismo tra ragione calcolante e passioni. La ragione hobbesiana che instaura l'ordine politico non si sostituisce completamente alle emozioni e, al contempo, non si pone neanche completamente in autonomia rispetto ad esse. Il problema antropologico in Hobbes si caratterizza infatti secondo un dualismo latente, mai risolto completamente, tra ragione e passione, sia nell'ambito della soggettività umana sia nel complesso delle forze che animano lo Stato, nella sua produzione di potere politico.

In Hobbes, l'ordine politico è il risultato finale della contesa tra due dimensioni distinte: da una parte la razionalità, che è facoltà ben determinata, dall'altra il dinamico contrapporsi di una pluralità di moti emozionali, che in se stessi non trovano principio di ordinamento. Da un lato, si avrà il sapere prudenziale ed immaginativo, detto sapere *dogmatico*, che si forma attraverso il collegamento delle tracce nella memoria e discende a conclusioni induttive, dall'altro il sapere *matematico*, che non si applica alle immagini dell'esperienza ma alla loro rappresentazione simbolica (*nomina*). Ed è questa dimensione semantica, utile per comunicare le passioni, il momento di passaggio dalla comunicazione privata a quella pubblica, per il tramite di un richiamo alla teoria convenzionalista e senza poggiarsi su alcun riferimento metafisico. In questo senso la ragione matematica è anche la facoltà che calcola le connessioni tra nomi, secondo un percorso propriamente deduttivo. Tuttavia, se la ragione calcola le connessioni tra i nomi²⁶, l'atto umano con cui avviene la produzione del discorso prevede alla sua base le passioni, poiché i moti volontari sono la base fisiologica anche dell'articolazione del linguaggio.

La ragione²⁷ che deve stabilire l'ordine del *Leviatano*, attuando una sublimazione delle passioni, è la ragione del calcolo matematico, che descrive un'evidenza soltanto geometrica ed esclude ogni deliberazione puramente volontaristica. La distinzione tra ragione e passioni non è quindi chiarificata in modo assoluto, dato il rifiuto dell'innatismo razionalista e a partire dall'assunto che ogni pensiero è prodotto da un'elaborazione dei sensi. Già nelle *Objectiones* del 1647, contro Cartesio, Hobbes si distanziava dall'innatismo, riconoscendo l'origine della razionalità nel moto corporeo che determina le passioni. Ragione e passioni quindi si originano entrambe dai movimenti alla base dell'attività di figurazione immaginativa, anche se Hobbes cerca di tratteggiare una differenza sottile per poterle distinguerle. Segnatamente a tale distinzione, la ragione è strumento della moderna scienza politica, che ha come primo fine il controllo passionale e la conduzione degli uomini ad una rappresentazione di totale uguaglianza. La scienza politica deve infatti imporsi su individui uguali, identici e privi di qualsiasi differenza, concepibili in termini di unità

²⁶ Sulla teoria del linguaggio cfr. A. Minerbi Belgrado, *Linguaggio e mondo in Hobbes*, Roma 1993; G. Borrelli, *Semantica del tempo e teoria politica in Thomas Hobbes*, «Il Pensiero Politico», 1982, pp. 491-513.

²⁷ T. Hobbes, *Leviatano*, cit., cap. V, p. 40.

numeriche e indifferenziate. La ragione ha il compito di realizzare l'indifferenza sul piano umano, la riduzione astrattiva di ogni possibile disordine, attraverso la codificazione dell'individuo neutro, che funge da elemento di legittimazione del potere.

Hobbes non ritiene necessario eliminare il desiderio come componente nella sua totalità, ma spiega il passaggio, assolutamente necessario per l'arte politica, dal soggetto complesso delle passioni all'individuo univoco e identico della politica. La teoria politica si basa sull'esigenza matematica di ripristinare una sorta di ordinamento geometrico, abolendo il differente e riducendo le passioni variegate dei singoli a uno schema emotivo unitario e individualizzato. La ragione strumentale compie un atto di selezione delle passioni idonee alla politica, ossia quelle pacificatrici, eliminando ogni differenza ed eterogeneità.

La legittimità del potere politico muove solo da una possibile ricomposizione delle due dimensioni, la ragione e le passioni, in un'unità, così come la soggettivazione degli individui viene ad essere giustificata soltanto a partire da un accordo a priori con il potere politico, in una identificazione tra volontà dello Stato e volontà degli individui che vi sottopongono liberamente. Nel processo di subordinazione legittimata alla realtà fittizia²⁸ del Leviatano, i singoli accettano di riunificarsi all'interno di un unico corpo politico e solo in questo senso la ragione e le passioni umane possono riaccordarsi, riconoscendo la necessità vitale ed esistenziale di sottomettersi al sovrano, conferendogli completamente il proprio consenso. Sudditi e sovrano si vincolano dunque in un patto duplice, di morte e di vita poiché, paradossalmente, il Leviatano garantisce la vita degli individui fino a quando detiene anche il potere di conferire loro la morte e, in modo speculare, sono i sudditi che danno origine allo Stato, ma possono anche revocare la legittimità in qualsiasi momento e per motivi specifici²⁹.

Ilaria Ferrara, Università degli Studi di Pavia - FINO

✉ ilaria.ferrara@edu.unito.it

²⁸ T. Hobbes, *Leviatano*, cit., cap. XVI, p. 155.

²⁹ Ivi, cap. XXI, p. 217.