



copia per valutazione

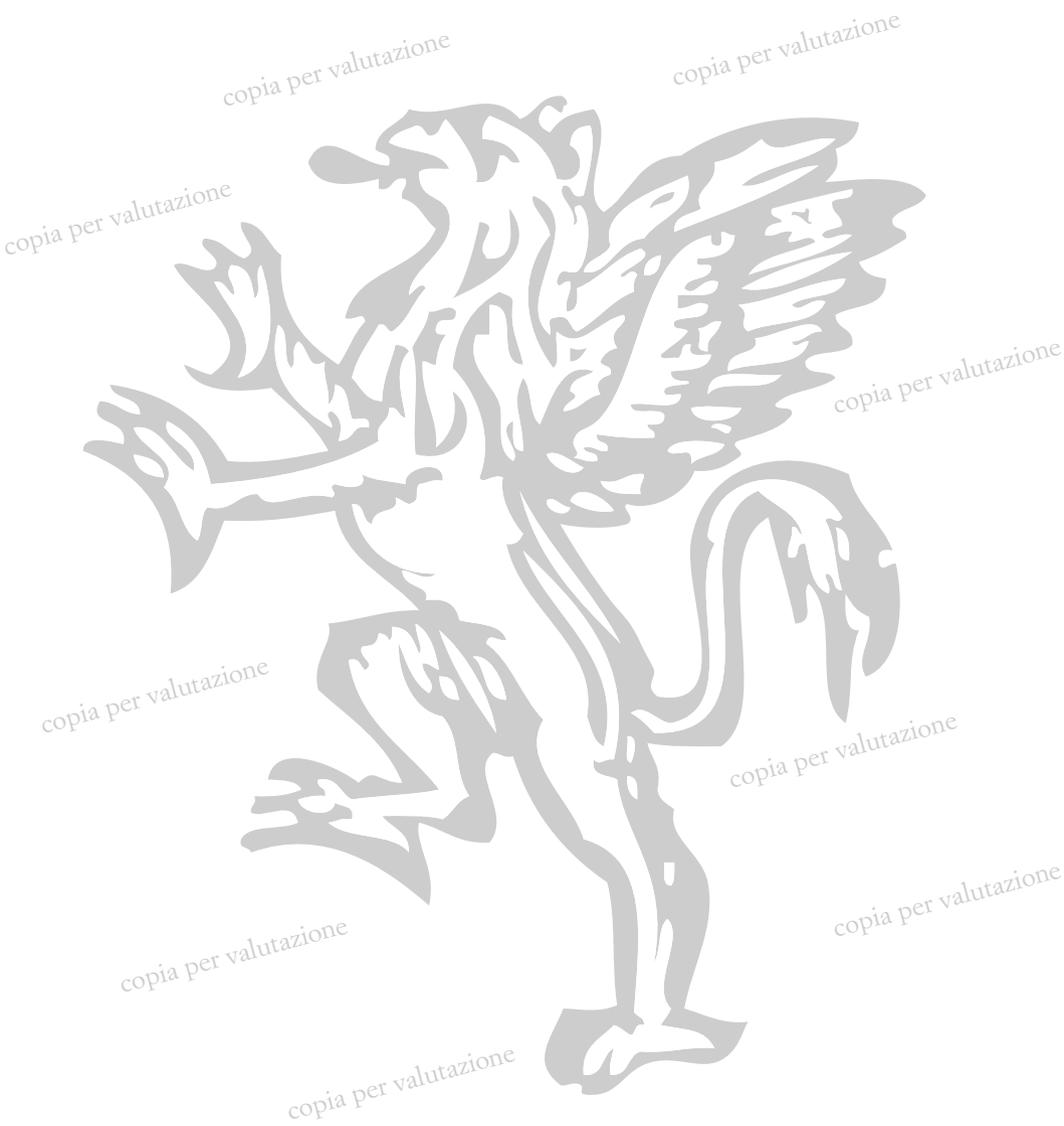
copia per valutazione

copia per valutazione

copia per valutazione



copia per valutazione



Filosofia

37

copia per valutazione





ALFREDO FERRARIN

*Artificio, desiderio,
considerazione di sé.*

HOBBS E I FONDAMENTI
ANTROPOLOGICI DELLA POLITICA



EDIZIONI ETS

UN LIBRO È UN LIBRO

C'è una legge dello Stato che punisce coloro che fotocopiano o microfilmmano i libri senza autorizzazione. Una legge che non è solo italiana. Una legge di cui già molti editori si sono serviti per difendere i propri diritti.

Ma al di là di questa legge, anzi al di là di tutte le leggi del diritto, c'è la legge dell'etica. E l'etica comanda di riconoscere che il libro, in quanto frutto di un lavoro comune tra l'autore e l'editore, in quanto patrimonio di una memoria storica e di una cultura sempre viva, non può e non deve morire.

Coloro che fotocopiano un libro, ne vogliono la fine. E forse non lo sanno, o fingono di non saperlo. Colpevoli, comunque. Colpevoli dinanzi a quel tribunale del mondo che mai ergendosi a giustiziere, e mai utilizzando il diritto come strumento di rivalsa o di rancore, presuppone l'onestà nei costumi e la dignità di ogni lavoratore.

Il resto, ancora una volta, è silenzio.

*Publicato con un contributo del Dipartimento di Filosofia
Università degli Studi di Pisa fondi di ricerca MURST 40%*

© Copyright 2001
EDIZIONI ETS

Piazza Carrara, 16-19, I-56126 Pisa
e-mail edizioniets@tin.it
www.edizioniets.com

Distribuzione

PDE, Via Tevere 54, I-50019 Sesto Fiorentino [Firenze]

ISBN 88-467-0394-4

*Artificio, desiderio, considerazione di sé.
Hobbes e i fondamenti antropologici della politica*





copia per valutazione

copia per valutazione

copia per valutazione

ad Alessandra

copia per valutazione



RINGRAZIAMENTI

Desidero ringraziare Massimo Barale per il suo incoraggiamento e il suo entusiasmo, senza i quali questo volume non sarebbe mai apparso.

Sono riconoscente ad Alessandra Fussi, David Roochnik e Nicolas de Warren per i loro commenti ad una versione precedente del primo capitolo; e ai miei *undergraduate students* e ai miei assistenti a Boston University che, a partire dal 1995, hanno ascoltato diverse versioni della prima parte di questo lavoro.

Per me, questo libro non è un semplice – *sit venia verbis* – studio storiografico. Da un lato, esso vuole essere un libro filosofico, in cui le ragioni siano argomentate con rigore e senza superficialità, e soprattutto in cui di buone ragioni si tratti; e mi auguro che per il merito delle sue ragioni venga giudicato. Ma, dall'altro, ai miei occhi esso contiene più passioni ed esperienze che semplici ragioni. Per questo, il mio debito di gratitudine più sentito è per tutti coloro – amici, amiche, insegnanti, colleghi – che nel corso degli anni mi hanno aiutato a comprendere quello che qui presento al lettore.

Pisa-Boston, luglio-agosto 2000



INTRODUZIONE

«Die Selbsterhaltung verliert ihr Selbst».

Th. W. ADORNO, *Minima Moralia*

«Die Bestimmung des Menschen ist sich selbst zu zerstören. Aber dazu muß er freilich erst würdig werden; noch ist ers nicht».

F. SCHLEGEL, *Philosophische Fragmente*

In un film di John Huston, «*Key Largo*», alla domanda retorica del malvivente di turno che lo minaccia con una pistola e gli chiede «*What do you think it is that I want?*», Humphrey Bogart risponde: «*More*» – come se fosse superfluo specificare in cosa consista il «di più» che vuole avere il contrabbandiere cui si rivolge. Quello che sorprende è che la lapidaria risposta di Bogart, tanto indeterminata quanto sottile, sia immediatamente comprensibile al suo prepotente, brutale e ottuso avversario, che infatti se ne adonta e lo colpisce con un pugno. Non è che Huston, sceneggiatore assieme a Brooks della originaria pièce teatrale di Maxwell Anderson, mostri in ciò dimestichezza con il tema platonico-aristotelico della *pleonexia*, o debba aver letto Montaigne, La Rochefoucauld, Saint Simon o qualche altro moralista francese sull'inesauribilità dell'amor proprio. Il tema del desiderio infinito di accumulazione, che arriva a diventare indifferente ad oggetti determinati, si afferma imperiosamente e richiede soddisfazione indipendentemente da quelli, e che viene definito dall'attrazione per un potere che non conosce limiti naturali, comunque venga definito questo potere, è un tipico tema moderno di familiarità pressoché universale.

Questo tema trova una giustificazione e un'analisi d'im-

portanza cruciale nella filosofia di Thomas Hobbes. Tuttavia, se Hobbes esprime e articola al meglio un punto che appare tipicamente moderno, va rilevato come la questione fosse in realtà tematica per la stessa tradizione etico-politica inaugurata da Platone e Aristotele alla quale si contrappone Hobbes, nella forma di una degenerazione di un modo di vita che proprio in opposizione all'insensatezza e illibertà della *pleonexia* si definisse. Inoltre, occorre rilevare con altrettanta fermezza che la rottura di Hobbes con gli antichi va correttamente intesa nella pluralità delle sue dimensioni, perché Hobbes condivide, tra l'altro, il punto di partenza e il principio più sostanziale della filosofia morale degli antichi che si trova espresso nella *Repubblica* platonica e nell'*Etica nicomachea*, secondo cui chi si occupa di etica, dal legislatore al politico alla persona seriamente interessata alla propria vita (*spoudaios*), deve presupporre una qualche conoscenza dell'animo umano, e in particolare della relazione tra passioni e ragione (v. *Et. nic.* I 13).

Il fondamento antropologico della politica è il presupposto di partenza di Hobbes, ed è parte integrante della sua scienza politica. Pensare di farne a meno, per preservare la politica da intrusioni di temi psicologici, morali o altrimenti valutativi ed empirici e non puri, è una mossa miope, sia in generale perché non esiste nessuna teoria politica avulsa da una qualche considerazione della natura umana data per scontata e presupposta in un'intuizione fondamentale, sia specificamente, per quanto riguarda Hobbes, perché la derivazione del cittadino dall'uomo costituisce un cardine del suo pensiero. Non esistono diritto naturale, legge di natura, e quindi legge positiva, a prescindere dalle passioni che muovono gli individui, dalle loro volontà, dalle modalità delle loro scelte.

La fondazione antropologica della politica in Hobbes si può considerare in modi diversi. Si può appunto tendere a minimizzare le radici antropologiche e etiche in senso lato per salvaguardare l'autonomia della politica, e celebrare in Hobbes il fondatore della scienza politica rinvenendo nel metodo razionale di deduzione applicato alla politica la grande novità positiva di Hobbes. Oppure si può denunciare Hobbes, come nel luogo

comune più inveterato e tuttora in parte corrente, come il padre di una filosofia che dipinge a tinte fosche la natura umana per trarne conseguenze «reazionarie», a cominciare dall'assolutezza dello stato. Tale posizione è perlopiù prevalente nell'ottica di una filosofia della storia liberale oppure marxista che in Hobbes vede il filosofo pre-borghese o pre-illuminista opposto ai diritti individuali, oppure il teorico dell'individualismo possessivo (Macpherson è l'esempio più ovvio).

Giudizi siffatti sono possibili soltanto sulla base di un'idea di progresso storico alla luce della quale le posizioni dei predecessori vengono interpretate come parziali anticipazioni, mosse definite dalla mancanza di quello che apparirà con chiarezza in un futuro ulteriore, o, come scrive Aristotle in *Metaph.* A 10, come balbettamenti e tentativi unilaterali sulla strada di una compiuta affermazione del vero. Il fatto però è che spesso non è il vero ciò in base a cui si giudicano i predecessori, bensì soltanto i principi invalsi che si sono affermati come i più forti – laddove il passo ulteriore di decretare questi 'veri' tradisce o un'indistinzione confusa tra utile, conveniente, opportuno, persuasivo, consono ai tempi e 'vero', o una fiducia nell'oggettività della razionalità che anche chi vi ha fatto ricorso più esplicito, come Hegel, non ha potuto legittimare filosoficamente¹. In secondo luogo, giudicare posizioni passate in base all'orientamento politico o alla prossimità a posizioni viste come più «illuminate» col senno di poi è non solo presuntuoso: è pure un criterio così estrinseco da mostrarsi immediatamente come un ozioso e futile passare al vaglio la storia, che viene riscritta ad ogni nuova generazione (un approccio che si sta affermando sempre di più soprattutto nella storiografia filosofica americana). Infine, si può obiettare alle interpretazioni morali negative di Hobbes che esse semplificano, o mancano di mettere in luce, elementi eccezionalmente innovativi ed emancipatori della filosofia del cosiddetto mostro di Malmesbury.

Nelle descrizioni dei contemporanei Hobbes era noto per

¹ Mi permetto di rimandare al mio *Hegel and Aristotle*, Cambridge University Press, 2001, capitolo 1, per una discussione.

la sua piccineria di spirito, la sua vigliaccheria, la sua pusillanimità, la sua megalomania; eppure nulla viene denunciato e rappresentato così acutamente nelle opere di Hobbes quanto queste qualità negative. Hobbes sfodera gli attacchi più veementi contro la retorica e difende la deduzione razionale in filosofia contro ogni ingerenza retorica, che non fa che infiammare gli animi, anziché disporli ad una tranquilla e pacata considerazione riflessiva; eppure, il suo impiego della retorica, soprattutto per ridicolizzare nel modo più sprezzante e sardonico le posizioni degli avversari, è massiccio e ha effetti talvolta esilaranti. Il linguaggio hobbesiano è straordinariamente diretto, franco, audace; ciò non solo è un impiego sottile di una retorica diversa e più incisiva, ma soprattutto fa uso di strumenti che, a mio avviso, rendono Hobbes il più brillante scrittore moderno di inglese filosofico il cui stile tagliente e sarcastico non ha eguali².

Non è soltanto che Hobbes è personaggio ben più complesso di quanto permettesse di osservare il senso di oltraggio e scandalo con cui furono lette le sue opere alla loro comparsa; la stessa filosofia politica hobbesiana contiene elementi che non si possono facilmente giudicare come liberticidi, o non progressisti. Volendo, un marxista può trovare nella critica hobbesiana dell'«idea assurda e deleteria» per cui la proprietà privata è un diritto ultimo e irrinunciabile uno spirito affine più ai *levellers* che al pensiero di un Locke; così come il principio per cui lo stato deve preoccuparsi di mantenere i poveri e i disoccupati, e quindi svolge una funzione di controllo sull'economia privata, non può che venire accolto come una presa di posizione opposta alla «filosofia borghese» con cui Hobbes viene spesso identificato³.

² Si veda il capitolo decimo del libro di Quentin Skinner, *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes* (Cambridge 1997, soprattutto pp. 403-12), per una raccolta e commento di alcuni dei più significativi esempi dello humour di Hobbes teso a volgere in ridicolo gli avversari.

³ Per una discussione di questi due punti, cfr. rispettivamente Arrigo Pacchi, *Introduzione a Hobbes*, Bari 1971, p. 56, e Howard Warrender, *The Political Philosophy of Hobbes. His Theory of Obligation*, Oxford 1957, *Il pensiero politico di Hobbes*, trad. it. A. Minerbi Belgrado, Bologna 1974, p. 188.

A cercare gli elementi progressisti della filosofia di Hobbes, si finisce quasi per farne un antesignano di Rousseau, anziché il fautore della monarchia assoluta – e non solo per la critica dell'amor proprio, della gloria e delle passioni sociali. Contro la tesi antica della disuguaglianza naturale degli uomini, Hobbes sostiene che all'inizio, prima della stipulazione del patto, la situazione è di una democrazia generalizzata, perché gli uomini sono uguali per natura⁴. Contro una visione autoritaria, tradizionale, sentimentale o moralista dell'etica, Hobbes tenta di spostare la pertinenza della moralità all'interno dell'ordinamento giuridico delle leggi positive, facendone così un dominio pubblico e valido nella misura in cui è *noto* a tutti. Hobbes vuole altresì costruire una scienza neutrale, oggettiva, della natura umana che non si serva di pregiudizi metafisici, religiosi o morali, e in questo senso non recepisca nulla in modo acritico dalla tradizione, ma studi le passioni umane in modo scientifico. La descrizione e financo la normatività delle questioni etiche sono affrontate da Hobbes in uno spirito scientifico che non presume di possedere – e voler imporre – un sapere del bene ultimo, ma si concentra, più modestamente, sulle misure pratiche da adottare per ovviare agli urgenti e concreti problemi posti dalla guerra civile, e da ogni forma di anarchia e latitanza di autorità. Rispetto alla religione pubblica (a parte tutta la questione dell'interpretazione delle scritture, della divinità delle leggi di natura, e del suo presunto «ateismo»), Hobbes sembra fautore di un anglicanesimo o cristianesimo «minimalista», tutto volto a subordinarsi al potere civile in ogni caso in cui si dia un conflitto⁵: l'opposto dell'oscurantismo e fanatismo attribuito da Hobbes a molte fazioni a lui contemporanee. Di fronte al diritto divino dei re e alla tesi patriarcalista così comune nel suo tempo, Hobbes insiste sul diritto individuale come fonte originaria di ogni patto, e sul potere come il risultato di un accordo di individui liberi che si impegnino a mantenere le promesse; e la derivazione

⁴ Cfr. Georges Davy, *Thomas Hobbes et J.J. Rousseau*, Oxford 1953, p. 19; e Richard Tuck, in un libro di imminente pubblicazione su Hobbes e Rousseau.

⁵ L'espressione tra virgolette è di Richard Tuck, *Hobbes*, Oxford 1989, p. 86.

della legge dal diritto individuale, la concezione della legge come *volontaria e autonoma restrizione della propria libertà*, è un punto di straordinaria importanza, si voglia poi considerarlo o meno come un precedente della stessa teoria del dovere e dell'obbligazione kantiana (di questo discuterò nel capitolo conclusivo). Non si può poi trascurare la novità, anch'essa eccezionale, nella considerazione del rapporto tra i sessi; mentre i più grandi filosofi, da Platone e Aristotele fino ai cosiddetti filosofi della libertà, da Rousseau a Kant a Hegel, o hanno visioni lontane da una parità di diritti, o non possono fare a meno di mostrarsi paternalisti, in misure e sensi diversi, nei confronti del genere femminile, Hobbes addirittura introduce il concetto di figura paterna come imputazione giuridica e designazione arbitraria e libera da parte della donna.

Come si vede, il giusnaturalismo di Hobbes, se preso sul serio, riserva grandi e positive sorprese. Ma il problema è che se, come dicevo sopra, per quanto sia quasi la norma, scrivere la storia della filosofia dal punto di vista dei vincitori, nell'espressione di Benjamin, presuppone molto più di quanto ammetta riguardo al rapporto tra verità e tempo, ancor più futile è la tentazione speculare di redigere una narrativa morale che giudichi Hobbes sulla base di pregiudizi culturali e morali, per quanto propri di un'avanguardia progressista e illuminata, dell'epoca cui si appartiene. La filosofia non sa che farsene di tali ricostruzioni. Anche quando si occupa di questioni etiche da un punto di vista storico, la filosofia rimane, e deve rimanere, indipendente tanto dalla storia quanto dalla morale. In questo senso, questo libro cerca di esaminare Hobbes alla luce della peculiare intuizione della natura umana posta a fondamento della sua teoria politica, senza che ne vada né di una scelta di campo né di una genealogia storica delle teorie hobbesiane. L'obiettivo primario di questo lavoro è teorico: istituire un confronto interno alla filosofia di Hobbes tra le tesi intenzionalmente avanzate e l'effettiva argomentazione di tali tesi. Se è astratto elevare Hobbes alla figura di un contemporaneo, e assolutizzare soluzioni che trovano il loro significato solo alla luce dei dilemmi del tempo cui Hobbes offriva il suo contributo, non lo è altrettanto giudicarne

la sua teoria sulla natura umana, la sua antropologia, in modo teorico e filosofico. Occorrerà allora commisurare gli assunti hobbesiani alle sue dimostrazioni, le tesi alle argomentazioni, gli obiettivi ai punti di partenza, per formulare un giudizio interno alla teoria hobbesiana e ai suoi fondamenti. Solo questo mi sembra un approccio filosoficamente fecondo e utile al problema – e anche ai suoi risvolti storici.

In questo libro, infatti, si porranno alcuni fondamenti della filosofia hobbesiana in contrasto con fondamenti alternativi, soprattutto classici, in motivi platonico-aristotelici. Ma il mio intento non è né ricostruire tracciati storici (è il merito intrinseco di una teoria che mi interessa saggiare, la sua profondità e capacità di reggersi su se stessa), né stilizzare la differenza tra antichi e moderni identificando in modo affrettato e superficiale una presunta posizione antica da contrapporre ad una presunta posizione moderna che si assume Hobbes abbia incarnato nel migliore dei modi: in primo luogo, perché alternative esemplari, poniamo, tra una soggettività poetica volta al dominio della natura e l'appello ad una natura ordinata, o tra l'io come secolarizzazione della figura divina e la modestia e la paura della *hubris* che si suppone identifiichi «i greci», o infine l'interiorità, la volontà e il cogito in opposizione all'oggettività di un bene naturale da cui prendere le mosse – insomma il diritto naturale contro la legge di natura –, mostrano ben presto di essere le vittime della propria semplificazione e denunciano ad un attento esame i limiti della propria universalizzabilità. In secondo luogo, perché, senza una trattazione tematica dei tratti definitori della «modernità», la scelta degli esempi identificati come rappresentativi della presunta cesura epocale mostrano la circolarità del procedere: si identifica una tesi, e poi la si illustra sulla scorta di un'interpretazione della posizione che si è privilegiata e in favore della quale si è già da sempre deciso – si finisce così per trovare solo quello che si cercava. Ma il presupposto, e cioè quale lettura della modernità si condivide e si dia per assodata e direttiva – quella di Hegel, di Marx, di Husserl, di Heidegger, di Hannah Arendt o Leo Strauss, di Löwith, Blumenberg o Habermas – non può che influire in modo sostanziale sulle scelte

ulteriori, con risultati esegetici opaci o arbitrari.

Per nominare un esempio: spesso nelle interpretazioni della letteratura secondaria si legge che Hobbes parla delle qualità del carattere «borghese», senza rendersi conto che borghese può significare solo quello che i preconcetti del proprio gusto soggettivo e della propria inclinazione politica ci consigliano; opporre Hobbes ai «greci», d'altro canto, è altrettanto vacuo e sterile se prima non si chiarisce a cosa precisamente si fa riferimento, perché soprattutto in questo secolo, dopo Heidegger, ma più fondamentalmente dopo Hegel, si parla in modo generalizzante e ingannevolmente uniforme non solo della modernità, ma anche dei «greci» come di un fenomeno unitario (greci erano tanto Omero quanto Proclo, tanto Elea e Mileto quanto Alessandria).

In questo libro tale alternativa, tra modernità e antichità, non sarà più che uno sfondo di senso indeterminato; ma, contro qualunque ipostatizzazione di facili opposizioni, si vedrà come già all'interno, ad esempio, di dialoghi platonici quelle che si identificano spesso come posizioni moderne siano non solo adombrate, ma esposte – e criticate – in modo pressoché sistematico.

Si è detto della premessa costituita dal principio platonico-aristotelico per cui il politico deve sapere qualcosa delle passioni umane; più che di una premessa, si tratta di un principio che si vedrà all'opera in tutto il libro, un'essenza che si manifesterà in molteplici aspetti. L'altra premessa, stavolta soltanto una premessa negativa, di questo lavoro va direttamente contro l'assunto kantiano, espresso nella *Pace perpetua*, per cui il genere umano ha sempre progredito verso il meglio. Tali affermazioni sono metafisiche e indimostrabili, e elevano un'acritica concezione illuminista della storia ad assunto principale del proprio procedere. Sono, nelle parole di Blumenberg, l'autogiustificazione stabile del presente per mezzo del futuro che l'idea di progresso si dà dinanzi al passato⁶. Attribuiscono al tempo il ruolo di un vettore positivo, non contemplanò la possibilità che in esso – e nel-

⁶ *Die Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt a.M. 1966, pp. 35-45.

le mosse contingenti, arbitrarie, potenzialmente irreversibili che lo innervano – *si perda*, più o meno irrimediabilmente, qualcosa di sostanziale. Per scarto, per contrasto con il passato, la modernità arriva a definire se stessa e giustificarsi come il nuovo; ma il nuovo si comprende come l'emancipazione dalle pastoie del vecchio, e in quanto tale si attribuisce un valore, una rendita di posizione, che non gli possono derivare che da un autolegittimante sguardo retrospettivo a partire dal punto di osservazione privilegiato del presente e dei suoi valori.

In opposizione a questo atteggiamento, i contrasti vanno intesi senza una preliminare decisione giustificazionista, bensì nella loro valenza euristica. I contrasti tra Hobbes e altre posizioni, in un metodo siffatto, sono valorizzati come in un'analisi «in chiaroscuro»: per quello che ci possono insegnare, per gli scarti che illuminano, per le differenze che impongono all'esame, e infine per le difficoltà teoriche che aiutano ad intravedere⁷. In questo senso, l'intento non sarà tanto di soffermarsi sull'origine dei concetti hobbesiani, in una ricostruzione storica di fonti e presupposti, e sull'evoluzione del pensiero hobbesiano – e non per non correre il rischio di scomporre la somma di stimoli che hanno influito su Hobbes fraintendendoli come cause oggettive e determinanti, da studiare, direbbe Nietzsche, in modo antiquario. Piuttosto, cercheremo di fissare delle posizioni ideali nella forma di una griglia di punti fermi entro cui tracciare, e comprendere meglio, il percorso di pensiero di Hobbes.

La stessa struttura di questo lavoro è quella di un contrasto, tra le posizioni espresse nella prima parte e quelle hobbesiane nella seconda; ma il confronto sarà esclusivamente teorico, sicché leggere una posizione alla luce di una posizione alternativa, o comunque paragonabile, aiuta a comprendere la posizione esaminata – e anche la sua novità storica. Nel pensiero ci sono novità più o meno significative, e ripetizioni apparenti più o meno significative; progresso si dà, in buona parte, solo a livello di comprensione e chiarezza. E fedeltà al pensiero si dà solo quan-

⁷ Per una teorizzazione di questo metodo, cfr. il mio *Hegel and Aristotle*, op. cit., pp. 12-5, e pp. 39-47.

do si giudica una filosofia esaminando se mantiene quello che promette.

Si può considerare questo approccio hegeliano, nel senso che prende sul serio un principio dato, lo porta alle sue estreme conseguenze, lo conduce a contraddirsi, cioè a mostrare i suoi limiti, e lo giudica per i suoi meriti. Oppure, se ne può sottolineare la fedeltà a Hobbes: si giudica una posizione per come la si è liberamente sottoscritta e ci si è impegnati a mantenerla. Nella prima parte, capitolo X, degli *Elements*, Hobbes distingue l'immaginazione, mossa dalla «curiosità di confrontare» in una «rapida esplorazione della mente» quelle che scopre all'improvviso come «inaspettate somiglianze», dal giudizio, che discerne una dissomiglianza che si cela aldisotto di un'apparente identità («*discerning suddainely dissimilitude in things that otherwise appear the same*»). In questo libro la *fancy* servirà a istituire confronti, ma sarà subordinata al *judgment*, che dovrà discernere le ben più importanti differenze tra posizioni spesso nominalmente simili.

L'artificio, il desiderio, la considerazione di sé verranno esaminati nella prima parte sulla base di analisi di motivi che si proporranno come modelli cui poi confrontare Hobbes. Si vedrà nel primo capitolo come il mito di Prometeo nel *Protagora* platonico costituisca una sorta di contraltare antico dello stato di natura hobbesiano, e come significativamente le soluzioni di Protagora al problema dell'essere dell'uomo come mancanza, per quanto paragonabili a quelle hobbesiane nel ricorso ad un artificio razionale che ci proietti verso un futuro meno aleatorio e pericoloso, siano diverse da queste – a cominciare dal fatto che Protagora è evasivo proprio riguardo al nodo problematico su cui Socrate lo attacca, e che per Hobbes sarà centrale: il rapporto tra virtù politica, giustizia e costrizione sociale.

Mancanza dice carenza di quello che si desidera; e questo tema viene esaminato nel secondo capitolo alla luce del primo testo in cui viene trattato diffusamente, il *Simposio*. Se nel primo capitolo la mancanza stimola all'industriosità e all'emancipazione da una natura matrigna, nel secondo sarà esaminata nel suo rapporto ad altri come noi; temi come l'infinitezza del desiderio,

la sua indipendenza dal corpo, l'anelito ad una completezza che ci è negata, la natura umana come non solo finita, ma intrinsecamente malata, e il rapporto tra incompletezza e bene nella replica di Socrate-Diotima, costituiranno l'oggetto dell'analisi. Anche qui si vedrà come la presunta tesi «idealistica» sulla natura umana, propria degli antichi secondo una visione superficiale della filosofia greca, sia ben lungi dal definire la ricchezza delle posizioni contemplate da Platone: il rapporto tra desiderio e bene asserito da Platone e Aristotele non è l'ingenua ed edificante posizione di chi non ha guardato in faccia il negativo, ma il risultato di una necessità filosofica argomentata rigorosamente. Le somiglianze tra Aristofane e Hobbes riguardo al desiderio e alla sua soddisfazione, al senso di incompletezza, e la critica di Socrate-Diotima imperniata sulla trascendenza dell'oggetto del desiderio e sulla trascendenza di se stessi, andranno esaminate criticamente in dettaglio: imporranno un confronto articolato e significativo che tornerà utile quando discuteremo Hobbes, nella seconda parte, come pietra di paragone per un esito ben diverso.

La natura temporale della prassi e del desiderio umani, la tensione verso il futuro, il processo del raggiungimento del fine, fino al raggiungimento del fine ultimo, la felicità, saranno discussi nel terzo capitolo sulla scorta di un esame dell'inizio dell'*Etica nicomachea*. Il rapporto tra attività e realizzazione di sé, tra amicizia, beni esteriori e eccellenza, condurrà ad una distinzione, che finalmente diverrà tematica per quanto fosse presupposta da Platone fin dall'inizio, tra due concezioni del sé e dell'egoismo. La *filautia* (amor di sé) è all'opposto della concezione comune dell'egoismo; ma se ciò suona simile alla distinzione rousseauiana tra amor proprio e amor di sé, dovremo in conclusione della prima parte soffermarci, appunto con hobbesiano giudizio, sulle differenze di fondo, più che sulle inaspettate somiglianze.

Insomma, tesi paragonabili a quelle hobbesiane si trovano, isolate come possibilità, e discusse in profondità, da Platone, e da Aristotele. Le soluzioni e gli esiti hobbesiani divergeranno sostanzialmente, come dicevo, da quelli platonico-aristotelici.

Ma aver isolato nella prima parte dei punti fissi per l'esame successivo ci permetterà di vedere con chiarezza in che misura Hobbes intenda invertire modelli antichi, in che misura operi con concetti e interpretazioni distorte dei suoi predecessori, e perché aver liquidato frettolosamente il tema platonico-aristotelico dell'oggetto del desiderio presenti un prezzo da pagare che si rivelerà salato per Hobbes. Vedremo pertanto come Hobbes intenda ridefinire il tema del bene, dei fini, della felicità, del tempo della prassi platonica e aristotelica, e con ciò ponga le basi per lo sviluppo ulteriore, anche contrario a Hobbes, degli stessi temi in pensatori moderni⁸.

Nel quarto capitolo si tratterà del metodo scientifico e dei modelli esplicativi eletti da Hobbes a organo della sua nuova scienza della politica: non tanto e non solo il metodo geometrico, quanto il principio di causalità esterna, la genesi materiale dei fenomeni e l'abbandono di ogni metro naturale, che si mostreranno funzionali alla comprensione dello stato, e prima ancora del desiderio, degli appetiti, del bene, del rapporto felicità-fortuna, e della previdenza del futuro. Qui si confronteranno diffusamente le posizioni hobbesiane con quelle discusse nella prima parte.

⁸ Dire che certi sviluppi di tematiche e soluzioni hobbesiane fossero anche contrari a Hobbes è pressoché scontato, perché Hobbes è uno di quei filosofi cui si è fatto più torto, e per cui parlare di riconoscimento e gratitudine, nella storia della filosofia, è improponibile almeno fino a Tönnies, Schmitt e Strauss. Hobbes denuncia la pericolosità delle teorie, e l'unica teoria che finirà all'indice nell'Inghilterra del suo tempo sarà la sua; cercherà di ingraziarsi i conservatori col ricorso allo sfruttamento di principi liberali, e i conservatori saranno in prima fila nella diffidenza e nella denuncia del pericolo della sua filosofia (v. Norberto Bobbio, «La teoria politica di Hobbes», in *Storia delle dottrine politiche, economiche e sociali*, a cura di L. Firpo, vol. IV, pp. 270-317: cfr. § 14); scriverà pensando alla fine di Carlo I, e offrirà a Cromwell le armi più potenti. Come esempio che si può anticipare qui di una posizione in senso lato hobbesiana che verrà usata in modi disparati, anche contrari a Hobbes, si vedrà come Kant, nel mezzo della sua critica a Hobbes, ne adotti semplicemente concetti come quello di felicità, per concludere che «il male» tanto in morale quanto nel diritto statutale «è prodotto dal principio di felicità» (*Über den Gemeinspruch: das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis*, in Akademie Ausgabe vol. VIII, pp. 273-313, trad. it. a cura di Nicola Merker in *Stato di diritto e società civile*, Roma 1982, 1995², p. 164). Giustamente Peperzak mostra come Kant concepisca la felicità in termini utilitaristici, come una forma di giustizia retributiva per una razionalità formale, già nel postulato della dialettica della ragion pratica (Adriaan Peperzak, *Before Ethics*, Amherst, NY, 1998, p. 3).

Nel quinto capitolo si commenterà l'Introduzione al *Leviatano* per mettere in luce i concetti di natura, arte, e costruzione razionale dello stato ad opera di individui di cui si sono preliminarmente analizzati elementi essenziali e definitivi quali l'uguaglianza, la libertà e la volontà. La tecnica è strumento potentissimo dell'ingegno umano, ma è subordinata – come in Protagora, ma non come in avversari e contemporanei di Hobbes, ad esempio Cartesio – alla politica.

Nel sesto capitolo il rapporto tra passioni, potere e quelle che nell'intento hobbesiano costituiscono il derivato del mondo delle passioni, l'immaginazione e la ragione, formerà l'oggetto della discussione. Si vedrà come per Hobbes l'immaginazione, una facoltà bifronte e molto ambivalente nei suoi effetti, acquisti un ruolo centrale in quanto autonoma rispetto alla presenza e alla datità, e in quanto fonte di rappresentazioni in linea di principio indipendenti da fini naturali e dalla percezione del presente. La ragione per Hobbes non è che la disciplina dell'immaginazione, la sequenza metodicamente regolata di pensieri che derivano dall'immaginazione e dal senso. Ma la difficoltà per cui la ragione si debba affermare contro le passioni, nonostante sia un loro prodotto, si mostrerà un nodo problematico urgente. Inizieremo a trattarlo riguardo alla passione negativa della paura, e cercheremo di andare aldilà delle formulazioni fuorvianti date da Hobbes (a cominciare dall'accezione della ragione al servizio delle passioni) per esaminare la tenuta del connubio ragione-paura, e i suoi presupposti inespressi. Nel settimo capitolo continueremo tale esame critico soffermandoci sull'incoerenza principale nel sistema hobbesiano, l'incompatibilità tra l'ispirazione materialistico-meccanicistica e la costruzione della politica a partire dalle passioni specificamente umane e dall'autocomprensione dell'uomo in rapporto ai suoi simili. Esamineremo la specifica differenza tra passioni animali e umane: i piaceri della rappresentazione, o passioni della mente (dell'animo, se si vuole parafrasare Cartesio), si mostreranno emancipati dal bisogno e dalle funzioni naturali rivolte al presente. La più potente di tali passioni, la vanagloria basata sulla propria distinzione e superiorità rispetto agli altri, sarà vista alla luce degli as-

sunti inespressi della filosofia hobbesiana, nella loro irriducibilità al principio basilare dei corpi in movimento: dalla necessaria attribuzione ad altri di una soggettività indipendente, alle auto-coscienze, fonti originarie del diritto, che si fanno in conflitto tra loro, alla necessità di separare metodo e ambizione sistematica, e politica e scienza, fino al rapporto tra socialità e atomismo nello stato di natura, e allo statuto preciso di questo.

È a partire da qui che la filosofia hobbesiana mostrerà le sue aporie più significative: dall'ambiguità della nozione di bene in rapporto alla sua dimensione temporale, all'improvvisa e infondabile normatività del discorso hobbesiano sulla natura umana e le leggi di ragione, fino all'irrinunciabile giudizio «morale» sullo stato di natura e all'inesplicabilità del passaggio da questo allo stato civile.

La tensione tra giusnaturalismo e positivismo, tra diritto e legge, e i fondamenti dell'obbligazione, costituiranno l'oggetto dell'ultimo capitolo. La scissione tra coscienza e sfera pubblica, tra morale e politico, che Hobbes vuole affermare come un dato ultimo, può venir mantenuta con altrettanta difficoltà della concezione della ragione e del suo prodotto più importante, lo stato, come l'aveva pensato, architettato e proposto Hobbes.

copia per valutazione

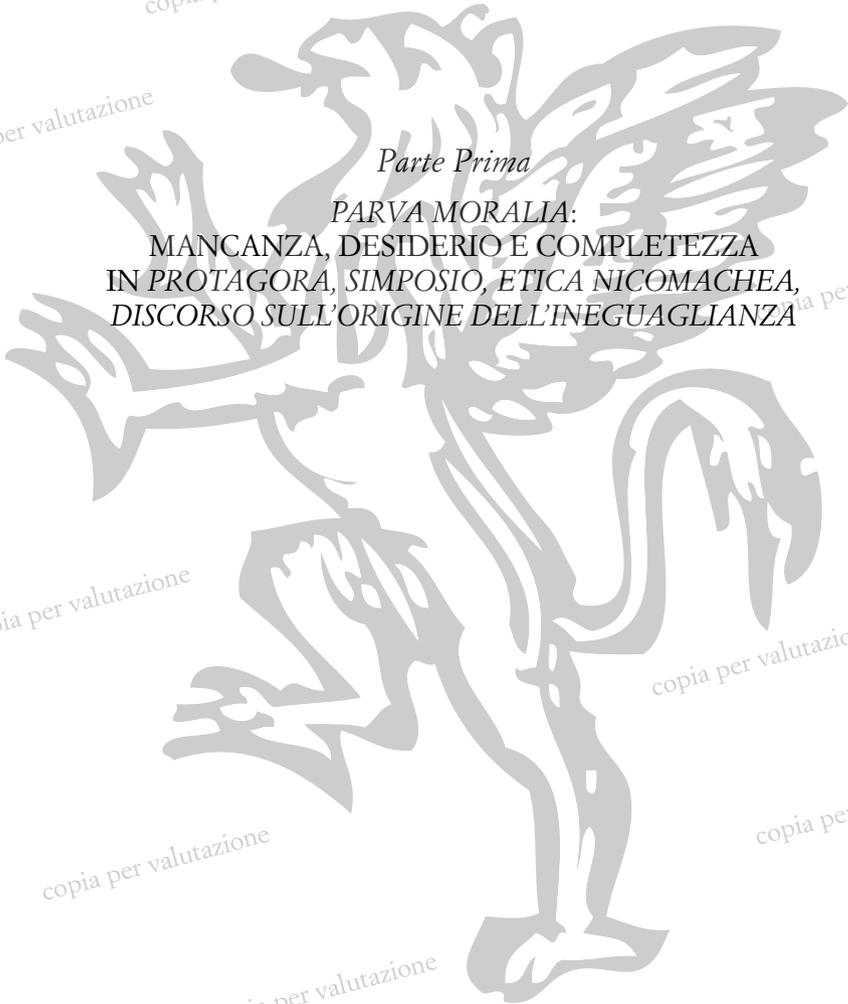
copia per valutazione

copia per valutazione

Parte Prima

PARVA MORALIA:
MANCANZA, DESIDERIO E COMPLETEZZA
IN PROTAGORA, SIMPOSIO, ETICA NICOMACHEA,
DISCORSO SULL'ORIGINE DELL'INEGUAGLIANZA

copia per valutazione



Capitolo Primo

IL MITO DI PROMETEO NEL PROTAGORA PLATONICO¹

«Gittati in questo mondo senza cura ed aiuto divino»
G.B. VICO, *La scienza nuova*

«*Necdum res igni scibant tractare neque utili/ pellibus et
spoliis corpus vestire ferarum,/ sed nemora atque cavos
montis silvasque colebant,/ et frutices inter decebant
squalida membra verbera ventorum vitare imbrisque
coacti./ Nec commune bonum poterant spectare, neque
ullis/ moribus inter se scibant nec legibus uti.*

LUCREZIO, *De rerum natura*

«*You came into this life unsheltered and all alone/ that's
how you came and for sure/ that's how you go out.*

MARTY BALIN, *Dragon Fly*

1. L'animale incompiuto

Quando Nietzsche chiama l'uomo l'animale incompiuto, riecheggia una definizione dalle origini remote. Nella filosofia classica tedesca, l'idea dell'uomo come *Mängelwesen*, un essere mancante e sottodeterminato, fatta propria da Herder, Kant, e, tra gli altri, anche da Hegel e Marx, era stata compendiata con tipica eleganza in *Grazia e dignità* da Schiller, secondo cui con la pianta e l'animale la natura non si è limitata a specificarne le di-

¹ Questo primo capitolo è in parte la traduzione di un saggio apparso su *The Review of Metaphysics* (54: 2, December 2000) con il titolo *Homo Faber, Homo Sapiens or Homo Politicus?*

Tutte le traduzioni in questo volume, quando non indicato diversamente, sono mie.

sposizioni, ma le ha condotte a termine lei stessa. Con l'uomo, invece, ha soltanto fornito la disposizione e lasciato interamente a lui l'esecuzione. La fusione del contrasto rousseauiano istinto-libertà² con quello kantiano natura-ragione³ traspare con chiarezza nella terza *Lettera sull'educazione estetica*: l'uomo «è uomo appunto perchè non si ferma a quello che di lui fece la nuda natura, ma possiede la capacità di percorrere a ritroso mediante la ragione i passi che quella anticipò per lui, di trasformare l'opera della necessità in un'opera della propria libera scelta e di innalzare la necessità fisica a quella morale»⁴.

Quello che distingue l'uomo dagli animali, secondo questi pensatori, è il carattere incompiuto dei doni che gli conferisce la natura; al contempo, questa sottodeterminazione spiega la specifica apertura e adattabilità umana. Per variare sul tema del mito della nascita di eros nel *Simposio*, si potrebbe dire che per l'uomo Penia è Poros – la povertà è la sua risorsa principale.

Nella *Évolution créatrice* (parte terza), Bergson sostiene che, a differenza dagli animali, che ripetono gli automatismi della loro specie, l'uomo ricrea costantemente la sua esistenza. Bergson pone in contrasto gli istinti animali, che sono altamente specializzati e svolgono la loro funzione perfettamente ma hanno una struttura immutabile, con le macchine costruite dall'uomo, che sono appunto inorganiche e imperfette ma che si possono manipolare e cambiare a piacimento e che aprono un cam-

² «La natura fa tutto da sola nelle operazioni della bestia, mentre l'uomo collabora alle sue come agente libero. La prima sceglie o rifiuta per istinto, l'altro con un atto di libertà; da ciò deriva che la bestia non può allontanarsi dalla regola che è stata ad essa prescritta, anche quando le sarebbe utile farlo, mentre l'uomo se ne allontana spesso a suo danno» (*Discorso sull'origine e i fondamenti dell'ineguaglianza tra gli uomini*, trad. it. e a cura di Valentino Gerratana, Roma 1975, p. 109).

³ Per Kant fondare l'obbligazione sulla natura umana, come pretendeva Wolff, è un'incongruenza. Occorre distinguere la causalità secondo leggi, che opera nella natura, dalla causalità secondo la rappresentazione delle leggi, cioè la volontà che produce oggetti conformemente alle sue rappresentazioni e determina se stessa all'attuazione di essi. Cfr. *Fondazione della metafisica dei costumi*, trad. it. di P. Chiodi e a cura di R. Assunto, Bari 1980, p. 7 e 39, e *Critica della ragion pratica*, trad. di F. Capra, Bari 1909, 1974¹², p. 17.

⁴ *Lettere sull'educazione estetica dell'uomo*, trad. it. e a cura di A. Sbisà, Firenze 1970, p. 6.

po di operazioni indefinito. Gli strumenti artificiali permettono all'uomo di abitare un mondo foggato da lui, un mondo che si può modificare e arricchire indefinitamente.

In un mondo del genere, l'intelligenza umana si dirige all'azione, e l'azione è di per sé inventiva, dà luogo ad un corso di eventi radicalmente nuovo. Si potrebbe dire che l'intelligenza comincia col mettere fuori gioco l'ordine naturale e col sostituirlo con un ordine umano, con dei rapporti mezzi-fini alternativi a quelli trovati in natura. La definizione di uomo come *homo faber* acquista allora la dignità che secondo alcuni perteneva in modo esclusivo a quella tradizionale di *homo sapiens*, semplicemente perché il fare non è più opposto al sapere.

Il ventesimo secolo ha visto alcuni tentativi di radicare nella biologia questa accezione dell'uomo come fusione di povertà morfologica e ingegno pratico. Arnold Gehlen, l'esponente di una delle curiosamente rare antropologie filosofiche articolate sistematicamente di questo secolo, che cita e discute alcuni degli autori che ho nominato in *L'uomo*⁵, ricorre ai risultati della ricerca embriologica, biologica e etologica (Bolk e Lorenz in primo luogo) per sviluppare una visione filosofica dell'uomo come di un essere la cui «privazione istintuale» gli assegna una posizione eccezionale tra i mammiferi in natura. Mancando di organi specializzati e di istinti, l'uomo non è per natura destinato a funzioni specifiche; è sguarnito di mezzi di difesa o di fuga particolari, nasce nudo, e impiega diversi anni per raggiungere una maturità che altri animali raggiungono in un periodo incomparabilmente più ridotto. Inoltre, l'uomo non è consegnato ad un unico ambiente; costruisce la sua casa nelle condizioni geografiche e climatiche più diverse, e anche più ostili. L'uomo deve rendere artificiale la natura, trasformarla in una seconda natura resa maneggevole e utile ai suoi scopi, e disposta in modo tale da limitare la sua vulnerabilità e compensare la sua mancanza biologica di risorse. Questa è la ragione della recettività e apertura al mondo dell'uomo, concetto che Gehlen prende a presti-

⁵ *Der Mensch*, Wiesbaden 1940, trad. it. a cura di C. Mainoldi *L'uomo*, Milano 1983.

to da Scheler.⁶

Il tema della prematurità biologica dell'uomo alla nascita è stato indagato in direzioni diverse in questo secolo; ad esempio, la psicanalisi ne trae conseguenze ben diverse. La prematurità biologica, l'insufficienza organica del neonato e la sua assoluta dipendenza dalla madre, o comunque da figure adulte che la surrogano, e senza di cui non ha nessuna possibilità di sopravvivere, è un tratto fondamentale per spiegare la genesi narcisistica della psiche in Freud.

Quello che va comunque rilevato, senza entrare in questo problema, è che proprio per questa incompletezza e dipendenza strutturale la sopravvivenza dell'uomo si basa in maniera esiziale sulla sua iniziativa e sulla sua azione. L'uomo deve farsi carico del suo destino in un senso ignoto ad ogni altro animale. E il modo in cui lo fa è tramite la costruzione di uno sfondo stabile, istituzioni, abitudini codificate, e un intermondo simbolico che lo pongano al riparo dagli infiniti stimoli, minacce e pericoli di cui è prodiga la natura.

In una visione come questa, l'intelligenza è per essenza pratica. Le mani non sono meno importanti della mente. La manualità consente una forma peculiare di mediazione, e quindi di distanza e di lontananza, tra nostre intenzioni e scopi e l'esterno. L'uomo non costruisce una casa al modo in cui un uccello costruisce un nido. Nell'uomo la capacità progettuale sostituisce gli istinti animali; l'uomo pianifica e disegna, cioè dirige le sue energie a ciò che è lontano e non dato immediatamente nello spazio e nel tempo⁷.

⁶ Cfr. *Die Stellung des Menschen im Kosmos*. Darmstadt 1928. Per Heidegger negli stessi anni l'apertura al mondo, il tratto definitorio del rapporto del Dasein con l'ambiente (*Sein und Zeit*, Tübingen 1927, 210), è opposta all'assenza di mondo degli esseri inorganici (che sono *weltlos*) e alla povertà di mondo degli animali (*weltarm*) nel seminario del 1929-30 *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt-Endlichkeit-Einsamkeit* (Frankfurt a.M. 1983, 350). Il fototropismo del volo delle api è l'esempio discusso in quelle pagine.

⁷ Cfr. quello che scrive Hegel dello strumento nel primo abbozzo jenense di *Filosofia dello spirito*: in quanto mediazione con l'esteriorità, esso «toglie la brama animale»; non è un oggetto d'uso diretto perché è ciò che ci permette di procurarci e manipolare oggetti d'uso. In esso «il lavorare ha il suo permanere»; «si impianta nella tradi-

La conclusione tratta da Gehlen, di particolare interesse per questo capitolo, è che la definizione tradizionale dell'uomo come animale razionale non rende conto del peculiare rapporto corpo mente che gli è propria: a differenza degli animali che vivono nel presente, l'uomo vive nel futuro, come un essere anticipatorio e pre-vedente (*vorsehend*). Per questo Gehlen ritiene che l'uomo sia propriamente caratterizzabile come Prometeo, nome che significa letteralmente pre-visione o pensare anticipatamente⁸.

Questo contrasto tra api e architetti si trova già in pagine famose di Marx. Mentre gli uomini sono in grado di pensare disegni razionali e progetti ad alto grado di mediazione, gli animali si accontentano di soddisfare i loro bisogni immediati. Il lavoro umano ha la qualità specifica di essere libero dai bisogni fisici e dalla dattità circostante. Per continuare con questo contrasto, si può dire, con le parole dei manoscritti del 1844, che mentre gli animali riproducono se stessi, l'uomo può produrre, o riprodurre, l'intera natura. Naturalmente l'idea che l'uomo viva nella rappresentazione anziché nella percezione, in un mondo simbolico alternativo al mondo naturale, era stata sviluppata da Hegel nelle sue opere maggiori. Ma Marx è anche in parte critico della definizione hegeliana dell'uomo come animale che lavora, perché senza un'adeguata contestualizzazione della descrizione del lavoro si trattano allo stesso modo la fonte della ricchezza e la conquista, simbolica o reale, della natura, e la fonte dell'alienazione. L'accezione di lavoro deve cambiare col cambiare della qualità, del tipo e delle condizioni del lavoro.

Per questo chiamare l'uomo *homo faber* o l'animale che lavora, e per cui nulla rimane quello che era per natura, rischia di passare per un'astrazione. In questo senso, nel *Capitale* Marx scrive che la definizione aristotelica dell'uomo come per natura

zione», e sopravvive al desiderato e al desiderante, che «come individui periscono» (*Jenaer Systementwürfe I*, hrsg. v. K. Düsing u. H. Kimmerle, Hamburg 1975, p. 300, trad. it. a cura di G. Cantillo *Filosofia dello spirito jeneso*, Bari 1983, pp. 36-7).

⁸ Cfr. la *Anthropologische Forschung. Zur Selbstbegegnung und Selbstentdeckung des Menschen* (Frankfurt a.M. 1961), trad. it. G. Auletta, a cura di E. Mazzarella, *Antropologia filosofica e teoria dell'azione*, Napoli 1990, pp. 85 sgg.

politico è altrettanto adeguata all'antichità classica quanto la definizione di Franklin dell'uomo come artefice di strumenti lo è al «mondo yankee»⁹. Detto altrimenti, senza una preliminare storicizzazione del concetto di lavoro e della relativa definizione di uomo si rischia di ipostatizzare la concezione della propria epoca in un costrutto astratto.

Questo primo capitolo, un'analisi del mito di Prometeo nel *Protagora* platonico, prende le mosse dalla necessità di procedere ad un'analoga contestualizzazione, senza di cui il significato di intelligenza pratica e di uno dei suoi rappresentanti più simbolici, Prometeo, rimane giocoforza ambiguo. Opporrò il Prometeo di Protagora ad altri Prometei, soprattutto greci, per mostrare funzione e scopi dell'invocazione di Prometeo da parte di Protagora. Comprendere i tratti essenziali della figura di Prometeo non ci consentirà soltanto di valutare, in questo capitolo, fino a che punto definizioni moderne dell'uomo trovino i loro precedenti nella Grecia classica. Più importante ai fini complessivi di questo lavoro sarà l'aver posto una pietra di paragone tematica – concetti come l'artificio, il pensare in anticipo, il progettare il futuro e il farsi carico del proprio destino, l'intelligenza pratica come prudenza volta ad arginare una natura ostile – che vedremo in tutta la loro centralità nel pensiero di Hobbes nella seconda parte.

2. Quale Prometeo?

Chi è Prometeo precisamente?¹⁰ Cosa fa per noi esseri umani? Cosa intendiamo quando parliamo di qualità prometei-

⁹ *Das Kapital*, Bd. 1 (Marx-Engels-Werke, Berlin 1983, vol. 23, 346 n.): «Aristoteles' Definition ist eigentlich die, daß der Mensch von Natur Stadtbürger. Sie ist für das klassische Altertum ebenso charakteristisch als Franklins Definition, daß der Mensch von Natur Instrumentenmacher, für das Yankeeetum.»

¹⁰ La trattazione generale più ricca, intelligente e comprensiva del mito di Prometeo si trova in Hans Blumenberg, *Arbeit am Mythos* (Frankfurt a.M. 1979). V. anche Jean Pierre Vernant, *Mythe et pensée chez les Grecs. Etudes de psychologie historique* (Paris 1965, 1971², trad. it. M. Romano e B. Bravo, *Mito e pensiero presso i greci*, Torino 1978, capitolo 4); e Jean Pierre Vernant e Marcel Detienne, *Les ruses d'intelligence: la Metis des Grecs* (Paris 1974).

che negli esseri umani? Il fuoco portatoci da Prometeo è il mezzo perché l'industriosità umana manipoli e foggia la materia, o è il simbolo della luce del *logos* che finalmente illumina gli esseri umani? Se l'intelligenza va intesa come astuzia pratica, equivale anche a un ordire trame e inganni, come faceva Prometeo nella *Teogonia* di Esiodo? Se l'intelligenza pratica guida la nostra interazione con l'ambiente, si risolve in padronanza tecnica? E se la risposta è affermativa, la *technê* è una qualità e possesso individuale naturale, un'abilità o scienza cui si è predisposti per natura, come vorrebbe il pensiero greco classico¹¹, o è la sovversione dell'ordine della natura e l'imposizione di un ordine umano su di essa, come sembra ritenere la modernità? E inoltre: la *technê* è condizione sufficiente per assicurare una comunità ben organizzata, o ha bisogno di venir integrata da una dimensione specificamente politica che non fa parte delle nostre doti prometeiche? Se Prometeo simboleggia l'emancipazione dell'umanità, da cosa ci libera? Dalla natura, dalla nostra natura, o da una condizione materiale contingente che lavora a nostro svantaggio? Queste sono alcune delle domande che dovremo tenere presenti una volta che ci volgiamo alle diverse versioni del mito.

Il mito di Prometeo è una delle storie più indovinate e di successo più duraturo che l'umanità si sia raccontata su di sé e sulle sue origini, e tuttavia il suo significato è cambiato nel corso del tempo in modi significativi. Per noi, Prometeo rappresenta

¹¹ Le arti hanno dei limiti naturali determinati dai bisogni che sono sorte per soddisfare (v., ad es., Aristotele, *Polit.* I 8-9; la crematistica è una perversione della natura, perché non soddisfa nessun bisogno naturale). In Aristotele il fare è subordinato all'uso come la produzione è subordinata all'azione; il fine di un prodotto continua e integra il fine della natura. Quando gli artigiani producono i loro oggetti, conferiscono un *eidos* dato alla materia e operano così al servizio della natura. La loro conoscenza della forma da produrre è imperfetta perché sono quanti devono usare i loro prodotti che conoscono funzione e forma del prodotto. Parte dell'incompletezza dell'arte secondo Aristotele viene determinata dalla differenza tra produttore e utente; quando, viceversa, soggetto, mezzi e fine coincidono e cadono all'interno dello stesso agente, abbiamo un'attività compiuta, l'azione, e non la produzione. Se il lavoro trova la sua ultima radice in una naturale predisposizione a un'arte, va distinto a seconda delle capacità di ognuno e dei bisogni della città, ed è per questo che la politica è scienza architettonica che comanda la produzione tanto per Platone che per Aristotele. Cfr. il capitolo su lavoro e natura in Vernant, op. cit.

l'uscita dell'umanità da uno stato di minorità in cui, per invertire le parole di Kant, l'umanità *non* ha posto se stessa. Grazie ai doni di Prometeo l'umanità può finalmente farsi carico del suo destino tramite le arti e le scienze e ribaltare la sua situazione svantaggiata. In questa visione Prometeo è il monumento simbolico eretto a celebrazione della ribellione e dell'inganno legittimo, ispirato dal suo amore per l'umanità. Prometeo sta per la vittoria della civiltà sulla natura, dell'ingegno e dell'autosufficienza su un fato ostile o su dèi indifferenti¹²; oppure, per il nobile esempio del sacrificio di sé e la generosità di un titano sulla mancanza appunto di quel che lo Zeus olimpico avrebbe dovuto esercitare, l'*epimeleia*, la cura e la partecipazione ai nostri casi.

Spesso non ci rendiamo conto che identifichiamo Prometeo meno con il titano esiodeo o eschileo che con un eroe moderno e proromantico come lo troviamo rappresentato al meglio, ad esempio, da Goethe nel frammento drammatico del suo periodo giovanile e *stürmisch*, in cui Prometeo è il sovvertimento del principio di autorità, il ribelle con una giusta causa, la promozione dell'autonomia e della libertà per sé e le sue creature. Lo Zeus di Goethe è un tiranno violento, non il paradigma del dio giusto esiodeo, o del dio sereno e felice che troviamo in Epicuro (o, per citare un referente vicino negli anni a Goethe, in Winckelmann). Ma anche Prometeo è molto lontano dal titano delle versioni tradizionali del mito: nega di essere un dio,¹³ eppure è un demiurgo assoluto¹⁴. Con atto di sfida mostra a

¹² Hegel esprime in modo esemplare questa visione nei suoi commenti sul furto del fuoco da parte di Prometeo e sull'origine delle arti: «In questo modo i Greci hanno rivolto la loro attenzione ad ogni progresso della civiltà umana e lo hanno conservato e configurato in miti per la coscienza». *Vorlesungen über die Aesthetik*, in *Werke in zwanzig Bänden*, hrsg. v. Eva Moldenhauer und Karl M. Michels (Frankfurt a.M. 1969-1971), vol. 14, p. 38; ed. it. a cura di N. Merker, *Estetica*, Torino 1976, vol. 1, p. 503.

¹³ «Ich bin kein Gott und bilde mir soviel ein als einer». Erster Akt, in *Goethes Werke in zwölf Bänden*. Berlin und Weimar 1981, vol. 3, p. 110.

¹⁴ Come tale era stato paragonato da Shaftesbury, nell'*Advice to an Author*, alla figura del poeta: Tertulliano aveva sostenuto che il Dio cristiano era il vero Prometeo perché aveva creato gli esseri umani dalla terra (*Apologeticum* 18: 3). La cristianizzazione della figura di Prometeo è diffusissima nel rinascimento: Petrarca, Bovellet, Charron, Budé, Pomponazzi, Ficino, identificano Prometeo con il fuoco interiore o *inquietudo animi* che ci fa trascendere la nostra finitezza e innalza l'uomo terreno all'uomo celeste.

Zeus la sua creazione, forgiata secondo la sua immagine e contro cui ora Zeus è impotente. Quel che è altresì interessante in questo è che l'immagine di Prometeo simboleggia per l'appunto la schiatta in grado di «soffrire, piangere, godere e gioire» senza rispetto o reverenza per la razza di Zeus.¹⁵

Goethe trasforma radicalmente il mito in un violento conflitto padre-figlio; fa dire a Prometeo che solo il suo cuore sacro, giovane e ardente («*heilig, glühend Herz*,» p. 125), la sua passione e bontà individuale lo hanno salvato dai titani (mentre nel mito greco lui altro non è che un titano), dalla morte (nel mito greco lui era immortale e, almeno in Esiodo, fu solo dopo che Pandora disseminò i mali tra gli esseri umani che la morte venne a segnare l'abisso da allora in poi incolmabile tra uomini e dei), e dalla schiavitù (cui non si sottrasse nel mito greco finché Eracle non uccise l'aquila e lo liberò dalle catene che lo avvinghiavano alla rupe del Caucaso)¹⁶.

Quel che sembra intendere la visione di Goethe è che quando è in gioco l'esistenza degli esseri umani l'eroe tragico può essere solo colui che spazza via ogni illusione e superstizione di cui si siano serviti gli dèi per soggiogare gli esseri umani. In questo senso, in una mossa illuminata che quasi prefigura Feuerbach e che ebbe un impatto decisivo su Lessing, Jacobi, e lo *Spinozismusstreit* nella Germania dell'ultimo terzo del diciottesimo secolo, Prometeo libera gli uomini da quanto li rende infanti e mendicchi: la «stolta speranza». Vorrei rammentare che la «speranza cieca» era per l'appunto il *pharmakon* portato da

Prometeo è qui modello esclusivamente positivo a rappresentazione di contemplazione, filosofia e saggezza (cfr. Emmanuel Faye, *Philosophie et perfection de l'homme. De la renaissance à Descartes*. Paris 1998, pp. 103-50, e Eugene F. Rice, *The Renaissance Idea of Wisdom*, Cambridge 1958: capitolo 4, «The Wisdom of Prometheus»).

¹⁵ «*Sieh nieder, Zeus/auf meine Welt: sie lebt!/Ich habe sie geformt nach meinem Bilde/ein Geschlecht, das mir gleich sei,/zu leiden, weinen, zu genießen und zu freuen sich/und dein nicht zu achten/wie ich!*», p. 117.

¹⁶ Cfr. il *Prometheus Unbound* di Shelley (Act IV, 578-86): «*To suffer woes which Hope thinks infinite;/ To forgive wrongs darker than death or night;/ To defy Power, which seems omnipotent;/ To love, and bear; to hope till Hope creates/ From its own wreck the thing it contemplates;/ Neither to change, nor flatter, nor repent;/ This, like thy glory, Titan, is to be/ Good, great, and joyous, beautiful and free;/ This is alone life, Joy, Empire and Victory.*»

Prometeo ai mortali nel *Prometeo incatenato* di Eschilo per risparmiar loro la vista della morte (verso 250). Mentre, dunque, per il Prometeo goethiano la speranza rappresenta uno degli ostacoli principali all'autosufficienza, per il Prometeo eschileo la speranza non costituisce un problema analogo perché tale autarchia è comunque negata agli esseri umani. Gli uomini hanno bisogno di pensare in anticipo, di pre-occuparsi del loro futuro, proprio perché lo ignorano. Prometeo lo *conosce*, anche meglio di Zeus, ed è solo perché è a conoscenza della minaccia che incombe su Zeus e sul suo potere da poco usurpato ma si rifiuta di rivelare il suo segreto che Zeus infine gli scatena contro il suo fulmine (vv. 994-1050). Per Eschilo gli esseri umani non possono essere solo prometeici; sono un Giano bifronte, contengono in sé tanto Prometeo che suo fratello Epimeteo, responsabile di azioni scriteriate, distrazioni e omissioni che hanno le più distruttive conseguenze per l'umanità. In altre parole, pensiero progettuale-previdente da un lato e comprensione ritardata della propria inettitudine e visione *post festum* del danno combinato sono presenti a pari titolo negli uomini; e la speranza è l'altro lato dell'ignoranza del futuro. Qui Prometeo ha emancipato gli uomini dalla paura dell'ignoto, la passione esclusiva che li teneva in scacco al pensiero di quel che ancora doveva accadere; se non li ha resi autosufficienti, almeno ha reso loro possibile fuggire e dirigere il proprio futuro.

Il lato epimeteico di Prometeo riaffiora spesso, anche se con valenze diverse. È un'immagine illuministica di Prometeo che denuncia Leopardi in uno spirito rousseauiano quando mette a nudo la barbarie di una civiltà resa possibile da Prometeo, una barbarie che Prometeo stesso deve retrospettivamente riconoscere nella sua scommessa¹⁷. Tanto rumore – un indaffararsi che ha per solo risultato dolore, conflitto e ribellione – per nulla, conclude Leopardi. Ma con ciò Leopardi non si limita a ripetere le parole di Eschilo, o di Bacchilide (nella quinta Ode) secondo cui «per i mortali meglio sarebbe non esser nati e non ve-

¹⁷ «La scommessa di Prometeo», in *Operette morali*, a cura di Sergio Solmi, Torino 1976, pp. 52-61.

dere la luce del sole»; Prometeo non ci dà un velo pietoso per coprire l'insensatezza della vita umana, ma il vano e futile darsi da fare alla ricerca di tacitare la versione ottocentesca di tale vanità: la disperazione del *tedium vitae*.¹⁸

Si potrebbe continuare a lungo con numerose variazioni sul tema a spaziare attraverso culture, letterature e secoli nella storia dell'occidente. Se ci volgiamo alla tradizione greca, ci rendiamo conto che il mito viene usato e sfruttato in diverse direzioni e da diversi autori seguenti a Esiodo e Eschilo. Nei dialoghi platonici, Prometeo ricopre una impressionante varietà di ruoli e funzioni. Nel *Gorgia* (523e), nel mito dell'ultimo giudizio, Socrate fa sì che Prometeo impedisca agli uomini la prescienza della propria morte, il motivo principale per tutti i giudizi sbagliati dei morti nell'epoca di Crono. Nel *Politico* (274d), Prometeo è nominato ma ha un ruolo defilato: l'invocazione della versione tradizionale del suo furto del fuoco e delle arti di Efesto non ha nessun effetto reale sul mito del cosmo invertito. Nel *Filebo*, invece, Socrate dice che Prometeo, «o uno come lui» (16c), ha dato agli uomini non solo il fuoco, ma anche la conoscenza più preziosa, che tutte le cose consistono di un uno e di molti e che contengono una combinazione di limite e illimitato.

E tuttavia l'uso più massiccio e significativo del mito nei dialoghi non viene fatto da alcuno dei presunti portavoce di Platone, ma da Protagora. L'identità di Prometeo nei dialoghi è più che elusiva; si presta a parecchie manipolazioni. In un notevole passo nella seconda lettera, Platone illustra l'attrazione re-

¹⁸ L'inane indaffararsi cui si riferisce Leopardi ci apre alla comprensione della degenerazione prometeica in una sindrome o nevrosi ossessiva che spinge alcuni a cercare di tenere sotto controllo, quasi in pugno, il futuro. Prevedere e progettare tutti i possibili sviluppi di una situazione cosicché nulla li trovi impreparati o sfugga loro è un modo di gestire la paura dell'inatteso e trasformarla nella preoccupazione febbrile e attiva per quel che possono controllare. Quando le cose prendono una piega storta, essi danno la colpa alla propria mancanza di previsione. Qui Prometeo non è un emancipatore ma un blocco che manifesta un senso debordante del sé, della sua grandezza e dei suoi limiti.

La critica di Kierkegaard in *Enten-Eller* a Prometeo è pressoché opposta alla leopardiana, avanzata com'è in nome di una modestia religiosa: se la speranza preclude l'autolimitazione, col suo dono della speranza Prometeo ci conduce fuori rotta come un nocchiero infedele che desideri il nostro naufragio.

ciproca di saggezza e potere celebrata da poeti e altri quando mettono assieme tra gli altri Anassagora e Pericle, o Zeus e Prometeo. «I poeti mostrano come in alcuni di questi casi i due personaggi diventano nemici – in altri, amici – in altri casi dapprima erano amici e poi nemici...» (311b). Protagora ci darà un esempio straordinario di manipolazione di questa relazione pericolosa, come vedremo.

Una delle molte conseguenze del passo citato è che la teorizzazione e la prassi platonica riguardo a questo mito sono molto libere; il mito non mostra segno di *pietas* né verso la tradizione mitica e religiosa invalsa né verso il conflitto tra gli dèi, piegato a usi diversi in contesti diversi. Platone è lungi dal costituire un'eccezione; mille miglia separano il Prometeo esiodico da quello eschileo, senza contare il problema ulteriore che della trilogia eschilea dedicata a Prometeo rimane solo il *Prometeo incatenato*. Insomma, il mito non si trova scolpito nella roccia di un'origine venerata come tale e a cui seguissero versioni riformulate in dettagli, ma è fin dall'inizio un racconto ricco e multiforme della genesi dell'umanità che ben si presta agli usi più diversi. Ma non solo della genesi dell'umanità si tratta, bensì dell'umanità nel suo rapporto agli dèi, perché fin da Esiodo (*Erga*, 108) gli uomini e gli dèi hanno la stessa origine, e, se gli uomini erano ai primordi del tutto imperfetti, non per questo erano separati dagli dèi.

Quel che è comune alla maggior parte delle versioni greche del mito è che Prometeo si fece carico di separare i mortali dagli immortali e di migliorare la condizione umana; ciò grazie all'artificio di due inganni, il sacrificio del bue e il furto del fuoco. Secondo altre versioni che risalgono a tempi ellenistici, Prometeo forgiò gli uomini modellando terra e acqua; gli uomini deriverebbero dalla creta.¹⁹ In ogni modo, sia che Prometeo modellasse della creta sia che donasse ad un essere già formato delle prerogative nuove, la creazione demiurgica degli uomini va sempre di pari passo col tema della violenza e del conflitto.

¹⁹ Cfr. Apollodoro e Pausania in Karl Kerényi, *Die Mythologie der Griechen* (Stuttgart 1997, ristampa dell'edizione del 1951, vol. 1, p. 157; trad. it. V. Tedeschi, *Gli dei e gli eroi della Grecia*, Milano 1963, vol. 1, p. 198).

Gli uomini devono la loro origine a due atti di ingiustizia perpetrati da un titano contro il re degli dei dell'olimpio. Zeus, a sua volta, grazie all'aiuto di titani come Prometeo ha appena usurpato con la violenza il trono paterno e il governo dell'olimpio, come Eschilo non si stanca mai di ripetere per sottolineare la contingenza e l'aleatorietà del trono di Zeus. Nel *Prometeo incatenato* le ultime parole di Prometeo lamentano l'ingiusta sofferenza arrecata dalla mano violenta di Zeus. Ma Zeus non è solo ingiusto; non meno importante per i nostri fini è il fatto che non è per nulla onnipotente, poiché è soggetto alla necessità. Né lui né le arti possono cambiare ciò che le tre moire hanno deciso (*Moirai trimorphoi mnêmones t'Erinues*, v. 516).

Nella tragedia eschilea Prometeo incorre nell'ira di Zeus e deve subirne la punizione per via del furto del fuoco. Kratos, Potere, chiede a Prometeo a che gli serva la prescienza cui si riferisce il suo nome quando offre i suoi doni agli «effimeri», gli esseri che vivono un sol giorno (v. 83). Efesto, da parte sua, ricorda a Prometeo che null'altro che il suo amore per i mortali è cagion dei suoi tormenti presenti (v. 28). Quel che non ci viene detto è perché Prometeo si sia preso a cuore un'orda selvaggia di esseri palesemente inetti e disperati – benché non sia difficile ipotizzare che Prometeo veda o meglio immagini in loro più della loro attuale apparenza, e cioè il possibile sviluppo, il futuro, di una condizione diversa. Vedremo nella seconda parte di questo volume come questo nesso immaginazione-futuro sia essenziale per l'antropologia hobbesiana.

Per ora soffermiamoci su Esiodo. Al furto prometeico del fuoco si deve la divaricazione irreversibile tra uomini e dèi, e tra uomini e natura; il furto segna l'introduzione della massima degenerazione nell'età del ferro, con le sue fatiche, pene, e vecchiaia. Il lavoro come fatica è uno dei mali di Pandora mandati agli uomini da Zeus come vendetta contro Prometeo; d'ora in poi non ci saranno beni senza sforzo, a cominciare dalla vita stessa, che non nascerà più dalla terra ma dalle doglie della donna, e che terminerà in dolori e morte. In Eschilo Prometeo è, anziché semplicemente la causa empia dei guai umani, l'artefice tragico delle proprie azioni. Il conflitto non si riferisce all'amore

del titano per gli uomini, che rimangono sullo sfondo; il conflitto si consuma tutto tra Zeus, Prometeo e il Fato, e cioè ad un livello unicamente divino. La tensione tra *êthos* e *daimon* non risulta nella testarda e cocciuta *hubris* di un uomo che pretenda di ergersi aldisopra della sua condizione: la *hubris* di Prometeo (come la chiama Potere al v. 82) è sicura del fatto suo, e il suo dolore è il dolore immortale e commovente di un dio punito da un dio ingiusto, arrogante e geloso.

Più tardi Prometeo spiega che ha soccorso i mortali nella loro sventura e gli ha dato il pensiero. Gli uomini avevano occhi ma non vedevano, orecchie ma non sentivano; erano come sogni. Prometeo ha dato loro la prima conoscenza, il numero, poi segni scritti, la memoria, l'abilità di soggiogare gli animali per aiutarli nelle loro fatiche e nel loro lavoro, l'abilità di solcare i mari con imbarcazioni, la medicina, la divinazione delle profezie, i sogni. In una parola, ha dato loro appunto il pensiero (vv. 443-45). Prometeo conclude il suo appassionato discorso dicendo che l'uomo gli deve tutte le arti (v. 506). A differenza che più tardi in Platone e Aristotele, qui non si distingue tra arti e saggezza; ogni conoscenza ha un uso pratico. Significativamente, per il suo sapere Prometeo è chiamato un «sofista» da Ermes (v. 944; cfr. v. 62 e v. 1039); ma le sue conoscenze non hanno potuto evitargli le conseguenze delle sue azioni.²⁰

Nell'*Antigone* di Sofocle,²¹ poi, il coro propone una visione dell'uomo come la più meravigliosa delle cose (benché *deinos* sia un aggettivo molto ambiguo, che meglio sarebbe reso da «tremendo» che da meraviglioso), per via delle sue «molte risorse» (*pantoporos* – astuzia, ingegno e pensiero che lo aiutano a piegare gli animali, a navigare, a curare i mali e a fronteggiare il futuro senza paura, vv. 330-359). In questi versi l'uomo è un protagonista; lo iato tra uomini e dèi cui avrebbe dato luogo Prometeo è scomparso, perché gli dei sono scomparsi dalla sce-

²⁰ Potere dice ad Efesto: «Lega anche l'altro braccio, che impari, il savio [letteralmente: il sofista] che è nulla in confronto a Zeus» (v. 62).

²¹ L'*Antigone* fu rappresentata per la prima volta nel 441, cioè pochi anni prima di quando viene ambientato l'incontro tra Protagora e Socrate nel dialogo platonico.

na in questo stasimo. L'uomo è lasciato interamente a se stesso: al suo ingegno e, soprattutto, alle sue responsabilità. In questo senso è significativo che qui le arti siano inferiori alle leggi, i *no-moi* che rendono possibile la vita associata: l'uomo è dapprima l'animale tecnologico, ma in vista dell'animale politico che deve diventare (vv. 360-69). In una mossa che si mostrerà in tutta la sua importanza in Protagora, l'*homo faber* lascia spazio all'*homo politicus*.

Pur con tutte le differenze che abbiamo visto, tutte le versioni del mito nominate condividono una tesi: lo sviluppo degli uomini a partire dal loro essere primordiale, una perdita o un guadagno che viene chiaramente percepito come irreversibile.

3. Il contesto

Il mito di Prometeo narrato da Protagora nell'omonimo dialogo platonico non ha nulla del conflitto drammatico e della violenza che tingeva di sé la determinazione del titano e la sua volontà di far fronte alle conseguenze delle sue azioni, o della punizione divina, di cui leggiamo in Eschilo e Esiodo. Inoltre, Zeus non è ostile agli uomini. Poiché si interessa alla loro conservazione, c'è da chiedersi perché Prometeo debba poi rubare il fuoco e le arti dagli dei per il bene degli uomini. In ogni modo, la prospettiva è umana, non teologica. L'invocazione degli dei è strumentale, la storia non ha altro scopo che quello di elucidare l'origine della nostra razza; il mito non verte sugli dèi (il che non dovrebbe sorprendere venendo da Protagora, che sosteneva che non possiamo conoscerli²²). Gli dèi non sono ingiusti, vendicativi, gelosi, ingannevoli e tramanti complotti, e neppure sublimi nella loro sofferenza. Piuttosto l'impressione è che siano parecchio svagati, distratti, e costantemente sul punto di vedersi sfuggire di mano le situazioni. Senofane avrebbe difficilmente potuto trovare una proiezione più antropomorfa di de-

²² Cfr. Diels-Kranz 80 B 4; *Theaet.* 162 d-e; Diogene Laerzio, *Vite e opinioni dei filosofi*, 9: 51.

bolezze troppo umane; ma il fatto è che neppure Protagora sembra prenderle troppo sul serio.

Per illustrare il contesto del dialogo, ricordo che Ippocrate, il rampollo di una famiglia facoltosa, un giovane ambizioso e financo impetuoso (come suggerisce il nome, «forza di cavallo»), è mosso da un'inarginabile bramosia di conoscere Protagora. Saputo da poco che il grand'uomo è in città, si reca da Socrate sperando che lo possa aiutare a diventare un allievo di Protagora. Socrate, al corrente della presenza di Protagora ad Atene da due giorni, sembra reagire con freddezza, mostrando poca, se non punta, impazienza o desiderio di vederlo. Non sembra seccato dall'essere stato svegliato prima dell'alba da un adolescente apparentemente fuor di senno, che batte col bastone alla porta di Socrate (e che pure non è per nulla sprovveduto, come mostra la sua risposta a 310d 5-6); quello che irrita Socrate è l'ingenuità di Ippocrate, la facilità con cui si lascia sedurre dalla fama del sofista. Ippocrate vuole diventare saggio; ma come emerge fin dalle prime battute non sa cosa sia un sofista, eppure non ci pensa due volte prima di consegnare la sua anima a Protagora, senza rendersi conto dei rischi che ciò comporta.

Socrate e Ippocrate si dirigono verso la casa di Callia, sapendo che Protagora passa la maggior parte del suo tempo in casa. Socrate deve convincere l'eunuco a guardia del portone chiuso che lui e Ippocrate non sono sofisti; vengono infine fatti entrare. Socrate quindi descrive la scena e le persone presenti («quasi tutti stranieri»).²³ Mette in evidenza la vanità di Prota-

²³ 315a 7. Dopo aver nominato i vari sofisti in concorrenza con Protagora, Socrate procede ad enumerare diversi ateniesi, compresi i figli di Pericle e tutti gli ospiti che, con l'eccezione di Aristofane, converranno alla casa di Agatone nel *Simposio*. Se ci sono motivi ovvii per cui il *Protagora* è stato spesso letto a fianco al *Gorgia*, le connessioni tematiche e letterarie con il *Simposio* sono molto palesi, anche se non rilevate nella letteratura di mia conoscenza. La liberalità di Agatone verso i suoi schiavi e l'accoglienza affabile riservata ai suoi ospiti (tutti ateniesi che si conoscono più o meno bene), il portone aperto, la notte, l'atmosfera rilassata e festosa che non ha nulla dell'aria di intrigo, della durezza e dell'aggressività del *Protagora*, sono alcuni dei tratti che rendono il *Simposio* una sorta di contrappunto del *Protagora*. In entrambi i dialoghi i miti più affascinanti sono raccontati da nemici della filosofia e avversari di Socrate, Aristofane e Protagora. Più importante è notare che l'eros è definito da Socrate-Diotima quasi nell'iden-

gora e la piaggeria con cui gli ascoltatori lo seguono quando si volta (come Orfeo, incanta le persone che raccoglie da città a città). Alla fine Socrate si rivolge a Protagora per conto di Ippocrate. La risposta di Protagora è sproporzionatamente lunga ed egocentrica: racconta a Socrate che l'arte sofistica è antica e che suscita gelosia e ostilità dovute al fatto che i giovani abbandonano le loro famiglie per seguire degli stranieri (316d) – non a ciò che insegnano i sofisti (Socrate aveva appena messo in guardia Ippocrate riguardo alla cura con cui va esaminato il contenuto degli insegnamenti prima di assimilarli sistematicamente, perché l'anima è come un recipiente che viene modificato dai liquidi che vi si versano). Secondo Protagora la sofistica è così antica che perfino Omero, Esiodo, Simonide, Orfeo e innumerevoli altri vanno considerati sofisti; essi celavano la loro arte e le loro motivazioni solo per paura dell'odio che si sarebbero attirati su di sé se avessero ammesso che erano sofisti.

Quello che vale la pena di notare qui è che Protagora non nomina Prometeo tra i molti predecessori della sua arte; al contempo, l'inizio del suo scambio con Socrate è disseminato di riferimenti alla discrezione e alla prudenza. Protagora ha effettivamente bisogno di prudenza e cautela; non si presenta come sofista per onestà, né presume di potersi richiamare ad una tradizione salda e rispettabile che goda della stima dei più (Socrate aveva fatto arrossire Ippocrate facendogli ammettere qualcosa di evidentemente disdicevole, cioè che si sarebbe presentato al mondo greco come un sofista). Protagora è più furbo dei suoi predecessori perché ammettere è più prudente che negare. È significativo che esordisca ringraziando Socrate della sua «discrezione», parola che rende un verbo, *pro-mêthein*, letteralmente «pensare in anticipo», pre-occuparsi (316c 5). E Protagora è effettivamente come Prometeo, solo che non è mosso da filantro-

tico modo in cui Protagora caratterizza gli uomini prima dell'intervento di Prometeo: poveri, senza scarpe e senza casa (203d 1-2). A differenza dell'uomo primordiale in Protagora (ma come Socrate), l'eros è ruvido e irsuto. In vista del mito si potrebbe dire che Protagora vede nell'uomo dapprima soltanto il figlio di Penia, povertà, e solo dopo introduce Poros, risorsa, nei due stadi successivi delle arti e della saggezza politica.

pia, perché la sua generosità è rigorosamente professionale. A differenza di Prometeo, non dispensa i suoi doni gratis, ma li riserva a giovani facoltosi e ambiziosi in grado di pagarlo. Come Prometeo, Protagora promette di renderli migliori, dandogli la speranza di migliorare la loro condizione; porta la luce a uomini altrimenti impotenti, ciechi e sordi, e lo fa tramite l'*euboulia*, una capacità di giudizio equilibrato su affari domestici e politici (318e 5).

Socrate, visibilmente irritato dal lungo discorso di Protagora, gli chiede se vuol dire che insegna «l'arte politica» (319a 4). Sentito che questo è esattamente ciò che insegna Protagora, Socrate non fa nulla per celare il suo scetticismo; anzi, non potrebbe essere meno aperto e cauto. Soprattutto due punti creano difficoltà a Socrate. Gli ateniesi son noti per essere saggi; essi distinguono nettamente questioni tecniche, su cui ammettono solo il parere degli esperti che hanno appreso e possiedono la competenza richiesta, dagli affari politici che non si possono trattare alla stessa stregua. Quando si tratta del governo della città chiunque può dare consigli, anche i più poveri e umili (Protagora, paragonato da Socrate ad Orfeo, aveva appena detto che «la massa non si accorge di niente, non fa che cantare la musica intonata dai potenti», 317a 4-6). Inoltre, se la virtù politica si potesse insegnare, chi la possiederebbe più dei figli di Pericle, visto che Pericle, da tutti considerato virtuoso, ha fatto il possibile perché i figli fossero educati nel miglior modo possibile?²⁴

Protagora non ha torto ad apprezzare il valore della cautela e della prudenza. Gli ateniesi saranno anche saggi, ma avevano appena pochi anni prima processato ed esiliato Anassagora per impietà, per l'appunto per essere andato contro la religione popolare coi suoi insegnamenti sul sole e le stelle²⁵. E del resto, secondo Diogene Laerzio²⁶, Protagora stesso di lì a poco avrebbe assistito alla censura dei suoi scritti, finiti pubblicamente al

²⁴ Che in realtà Socrate non consideri Pericle un buon politico segue da quel che sostiene nel *Gorgia* (515c-17c).

²⁵ Diogene Laerzio, op. cit., 2: 8 e 12.

²⁶ Op. cit., 9: 52.

rogo ad Atene. E come Anassagora godeva della protezione di Pericle, evidentemente senza fortuna, anche Protagora era nelle grazie di Pericle, che gli aveva chiesto di stilare la costituzione della colonia panellenica di Turii, sicché si può dire che avesse meno da temere di altri. D'altro canto, parte del fascino indiretto esercitato da Protagora sui giovani ateniesi risiedeva nella liberazione dalla colpa e dalle pastoie delle credenze ancestrali nel nome del farsi carico della propria situazione politica (non per nulla la sofistica è anche nota come il movimento illuminista dell'età classica, e la politicizzazione o critica morale cui si sottopone la religione tradizionale pare la prima tappa obbligata di tale liberazione). Che si rendesse conto di quanto dovesse soppesare cosa diceva pubblicamente sembra inevitabile e palese.

Un altro motivo per cui Protagora deve misurare le sue parole è il pericolo che potrebbe correre se trasparisse con chiarezza la natura potenzialmente oligarchica del suo insegnamento, rivolto a giovani ambiziosi che vogliono farsi strada in politica; Protagora deve mostrare cioè che quel che insegna non è incompatibile con i costumi e le leggi ateniesi. E qui proprio non può ringraziare Socrate per la sua discrezione, perché è Socrate che invita Protagora a difendersi dall'accusa di sovvertire i costumi degli ateniesi, che potrebbero essere meno ciechi di quanto li faccia apparire Protagora. Quello che sta dicendo Socrate è che gli ateniesi non considerano la capacità di giudizio la prerogativa di un'élite, e se Protagora insegna a giovani provenienti esclusivamente da una classe sociale, ciò può rappresentare un pericolo per la democrazia ateniese. Detto diversamente, Protagora deve trovare un modo di mostrare perché la virtù non nasce per caso né per natura ma può essere insegnata, e di conseguenza perché i suoi servizi valgano somme considerevoli, senza ammettere che i suoi insegnamenti intendono favorire o influire sulla futura classe dirigente. La tensione che ne risulta tra la conclusione del mito – secondo cui tutti partecipiamo della virtù – e quel che il mito avrebbe dovuto dimostrare – che la virtù è insegnabile – sarà la reticenza di Protagora intorno al suo insegnamento.

Infine, Protagora non può apparire troppo tracotante quando sostiene davanti agli ateniesi di poter riuscire laddove

Pericle aveva fallito. Come vedremo, la sua soluzione conterrà alcune mosse e decisioni implicite e esplicite e inversioni di rotta tra cui la più importante mi pare la nebulosità e l'ambiguità che introduce nel suo concetto sempre più sfuggente di virtù. L'arte ha un ambito determinato; si sviluppa a partire da una certa predisposizione individuale naturale, il che spiega perché contempra la figura degli esperti; le sue regole si possono formalizzare e insegnare, sicché è semplice controllare se chi sostiene di possederla millanta un'abilità che non ha; tutto questo non sembra potersi dire dell'*euboulia* insegnata da Protagora (tradotta da Francesco Adorno con «il sapersi condurre con senno»). Per aggiungere alla confusione, alla fine del suo discorso Protagora tornerà a paragonare l'*euboulia* all'arte di suonare il flauto²⁷.

Protagora racconta il suo mito in risposta alle obiezioni di Socrate. Per i motivi appena illustrati dovremo rivolgere la nostra attenzione tanto a quello che dice quanto alle tacite conseguenze del suo discorso.

4. *Il mito: sans toit ni loi*

La prima cosa da notare è che Protagora non tratta il suo mito come Socrate perlopiù tratta i suoi miti: il mito di Protagora non è un'allegoria, non è escatologico, non deve accennare a profonde verità inaccessibili al discorso e al *logos* umano, come molti dei miti delle origini che troviamo nei dialoghi platonici. Questo palesemente è un mito delle origini, ma non ci sono forze primitive, ctonie o sovrumane altrimenti inesplicabili; tantomeno Protagora si appoggia ad una tradizione veneranda, perché offre il suo mito, in consonanza con il suo disprezzo della tradizione e il suo voler passare per più bravo e astuto dei suoi predecessori, come una creazione sua propria. Per Protagora il mito è semplicemente un modo più piacevole di dimostrare la sua tesi, d'impatto più duraturo e profondo sugli ascoltatori, che Protagora non nasconde di considerare alla stregua di un gruppo di giovani

²⁷ V. David Roochnik, *Of Art and Wisdom*, University Park, 1996, pp. 216-27.

naturalmente inferiori per saggezza ed esperienza (320c 3). Il mito deve spiegare la «ragione», come Protagora dice alla fine del mito (323a 4, and 322d 6) per cui la virtù è insegnabile. Insomma, per l'illuminismo protagoreo, che non prende le mosse dall'opposizione scienza-mito, non c'è differenza tra *logos* e *muthos*, entrambi a pari titolo tropi del discorso retorico²⁸.

Secondo Plotino, i miti presentano come separati nel tempo cose che di fatto coesistono ma che differiscono per potenza o gerarchia²⁹. Protagora fa effettivamente qualcosa di diverso: dà una versione diacronica in un passato mitico della genealogia degli uomini, che sono il risultato di un lungo processo formativo. Ma quel che il mito deve mostrare non è tanto un ordine gerarchico o una differenza di potenza, quanto il motivo per cui i giovani ateniesi possono beneficiare dei suoi insegnamenti. Paradossalmente sembrerà mostrare il contrario, come vedremo. Ma se anche ciò si dovesse dubitare, o se l'importanza dell'opposizione tra il possesso universale della virtù politica e il bisogno dell'insegnamento di Protagora fosse ridimensionata dal *logos* che fa da complemento al mito, quel che è fuor di dubbio è che Protagora alla fine dimostra che la virtù non è un'arte o, al massimo, è un'arte di tipo molto singolare. Ma procediamo con ordine, se non con cautela prometeica. Secondo Protagora:

Tempo fu in cui esistevano gli dèi, ma non le stirpi mortali. Poi che giunse anche per le stirpi mortali il momento fatale [*chronos ... heimarmenos*, letteralmente il tempo destinato, A.F.] della loro nascita, gli dèi ne fanno [*sic*] il calco in seno alla terra mescolando terra e fuoco e tutti quegli elementi che si compongono di terra e fuoco. Ma nell'atto in cui stavano per trarre alla luce quelle stirpi, ordinarono a Prometeo e Epimeteo di distribuire a ciascuno facoltà naturali [*dunameis*] in modo conveniente.³⁰

²⁸ Questo è da contrapporre a quel che si legge, ad esempio, nel *Timeo* sull'*eikos muthos* riguardante gli dèi e le origini del cosmo (29a-e). Cfr. Perceval Frutiger, *Les Mythes de Platon*, Paris 1930, p. 184.

²⁹ *Enn.* III, 5, 9. L'interpretazione plotiniana del mito di Prometeo (*Enn.* IV 3, 14) è straordinariamente fantasiosa; il mito sarebbe prova della superiorità della vita contemplativa, e del fatto che al mondo i doni derivano dall'alto.

³⁰ 320c 8-d 6, nella traduzione laterziana di Francesco Adorno.

Ci viene detto che gli dèi esistevano prima che venissero alla luce i mortali; non c'è motto sul perché gli dèi debbano voler creare stirpi mortali. Si legge che gli dèi forgiarono della materia all'interno della terra; non ci viene detto se gli elementi naturali preesistano agli dèi, e soprattutto perché vi debba essere un tempo destinato a fungere da scadenza o a mettere fretta agli dèi stessi, né perché il calco debba svolgersi in una sorta di ventre oscuro, il che dà luogo ad una creazione affrettata e cieca, se non distratta e sventata, come vedremo meglio tra poco. Finora assistiamo ad una creazione su cui gli dèi non sono il potere ultimo; anzi, la presenza di un «tempo destinato» sembra subordinarli al fato. Se su questo punto Protagora si può dire in linea con quello che Eschilo fa dire a Prometeo sulla subordinazione di Zeus a Necessità (*Anagkè*), in generale sorge inevitabile il sospetto che la sua rappresentazione degli dèi sia poco pia.

Quello che senza dubbio è alquanto sventato è il passo successivo, iniziato dagli dèi stessi: perché abbiano incaricato Prometeo e Epimeteo non è affatto chiaro. Né Prometeo sembra fedele al suo nome quando delega la distribuzione delle facoltà ai mortali ad Epimeteo; anzi, come salvatore dell'umanità Prometeo dimostrerà di essere più che manchevole. A differenza che in Esiodo, dove Epimeteo non fa che disobbedire all'ingiunzione di suo fratello di non accettare doni dagli dèi – un palese segno della sua considerazione di Epimeteo, che effettivamente accetterà Pandora e lascerà che tutti i mali vengano disseminati tra i mortali –, qui Epimeteo prega il fratello di lasciar fare a lui la distribuzione; Prometeo accetta. Di questa presunta trattativa tra i due fratelli non c'è traccia in Esiodo (cfr. *Theog.* 511, *Erga* 84-5); è una sottile e abile trasformazione del mito che serve agli scopi di Protagora come meglio non potrebbe. Epimeteo supplica il fratello, e lo convince. *La persuasione è allora all'origine stessa dell'umanità.* Ma che Prometeo si faccia convincere è circostanza altamente significativa: rivela i limiti del suo intervento e la sua debolezza, una debolezza che lo rende il lato speculare e complementare di Epimeteo. Ma rivela anche che la persuasione può piegare anche i più astuti e scaltri, e può essere più potente della pre-videnza (della pre-scienza del Pro-

meteo eschileo non si può proprio parlare in Protagora).

Epimeteo è all'inizio equilibrato e sensato, ma alla fine tradisce l'etimo del suo nome. Se il nome del fratello significa previsione, pre-occupazione, nel senso del pensare e prendersi cura in anticipo, il suo significa rendersi conto a cose fatte, sicché gli atti rispettivi dei fratelli saranno prudenti e imprudenti.³¹

La distribuzione delle facoltà da parte di Epimeteo presuppone una visione della natura come di un regno in cui le risorse sono limitate e lo stato generale è quello di una guerra generalizzata. Il compito di Epimeteo è trovare un equilibrio atto a garantire la sopravvivenza di tutte le specie; cerca di evitare l'estinzione e la distruzione reciproca assegnando forza senza velocità a chi dovrà vedersela con i più deboli, cui dà velocità per scappare. La grandezza, i mezzi di attacco naturali, l'habitat, la riproduzione numerosa, ecc. sono le misure compensatorie cui ricorre nella sua precauzione di evitare l'estinzione delle specie. Va notato che Epimeteo ragiona *sub specie aeternitatis*: trascura interamente gli individui, tutto quel che fa è per il bene delle specie.

Se quindi la natura è uno stato di guerra di ogni essere contro ogni altro, ma almeno lavora per la conservazione delle specie, risulta invece particolarmente ostile alla specie umana *in toto*, e non solo ai suoi individui. Abbiamo la situazione paradossale per cui gli uomini, che hanno una sorta di parentela con gli dèi e che li adorano nel culto e nei riti sacrificali, sono gli unici esseri che si rendono conto della condizione disperata in cui si trovano, e sono i peggio dotati in natura. Infatti ora Epimeteo si rende conto di aver esaurito tutte le facoltà con «gli esseri privi di ragione» (*eis ta aloga*, 321c 1), sicché l'uomo ne rimane «nudo, scalzo, privo di giaciglio e di armi» (c 5-6). È a questo punto che Prometeo, che non sa come garantire la so-

³¹ In tedesco e in inglese si può rendere letteralmente l'opposizione che in italiano non riesce ('accurato' e 'noncurante' non è l'opposizione intesa in greco): come il prefisso greco dà significati opposti a *mêthê*, il suffisso a *Sorge* risulta negli aggettivi *sorgsam* contro *sorglos*; analogamente in inglese *care* si altera in *care-ful* e *care-less*, anche se ancora più calzante è l'opposizione *fore-thought-after-thought*.

pravvivenza degli uomini, ruba il fuoco e la sapienza tecnica a Efesto e Atena³².

Poiché si tratta di un passo di particolare rilievo, merita una certa attenzione. La prima cosa da notare è che Protagora omette completamente il primo dei due crimini perpetrati da Prometeo nel mito tradizionale, l'inganno nel sacrificio del bue che infuria Zeus e che susseguentemente porta al furto del fuoco³³. Per Protagora il furto del fuoco e le arti sono resi necessari dalla distrazione di Epimeteo («tutto a causa di Epimeteo», 322a 1); non sono il rimedio estremo contro Zeus, che comunque non compare nel mito di Protagora se non dopo il furto del fuoco.

Secondariamente, la natura non si prende cura di noi come degli altri animali; anzi, peggio, la natura pare apertamente cattiva con noi, perché gli uomini devono escogitare mezzi per difendersene, stare costantemente all'erta, e operare contro la natura per non soccombere alle sue minacce. Gli uomini starebbero infinitamente meglio se avessero sviluppato degli istinti paragonabili a quelli degli altri animali.

In terzo luogo, le arti e gli strumenti sono esiziali per l'autodifesa umana dalla natura. Se gli uomini non hanno istinti, hanno però qualcosa che li predispone alla costruzione e all'uso di strumenti: hanno innanzitutto una natura fisica che permette loro di esercitare un controllo sulle cose. Se esistessero un uccello o un pesce intelligente, non sarebbero in grado di aver tale controllo perché mancherebbero per l'appunto dell'organo che gli darebbe una presa sulle cose: le mani. Secondo Anassagora, il possesso delle mani rende gli uomini superiori agli animali. Quando gli obietta che gli uomini hanno mani perché sono in-

³² Atena in questo frangente non rappresenta la capacità di muovere guerra, ma è la dea del tessere, arare, della ceramica, ecc. Che Atena fosse nata armata, grazie all'aiuto di Efesto, dalla testa di Zeus non ha alcun rilievo qui. La guerra, l'intenzione nata da confronti antagonisti di offendere con operazioni che comportino forze armate (quindi non nel senso dello stato generale della natura), verrà introdotta solo dopo, poiché presuppone, direbbe Schmitt, la distinzione tra amico e nemico, ed è perciò parte della politica (322b 5).

³³ È interessante che per Hegel il dono di Prometeo consista nel trasformare gli uomini da vegetariani in carnivori (*Estetica*, ibid.).

telligenti e non viceversa, Aristotele sottolinea che la posizione eretta insieme al pollice prensile permettono una presa sulle cose di incalcolabile importanza, e ciò riflette la natura dell'intelligenza umana.

La conclusione di Aristotele mostra che la mano non è come un semplice strumento, ma come uno strumento per l'uso degli strumenti. Gli animali sono confinati all'unica, o alle poche, funzioni che le loro facoltà rendono loro possibile, e non possono cambiare i mezzi di difesa o attacco, la loro pelliccia o quel che funge loro da calzare, e adattarsi a mutamenti. La mano umana, al contrario, è ad un tempo «artiglio, chela, corno, o anche lancia e spada» (*De part. anim.* IV 10, 687a 23 sgg.). Aristotele svolge queste considerazioni anche in funzione polemica verso la concezione protagorea della natura come uno stato di guerra hobbesiano *ante-litteram*. Per lui la natura ha predisposto tutto in vista del meglio, e la mano ne è un esempio perfettamente calzante: è straordinariamente prensile e plastica, può afferrare pressoché tutto, adattandosi alle forme più diverse. Ed è per questo che Aristotele paragona la mano all'anima e all'intelletto (*De an.* III 8, 431b 29-432a 2): la mancanza di specializzazioni dell'uomo non è una sventura ma una forza, perché apre una vasta gamma di possibilità, con tutto quel che può usare e conoscere in via di principio. In altre parole, per Aristotele l'umana è la specie tecnologica solo perché è la specie intelligente.

Per Protagora, al contrario, le arti sono il primo fondamento della civiltà. Ma nel passo appena letto Protagora identifica l'uomo in opposizione agli «animali sprovvisti di ragione». E qui non è chiaro se anticipa proletticamente quel che deve ancora mostrare, e cioè che l'uomo acquista l'intelligenza grazie alle arti donategli da Prometeo, oppure se sta sostenendo che, mentre gli animali hanno istinti, l'uomo, che ne è sprovvisto, ha la ragione. Nel primo caso Protagora parla come un distratto Epimeteo che anticipi in modo noncurante un punto decisivo, nel qual caso se ne dovrebbe concludere che l'intelligenza si sviluppa grazie alle arti. Nelle parole di Primo Levi, la mano «ha tratto dal torpore il cervello umano, e ancora lo guida stimola e

tira come fa il cane col padrone cieco»³⁴. Nel secondo caso, Protagora fa un uso inconsapevole di quel che Hegel chiamerebbe la negazione determinata, il che però contraddirebbe l'immagine degli uomini come privi di qualsivoglia facoltà: l'uomo avrebbe un non-ancora, non un nulla, semplicemente non avrebbe ancora realizzato quel che ha presente in sé come potenza. L'uomo mancherebbe di tutte le doti fondamentali, ma non sarebbe un vuoto assoluto, un essere puramente mancante; perché se la ragione prende il posto degli istinti l'uomo ha una natura plastica capace di infinite forme³⁵.

Tre conseguenze si ricavano da questa immagine. La prima è che l'idea esiodea di un'età dell'oro che degenera indefinitamente fino al furto di Prometeo, a Pandora e all'età del ferro, in cui la pietà, il pudore e la giustizia (*Erga* 192) hanno abbandona-

³⁴ *La chiave a stella*, Torino 1978, p. 163. Cfr. le parole di Henri Focillon («Éloge de la main», in *Vie des formes*, Paris 1943, p. 128): «La mano organizza il tatto per l'esperienza e per l'azione. Gli insegna a possedere l'estensione, il peso, la densità, il numero. Creando un universo inedito, vi lascia dappertutto la sua impronta... Educatrice dell'uomo, lo moltiplica nello spazio e nel tempo».

³⁵ Efesto, che deve obbedire a Zeus e incatenare Prometeo alla rupe, va contro la sua stessa volontà, non ha potere sulle sue mani; il suo sapere tecnico è solo strumentale alla volontà del dio sovrano. Per questo motivo nella tragedia di Eschilo Efesto si lamenta del destino assegnatogli, al che Potere risponde che tutti gli dèi ne hanno uno, con l'eccezione di Zeus, che è aldisopra di ogni specializzazione (Zeus è qui analogo alla descrizione dell'uomo visto sopra nel suo scarto rispetto agli animali, che hanno istinti specializzati). Efesto maledice le sue mani (v. 45). Efesto è noto come l'ambidestro (Esiodo, *Theog.* 571, 579; *Erga* 70); la destrezza è palesemente uno strumento potente, ma la qualità dell'impiego della destrezza dipende da chi la controlla e pone il fine da realizzare. Quando gli dèi, Prometeo e Zeus sono identificati nel medesimo agente e devono creare un essere capace di reggersi su se stesso, e il demiurgo è l'unico creatore responsabile, come nella genesi ebraico-cristiana, il problema del rapporto mani-intenzioni diventa centrale: se la collaborazione mente-mani fallisse, il risultato sarebbe disastroso, come nella parabola di Rilke su Dio e le sue mani. Qui le mani si rendono autonome dalla volontà di Dio, che del resto è ritratto come un vegliardo maldestro le cui mani sfuggono al suo controllo. Iniziata la manipolazione della creta, le mani lasciano precipitare nello spazio l'uomo prematuramente, in una creazione veramente sventata e epimeteica. Quando Dio se ne rende conto si arrabbia con le sue mani, che danno la colpa l'una all'altra per il disastro combinato. Le mani possono cominciare ma non possono portare a compimento nulla senza Dio, e l'uomo è il più incompleto degli animali (Rainer Maria Rilke, *Geschichten vom lieben Gott*, Frankfurt a. M.-Leipzig 1904, trad. it. a cura di G. Zampa, *Le storie del buon Dio*, Milano 1978, 29-34). Anche qui il tema dell'incompletezza è connesso al tema della prematurità biologica dell'uomo.

to l'uomo, è invertita. Le arti diventano un prodotto quasi storico e l'emancipazione dalla natura è un progresso proto-illuminista esemplificato da Protagora stesso. La giustizia è contrapposta alla violenza in modo altrettanto radicale che in Esiodo; ma la violenza non è il portato di Eris e dell'empietà e della temerarietà umana, bensì costituisce l'essenza della natura, che dobbiamo contrastare, soggiogare e da cui dobbiamo estraniarci (*exeundum e statu naturae* potrebbe essere il motto anche di Protagora). La giustizia, a sua volta, non è proiettata all'indietro in un passato mitico che ci sia sfuggito, ma è effettuale, direbbe Hegel, nella comunità politica data e presente; e ciò fonda la superiorità del *nomos* sulla *physis*, dell'uomo sulla natura. Ma stavolta il dono non è di Prometeo bensì di Zeus, come vedremo tra un attimo.

Secondariamente, Protagora curiosamente non dice nulla sulla mancanza di analogia tra violenza naturale e umana – e qui sta la sua più grande differenza con Hobbes, come vedremo nella seconda parte di questo volume. Le arti sono sorte per combattere la natura e le bestie feroci, ed è per combattere le bestie feroci che gli uomini si riuniscono. Però «ogni qualvolta si radunavano, si recavano offesa tra di loro, proprio perché mancanti dell'arte politica» (322b 6-8). Questa storia implica che mentre la violenza della natura è irrimediabile, la violenza umana è il risultato di una negatività, la mancanza umana di socievolezza e virtù politica. In altre parole, l'ostilità della natura non compare ma al massimo viene contenuta una volta che acquisiamo le arti; la natura non si può persuadere. Tuttavia, quando diventiamo politici, l'ostilità reciproca degli uomini si può controllare razionalmente. Su questo punto Protagora direbbe *animal, homini lupus*, non *homo*: gli uomini non sono per natura ostili reciprocamente così come la natura è ostile all'uomo.

In terzo luogo, che la ragione per l'acquisizione e l'uso delle arti sia stata introdotta surretiziamente o che sia solo un'anticipazione di quanto deve seguire, rimane pur sempre a livello di sapienza elementare, di autoconservazione, solo nel senso di autarchia individuale, per così dire, perché va integrata con qualcosa'altro, cioè la saggezza politica costituita da giustizia e pudore. La giustizia è assente dalla natura, e la società degli uomini si

fonda sulla giustizia; ma questa pare altrettanto sfuggente della natura umana. La natura umana è la mera assenza di facoltà naturali o è la plasticità che ci permette di acquisirle tutte quante? Nella fattispecie del mito, cosa vale come natura umana: la materia vivente indifferente plasmata dagli dèi, il prodotto negativo della distribuzione di Epimeteo, l'essere che riceve i doni di Prometeo, o l'animale politico reso possibile dall'intervento di Zeus? Per Protagora la necessità della cultura sembra procedere direttamente dalla natura umana; e tuttavia, la natura umana non è parte della natura ordinata, buona, cosmica, per non dire parzialmente divina, di così tanti tra i predecessori e successori di Protagora fino ad Aristotele. L'abisso tra natura e convenzione non si può colmare perché tutti i poteri e le facoltà sono stati acquisiti dopo la distribuzione di Epimeteo.

La giustizia ha bisogno di analoghe precisazioni. Se la saggezza politica ci deriva da Zeus, a questo punto dovremmo chiedere in che modo venga distribuita a tutti. Dobbiamo possederla tutti, o semplicemente apprezzarne l'importanza senza di che le comunità umane rischiano l'estinzione? Per rispondere a questa domanda, riprendiamo l'esposizione del mito.

Grazie alle arti, l'uomo può avere la religione, il discorso, casa, vesti, calzari, letti e il nutrimento del raccolto. Ma gli uomini vivono sparsi, non essendoci ancora città, perché quando gli uomini si radunavano per difendersi dalle bestie feroci si facevano continuamente torto perché mancavano dell'«arte politica» (322b 8). Temendo che l'intera specie venisse distrutta, Zeus manda Ermete a portare giustizia e pudore agli uomini perché sia loro possibile vivere in gruppi ordinati e in amicizia. Richiesto da Ermete se debba distribuire pudore e giustizia al modo in cui erano state distribuite le arti, e cioè secondo il principio della divisione del lavoro (un esperto di medicina basterebbe ad un'intera comunità), o a tutti, Zeus risponde che tutti ne devono aver parte. «Deve esser messo a morte come peste della città chi non sappia partecipare di pudore e giustizia», dice Zeus.³⁶ Così finisce il mito.

³⁶ Non sono d'accordo con Giuseppe Cambiano né sul ruolo paradigmatico della tecnica per il sapere in Platone, né soprattutto sulla conseguenza da lui tratta da

Qui Protagora suggerisce che la forma di associazione resa possibile da Prometeo è ancora una forma di comunità prepolitica. L'istituzione di una città non deriva dalla natura, ma se ne allontana. La giustizia è fondamentale per ogni tipo di associazione, come ammetterebbe anche Socrate col suo esempio della banda di ladri nella *Repubblica*. Tuttavia, l'«arte politica» è dapprima semplice socievolezza, e differisce sostanzialmente dalle altre arti che sono d'aiuto per la specie umana solo in rapporto agli animali, solo in vista di un'autarchia elementare (322a 1). Ma quell'autarchia elementare non è essa stessa effettuale se non in una comunità politica. In altre parole, l'ordine e financo l'autoconservazione non sono resi possibili dalle arti, perché le arti richiedono collaborazione, concordia e una qualche forma elementare di divisione del lavoro per poter essere effettivamente usate.

Ancora una volta, Protagora presuppone quello che il mito deve dimostrare, cioè che i doni di Prometeo andrebbero perduti se Zeus non avesse temuto la scomparsa della specie umana (322c 1). Protagora implicitamente sostiene che grazie a Prometeo (e non a Ermes, come nella tradizione) acquisiamo la religione – oltre al discorso, ecc. –, e cioè quello che chiama una parentela col divino, e diventiamo pii iniziando a credere agli dèi. Così erigiamo altari agli dei, che hanno quindi bisogno degli uomini quanto questi hanno bisogno di loro; il che equivale a dire che il mito invoca gli dei solo per spiegare perché gli uomini li venerino³⁷. Un'altra cosa importante da sottolineare è che Ermes sembra dover ricordare a Zeus come erano state distribuite le arti, come se a Zeus importasse poco, o addirittura non lo sapesse (322c 3-8). Infine, la politica è autonoma dalla religione: la pietà religiosa è ancora pre-politica, e i nostri rapporti con gli

questo punto (*Platone e le tecniche*, Bari 1991, p. 7 sgg.), secondo cui allora tutti hanno l'obbligo di partecipare alla politica, il che renderebbe la dottrina di Protagora democratica. Per Protagora l'unico obbligo non è quello di partecipare della giustizia, ma quello di mostrare pubblicamente che la consideriamo fondamentale, come vedremo tra breve. Per Protagora non ne va di diritti, ma di convenzione sociale.

³⁷ Cfr. Patrick Coby, *Socrates and the Sophistic Enlightenment* (Cranbury, London, Toronto, 1987, pp. 55-6).

dèi non bastano a fondare i nostri rapporti reciproci.

La superficie del mito protagoreo è in un certo senso più pia che in Eschilo: Zeus, anziché essere ingiusto e ostile agli uomini, dà loro le virtù indispensabili che gli permettono la vita associata. Ma ad un livello più profondo Protagora sembra essersi fatto beffe della religione olimpica. Zeus non deve neppure vendicarsi di Prometeo perché è mosso dagli stessi interessi, la conservazione della stirpe umana, ma stavolta palesemente per la sopravvivenza degli dèi. La stessa differenza segna la distanza di Zeus e Protagora da Prometeo: mentre Prometeo agisce per filantropia, le intenzioni di Zeus sono interessate. Non c'è una riconciliazione finale nel mito di Protagora come pare ci fosse nella terza tragedia della trilogia eschilea, per il semplice motivo che non c'è nulla da riconciliare. Prometeo è ora scomparso di scena per lasciar spazio a Zeus, senza di cui anche i doni di Prometeo sarebbero inutili. Con Zeus siamo finalmente entrati nel terreno della politica, che non è la filantropia ma l'interesse egoistico temperato nella e dalla *polis*. È qui che ci sarà bisogno di *euboulia*, di sapersi condurre con giudizio, ed è qui che ci potrà esser d'aiuto Protagora.

Risulta quindi che le arti erano state introdotte per segnare l'uscita dell'uomo dalla natura e per fornire una prima illustrazione del bisogno dell'arte e della sua superiorità sulla natura; ma ora la politica è l'arte-guida (sempre che sia un'arte, il che rimane da vedere). E il mito culmina in quest'arte, che viene anche chiamata virtù politica. Per Protagora, il mito di Prometeo si mostra ora essere il mito di Zeus. Di conseguenza, contro tutte le più tarde interpretazioni, nella versione di Protagora Prometeo non è né doveva mai essere nulla di simile al conquistatore della natura attraverso il lavoro o il fuoco.

Ma, come se questa considerazione della religione e del nostro rapporto con gli dèi non fosse abbastanza sconcertante, Protagora ha concluso il mito con quello che sembra il problema che il mito doveva risolvere, e cioè la non insegnabilità della virtù. Socrate aveva obiettato che la virtù *non può* essere insegnata; se ora risulta il dono di Zeus a tutti, perché *c'è bisogno* di insegnarla? Perché *c'è bisogno* di Protagora? O questo mito è la

miope e inetta divagazione di un vecchio che ha perso la sua lucidità? Forse Platone intende ridicolizzare Protagora, o farne la caricatura ad uso del filosofo?

5. Il logos

A questo punto del dialogo abbiamo un passaggio che Protagora presenta come naturale e continuo, ma che è lungi dall'esserlo, dal mito alla tesi che Protagora si auspica abbia mostrato. Il mito mostra che, quando si tratta delle arti, va invocato esclusivamente il parere degli esperti o dei professionisti, ma quando si tratta della virtù politica, che «si impernia tutta sulla giustizia e la moderazione» (*sôphrosunê*, 323a 1-2), si accettano consigli da chiunque. Protagora ammette che questo è quanto aveva sostenuto Socrate, ma procede immediatamente a mostrare che la virtù politica è accessibile a tutti non perché sia in realtà ininsegnabile, ma perché tutti gli uomini ne partecipano; o, ad essere più precisi, partecipano della «giustizia e del resto della virtù politica» (323a 6-7). Con questa espressione Protagora ha reso più sfuggente il significato dell'«altra» virtù che, accompagnata alla giustizia, costituirebbe la virtù politica. Se pudore e giustizia erano i doni di Zeus nel mito, la *sôphrosunê* (moderazione, saggezza nel senso di autocontrollo) è ora detta costituire la virtù politica assieme alla giustizia. Mentre non è assurdo affermare l'intercambiabilità di pudore e *sôphrosunê*, però, come si possano sostituire l'uno all'altra non è immediatamente chiaro, e Protagora non ci aiuta oltre.

Per esempio, Aristotele non avrebbe considerato il pudore o il senso di vergogna (*aidôs*) una virtù, perché è una passione e non una disposizione, e, ancor più importante, è una sorta di timore di apparire in una cattiva luce, sicché si apprezzano i giovani facili al pudore, ma solo nella misura in cui consideriamo che stanno imparando a diventare virtuosi (*Et. Nic.* IV 15, 1128b 10-21). Il punto è che si sente pudore di fronte ad altri quando le proprie azioni sono la manifestazione di un carattere non ancora educato e formato. Nel *Protagora* è Ippocrate che

arrossisce quando Socrate lo imbarazza chiedendogli se non si vergogni a presentarsi al mondo greco come un sofista. Insomma, il pudore e la vergogna sono indotti socialmente in chi guarda ad altri come ai giudici della propria virtù. In questo senso nel *Simposio*, quando Fedro parla dell'orgoglio e della vergogna di fronte all'amato che Eros suscita nell'amante e lo spinge a compiere atti virtuosi (178d), non vede il problema per cui l'amato su cui si vuol fare impressione potrebbe essere corrotto, e favorire una condotta corrispondente; sicché la sua teoria del rapporto tra Eros e virtù presta immediatamente il fianco alla critica di Pausania.

Che ora Protagora introduca un concetto così vago come «il resto della virtù politica» non mostra che sia un pensatore incoerente o un retore occasionalmente distratto³⁸. Nel *logos* seguente al mito Protagora sembra continuamente intento a coprire o revocare quel che ha appena stabilito; in particolare, le connotazioni della virtù politica variano a seconda di qual è l'«altra» virtù associata alla giustizia: e cioè rispettivamente il pudore, la prudenza, la moderazione.

Che Protagora cambi intenzionalmente e costantemente registro sembra palese ad una semplice considerazione del prosieguo del suo discorso. Quando uno sostiene di esser un buon flautista ma non lo è non fa che attirare su di sé derisione o sdegno; la *sôphrosunê*, che qui ha il senso di prudenza, consiglia la sincerità. Ma la *sôphrosunê* non comanda sempre il vero:

«quanto alla giustizia, invece, e all'altra virtù politica [ripetuto qui, A.F.], sia pur sapendo che qualcuno è ingiusto, se costui spontaneamente a suo danno, confessi la verità di fronte a molti, quel che là si riteneva prudenza, dire il vero, qui è ritenuto pazzia, e si dice che tutti debbano *dire d'essere giusti, lo siano o meno*, e si dice matto chi non vuol apparire giusto; poiché è necessario che tutti partecipino della giustizia in qualche modo, senza di che non sarebbero degli uomini» (323b 2-c 2, corsivo mio).

³⁸ Non c'è da meravigliarsi che Socrate trovi sospetto questo concetto di virtù vago e sfuggente; anzi, è la sua perplessità a condurre alla seconda parte del dialogo.

Se è consigliabile mentire sulla propria presunta mancanza di virtù politica, sembrerebbe doversi concludere che se ne possa ben essere sprovvisti anche se non si vuole ammetterlo, e che, se l'arte e la virtù sono diverse, la differenza risieda in primo luogo nell'atteggiamento pubblico prudente riguardo alla virtù, e cioè a livello di apparenza e discorso. Ma Protagora delude questa aspettativa e trae una conclusione ben diversa: mentre le arti sono possedute dagli esperti, tutti partecipano della virtù. La prova che la virtù è condivisa da tutti, e non perché è naturale ma perché insegnata, continua Protagora, è l'atteggiamento che tutti, compresi gli ateniesi, hanno nei riguardi della funzione deterrente della punizione (324 b-c).

In questo modo Protagora ha trasformato la virtù in una questione di grado, mossa che gli sarà utilissima nella sua conclusione («si dà il caso che io sia più avanzato di altri»): gli uomini non possono esser virtuosi che in società, ma il grado di possesso della virtù è direttamente proporzionale alle regole e ai costumi della città in cui si vive. Così Protagora ha evitato il conflitto col *demos* ateniese, e portato a termine il suo compito, in quanto ha mostrato che lui si limita a migliorare e aumentare il grado di virtù già posseduta dai cittadini. Ma può aver mostrato la sua tesi solo perché ha ridotto la giustizia a convenzione e alla costrizione sociale di ogni città, che infligge punizioni appunto quando i suoi costumi non vengono rispettati, e perché ha reso il controllo del proprio apparire pubblico più importante del possesso della giustizia.

Cosa significa giustizia in questo passo? Significa mostrare di non sdegnare le opinioni altrui e l'interesse generale della comunità politica, e l'autorità delle leggi. Si è giusti, e si deve dire di esserlo che lo si sia o meno, perché altrimenti si minano le fondamenta della società; per questo si sarebbe come la peste. Quello che si pensa e vuole ovviamente è altra questione; ma ammettere di andare contro le leggi è pazzia, perché è l'unica cosa che la città non può tollerare. Con questo abbiamo una giustificazione del procedere di Protagora: quando si tratta di giustizia dobbiamo essere elusivi e apparire rispettare le leggi per quanto possibile. La giustizia deve essere insegnata, ma per

evitare la punizione e per l'apparenza, non perché la giustizia sia un fine – se significa conformarsi ai costumi di una società, la giustizia è dissociata dalla prudenza e inferiore a questa, che altro non è che una forma di moderazione o autocontrollo che dirige e consiglia l'uso della giustizia.

Ora si vede perché Protagora passi dal pudore alla moderazione, e perché la giustizia cambi corrispondentemente il suo significato. Il pudore è strumentale alla pressione sociale e all'assuefazione morale; fungendo da interiorizzazione delle norme sociali, quel che oggi chiameremmo coscienza (nel senso di *Gewissen*), è la fonte del rispetto esteriore e del comportamento conforme alla legge, e come tale aiuta a rendere virtuosi. Ma una volta che i costumi sono stati interiorizzati, possono facilmente diventare una scorza indifferente e puramente esteriore, sicché si è liberi di trovare il modo di aggirarli.

In questo senso anche per Protagora il pudore è per principianti; ma la moderazione (*sôphrosunê*), che consiglia di fingere rispetto per la legge, è la prudenza e autocontrollo di chi presume di sapere di più ed esser pertanto superiore alla legge. Si potrebbe anzi dire che per Protagora la moderazione è la sovversione interna del pudore: è quel che ci consiglia come stare al sicuro dalla legge e dalle sue sanzioni. Protagora presuppone una distinzione implicita tra virtù popolare o demotica, che dev'essere comune a tutti, e la virtù del politico che ad un tempo la richiede e se ne distacca; e la distinzione tra pudore e moderazione riflette questa distinzione. In questo spostamento, pure l'apparire pubblico acquista un significato diverso: gli altri non sono più i maestri e i giudici di virtù, ma i testimoni che dobbiamo trattare con tatto e cautela per non recar loro offesa. Se c'è una differenza tra la virtù popolare indotta dai costumi per paura della punizione, e di cui tutti sono dei potenziali maestri, e la moderazione del politico ambizioso, la premessa necessaria per tale differenza è il passaggio insensibile e tacito dalla virtù come pudore alla virtù come moderazione.

Va notato che quel che manca completamente nelle parole di Protagora è qualunque riferimento ad un'attività consapevole da parte dell'allievo, cioè qualunque riferimento ad un sé e al

bene o al fine che quel sé ha interesse diretto ad attuare o acquisire (manca qualsiasi maieutica, si potrebbe dire). Per questo gli allievi di Protagora non sono stimolati a sviluppare certe disposizioni, sono anzi trattati alla stregua di materia passiva da modellare o cui donare delle facoltà, come fecero Prometeo e Zeus; ma, dati questi presupposti, non c'è da meravigliarsi se la virtù di cui parla Protagora è così paradossale e sfuggente.³⁹

A questo punto nel dialogo Protagora si volge all'esempio dell'istruzione nelle città come ad una buona illustrazione della sua tesi. Quando insegnano ed educano i bambini, le madri, le nutrici, i pedagoghi, e lo stesso padre esortano il bambino ad imitare dei buoni modelli, o, se il bambino resiste, lo raddrizzano con minacce e percosse come fosse un pezzo di legno ritorto e curvo⁴⁰. Ciò spiega perché i figli dei più abbienti («i più abili, cioè i più ricchi», 326c 3-5) se ne vanno da scuola all'età più avanzata. «Se così attenta è dunque la cura che [...] si ha per la virtù, perché, Socrate, ti stupisci e dubiti che la virtù sia insegnabile?» Quanto all'obiezione sui figli di Pericle, per Protagora è chiaro che si tratta di una predisposizione naturale, come per le altre arti, e l'esempio è quello del suonare il flauto (327b 8). Se tutti possono fare progressi, perché tutti sono per natura dotati di un qualche grado di virtù, allora la conclusione tratta da Protagora è questa: «Se tra di noi vi è qualcuno che appena un poco si distingue nel fare avanzare verso la virtù, ci se ne deve rallegrare. Io penso di essere uno di questi, e di distinguermi dagli altri nell'essere d'aiuto a chiunque nel divenire nobile e buono» (328a 8-b 3).

Con l'esempio del suonare il flauto Protagora non ha solo

³⁹ La costrizione sociale e l'assuefazione o abitudine sono la base per la virtù protagorea. Nel mito di Er nella *Repubblica*, su chi aveva scelto la tirannia, attratto dal potere assoluto, incombono i mali più tremendi; costui nella vita precedente aveva vissuto in una città ordinata ma aveva acquisito la virtù «per abitudine, non grazie alla filosofia [*ethei, aneu philosophias*]» (*Resp. X*, 619d). Questo carattere irriflesso della virtù non ha nulla a che fare con l'abitudine aristotelica, che richiede consapevolezza, capacità di scelta, ed è una disposizione verso dei fini, cioè l'opposto della passività e del conformismo cui pensano Socrate e Protagora.

⁴⁰ Questa, o la ripresa di quest'immagine in Aristotele (*Et. nic. II 9*), è, mi pare, l'origine remota della definizione kantiana di umanità: un legno storto.

revocato la distinzione tra arti e arte politica o virtù, e contraddetto la precedente negazione di ogni disposizione naturale alla virtù (323c 5-6). Con quest'ultimo punto, anzi, la storia non è finita ma ricondotta al suo inizio, perché la domanda originaria di Socrate rimane valida: in cosa migliora i suoi allievi Protagora? Perché sono migliori ogni giorno che passa? (318a-d) Alla fine Ippocrate ha sentito altrettanto poco di quel che già sapeva all'inizio sulla natura precisa dell'insegnamento di Protagora; ma il motivo per cui Protagora pencola tra virtù e arte è la sua intenzione di oscurare la distinzione tra la virtù indotta dai costumi e quella dei futuri politici e statisti con cui si identificano i suoi studenti.

Protagora non è un pensatore impreciso o un vegliardo distratto, come dicevo; esser rigoroso non è la sua intenzione, perché solo così è in grado di aggirare la trappola tesagli da Socrate. Ma in questo modo ha fatto anche dell'altro e di ben più importante: ha accennato ai giovani ambiziosi ateniesi che aspirano a governare la tensione implicita tra la virtù di chi segue i costumi e la capacità di giudizio di cui c'è bisogno per mostrarsi esteriormente rispettosi senza suscitare sospetto. L'unico contenuto indiretto del suo insegnamento si può sintetizzare così: Protagora insegna che arte e virtù non sono identiche, che si può aspirare a governare e a cambiare le norme convenzionali e sociali solo conoscendole, e che l'importante è apparire giusti e adeguarsi ai costumi della città mentre si perseguono i propri scopi. E nulla è più necessario per questo dell'*euboulia*, la capacità di giudizio.

6. Conclusioni

Il mito raccontato da Protagora mostra che lui combina in sé Prometeo e Zeus; il suo uso del mito esemplifica la sua manipolazione e la promozione di indipendenza dall'autorità della tradizione. A differenza di Prometeo, però, lui non ha nessuna intenzione di sacrificare se stesso, usa le sue arti per fronteggiare Socrate, ed è stato in grado di far uso di Prometeo perché lui è

in realtà uno Zeus terreno, interessato a mantenere il suo potere sui suoi uditori.

Protagora si è difeso meglio di quanto faccia pensare la discrepanza tra mito e *logos*. Ma è anche riuscito a persuadere Ippocrate? Se la retorica possa esercitare il suo potere appieno quando la filosofia la ostacola è domanda cui si può rispondere solo alla fine dell'intero dialogo e in diretta connessione con lo scambio tra Protagora e Socrate nella seconda parte del dialogo.

Ha Protagora risposto alla domanda socratica sulla virtù? Qui la risposta dev'essere negativa. Protagora non ha soltanto reso elusivo il rapporto tra giustizia e il resto della virtù, ha anche trasformato la virtù in quel che Socrate chiama virtù demotica, e solo per mostrare che può essere aggirata e manipolata dai suoi allievi. Questo concetto plurivoco e ambiguo di virtù è ciò su cui Socrate cercherà di metterlo alle strette nel resto del dialogo.

Platone non ci ha dato un dialogo edificante che finisca con la vittoria del filosofo sul non filosofo. Aver dipinto Protagora come un retore così abile e intenzionalmente evasivo è un tributo alle eccezionali doti di scrittore di Platone; ma aver reso Socrate così insistente nelle sue domande sulla virtù nel resto del dialogo mostra perché la filosofia non può accontentarsi della retorica.



Capitolo Secondo

DESIDERIO E BENE: IL SIMPOSIO

«Ricerco un bene fuori di me/non so chi'l tiene, non so cos'è».
LORENZO DA PONTE, *Le nozze di Figaro* (aria di Cherubino)

«For if I say two I have already started to count and there is no end to it. The only real number is one, the rest are mere repetition. And love, apparently, is the best exponent of this singularity. Every small thing which will remind me of you will always seem to me one half of a shell, one half of a penny, with the other half kept by you».

VLADIMIR NABOKOV, *The Real Life of Sebastian Knight*

1. Il sasso di Hegel

Il secondo luogo che ho scelto di commentare come chiave per entrare in Hobbes è il famoso mito degli uomini circolari raccontato da Aristofane nel *Simposio*. Come il primo capitolo, anche questo ha a che fare con l'immagine dell'uomo come mancanza. Ma mentre là si trattava di vedere come la mancanza spinga al suo superamento, come cioè l'indigenza istintuale aguzzi l'ingegno, stimoli all'industriosità e all'estraneazione dalla natura matrigna, da cui cerchiamo di difenderci e che idealmente vorremmo ridurre ad un sistema di enti disponibili al nostro uso, qui la questione è quella del desiderio e del suo rapporto con il proprio sé. Se là emergeva la necessità del progettare il futuro, l'imposizione dell'artificio, di un complesso economico di abitudini e risposte codificate volte a istituire una seconda natura da sovrapporre alla natura data, qui la mancanza viene sentita come desiderio di un altro *come noi*. Mentre là ne andava del rapporto dell'uomo con l'oggettività in genere, qui

parleremo del rapporto dell'uomo con altri esseri umani. Il rapporto con l'oggettività rimandava oltre sé una volta scoperta l'insufficienza della *technê*: ma la virtù politica introdotta da Protagora, che non contemplava la possibilità di un rapporto paritetico con la soggettività altrui e dava luogo alle innumerevoli esitazioni e contraddizioni viste, era una risposta insoddisfacente, cosicché ora si tratta di proseguire il discorso passando ad un piano diverso.

In effetti, se c'è una cosa esclusa da quanto dice Protagora sul rapporto dell'uomo con altri uomini, è quello che si può chiamare in senso lato desiderio di un altro, che lo si intenda come amore, o amicizia, o come onore, rispetto, o stima. La *sophrosunê* protagorea è al servizio del proprio tornaconto, o della gratificazione di sé, poiché la politica per lui è il teatro della propria ambizione e del proprio successo, in cui gli altri sono salmodianti uditori della propria saggezza, quando non concorrenti pericolosi, o massa inerte e trascurabile.

Colui che ancora troppo spesso viene preso per maestro di stantie massime moralistiche, Socrate, potrebbe obiettare come fece a Lisia nel *Fedro*: vivere circondati da persone siffatte è come godere della «intimità del non amante, frammista ad una moderazione mortale [*sophrosunê thnêtê*] che dispensa guadagni mortali e meschini [*feidôla oikonomousa*] e genera nell'anima amata una grettezza che vien lodata comunemente come virtù» (256e). Il principio che regge questo sé è il guadagno; altri sé, in termini hegeliani l'altro come un'autocoscienza indipendente da me, non sono contemplati; anzi, alimentano la propria concezione di sé come un cibo che soddisfi un appetito la cui misura è unicamente il proprio bisogno soggettivo. Si può chiamare questo un modo naturalistico e materialistico di concepire la soggettività, cui si può opporre la posizione di Levinas, che riprende da Kojève la distinzione hegeliana bisogno-desiderio trasformandone il senso, e conclude che il bisogno si soddisfa per inglobamento dell'oggetto, il desiderio invece non si può saziare e non ha una presa sull'essere¹. Ma va rilevato che questa

¹ *Totalité et infini*, The Hague 1961, trad. it. A. Dell'Asta, *Totalità e infinito*,

stessa distinzione si può vedere fondata, piuttosto che sulla specificità umana misconosciuta dal pensiero dell'identità che anche nel bisogno umano deve vedere il desiderio, come vorrebbe Levinas, sulla differenza della concezione dell'oggetto cui ci dirigiamo, e che determina il carattere predatorio e assimilatorio del nostro bisogno volto a consumarlo e a toglierne l'indipendenza, o viceversa di riconoscimento della sua trascendenza.

Come dice Hegel, un sasso è perfettamente completo, non manca di nulla; non avendo bisogni, non deve colmare nessun vuoto tra sé e l'alterità: non ha soggettività. Vivere significa avere bisogni; gli animali sono una forma di soggettività naturale per Hegel, sono spinti continuamente fuori di sé nel loro rapporto con l'ambiente, in tutte le funzioni biologiche e di sopravvivenza che li caratterizzano². Tuttavia sono singolarità in una specie; perpetuano la specie riproducendosi, ma per loro la temporalità è la ripetizione ciclica dello stesso; al contrario, l'uomo è in grado di trascendere la natura, la vita stessa, in quanto duplica se stesso ed è per sé. Mentre nel processo generico animale le singolarità stanno distinte da altre singolarità simili a loro ma il genere le sovrasta tutte quante, l'uomo distingue se stesso nella sua esistenza, tramite il suo agire, e acquista quindi quell'individualità che non si dà come tale in natura. L'uomo fa di se stesso quel che vuole e deve diventare; per l'uomo è possibile una distinzione tra essere e dover essere perché l'uomo ha la volontà che gli esseri naturali non hanno, a cominciare dalla libertà di

Milano 1980, pp. 114-17.

² «Solo l'essere vivente sente *manca*za; giacché solo esso è, nella natura, il concetto, che è unità di sé medesimo e del suo contrario determinato. Dove si ha un limite, questo è una negazione solo per un terzo, per una comparazione esteriore. Ma si ha la *manca*za, quando, in uno e medesimo essere, esiste altresì qualcosa che lo sorpassa, ed in lui è perciò immanente e posta la *contraddizione* come tale. Un essere siffatto, che è capace di avere in sé la *contraddizione* di sé stesso e di *sopportarla*, è il *soggetto*; e ciò costituisce la sua *infinità* [...] È un passo importante fatto verso l'idea esatta dell'organismo aver sostituito in essa all'*azione delle cause esterne l'eccitamento per mezzo di potenze esterne*. Comincia qui l'*idealismo*; che, cioè, niente potrebbe avere una relazione positiva con il vivente, se questo non fosse in sé e per sé la possibilità di tale relazione; e cioè se la relazione non fosse determinata mediante il concetto, e quindi del tutto immamente al soggetto» (*Enciclopedia* di Berlino, § 359 nota, nella traduzione di Croce).

inibire il movimento e il desiderio, di esonerare la natura e mettere a tacere i bisogni della vita per agire secondo fini non naturali; questo per lui significa produrre la razionalità nella realtà.

In questo senso l'uomo è diviso in sé in un senso ulteriore rispetto alla distinzione sé-altro negli animali; il suo sé e quello che è suo (dalle qualità alle proprietà alle abitudini alle rappresentazioni ecc.) non coincidono. L'uomo si sa come questa non-identità. Ma così mostra di non essere legato alla sua vita biologica: anziché semplicemente vivere, *ha* una vita, il che significa che ne è libero e può anche rischiarla per qualche fine superiore. Mentre in natura tutto si ripete ciclicamente, e dal punto di vista del genere anche nascita e morte sono il circolo di mantenimento dello stesso, l'autocoscienza umana instaura la temporalità come forma del progresso spirituale, e con essa la mortalità come una dimensione che trascende la natura; come tale l'autocoscienza acquista un valore infinito, il valore cui nulla di dato in natura può ambire.

L'uomo è autocoscienza, e questa è essenzialmente mancanza, e il movimento di colmare questa mancanza. L'origine prima dell'autocoscienza è allora il desiderio. Ma il desiderio può annientare l'oggetto nella sua indipendenza, consumarne l'alterità e digerirne quel che si rivela utile assimilare al nostro sistema per espellere il resto; oppure può essere il desiderio che non si soddisfa con l'annullamento dell'oggetto, bensì ha bisogno della sussistenza dell'altro per potersi confrontare, misurare e specchiare in quello. In questo caso un altro come sé è quello che si desidera, un altro che possa permettersi di perdersi per ritrovarsi in noi. In questa modalità il desiderio non è una mancanza che si possa colmare, un buco che si possa riempire, né si dirige su un'alterità da consumare; il primo requisito è che nel loro rapporto due autocoscienze si riconoscano come indipendenti. Devono poter attribuire all'altro un sé come quello che sanno che li governa e li muove³.

³ Mi riferisco in questi paragrafi, oltre come scontato alle pagine sull'autocoscienza e il riconoscimento nella *Fenomenologia*, all'edizione Lasson della Introduzione alle *Lezioni sulla filosofia della storia* (pp. 31-5, e 48 sgg.), e alle seguenti sezioni dell'*En-*

In questo volume discuterò alcuni aspetti essenziali propri di questa distinzione, dalla diversa temporalità in gioco nelle modalità opposte al suo fondamento in un tratto che diventerà molto importante soprattutto quando passeremo a Hobbes, cioè l'autonomia della vita mentale e i piaceri dell'immaginazione. Per intenderci, si tratterà di prendere sul serio quello che scrive Aristotele nel *De anima* quando dice che non c'è movimento senza desiderio, né desiderio senza immaginazione (III 10, 433b 29). Il piacevole più intenso non è quello della percezione, ma quello del ricordo o della speranza, cioè il rendere presente nell'anticipazione o nella ri-presentazione, vale a dire in immagine, un oggetto caro assente (*Rhetor.* I 11)⁴; tra gli esempi nominati da Aristotele la rievocazione dell'amato, dell'amico, o dell'onore e della fama che crediamo ci spettino e che danno soddisfazione alla nostra immagine di noi stessi. Insomma, la rappresentazione dell'immaginazione funge da surrogato e presenza vicaria capace di darci un piacere mentale e affettivo anche superiore al piacere goduto nella realtà presente. Ma la rappresentazione dell'oggetto nella sua assenza non ha solo funzione sostitutiva; ben più importante, ed esclusiva degli uomini, è la funzione di stimolo e di piacere della rappresentazione come tale. Mentre il movimento animale per Aristotele si spiega con la rappresentazione di uno scopo che il vivente si prefissa di realizzare, pertanto per definizione assente e da perseguire nel futuro, quel che può iniziare il movimento umano è in linea di principio innaturale perché scaturisce da rappresentazioni per nulla prefissate o univoche, ma appunto mediate e astratte; lo scopo assente non è prossimo e funzionale, può risiedere in un futuro indefinito, ed andare contro il nostro bisogno naturale e interesse.

In questo senso, quel che dice Freud ci può essere d'aiuto:

ciclopedia di Berlino: §§ 350-366, e 381-384. Mi permetto di rimandare al mio *Hegel and Aristotle*, op. cit., per un commento.

⁴ Questo è un noto topos sfruttatissimo dalla letteratura moderna. Ad esempio, l'intera *Recherche* è retta da questo principio: basti pensare all'idealizzazione operata dalla memoria e dall'attesa, cui corrisponde la delusione di cui il Narratore si stupisce ogni volta che si ritrova in presenza di Albertine.

Freud non nega che gli animali abbiano rappresentazioni, ma sottolinea come negli uomini la rappresentazione non sia costante, prefissata e codificata in quanto funzionale a certi fini, ma vari in modi assolutamente non funzionali alla sopravvivenza. Le pulsioni hanno una straordinaria plasticità e possono volgersi agli oggetti più disparati, sicché il piacere di rappresentazione può soppiantare il piacere d'organo⁵. Mentre il movimento animale ha fini prevedibili e dettati dalla natura, quel che muove l'uomo è il fine che egli dà a se stesso nella rappresentazione, un fine in linea di principio estraniato e autonomo dai fini naturali.

Molti sono i possibili sviluppi di questa opposizione hegeliana tra la cerchia limitata del bisogno e l'infinita virtualità del desiderio⁶. Si può obiettare – la critica di Levinas a Hegel – che questa concezione hegeliana rimane viziata da una visione di fondo per cui alla fine qualsiasi trascendenza si mostra come un intoppo apparente sulla via verso un sapere aldifuori del quale non si dà nulla di essenziale, e per cui l'identità è il modello di-

⁵ Cfr. ad esempio l'investimento regressivo della libido nelle lezioni 22-23 dell'*Introduzione alla psicanalisi* (1915-17), in *Opere*, a cura di C.L. Musatti, vol. VIII, Torino 1976. La connessione Aristotele-Freud si trova discussa in uno spirito che a me sembra fichtiano sotto il titolo di immaginazione radicale in Cornelius Castoriadis, *Domaines de l'homme. Les Carrefours du labyrinthe II* (Paris 1986) e in *L'institution imaginaire de la société* (Paris 1975, nei capitoli terzo, purtroppo non incluso nella traduzione italiana parziale di F. Ciarra e F. Nicolini, *L'istituzione immaginaria della società*, Torino 1995, e quinto, compreso in questa traduzione).

⁶ La chiamo hegeliana alla luce di quel che ho appena esposto e per individuare alcuni tratti specifici che torneranno utili nella discussione successiva, ma ovviamente non è teoria esclusiva di Hegel. Cassirer, tra gli altri, scrive in un senso analogo: «L'istinto, per quanto tumultuosamente sembri spingere in avanti, in realtà è sempre determinato e diretto dal di dietro. Le forze che lo guidano ... derivano dal bisogno sensibile immediato. La volontà invece si libera da questo legame. Essa si spinge nel futuro e nel semplice possibile, ponendoli dinanzi a sé mediante un atto puramente simbolico... Ciò che prima era una rigida catena di reazioni si converte ora in una fluida e mobile serie, ma raccolta intorno ad un centro ed in sé stessa chiusa, entro la quale ogni elemento viene determinato mediante il riferimento al tutto. In tale facoltà di «guardare avanti e indietro» [qui Cassirer cita il *looking before and after* della *god-like reason* dell'*Amleto*] consiste il vero compito e la funzione fondamentale della ragione umana» (*Philosophie der symbolischen Formen. III*, Oxford 1923, trad. it. E. Arnaud, *Filosofia delle forme simboliche*, vol. 3/1, Firenze 1966, pp. 244-45; cfr. anche *An Essay on Man*, New Haven and London 1944, capitolo terzo).

rettivo. Qui non si tratta di vagliare questo punto e di proseguire in questa direzione, ma anzi di invertire il cammino e di procedere a ritroso, come il gambero nietzscheano, verso l'origine stessa di questo problema – un'origine che possiamo definire come una concezione fondamentale del sé e dei suoi limiti. Ed è ad uno dei più significativi miti sull'origine del sé che ora ci volgiamo.

2. L'ascesa verso la completezza

Ho scelto il *Simposio* proprio perché pone chiaramente in luce per la prima volta l'essenza del desiderio come mancanza dell'oggetto che si desidera. Ma all'interno di questo filo conduttore le posizioni possono divergere in modi fondamentali, a seconda che il compimento del desiderio si rappresenti come estinzione del desiderio, come fantasia di completezza o di una simmetria senza residui, o come un venir tratti fuori di sé verso un oggetto che ci trascende irrimediabilmente.

Anche il *Simposio*, come il *Protagora*, è un dialogo narrato. Ma anziché venir narrato da Socrate che ha presenti nella memoria i fatti e le conversazioni di poche ore prima, è avvolto nelle nebbie più oscure, come se Platone volesse continuamente alludere al tema dell'oscurità dell'origine. Il fantasma di un passato mitico e la finitezza e mediazione della memoria umana sembrano aleggiare ad ogni piè sospinto: il racconto è una storia nella storia, perché Apollodoro ricorda quello che ricorda Aristodemo di un convito avvenuto anni prima, in cui Fedro parla dell'origine di Eros inteso come dio, Aristofane dell'origine di eros inteso come desiderio, Socrate ricorda l'incontro con la sacerdotessa di Mantinea in gioventù, Alcibiade rammenta le sue esperienze con Socrate, ecc. Aristodemo è un fanatico discepolo di Socrate che ha un rapporto personale con il filosofo ma altrettanto poco quanto Apollodoro con la filosofia come tale, che entrambi si dilettono di ascoltare e riferire; senonché Aristodemo non ricorda alcuni discorsi, e si addormenta durante altri, e anche Apollodoro se ne dimentica alcuni (178a, 223d).

Il titolo del dialogo è il primo paradosso, perché significa «bere conviviale», ma in occasione del convito a casa di Agatone per festeggiare la vittoria della sua tragedia alle Lenee il giorno prima si decide subito di limitare il bere dopo gli eccessi della sera precedente: la connessione tra moderazione o sobrietà e ebbrezza o intossicazione compare quindi fin dal titolo.

Il tema dovrebbe essere l'amore, ma pressoché in nessuno degli interlocutori l'amore come lo intendiamo noi, una passione romantica individuale e privata che prende tutto il nostro essere, è l'oggetto esclusivo del discorso. Non certo perché vi si trovi un'aberrazione come il cosiddetto amore platonico, una inane e pia invenzione più tarda⁷, ma perché gli encomi ad Eros sono rivolti a celebrare un dio (questo è l'unico dialogo platonico intorno a un dio, salvo mostrare con Socrate alla fine che non di un dio ma di un demone si tratta), e perché Eros è sempre visto in rapporto a quello di cui Eros è causa, in particolare una vita buona e felice. I manoscritti medievali del *Simposio* recavano come sottotitolo «Del bene»; è tra religione e politica che Eros troverà il suo spazio iniziale, finché non si affaccerà tematicamente tra le due, con Socrate-Diotima, la filosofia a purificare l'Eros naturale e irriflesso cui quelle rimandano. Ma implicitamente, nei panni meno altisonanti dell'educazione, la filosofia non solo è presente fin dall'inizio, ma regge addirittura la costruzione dell'intero dialogo. A differenza del *Protagora* infatti non assistiamo allo scambio acceso dai toni conflittuali tra Socrate e il sofista di fronte ad un pubblico direttamente interessato, vuoi per quello che ne può trarre (Ippocrate), vuoi per quello che ne può temere (gli altri sofisti), o per il piacere che ne traggono gli spettatori della partita (i loro allievi). Qui non solo l'atmosfera è pressoché opposta⁸; abbiamo una serie di discorsi

⁷ Se ne legga una versione nel casto misticismo neoplatonico di Marsilio Ficino, con il suo imbarazzo, tra gli altri, di fronte al discorso di Aristofane, completamente stravolto o soggetto a interpretazioni fantasiose (qualunque riferimento ad abbracci o amplessi viene riferito alla comunione non dei corpi ma «delle Anime nostre, secondo l'uso platonico», *Sopra lo amore ovvero Convito di Platone*, Milano 1992, p. 60), quando non si confessa di non comprenderlo («l'oscura e implicata sentenza di Aristofane», p. 55).

⁸ V. la nota 22 del primo capitolo.

urbani e non direttamente antagonistici di persone famose e affermate, quasi tutti amanti che riflettono sulla propria esperienza personale portando nella discussione contributi derivanti dalla loro professione o dalla loro relazione⁹. Ma in particolare i discorsi sono disposti in una serie ascendiva che riflette per l'appunto il tema di Eros come ascesa. L'ascesa è la *periagogé*, il rivolgimento e la ricerca dell'anima, condotta oltre di sé (una *Umkehrung des Bewusstseins?*); questo movimento di trascendersi che definisce Eros è fatto proprio dal dialogo come un tutto, poiché i discorsi si innestano sui precedenti e si sviluppano gli uni dagli altri in una delle più convincenti illustrazioni della dialettica platonica. Ci si rende conto dei propri limiti grazie alla confutazione del proprio punto di vista; il principio della frustrazione è essenziale all'educazione socratica, perché ci libera dall'autorità dell'opinione, che si presenta sempre come pretesa di verità, e ci eleva alla riflessione.

E di riflessione, o di guida, Eros ha bisogno, come l'amante ha bisogno di essere indirizzato da *ho hégoumenos*, colui che guida (210a 7, in Diotima). La situazione di partenza è segnata da una naturale disegualianza, che può essere di età, esperienza o sapere; e l'asimmetria è uno dei tratti più significativi dell'Eros nei modi più diversi che vedremo, a cominciare da quella amante-amato che regge il rapporto pederastico, un rapporto in cui l'uomo insegna quel che sa e porta a età matura il giovane amato¹⁰.

Ma non per tutti l'asimmetria avrà il valore che le attri-

⁹ Per inciso quattro su sei hanno una relazione tra di loro, Fedro con Erissimaco, Pausania con Agatone, come non si manca di notare clamorosamente nei tratti con cui descrivono Eros, cui prestano elementi propri o del loro amato, o di sé in rapporto a lui, o temi che sottendono la loro relazione (Fedro e il guadagno della relazione amorosa con Erissimaco; Pausania, molto più vecchio di Agatone, e il *nomos* ateniese che premia la costanza dell'uomo maturo con il giovane; Erissimaco che fa di Eros il principio della propria professione; Agatone che descrive l'oggetto scelto da Eros con i tratti che caratterizzano lui stesso nel *Simposio*). Vista la peculiarità della relazione di Socrate con Alcibiade, che fa il suo chiassoso ingresso a movimentare una festa quasi conclusa, il solo Aristofane, che solleva la fusione a sogno irrealizzabile di ogni amante, resta alla fine senza un compagno.

¹⁰ Cfr. il *Simposio* di Senofonte (VIII, 21).

buerà Socrate; solo Socrate parla della situazione di partenza, solo per lui è importante la vista dell'amato, e la distanza che questa presuppone. Per tutti gli altri eros è uno stato di pienezza in cui si è attivamente assieme all'amato; per Socrate vedere la bellezza dell'amato che rapisce e fa uscire di senno equivale a subire un colpo: la passività è per lui fondamentale, ed eros infierisce dall'esterno sulla nostra recettività.

Inoltre, se la politica, intesa come vivere associato e sfondo necessario di una vita buona, è la premessa e ritorna costantemente nel dialogo, sicché interesse, virtù, legge, armonia, sono i temi cui viene legato Eros nei primi discorsi, si fa strada sempre più palesemente il riferimento alla possibile tensione tra eros e politica. L'eros di suo non conosce confini di legge, di tempo e luogo, e mal si concilia con i limiti che gli si vuole imporre, sia che si tratti di limiti di decenza e convenienza o di ragionevolezza. Per questo può diventare un tiranno e travalicare i limiti, e per questo è estromesso dall'esperienza socratica della *polis* della *Repubblica* retta dal principio dello stare sul proprio, dove se c'è è regolato nel modo più rigoroso e improbabile, a cominciare dalla passione sessuale e la pianificazione degli accoppiamenti.

In rapporto a questo si può rilevare come l'ascesa non sia del tutto continua; mi pare che i discorsi si possano dividere in due serie disuguali per complessità e importanza. La seconda serie, con l'eccezione di alcuni lati del discorso di Agatone, non ha nulla di edificante o moralista, e il distacco dalla politica sembra consumarsi a mano a mano che la si riduce ad una consolazione per un'unione impossibile (Aristofane) o ad uno degli stadi dell'ascesa verso ciò che oltrepassa la politica (Socrate).

È Fedro a iniziare la serie di discorsi. Fedro si lamenta che si leggano trattati in cui il sale viene elogiato per la sua utilità (177c 1), e che nessuno celebri i beni che Eros dona agli uomini. Subito il discorso verte sull'utilità; e la specifica utilità di eros è di fungere da guida del comportamento virtuoso dell'amante di fronte all'amato. Eros, fra i più antichi dèi, responsabile della generazione ma esso stesso ai margini della generazione (viene ad essere ma non ha genitori, 178b 1), induce ad azioni

straordinarie, contrarie all'egoismo che definisce l'uomo, come l'estremo sacrificio di sé (Alcesti è il suo primo esempio). La virtù cui istiga Eros riluce di fronte ai testimoni; diventa un teatro di cui l'amato sia lo spettatore se non l'istigatore, e consiste nella visibilità dell'onore delle azioni, che verrà giudicata in modo corrispondente dagli dèi, gli spettatori ultimi.

Nel suo discorso non solo Fedro si contraddice (Alcesti e Achille non sono sullo stesso piano, e la morte di Achille per Patroclo va contro il principio indicato a 179b 4, secondo cui solo l'amante è disposto a morire per l'amato), e rende lo spettatore il movente ultimo delle proprie azioni. Fa anche un encomio indiscriminato di Eros; o almeno così pensa Pausania, che da qui prende le mosse per distinguere azioni nobili e azioni basse e volgari, ispirate da due tipi di eros. Pausania oppone l'eros celeste e Afrodite Urania all'eros volgare con Afrodite Pandemia: mentre nel primo caso si ha a che fare con una divinità antica e senza madre, che spinge all'omosessualità e al comportamento onorevole, nel secondo si tratta di divinità giovane, insolente e viziosa, che spinge ad accoppiarsi tanto con uomini che con donne, e per il piacere del corpo. La legge, comprensibile solo con sforzo e da chi la rispetta sul serio (182d), istiga al comportamento serio e per bene, e rende onore alla costanza, alla saldezza e alla dirittura nelle relazioni.

Pausania parla come un pastore protestante il cui dio è il *nomos*, la convenzione di cui soltanto sembra preoccuparsi, che garantisce la sua moralità e lo fa sentire al riparo da colpa. Né Fedro né Pausania sembrano andare oltre la virtù protagorea, con il suo accento sull'apparenza sociale, sulla convenzione e il rapporto ricompensa-biasimo. Rispetto a loro, Erissimaco sposta il discorso, pur riprendendo la distinzione di Pausania. Anzi-ché essere la legge a valere come sanzione, è ora la *technê* ad imporsi come direttiva in un discorso che ha per sfondo le teorie empedoclee sull'armonia cosmica degli opposti e sui suoi effetti sulla natura, e in particolare sul corpo umano. La medicina è la scienza degli effetti di eros rispetto al riempirsi e svuotarsi del corpo, e il compito del medico è riconciliare in modo stabile gli elementi opposti. Eros è di guida al medico, ma mentre la musa

urania favorisce la salute e l'equilibrio degli elementi, la musa dei molti canti (*Polubumnia*) è volgare e porta a incontinenza e eccesso.

Tra gli effetti più comici di *Polubumnia*, la grandine e le epidemie, che nascono dall'eccesso e dal disordine di eros; l'eros celeste ha effetti benefici non solo in medicina ma anche in musica, meteorologia e arte divinatoria. Il discorso di Erissimaco è pedante non per il suo moralismo, come quello di Pausania, ma per l'importanza che Erissimaco non si stanca di attribuire alla sua *technê* e a sé. Che Platone ne faccia una parodia pare evidente non solo dalle ripetizioni stilistiche di Erissimaco e dalla sua vanità, ma anche e soprattutto dalla reazione di Aristofane. Aristofane avrebbe dovuto, a seguire la disposizione degli ospiti sulle lettighe, parlare dopo Pausania, ma giunto il suo turno glielo impedisce un forte singhiozzo («o per il troppo cibo o per qualche altra ragione», dice Apollodoro, 185c 5-7). Se Pausania e Erissimaco insistevano sulla salute e la decenza come effetto di eros, Aristofane, il più indecente scrittore comico del tempo, ha un salutare effetto di ridimensionamento dei toni elevati dei due predecessori. Sia che il singhiozzo fosse stato causato dall'impressione di vacua edificazione del discorso di Pausania o dalla propria immoderazione nel cibo, il significato dell'incidente sembra chiaro: riportare l'attenzione sul corpo e sulla sua tendenza alla sregolatezza come ciò che i discorsi precedenti hanno completamente dimenticato nella loro astrattezza o moralismo. Il singhiozzo cessa quando Aristofane adotta i provvedimenti suggeriti da Erissimaco, sternuti e pruriti, come se solo i più violenti ed estremi rimedi possano generare quell'eros ordinato nel corpo su cui aveva insistito Erissimaco, e come se tenere distinti gli opposti principi fosse meno semplice di quanto pensasse Erissimaco.

Mentre vorrebbe solo dire qualcosa che fa ridere, come richiede la sua musa, Aristofane teme di dire qualcosa di ridicolo (189b). Non ne ha motivo: il suo discorso non è ridicolo; è tragico, anche se strappa il riso. E l'arte di Aristofane è quella di volgere il brutto e tragico nel divertente, che è reso più sopportabile dal riso. In Aristofane il riso non ha quel carattere satani-

co e cattivo che aveva in Baudelaire (*Du rire*), o ostile in maniera accettabile in Freud (*Der Witz*), o di reazione alla meccanicità del vivente in Bergson (*Le rire*), che tutti riprendono un luogo comune imposto da Hobbes secondo cui si ride delle deformità altrui al cui confronto ci gloriamo della nostra superiorità (ad es., *Leviatano* cap. VI). Al contrario, la comicità di Aristofane è piena di simpatia per il destino dell'uomo. Ridiamo di noi stessi. Come dice Hegel, la differenza tra Aristofane e la commedia moderna (Molière è il suo esempio) è quella tra una commedia in cui i personaggi sono comici per se stessi e una in cui sono «le vittime frustrate del riso altrui, mescolantesi perlopiù alla gioia malvagia»¹¹. In Aristofane il riso non è neppure «lo strumento di una frode sulla felicità»¹², per cui si ride nell'accettazione gioviiale della propria impotenza, perché la frode è già stata perpetrata ai nostri danni dagli dèi, e l'impotenza segna il nostro stesso essere. Aristofane si limita a mostrare quanto sia ridicola, nella sua tragicità, la più comune fantasia di ogni amante portata all'estrema realizzazione.

3. «La legge delle affinità elettive»¹³

Con il discorso di Aristofane Platone non vendica la filosofia dallo scherno subito nelle *Nuvole*. Di nuovo, anzi, in un dialogo platonico al nemico ufficiale di Socrate viene messo in bocca un discorso giustamente famoso e celebrato per la sua bellezza e profondità.

Mentre per il medico Erissimaco il disordine e la mancanza di armonia vanno curate dalla sua *technè* ispirata dall'eros celeste, Aristofane rende eros la cura per una malattia intrinsecamente propria all'uomo. La divisione di eros che abbiamo visto

¹¹ *Estetica*, op. cit., vol. II, p. 1378 (su Aristofane v. pp. 1364-66).

¹² T.W. Adorno e M. Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung* (Amsterdam 1947, trad. it. L. Vinci, *Dialettica dell'illuminismo*, Torino 1966, p. 152).

¹³ È così che Nietzsche ventenne, studente a Schulpforta, sintetizza il discorso di Aristofane in un saggio sul *Simposio* (apparso nel secondo volume della *Historisch-Kritische Gesamtausgabe*, hrsg. von H.J. Metten, München 1934 sgg., pp. 422-24).

in Pausania e Erissimaco viene trasferita da Aristofane all'interno dell'uomo, che anziché essere il medico diventa il paziente¹⁴. L'uomo è essenzialmente incompleto e dimidiato. Aristofane non perde tempo a parlare di anima, perché il suo mito illustra – in modo vivace e verrebbe da dire pittoresco, non fosse per la disperazione della truce rappresentazione – come l'uomo sia una ferita aperta in senso letterale, corporeo e fisico, una metà dolente. Ma anche se il mito è presentato nei termini del corpo, il suo significato più profondo riguarda una concezione del sé. Vediamo come.

Aristofane dà il primo vero encomio del dio senza passare subito a dire cosa dona a noi uomini; e questo è tratto comune ai tre discorsi della seconda serie, a differenza della prima. Per lui Eros è il più amico agli uomini tra gli dèi; è medico di quei mali la cui guarigione sarebbe per gli uomini la massima felicità. La natura umana come la conosciamo era infatti molto diversa originariamente. C'erano tre generi e non due, il terzo essendo l'androgino che partecipava dei tratti dei due generi maschile e femminile¹⁵; la forma degli esseri umani era circolare, con dorso e fianchi disposti in cerchio, quattro mani e gambe e due volti su un'unica testa, e due organi genitali¹⁶.

La sfericità è sinonimo di perfezione. Non occorre scomodare la superiorità del cerchio su ogni altra figura geometrica, o

¹⁴ Cfr. Stanley Rosen, *Plato's Symposium*, New Haven and London, 1968, 1987, p. 145. Questo bel libro, senza dubbio né confronto il migliore commento al dialogo che io conosca, ha avuto il singolare destino di venire sistematicamente saccheggiato nella letteratura di lingua inglese degli ultimi trenta anni senza venire mai citato, da Woodruff e Nehamas a Nussbaum a innumerevoli altri. Purtroppo il libro non è molto noto in Italia, e tantomeno lo è il meschino ostracismo che ha subito. Questo capitolo non può che proporsi come una postilla a quel libro.

¹⁵ Secondo Mircea Eliade l'androgino, come la coesistenza di tutti gli attributi nell'unità divina e sinonimo di pienezza e autarchia, è comune alle religioni cinesi, induiste, nordiche ed iraniche. Ma anche in alcune interpretazioni bibliche il fatto che Eva fosse tratta da una costola di Adamo significa che all'inizio il genere umano era indifferenziato: Gregorio di Nissa e Origene hanno visto nell'uomo creato ad immagine di Dio un essere androgino.

¹⁶ Roland Barthes notava la difficoltà di disegnare questi esseri in *Fragments d'un discours amoureux*, Paris 1977, *Frammenti di un discorso amoroso*, trad. it. di R. Guidieri, Torino 1979, p. 204.

la cosmologia greca con la superiorità del moto circolare, in cui ogni punto sulla circonferenza mantiene la stessa relazione al centro rispetto a tutti gli altri, sull'imperfezione del moto rettilineo, in cui la traslazione impiega del tempo e ogni punto ha diversa importanza relativa, funzione e distanza dall'origine e dalla metà rispetto ad ogni altro punto. La perfezione dell'essere sferico si intende senza conoscere Aristotele, e neppure la «ben rotonda verità» di Parmenide, e neppure senza essere greci, poiché è intuitiva. Essere sferici non dà punti di riferimento ad altri; significa essere invulnerabili, chiusi all'offesa e alla presa altrui, impermeabili. L'essere umano eretto come lo conosciamo noi presta il fianco, letteralmente, ad ogni sorta di attacco; è aperto da ogni lato, e muoversi gli costa più fatica perché non può rotolare velocemente come gli esseri sferici, che corrono come gli acrobati (190a).

Che la superiorità della forma sferica sia relata alla possibilità del conflitto e al rapporto con altri come potenziali nemici, e non ad una simbologia geometrica, a considerazioni metafisiche o altro, non è lettura mia: è palese che gli dèi pensavano in questi termini, come si vede dal provvedimento che hanno preso, di tagliare gli uomini circolari a metà per indebolirli. Ma è non meno palese che questo pensiero era nella mente degli esseri sferici stessi: infatti questi, notando la loro potenza e vigore, cedettero alla fatale tentazione di farne mostra con gli dèi. Null'altro che l'orgoglio li spinse a dare la scalata al cielo. Come nella tragedia, l'orgoglio è sinonimo di *hubris*, di tracotanza cieca poi punita nel modo più cruento dagli dèi.

Nella fattispecie Zeus ha un'idea, tagliare gli esseri sferici a metà: mentre risparmia la razza umana dalla scomparsa, ne trae un duplice vantaggio. Gli uomini raddoppiano di numero, e sono deboli e timorosi di un'ulteriore vendetta degli dèi; sicché la religione e i sacrifici, raddoppiati di numero, saranno assicurati dalla minaccia divina di tagliare nuovamente in due gli esseri dimezzati, in modo che finiscano per saltellare su una gamba sola. In altre parole, gli uomini depongono la tracotanza, si mantengono ordinati e diventano religiosi sulla base della minaccia, e per il ricordo della ferita subita. Un ricordo che gli dèi si accer-

tano che non sparisca facilmente: Zeus ordina ad Apollo di rovesciare il viso sul lato del taglio, perché la ferita venga vissuta ognora come umiliazione e vergogna imperitura.

Esporre la propria nudità (qui, l'ombelico come cicatrice della ferita) ci dà vergogna. Come nel mito di Prometeo, Zeus ci dà il pudore; ma non per il fine della vita associata e della giustizia, bensì per la causa che non ci è permesso dimenticare: la nostra colpa originaria, il nostro orgoglio, la nostra ambizione. A differenza che nel mito di Prometeo, non v'è cenno ad un salvatore dell'umanità o un fondatore della civiltà; l'umanità non si può salvare, né la civiltà è uno scarto rispetto ad un presunto stato di natura anteriore alla politica, perché non c'è differenza tra natura e civiltà: restiamo una ferita aperta comunque. E tutto quello che possiamo sperare è che eros ci consoli; eros non ci dona le arti né può redimere alcunché, ci consola del taglio. Aristofane, critico di Erissimaco, finisce per impostare tutto il suo discorso sull'antitesi potenza-malattia; ma se il male è l'uomo stesso, curarlo è impossibile. È come se eros fosse il medico chiamato al capezzale di un malato terminale, che non promette di guarire perché sa di non poter mantenere. Non c'è quindi la speranza di un mondo migliore in un futuro indeterminato: c'è un presente intollerabile, e al massimo un velo di illusione che ce lo fa dimenticare. Oltretutto, quello che speriamo non si può proiettare nel futuro per un altro ovvio motivo: la felicità, la potenza era originariamente nostra, sicché il meglio che ci possa recare il futuro è una rievocazione vivida del passato che eravamo. Poiché di ritornare all'unità originaria che eravamo non c'è verso. Cosa succederebbe se lo potessimo?

Nel prosieguo del mito, le due metà appena divise non vogliono vivere separate le une dalle altre. Stanno abbracciate nel desiderio di rifondersi insieme; ma dato che ciò è impossibile, periscono di fame e stenti. Quando una delle metà perisce, l'altra ne cerca un'altra con cui intrecciarsi; ma si continua a morire. A questo punto Zeus, che manca evidentemente di prescienza prometeica ma non, si direbbe oggi, di un cuore, si fa prendere da pietà (come nel *Protogora*), e sposta i genitali sul davanti in modo che gli esseri umani si riproducano e diano luogo ad

una stirpe. Forse che prima non generavano? Sì, ma spargendo il seme sulla terra, come le cicale. Ora l'intero è possibile nella forma di un intreccio di corpi, un amplesso regolarizzato e finalizzato; se la congiunzione è tra uomo e donna, alla generazione, se tra uomini, alla sazietà, di modo che, stanchi della congiunzione, gli uomini si rivolgano all'agire (191c).

Segue subito nel mito una differenziazione dei generi; solo gli uomini omosessuali si dedicano alla politica, in cui danno soddisfazione al proprio orgoglio. La città è però un pallido surrogato dell'intero, anche se la posta della politica tiene viva le vestigia dell'ambizione originaria degli uomini sferici. Gli uomini che si danno alla politica non disdegnano, per il bene della patria e per rispetto della legge, di sottoporsi anche a vincoli familiari e relativa procreazione, ma privilegiano chiaramente l'attaccamento a ciò che è loro affine¹⁷.

Sembra che il portato della pietà di Zeus siano la riproduzione e l'agire, la sopravvivenza del genere e la politica. Quello che Aristofane non dice è che Zeus quindi lavora contro eros, per porre un limite al desiderio di congiungersi. Ma la novità più importante, cioè da dove compaia la sazietà se non dal fatto qui messo tra parentesi che abbiamo dei corpi, non viene commentata oltre. Un'altra circostanza centrale è che pare che a distogliere dalla congiunzione nell'unione eterosessuale sia la natura, che con la gravidanza pone un limite ai corpi e alla possibilità materiale di accoppiarsi, mentre nell'unione omosessuale il limite è la sazietà che dà luogo a pensieri su come deviare la propria passione verso fini diversi, l'agire. Mentre la relazione eterosessuale non sembra in grado di far altro che perpetuare la natura, quella omosessuale trascende la natura (il principio maschile è capace di sublimazione, quindi di cultura, è il tacito presupposto di Aristofane). Inoltre, la sazietà introduce un divario tra piano fisico e mentale assolutamente oscurato da Aristofane. Se il desiderio di stare congiunto all'amato non cessa mai nella rappresentazione, perché non si dà felicità superiore a

¹⁷ Cfr. J. Stenzel, *Platon der Erzieher*, Leipzig 1928, trad. it. F. Gabrieli, *Platone educatore*, Bari 1974, 205-6.

quella, ed è quindi infinito, la sazietà finitizza il desiderio, o rende materialmente impossibile quello cui spinge la rappresentazione.

Di tutto questo non c'è motto in Aristofane. La sua conclusione è semplicemente che l'amore è connaturato agli uomini: «ricongiunge la natura antica, e si sforza di fare, di due, uno, e di guarire la natura umana. Ciascuno di noi è quindi un complemento di uomo in quanto è stato tagliato»¹⁸. E questo spiega perché quando si incontri, in un'espressione accolta nel gergo corrente, la propria metà, ci si senta sopraffatti meravigliosamente dall'intimità, come se si riconoscesse qualcosa di profondamente proprio, e non ci si voglia più separare. E benché l'intimità e la congiunzione carnale siano una buona illustrazione dell'oggetto del desiderio, non può essere questo il fine ultimo. «L'anima vuole qualcos'altro, che non è capace di esprimere; di ciò che vuole essa ha un presentimento, e parla per enigmi» (192d 1-2, trad. Colli). Il non saper che dire e come spiegare quello che sente è per l'anima, che compare qui per la prima volta e in opposizione al corpo, una reazione inevitabile. Se venisse Efesto, prosegue Aristofane, a interpretare il nostro silenzio o le nostre confuse esitazioni, e esaudisse il nostro desiderio di fusione saldandoci alla nostra metà, nessuno rifiuterebbe. Amore è il nome di questo desiderio di fusione e di completezza, uno struggimento e una brama dell'intero che eravamo.

Efesto, che compariva nel discorso di Erissimaco come medico, ora offre agli uomini quello che si è mostrato essere il suggello di un abbraccio mortale; la fusione equivale a morte certa. Né Efesto offre loro di ripristinare la loro natura originaria; se fossimo interi come all'inizio non ci accontenteremmo di stare uniti, ma attaccheremmo gli dèi, come abbiamo fatto in origine. In entrambi i casi quindi l'offerta è vana, l'amore è impotente, e il senso di pienezza illusorio. Perché nessuno può accecarsi al

¹⁸ 191d, trad. G. Colli, Milano 1979. La parola per «complemento» è *symbolon*, che originariamente significa la metà di una tessera da presentare a chi ne possiede l'altra metà per comporre un significato unitario, letteralmente in quel caso il vincolo di amicizia che lega i due originari possessori. Il simbolo infatti nel senso traslato comunemente usato è inteso sempre per riferimento a ciò a cui rimanda.

punto da ritenere la propria unione permanente e sicura (si vive comunque separati), o, benché non permanente, almeno adeguata (con la moltiplicazione degli uomini e la probabile morte della nostra metà originaria, la metà trovata non sarà mai il nostro vero complemento ma una nuova metà con cui cercheremo di ricreare il senso di quello che eravamo). La fusione è solo la consolazione per la ferita subita e la fantasia del recupero dell'origine; se diventasse reale condurrebbe a morte o a castrazione. Per sua essenza l'amore è quindi disperato; quel che ci è negato nella realtà lo possiamo al massimo godere fuggevolmente in un'immagine interiore intrisa di affettività, ma allora la consapevolezza della sua parzialità, insufficienza e precarietà si impone dolorosamente per scarto con il reale fuori di noi.

L'amore non solo sembra il fugace e temporaneo rimedio a quella che è una sciagura sotto tutti i punti di vista. Anche più importante è che, nel migliore dei casi, dia felicità quando sopprime se stesso e non è più brama infinita e confusa, ma la pace trovata assieme ad un altro: non l'infinito anelare, ma quello che pone fine all'irrequietezza. Il fine dell'amore sembra essere un senso di interezza che ci permetta un oblio momentaneo della nostra ferita. Non c'è né ci può essere un amore felice per un essere dimidiato; e anche quando si balbettano enigmi nel rapimento dei sensi, non stiamo cercando, come Cherubino nell'*exergum* del capitolo, un bene fuori di noi, ma qualcosa di nostro perduto per sempre. Siamo quindi in lutto per una perdita, non alla ricerca di un bene, poiché il bene per noi è l'intero indifferenziato e generico che eravamo. E da tale intero l'individualità dell'altro è esclusa: quello che conta è la nostra pienezza.

Quello che manca in questa splendida semplificazione di un'esperienza nota a tutti è qualunque riferimento ad un'individualità trascendente e ad una ricerca di qualcosa fuori di noi. Non sentirei la mancanza di un essere determinato se non lo sentissi parte irrinunciabile di me; ma l'unità purchessia che dissolva il mio sé frammentato è l'obiettivo di eros. La fusione ha per fine il sentimento di comunione; ma tale sentimento è un'immagine di felicità cui è estraneo ogni elemento di disturbo e qualunque considerazione che abbia a che fare con la propria

finitezza: dal riconoscimento della differenza dei due sé e dell'indipendenza dell'altro al dialogo, al conflitto, alla temporalità, ai confini e limiti che si vorrebbero per l'appunto vedere soppressi nella fusione. Nella promessa di felicità, nell'immagine ideale della conciliazione non c'è nulla al di fuori della coppia che si abbracci in silenzio; tutto, dalle parole al tempo alla stessa genitalità, è rimosso, perché può creare spigoli, spazi che distanziano. Tutto, compresa la generazione di qualcosa di proprio come dei figli, che viene considerata come qualcosa di imposto per fini di utilità dopo la ferita. Nel tempo mitico nulla di estraneo veniva a turbare la felicità e la potenza dell'uomo, neppure la generazione, che avveniva nel modo più disinteressato e innocente (si spargeva il seme come le cicale).

Per questo a rigore anche parlare di coppia va oltre le intenzioni di Aristofane: se il futuro racchiude un'immagine del nostro passato e ciò spiega la nostalgia e lo struggimento dell'amore, dovrebbe essere chiaro che non si tratta che della nostra individualità e della sua originaria completezza. Considerazioni sul bene o la verità o la comprensione di alcunché di altro da noi sono estranee e irrilevanti, perché che si dia altro da noi è comunque il *prôton pseudos* per questa visione psicologica¹⁹; è sempre in fondo solo con sé che si ha a che fare. All'inizio non ci siamo che noi, non ci sono quei confini tra noi e l'alterità che subentreranno poi.

Per Aristofane è come se l'amore per un altro ci facesse scoprire un nostro potenziale nuovo sé, vero e finalmente intero, con mille possibilità aperte di fronte a sé; ci pare di sentire qualcosa di divino, indefinite possibilità di espansione dei nostri orizzonti e dei nostri limiti, finché non si afferma il confine tra noi e l'altro. E allora si scopre che non siamo per nulla divini, non siamo anzi neppure un sé intero, siamo la coscienza dolente di quella mancanza che l'altro ha portato in luce dentro di noi²⁰; è su questa

¹⁹ Nelle parole di Grace Slick: «*When the truth is found to be lies/ and all the joy within you dies/ don't you want somebody to love?/ don't you need somebody to love?*».

²⁰ Cfr. Anne Carson, *Eros the Bittersweet*, Princeton 1986, rist. Normal (Illinois), 1998, p. 36.

propria mancanza che si versano lacrime, non sull'altro.

Tale esperienza è una ferita da cui è difficile riprendersi. In un certo senso allora l'amore non cura i mali, ma li crea: anche se per Aristofane il peccato originale è l'ambizione e non l'eros, che subentra solo dopo (a dispetto di Fedro), la mancanza non esisterebbe se non ci fosse eros (potrebbe benissimo esserci senza essere sentita, che è come dire che non sarebbe, perché qui un idealismo soggettivo è l'unica posizione del pensiero rispetto all'oggettività che valga). La mancanza non sarebbe se eros non fosse; se non desiderassimo quello di cui manchiamo; né se fosse naturale che mancassimo di qualcosa; né infine se non ci fosse la fantasia di noi stessi come quell'intero autarchico e autosufficiente cui non deve mancare nulla.

Con questo però si va oltre Aristofane: mentre per lui l'immagine di felicità che eros lascia intravedere è l'impossibile ritorno, in termini freudiani, al principio di piacere, in cui il bambino era emancipato dalla realtà e la sua coscienza fantastica era allucinatoria, al servizio dei suoi desideri e dei suoi piaceri, perché non aveva una distinzione tra dentro e fuori, l'instaurazione della mancanza è la necessaria uscita da questo stato di autismo e narcisismo verso il principio di realtà. Si tratta quindi di un male più che necessario: dobbiamo alle pene di eros se abbiamo un rapporto normale con la realtà.

Invece per Aristofane la frustrazione è la fine di un sogno, non una negazione determinata come dicevo all'inizio del capitolo per Socrate. Per Aristofane eros è una corda tesa fra impotenza e pienezza; è funzionale al sentimento di interezza, per cui al massimo alcuni trovano nella politica un surrogato; parlare di «un rapporto normale con la realtà», tanto più se inteso come condizione di una vita «buona», è intrinsecamente risibile. Infatti come possiamo trovare qualcosa di buono o ragionevole nella realtà quando questa non significa altro che l'ambiente che circonda ferite aperte?

Il problema per questa visione però è che Aristofane non è in grado di dirci perché desideriamo l'intero; perché l'intero debba essere un bene per me. O, ad esser più preciso, sentirmi parte di una unità più grande di me è meglio che essere teso ver-

so un bene che mi trascende solo perché non riesco a distogliere gli occhi dalla mia incurabile malattia, che occupa il mio intero orizzonte. Ma il problema è che già dire che una cosa è meglio di un'altra rimanda ad un giudizio intelligente sul bene per me che Aristofane esclude. L'eros per Aristofane non può tendere verso qualcosa di buono o cattivo perché è concepito alla stregua di una pulsione irrazionale e cieca il cui oggetto è indifferente, purché non rimanga esterno e indipendente da me. L'intero non viene perseguito scientemente o perché abbia del buono, ma ci attrae irresistibilmente con la passione più forte perché appartiene a noi, è la mancanza più nostra. E il suo significato non può allora essere che il richiudersi su se stessi a ignorare la limitazione di sé che solo la paura di Zeus ci rammenta.

4. Una diversa incompletezza

Per Aristofane eros è desiderio dell'intero; nell'altro che mi complementa riconosco una parte mancante di me stesso – non un altro me che rispecchi qualità o contenuti che mi siano propri, ma un *symbolon* dell'intero che ero. Mancare significa essere imperfetti, incompleti. Ma mancare si dice in molti sensi; ad esempio, anche per Socrate-Diotima siamo mancanza; solo gli dèi sono perfetti e completi in se stessi, perché non manca loro nulla. In questo sono paragonabili agli ignoranti, che credono di essere completi, come il sasso hegeliano, e si accontentano di quello che hanno, non hanno bisogni o desideri di trascendere la propria condizione (204a). Ma per Socrate-Diotima l'incompletezza ha significato ben diverso che per Aristofane. In questa sezione del capitolo, pur senza poter seguire la parte finale del *Simposio* con tutte le difficoltà che questa solleva per l'interpretazione, dalle incoerenze di Diotima al significato dell'ingresso di Alcibiade, vedremo in che senso Socrate è critico della concezione del sé di Aristofane.

Non differenzierò d'ora in poi la posizione di Socrate da quella di Diotima per semplicità, e perché Diotima, aldilà della questione se fosse personaggio reale e storicamente esistito, vie-

ne palesemente piegata da Socrate a fini argomentativi interni al dialogo e va quindi trattata come persona fittizia. Il discorso della profetessa di Mantinea, che avrebbe dovuto aver luogo diversi anni prima, contiene infatti riferimenti a quel che hanno appena detto Fedro (208d), Agatone (dall'incipit a 203c), Aristofane (205d), Eriissimaco (207a-b) e Pausania (210b-d). Se sembra esserci del tatto da parte di Socrate nel criticare i presenti in modo così indiretto e obliquo, in realtà mettere le sue critiche in bocca ad una sacerdotessa prometeica (aveva previsto la peste di Atene e l'aveva rimandata di dieci anni) che tratta Socrate come un giovane ingenuo e inesperto di cose d'amore per dispensargli i suoi insegnamenti con toni a volte paternalistici è pressoché insolente per gli altri ospiti.

E in genere c'è da notare che l'atmosfera urbana e educata degli scambi visti finora è resa più ruvida e franca da Socrate, il quale è apertamente aggressivo e offensivo in particolare con Agatone. Fin dall'inizio del dialogo ha preso a stuzzicarlo e provocarlo (175d-e). Ora, dopo il discorso di Agatone, che ha assegnato a eros tratti indiscriminatamente elevati ma sospettosamente simili a quelli per cui è famoso lui stesso (giovane, bello, effeminato, tenero, gentile – eros è un dio che genera una grazia elegante e delicata, come il poeta), Socrate non solo tratta Agatone come un oratore vacuo che applica i più altisonanti attributi al suo oggetto senza nemmeno curarsi di sapere se questo li possieda o meno (198e); lo tratta pure come gli ignoranti di Diotima, come uno contento e pago di sé, che continuerebbe ad essere tale, visti il suo successo, i tributi e gli onori dei suoi concittadini, se Socrate non gli insegnasse che manca di qualcosa e se non lo portasse ad ammettere letteralmente che non ha nessuna idea di quello che dice (201b 11-2). Eros sarà al contrario come Socrate stesso: «povero e tutt'altro che tenero e bello, come ritiene il volgo, bensì aspro, incolto, senza scarpe e senza casa...sempre accasato nell'indigenza»²¹.

²¹ *Aei endeiai sunoikos*, 203c 6-d 3 (corsivo mio nella citazione). Visto lo snobismo e l'affettazione di Agatone, nell'onore (e nella casa) del quale peraltro si svolge il banchetto, è difficile immaginare un insulto più ferale.

Ma tutto questo è ancora poco rispetto al fatto che Socrate dice di dovere quello che sa ad una straniera, e soprattutto, dopo tutti i commenti derogatori e offensivi nei confronti delle donne che si sono avuti finora e l'esaltazione dell'amore omosessuale maschile, ad una donna. Per non dire dell'importanza del tema della generazione, lasciato da tutti ai margini della definizione di eros (come in Aristofane) quando non ignorato, e elevato nella definizione data da Diotima a unico modo di partecipazione all'immortalità concesso ai mortali²². È vero che alla fine del discorso di Diotima anche la generazione sarà distinta in produzione di figli del corpo e dell'anima, sicché il ruolo dei poeti come Agatone, produttori di opere che rimangono e vengono onorate nella tradizione di una cultura, sarà rivalutato; ma tutti i discorsi precedenti, non solo quello di Agatone, verranno trasformati e elevati (bisogna proprio dire *aufgehoben*) ad una sfera ed un significato superiori, pur nell'ambito di una critica del loro fondamento.

A differenza di Aristofane, Socrate non vuole fare ridere; al limite, se c'è un effetto che vuole suscitare è quello di *épater les bourgeois*; e la nascita di eros nel mito raccontato da Diotima non potrebbe essere meno delicata e decante di quanto vorrebbe la coppia Pausania Agatone. Penia, povertà, si insinua invadente al banchetto per la nascita di Afrodite, violenta Poros (un dio il cui significato è 'risorsa', 'via') ubriaco di nettare, e ne concepisce eros. Per questo eros è al servizio di Afrodite e ama la bellezza; per questo è indigente e al contempo è un coraggioso cacciatore che tesse intrighi nella sua ricerca di saggezza e amore del sapere (*filosofôn*, 203d 4-8). Per questo sta in mezzo tra sapienza e ignoranza, e non è né mortale né immortale.

²² Narrano Aristofane (*Nuv.* 524) e Plutarco (*Ant.* 36) di come i genitori innalzassero il neonato ad indicarne il riconoscimento e la paternità (H.G. Lyddell-R. Scott, *Greek-English Lexicon*, Oxford 1843, vol. I, p. 106). Diotima esprime un concetto molto corrente, in Grecia come per noi, di cui quel gesto è il corrispettivo simbolico: nel figlio si celebra la continuazione del proprio sé più personale, un pezzo del nostro futuro che non vedremo dopo morti. La sterilità, la non generazione, sia essa scelta o naturale, equivale a vedersi negato il futuro; per questo perdere un figlio avuto, per la cultura greca come per la nostra, è la tragedia più grande.

Eros è filosofo, amante di sapienza e bellezza. Essendo mancanza, non sarà dunque né bello né saggio, né un dio, bensì un messaggero tra dèi e uomini, un demone (tesi contraria alla premessa di tutti i precedenti discorsi). Ma mancanza può essere l'anelito vago che ci spinge a cercare la fusione con il nostro complemento, oppure una ricerca di qualcosa di determinato fuori di noi. Questa differenza, e il fatto che Diotima abbia invocato gli dèi, fanno sì che anche il concetto di tutto o intero in questione sarà diverso rispetto all'intero aristofaneo: eros non ci rende divini, ci mette in comunicazione con un piano superiore, ci fa trascendere la nostra condizione, ci fa uscire dall'ignoranza. Mentre per Aristofane l'intero era esclusivamente umano, al di qua di ogni riferimento al divino che al contempo invidiava e cercava di imitare nella sua potenza e perfezione, per Socrate l'intero è il cosmo «collegato con se stesso» tramite eros (202e 6-7). In Aristofane eros ricongiunge due metà, e non c'è nulla al di fuori dell'umano; in Socrate ricongiunge terreno e celeste, e grazie a questa connessione l'uomo si eleva al di sopra di quel che è terreno. La prospettiva non è quindi solo umana²³.

Ma il punto più importante che distanzia Socrate da Aristofane è un altro. Amare (desiderare, mancare) diventa un concetto chiaramente relativo; il nesso ad altro da sé è parte integrante della comprensione del concetto, così come il padre è padre solo se ha figli (199d). Ma ancor meglio che dire che il concetto è relativo è caratterizzarlo come transitivo, e non reciproco. Qui può esser d'aiuto un passo dell'*Eutifrone* (10a) in cui Socrate spiega che in una relazione, come in un verbo transitivo, esiste la forma attiva e la forma passiva; il significato di vedere e essere visto, di portare e di essere portato, è diverso, e chiaramente non postula l'intercambiabilità di soggetto e oggetto (dire vedere non significa dire che il visto veda il vedente). In questo senso il nesso intenzionale si dirige a quello che ne è del tutto indipendente: quello che definisce amare non ha nulla a che ve-

²³ Sull'ignoranza del lato divino dell'amore e le sue conseguenze per la definizione dell'amante nel *Fedro*, cfr. Alessandra Fussi, «Vedere con gli occhi dell'anima: la funzione dell'ala nella palinodia di Socrate», in *Verifiche* XXIV, 1995, pp. 125-44.

dere con il fatto da ognuno ardentemente sperato che il nostro amore venga ricambiato, ma è una certa relazione verso qualcosa che, per quanto ci possa essere intimo, è fuori di noi o ci manca, la cui esistenza insomma non dipende da noi. Se è così, mancare e desiderare sono una relazione essenzialmente asimmetrica e univoca, da noi all'oggetto, dove la direzione simmetrica contraria può al massimo essere un augurio, ma non definisce nulla del nostro amore o desiderio²⁴. Posso amare Beethoven, un quadro di Cezanne, la bellezza o la sapienza; ovviamente Beethoven, il quadro, la bellezza e la sapienza non sono toccati in alcun modo dal mio amore; anzi, in questi esempi, l'oggetto del mio amore addirittura lo ignora.

Se Agatone erra, dice Socrate, a trattare eros come l'amato e non come l'amante (204c), per Aristofane eros non è una relazione ma uno stato, una fantasia di perfetta simmetria senza residui e reciprocità assoluta dove non si manca di nulla. La mancanza è obliata nella congiunzione; ma la mancanza aristofanea, un non essere ancora – o più – interi, è opposta alla relazione transitiva ad un oggetto fuori di me. Si desidera quello che non si ha, anche se, nonostante quello che dice Diotima (se si desidera quello che non si ha o di cui si ha bisogno, si manca, nel momento in cui si desidera, della cosa desiderata, 200-201), mancanza non è necessariamente non possedere qualcosa: può essere altrettanto un possedere qualcosa che per sua essenza non sarà mai interamente nostro. Se si dovesse ribattere che si vuole che i nostri beni attuali permangano nostri anche per l'avvenire, va rilevato che anche i nostri beni attuali non sono del tutto nostri; *si desidera qualcosa di cui si manca in un senso strutturale*, perché si sta parlando di cose il cui possesso non ci può essere garantito una volta per tutte. E qui si capisce che questo può valere di tutto quello che è soggetto a generazione e corruzione, dai beni materiali al proprio sposo alle proprie conoscenze, che in ogni momento potrebbero lasciarci o perire.

Questa trascendenza dell'oggetto amato è esclusa da Aristofane. E la trascendenza dell'altro è sullo stesso piano dei pro-

²⁴ Cfr. anche *Liside*, 212b-e.

dotti della mia generazione, che mi sopravviveranno. Nella generazione del bello, che combina in sé il dono del poeta visto in Agatone e l'amore di quel che è proprio visto in Aristofane, Diotima rende tematico quello che non sfiorava né Agatone né Aristofane: l'esperienza del tempo, soppresso nella fusione di Aristofane, e della mortalità, senza la quale l'immortalità di cui partecipiamo non avrebbe senso. Di nuovo, guadagnare la mortalità all'esperienza significa aprirsi alla possibilità di ascendere al divino (come alla fine della scala di Diotima, 212a 5-7).

Che la ricerca di qualcosa di determinato e buono sia esclusa dall'ineffabile nostalgia e anelito di cui parla Aristofane viene detto esplicitamente da Diotima a 205e:

«l'amore non si rivolge né alla metà né all'intero, a meno che non si tratti in qualche modo, amico mio, di una cosa che è buona. In effetti, gli uomini sono disposti a farsi amputare piedi e mani, quando ritengono che queste parti di loro stessi siano troppo in cattivo stato. Non è invero a ciò che fa parte di lui stesso, io credo, che ciascuno si attacca, fuorché non sia il bene ad essere chiamato proprio e appartenere a noi stessi, e il male, invece, estraneo» (trad. Colli).

Si ama o vuole quello che si giudica buono per noi, che è come dire che il buono può essere un fine ultimo ed autosufficiente, ma l'intero no. Il bene è superiore alla completezza; e non perché debba esserlo secondo una concezione che Socrate voglia imporre alle cose, un *Sollen*, ma perché questa è una descrizione più aderente ai fenomeni, più vera quindi.

In altre parole, anche senza scomodare l'eros come scala dai corpi alla filosofia e l'ascesa dal sensibile alle idee, desiderare o amare sono una relazione in cui entra tutto il nostro io, dalla vista all'intelletto, non una passione cieca, alternativa all'intelligenza e al giudizio sul bene (Aristotele direbbe che amare ha a che fare con la virtù, cioè con una relazione tra ragione e disposizione sensibile coltivata con l'abitudine, e non è una semplice passione). Per questo Socrate dà altrettanto peso alla passività che all'attività. Mette in rilievo la nostra duplice passività, quella sensibile (lo scarto e la distanza iniziale nella visione dell'amato, e il nostro essere sopraffatti dalla bellezza sensibile) non meno

che quella intellettuale (la necessità di una guida più sapiente di noi che ci insegni ad apprezzare l'unicità della bellezza e, con ciò, ad elevarci sopra l'asservimento alla bellezza di un corpo); ma si tratta di due forme di passività che possono venire trasformate in attività nell'ascesa verso il bello, che impegna tutte le nostre forze, dai sensi alla ragione.

Un'altra cosa su cui insiste Diotima, che non si può trovare esplicitamente in Aristofane, è la chiara distinzione tra processo e fine del processo. Per Aristofane siamo costantemente in movimento; la vita è insensata, e l'amore è oblio fugace. Diotima afferma una netta cesura tra il movimento e il suo fine (che è anche la sua fine); eros muore e rinasce nello stesso giorno (203e), sempre cangiante, parte Penia parte Poros, mentre il suo fine è la visione di quello che è sempre pienamente se stesso e non manca di nulla, quella semplice ed eterna bellezza identica a sé cui partecipano tutte le cose belle (211a-b). Se eros è divenire, il suo oggetto è l'essere più immutabile e perfetto. Se eros, visti i suoi genitori, è come una sostanza di cui si predichino via via gli attributi più opposti e contraddittori, dal punto di vista del divenire il suo oggetto si esprime nella forma di un giudizio infinito (né questo né quello, 211a-b).

Si può allora concludere questo confronto con Aristofane dicendo che anche per Socrate l'eros punta oltre se stesso, dalla produzione di enti intrinsecamente temporali perché consegnati ad un'oggettività che sopravviverà alla nostra morte, alla visione dell'eterno e alla propria soppressione di fronte al bello in sé; e anche per Socrate soppressione di eros equivale a soppressione della propria individualità. Al contempo, anche per Socrate amiamo quello che ci appartiene per natura (*Lys.* 218-22), e in questo senso, paradossalmente, anche per lui come per Aristofane l'amore è egoistico. Ma pretendere di smascherare l'amore platonico come un moto in fin dei conti egoistico, per cui si ama quello da cui ricaviamo benefici²⁵, mostra di comprendere il si-

²⁵ Né del resto, secondo questa critica, si amano altri individui, perché si ama veramente solo il bene in loro: cfr. Gregory Vlastos, «The Individual as an Object of Love in Plato», in *Platonic Studies* (Princeton 1973, 3-34). V. Aryeh Kosman, «Platonic Lo-

gnificato di questo egoismo altrettanto poco che il sé cui appartiene quello che si ama. Non solo è una superficialità moralistica aspettarsi che amare significhi sacrificarsi, alla Fedro; se si prendono le mosse da una concezione del sé come naturalmente avido e egocentrico per poi negarla nella straordinarietà dell'amore, la nobiltà dell'eccezione può risaltare solo sullo sfondo della meschinità del quotidiano, e l'amore finisce inevitabilmente per assumere i tratti poco invitanti del *ressentiment* nietzscheano. Nella concezione socratica dell'amore di quel che ci appartiene, non c'è saggezza più urgente di quella riguardante la propria vita, e il primo bene è la salute della propria anima. Socrate, che non è né uno stoico né un cristiano, può sostenere che conoscere il bene e farlo sono lo stesso solo perché l'anima è personalmente attratta e interessata al bene. Si è spinti al sapere e alla pratica del bene (o si dice che è meglio subire ingiustizia che farne) perché si ha a cuore la propria anima, la sua salute e armonia – per un rapporto a sé, per la propria concezione di sé, non per presunto altruismo. Così anche il beneficio che ci si aspetta da altri dipende dalla sua qualità: mettere sullo stesso piano un beneficio materiale e il beneficio che attrae Socrate, poniamo, a Diotima per quello che ne può imparare, è, nelle parole di Gentile e Lombardo Radice che traducono Kant, il cavillo di una ragione falsamente informata. Se anche interesse e benefici mutano significato una volta che distinguiamo interesse materiale e interesse dell'anima, il sé mosso dal desiderio di possesso dal sé mosso dal desiderio di coltivare la propria anima, allora la critica di egoismo perde immediatamente valore.

Ora, Aristofane ha intravisto che l'amore è amore di qualcosa di proprio, ma per lui la soppressione della propria individualità nell'amore significa oblio di sé, dimenticare la propria ferita; così Aristofane ha reso impossibile proprio la visione di quanto ci trascende e il nutrimento della nostra anima. Socrate, che per questo nutrimento attinto a ciò che ci sovrasta usa il nome mitico di anamnesi, vuole un amore in cui parlare di amor di

sé e di amore di cose più elevate di noi (saggezza, verità, bene) non siano in contrasto. Per Socrate l'eros che ci fa trascendere noi stessi conduce a godere della visione delle idee, e quindi a potenziare, arricchire e migliorare il nostro sé, non a consolarne l'impotenza.



Capitolo Terzo

TEMPO, FELICITÀ E AMOR DI SÉ: ARISTOTELE (E ROUSSEAU)

«Venire amati è cosa accidentale: si può infatti essere amati senza saperlo, ma non si può amare senza saperlo [...] L'amico preferirà conoscere l'altro piuttosto che essere da lui conosciuto, come fanno le donne quando accordano ad altri l'adozione dei loro figli, come l'Andromaca di Antifonte. Sembra infatti che il desiderare di essere conosciuto riguardi se stesso e il voler provare un piacere ma non il procurarne, invece il conoscere riguardi il procurarne e l'amore. Per questo anche lodiamo coloro che sono costanti nell'amore anche verso i morti: essi infatti conoscono ma non sono conosciuti».

ARISTOTELE, *Etica eudemia* (VII 4, 1239a 32-b 1¹)

«*Nur der Freundschaft Harmonie/ Mildert das Beschwerden;/ Ohne diese Sympathie/ Ist kein Glück auf Erden*».
EMANUEL SCHIKANEDER, *Die Zauberflöte* (Aria di Papageno e Tamina)

1. Flusso del tempo e tempo della prassi

Si è visto alla fine del capitolo precedente come per Socrate desiderare sia tendere fuori di sé verso quello che ci trascende. Il desiderio deriva il suo significato e la sua dignità dall'oggetto cui tende; desiderare dissetarsi o sapere sono desideri es-

¹ Trad. A. Plebe. Cfr. *Et. nic.* VIII 9, 1159a 27 sgg. Il riferimento alle madri che preferiscono conoscere che essere conosciute ha a che fare col tema dei bambini assegnati per adozione o perduti in guerra, rapimenti, ecc., che crescono senza conoscere i loro genitori, un tema reso popolare dalla commedia classica.

senzialmente diversi. L'eros è per sua natura una funzione insatura, incompleta, perennemente in movimento. Ma se eros manca del bello e desidera che esso sia suo, cosa succede a chi possiede le cose buone? «A questo, dissi io [Socrate], sono in grado di rispondere più facilmente: sarà felice» (*Sympos.* 204e-205a). Questa risposta, commenta Diotima, è conclusiva: essere felici, essere accompagnati da un buon demone (*eu-daimôn-ia*), è il fine ultimo, e chiedere se si vuole la felicità per un fine ulteriore è una domanda insensata. Quando in eros all'inquietudine subentra il godimento e la coscienza della superiorità dell'oggetto che si contempla, come nella visione delle idee, l'eros subisce un contraccolpo e un arresto; la felicità è l'esperienza di tale pienezza che trasforma il desiderio di possesso in una ammirazione e amicizia per qualcosa di grande che ci è caro, e tale trasformazione coincide con una emancipazione dal flusso del tempo. Questo è un altro tratto assente da Aristofane, secondo cui non si dà nulla di esterno né tantomeno un punto fermo superiore al ciclo desiderio-appagamento: per lui solo il recupero di un passato mitico conta, il futuro come tale è soppresso, e a meno che non ci riservi la felicità temporanea di un'unione cui guardiamo con trepidazione, è trascinato al pari del presente nello stesso inconcludente vortice di insensatezza.

Per Diotima invece il desiderio si orienta verso il futuro, in un movimento che è al contempo riconoscimento di finitezza (generazione e senso del limite della mia vita, possibilità di perdita dell'oggetto amato) e desiderio di divinità (essere partecipe dell'immortalità, sottratto al divenire, e infine tratto alla visione del vero). Si è altresì visto come il desiderio sia intrinsecamente temporale e incompleto, a differenza del suo oggetto supremo. Il processo di ascesa è consecutivo (*efexês*) e procede per gradi, ma è discontinuo, come si comprende quando raggiunge la sua conclusione: infatti, quando arriviamo al termine della scala, in un istante (*exaifnês*, 210e 4) scorgiamo ciò in vista del quale tutte le sofferenze di prima erano esistite e a cui ci avevano preparato. Come dicevo, c'è una cesura netta tra il processo e la sua conclusione, come tra uno sforzo e la quiete cui questo tende, o tra un viaggio e la sua destinazione. A destinazione, tacciono gli

altri, anche se compagni di cammino o maestri²; l'eros si disassocia apertamente dalla politica ed è un diventare simili al dio che riguarda soltanto il nostro godimento della visione e la nostra personale «amicizia col dio» (212a 6).

Per Socrate, si è visto, l'eros è teso tra il momento iniziale – l'insostituibile ora della visione su cui non possiamo esercitare alcun controllo – e il momento in cui il tempo si congela, il flusso si arresta diventando irrilevante³. Si tratta di due momenti, due 'ora' con valenza ben diversa: mentre il primo è l'inizio del processo, il secondo è l'esito, per nulla garantito dal primo o da quanto ad esso segue, che a volte il processo raggiunge, se ben guidato. Ma il secondo ora è solo apparentemente affine col primo, non è un momento in una serie, e in questo senso non è temporale. Questa eccedenza del secondo ora che dà un senso conclusivo al processo ascensivo non è però spiegata oltre da Socrate.

Ora, tutti questi tratti sono stati depurati dall'univocità semantica e dalla presunta trascendenza del bene, e naturalizzati dall'afflato quasi mistico apparentemente contrario alla particolarità della vita terrena, da Aristotele. Quello che mi interessa ripercorrere in questo capitolo è il rapporto tra due diverse concezioni della temporalità, naturale e propria della prassi umana, e il rapporto tra amicizia e virtù alla luce della concezione di sé in gioco.

La cesura tra processo e fine diventa tematica nel concetto aristotelico di movimento, o mutamento⁴. Aristotele distingue due sensi all'interno della rete di concetti potenza-atto-tele-mutamento: il criterio più importante per la loro distinzione è

² «Da quinci innanzi il mio veder fu maggio/ che 'l parlar nostro, ch'a tal vista cede/ e cede la memoria a tanto oltraggio» (*Divina commedia*, XXXIII: 55-7). Cambia l'oggetto, nella *visio beatifica* del poeta, ma non il senso dell'ascesa.

³ Cfr. Rosen, op. cit., pp. 216-19, e Carson, op. cit. (a proposito del *Fedro*), pp. 152-3.

⁴ Nel resto di questa prima sezione riassumo la mia discussione di *energeia* dall'introduzione al mio volume *Hegel and Aristotle*, op. cit., cui rimando per un'analisi dettagliata dei passi aristotelici (e delle interpretazioni heideggeriana e hegeliana degli stessi).

l'esame della relazione agente-paziente nel divenire (*kinêsis* ha numerosi significati, non limitati al nostro 'movimento'). Se uso uno strumento, ad esempio una sega per tagliare del legno, in questo movimento agente, mezzo e paziente cadono l'uno fuori dell'altro; nel caso di un essere vivente che si nutre e cresce, viceversa, il vivente agisce su di sé in un tipo di attività in cui agente, paziente e fine dei processi coincidono. In questi casi il divenire non è esterno al paziente, come sarebbe in un movimento meccanico di urto tra corpi o nella produzione di un oggetto, perché avviene interamente (viene iniziato, effettuato e portato a termine) all'interno del soggetto del divenire.

L'*energeia* o atto varia corrispondentemente. Nel primo caso è il risultato del movimento, risultato che pertanto va tenuto ben distinto dal processo, che è solo strumentale al conseguimento del fine; qui *energeia* significa l'attualità o realtà, che come tale non ha nulla a che fare con la realizzazione o con qualsivoglia senso di attività soggettiva. In questo caso la potenza sparisce quando ha raggiunto il suo fine e subentra l'atto. Il movimento di luogo (*fora*) è un classico esempio di questo tipo di mutamento; è una realtà incompleta (*energeia atelês*) perché è diretta fuori di sé. Uno stato potenziale di un ente è sostituito da un altro stato: per esempio, una pietra che cade e ora ha raggiunto terra è in stato di riposo, ha raggiunto il compimento del suo movimento; se perdo tre chili raggio il mio peso forma; se cammino fino alla casa del mio amico raggio il mio obiettivo; se costruisco una casa il prodotto finito dà coerenza, unità e qualità ai miei sforzi: *la mèta dà significato al movimento*. In questi esempi, l'esito del processo è la quiete cui tende il movimento; la realtà o atto porta all'essere e fa sparire la potenza, definita in relazione allo stato cui è diretta.

Ma se il movimento di luogo o la produzione ricevono il loro significato dal proprio *telos*, identificabile indipendentemente dal processo, esistono anche atti o *energeiai* che consistono nel perfezionare, portare a compimento, realizzare o rivelare l'essere di qualcosa. Anche «subire» va inteso nella stessa dualità di significati, così come l'alterazione che si ha nel divenire. A differenza di questa, e dello scambio di stati del movimento,

esiste un'alterazione, chiamata dai medievali *alteratio perfectiva*, che non comporta la passività del paziente sottoposto ad urto, letterale o metaforico, dall'esterno, quanto «la conservazione, da parte di ciò che è in atto, di quel che è potenziale e che gli è simile... Chi possiede la conoscenza infatti passa ad esercitarla, e quest'attività o non è un'alterazione, poiché è una crescita del soggetto verso se stesso e la propria realizzazione, o è un tipo diverso di alterazione» (*De an.* II 5, 417b 2-7). Chi conosce passa dalla potenza all'atto senza subire un'azione dall'esterno o produrre un oggetto esterno: attiva, realizza e perfeziona se stesso. La distinzione di Aristotele è in ultima analisi una distinzione tra un *divenire altro* e un *agire su di sé*, un'autorealizzazione.

Questo criterio è parallelo alla distinzione su cui Aristotele insiste in *Metaph. Q*, la distinzione tra atti perfetti e imperfetti. È alla luce della distinzione dei fini, interni o esterni, che si comprende il movimento come un atto imperfetto finalizzato a qualcosa di esterno a sé; se invece prendiamo le mosse dalla coppia di opposti movimento-risultato (come ad esempio fa Heidegger, seguito da schiere di interpreti), non raggiungiamo mai la possibilità di questa distinzione né la possibilità di parlare di atti compiuti o perfetti. Nell'esempio del conoscere, si realizza o rafforza una potenzialità, e non si sostituisce uno stato con un altro, perché qui il fine è interno al soggetto dell'attività.

Ovviamente è l'etica il luogo principe di tale attività compiuta o perfetta. La virtù o eccellenza è una disposizione finalizzata alla scelta e viene sviluppata tramite l'abitudine, in un'azione da sé su sé per così dire, dalla ragione sulle passioni. Abituare significa ripetere attività indirizzate ad un fine in modo che le disposizioni derivino dalle attività e al contempo siano dirette verso di esse. Le attività hanno diversa importanza e dignità a seconda che il loro fine ultimo sia interno o esterno al soggetto. Il fine della produzione o generazione è un oggetto esterno al produttore: qui l'attività è strumentale all'uso, sicché l'esperienza e la conoscenza della forma da parte del capitano della nave è architettonica, superiore e regolativa, per l'arte del costruttore di navi; il sapere dello stratega dirige i lavori di chi costruisce tutto quello che serve alla cavalleria, fino alle briglie per cavalli. Nell'a-

gire, invece, il produttore e l'utente sono lo stesso, perché il fine è la buona azione, e questa non ha un fine ulteriore fuori di sé (*Et. nic.* VI 2, 1139b 3-4; 5, 1140b 7; *Polit.* VII 3, 1325b 15 sgg.). Un fine scelto e perseguito per se stesso è un fine compiuto e perfetto in un senso assoluto; l'azione è tale fine autosufficiente; la *praxis* o azione è un'attività completa (*Metaph.* Q 6, 1048b 18 sgg.) che dà un significato determinato all'esistenza umana, la rende quella che è.

Tra gli esempi di un'attività del genere sono il piacere come attività immobile permanente (*Et. nic.* VII 15, 1154b 26-8), e, anziché un'azione, quella che per noi è un'attività teoretica, il vedere.

«Sembra che l'atto di vedere sia completo in ogni momento della sua durata; non manca infatti di nulla che, venendo dopo, porterà a compimento la sua essenza. A questo assomiglia anche il piacere. Infatti è un tutto, e in nessun dato momento si potrebbe prendere un piacere la cui essenza sarebbe più compiuta se dovesse durare per un tempo più lungo. Per questo non è movimento; ogni movimento, infatti, ad esempio la costruzione di una casa, si svolge nel tempo e mira ad un fine, ed è compiuto solo quando ha fatto ciò a cui tende. Quindi è compiuto o nell'intero tempo in cui si svolge, o nel momento in cui raggiunge il fine. Tutti i movimenti sono incompiuti nelle loro parti e nei loro momenti» (*Et. nic.* X 4, 1174a 14-23).

Mentre nel movimento, per sua natura incompiuto, il tempo è la somma delle sue parti e culmina nella sua conclusione, il vedere non si può dividere in momenti costitutivi dotati di valore e natura diversa. Il vedere è compiuto e intero in ogni momento del suo essere (1174b 6). In attività come il vedere, «ciò che ha luogo nell'ora è un tutto indiviso» (1174b 9).

In *Metaph.* Q 6, l'esempio del vedere ritorna assieme a quello della felicità e del pensare, e in opposizione a movimenti come dimagrire, imparare, camminare, costruire, come l'*energia* è opposta al movimento. Anche qui il tempo è importante per la distinzione: mentre nel movimento un processo è subordinato al suo risultato, e raggiungere il fine è la conclusione del processo che compendosi si esaurisce, nell'attività il tempo non

apporta contenuti nuovi; posso dire che sono e sono stato felice, «allo stesso tempo» (1048b 23). Cosa intende Aristotele con questa contemporaneità di presente e passato?

Per Solone (*Et. nic.* I 11), e in buona parte ancora per noi, la felicità appartiene al passato; bisogna uscire dalla felicità per giudicarla; di qui la rarità con cui sentiamo la frase «sono felice», e il pudore di chi la dice. Per noi, la felicità è un sentimento personale e incorreggibile su cui siamo l'unica possibile autorità (solo noi sappiamo se siamo felici o meno), ma su cui abbiamo malauguratamente altrettanto potere che sul vento⁵. Centrale per questo concetto di felicità sembra essere il ruolo della contingenza e di quello che per l'appunto non si può controllare; in altre parole, felicità equivale per noi quasi interamente a una buona fortuna. Per Aristotele invece la felicità è un'attività, non uno stato, l'attività in cui si dispiegano in modo armonico le nostre potenzialità, e ci realizziamo come soggetti compiuti e a tutto tondo. La felicità di una buona vita dura tutta la vita, è l'esercizio di un bene che è permanente, non un movimento che cessi una volta raggiunto il suo scopo; è un essere che è al contempo un'attività, non una ricerca; un atto continuo che perdura, e non un risultato. Mentre in una ricerca il momento in cui raggiungo il risultato è la conclusione del processo, il tempo della *praxis* non presenta differenze tra presente e passato né tra momenti diversi per importanza fino al momento finale in cui il tempo precedente acquista il suo senso e la sua trasparenza definitiva, perché è compiuto in ogni momento e il suo fine è null'altro che la sua attività. Se virtù e felicità non sono un semplice possesso ma l'esercizio di un buon carattere, e significano

⁵ È Th. W. Adorno a scrivere che basta interpellare il vento per sapere se si è felici. Un suo aforisma può essere preso ad esempio del modo di considerare la felicità cui ho fatto riferimento: «È per la felicità come per la verità: non la si ha, ma ci si è. Felicità non è che l'essere circondati, l'«essere dentro», come un tempo nel grembo della madre. Ecco perché nessuno che sia felice può sapere di esserlo. Per vedere la felicità, dovrebbe uscirne: e sarebbe come chi è già nato. Chi dice di essere felice mente, in quanto evoca la felicità, e pecca contro di essa. Fedele alla felicità è solo chi dice di *essere stato felice.*» *Minima moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, Frankfurt a.M. 1951, trad. it. R. Solmi, *Minima moralia*, Torino 1954, nuova edizione 1979, p. 127 (il passo sul vento è a p. 47).

più un fare bene che uno stare bene, e sono infine l'attributo di un *bios*, un tipo di vita dispiegata, allora il tempo della prassi è radicalmente diverso dal tempo naturale.

In questo senso si può dire che Aristotele compia un passo ulteriore rispetto a Socrate. Mentre per Aristofane non esiste un in sé, né un altro essere umano indipendente da me né tantomeno le idee nella loro oggettività, Socrate fa di eros una direzione fuori di me plurivoca, non legata cioè ad un oggetto esclusivo; per questa tendenza polimorfa – ma non perversa –, gli oggetti di eros sono tutti commensurabili, e quindi passibili di una gerarchia nel senso di un'ascesa dal basso verso la verità e la trascendenza delle idee. Il desiderio muta significato e valore a seconda del suo oggetto e può essere diretto tanto ad un corpo quanto alla bellezza stessa; ma al culmine della sua accezione distoglie da ciò che è terreno e si risolve in una visione che ha oltrepassato il mondo di generazione e sensibilità. L'ora del godimento di questa visione non è congenere e della stessa natura dell'ora sensibile: è come l'esperienza – che per esseri finiti come noi non può che essere all'interno del tempo – della sottrazione al tempo.

Aristotele estende invece questo momento estatico alla dimensione quotidiana di una vita felice; l'istante straordinario si tende come un elastico a coprire tutta la maturità di una vita eccellente. L'istante della felicità come assimilazione al dio non è un punto isolato dal fluire del tempo e in via di principio estraneo a questo: diventa piuttosto il tempo come un tutto indiviso in cui il presente recupera in sé il passato. Tutto questo è possibile perché il movimento che ho chiamato transitivo, cui Diotima ha sottoposto il desiderio e la mancanza, viene di nuovo dirottato su di sé – benché ovviamente non sul sé nichilista di Aristofane. Il tempo della prassi umana e di una vita che abbia un significato è un tempo pieno perché, anziché di verbi transitivi, è fatto di verbi intransitivi che diventano quasi riflessivi; fuor di metafora, perché, a differenza che nel dimagrire, costruire, imparare, dove c'è una relazione, interna al verbo, ad un oggetto fuori di noi, nel vivere bene, nell'agire bene, si gode di sé. Qui il sé non si sopprime affatto; ma anzi dalla dignità del sé e della

sua virtù dipende la misura della felicità della sua vita. Come vedremo alla fine di questo capitolo, anche il desiderio di altro da sé si qualifica in base al tipo di rapporto che si ha con sé; paradossalmente, non si amano gli altri se non si ama se stessi.

2. *Virtù come realizzazione di sé*

Non è che un atto di fede sull'intrinseco significato di una vita buona possa essere di molto aiuto. L'inizio dell'*Etica nicomachea* di fatto oppone ad una visione della vita come movimento inane l'intenzionalità della vita umana. Non veniamo a nascere in un vuoto, ma in una rete di significati sedimentati. Se ogni attività è diretta a qualche fine, la vita umana non è cieca; essendo tutte intrinsecamente («per natura») indirizzate a qualche fine, che vale come il loro bene, le attività sono ragionevoli, e sono ordinabili in un sistema di abitudini, opinioni, tradizioni culturali che non sono il risultato del caso ma di qualche scelta che ha per oggetto quello che può essere diversamente da come è. La scelta è la scelta più o meno razionale operata su quello che, per quanto contingente, è suggerito dalla natura o dalla necessità; qui natura o necessità hanno valore regolativo nel senso che segue. Poiché per Aristotele ogni ente corrisponde più o meno a quello che è al suo meglio (un bambino è meno uomo di un adulto, un coltello spuntato è meno coltello di uno affilato), e il suo atto compiuto o realtà piena è il criterio per giudicare l'esistenza individuale, e poiché ogni divenire va inteso alla luce del suo fine, ogni singolarità sensibile soggetta al divenire è un individuo di una specie che giudichiamo adeguato o difettoso commisurandolo alla forma matura e compiuta della sua specie. Nel giudicare dell'adeguatezza di qualcosa al suo atto, si prendono le mosse sempre da una comprensione dell'essere pieno della cosa, dalla sua realtà normale. Qui atto, realtà, virtù o eccellenza significano lo stesso. Per questo quando Aristotele parla della virtù del vivente, o del cavallo, o dell'ascia, vuol dire che l'ascia che consideriamo è più o meno in grado di svolgere la funzione propria delle asce.

A livello metafisico, si possono trarre diverse conseguenze da ciò: natura equivale a essenza, e questa a una regola (proprio nel senso in cui Kant parla di concetti come regole) o *telos* che non ha nulla a che vedere con presunte teleologie provvidenziali o antropomorfe, e poco con norme morali; ogni cosa è un individuo di una specie oggettiva, sicché il nominalismo moderno è un madornale errore di prospettiva; l'essere e il bene non sono su due piani irrelati, sicché introdurre al fine di dissipare ogni confusione la netta separazione tra essere e dover essere (*being and ought*, *Sein und Sollen*) si basa su un singolare fraintendimento della natura del problema. Quello a cui dobbiamo limitarci in questo contesto è che, come dicevo, la natura o la necessità danno un criterio e una normalità in virtù dei quali valutare le cose. E in questo senso le attività, che sono per essenza dirette a quello che può essere altrimenti, sono palesemente ordinate in una gerarchia per cui alcune sono architettoniche, sovraordinate o regolative rispetto ad altre; lo stesso vale per i rispettivi fini.

Se i fini fossero una pluralità paratattica, in cui nessuno fosse superiore ad altri, oppure se ogni fine rimandasse ad altri fini senza un fine ultimo, non avremmo neppure la possibilità di parlare di rapporto mezzi-fini: qualsiasi obiettivo sarebbe un fine meritevole di altrettanto rispetto di ogni altro, oppure tutto sarebbe solo strumentale senza un senso chiaro di dove si vada a parare. Indifferenza o futilità sarebbero le alternative. Ma se esiste un fine che venga perseguito per sé, che determini tutti i nostri desideri e voleri, e a cui tutti gli altri fini parziali rimandino, allora avremo un fine supremo e autosufficiente. E tale fine ultimo rende la vita desiderabile e non mancante in nulla (*mēdenos endea*). Ora, tutti sono d'accordo sull'esistenza di questo fine ultimo, e lo chiamano felicità, anche se poi non sono d'accordo sul contenuto di questa. I più ritengono sia una vita di piaceri; ma questa è servile, un'esistenza bovina, in cui si vive costantemente dipendenti dalla disponibilità dei beni che desideriamo, come degli otri forati che vorremmo sempre invano vedere pieni⁶. Oltre al fatto che è una

⁶ L'immagine viene dal *Gorgia* platonico. La critica della vita di piaceri, poniamo, di un Don Giovanni, non è svolta da un superiore punto di vista morale, come per

vita di perpetua insoddisfazione, non è vita da liberi.

I liberi tendono a considerare la vita politica la più alta espressione delle potenzialità umane. Il fine della vita politica è l'onore, il riconoscimento da parte di persone che stimiamo. Si tratta di uno dei più forti moventi dell'azione, e non solo per i greci né solo in un senso stretto di politica o di onore (ad esempio si può cercare la stima di colleghi di lavoro, di maestri, dei genitori, di amici, del pubblico di ammiratori sconosciuti quando si suona, si scrive, si gioca a calcio). Meritarsi l'onesta stima altrui dà un piacere e una soddisfazione più profondi e duraturi che il piacere dei sensi; perché la stima è pubblica, e la nostra immagine pubblica è parte della nostra autocomprensione. Meritare la stima altrui e averla sono ovviamente distinti. Un conflitto tra il giudizio di noi che ci viene da altri e quello che ci viene da noi stessi è lacerante e non può rimanere irrisolto; commisuriamo continuamente il nostro sé alla sua apparenza, e, mentre siamo ovviamente consapevoli della loro non identità, nel caso ottimale vorremmo che si affermasse la più stretta relazione tra i due.

Aristotele ha in mente un tipo di persona determinato per cui questo fine abbia senso. Questo non ha di mira la stima che ci deriverebbe da un concetto protagoreo di vita politica, per cui godiamo della stima altrui per il nostro apparire pubblico senza alcuna relazione con quello che pensiamo o siamo. La soddisfazione di questo tipo sarebbe per lui probabilmente paragonabile, nella sua aleatorietà, alla vita del piacere – senza contare il fatto ancora più importante che chi parte da questa idea di virtù non avrebbe per nulla la stima altrui come fine, a meno che negasse ipocritamente a se stesso che il suo fine ultimo è una forma di potere, e non di stima (detto diversamente, questo tipo di persona persegue la stima per il potere che conferisce, come vedremo che fa l'individuo hobbesiano).

Il tipo umano che ha in mente Aristotele è soltanto l'eccellente nel senso visto sopra di una persona le cui doti umane più

Kierkegaard, ma è avanzata nel nome di dignità, nobiltà e libertà, ed è quindi quasi estetica e aristocratica, non morale. Del resto il termine «nobile» di cui faccio uso nel corso di questo capitolo è la traduzione di *kalon*, bello.

specifiche (formate in una vita secondo ragione) siano dispiagate e realizzate al meglio; l'eccellente ha motivo di ritenersi eccellente, e vorrebbe che persone eccellenti come lui lo riconoscessero nella sua eccellenza. Si danno possibilità diverse, ovviamente: ad esempio, l'eccellente può disinteressarsi del giudizio di chi stima inferiore, di qualunque natura esso sia (o non gloriarsi di un eventuale giudizio positivo da parte di chi disprezza). O può soffrire se qualcuno che considera suo pari lo considera inferiore al suo valore; ma se c'è una causa palese cui attribuire questo errore, l'eccellente si sente di non doversi rimproverare nulla, la sua onestà lo costringe a considerare la discrepanza tra la sua autocomprensione e il giudizio altrui alla stregua, semplicemente, di una sfortuna, cioè di contingenza, e si sa che la fortuna è tale perché è bendata e irragionevole. Oppure può doversi ricredere sul valore di chi non vede il suo valore, e concludere che non meritava il suo rispetto. Oppure – ma questo è Hegel, non Aristotele – può dover riconoscere che un'auto-scienza inizialmente servile, immersa nella realtà da cui lui si è estraniato, diventi più che meritevole del suo riconoscimento.

In ogni caso, Aristotele dà per scontato che le persone siano naturalmente diverse e ineguali, e che gli eccellenti operino per meritare la stima di chi ritengono altrettanto eccellenti. Averla è contingente, sia perché chi gliela concede può non aver nessun titolo a farlo (o a non farlo), sia perché chi riconoscono che ce l'abbia può non concederla. Ma se è così, l'unico metro con cui si designa chi vorremmo ci riconoscesse è il nostro valore, e questo non ha nulla a che fare con l'eventualità che viviamo, poniamo, circondati da individui corrotti, o in tempi corrotti, o in esilio: quel metro va affermato in qualunque circostanza e indipendentemente dal suo successo agli occhi degli altri, non ha nulla di socialmente indotto, come diremmo oggi.

Aristotele ne trae con forza l'unica conclusione possibile: l'onore e la stima dipendono da chi li conferisce, e sono quindi arbitrari, mentre il tipo che stiamo considerando vuole possedere un bene permanente che non gli si possa togliere ad uno stormire di fronde, solo perché mutano i tempi o il giudizio di alcuni per i motivi magari più irrilevanti, o perché si era sbagliato

sul conto del loro valore. La stima e il riconoscimento dunque non sono il vero fine di questo tipo di persona. La stima è la sanzione pubblica del mio possesso di certe qualità, cui si tributa onore; ma allora è il possesso di quelle qualità che voglio. Se l'eccellenza merita stima ma non necessariamente la gode, l'eccellenza è un bene più saldo e permanente, e cioè superiore, rispetto alla stima. Di nuovo, il bene è superiore al suo riconoscimento; non solo perché ne è condizione, ma anche perché, ponendo che l'eccellente viva incompreso o in isolamento o in circostanze storiche avverse (Aristotele direbbe: in un regime politico che privilegi e tributi riconoscimento a una forma di «virtù» diversa), il bene posseduto è la pietra di paragone del giudizio sul bene altrui ed è sufficiente a se stesso.

Senonché, se possedere il bene è condizione per praticarlo e per sapersi eccellenti, la possibile discrepanza appena illustrata mostra che anche l'eccellenza è da sé sola insufficiente e imperfetta come fine ultimo, perché non garantisce la felicità. Il possedere l'eccellenza non significa nulla se non la si può esercitare e praticare, oppure se subiamo disgrazie tali per cui dirci felici nonostante la nostra eccellenza ci sia impossibile. Qui Aristotele cerca di uscire dalla difficoltà distinguendo due forme di felicità, qualitativamente diverse, di cui la virtù accompagnata dalla buona fortuna è chiaramente la felicità in senso stretto (I 11, 1101a 7-9), e ribadisce che comunque anche nelle più grandi avversità la persona nobile non si perde d'animo e non arriva agli abissi di miseria cui è prono l'animo vile. Non è il caso di seguire in dettaglio l'argomentazione aristotelica; basti rilevare come per Aristotele nessuna fortuna, per grande che sia, ci renda la vita desiderabile; solo il bene e la felicità, vale a dire l'azione volontaria, dà un senso alla nostra vita e ce la fa amare, perché è quello di cui siamo causa noi stessi⁷. Come tale, sia è un bene permanente e affidabile a differenza della fortuna, sia ci dà giusto motivo d'orgoglio perché quello che siamo è quello

⁷ Cfr. il passo in cui Aristotele paragona i poeti ai benefattori: amano quello che hanno fatto come se fosse il loro figlio, e più di quanto il loro beneficiato ami loro (*Et. nic.* IX 7, 1168a 1-5).

che abbiamo formato ed educato noi stessi, è il risultato della nostra azione su noi stessi.

La felicità non è l'interrezza aristofanea, la completezza dell'unione, ma la compiutezza di una vita buona; come si capisce dal passo dell'*Etica eudemia* riportato in esordio del capitolo, la perfetta reciprocità e simmetria è una speranza che però consegue ad una concezione per cui l'altro è indipendente da noi, e non un nostro naturale complemento. Possiamo avere della gratitudine quando i nostri sentimenti sono ricambiati solo perché il ricambiarli non è scontato, e l'oggetto dell'amore è indipendente da noi come del resto l'oggetto del conoscere. Anziché di un intero che sfida l'esterno e presume di sostituirvisi, si tratta di una stabilità e saldezza di carattere fatta di interazione con l'esterno e che renderà possibile una forma meno appariscente, ma appunto per questo meno allucinatoria e inaccessibile, di arresto del flusso del tempo naturale, di estensione ad una vita di un articolato e pregnante ora di significato. Si può esprimere il concetto in termini hegeliani dicendo che Aristotele passa dalla cattiva infinità soppressa solo a livello fantasmatico ad un'autentica negazione determinata o all'infinità della relazione per sé.

Come Aristotele, anche Diotima aveva subordinato la generazione alla pratica della virtù e alla contemplazione, e anche per lei solo la mortalità apriva all'immortalità; ma Aristotele supera decisamente il concetto di immortalità come perpetuazione del genere e come fama postuma e onore dei figli della propria anima per fare dell'immortalarsi (*athanatizein*) un'attività (pratica o teoretica) che si coltivi come un fine in sé, compiuta in ogni suo momento e rivolta al proprio benessere.

Se c'è un lato per cui l'etica aristotelica non si può confondere con alcuna dottrina morale è proprio questo: la vita buona è piacevole in se stessa. L'uomo eccellente gode delle buone attività che svolge; un'azione generosa che non porti piacere non è generosa (I 9, 1099a 18-20), oppure è uno stadio temporaneo nell'educazione di un carattere non ancora formato. E un carattere ben formato è un carattere che provi piacere e pena alle cose giuste (II 2, 1104b 12-3), e per cui non si dia divario o conflitto tra volere e dovere, tra ragione e passioni. Ciò è possibile

solo quando le passioni non siano ritenute cattive in sé ma siano l'indispensabile vitalità dell'azione. Le passioni sono necessarie per l'eccellenza, e vanno nutrite e sviluppate senza censurarle ma indirizzandole a fini stabiliti dalla ragione. L'amore non è buono in sé, la rabbia non è cattiva in sé; il carattere di chi ama la ricchezza non è il carattere di chi ama la sapienza, e reprimere la rabbia ha per risultato l'impossibilità di indignarsi di fronte all'ingiustizia. Le passioni, quindi, *sono* quello per cui vengono usate, e al solito dipendono dal fine.

Le buone azioni sono la ricompensa di se stesse per la persona nobile, cioè che abbia formato le proprie abitudini indirizzando le proprie passioni a fini razionali (diremmo oggi: che impronti le sue abitudini a un certo sistema di valori); l'obiettivo principale della politica è formare un carattere che trovi piacere a svolgere azioni nobili. Per tutto questo l'etica aristotelica è molto lontana dalla morale nel nostro senso: non perché Aristotele era confuso e non possedeva ancora alcune categorie fondamentali, ma perché per lui la moralità è un modo di vita difettoso, subordinato e inferiore ad altri *bioi*. Normalmente la morale ha a che fare con doveri che sgorgano perlopiù da un'interiorità in linea di principio opposta alla politica, guarda con sospetto le passioni e il piacere, rifugge dalla sensibilità, e soprattutto ha un inizio necessariamente negativo, per cui per essere genuinamente morali occorre mettere a tacere, dire di no o elevarsi sopra qualcosa (sé, natura, costumi, inclinazioni sensibili, desideri della carne, ecc.). Al contrario per Aristotele la bontà porta con sé la felicità, la virtù è accompagnata da piacere (II 2, 1104b 3-13), l'etica è una premessa particolare di comportamenti essenzialmente e sempre politici, ed in genere, come dicevo prima, è meno un codice di precetti o leggi che una estetica generale, in senso se si vuole schilleriano, volta a descrivere una vita aristocratica ad un pubblico di uditori che peraltro già siano sensibili alle attrattive di un nobile modello (I 2, 1095a 2 sgg.).

Aristotele riconosce che la situazione ideale in cui non si dà conflitto tra ragione e passioni era alla base del concetto platonico di educazione e di politica (II 2, 1104b 12-13). Se si rammenta quello che dicevo a proposito della desiderabilità della

virtù per Socrate, e del fatto che è nell'interesse del nostro sé più vero vivere una vita buona, ci rendiamo conto che Aristotele almeno su questo punto non si discosta molto da Platone. È sulle conseguenze che trae riguardo all'amore di sé che Aristotele si distanzia da quello che abbiamo visto a proposito di Socrate nel secondo capitolo: anziché trascendere il proprio sé verso ciò che lo sovrasta, per Aristotele l'amore di sé è buono e giusto quando il sé incarna il meglio delle sue possibilità. Un breve esame del concetto aristotelico di amicizia illustrerà questo distacco.

3. Amicizia e egoismo

I luoghi in cui Aristotele si esprime con più chiarezza riguardo al nesso di temi come l'amor di sé, la reciprocità nei rapporti umani, il nostro amore per l'altro e la sua trascendenza, sono i due libri sull'amicizia, ottavo e nono, dell'*Etica nicomachea*.

C'è anzitutto da rilevare come anche qui, come a proposito dell'eccellenza, Aristotele parta da un concetto generico per restringere progressivamente il suo significato. Inizialmente amicizia (*filia*) si riferisce al legame che tiene uniti i membri di un gruppo, dalla famiglia alla *polis* all'associazione d'affari; e *filos* è analogamente ambiguo, significando sia chi è caro sia l'amico, cioè sia chi è caro sia chi vuole bene (un'ambiguità sfruttata al massimo nel *Liside* platonico). Ma emerge presto che tutti i tratti definitori dell'amicizia derivano dal miglior tipo di amicizia, quella tra persone eccellenti, e che, come si tratta ora di vedere, gli altri due tipi si comprendono per riferimento a quello.

Come per la felicità, anche per l'amicizia Aristotele argomenta in modo lontano da noi. Per noi trovare gli amici consoni a noi è questione in larga parte di fortuna; per lui l'amicizia è una virtù e uno dei beni più grandi. Come tale, è ancora più importante della giustizia perché tiene unita la città, e se ci fossero amicizia e concordia tra i cittadini non ci sarebbe neppure bisogno di giustizia; viceversa, l'amicizia non ha bisogno di giustizia

perché un amico è naturalmente giusto con gli amici. Come può l'amicizia essere una virtù?

L'amicizia si ha quando c'è una reciprocità di affetto, benevolenza, lealtà e un augurio del meglio per l'altro. Come tale, si basa su una qualche forma di eguaglianza: di quello che ci si scambia, di quanto ci si aspetta dal legame, o della pariteticità delle regole di un contratto che vincola nello stesso modo i due contraenti. Esistono tre tipi di amicizia, a seconda del fondamento da cui si intendono discendere: l'utile o il piacevole sono la base delle due forme inferiori di amicizia, mentre la virtù è la base del modello autentico per ogni forma di amicizia. L'eguaglianza e la reciprocità delle aspettative e degli scambi, che vengono rispettati naturalmente e senza sforzo nell'amicizia di virtù, nelle due amicizie inferiori sono spesso oggetto di disputa: ad esempio in amore, che per Aristotele è un legame tra giovani che trovano piacere nella reciproca compagnia, una causa di conflitto è l'asimmetria del fine, sicché l'amante vuole godere della vista dell'amato, l'amato delle attenzioni di cui vuole sia prodigo l'amante⁸. Se il fondamento del legame è l'utile, le dispute sorgono riguardo all'adeguatezza della retribuzione o del vantaggio, nei cui termini i contraenti considerano il legame. In questi due tipi di amicizia i conflitti nascono quando c'è disparità di volere o sapere, cioè di aspettativa o di valutazione, sicché quello che uno pensa motivi la sua amicizia non corrisponde a quello che motiva l'altro.

Una forma di amicizia può trasformarsi in un'altra; ma anche in un cambiamento del genere (ad esempio, un matrimonio può sanzionare il passaggio dal legame di piacere a quello di utilità, o almeno questo si dovrebbe concludere dalla definizione datane da Kant), raramente vi è sincronia di intenti, desideri e percezione della situazione, sicché è facile che il fine condiviso cambi significato e valore per uno dei due senza che l'altro se ne

⁸ Credo che Aristotele (ma non Platone) sarebbe d'accordo con La Rochefoucauld, per cui «a giudicare dell'amore dai suoi effetti, esso rassomiglia più all'odio che all'amicizia» (nella traduzione italiana *Massime, Memorie*, a cura di A. Morozzo Della Rocca e M.A. Rigoni, Torino 1969, p. 43).

accorga. Questi legami si rompono facilmente perché una volta che sia esaurito il compito o svanisca l'obiettivo che si persegue in comune scompare anche l'amicizia. In entrambi questi casi lo scambio di beni è il motivo esclusivo. Quando viene meno il bene che ci si aspetta dall'altro viene meno anche il legame che unisce. Ciò può aver luogo anche in modo pacifico, quando ad esempio si ottiene l'obiettivo pattuito o desiderato in un'unione retta da un contratto che aveva tale fine, sicché il contratto viene naturalmente meno perché non ha più motivo di essere.

Tutti giudicano le diverse forme di amicizia sulla base della loro comprensione di quello che è l'amicizia al suo meglio (l'atto o fine che funziona come criterio e modello di cui parlo prima). E l'amicizia al suo meglio si trova esemplificata nel rapporto che unisce persone virtuose. Queste hanno un legame stabile e saldo perché saldo è il loro carattere e coltivate nel modo migliore sono le loro disposizioni. Trovano piacere nella compagnia dell'altro perché condividono il sistema di fini che ne guida la vita; e per questo la fiducia reciproca è tenace e profonda. Questo tipo di amicizia è raro perché rare sono le persone di questo genere. Perché si abbia un'amicizia di questo tipo dunque occorre più che un obiettivo condiviso, e più dell'impegno permanente, dell'uguaglianza di valore e della fiducia reciproca che si sono appena viste: occorre che si condivida nel tempo l'esperienza del piacere delle stesse attività sociali e intellettuali, che l'amicizia si dipani come una storia continua nel tempo.

Qui l'uguaglianza non è in primo luogo nel fine materiale che si ambisce a conseguire dal legame con l'altro, ma innanzitutto nel carattere dei protagonisti e nelle cose che si amano; l'amico, nella famosa espressione di Aristotele, è un altro se stesso. Persone così amano quello che è buono per natura, misteriosa espressione con la quale Aristotele intende le cose che piacciono e sono ritenute buone da un uomo eccellente e maturo (*Et. eud.* VII 2, 1236a 1). Qui si vede al meglio la paradossale circolarità dell'etica aristotelica: il bene è rintracciabile nella sua incarnazione nell'uomo virtuoso; se si vuole comprendere il bene basta guardare al modello; ma come l'uomo eccellente si sia dato le regole con cui vive e abbia coltivato il bene in se stesso in primo

luogo è domanda cui non abbiamo risposta, se non nella tesi dell' anteriorità dell'atto sulla potenza: il divenire è comunque indirizzato al suo fine naturale, e come questo viene attuato nel tempo partendo da un' imperfezione o privazione iniziale non è rilevante.

Quello cui invece abbiamo una risposta interessante alla luce di quello che abbiamo visto finora è un altro punto. L' eccellente condivide con persone della sua natura l' amore per i fini più nobili, le virtù più salde; le virtù sono quello che l' uomo eccellente ha tenuto di mira per operare le scelte che hanno educato le sue passioni e formato il suo carattere e che l' hanno reso eccellente; quindi l' amicizia è basata in ultima analisi sul sistema di valori attorno a cui uno ha costruito la propria esistenza, e cioè su null' altro che su quello che costituisce il suo sé. L' amicizia e il rapporto che abbiamo con altri rispecchia il rapporto che abbiamo con noi stessi; l' amico è come uno specchio della nostra virtù. Allora si capisce che l' amicizia è legata con un filo diretto alla virtù perché fa parte delle attività più nobili in cui l' uomo eccellente realizza le proprie doti, e nessuna persona eccellente può farne a meno.

Si desidera il bene per l' altro; si gode della sua compagnia; si condividono le esperienze e il tempo; si condividono gli stessi fini, valori e desideri; e gli stessi eventi, con lo strascico di gioia e dolore che portano con sé. Ora, tutti questi tratti e sentimenti sono gli stessi che un uomo eccellente ha in rapporto a se stesso: vuole il meglio per sé; gode di se stesso e della sua vita, perché per una persona siffatta vivere è un bene; passa volentieri il tempo da solo, cioè in compagnia di se stesso, perché i suoi ricordi sono piacevoli e gli fanno onore e il futuro gli riserva buone speranze; l' armonia che ha con l' amico la possiede dentro di sé, nelle parti della sua anima, sicché il suo giudizio rimane saldo ed è difficilmente alterabile così come i suoi desideri; infine, non conosce rimpianti (*Et. nic.* IX 4).

Insomma, si hanno con gli altri gli stessi sentimenti che si hanno con se stessi. E ciò non vale solo per gli eccellenti, perché anche gli uomini gretti e di animo vile, che hanno le disposizioni opposte, hanno corrispondenti legami: non amano se stessi, anzi

rifuggono la propria compagnia e la solitudine perché il ricordo della loro natura li mette a disagio, e per loro gli altri sono un diversivo che gli permette di dimenticare se stessi; la loro anima non è armonica ma divisa e lacerata in se stessa, perché hanno appetiti in contrasto con la loro ragione, come gli intemperanti, sicché sono sempre pieni di risentimento oppure di pentimento (*Et. nic.* IX 4, 1166b 6-8). E poi amano le cose più degli amici: per loro l'amico è un di più rispetto alle cose, non le cose un bene che sopraggiunga a quello più fondamentale che è l'amico (*Et. eud.* VII 2, 1237b 31-3), sicché possono avere solo amicizia di utilità o di piacere.

Uomini così non possono amare altri perché non amano se stessi; non si fanno del bene né hanno gratitudine per sé; l'interesse materiale è l'unica cosa che si aspettano dagli altri perché è l'unico orizzonte che occupa il loro animo. Si capisce allora che, una volta posto e chiarito il modello dell'eccellente, Aristotele derivi per difetto quello che progressivamente se ne allontana: persone così potranno perseguire una vita di piaceri o al massimo di onore nel senso protagoreo, perché hanno una natura servile. Non possono fare come diceva il proverbio ateniese per cui gli amici condividono i loro beni e non hanno più nulla di privato (*Lys.*, 207c), perché essi sono attaccati ai propri sopra ogni cosa. Per loro l'egoismo ha la forma della grettezza.

Ma il luogo comune per cui l'egoismo è un male non distingue un senso peggiorativo e un importante senso autentico di *filautia*, amor di sé. L'egoista che si attribuisce la parte maggiore di beni materiali, contende sui vantaggi, ed è motivato dal desiderio di possedere di più (*pleonexia*), viene giustamente biasimato, dice Aristotele. Ma un egoista a maggior titolo è chi vuole le cose più nobili per sé, e gioisce e gratifica della parte direttiva di sé, l'intelligenza, cui obbedisce in tutto. Questo egoismo non merita biasimo ma lode, perché chi vive aspirando al meglio per sé praticherà il bene per sé e gli altri (*Et. nic.* IX 8).

Per Aristotele tale forma di egoismo non è affatto alternativa alla generosità, anzi, chi ha questi valori desidera dividerli e mettere in comune le sue sostanze con chi ritiene affine; dal punto di vista della *polis*, ad esempio, un tale egoismo va

promosso e incoraggiato perché tanto più forti saranno i legami tra i cittadini migliori, e perché chi è eccellente ha sempre di mira il bene comune. Questo egoismo quindi è buono e naturale. Altrove, Aristotele lo oppone all'agire a caso degli schiavi che non hanno di vista il bene comune ma perseguono i loro fini individuali senza curarsi del tutto (*Metaph.* L 10, 1075a 16-25): per costoro libertà significa seguire l'impulso del momento senz'alcun riguardo al suo valore e senza intelligenza.

4. Amore di sé e amor proprio

Per Aristotele l'egoismo è giusto proprio perché è opposto alla natura servile e alla grettezza dei molti, interessati solo a possedere di più. Questa distinzione tra amor di sé come sincero interesse al nostro benessere e amor di sé come desiderio di accumulazione e potere ha alcuni tratti essenziali in comune con la distinzione rousseauiana tra *amour propre* e *amour de soi* nel *Discorso sull'origine dell'ineguaglianza*. In vista dell'importanza del tema per quello che vedremo a partire dal prossimo capitolo in Hobbes, vorrei soffermarmi sulle affinità tra Aristotele e Rousseau, ma ancor più sulle loro differenze, che sono più significative ai fini della differenza tra punto di vista antico e moderno.

Per Rousseau nello stato di natura l'uomo è «nudo e senza armi», come si è visto nel mito di Prometeo; ma, tra le grandi differenze rispetto a quella concezione dell'indigenza esistenziale dell'uomo naturale, ha anche un robusto temperamento pressoché inalterabile perché i suoi bisogni non vanno aldilà dei più immediati e basilari bisogni fisici: teme solo fame e dolore, ma non la morte, che ignora⁹. La sua anima non immagina nessun futuro, i suoi bisogni sono così elementari che non ha nessuna progettualità, e non ha se non un sentimento della propria esistenza. Né bene né male si danno a questo stadio irriflesso, solo un naturale sentimento di sé che ci rende cara la nostra vita e ci rende vigili nella sua difesa (p. 208). Tale amor di sé non è in

⁹ Mi riferisco alla traduzione di Gerratina citata, p. 111.

nessun modo alternativo al secondo istinto naturale che ci caratterizza, la pietà o ripugnanza alla vista della sofferenza di esseri viventi; anzi, questi due istinti, precedenti la riflessione, sono tutto quello di cui si ha bisogno per sopravvivere in natura.

Ma in società essi vengono messi a tacere o trasformati in passioni che richiedono soddisfazione; il bisogno diventa passione, e la passione è mossa dall'orgoglio: ci vediamo costantemente con gli occhi degli altri, e per questo non sopportiamo scacchi o delusioni che di fronte agli altri diventano umiliazioni della nostra persona. Diventiamo così un fascio di bisogni superflui contrari alla natura, indotti socialmente; tutto diventa oggetto di valutazione economica, perché tutto diventa commensurabile oggetto di confronto, quindi possibile oggetto di scambio. La ragione perverte il sentimento della propria esistenza che genera l'amor di sé in egocentrismo e amor proprio. La ragione aliena l'uomo dai suoi mali, ed è responsabile dell'introversione per cui l'uomo si ripiega su se stesso, smette di sentire (p. 124), e si allontana dai suoi simili. La pietà viene messa a tacere. Nasce l'io, il soggetto come un centro di riflessione che si estrania dai suoi sentimenti, si erge a proprietario esclusivo delle passioni, ed esige rispetto e riconoscimento da altri per quello che possiede. Iniziamo a scavare una fossa tra l'io riflesso e i suoi sentimenti, cioè la sua relazione immediata all'esterno.

Non è ovviamente la proprietà privata a causare tutto questo ma qualcosa di ben più fondamentale e di cui quella è solo l'epifenomeno economico-sociale: la concezione del sé come proprietario di quello che prima era solo l'espressione irriflessa del temperamento. Ora le passioni sono invischiate in una rete di *relazioni* fatte di impegni reciproci, previdenza, promesse, confronti con gli altri, e finalizzate al vantaggio e allo scambio. Tutto comincia a diventare un'apparenza ad uso sociale sempre più separata da quello che siamo e sentiamo privatamente; l'apparenza e il riconoscimento pubblico cominciano a contare più di quello che siamo; il sé diventa un grumo di orgoglio, e a mano a mano che la stima pubblica diventa un valore, e l'ambizione a goderne diventa generalizzata, nascono vanità e disprezzo da un lato, vergogna e invidia dall'altro (p. 139). Infatti ognuno

ritiene di avere un uguale diritto al riconoscimento; e tale diritto comporta che una ferita infertami diventi un torto, un'offesa e un segno di disprezzo della mia individualità, e un'ingiustizia che il diritto deve sanzionare e punire. Coi doveri della civiltà il divario tra essere e apparire si fa profondo: le facoltà e i talenti individuali si sviluppano al fine di acquisirci reputazione, lode e potere; in mancanza delle doti pubblicamente stimate e richieste, occorrerà fingere di averle. L'ostentazione e l'inganno diventano quindi la regola (p. 143); e il desiderio di distinguersi dagli altri conduce all'ipocrisia, alla finzione; ha per risultato la divisione del lavoro, delle mansioni e dei ruoli sociali, perché ha per fine l'elevarsi sopra altri per fissare una disegualianza di importanza e valore a nostro vantaggio.

In società l'uomo vive fuori di sé, e trae il sentimento della propria esistenza, che per il selvaggio è istintuale e immediato, dall'opinione degli altri. Tutto diventa un'ingannevole esteriorità, simulazione e apparenza fittizia: in società abbiamo onore senza virtù, ragione senza saggezza e piacere senza felicità, conclude il *Discorso* (p. 162). In questo modo per Rousseau l'amor di sé viene trasformato nell'amor proprio o nell'egocentrismo, un sentimento relativo e artificiale che porta a «tener conto più di se stesso che di ogni altro, ispira agli uomini tutti i mali che si fanno reciprocamente, ed è la vera origine dell'onore» (p. 208).

Questa è la nota, potente denuncia rousseauiana. Non gli bastava aver mostrato che le arti e le scienze erano agente corrotto e non di progresso; nel secondo *Discorso* le cause profonde del regresso di cui arti e scienze erano lo strumento andavano analizzate e esposte. Mentre Aristotele è immerso nel mondo del suo tempo e ne illustra con partecipazione e ammirazione quello che ne ritiene il meglio, Rousseau si distacca dal suo tempo: è come il dottore chiamato a diagnosticare il male di un paziente talmente corrotto che dispera di poterlo ancora guarire, o anche solo convincerlo che tanto buona la sua condizione non è. Ma l'uomo non è per sua essenza malato, come in Aristofane: lo è solo in società.

Come Aristotele, Rousseau trova naturale e buono l'amor di sé, e gli oppone una versione pervertita e corrotta. Come per

Aristotele, la ragione non è assolutamente altra dalle passioni (benché per Rousseau la ragione scaturisca dalle passioni, e queste dai bisogni, mentre per Aristotele l'intelletto è il divino in noi che governa le passioni, da cui è indipendente). Come per Aristotele, l'amor di sé è buono e ragionevole perché la natura è buona e ragionevole, o almeno non una matrigna ostile come per Protagora (o Hobbes). Come per Aristotele, l'amor di sé è la prima fonte del sentimento della nobiltà e dignità dell'essere umano. Come per Aristotele, gli individui mossi dall'amor proprio hanno finalità particolaristiche, divergenti e in contrasto; ma la volontà generale, a differenza della volontà di tutti, è in grado di unire a livello politico l'amor di sé dei cittadini finalizzandolo al bene comune in senso universalistico, e così di costituire una sorta di io comune nel corpo politico. Come per Aristotele, chi ha egoismo e non amor di sé è infelice e diviso o alienato in se stesso perché non ha motivi per essere soddisfatto di sé e della propria insincerità, del divario tra il proprio essere e il proprio apparire. Come per Aristotele, l'essere naturale non prevede differenze tra individuo e specie: siamo, per così dire, *Gattungswesen*, tutti uguali rappresentanti di una specie, se non ci differenziamo gli uni dagli altri (p. 91).

Ma proprio qui comincia la massima differenza: per Aristotele differenziarsi gli uni dagli altri significa che gli uomini costituiscono la propria individualità nelle proprie azioni e nella propria vita. Questo non è un male ma parte del nostro *athanatizein* e della nostra superiorità sulla natura. Per Rousseau la differenza tra amor di sé e amor proprio è la differenza tra natura e artificio, o società, distinzione alla cui definizione sono rivolti tutti i suoi sforzi (p. 98); l'alienazione di cui soffre l'uomo civilizzato dipende dal suo essere in società, ed è quindi universale; che la differenza si possa basare, come per Aristotele, su una naturale ineguaglianza di valore o eccellenza tra persone, perdipiù data per scontata come un presupposto tacito, e che si trova incarnata in tipi di persone diverse, non negli stessi individui a seconda che si trovino in natura o in società, è per Rousseau «questione adatta a essere discussa da schiavi che sanno di essere ascoltati dai loro padroni, ma che non conviene a uomini ragionevoli e li-

beri, che ricercano la verità» (p. 97). L'ineguaglianza «morale» è per l'appunto il risultato di un processo storico che si è svolto nel tempo, non un dato naturale al pari dell'ineguaglianza di caratteristiche fisiche. Per Rousseau l'amor di sé sopravvive nella società nell'interiorità della coscienza morale e nella genuinità del sentimento e dell'istinto, nella purezza del cuore incorrotto; per Aristotele, che è il contrario di un'anima bella, l'innocenza del sentire o è un'ingenuità da adolescenti *animulae vagulae blandulae* o, intesa come genuinità e bontà delle passioni, è garantita al meglio solo da un'intelligenza lucida e retta.

Quello che colpisce di Rousseau non è tanto che un ritorno allo stato di natura sia dichiarato improponibile (e del resto come si potrebbe tornare all'innocenza se non attraverso una decisione volontaristica? che finzione sarebbe mai?), o che lo stato di natura del resto non sia che una congettura di una condizione probabilmente mai esistita¹⁰. Quello che soprattutto colpisce è che Rousseau non denuncia i mali della civiltà per sottrarsi al suo giogo, bensì in ultima analisi per renderlo, una volta trasformata la società e l'uomo da essere felice e imbecille in individuo autonomo e libero, assoluto. Il controllo della morale pubblica non lascia scampo; anzi, lo sguardo dell'altro su di sé è interiorizzato e si erge a giudice pervasivo, ineludibile e onnisciente.

Per Rousseau Ginevra, la libera repubblica cui dedica il *Discorso*, e che è poi anche la patria di Giovanni Calvino, è, con l'antichità delle sue leggi e il rigorismo dei suoi costumi, un modello di saggezza e severità paterna in cui nulla si sottrae al giudizio inflessibile del pubblico, sovrano e popolo hanno gli stessi scopi, e «né le oscure manovre del vizio né la modestia della virtù [possono] sfuggire agli sguardi e al giudizio dell'opinione pubblica» (p. 76). Qui il rapporto bene-male, che si riflette nella coppia amor di sé-amor proprio e che equipara l'io naturale, la natura e la coscienza al bene, le relazioni sociali, il confronto

¹⁰ P. 88. È naturale che nel '700, in cui la ragione si definisce in contrapposizione al mito e persegue un ideale scientifico sperimentale, i miti dell'origine lascino posto alle ipotesi scientifiche, anche in chi della ragione, delle scienze e delle arti è critico radicale.

con altri, il prestigio, l'apparenza e l'esteriorità al male che intacca la purezza originaria dell'io, viene per Rousseau ricomposto nella trasparenza inaggrabile del vivere associato in una società retta e giusta, che ha bandito il lusso e il superfluo dai suoi costumi, e che ci è (per parafrasare Agostino) più intima di quanto lo siamo a noi stessi.

In questa sorta di panopticon foucaultiano, che a me sembra un *brave new world* dell'immagine idealizzata della polis greca corrente nella seconda metà del '700, e che è dolorosamente rimpianto da Rousseau perché dolce simbolo di un'infanzia felice, innocente e soprattutto perduta (p. 80), il conflitto tra spontaneità e moralità, tra amor proprio e amor di sé non è però tanto ricomposto quanto idealmente perpetuato, come nella più tarda alienazione della volontà individuale che semplicemente sopprime l'amor proprio. L'amor proprio sta per l'immodestia castigata da costumi severi e frugali piuttosto che per l'egoismo della società corrotta; e l'amor di sé, che in natura è spontaneamente limitato ma che in società si alimenta dell'anticipazione dell'immaginazione e delle sue rappresentazioni simboliche, va sottoposto a strettissimo controllo quando non si vive più in sé ma, così nelle società più corrotte come a Ginevra, nell'opinione degli altri, cui si guarda come a testimoni della propria mancanza ora divenuti concittadini virtuosi.

La tensione più fondamentale in questo pensiero di Rousseau è che mentre non si dà morale aldifuori della società, la situazione premorale dell'uomo naturale è retrospettivamente sancita come moralmente buona e viene tenuta ferma come il modello di purezza da contrapporre al giudizio accusatorio sulle sue degenerazioni. Corrispondentemente, Rousseau attribuisce alla vita precedente la riflessione il valore di uno scrigno di verità che è tanto più potente quanto più si ritiene passivo, originario e inalterabile. In questa situazione, come scrive Starobinski, il desiderio gode della propria immaginarietà e innocenza; diventa altrettanto febbrile quanto infantile e mutilo, si ripiega su se stesso e si alimenta del proprio inappagamento¹¹. Come

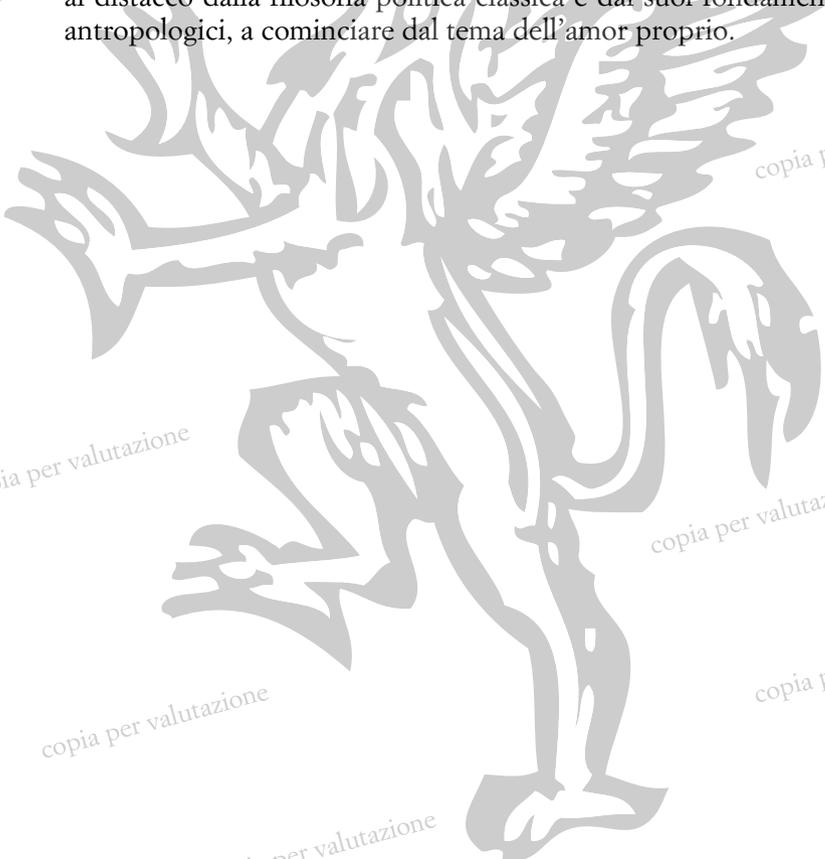
¹¹ Jean-Jacques Rousseau et le péril de la réflexion, in *Sept essais sur Rousseau*,

tale resta puro e lecito all'implacabile occhio del suo giudice interiore solo in quanto rimane passivo e velleitario; e si oppone all'azione come autoaffermazione, che diventa agli occhi di Rousseau pura *hubris* e colpa.

Nella tendenziale abolizione del privato che risulta da questa concezione della società, un'abolizione che in termini politici va di pari passo con la coincidenza ideale di società civile e corpo politico, anzi con la subordinazione della prima al secondo, non si abolisce l'amor proprio per affermare l'amor di sé, che è non meno irrecuperabile dello stato di natura; piuttosto, si cerca un'impossibile pulizia e adeguazione dell'interiorità al giudizio degli altri, ora diventati i testimoni in possesso della pietra di paragone della giustizia. In questo, tali testimoni sono la parodia dell'amico migliore di Aristotele come uno specchio o un altro se stesso; ma sono una parodia siffatta perché la relazione tra coscienza e altri interiorizzata da Rousseau è la parodia della coscienza della *Fenomenologia* hegeliana che giudica di se stessa e della propria adeguatezza, ed è la commisurazione tra il proprio sapere e quello che essa stessa pone come il vero.

Dal punto di vista aristotelico, quindi, e questa è l'ultima differenza sostanziale tra Aristotele e Rousseau riguardo alla distinzione in questione, l'amor di sé si uniforma all'amore del proprio sé più vero, quello universale e politico della volontà generale, perché la felicità si è dichiarata inferiore alla libertà e all'autodeterminazione. Per Aristotele al contrario l'eccellente, il cui egoismo è *di per sé* nobile perché amore del meglio per sé, tende ad adeguare il giudizio degli altri alla realtà del proprio sé. Qualora non ci riesca, prosegue sulla propria strada; il dispiacere del mancato riconoscimento non intacca la sua dirittura e fiducia in se stesso. Per valutare quanto grande sia la fiducia di Rousseau, quanto lasci libero corso alle cose, e ritenga che la natura incorrotta sopravviva all'influenza corruttrice della società, si veda come nulla venga lasciato al caso o alla contingenza nell'educazione negativa dell'*Émile*.

Come si vede, aldilà delle superficiali somiglianze, Rousseau inverte molti dei più sostanziali fondamenti aristotelici del vivere associato e dei rapporti tra uomini. Il modo migliore per illustrare con maggiore esautività e analiticità questa inversione è di rivolgerci ora alla precedente e ben più radicale ed univoca inversione dei presupposti classici operata da Hobbes, da cui Rousseau riprende ed eredita alcuni punti di partenza essenziali al distacco dalla filosofia politica classica e dai suoi fondamenti antropologici, a cominciare dal tema dell'amor proprio.



copia per valutazione

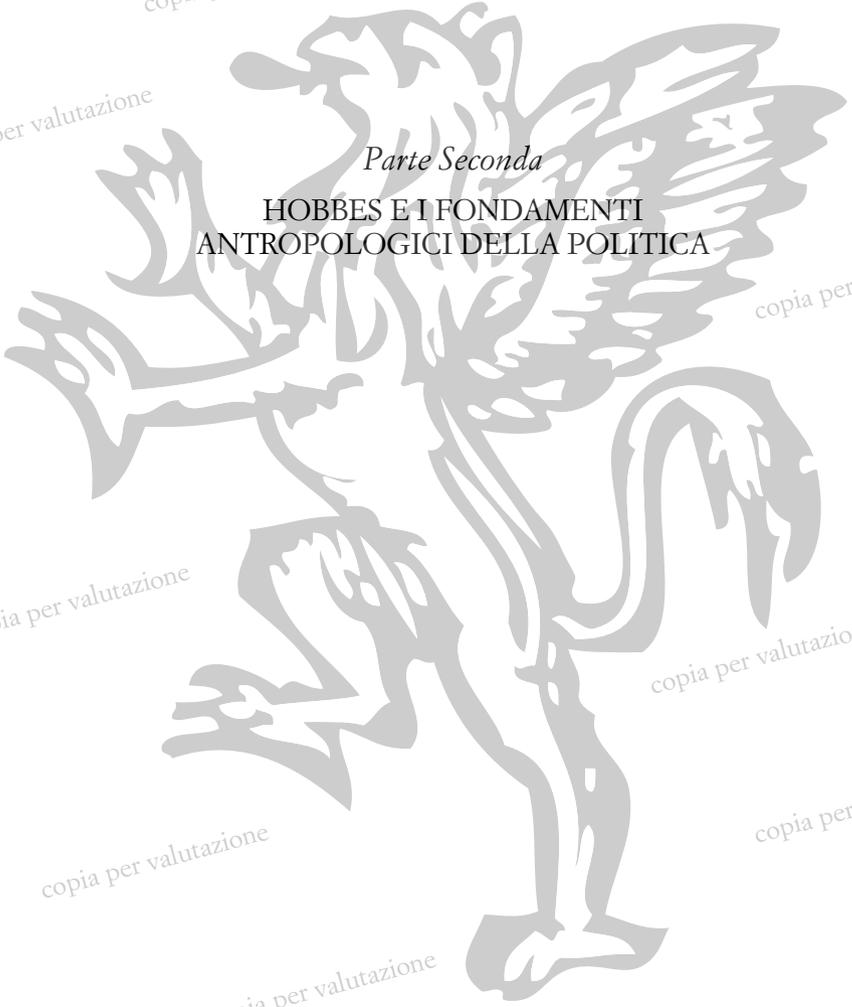
copia per valutazione

copia per valutazione

Parte Seconda

**HOBBS E I FONDAMENTI
ANTROPOLOGICI DELLA POLITICA**

copia per valutazione





Capitolo Quarto

UN'INVERSIONE DI PARADIGMA?

«*Es ist kein Freundschaft mehr auf Erdt. Ein Mensch
deß andern dbeufel*».

THEOBALD HOCK, *Schönes Blumenfeld* (1601)

«O mirabile armonia, quello che lui vuole vuole anche lei... ciò che si racconta dell'impegno preso dal re Francesco I verso l'imperatore Carlo V: ciò che mio fratello vuole (Milano), lo voglio anch'io».

I. KANT, *Critica della ragion pratica*

1. La questione dell'inizio. Filosofia come demistificazione

In questa seconda parte ci rivolgeremo a chi ha fatto della conflittualità delle passioni spinte dall'amor proprio il fatto fondamentale su cui edificare una teoria politica, Hobbes¹. Per

¹ Le opere di Hobbes verranno citate in traduzione italiana con le seguenti abbreviazioni (il numero romano s'intende riferito al capitolo, il numero arabo alla pagina):

- E = *Elementi di legge naturale e politica*, a cura di Arrigo Pacchi, Firenze 1968;
- C = *De Cive*, a cura di Tito Magri, Roma 1979;
- L = *Leviatano*, a cura di Gianni Micheli, Firenze 1976;
- B = *Bebemoth*, a cura di Onofrio Nicastro, Bari 1979;
- H = *De Homine*, a cura di Arrigo Pacchi, Bari 1984.

Tutte le altre opere vengono citate da:

- OL (= *Thomae Hobbes Malmesburiensis Opera Philosophica quae latine scripsit omnia... studio et labore Guglielmi Molesworth*, Londra 1839-45, 5 voll.), e
- EW (= *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury, now first Collected and edited by Sir William Molesworth*, 11 voll., Londra 1839-45), con l'eccezione di:
- D = *Three Discourses. A Critical Modern Edition of Newly Identified Work of the Young Hobbes*, ed. by N.B. Reynolds and A. W. Saxonhouse, Chicago and London 1995;

Hobbes un'armonia o un'educazione delle passioni è improponibile; la ragione non ha nessun potere formativo del sé nel senso visto in Aristotele, e di conseguenza non si dà nessuna differenza tra amor di sé e amor proprio, perché ogni passione è egoistica e vuole affermare se stessa senza riguardo per altre passioni, o altre persone. Il massimo che può fare la ragione è consigliare di erigere un potere più forte delle passioni conflittuali che faccia leva sulla passione della paura e argini quindi le spinte isolazionistiche e reciprocamente distruttive di individui naturalmente antagonisti.

Hobbes vuole dedurre le condizioni per innalzare un dio mortale, capace di incutere il rispetto e il timore dei mortali, e da costruire *ex nihilo*, semplicemente riflettendo sulla natura umana. Ma la natura umana sotto gli occhi di Hobbes sembra non solo diversa, ma addirittura opposta a quella che avevano di mira Platone e Aristotele. Non è tanto che siano diverse le condizioni storiche, perché è sostanzialmente diversa la condizione identificata come essenziale e definitoria della natura umana: anziché il giusto per natura aristotelico, o la norma dell'uomo eccellente o *probo*, o il punto di vista del filosofo dentro o fuori della città platonica, Hobbes prende le mosse dalla vita civile dilaniata dalle guerre di religione, dai conflitti insanabili a livello politico e ancor prima a livello individuale astratto, per farne il cardine del suo esame della natura umana, il faro che illumina la base del suo edificio e tinge di sé i suoi contorni.

Ma natura umana già ha un significato diverso a cominciare dal primo dei componenti del sintagma: natura per Hobbes non ha più nulla di equivalente ad essenza o principio interno di moto e stasi, tantomeno ha riferimenti al carattere normativo di una regola. La base della scienza moderna, di cui Hobbes è ardente promotore, cultore e ammiratore al punto da proporsi in-

ST = *Court Traité des premiers principes: Le Short Tract on First Principles de 1630-31*, a cura di J. Bernhardt, Paris 1988;

TW = *Critique du De Mundo de Thomas White*, a cura di Jean Jacquot e Harold W. Jones, Paris 1973;

LT = *Leviathan*, ed. by Richard Tuck, Cambridge 1991.

tenzionalmente come il primo scienziato politico, non è naturale ma culturale; e la scienza moderna si definisce non per la natura di cui ricerca i principi e le cause, ma in opposizione ad una scienza già esistente, di cui contesta il metodo, i principi e le conoscenze. Non è più l'oggetto a dettare la ricerca, e con essa l'ambito della disciplina, ma è il metodo a definire l'oggetto; e solo il metodo è in grado di garantire l'universalità e oggettività delle conoscenze, proprio perché inizia col far piazza pulita di ogni differenza di ambito, statuto modale, e modo di dattità dell'oggetto.

Nei termini di Husserl e Jakob Klein, la scienza moderna inizia istituendo un contrasto tra un mondo prescientifico naturale e il mondo dell'oggettività, che ha perso qualunque contatto col mondo che si percepisce normalmente; ma è questo mondo dell'oggettività che detta e definisce d'ora in poi cosa intendiamo per natura. Ed è così che da Cartesio e Galilei in poi la meccanica sostituisce la fisica aristotelica e pre-moderna in virtù della sua universalità e oggettività, e che *technê* e *epistêmê*, per Aristotele virtù di due distinte parti dell'anima razionale dell'uomo (*Et. nic.* VI 2), diventano due aspetti complementari interni alla stessa pratica della scienza della natura. La scienza diventa applicabile tecnicamente, e parallelamente la *technê* smette di essere lavoro servile per acquisire uno statuto scientifico.

Anziché vedere la natura come il regno delle cose sensibili in movimento, la scienza moderna la tratta come una struttura uniforme meccanica e quantitativa misurabile in termini spazio-temporali; così il movimento diventa il movimento di punti geometrici in uno spazio indifferente e isotropo. La natura come un cosmo finito ordinato gerarchicamente è stata espulsa da noi e resa un ambito omogeneo e infinito retto ovunque dalle stesse leggi; di tale natura siamo ora gli osservatori esterni. Ma ciò è possibile solo perché il nuovo metodo ha dapprima dissociato soggettività e oggettività nella nostra esperienza della natura: e questa divisione regge l'intero ambito del sapere così come la stessa definizione dell'esperienza quotidiana e prescientifica della natura, che ora è essa stessa un prodotto della scienza, un'astrazione.

La filosofia di Hobbes, segretario di Bacone, studioso di ottica, frequentatore degli ambienti scientifici più avanzati dell'epoca a partire dal circolo di Mersenne, ammiratore di Harvey e Galileo, che conobbe, e soprattutto di Euclide, al punto da presentarsi fin dal titolo della sua opera come emulo del suo modello insuperabile di chiarezza, deduzione e scientificità, è impensabile senza presupporre questo profondo mutamento. Fin dai suoi inizi si trova di fronte quelli che individua come i suoi avversari; fin dai suoi inizi coniuga realismo (Tucidide) e demistificazione della vacua e retorica saggezza scolastica di quanti si ispirano a motivi classici per trarne le più ingiustificate conclusioni. L'inizio degli *Elements* prende le distanze dal sapere dogmatico degli antichi sulla natura umana, di cui denuncia la sterilità; quello del *De Cive* denuncia la tesi nefasta, attribuita ad Aristotele, della socialità dell'essere umano; quello del *Leviatano* riformula radicalmente e scientemente il concetto tradizionale di natura.

Ora, Hobbes non si propone esplicitamente di invertire semplicemente i modelli antichi della sua formazione umanistica giovanile. Come si vede dall'esempio di Tucidide, e come si ricorderà dall'Introduzione, il mondo classico, greco in particolare, non è un tutto uniforme e indifferenziato neppure per Hobbes, che peraltro conosce benissimo il greco e la letteratura e scienza greca, cui ritorna spesso e volentieri fino alla morte (da Tucidide alla *Retorica* di Aristotele fino a *Iliade* e *Odissea*, tradotte all'età di 87 anni). E si vedrà in questo capitolo quanto le sue posizioni siano accostabili a quelle, ad esempio, di Protagora viste nel primo capitolo o di Aristofane nel secondo². Ma

² Come spiegato nell'Introduzione, non ci soffermeremo tanto sull'origine e i presupposti storici dei concetti hobbesiani, quanto sull'individuazione di modelli teorici da porre con essi in contrasto, per quello che ci possono insegnare superficiali similarità accoppiate a differenze di fondo. Inoltre, in questo lavoro il problema dell'evoluzione del pensiero hobbesiano da una fase umanista ad una scientifica, prima in ambito politico (da E a C a L, e poi alla versione inglese di L) poi ottico e fisiologico (da *A First Minute* agli studi compresi in *De corpore* e H), non sarà discusso se non nella misura in cui si mostri importante per il relativo mutamento nell'ambito della definizione della scienza politica. Così si avranno occasioni di rilevare alcune differenze tra E, C e L nelle rispettive formulazioni di certi concetti, ma per questa trattazione ciò avrà importanza se-

quello che va più sottolineato in questo contesto è il fatto che la scienza (e soprattutto la scienza politica) hobbesiana è rivolta contro certi tratti essenziali dell'etica e politica classiche che hanno usurpato il nome di sapere. L'antagonismo e il conflitto sono incorporate nell'inizio stesso della scienza politica: occorre sgombrare il campo dai retaggi di una tradizione inutile per ricominciare da capo e affrontare direttamente la natura³. Ma il nuovo inizio si rivolge ad una natura che è già il risultato di un'astrazione: l'atomismo in fisica quanto in politica, l'universalità delle leggi della materia in movimento, affrontate con metodo sistematico.

Il metodo è il primo punto del contendere. Quando si parte da un'idea di giusto naturale, il vero va preso come qualcosa che vale perlopiù, e non si può pretendere l'esattezza della matematica. La biologia non è solo la disciplina più cara ad Aristotele e fondamentale per la sua scienza della natura e per la metafisica; essa dà anche un esempio di quel metodo induttivo che raccoglie i fenomeni e parte da opinioni autorevoli per sviluppa-

condaria e accessoria. Il lettore interessato all'evoluzione del pensiero hobbesiano può consultare utilmente i lavori di Tönnies, Strauss, e più recentemente McNeilly, Pacchi, Tuck, Skinner e altri; soprattutto riguardo al mutamento nella considerazione delle passioni e della gloria dagli *Elements* al *Leviatano*, il lettore può confrontare tesi quali l'impoverimento metodico nell'antropologia hobbesiana dall'egoismo a una deduzione più semplificata (McNeilly) con l'interpretazione del passaggio da una fase umanista ad una fisiologica e cartesiana volta alla semplice gratificazione, fino all'inaspettata ripresa della *Retorica* aristotelica nel *De homine* (Pacchi), o da una primarietà dell'onore ad una neutralizzazione della natura umana finalizzata al potere e indipendente dal rapporto con gli altri (D'Andrea). In questo senso, quando parlo di scienza politica in opposizione alla retorica non intendo minimizzare l'importante mutamento di Hobbes nei riguardi del rapporto tra ragione e retorica analizzato di recente da Skinner, perché questo stesso mutamento è retto dalla fiducia (o meno) nella necessità e stringenza del vero scientificamente dimostrato. (Secondo Skinner, negli E e in C Hobbes ha cercato di ripudiare le tecniche persuasive associate all'arte della retorica che aveva appreso e apprezzato in gioventù; nel L invece il metodo scientifico va integrato dalla forza dell'eloquenza (*Reason and Rhetoric*, op. cit., pp. 11, 334, e *passim*). Nel L Hobbes, convinto che l'ottimismo nella capacità persuasiva da parte della scienza civile tipico di E e C fosse malriposto, e rivolgendosi ora non ad una ristretta cerchia di lettori in Inghilterra ma a tutto il mondo (pp. 426-31), avrebbe nuovamente mutato parere sul rapporto tra ragione e retorica e fatto largo uso di strumenti retorici nelle sue argomentazioni).

³ Valga per tutte l'epistola dedicatoria del *De Corpore*, in cui Hobbes scrive che la scienza politica non esisteva come tale prima del suo *De cive* (EW I, IX).

re argomentazioni che verranno riconosciute da collaboratori scientifici tutti ugualmente interessati all'emergere del vero (in biologia o scienza naturale o metafisica, cfr. *Met.* A 1) o da spiriti affini (in etica e politica, cfr. *Et. nic.* I 3), ma prive di quel rigore e dimostratività proprie solo di scienze matematiche, e pertanto in certa misura manipolabili dalla retorica, che proprio sulle passioni vuole avere un'influenza.

Quando viceversa si prende a modello la geometria, e se ne estende procedura, metodo, ideale dimostrativo e statuto scientifico anche alla politica, si fa un passo straordinario verso l'emancipazione della politica dalla tradizione e dalle opinioni del proprio tempo: verso, in altre parole, la fondazione della politica come scienza autonoma, con ambito delimitato, ordine sistematico, sapere definito, e metodo analitico-regressivo o scompositivo. Si fa della propria scienza un prodotto artificiale, dotato di certezza metodica, sottratto al tempo, alla relatività culturale e storica⁴. Ma al contempo si vuole sanzionare tale prodotto artificiale come il vero della natura, nell'idea tipica dell'epoca, e su cui dovremo tornare, per cui si capisce solo quello che abbiamo fatto noi stessi, e nella convinzione che quindi la natura, nella sua datità disordinata e nella sua pluralità di ambiti, vada ridotta ad elementi semplici su cui edificare un sapere certo e incontrovertibile. In quest'ottica, la natura come ci viene data in un'esperienza preriflessiva è la prima cosa che occorre mettere tra parentesi, tanto nella sua autorevolezza in quanto datità indipendente da noi quanto e ancor più nella sua pretesa, espressa nella filosofia politica di autori come Aristotele, di valere come norma di alcunché.

In questo capitolo vedremo come Hobbes vada contro alcuni principi fondamentali della filosofia politica di Platone e Aristotele, senza per questo fare del mondo antico *tout court* una zavorra di nozioni prive di valore o superate – ché se fosse effettivamente superate e non esercitassero un'influenza perniciosa sul sapere, soprattutto universitario, a lui contemporaneo Hobbes non avrebbe motivo di denunciarle e attaccarle vio-

⁴ Sulla certezza del metodo, cfr. TW p. 270.

lentamente per demolirle⁵. Per Hobbes anzi tali nozioni fomentano la ribellione e la disubbidienza civile, e nulla è più urgente della rettifica degli errori e dell'ignoranza del popolo, che non conosce i suoi doveri e il fondamento dell'obbedienza e della sovranità. In altre parole, solo la scienza politica esposta con metodo razionale può porre fine alle guerre civili. Lo strano illuminismo di Hobbes corre lungo il filo di questa tensione, tra ragione come impotente strumento delle passioni e ragione come l'auspicata illuminazione di chi ha mostrato di essere soggetto a passioni ben più potenti della ragione. Ma, come per ogni versione dell'illuminismo, la tradizione non può che configurarsi come un impedimento al dispiegamento del vero. In particolare, in questo capitolo discuteremo la posizione di Hobbes riguardo alle questioni sollevate nei primi tre capitoli in riferimento alla tradizione antica, dal desiderio al bene, dalla felicità all'artificio di Prometeo.

2. Un confronto teorico, non storico

Come Platone, Hobbes diffida profondamente dell'opinione, che è la prima fonte del contrasto di interessi, e le oppone la scienza, che ci trasporta dalle passioni alla verità. L'eloquenza ingrandisce la speranza e sfuma i pericoli oltre il ragionevole, dando così luogo a passioni irragionevoli e alla distorsione del vero: perché il fine della retorica è la vittoria, non la verità; e mentre la logica non è disgiunta dalla saggezza, la retorica lo è quasi sempre (C XII/12, 191). Come in Platone la retorica nelle mani della sofistica faceva sì che l'argomento più debole apparisse più forte e il più forte più debole, in Hobbes l'eloquenza «fa sembrare giusto l'ingiusto» (C X/11, 175). Il compito della retorica del resto è persuadere, non insegnare; e si persuade non

⁵ Nel *Behemoth* Hobbes individua, oltre che nel settarismo del clero presbiteriano e nella sua azione antimonarchica, nelle idee propagate dalle università e ispirate al repubblicanesimo antico, alla giustificazione del tirannicidio e alla teoria del governo misto, tutti punti per Hobbes propugnati da Aristotele, le cause principali della sedizione che portò l'Inghilterra alla guerra civile (pp. 46 sgg.).

in base ad una verità dimostrabile sistematicamente ma in base a opinioni già accolte, perlopiù errate (alle quali Hobbes riserva il titolo di *endoxa*, proprio ciò di cui Aristotele faceva l'autorevole inizio naturale della ricerca, C 175). La più rilevante differenza da Platone, che accomuna l'interpretazione hobbesiana a chi sfruttava l'eloquenza per le qualità denunciate da Hobbes e Platone, cioè a Gorgia e Protagora, è la capacità smisurata di plasmare l'uditore, l'onnipotenza della retorica⁶. Hobbes, in altre parole, pensa alla pericolosità dell'eloquenza nei termini del suo potere illimitato di forgiare gli animi e dirigere le passioni, proprio quello contro cui Socrate argomenta in *Protagora* e *Gorgia*. E se fin dai giovanili *Three Discourses* si appella alla necessità delle leggi per governare l'uomo attribuita a Platone (D 106), come Protagora e i sofisti Hobbes fa della convenzionalità della genesi dello stato e della tesi antinaturalistica il cardine della sua filosofia politica.

Ma è Aristotele che più di ogni altro filosofo antico serve a Hobbes come contraltare delle sue posizioni mature. Un confronto sistematico sui rispettivi «stati» sembra problematico per più di una ragione, a cominciare dal contesto diversissimo e dal carattere imparagonabile della *polis* rispetto allo stato moderno. Si può dire, con Hegel, che lo stato moderno è molto più forte e profondo della *polis* greca perché permette alla soggettività particolare di procedere fino agli estremi limiti dell'interesse personale e privato senza ledere l'intero (*Filosofia del diritto*, § 260). O si può parlare dell'ascesa della borghesia, della differenza enorme dei mezzi di produzione, e della conseguente riformulazione dei concetti politici nella modernità. O si può dire, in un senso più storico-giuridico, che mentre la *polis* è una città-stato autosufficiente con una magistratura e un'assemblea di cittadini, lo stato moderno nasce quando si afferma una nozione di sovranità come razionalizzazione giuridica, concentrazione e legittimazione del potere nelle mani di un detentore esclusivo. In questa figura del sovrano l'identità della persona o dei governanti

⁶ Cfr. Alessandra Fussi, *Omnipotence and Power in Plato's Gorgias* (di imminente pubblicazione).

diventa secondaria: quello che conta è che il sovrano non è più il signore delle sue terre come un *primus inter pares*, come nel medioevo, ma è il fautore, garante e esecutore della legge, un'autorità singola e inalienabile senza pari né superiori, e responsabile di ogni decisione. Lo stato moderno e la centralizzazione del potere nelle mani del sovrano che deve esercitare il monopolio, nell'espressione di Weber accolta da Schmitt, del potere legittimo, sono la stessa cosa. Il sovrano neutralizza o depolitizza la società e ne lascia l'amministrazione nelle mani di una burocrazia efficiente e razionale, sicché la politica diventa vieppiù una disciplina scientifica distinta da morale, religione, commercio e tutto quello che la società continua a perseguire come il proprio obiettivo privato, ma al contempo con potere ultimo di limitazione (di censura, confessionale, e di regolazione degli scambi) su quello che normalmente non è di sua immediata competenza ma che per la sua potenziale sediziosità lo può sempre diventare⁷. Almeno in questi termini lo stato viene teorizzato da Hobbes.

La lealtà dei *socii* al signore e il localismo sono altrettanto esclusi che la *respublica Christi* con la sua universalità sovrastatale. Il nuovo stato ha poteri sconosciuti alla monarchia feudale, il controllo del territorio nazionale, l'esercito permanente, un introito garantito dal sistema di tassazione; ma conosce anche conflitti ben più gravi e dirompenti, come quello, particolarmente acuto nei tempi di Hobbes, tra potere temporale e spirituale, e quindi tra *regnum* e *imperium*.

La conseguenza più notevole è che da Machiavelli a Bodin, da Hobbes e Spinoza a Locke, lo scopo dello stato non è quello di promuovere la virtù e il benessere dei cittadini, o anche solo di connettere individui isolati in vista di un bene comune da perseguire, ma più modestamente quello di garantire la pace, la legalità e la stabilità del potere all'interno dello stato. Lo stato moderno nasce *da un bisogno* urgente, evitare il danno recipro-

⁷ Cfr. Reinhart Koselleck, *Kritik und Krise*, Freiburg-München 1959, trad. it. G. Panzneri, *Critica illuminista e crisi della società borghese*, Bologna 1972. Su questo torneremo nella conclusione del capitolo ottavo.

co, non *per un fine* nobile, come il promuovere una vita buona (come si esprimerebbe Aristotele, che distingue tra *zên* e *eu zên*). Se lo stato deve risolvere conflitti di forza, anzi, neutralizzarne il potenziale prima che esplodano, e proteggere i cittadini, la sua stessa essenza è ben diversa dalla *polis* aristotelica. Per Aristotele la *polis* si basa sul legame dell'amicizia (*Et. eud.* VII 10, 1242b 22 sgg.); nello stato moderno ciò è escluso per motivi diversi, di cui il più importante in questo contesto è che il terreno comune, tacito o esplicito, su cui si incontrano cittadini isolati è il vantaggio reciproco. Nello stato moderno, il progresso nell'acquisizione di mezzi e nel controllo tecnologico della natura non conosce confini naturali. La *polis*, al contrario, doveva controllare la sua crescita per non pervertire le sue dimensioni e la sua natura; così, perseguire privatamente il benessere materiale e accumulare ricchezze indefinite era un vizio, non una virtù; bene pubblico e privato dovevano armonizzarsi, perlopiù nella forma della subordinazione del secondo al primo.

Se una *polis* è sovrana, tutto quello che ciò può significare è che è autosufficiente e sovrana su di sé, non che il sovrano eserciti *imperium* sui suoi sudditi. La comunità si dà una struttura politica; se si pensa alla nostra divisione tra stato e società civile, occorre dire che la *polis* non è né l'uno né l'altra, perché questa distinzione non viene ad esistere prima del '600 e non viene canonizzata prima di Hegel. Per Aristotele una *polis* include territorio e luogo, ma identifica prima di tutto i suoi cittadini. Anziché essere tutti ugualmente soggetti alla legge del sovrano, i cittadini che partecipano attivamente al governo della *polis* costituiscono l'essenza della *polis*.

Aristotele si riferisce alla sua teoria delle quattro cause per descrivere gli elementi costitutivi della *polis*: quantità e qualità della popolazione e del territorio sono la causa materiale della *polis* (*Pol.* IV 12, 1296b 17-9 e VII 4, 1325b 38-1326a 8), di cui il legislatore, causa formale (1326a 4), fa uso per il fine del suo atto fondativo; ma quello che identifica una comunità politica per quello che è è la sua *politeia*, cioè la distribuzione delle cariche e dei poteri, che determina chi può ambire a pubblici incarichi e chi ne rimane escluso. Al contrario dello stato moderno,

questa decrizione è quasi personale, non è astratta né normativa (*Pol.* III 1, 6, 7-8, e IV 1).

L'elemento personale piuttosto che sovraordinato è proprio anche di un'altra differenza tra *polis* e stato moderno. Per gli antichi Babilonia è troppo grande per venire considerata una *polis*: la città deve essere autarchica e autosufficiente, e, visto che il suo scopo è promuovere la virtù e la giustizia dei cittadini, questi devono conoscersi per potere distribuire l'un altro le cariche secondo il merito. Per questo la *polis* deve potersi abbracciare con un solo sguardo (*eusunoptos*, VII 4, 1326b 19-25). Se usiamo le categorie della logica della misura di Hegel, e la reciproca dipendenza di quantità e qualità tale per cui un cambiamento nella quantità porta con sé un rivolgimento nella qualità, possiamo rilevare come un ulteriore motivo per la differenza tra *polis* e stato moderno consista nell'abissale distanza rispetto all'estensione geografica e economica dei confini tra stato moderno e *polis*; che la costituzione dello stato moderno debba risolvere problemi di natura ben diversa è allora più che comprensibile⁸.

Se, detto tutto questo, occorre mettere in guardia da facili analogie e superficiali omonimie tra creature storiche così diverse per costituzione, fine e essenza, vi è tuttavia la possibilità di un confronto teorico che di *polis* e stato moderno, almeno nella sua formulazione hobbesiana, metta in luce tratti essenziali utili alla nostra discussione dei rispettivi fondamenti antropologici. Nel resto di questa sezione si tratta di fare appunto questo: illustrare il rapporto di Hobbes con Aristotele a tale riguardo⁹.

⁸ Sulla *politeia* in Aristotele, cfr. Leo Strauss, *Natural Right and History*, Chicago 1953, pp. 136 sgg.; Günther Bien, *Die Grundlegung der politischen Philosophie bei Aristoteles*, Freiburg i. B.-München 1973, cap. 25; Andreas Kamp, *Aristoteles' Theorie der Polis*, Frankfurt a. M., Bern, New York, Paris 1990, p. 88 sgg. Ho discusso le differenze tra *polis* e stato moderno nell'ambito di una discussione di temi hegeliani nel mio *Hegel and Aristotle*, op. cit., cap. 9. Cfr. anche Michael Oakshott, *On Human Conduct*, Oxford 1975, pp. 185-326.

⁹ I saggi che affrontano tale rapporto sono numerosi. Cfr., tra gli altri, Ferdinand Tönnies, «Hobbes und das *zoon politikon*», in *Zeitschrift für Völkerrecht* XII (1923); Leo Strauss, *The Political Philosophy*, op. cit., sulla *Retorica* e la teoria delle passioni di Hobbes; John Laird, «Hobbes on Aristotle's *Politics*», in *Proceedings of the*

Come vedremo più in dettaglio all'inizio del prossimo capitolo, Hobbes esordisce nel *Leviatano* prendendo a prestito, ma in realtà stravolgendo, la causalità aristotelica riguardo allo stato: il prodotto dell'arte umana o Leviatano, animale artificiale, è retto dalla sovranità che ne è l'anima; la causa efficiente è il patto, e il fine è la protezione degli uomini (L Intr., 5-6). Sono molti i temi aristotelici che ritornano nelle formulazioni più diverse nella filosofia hobbesiana¹⁰. Ma, oltre alla confusione tra

Aristotelian Society 43, 1943; Raymond Polin, *Politique et philosophie chez Thomas Hobbes*, Paris 1953 (pp. 16-23); Carlo A. Viano, «Analisi della vita emotiva e tecnica politica nella filosofia di Hobbes», in *Rivista critica di storia della filosofia*, 17 (1962), pp. 355-92; Thomas A. Spragens, Jr., *The Politics of Motion*, London 1973 (p. 39 sgg.); Manfred Riedel, *Metaphysik und Metapolitik*, Frankfurt a. M., trad. it. di F. Longato, *Metafisica e metapolitica*, Bologna 1990 (tutta la parte seconda); Curtis Johnson, «The Hobbesian Concept of Sovereignty and Aristotle's Politics», in *Journal of the History of Ideas* 46 (1985); Richard A. Talaska, «Aristotelian Order and Form according to Hobbes», in *Rivista critica di storia della filosofia* 42 (1988); Karl Schuhmann, «Hobbes and Aristotle's Politics», in *Thomas Hobbes. Le ragioni del moderno tra teologia e politica*, a cura di G. Borrelli, Napoli 1990, pp. 97-127; e Mario Reale, *La difficile eguaglianza*, Roma 1991, cap. 5.

¹⁰ Per nominarne alcuni, che non ho occasione di discutere in dettaglio in questo libro e che solo in parte sono noti dalla letteratura secondaria: La concezione dell'immaginazione come *decaying sense* è la traduzione letterale della *fantasia* come *aisthêsis asthenês* della *Retorica*; il terzo capitolo del *Leviatano* è la discussione del trattato *De memoria et reminiscentia* (rimando il lettore al mio *Kant and Imagination*, in corso di pubblicazione) filtrata dall'interpretazione di Cleante e Zenone, per cui le apparenze rimaste nella memoria sono le «rappresentazioni» o *fantasiai* stoiche; e quando Hobbes paragona l'immaginazione all'inventiva la discute nei termini della reminiscenza aristotelica, contrapposta nel *De memoria* alla memoria, comune agli animali (nel *De corpore* Hobbes discute financo gli stessi esempi di *fantasia* che si trovano in *De anima* III, 3: cfr. EW I 76-9). La discussione della giustizia e della magnanimità nel quindicesimo capitolo del *Leviatano* è singolarmente aristotelica, e dico singolarmente perché la conclusione che dobbiamo trarre dal paragrafo sulla nona legge di natura nello stesso capitolo è che Aristotele è il prototipo del vanaglorioso che arriva a teorizzare quello che solo il suo orgoglio gli suggerisce, cioè che persone come lui debbano essere per natura adatte a governare. Inoltre, nella discussione della libertà e responsabilità Hobbes ricorre sempre agli esempi del terzo libro dell'*Etica nicomachea*, dal carico della nave buttato a mare volontariamente ma sotto la costrizione del mare in burrasca alla libertà di non tradire i propri cari sotto la minaccia di perdere del proprio (E I XII, 97-8, L XXI, 206) – come vedremo, per trarne conclusioni opposte a quelle aristoteliche. Il passo su creditori e benefattori (L XI, 95) ricalca da vicino il nono libro dell'*Etica nicomachea*. Infine, il tema della meraviglia come inizio e desiderio di sapere (E I IX, 73-4) è accolto ma mutato nella passione della curiosità attiva, che intraprende con inventiva la stipulazione dei nomi e la scoperta delle cause ultime del mondo.

libertà dello stato e dei sudditi e alla presunta preferenza aristotelica per la democrazia in nome della libertà repubblicana antica (L XXI, 210-11), e al fatto che Aristotele sarebbe in favore del regicidio (C X/2, 168)¹¹, la critica che ritorna più costantemente tra tutte quelle cui Hobbes sottopone il pensiero etico-politico aristotelico è la tesi della naturalità della politica e la comprensione dell'uomo che del patto politico è sottoscrittore.

Sembra che per Hobbes Aristotele erri soprattutto nella posizione dell'eguaglianza umana e disuguaglianza politica nella sua *polis*. Per Hobbes la disuguaglianza per natura tra uomini liberi e schiavi, con cui si apre la *Politica*, è falsa; e l'eguaglianza politica tra governati e governanti (nella *politeia* le cariche si alternano tra gli uomini liberi) è altrettanto falsa, il sovrano anzi ha autorità per Hobbes perché fuori dal patto e non sottoposto alle leggi che promulga e fa rispettare: tra governanti e governati c'è cesura incolmabile.

Ma ancor più insistente è la critica dell'«assioma» (C I/2, 80) secondo cui l'uomo è per natura atto alla società, «come se per conservare la pace e governare l'intero genere umano non occorresse altro che il consenso degli uomini riguardo a certi patti e condizioni, che chiamano senz'altro leggi» (ibid.). Quello che sbalordisce a questo riguardo è che né la gran parte della filosofia posteriore (v. ad esempio il passo da Marx su Aristotele e Franklin citato nel primo capitolo) né la letteratura secondaria, vittime dell'economicità e della semplicità della posizione hobbesiana e della virtuale unanimità delle varie posizioni contrattualiste moderne al proposito, e sempre pronte a leggere gli antichi alla luce dei moderni – cioè a rilevarne soprattutto quello che non avevano detto –, ha mai messo in questione la coerenza, per non dire la verità, di quest'immagine ingenua di Aristotele. Va rilevato invece che Aristotele non dice qualcosa di molto diverso da Hobbes, e che Hobbes lo stravolge in modo tendenzioso.

¹¹ Si tratta di due tesi come tali assenti in Aristotele. Nel *Behemoth* Hobbes scrive che erano rinvenute in Aristotele dal clero e dall'accademia inglese del tempo; che Hobbes le attribuisca a Aristotele e non a chi usa Aristotele come schermo autorevole per le proprie posizioni non è passato inosservato nella letteratura (soprattutto v. Strauss e Schuhmann, op. cit.).

Per Aristotele, mentre la fondazione delle forme elementari di comunità è la vita, il fine proprio della città è il vivere bene (e questo è un punto ripreso, ma solo nominalmente, da Hobbes in *C I n.*, 82: infatti Aristotele intende la promozione di una vita buona e felice per i cittadini, non la semplice protezione della loro incolumità). Per Aristotele il primo momento è la famiglia, un'organizzazione naturale perché basata sul desiderio naturale che porta maschio e femmina ad unirsi. Ma questo accoppiamento non è temporaneo e accidentale, come nella maggior parte degli animali (e per il selvaggio di Rousseau); acquisisce permanenza e durata, e comporta sia una relazione che va aldilà della riproduzione che una divisione di funzioni e compiti. La conseguenza importante è che nella famiglia sono già presenti i germi della città, nella forma della necessità di una regola basata su una qualche forma di giustizia e amicizia. Il villaggio è un'espansione naturale della famiglia – così come la città.

Ma solo la città è autosufficiente; essa è diversa dalla famiglia e dal villaggio perché questi sono legami e relazioni pre-politiche tra membri diseguali, mentre la città è un'associazione politica in quanto governo di cittadini uguali e liberi. Mentre l'uomo desidera per natura vivere con altri, la città non è politica per natura perché viene resa possibile dalle leggi istituite dal legislatore. Per questo Aristotele scrive che il legislatore è la causa dei più grandi beni per l'uomo: l'uomo non è giusto per natura, ma deve essere reso giusto dalle leggi della città (*Pol. I 2, 1253a 29-39*).

Né l'uomo è per natura politico alla maniera di api e formiche; l'unica naturale tendenza alla politica è la sua innata predisposizione alla giustizia, che è il bene e il fine della città (*Pol. III 12, 1282b 14-22*). Contro la dissociazione di *phusis* e *nomos* propugnata dai sofisti, Aristotele ritiene allora che le istituzioni politiche non siano né naturali né semplicemente convenzionali.

Essenziale per la comprensione di questo punto è la distinzione tra genesi e essenza. La città cresce a partire dai suoi elementi costitutivi (*Pol. I 1, 1252a 18*), e questi non sono individui, bensì forme già organizzate di comunità, per quanto primitive. Se ciò vale nell'ordine della generazione, in sé o per natura

la città è invece l'attività dei suoi cittadini e ne determina la funzione al modo in cui l'*energeia*, l'atto, rende comprensibile la potenza, o l'essenza rende comprensibile il caso particolare; è solo in questo senso che le comunità più elementari «tendono» naturalmente alla città. Aristotele obietta a Licofrone che se tutto quello che la città deve fare fosse proteggere i cittadini, la legge sarebbe ridotta ad un contratto (Hegel direbbe: un istituto del diritto privato), e sarebbe quindi incapace di rendere i cittadini buoni e giusti (*Pol.* III 9, 1280a 31-b 12). Nella città l'intero non è lo stesso che la somma delle sue parti perché le parti non si comprendono che nella loro funzione all'interno dell'intero. È in questo senso che la città precede gli individui.

Si vede allora quanto tendenziosa e stravolta fosse l'interpretazione hobbesiana. Hobbes non capisce, e date le premesse della sua filosofia non può capire, il ragionamento basato sull'*energeia* o su una qualsivoglia essenza o norma data, e non stipulata. Per lui capire la funzione di una cosa significa risalire alla sua *genesì materiale*; tanto è vero che alla domanda sulla differenza aristotelica tra le costituzioni degenerate e quelle naturali Hobbes risponde che si tratta sostanzialmente di gradimento. Se a uno non piace il sovrano, chiamerà la forma sgradita degenerata, per opporle una presunta forma naturale che non esiste e riflette semplicemente il gusto soggettivo (*C. VII/2*, 145). Il concetto di abuso di potere non esiste neppure in Hobbes.

Nulla potrebbe indicare più chiaramente come la percezione del bene oggettivo e della normalità nel senso spiegato nel terzo capitolo sia implicitamente liquidata. La differenza buono-degenere, norma-deviazione, che per Platone e Aristotele era fondamentale e guidava l'analisi dei fenomeni non solo politici ma financo naturali e fisici, viene svuotata di senso una volta che si prendano le mosse, anziché dalla normalità dell'atto, dell'essenza, della «natura», dalla genesi materiale, e dai casi limite. Uno dei tratti distintivi più essenziali della modernità in opposizione alla filosofia precedente è proprio questa analisi genetica, che raggiunge i suoi risultati più significativi quando è spinta all'estremo e giunge alla conclusione della necessità di rivedere o invertire il punto di partenza, l'ipotesi base. La geometria di

Cartesio (il problema delle sezioni coniche che aveva tormentato Apollonio e Pappo e tutti i geometri per tanti secoli, risolto da Cartesio in due settimane una volta sostituito l'infruttuoso punto di partenza, la natura data dell'*eidōs* dell'ellisse, con la costruzione simbolica di un luogo di punti espresso in un'equazione); l'astronomia di Copernico (gli epicicli e i deferenti che comportavano difficoltà inspiegabili con l'ipotesi di partenza geocentrica); gli esperimenti di Galilei (dalla caduta dei gravi alle macchie solari al moto dei proiettili, che costringevano ad abbandonare lo spazio naturale, finito ed eterogeneo della fisica aristotelica); la politica di Hobbes (la virulenza della guerra civile che manda all'aria qualunque discorso sull'eccellenza o sull'oggettività del bene e su ciò che vale perlopiù), prendono tutti le mosse dall'esame di *casi limite* che una teoria basata su una presunta percezione della normalità data non può spiegare. Ma spingere alle estreme conseguenze un metro «normale» e fare a meno di ogni normalità, di ogni natura, criterio, misura, dati in una precomprensione che si vorrebbe spacciare per ovvia ma che si rivela insufficiente e vuota, sono la stessa cosa.

La differenza tra natura e suo perversimento, tra norma e degenerazione, diventa quindi per Hobbes, come dicevo, relativa al soggetto che giudica; non si danno misure comuni quando tutti i valori sono soggettivi, perché i valori sono solo una sovrastruttura, l'espressione cristallizzata delle proprie passioni. Per Hobbes la difficoltà allora sarà fare una scienza oggettiva e neutrale relativa a gusti che si sono resi completamente arbitrari e soggettivi. E, una volta denunciata come immaginaria, o frutto di pia intenzione, la norma, la sfida sarà quella di rendere governabile lo stato d'eccezione, il caso estremo o situazione limite: anziché il giusto per natura, l'eccellente elevato a criterio, è la guerra civile il fenomeno da cui Hobbes parte per comprendere la natura umana in tutta la sua conflittualità; e di fronte ad esso ogni discorso sul buon vivere associato si rivela insignificante e vacuo¹².

¹² Cfr. Carl Schmitt, *Politische Theologie* (1922, 1933²), trad. it. a cura di P. Schiera, *Le categorie del 'politico'*, Bologna 1972, p. 33 sgg.; *Die Diktatur*, Berlin 1964,

A ben vedere, la tesi che Hobbes attribuisce ad Aristotele è antropologica o pre-politica, non politica: gli uomini sarebbero socievoli per natura¹³. Questa: 'socievole', spontaneamente teso alla convivenza coi propri simili, è la traduzione di *politikon* (*zôon*); che è ben diverso da quello che intendeva Aristotele. Ma il motivo per cui Hobbes gli attribuisce questa tesi sull'uomo è che vuole radicare nella natura pre-politica una tesi politica che si distacchi con tutta la necessaria chiarezza e senza ambiguità dalle tesi classiche: quando gli uomini si uniscono solo per onore e vantaggio e non per inclinazione o amore, allora *l'ordine è accidentale*, non spontaneo, e va imposto e mantenuto con l'autorità. C'è grande differenza tra consenso spontaneo e ordine pattuito.

Se è questa la tesi che Hobbes vuole sottolineare, bisogna dire che, per quanto sia discutibile letteralmente la sua lettura di Aristotele, lo è meno concettualmente, nell'interpretazione della radicale differenza di contesto rispetto al pensiero politico classico. La profonda differenza che si tratta di mettere in luce riguarda una dicotomia stato di natura-società politica opposta ad una visione che tra i due stati vede una relativa continuità, non dovuta a convenzione o patto ma generabile per estensione¹⁴. Tra natura e stato civile per Hobbes non c'è transizione, ma un vuoto, uno stacco abissale colmabile solo da una decisione volontaria. La differenza è tra un'estensione naturale e un contrat-

trad. it. di B. Liverani, Bari 1975, pp. 22-5 e 32-3; Roman Schnur, *Individualismus und Absolutismus*, Berlin 1963, trad. it. E. Castrucci, *Individualismo e assolutismo*, Milano 1979, pp. 47-52.

¹³ È vero che l'identità politica di uomo e ape, controintuitiva e opposta alla lettera come allo spirito del passo della *Politica* discusso, viene poi riformulata nella *Historia animalium* (488a 6 sgg.), dove Aristotele scrive che ape e uomo sono entrambi esseri politici (Micheli e Reale lo segnalano, rispettivamente in L XVII, 165 n. e in op. cit., 175 sgg.); ma ciò avviene nel contesto di una distinzione tra esseri gregari e esseri indipendenti, e della relativa distinzione api-uomini. Ancora una volta, se fosse questo il passo cui si riferisce a ogni piè sospinto Hobbes, si tratterebbe di uno stravolgimento di significato volto a sottolineare le proprie differenze da Aristotele (e come tale notato, in tutta la letteratura a me nota, solo da Riedel, op. cit., 213 – senonché Riedel stesso poi finisce per fare della *polis* un mero artefatto, e per andare quindi aldilà di Aristotele).

¹⁴ Cfr. Bobbio in Norberto Bobbio-Michelangelo Bovero, *Società e stato nella filosofia politica moderna*, Milano 1979, p. 52.

to volontario che genera l'unica forma di fiducia possibile, quella del timore delle sanzioni della legge.

3. Dal desiderio alla passione

Per Hobbes il consenso è insufficiente a garantire l'assenza di scontro tra interesse privato e interesse pubblico. Qui si può vedere come la sua critica di Aristotele assuma toni contraddittori: Aristotele sosterebbe che l'ineguaglianza tra adatti a governare e a servire divide l'umanità in individui orgogliosi o vanagloriosi e individui modesti, e al contempo sosterebbe che noi, come le api, tendiamo spontaneamente al bene comune.

Illustriamo ora la seconda delle due critiche. Hobbes conosceva e condivideva la critica baconiana a Aristotele, per cui questi avrebbe spacciato la sua preferenza per la vita contemplativa per il bene supremo per l'uomo e per la più onorevole forma di vita conforme alla ragione¹⁵. La demistificazione di Aristotele equivale alla denuncia del privilegiamento del bene privato sul bene pubblico: Aristotele celebrava come onorevoli le virtù che piacevano a lui. A partire dallo *Short Tract*¹⁶, Hobbes, convinto che moto e corpo siano i due principi sufficienti a rendere conto della realtà tutta, identifica il bene con «ciò che possiede il potere attivo di attrarre localmente qualsiasi cosa». Ne segue che bene è ciò che è desiderabile¹⁷; viceversa, *ciò che è desiderabile è bene*. Con questa mossa di incalcolabile importanza, Hobbes fa del desiderio una passione, cioè una spinta indirizzata alla soddisfazione di una pulsione e causata dalla modifi-

¹⁵ Cfr. *Advancement of Learning*, New York 1901, p. 308 sgg. Questa critica è diametralmente opposta a quella hegeliana, per cui nella *polis* platonico-aristotelica il tutto non lasciava spazio ai singoli.

¹⁶ L'attribuzione a Hobbes non è certa, benché sia certo che l'argomentazione è identica a quella delle opere hobbesiane successive.

¹⁷ «Questa definizione si accorda bene con Aristotele, che definisce il bene come ciò a cui tutte le cose sono mosse; il che è stato preso in senso metaforico, ma è vero in senso proprio; anziché esser noi ad attrarre l'oggetto, è piuttosto l'oggetto che ci trae a sé mediante moto locale» (ST 209). Si noti l'inversione del modo del verbo: quello che per Aristotele è un tendere attivo al fine, diventa un passivo esservi attratto.

cazione esercitata da qualcosa su di noi. Se Aristofane toglieva a eros il carattere divino e ne faceva un desiderio prettamente umano, Hobbes ne toglie qualunque finalità e lo rende passione animale, spinta materiale e corporea.

Qualsiasi riferimento al fine del desiderio diventa secondario; se si pretende di distinguere i desideri a seconda del bene cui sono rivolti, bisognerà rispondere che ci si sta prendendo in giro. Siamo attratti da oggetti di desiderio, e non c'è altro che questo movimento animale; stabilire una gerarchia di desideri o di fini o di beni equivale a gettare fumo negli occhi degli igno- ranti e spacciare le proprie preferenze per verità filosofiche.

Il bene diventa l'utile o il piacevole, e questo è individuale e soggettivo: non c'è nient'altro in gioco nel desiderio. Desiderare significa tendere verso, muoversi verso; *il fine* del desiderio allora non sarà che *la fine* del tendere, il raggiungimento dello scopo. Non si possono invocare i fini per distinguere i desideri, e nulla ha *valore intrinseco* (che è poi la definizione di bene in Platone e Aristotele) poiché tutto ha il valore che gli attribuisce il «mercato» – l'utilità, la convenienza, o la reputazione che creano la domanda. Ma ancora più importante è sottolineare che in assenza di fini oggettivi *l'appetito diventa il fine*, anzi l'unico fine in sé che l'uomo dia a se stesso.

Non solo ne viene eliminato qualunque bene ultimo, il giusto per natura e la possibilità di ordinare i fini umani in una serie commensurabile e omogenea; la stessa dinamica del desiderio diventa simile al moto locale o traslazione di corpi in movimento. L'antropologia diventa una disciplina particolare della meccanica (non è per caso che il *conatus* sia nozione tanto fisica che etica in Hobbes, Spinoza e fino a Leibniz, che pure è parzialmente estraneo a questo movimento di pensiero). Come il cosmo aristotelico con le sue differenze di luoghi e le sue naturali gerarchie aveva lasciato il posto al mondo omogeneo della fisica moderna, così l'etica aristotelica viene sussunta nel movimento meccanico a mo' di sua sottospecie. La volizione, come vedremo nel prossimo capitolo, diventa una limitazione di possibilità, che come tale interrompe bruscamente un flusso di movimenti; e il fine diventa la fine di un processo strutturalmente

incompleto paragonabile alla *kinêsis* aristotelica¹⁸.

Senonché l'appetito rappresenta l'irruzione chiassosa sulla scena dell'opposto di un cosmo ordinato. Il caos delle passioni non è un disordine pacifico ma una lotta senza posa, una competizione fatta di soprusi e sopraffazioni. In un mondo del genere *quidquid movetur ab alio movetur*; ogni causalità è esterna, e se desideriamo qualcosa significa che stiamo subendo l'azione di un corpo su di noi.

Rispetto all'eros di Diotima, o ad Aristotele, il quadro è neutralizzato e ridotto ai minimi termini: siamo tutti mossi da passioni, e la cosa più importante è garantirsi i mezzi per soddisfarle. Ciò comporta una *tecnicizzazione* del mondo del desiderio; piuttosto che la qualità del fine si privilegia l'efficacia e il successo nella capacità di soddisfare desideri, processo da cui si espungono comunque tutti i tratti, in termini weberiani, valutativi¹⁹. E come nella *kinêsis* aristotelica, che comprendeva tanto processi di produzione (il mondo dell'arte) quanto il mondo del moto locale (*phora*), la forma di temporalità rettilinea e unidirezionale diventa univoca e dominante²⁰. Per Hobbes non si dà che *kinêsis*, cioè movimento teso fuori di se stesso; come per Aristofane, a tale movimento non si dà conclusione; come per Diotima, Hobbes fa del desiderio un movimento che sopprime il sé, e distingue il tendere dal conseguire l'obiettivo. Ma, a differenza di Diotima, il sé non si sopprime nella sua finitezza per entrare in contatto o godere di una visione di qualcosa di superiore, perchè non esiste nulla di superiore, né tantomeno i piaceri contemplativi hanno valore in sé; né, a rigore, si può dire

¹⁸ Cfr. E I VII, 51: «Come l'appetito è l'inizio del moto animale verso qualcosa che ci piaccia, così il suo raggiungimento è il *fine* di quel moto, e noi lo chiamiamo anche scopo e mira, e causa finale del moto stesso; e quando noi raggiungiamo questo fine, il piacere che ne traiamo si chiama *godimento*: cosicché *bonum* e *finis* sono nomi differenti, ma per differenti considerazioni della stessa cosa».

¹⁹ Si pensi alla valenza antiutopica del realismo hobbesiano, che vuole spegnere anzitutto quello che Locke chiamava l'appello al cielo.

²⁰ Che questo non sia una «rivalutazione della dimensione temporale nella vita emotiva dell'uomo» (Viano, op. cit., 373), ma al contrario una miope esaltazione del vicolo cieco insensato della cattiva infinità, è il punto che divide la mia analisi dalle belle pagine di Viano.

che per questa visione esista un sé, un soggetto come ente costitutivamente altro rispetto al mondo dei corpi in movimento (su questo punto dovremo tornare). Ma quello che soprattutto non esiste è l'istante sottratto al tempo in Diotima, e la vita compiuta dell'eccellente aristotelico. Non si dà *energeia* compiuta, ma solo processi incompiuti: l'incompletezza è ancora più marcata che in Aristofane, dove almeno si godeva dell'illusione della sua fine o sospensione nell'abbraccio amoroso. Completezza non si dà in nessuna forma – se non nella momentanea tronfia vanagloria di chi non ha ancora subito il contraccolpo che il destino gli riserva. Lo sforzo non ha fine in un esito favorevole, non trova quiete in un risultato: ogni risultato è un nuovo inizio, e smettere di desiderare equivale a morire per Hobbes. Se ogni attività è necessariamente concepita nei termini dell'attività poetica e non di quella pratica, allora, dal punto di vista aristotelico, si deve dire che quello che più manca in Hobbes è il rapporto a sé, l'azione su di sé.

Con la liquidazione del bene oggettivo e della possibilità di instaurare una gerarchia di beni, viene liquidata anche la distinzione per Aristotele naturale tra ciò che è grande e ciò che è vile, e con questa la distinzione dei due sé, di egoismo e amor di sé. I beni del corpo valgono quelli dell'anima, o quelli della ragione: ad esempio, forza vale coraggio, e coraggio sapienza, perché tutte sono strumentali al potere. Viene con ciò anche tolto il fondamento della gerarchia tra diversi concetti di forme di vita e di felicità che abbiamo visto nel terzo capitolo. Ne consegue che per Hobbes la vita filosofica o quella dedicata all'eccellenza non vengono neppure contemplate, e quella dedicata alla ricerca dell'onore è dissociata dalla ricerca della virtù, come vedremo tra breve. La vita della virtù è la semplice espressione di preferenza di alcuni, perché l'azione volontaria e l'educazione di sé vengono demistificate come il risultato del caso o il privilegio di pochi fortunati: infatti si basano sulla contingenza dell'inizio, che, come accadeva per Socrate nel *Simposio*, ci sfugge necessariamente. Solo che qui l'inizio significa la prima educazione cui siamo stati soggetti; la situazione iniziale è di eguaglianza, ed è l'educazione che ci rende diversi (C I n., 82), ma questo non ha

nulla a che fare con un presunto bene se dipende soltanto dalla disponibilità dei mezzi o dal caso. Che poi qualcuno diventi più saggio di altri è frutto del caso; e del resto la saggezza ha per fine le ricchezze («non che è saggio è ricco, come dissero gli stoici, bensì chi è ricco dev'essere detto saggio», H XI/8, 122).

Pure la vita dell'onore o del riconoscimento è diversa dalla descrizione datane da Aristotele: qui non ambiamo a meritare la stima altrui, ma ad averla; perché non ambiamo a farci ammirare per la nostra virtù (che peraltro non consiste in nient'altro che nel paragone con gli altri, L VIII, 66, e serve solo a guadagnarci l'onore altrui, C I/2, 80), bensì perché l'onore altrui ci dà potere.

Resta solo la vita chiamata esistenza bovina da Aristotele: ed è proprio questa che accomuna gli uomini per Hobbes. Non a torto è stato detto che Hobbes fa della natura servile descritta da Aristotele il prototipo dell'uomo²¹. In questa sorta di «democratizzazione» della natura umana, nel senso di adeguamento verso il basso, attribuzione di uguali diritti alle passioni, e riduzione della natura umana al minimo comun denominatore delle passioni egoistiche a tutti comuni, si può dire, con Hegel, che non si diano eroi perché tutti siamo diventati camerieri; siamo tutti naturalmente liberi, cioè, in linguaggio hobbesiano, per natura schiavi delle nostre passioni (che è poi la descrizione aristotelica della libertà casuale e asservita al desiderio sensibile del momento tipica dell'uomo schiavo, che agisce a caso come gli animali, *Met.* L 10, 1075a 17 sgg.). E come l'uomo vile aristotelico, viviamo evitando il rapporto con noi stessi perché la nostra anima è la *stasis*, cioè il conflitto o guerra civile, di passioni antagonistiche (cfr. anche *Respub.* 444b).

Ma l'uomo vile hobbesiano, cioè, stavolta letteralmente, codardo, non è solo egoista e vanitoso: il suo amor proprio trova un limite nel suo amore della vita. Il rapporto uguaglianza-di-

²¹ Cfr. Magri, *Saggio su Hobbes*, Milano 1982, p. 81. Magri, tuttavia, facendo dell'amicizia aristotelica il discrimine tra socievolzza antica e conflittualità hobbesiana, prende l'effetto (della visione etica di Aristotele) per la causa, poiché anche lui legge Aristotele a partire dallo stravolgimento hobbesiano che ho discusso sopra (pp. 139 sgg.).

suguaglianza di Aristotele, per cui eravamo inuguali in natura ma uguali nella partecipazione attiva al governo della *polis*, viene invertito: siamo uguali per natura, ma in politica disuguali, e la politica coincide con la fine della libertà. Il cittadino aristotelico diventa allora suddito: soggetto al sovrano, come nello stato di natura era soggetto ai suoi bisogni, perché i bisogni e gli interessi privati non si compongono automaticamente in una cooperazione con gli altri, come nelle versioni del mondo dell'interesse, del lavoro e della cosiddetta società civile più liberali del giu-snaturalismo, da Locke e Smith fino, volendo, a Hegel. Per Hobbes gli altri non sono né il complemento aristofanico né soggetti indipendenti da noi: sono innanzitutto pugni di passioni contrarie alle nostre, volontà che cozzano contro la nostra.

4. Felicità e bene. «We were born to run»²²

In tutto questo non solo la natura diventa insensata, un divenire non finalizzato a scopi né trasparente a se stesso ma in costante movimento (è movimento violento); ma lo stesso concetto di felicità, come quello che in Aristotele dava un significato alla vita umana, viene riformulato. Quando si pensa alla infinita noia nutrita da Schelling per la felicità, o al passo hegeliano sui momenti di felicità come le pagine bianche della storia, si dovrebbe pensare alla felicità come concetto vuoto in Kant come ad uno dei loro antecedenti. Ma la stessa interpretazione kantiana del concetto tradisce un'accezione utilitaristica o edonistica della felicità che dista mille leghe da Aristotele e Platone; essa non può non richiamare l'inversione dell'*eudaimonia* aristotelica operata da Hobbes, che per la prima volta ha reso obsoleta e incomprensibile questa accezione di felicità per il mondo moderno, al punto che per noi oggi, come dicevo nel capitolo scorso, la felicità è, quasi come la religione, un bene privato, un possesso quasi mitico (a confessarlo c'è paura di finire male), un bene non ultimo ma pari o inferiore ad altri (il lavoro, la li-

²² B. Springsteen, *Born to run*.

bertà), e una contingenza su cui possiamo poco o nulla²³.

Nello stato di natura per Hobbes i nostri desideri sono in perenne conflitto con quelli degli altri, il bene privato va armonizzato al bene pubblico a forza, e, siccome né la felicità né la virtù possono essere inculcati con la costrizione, o rimarranno beni privati da depurare della loro carica conflittuale, o significheranno, nel caso della virtù, la conformità esteriore alla legge, alla Protagora (e vedremo che questa sarà la definizione di giustizia data da Hobbes).

Nella riformulazione hobbesiana, innanzitutto, la felicità viene ora opposta alla stasi o pace («non è il riposo di un animo soddisfatto», L XI, 93). Per Hobbes la pace o è la condizione in cui siamo in grado di svolgere le nostre attività indisturbati e non terrorizzati di subire danni da altri, o, se pace del desiderio, è mortifera. Infatti, come recita un passo degli *Elements*,

«quanto al fine ultimo, in cui gli antichi filosofi hanno posto la felicità [...] non vi è una tal cosa a questo mondo, né una via per essa, più che per Utopia: infatti, finché viviamo, abbiamo dei desideri, e un desiderio presuppone un fine ulteriore [...] Poiché ogni piacere è un appetito, e l'appetito presuppone un fine ulteriore, non vi può essere contentezza se non nel continuare a desiderarlo: e quindi non dobbiamo meravigliarci, quando vediamo che quanto più gli uomini ottengono ricchezze, onori, o altro potere, tanto più il loro appetito continuamente cresce; e quando essi sono giunti all'estremo grado di un tipo di potere, ne perseguono qualche altro, persistendo in un tipo, finché pensano di essere inferiori a qualcun altro [...] E gli uomini giustamente si dolgono come di una grande afflizione, del fatto di non sapere cosa fare. La felicità, quindi (con cui intendiamo un piacere continuo) consiste, non nell'aver prosperato, ma nel prosperare»²⁴.

²³ Ad Adorno certo non sarebbe piaciuto essere accostato a quello che chiama uno degli «scrittori foschi della borghesia» in *Dialettica dell'illuminismo*; ma da questo punto di vista anche Adorno si inserisce nella tradizione moderna, una tradizione di cui realismo esasperato e romanticismo o utopismo sono gli estremi.

²⁴ I VII, 51-2, trad. Pacchi modificata; Pacchi fraintende 'as long as' come avverbio finale (traduce 'fino a che si pensino'), e 'further' come 'più lontano' anziché 'ulteriore'. Cfr. H XI/15, 126: «Il massimo dei beni, pertanto, consiste in una progressione senza impedimenti verso fini sempre ulteriori».

Qui di sottrarsi al tempo naturale per instaurare il tempo significativo di una prassi umana non c'è verso: il presente, che ha ripreso il posto del passato prossimo di Solone discusso nel precedente capitolo, non è però specioso come in Aristotele, ma piuttosto nevrotico, condannato, per così dire, all'ulteriorità, fatto di costante insoddisfazione, di irrequietezza, e di *pleonexia*, di volontà di aumentare se stesso. E anche se Hobbes sembra ripetere quello che diceva Diotima («l'oggetto del desiderio di un uomo non è quello di gioire una volta sola e per un istante di tempo, ma quello di assicurarsi per sempre la via per il proprio desiderio futuro», L XI, 93-4), la radicale differenza sta tutta nell'attribuire il futuro non al possesso del bene, bensì al desiderio; il quale si alimenta di se stesso, non del bene che desidera, e anela non alla permanenza del possesso ma alla possibilità indefinita di ripetizione. La mancanza è assoluta e strutturale: non perché il desiderio sia transitivo, ma perché il suo oggetto è indifferente.

Né Achille raggiunge mai la tartaruga: «Lo stesso godimento di ciò che si desidera, proprio nel momento in cui se ne gode, è un desiderio, vale a dire è il movimento dell'animo di chi gode attraverso le parti della cosa di cui gode. La vita infatti è un perpetuo movimento che, se non può progredire in linea retta, si svolge circolarmente»²⁵.

E nel *Leviatano*: «Un continuo successo nell'ottenere quelle cose che volta a volta si desiderano, vale a dire, una continua prosperità, è ciò che gli uomini chiamano *felicità*, voglio dire la felicità di questa vita. Infatti, finché viviamo qui, non c'è una cosa come la perpetua tranquillità della mente, poiché la vita in sé non è che movimento, e non può mai essere senza desiderio, né senza timore, non più di quanto possa essere senza il senso» (L VI, 61). Vivere è desiderare, e questo è moto perpetuo, il movimento teso ad acquisire sempre maggior potere.

Ma la cosa più interessante a questo proposito è che quando poi Hobbes definisce il potere enumera, oltre alle facoltà del corpo e della mente, i beni grazie a cui vengono ac-

²⁵ H 126, trad. Pacchi modificata.

quisite, cioè ricchezze, posti autorevoli, amicizia o favore, e buona fortuna (E I VIII, 58, L X, 82). Quello che interessa qui non è tanto che le facoltà vengano acquisite (punto su cui dovremo tornare), o che l'amicizia venga equiparata al favore, cioè intesa nella sua utilità (negli *Elements*), o che serva a dare potere (*Leviatano*);²⁶ quanto che, se felicità è disporre delle risorse per soddisfare passioni continuamente nuove, e potere è il mezzo per acquisire di più, allora la felicità è sostanzialmente quella che Aristotele chiamava *eutuchia*, buona sorte, e questa nient'altro che potere. Una volta scomparso il concetto di virtù aristotelica, quel punto fermo e possesso permanente su cui si innestava la fortuna per rendere l'eccellente felice, la felicità diventa frutto del caso, e il potere si definisce come lo strumento in grado di rendere il caso il meno ingovernabile e sfavorevole possibile; poiché assoggettare la contingenza non si può, più felice sarà chi ha più mezzi a disposizione per fronteggiare l'imprevisto. La vita si presenta come una serie di pericoli, e di bisogni; e l'importante è farsi trovare pronti alle evenienze più inaspettate e sfavorevoli.

Per questo, come vedremo nella prossima sezione, Hobbes considera la preveggenza prometeica una virtù, salvo però mettere in guardia dal facile abuso dei suoi doni. Analogamente per la fortuna, che per Hobbes, oltre ad essere cieca, acceca: troppa fortuna, successo e prosperità rendono vanitosi, sicché si può dire che la sfortuna è migliore consigliera della fortuna, perché impedisce di sopravvalutare il proprio potere e intelligenza. Come la paura consiglierà la soggezione e si mostrerà l'agente della sottomissione salvifica dell'uomo, la sfortuna non insuperbisce l'uomo conducendolo a pretendere più del lecito per sé (H XIII/5,

²⁶ Del resto, a titolo di curiosità, si può vedere cosa pensi Hobbes dell'eros socratico nel *Simposio* in un passo degli *Elements*: eros è il sentimento «della necessità di quell'unica persona che si desidera», come dire che eros è asservimento ad un bisogno e dipendenza (il Lisia del *Fedro* è il vero antecedente di Hobbes qui); la demistificazione della presunta superiorità di Socrate su Alcibiade prosegue nella denuncia della mera sensualità dell'amor platonico, mascherata da «un pretesto onorevole per il vecchio, di ricercare assiduamente la compagnia di chi è giovane e bello» (E I IX, 71 e 73).

138), ma lo porta a conoscersi meglio²⁷. Nulla più del ricordo delle calamità della guerra civile conduce a fedeltà e giustizia, scrive Hobbes nel *Behemoth* (B 4).

Negli *Elements*, più improntati alla passione della gloria, risalta maggiormente un tratto che rimane costante anche nelle trattazioni successive della felicità: il godimento è relativo, si nutre del paragone con gli altri. E il famoso paragone della vita con una corsa mostra come conti sopra ogni altra cosa la propria posizione relativa, la distinzione dagli altri. «Dobbiamo supporre che questa corsa non abbia altra meta, né altro premio se non l'esser davanti; e in ciò: lo sforzarsi, è appetito. (...) Guardare gli altri che stanno dietro è gloria. Guardare quelli davanti è umiltà. Il perdere terreno per guardarsi indietro è vanagloria (...) L'essere in fiato, speranza. L'essere affaticato, disperazione (...) Vedere uno, che non avremmo voluto, sorpassare gli altri, indignazione. Superare continuamente quelli davanti è felicità. E abbandonare la pista è morire» (E I IX, 75-6).

Difficile immaginare una descrizione più calzante dell'insensatezza, futilità e arbitrarietà dell'esistenza umana. Nulla esiste al di fuori della propria egoità, ma al contempo la nostra egoità non ha nessun *ubi consistam* perché deriva interamente dal suo confronto con quella degli altri. Non è solo che si vive, come scriveva Rousseau, nel giudizio degli altri e tutto diventa finto, artefatto, e alienato dal nostro intimo, perché la nostra interiorità è fatta per Hobbes soltanto della falsità delle relazioni sociali denunciata appunto da Rousseau. Nel passo citato, non esiste neppure, ad esempio, la possibilità di indignarsi per una causa oggettivamente giusta.

Verrebbe da dire, con Orazio, «*coelum, non animum mutant, qui trans mare currunt*» – se solo per l'animo ci fosse speranza di essere migliore delle nuvole; o se solo l'identico sentimento risvegliato dalla visione del cielo stellato e del nostro intimo fosse la *Achtung* kantiana (rispetto), e non pena e acuto senso di nullità.

²⁷ Cfr. Strauss, op. cit., p. 19, p. 124, *Natural Right and History*, Chicago and London 1953, p. 181, e *The City and Man*, Chicago and London 1964, p. 31-3.

Anche per Socrate il desiderio sensibile è per natura insaziabile, soprattutto quello per il denaro (*phusei aplêstotaton*, *Respub.* IV 442a). Ma Socrate ammette la possibilità di un contenimento di questa *epithumia* da parte della ragione perché la ragione a sua volta è in grado di desiderare il proprio bene; così è in grado di capire cosa merita di essere considerato superiore, e di promuovere la salute, la bellezza e l'armonia dell'anima risvegliandola a quel fine. Una percezione del bene oggettivo da parte della ragione va presupposta alla sua attività; e la città sarà in uno stato di salute paragonabile a quello dell'anima. Per Hobbes la ragione è strumentale, calcola i mezzi che aiutano alla realizzazione degli scopi e delle passioni, ed è impotente a modificare le passioni e a coltivare un carattere perché non ha desideri propri, non perché non comanda sulle passioni; e non desidera perché non si solleva aldisopra del corpo.

Laddove Socrate paragonava la giustizia dello stato e quella individuale perché dell'individuo scrutava l'anima, Hobbes equipara lo stato ad *un corpo*. E allora si capisce perché per Platone e Aristotele la vita secondo ragione fosse tesa alla realizzazione di un fine, la felicità, mentre per Hobbes è tesa al mantenimento di un bene che abbiamo e che è costantemente in pericolo: la vita. La filosofia assume un significato principalmente pratico e politico e si sopprime come ricerca dei principi primi non perché la ragione debba contribuire a realizzare un ordine e un bene oggettivi, ma proprio perché il dominio delle passioni si è fatto assoluto, al punto da minacciare l'incolumità e la sopravvivenza individuale. E di fronte al dominio naturale delle passioni l'unica soluzione è la previdenza che ci consiglia di rinunciare al diritto illimitato su tutto: di uscire dalla natura e salvaguardare il nostro futuro. Parte del dono di Prometeo è esiziale; ma un'altra parte va anch'essa demistificata e combattuta, e non si tratta del vaso di Pandora.

5. «Timeo danaos, et dona ferentes»²⁸

Il significato simbolico della figura di Prometeo è molto ambivalente per Hobbes²⁹. La prudenza, provvidenza o previ-

²⁸ Virgilio, *Eneide*.

²⁹ Dimitri D'Andrea ha recentemente costruito attorno alle figure di Prometeo e Ulisse il tracciato all'interno del quale descrivere la sua lettura della filosofia politica di Hobbes (*Prometeo e Ulisse. Natura umana e ordine politico in Hobbes*, Firenze 1997). Poiché si tratta di un libro pregevole che avrò occasione di discutere e citare, mi limiterò qui a segnalare i motivi per cui dissento dalla sua interpretazione. Prometeo simboleggerebbe l'eroe della curiosità per cui l'emancipazione dal presente e al contempo l'assenza di un oggetto determinato garantiscono illimitate possibilità di autoaffermazione, e un'angoscia dell'indefinito; Ulisse, a sua volta, sarebbe il paradigma di una razionalità imperfetta, consapevole dell'impossibilità di controllare la vita emotiva, e quindi che impone a sé legami esteriori che, lasciata a se stessa, scioglierebbe (l'albero della nave e il canto delle sirene). A me pare innanzitutto che ci sia una tensione nella tesi del libro che si manifesta nella centralità di Prometeo come figura esemplare della modernità – dove quello che a volte non si capisce è se con ciò per D'Andrea Hobbes voglia fondare la modernità o comprenderla (per questa ambiguità si confrontino p. 15, p. 75, p. 202). Ma, senza contare la difficoltà di parlare di comprensione o fondazione della modernità per chi non può godere di un punto di osservazione su di essa (quando inizierebbe la modernità, e come farebbe Hobbes a interpretarla? a partire da quale prospettiva? e per quali fini? e non sarebbe più hegeliano che hobbesiano, o più storicista che giusnaturalista, costruire una filosofia per comprendere il proprio tempo?), soprattutto a me sembra che individuare nella coscienza della fragilità del potere la posizione della modernità sia tesi arbitraria, a cui si può altrettanto bene opporre, ad esempio, la tesi della *Selbstbehauptung* di un autore cui D'Andrea si richiama, Blumenberg. Definizioni univoche della modernità sono altrettante quante gli autori che ne scrivono; ma certo ancorare la propria «all'equazione innaturalità-disagio», e fare dell'ingresso in uno stato politico «una condizione di angoscia e insicurezza» (p. 59), mi sembra opposto alle intenzioni di Hobbes. Che la coppia di figure mitiche sia scelta in modo relativamente arbitrario risulta poi anche dal fatto che Ulisse non compare praticamente mai a fianco di Prometeo, se non abbastanza affrettatamente nella conclusione, dove D'Andrea fa dell'episodio delle sirene il simbolo dell'autocostrizione umana che consenta soddisfazione e autoconservazione – e qui mi sembra che il paragone non calzi bene, perché gli individui hobbesiani si riuniscono perché non possono sopravvivere altrimenti e per paura, non perché vogliano godere senza perire di un piacere suadente quasi mitico; senza contare che la situazione di Ulisse si rende possibile perché un individuo libero usa l'artificiale sordità dei suoi sottomessi, gode quindi di un privilegio, in una situazione opposta all'eguaglianza di natura hobbesiana. Infine, mi pare che D'Andrea abbia una fiducia eccessiva nel significato, e nella possibilità, di quella che chiama una neutralizzazione della natura umana. Secondo lui, vi è differenza enorme tra le passioni degli *Elements* e quelle del *Leviatano*: nel primo caso, Hobbes penserebbe ancora in termini di potere e dominio sui propri simili, nel secondo la gloria «ha rotto completamente i ponti con ogni valenza psicologica» e si comprende «anche al di fuori di ogni contesto sociale»

sione, è congettura perlopiù fallace; è assimilabile all'esperienza perché basata sul rilievo della somiglianza, e non è che una presunzione del futuro contratta in base all'esperienza del passato. Come tale, è comune agli animali (L III, 25-7). Quando dalla preoccupazione per il futuro si passa però all'ansia rivolta a controllare l'incontrollabile avvenire, allora l'artificio che ci fa uscire dalla natura si ripiega su se stesso, diventa artificialità secondaria³⁰. Prometeo «(che, interpretato, vale uomo prudente) fu legato al monte Caucaso, luogo dall'ampia veduta, dove un'aquila si pasceva del suo fegato (...) così l'uomo che, preoccupato per il futuro, guarda *troppo lungi* davanti a sé, ha il cuore roso dal timore della morte, della povertà o di altra calamità...» (L XII, 103, corsivo mio)³¹.

A stare a questo passo, l'irrequietezza di cui parlavo prima ammette gradi e qualità diverse, e la preoccupazione del futuro

(pp. 102-5). Questo mi sembra molto discutibile, se non incomprensibile. La tesi della neutralizzazione del resto è comune a molti autori, basti pensare allo Schmitt del 'politico'; ma, come vedremo nell'ultimo capitolo, la fiducia nel potere di sottrarre alla morale o alla psicologia (all'uso ideologico, diremmo oggi) i fondamenti etico-antropologici della propria filosofia è una più sottile forma di ideologia da parte di Hobbes, che non può mantenere quel che promette.

³⁰ Blumenberg, op. cit., Parte III, cap. 3.

³¹ Tra tutte le interpretazioni di Prometeo cui facevo riferimento nel primo capitolo, quella cui il Prometeo hobbesiano nel *Leviatano* si avvicina di più è la nevrosi da controllo di cui scrivevo alla nota 18. Nel *De cive* ci sono due passi in cui ritorna la figura di Prometeo. Nel più rilevante dei due (C X n., 169), la lettura hobbesiana è pretestuosa e forzattissima, perché vuole evidenziare un punto per lui fondamentale: Giove punirebbe con lo strazio del fegato non la tracotanza di Prometeo che non gli rivela quel che lo aspetta il fato (non, cioè, un esempio di quel diritto di resistenza che Hobbes denunciava come la più pernicioso delle dottrine politiche, dai medievali fino a Althusius e, dopo Hobbes, Locke), ma la sua azione creatrice dell'uomo civilizzato, che finché non si riunisce in una volontà singola rimane moltitudine, feccia o fango. Resta che tutta questa azione si sarebbe potuta evitare, e gli uomini sarebbero rimasti tranquilli e sicuri sotto il governo dei re e non si tormenterebbero di preoccupazione per il futuro, se Prometeo non avesse rubato alla monarchia leggi e giustizia. In altre parole, Prometeo imita la monarchia, ma senza riconoscerne l'originarietà e la superiorità (l'autorità); ed è condannato per l'usurpazione, non per la resistenza. Nell'altro passo non si tratta di Prometeo ma dell'antefatto del mito che lo riguarda, cioè l'uccisione di Crono, o Saturno, da parte di Zeus, o Giove. Da questo Hobbes, anziché condannare Giove per aver insegnato agli uomini che è legittimo prendere le armi contro i re, come ad un certo punto sembra stia per fare, divaga al mito di Issione, e trae la conclusione che non esiste giustizia se non nello stato e per le sue leggi (C Pref., 70).

conosce una *misura* naturale; oltrepassarla significa un eccesso di investimento e una fissazione, un irrigidimento, sull'oggetto che altrimenti ci spinge all'artificio più salvifico. Significa, infine, perdere il beneficio che questo ci dava: la sicurezza di chi ha immaginato il futuro e lo ha reso tollerabile. Sembra quasi un discorso aristotelico: i mezzi vanno impiegati ai fini preposti; rendere l'uso dei mezzi indipendente e autonomo dalla loro funzione è artificiale, ridondante, contro natura.

Nel famoso passo del *Leviatano* in cui Hobbes scrive che nello stato di natura la vita «è solitaria, misera, sgradevole, brutale e breve», e non c'è posto per l'industria e la coltivazione delle arti, enumera quasi le stesse arti che Prometeo ha donato all'uomo nello stasimo dell'*Antigone* sofoclea che ho citato nel primo capitolo. E come per il coro in quei versi, la sapienza tecnica è puramente strumentale, e va sottoposta al controllo della politica. Il che di nuovo sembra il discorso platonico-aristotelico per cui le arti sono in sé neutrali e insufficienti se non guidate dall'intelligenza che ha di mira il fine o bene cui destinarle (o anche solo la loro propensione a minacciare o favorire la pace).

Senonché è anche in parte il punto di Protagora nel mito: le arti sono pre-politiche, e non servono a nulla senza la saggezza politica. Come Protagora, Hobbes dipinge lo stato di natura nelle tinte più inquietanti e negative per l'uomo, e mostra come il controllo politico delle arti sia essenziale per il vivere associato. Come Protagora, Hobbes descrive la natura come apertamente ostile nei confronti dell'uomo, e le risorse come limitate e carenti. Come Protagora ometteva il primo crimine di Prometeo, così Hobbes dipinge lo stato di natura come innocente, al di qua del bene e del male: per lui è abissale la differenza tra infrazione della legge, in cui consiste l'ingiustizia, e violenza naturale.

Ma mentre per Protagora l'intera specie umana era in pericolo prima dell'intervento di Prometeo, per Hobbes punto di partenza, punto di vista e pressoché esclusivo interesse della teoria dello stato di natura è l'individuo. La conflittualità dello stato di natura non è la minaccia delle belve feroci, delle stagioni o della fame, ma la minaccia portata dai nostri simili. La pau-

ra è la paura della morte violenta per mano di uomini, non paura della morte naturale. Qui Protagora e Hobbes sono su sponde opposte: Protagora faceva della violenza naturale un dato ostile, ma arginabile dalla tecnica e soprattutto dalla saggezza politica. Per Hobbes non si persuadono gli uomini alla politica. Anzi, la retorica ha azione nefasta sulla convivenza civile proprio perché esaspera le passioni che dividono gli uomini; e questi sono ben lungi dall'allearsi contro la natura o dal condividere i fini, come in Protagora. Significativamente, Protagora non nomina mai un presunto diritto all'autoconservazione, cioè il dato primario per Hobbes: per Protagora il diritto è la stessa cosa del dovere, ed è risultato di convenzione, *nomos*, laddove per Hobbes diritto e legge sono dicotomici come natura e artificio.

Quello che gli uomini condividono è quello che li separa, le spinte isolazioniste e conflittuali: Hobbes introduce una scissione tra individuo e specie, per cui il bene per ognuno è il male per chi lo circonda. Per gli uomini tale scissione, cioè l'individualità, è categoria essenziale e definitoria, ma, a differenza che in Aristotele o Rousseau, come si ricorderà dal terzo capitolo, distinguersi dal genere, o individualità, significa antagonismo; quello che ci spinge è la volontà di dominio, e affermarsi significa affermarsi contro gli altri. *L'enfer c'est les autres*. Ma a rigore, non esistono gli «altri» come neutrale soggetto capace di diventare tanto amico quanto nemico; ci sono solo estranei, antagonisti, non c'è la possibilità di un noi.

Hobbes accentua, rispetto a Protagora, non tanto la limitatezza delle risorse disponibili quanto l'illimitatezza dei bisogni e l'infinità dei desideri: se anche gli uomini abitassero a Bengodi, la loro situazione non muterebbe. In società le passioni dell'animo sono molto più pericolose di quelle del corpo, perché si riproducono senza confini e si abbeverano a quella fonte inasuribile che è il confronto con gli altri, l'orgoglio. Nel Prometeo hobbesiano di orgoglio o *hubris* tragica non c'è traccia perché, come nota Strauss in altro contesto, la ribellione contro una gerarchia naturale e data è il presupposto per la tracotanza della tragedia greca; mentre per Hobbes l'orgoglio è tale perché nega proprio l'opposto di quella gerarchia, appunto l'uguaglianza na-

turale che ci accomuna tutti nei nostri bisogni e passioni³². Il baricentro del discorso hobbesiano si sposta dunque sui mezzi per soddisfare i bisogni e i desideri, e quindi sul potere di cui abbiamo bisogno per avere la meglio sui nostri simili. Per Protagora la politica ci aiuta a fronteggiare la natura; per Hobbes la politica, non potendo liberarci dalla natura una volta per tutte, ci aiuta se non altro a tenere la *nostra* natura sotto controllo. Infine, mentre per Protagora tra i bisogni e la loro soddisfazione immediata non si frappongono considerazioni ulteriori, e in questo senso i bisogni rimangono relativamente naturali, per Hobbes l'accento sul differimento e sulla sublimazione delle passioni fa sì che queste possano entrare in relazione reciproca, scambiarsi oggetto, o ambito, ed essere aldilà della natura, quando la ragione ci consiglia oppure quando la gloria ci spinge alla supremazia in modi ognora diversi.

Il punto di partenza per Hobbes, dicevo, è l'individuo isolato, alla stregua di un atomo o una monade senza finestre. Ma ad esser più precisi Hobbes prende le mosse da un individuo solipsista, che vive nella propria immaginazione, e che in un secondo momento fa esperienza del contraccolpo della realtà, e si risveglia all'incubo reale della lotta generalizzata per il dominio. Per questo individuo esiste già un linguaggio, che serve in primo luogo a lui stesso, per fissare i contrassegni delle parole nella propria memoria; il linguaggio, per sua essenza intersoggettivo e comunicativo, ha per Hobbes una genesi anch'esso individualistica. Si ha, come poco fa nell'inevitabilità della considerazione del fine e del bene, l'impressione che anche qui Hobbes non possa fare a meno di una qualche forma di teleologia della natura assolutamente contraria ai suoi principi, per cui lo stato pre-politico sembra pensato per condurre oltre se stesso e fondare lo stato politico. Dovremo riprendere questo punto nei capitoli settimo e ottavo, quando trarremo criticamente le fila del discorso hobbesiano; ma si può almeno in via di anticipazione notare che, se di teleologia si tratta, il fine non è il bene cui gli uomini siano inclini, ma il male da evitare cui gli uomini sono costretti.

³² *The Political Philosophy*, op. cit., p. 167 n.

Sospenderò il giudizio anche su un'altro punto altrettanto spinoso, per quanto meno complesso: lo stato di natura è una guerra di tutti contro tutti, e ciononostante Hobbes ne decreta l'innocenza, distinguendo tra azioni e passioni, e dichiarando queste seconde né buone né cattive, al contrario delle prime (C Pref., 72, L XIII, 121). Gli uomini non possono essere malvagi o cattivi per natura («ciò non si può concedere senza empietà», C Pref., 72): sarebbe un atto di accusa contro il creatore. Con ciò Hobbes arriva pericolosamente vicino a Rousseau: o si fa della malvagità il portato del vivere in società – ma allora Hobbes avrebbe, come gli obiettava Rousseau, indebitamente trasferito la società e le sue passioni all'interno dell'individuo allo stato di natura; oppure Hobbes diventa una inaspettata versione di calvinismo o kantismo, che oppone alla corruzione dei desideri o alla sensibilità delle inclinazioni una condotta che li tenga a bada – a meno che, s'intende, uno non ritenga l'ultima citazione dal *De cive* illuminante riguardo ai motivi per cui Hobbes, dopo aver posto nella perdita della vita il male radicale e aver mostrato che tutte le passioni congiurano al danno altrui, temesse che non passasse inosservata l'unica conclusione da trarne: la sua empietà.

Capitolo Quinto

NATURA E ARTE. L'INTRODUZIONE DEL LEVIATANO

«*physis daimonia, all'ou theia*».

ARISTOTELE, *de divinât*.

«*Die Natur ist der Sohn Gottes, aber nicht als der Sohn, sondern als das Verharren im Anderssein, – die göttliche Idee als außerhalb der Liebe für einen Augenblick festgehalten*».

G.W.F. HEGEL, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*

«*Sire, je n'ai pas eu besoin de cette hypothèse*».

(La risposta di Laplace alla domanda di Napoleone sul ruolo di Dio nella sua meccanica celeste)

1. La causalità esterna

L'impulso di autoconservazione, su cui si reggono tanto l'antropologia che la fisica hobbesiana, è la più potente arma contro la teleologia in etica, perché è l'unica spinta al movimento soggettivo che in virtù della sua definizione non sia diretta ad una meta¹, né comporti un sé; esso opera come una norma deterministica del processo piuttosto che come l'iniziatore e il fine del movimento. Hobbes ha «il sistema meccanicistico più compatto e coerente che la tradizione culturale ci abbia trasmesso»². Compatto certo, e spinto ai suoi limiti estremi, per come riduce

¹ Cfr. Dieter Henrich, «Der Begriff der sittlichen Einsicht und Kants Lehre vom Faktum der Vernunft», in *Die Gegenwart der Griechen im neueren Denken*, Tübingen 1960, p. 91, e Hans Blumenberg, «Selbsterhaltung und Beharrung. Zur Konstitution der neuzeitlichen Rationalität», in *Subjektivität und Selbsterhaltung*. Beiträge zur Diagnose der Moderne, hrsg. v. H. Ebeling, Frankfurt a. M. 1976, p. 158 sgg.

² Aldo G. Gargani, *Hobbes e la scienza*, Torino 1971, p. IX.

tutto al movimento di corpi, dalla luce al calore fino alla sensazione e alla comprensione, che sono la trasmissione di movimento corporeo causata da oggetti esterni sul cervello tramite i nervi. La stessa visione è l'impressione di fantasmi visivi. Ogni sapere e esperienza nascono dai sensi e permangono in noi come l'inerzia o la persistenza delle immagini grazie a cui corpi in movimento sottopongono la superficie di quello su cui agiscono ad un movimento che continua anche in assenza dei corpi che hanno stimolato la reazione. Questa idea, relativamente corrente ai tempi di Hobbes, risale alle teorie aristoteliche e stoiche della sensazione e dell'immagine riprese da Cartesio; quello cui specificamente Hobbes lo paragona è l'effetto di moto onduoso in uno stagno, che continua ad essere mosso e increspato in onde concentriche anche una volta venuta meno la causa del perturbamento (E I III, 21).

L'oggetto «produce una diversità di apparenze» (L I, 11) sul nostro senso; esso è causa di quello che è per noi, cioè del fenomeno o fantasma causato dalla pressione di materia in movimento sui nostri organi. Le fantasie che abbiamo sono movimenti interni a noi, residui di quelli avvenuti nei nostri sensi (L III, 22). Hobbes ammirava molto le scoperte di Harvey che mostravano come il corpo umano fosse in costante movimento anche nel suo apparente stato di quiete: il principio della circolazione del sangue scoperta da Harvey viene trasposto anzi da Hobbes alle sue prime teorie sulla luce, che, in polemica con la *Diottrica* cartesiana, ammettono interstizi vuoti nelle particelle dell'etere e fanno dell'impulso luminoso un movimento di sistole e diastole dell'oggetto, in una sorta di rinnovato epicureismo.

Di Harvey, e Cartesio, Hobbes riprende anche l'applicazione di modelli meccanici al corpo umano; ma ne riprende anche la convenzionalità del modello, per cui ogni realismo ingenuo sul mondo esterno è escluso³. Nella conoscenza del mondo

³ Cfr. Gargani, op. cit., pp. 6-13, Richard Tuck, «Hobbes and Descartes», in *Perspectives on Thomas Hobbes*, ed. G. A. J. Rogers and A. Ryan, Oxford 1988, pp. 11-42, e Massimo Barale, «Hobbes: teoria della conoscenza e forme del sapere», in *Materiali per un lessico della ragione*, a cura di M. Barale, Pisa, ETS 2001.

fisico, dovremmo iniziare da quello che apprendiamo coi sensi e dai fantasmi rimasti in noi, stipulare definizioni, e arrivare alle leggi generali del moto che regolano oggetti materiali in movimento nello spazio, di cui conosciamo grandezza, qualità, relazioni di ordine. Ma questo non ci dà nessuna informazione sugli oggetti indipendenti da noi, perché tutto quello che abbiamo sono fenomeni o fantasmi, prospettive parziali sulle loro cause, e non questi oggetti e cause; né in tutto questo c'è un io indipendente dai fantasmi come voleva Cartesio.

In altre parole, nel fenomenismo di Hobbes, delle cause abbiamo conoscenza ipotetica e congetturale; le cause sono transitive e esercitano un'azione efficiente e materiale, ma ci rimangono in sé sconosciute; quello che conosciamo sono gli effetti su di noi, i nostri fantasmi. Se tutto è movimento di corpi, il principio che lo regge è la causalità esterna o forza impressa. Nel caso degli animali, si possono distinguere movimento vitale (le funzioni organiche tradizionali ora lette meccanicisticamente, L VI, 49) e movimento animale, che procede dalla fantasia. L'immaginazione produce piccoli sforzi che poi si manifestano nelle azioni che comunemente descriviamo, come camminare, parlare, ecc. (L VI, 50). «Questo sforzo [nell'edizione latina *conatus*], quando è volto verso qualcosa che lo causa si chiama *appetito o desiderio*» (ibid.). Con questa spiegazione, Hobbes ha fatto del bene, come si è visto, l'oggetto della tendenza o dell'appetito, relativo al soggetto che lo nutre – che è come dire che ha abolito la finalità per rendere il fine del desiderio, da motore immobile del movimento animale com'era per Aristotele (*De an.* III 10, 433b 15), la causa efficiente del nostro desiderio. *Il desiderio diventa l'effetto della causalità esterna* di un oggetto su di noi.

Ciò costringe a riformulare non solo il desiderio nei termini del subire un'azione materiale o un venir modificati da un'impressione, ma anche l'essenza della volontà e della deliberazione, come vedremo nella terza sezione di questo capitolo. Ma resta fermo che l'antropologia si ispira alla teoria del movimento in tutta la sua costruzione: il potere è per Hobbes «simile al moto dei gravi, che, quanto più s'avanzano, vanno sempre più in fretta» e crescono nel procedere (L X, 82), in un moto iner-

ziale che regge tanto la fisica quanto la politica.

Fare dell'impulso all'autoconservazione il principio basilare dell'etica significa, nelle intenzioni di Hobbes, sottrarlo allo stesso realismo ingenuo che vige, oltre che in metafisica, anche in morale. Da Montaigne a Lipsius, gli umanisti studiati da Hobbes nel suo periodo di formazione mostravano il loro scetticismo di fronte al tentativo di trovare un tratto morale comune nella molteplicità di costumi e abitudini morali degli uomini: gli uomini sono mossi dall'interesse al proprio mantenimento in un mondo reso sempre più pericoloso dal dissenso delle opinioni⁴. Hobbes vuole spegnere il fuoco delle ideologie in perenne conflitto e portare l'indubitabile metodo scientifico in morale. La prima mossa sarà allora quella di uniformare le questioni morali riguardanti quello che noi chiamiamo i valori, che richiedono un'assoluta preminenza, allo stesso statuto del movimento fisico, facendone quindi una questione di tendenza e *conatus* indipendente dall'oggetto: e così semplificare e laicizzare la morale, depurarla di ogni elemento indecidibile, irrazionale, non argomentabile. E soprattutto emanciparla dal concetto, di ispirazione religiosa, di coscienza come santuario inviolabile e depositario irriducibile di valori, che rende gli uomini intimamente arroganti e certi del loro conto sulla base di presunte rivelazioni speciali che in realtà non servono che l'interesse di qualche confessione. Poiché, come diceva Socrate, nessuno litiga sulla matematica, ma gli uomini tendono a scontrarsi sulle loro opinioni del giusto e del bene (*Eutifr.* 7 b-d), Hobbes ritiene che se la morale potesse venire dimostrata con la stessa certezza e indubitabilità della geometria i conflitti verrebbero spenti, e gli uomini vivrebbero in pace. E avrebbero ancora più motivo per farlo se si riuscisse a radicare l'etica non su astratte norme o considerazioni sui doveri, ma sulle passioni più forti, cioè sull'interesse più fondamentale e proprio, quello all'autoconservazione: la legge naturale con cui la ragione promuove il nostro utile sarà allora dedotta dalle passioni, e queste vanno intese come spinte o cause efficienti, non come appetiti più o meno razionali.

⁴ Richard Tuck, *Hobbes*, op. cit., p. 55.

Nel sistema meccanicistico allora la causalità esterna mette fine a qualunque pretesa di imporre dei beni o la propria soggettività ad altri, perché soggettività si dà altrettanto poco che i beni cui essa suppone di tendere per una scelta presuntamente razionale. Nell'atomismo hobbesiano non c'è posto per la relazione a sé del pensare teleologico, né per qualcosa come la fusione di Aristofane, perché tutto è in relazione solo esterna ad altro da sé: ogni causa è esterna al suo effetto. Il vero e proprio principio del mondo hobbesiano è la reciproca estraneità e impenetrabilità di ogni corpo nello spazio, uno spazio la cui definizione kantiana (*das Neben- und Aussereinandersein*) potrebbe ben costituirne il fondamento.

Se si pensa, di nuovo, alle categorie della *Scienza della logica* di Hegel (e specificamente a meccanismo chimismo teleologia), si può dire che nel meccanicismo tutto è analizzabile in elementi semplici o parti soggette all'azione di forze esterne destinate a rimanere tale, a cadere le une fuori dalle altre. Così si afferma, per così dire, un quadro globale di parzialità: date le relazioni meccaniche, dappertutto uguali, non esiste un concetto sovraordinato in grado di rendere conto del tutto, perché l'intero è la somma quantitativa delle parti, non un essere indipendente e qualitativamente superiore alla somma delle parti. Con la perdita di ogni intero qualitativo, dell'indipendenza o coerenza degli oggetti, di cui si sottolineano solo gli aspetti funzionali e relativi ma non sostanziali perché si tratta di forze e materie reciprocamente indifferenti ed esterne, diventa impossibile pensare ad una totalità articolata, o alla possibilità di subordinare la pluralità all'unità di sé. Diventa altresì impossibile pensare a un rapporto di compenetrazione o fusione tra cose, e tantomeno alla loro possibilità di reggersi su se stesse e di prendersi come il fine dell'attività. E più importante ancora è che diventa impossibile pensare alla subordinazione di mezzi a fini ultimi; in questo mondo tutto è mezzo perché tutto è fine; la distinzione non ha più nessun significato, e se c'è un ordine in natura può essere solo paratattico.

Ma è esattamente questo che intende perseguire Hobbes. Un mondo senza chimismo è un mondo depurato, ad esempio,

dell'illusione di simmetria, della fusione con altri, dall'amore aristofaneo fino al consenso spontaneo e alla forza coesiva delle ideologie: se c'è una combinazione o rapporto di elementi, ciò dipende solo dagli elementi materiali, che però rimangono tali, senza che nel rapporto si alteri il significato dei membri indipendenti. E un mondo senza la teleologia liquida in modo ancor più fondamentale i diversi principi autonomi che pretendono di inglobare in sé le differenze e si affermano come centri indipendenti e fini a se stessi.

Senonché, una pluralità senza totalità sembra escludere non solo ogni intero (individuale o globale), ma anche il problema di quello che si pone come esterno a tale pluralità, come ad esempio il suo inizio: qual è l'inizio del movimento dei corpi in Hobbes non si capisce, o, anzi, questa viene dichiarata una domanda metafisica che spiega poi l'origine della religione naturale⁵. Lo stesso rapporto tra i due principi, il movimento e la materia, non è chiarito (e Hobbes non è Leibniz, che per risolvere il problema inserisce la *vis motrix* nella materia). Quello che resta fermo è che in un mondo così non si danno gerarchie di valore o di importanza. Nulla può ambire ad una posizione privilegiata. Nessuno può vantare una supremazia naturale su altri. Per Hobbes siamo tutti uguali per natura.

2. L'uguaglianza

Il livellamento nell'esame e nella descrizione della natura umana non ha nulla a che fare con tesi a Hobbes precedenti o successive, tipo l'uguaglianza nella creaturalità divina di San Paolo o del credo cristiano in genere, il rapporto con la grazia, o l'uguaglianza nella libertà di Rousseau. È tema molto interessante in sé, per quello che ci insegna sui presupposti della visione

⁵ Financò il famoso assertore di *hypotheses non fingo*, oltre che di un meccanismo ancor più coerente e sistematico di quello hobbesiano, trova inevitabile asserire deisticamente un Dio come principio primo del movimento (cfr. Isaac Newton, lettera a Bentley, in *Opera omnia*, ed. by S. Horsley, 5 vol., Londra 1779-85, vol. 4: 429-42). Hobbes è più vicino al Laplace dell'*exergum* del capitolo che a Newton.

antropologica hobbesiana, e merita una discussione a questo punto.

Hobbes comincia col reinterpretare l'iscrizione del tempio di Apollo a Delfi, nota da Solone e Socrate. E qui la sua lettura, a differenza della sua interpretazione di Prometeo, avrà un grande successo nella posterità, da Rousseau (prefazione al secondo *Discours*) fino a Hegel (*Enciclopedia* di Berlino, § 377). Hobbes esordisce nell'introduzione al *Leviatano* parlando della sua causa materiale e efficiente, cioè dell'uomo. Conoscere l'uomo è dunque urgente; ma Hobbes lamenta che il detto antico che comandava la conoscenza di sé non sia più inteso correttamente. Grazie ad esso

«si potrebbe veramente imparare a leggersi reciprocamente, qualora si volesse prendersene la briga [...], il *nosce te ipsum*, il *leggi te stesso* [*read thy self*]: l'intento di esso non era, come si usa ora, quello di favorire o il fasto barbarico dei potenti verso quelli che sono loro inferiori o di incoraggiare gli uomini di bassa condizione a un comportamento sfrontato verso quelli che stanno meglio di loro, ma di insegnarci che, per la somiglianza dei pensieri e delle passioni di un uomo con i pensieri e le passioni di un altro, chiunque guarda in se stesso e considera che cosa fa quando *pensa, opina, ragiona, spera, teme*, ecc. e su quali fondamenti, per mezzo di ciò leggerà e conoscerà i pensieri e le passioni di tutti gli altri uomini in occasioni simili. Dico somiglianza delle passioni che sono le stesse in tutti gli uomini, *desiderio, timore, speranza* ecc., non somiglianza degli *oggetti* delle passioni poiché queste variano talmente secondo la costituzione individuale e la particolare educazione e sono così agevoli da nascondere alla nostra conoscenza, che i caratteri del cuore umano scribacchiati e confusi come sono dalla dissimulazione, dalla menzogna, dalla contraffazione e dalle dottrine erronee, sono leggibili solo da colui che scruta i cuori.» (L Intr., 7-8).

Innanzitutto, notiamo che Hobbes denuncia un costume a lui contemporaneo, il cui fine è il dominio, o la tracotanza, che vede nel detto un incoraggiamento a stimarsi superiori agli altri, o alla propria condizione; e lo oppone alla presunta verità del detto, cioè la lettura dell'universalità delle passioni. Nel motto delfico non c'era però nessun riferimento alle passioni e alla

universalità dell'umano, ma piuttosto l'invito apollineo alla moderazione e a rimanere nei propri limiti; 'conosci te stesso' significa 'conosci la tua misura', e per conseguenza 'deponi la tua *hubris*'⁶. Per Socrate nei dialoghi platonici l'ingiunzione riguardava la propria conoscenza di sé come individuo, come persona particolare (*Charm.* 164 d sgg.), il suo *daimôn*, non sé come l'universale dell'umano; del resto un'idea dell'anima non si dà in Platone. Inoltre, l'universale umano consiste secondo Hobbes nelle passioni, che sono le stesse in tutti gli uomini, e che generano analoghi pensieri in tutti. Le passioni vanno tenute distinte dai loro oggetti, che anche qui sono detti soggettivi e relativi a chi le prova; per quanto empirico, lo studio delle passioni indipendenti dai loro oggetti è abbastanza generale da generare conoscenza universale dell'umano.

Com'è noto, *gnôthi sauton*, o *nosce te ipsum*, significa 'conosci te stesso', non 'leggi te stesso'. Con questa traduzione scorretta Hobbes introduce la metafora della lettura che poi applica alla costruzione della scienza civile: il sovrano dovrà essere in grado di leggere in se stesso il genere umano, e, avendo letto il *Leviatano* hobbesiano, dovrà solo considerare se non ritrova le descrizioni hobbesiane in se stesso (L Intr., 8). Leggere un testo significa decifrare una scrittura oscura, leggibile solo a chi scruta i cuori; Hobbes ritiene di aver scrutato i cuori, e ci dà

⁶ Secondo Hyde, con questa introduzione Hobbes ci dice che ha concluso dalla lettura di se stesso a quella di altri, ma ammette al contempo che la costituzione individuale e l'educazione rendono gli uomini talmente diversi da far disperare della presunzione di poter trovare somiglianze tra sé e gli altri. Si veda cosa scrive giustamente riguardo al motto del fico (Edward Hyde, Earl of Clarendon, *A Survey of Mr Hobbes His Leviathan*): «*That saying of nosce te ipsum, in the sense of Solon who prescribed it, was a sober truth, but was never intended as an expedient to discover the similitude of the thoughts of other men by what he found in himself, but as the best means to suppress and destroy that pride and self-conceit, which might tempt him to undervalue other men, and to plant that modesty and humility in himself, as would preserve from such presumption.*» Per Clarendon l'accusa di presunzione denunciata da Hobbes va ritorta contro di lui, per la pretesa di leggere gli altri a partire da sé. Il testo di Clarendon è compreso nella recente raccolta di testi sul 'mostro di Malmesbury' scritti dai contemporanei: *Early Responses to Hobbes*, in sei volumi, uscita da Routledge/Thoemmes nel 1998; io cito questo passo dal più maneggevole volume *Leviathan. Contemporary Responses to the Political Theory of Thomas Hobbes*, ed. by G. A. J. Rogers, Bristol 1995, p. 188 (comprende anche le risposte al *Leviatano* di Filmer, Lawson, e Bramhall).

una lettura che è comunque accessibile a tutti purché leggano le proprie passioni. La cosa più importante, su cui edificare la scienza civile, è che con questa lettura che estenda il proprio sé agli altri si comprende l'universale umano perché il proprio cuore è il risultato di quello che ci abbiamo scritto; come rileva Skinner, l'oscurità della grafia viene decifrata agevolmente se a scrivere siamo stati noi⁷, perché il cuore è il depositario della storia delle nostre passioni.

La coerenza col suo fenomenismo avrebbe potuto consigliare a Hobbes più cautela nell'inferire da sé ad altri; ma questo non è un punto qui rilevato. Per Hobbes questo tipo di sapere non è ipotetico o congetturale, ma apodittico⁸. E l'unico motivo per cui Hobbes si permette questo salto è il fatto che solo delle nostre costruzioni abbiamo vera scienza; il nostro cuore non è un dato naturale, ma un'iscrizione nostra.

L'uguaglianza, dicevo, non è contemplata dal punto di vista dell'uguaglianza del genere. Non è perché siamo stati creati uguali ma dopo la caduta siamo diversi; né perché, alla maniera stoica, tutti condividiamo la ragione; né, infine, si tratta dell'eguaglianza morale rousseauiana, a fronte di un'ineguaglianza naturale (di forza, qualità fisiche ecc.); o dell'eguaglianza di dignità e libertà nell'idealismo tedesco. Vero è che, come per Rousseau, «la disuguaglianza ora presente è stata introdotta dalla legge civile» (C I/3, 83); la natura significa non la norma o l'*energeia*, come già detto, ma la natura prima dell'educazione, o della storia, ed è questa che introduce le differenze.

Non c'è nulla di normativo o imperativo in queste considerazioni: per Hobbes siamo uguali non perché ci dobbiamo considerare tali alla luce della nostra dignità o razionalità e rispettarci in quanto tali. L'uguaglianza è un brutto *fatto* di natura. Siamo uguali dal punto di vista della nostra pericolosità per gli altri, del nostro *potere di nuocere*: le differenze individuali in natura non sono un granché se si considera che anche il più forte o

⁷ Cfr. Skinner, op. cit., p. 384.

⁸ Nel *De corpore* questa conoscenza basata sull'esperienza delle proprie passioni è ricostruita come un metodo analitico (EW I, 73, OL I, 65).

intelligente degli uomini può essere ucciso da dei bambini o, nell'espressione hobbesiana, degli «sciocchi» che si coalizzano e si armano alla bisogna. «La natura ha fatto gli uomini così uguali nelle facoltà del corpo e della mente che, sebbene si trovi talvolta un uomo manifestamente più forte fisicamente o di mente più pronta di un altro, pure quando si calcola tutto insieme [...] il più debole ha forza sufficiente per uccidere il più forte, o con segreta macchinazione o alleandosi con altri» (L XIII, 117).

Le facoltà intellettuali sono ancora più ugualmente distribuite di quelle fisiche: gli uomini differiscono per prudenza, ma questa non è null'altro che esperienza, che si acquisisce e accumula nel tempo. Anche qui Hobbes non potrebbe essere più vicino alla sensibilità contemporanea: la natura dà prodotti indifferenti, la cultura è viceversa pressoché onnipotente, crea enormi differenze individuali e di gruppo; l'identità personale è un portato della cultura e della storia, non ha nulla a che fare con la natura. Detto diversamente, l'individuo non ha un'essenza universale definita, perché universale è solo il genere. Quando nella *Metafisica* Aristotele chiedeva dell'essenza di Callia, pensava all'individuo come esemplare di un genere da cui differiva per caratteristiche contingenti. Ora il fattuale diventa il criterio dell'identità, l'individuo è soggetto per essenza al tempo e, nei termini delle *Meditazioni cartesiane* di Husserl, diventa il sostrato delle sue abitudini, l'unità della sua storia. Il cuore di cui parlava Hobbes nel passo citato sopra è la *Meinungsgeschichte* dell'autocoscienza individuale⁹.

Essendo tutti per natura uguali, abbiamo tutti uguale speranza di conseguire gli stessi fini; e, se due uomini desiderano la stessa cosa, finiscono per volersi distruggere a vicenda, sicché ne scaturisce una contesa che ha tre possibili cause, la competizione per il guadagno, la diffidenza intorno alla sicurezza, e la gloria che nasce dalla reputazione (L XIII, 119). L'uguaglianza va rispettata: è una legge di natura nell'interesse della pace – la cui

⁹ Di tale «storia doxastica», rapporto dell'io alle proprie rappresentazioni, parla in tutt'altro contesto Dieter Henrich, *Fluchtlinien. Philosophische Essays*, Frankfurt a. M. 1982, p. 135 sgg.

violazione è l'orgoglio – che prescrive di riconoscere gli altri come uguali (E I XVII, 138). Ma ciò non va letto come se Hobbes passasse insensibilmente da un piano fattuale ad uno normativo, o come se in fondo rinnegasse quanto appena detto per far passare esotericamente l'unico principio cui effettivamente tenesse, cioè l'obbligatorietà di condotte pacifiche e non vanagloriose: l'uguaglianza non è un dovere ma rimane un fatto visto nelle sue conseguenze possibili. La prospettiva, di nuovo, è utilitarista, non normativa; il fatto che anche un bambino mi possa uccidere va riconosciuto, la ragione consiglia di riconoscerlo (la nona legge di natura nel *Leviatano*, L XV, 148-49), e la ragione è il più o meno efficace strumento del mio utile.

Qui sta la differenza tra Hobbes e Locke: entrambi sono contro tradizionalisti e patriarcalisti alla Filmer, secondo cui nessuno nasce libero ma tutti siamo per natura soggetti al padre, e potere regale e paterno coincidono, sicché la monarchia viene legittimata per la sua base naturale. Per entrambi la natura ci fa uguali e liberi: ma il diritto individuale, che per Locke è razionale e che nessuno stato può limitare, è per Hobbes il diritto anarchico a tutto che fomenta appunto la guerra di tutti contro tutti, e cui occorre rinunciare per entrare in società.

3. Libertà e volontà

Se l'uomo è un meccanismo e anche i suoi desideri sono determinati esternamente, qualsiasi capacità di auto-determinazione autonoma della volontà deve venire meno; la volontà in effetti ora è equivalente al risultato finale di movimenti interni di appetito o avversione verso un oggetto, alla sanzione di movimenti tendenti verso o contro un oggetto (*Of Liberty*, EW IV, pp. 274-77). La volontà come principio di arbitrio, capacità e potere di resistere al movimento o mettere a tacere le passioni, irriducibile e indipendente rispetto agli appetiti, è solo un modo di dire vacuo e incoerente per Hobbes. E parlare poi di volontà libera è un'aberrazione: non la volontà è libera, ma il conseguimento non impedito degli scopi che ci prefiggiamo.

Come Hobbes ha reso incomprensibile alla filosofia moderna il concetto aristotelico di felicità per sostituirlo con quello ora corrente, così ha reso un assurdo la libertà intesa come la condotta razionale e autonoma della persona eccellente tendente al bene più alto, e ne ha fatto l'assenza di impedimenti alla propria volontà, al proprio capriccio, alle proprie passioni. Libertà non ha nulla di razionale, tanto meno di noumenico: può significare soltanto *l'assenza di impedimenti esterni al movimento* (E I XII, 97, C IX/9, 163, L XXI, 205), «il fare tutte le cose a nostro arbitrio, e impunemente» (C IX/9, 163); è parola applicata ai corpi, e ogni altro uso è un abuso. L'acqua in un vaso non è libera di muoversi; diventa libera solo quando si rompe il vaso. Ogni azione è quindi determinata, che sia involontaria o volontaria. E comunque abbiamo libertà di fare, ma non di volere. Nella *Metafisica dei costumi* Kant scrive che la volontà non è libera perché non ha rapporto con le azioni; solo l'arbitrio può essere detto libero¹⁰. Per Hobbes al contrario «la volontà non è volontaria» (E I XII, 98) perché non ha nessuna autonomia rispetto all'arbitrio, che del resto non esiste neppure: essa consiste nell'appetito e nelle passioni; per Hobbes la volontà hegeliana che vuole se stessa come esempio di massima razionalità sganciata da qualsiasi scopo determinato e negazione della finitezza (*Enciclopedia* di Berlino, § 481) sarebbe un controsenso.

Se tutto quanto si muove si muove in quanto mosso da altro, Hobbes deve però poter spiegare come ci si muova volontariamente, sulla base di un progetto, di un'intenzione. La sua soluzione è la riduzione del problema ad un evento materiale. Il progetto è esso stesso un fatto fisico, un movimento interno al corpo; l'azione segue alla cosiddetta volontà come un evento esterno segue ad un evento interno; ma sempre di movimento corporeo si tratta, e di causalità non spirituale ma esterna (dove chiaramente esterno è non l'inizio ma la relazione di esteriorità tra causa ed effetto).

La volontà non è una passione, né tantomeno una facoltà indipendente che possa determinare se stessa all'azione, come

¹⁰ Trad. it a cura di G. Vidari, rivista da N. Merker, Bari 1970, rist. 1999, p. 29.

riteneva il vescovo Bramhall. Libertà significa non aver ancora deciso; decidere, deliberare, significa porre fine alla libertà di fare o omettere di fare (E I XII, 95-6, L VI, 58), sicché la definizione di deliberazione nel *Leviatano* è: «l'intera somma dei desideri o aversioni [...] fino a quando la cosa viene fatta» (ibid.). Volontà è: «l'ultimo appetito o ultima aversione immediatamente aderente all'azione», ed è «un atto (non una facoltà)» (L VI, 59). Volontà e deliberazione spiegano il movimento animale, e sono comuni alle bestie. Come si vede, la definizione di volontà è raggiunta senza alcun appello alla ragione o ai fini: volere significa perseguire un oggetto immediato e univoco di desiderio. E la decisione, anziché rappresentare la mediazione della ragione sul corso delle azioni come per Aristotele, o un modo privilegiato di ingresso della razionalità nella realtà come per Hegel, è la risoluzione degli effetti delle cose su di noi¹¹.

Quello che si capisce poco, in assenza di una distinzione articolata tra eventi e azioni, è cosa faccia sì che una decisione sia ponderata e riflessa a differenza di un'altra, o perché si decida di risolvere e porre fine alla somma dei desideri¹², o infine cosa impedisca di dire che, stando a questa definizione, la morte è una deliberazione¹³.

L'unica altra forma di libertà ammessa da Hobbes è congenera a quella appena vista: la libertà civile consiste nel potersi muovere in ambiti non prescritti dalla legge (C IX/9, 163, L XXI, 205). Poiché la legge non può prescrivere l'intera condotta umana, i margini entro cui siamo liberi di fare quello su cui la legge non impone nulla sono relativamente ampi. Ma anche qui libertà significa potere d'agire, potersi muovere senza impedimenti al perseguimento del proprio utile.

¹¹ Cfr. Viano, op. cit., p. 379.

¹² Coerente con i principi hobbesiani sarebbe l'introduzione di un sistema idraulico di vita mentale simile a quello freudiano, per cui la decisione è il risultato di una pressione interna diventata intollerabile.

¹³ Howard Warrender, op. cit., p. 274.

4. Creatio ex nihilo: *datità e costruzione*

Se finora si è fatto soltanto cenno ad alcuni nodi problematici, come l'assenza di un sé di cui predicare passioni, l'assenza di una relazione a sé, di una distinzione tra eventi e azioni, e il passaggio da una scienza convenzionale e ipotetica ad una apodittica della natura umana, è a questo punto che non può non saltare agli occhi il paradosso più significativo della filosofia di Hobbes. La libertà, negata nel sistema meccanicistico e materialistico, si afferma (e, nella forma di una costruzione artificiale, grazie alla stessa razionalità scientifica e progettuale che la negava) come libertà ed emancipazione *dalla* natura umana: la legge di ragione ci spinge ad uscire dallo stato di natura e ad erigere il leviatano, frutto di null'altro che di una decisione volontaristica. La volontà, che in sede di analisi teorica dal mondo meccanico-materiale non si stacca, diventa ora la sola responsabile della rottura più importante.

Gli individui hobbesiani, nella situazione generalizzata di guerra, depongono i loro diritti, cioè la loro libertà di fare tutto quello che è in loro potere, e creano *ex nihilo* un dio mortale che non si limita a proseguire e legalizzare i diritti dello stato di natura in una transizione relativamente insensibile, come in Spinoza e Locke, ma rappresenta un distacco netto e un'abrogazione del diritto a tutto che vige in assenza della legge. La libertà naturale conduce alla guerra; come l'uguaglianza è sganciata da considerazioni di valore, tipo la sua connessione con la dignità o la razionalità, così la libertà non è un motivo di orgoglio o di superiorità su altri esseri viventi, perché significa soltanto seguire le proprie passioni senza impedimenti¹⁴. Ma, senza un grado minimo di tale libertà, uno stacco dalle passioni, un'inversione di tendenza, una capacità di astrazione dal presente, non si può abbandonare la natura, il diritto naturale e la libertà che ci fanno cozzare gli uni contro gli altri. Solo la libertà può portare ad una rottura col mondo della libertà generalizzata. Allora sem-

¹⁴ Per questa ambivalenza riguardo alla libertà («*Tis glorious misery to be born a man*»), cfr. Oakeshott, op. cit., p. 236.

brerebbe che la ragione non fosse solo lo strumento delle passioni, ma avesse sia il potere che la libertà di andare contro quello che nel sistema meccanicistico sembrava l'unico movente, l'irresistibile passione.

Hobbes potrebbe naturalmente obiettare che non è per libertà che usciamo dallo stato di natura, ma per costrizione: ci *conviene* uscirne, perché è l'unico modo di vivere in pace. Il problema è però che la costrizione non può essere costante e assoluta: senza libertà, senza impegno e adesione personale ad un comando, nulla può vincolarmi in modo stabile e permanente. La paura ha un potere limitato sulla mia azione, e sembra incapace di trasformare l'uomo in cittadino. Se la paura fosse l'unico movente, la legalità, come nella storia dell'anello di Gige nella *Repubblica*, vigerebbe solo in presenza del controllo puntuale dello stato che si eserciti su atti visibili; ma appunto Glaucone mostra come i modi per rendersi invisibili, cioè per far mutare significato e apparenza ai propri atti di fronte agli altri, grazie soprattutto alla retorica, siano infiniti. Inoltre, solo individui che si attribuiscono reciprocamente una soggettività libera possono convenire sulle modalità di accordo del patto (la paura può consigliare al patto ma non vincola a tutti i suoi dettagli, su cui è necessario accordarsi).

L'insufficienza della costrizione della paura in assenza di una volontà libera, di una ragione lungimirante e prudente, si vede anche nel fatto che la prudenza, che Hobbes ha abbassato a «molto fallace» (L III, 24) figlia dell'esperienza, comune agli animali, e che nella definizione hobbesiana è opposta alla *phronêsis* aristotelica in quanto non ha nulla a che fare con la ragione dei fini, è in realtà il principio che *guida e illumina la stessa analisi della natura umana* e ci spinge a rinunciare alla libertà a tutto: è più sicuro e prudente non aspettarsi o presupporre nulla di buono negli uomini per erigere il governo più efficace. La prudenza regge tanto la lettura delle passioni quanto le misure necessarie ad arginarle. Ed è comunque la volontà di mettere a tacere le passioni – la volontà di una ragione prudente – che ci innalza sopra la natura.

È in questo senso che Hegel scrive che il principio che reg-

ge la filosofia hobbesiana è la rinuncia alla volontà privata in nome della volontà di costruire un sistema artificiale. Questo, possiamo proseguire noi, si è lasciata alle spalle la natura una volta per tutte; instaurare la legge significa prescindere dalla natura come è data per privilegiare e concentrarsi sul modo razionale di affrontarla; e cioè significa soffermarsi sulla nostra costruzione e il nostro disegno, che non devono imitare la natura e seguirne le orme, ma che la soppiantano. Il leviatano ricrea quella natura che lasciata a se stessa non porta che distruzione e conflitto, ma in modo depurato, corretto, più potente e perfetto; il leviatano rimane una persona, ma completamente artificiale, e mostruosa.

Si è visto sopra il passo dall'Introduzione sull'uomo come causa materiale ed efficiente del leviatano; era preceduto da questo che riporto, per la sua importanza, per esteso, e con cui inizia il libro:

«La natura (l'arte con la quale Dio ha fatto e governa il mondo) è imitata dall'arte dell'uomo [...] nel poter fare un animale artificiale. Infatti, dato che la vita non è altro che un movimento di membra il cui inizio è in qualche principale parte interna, perché non possiamo dire che tutti gli *automi* (macchine che si muovono da sé mediante molle e ruote, come un orologio) hanno una vita artificiale? Che cos'è infatti il cuore se non una *molla* e che cosa sono i *nervi* se non altrettanti *fili* e che cosa le *giunture* se non altrettante *ruote* che danno movimento all'intero corpo, così come fu designato dall'artefice? L'arte va ancora più lontano, imitando quella razionale e più eccellente opera della natura che è l'uomo. Poiché dall'arte viene creato quel gran *leviatano* chiamato *comunità politica o stato* (in latino *civitas*) il quale non è altro che un uomo artificiale, sebbene di statura e forza maggiore di quello naturale, alla cui protezione e difesa fu designato. In esso la *sovranità* è un'anima artificiale in quanto dà vita e movimento all'intero corpo; i *magistrati* e gli altri ufficiali della giudicatura e dell'esecuzione sono le *giunture* artificiali; la *ricompensa* e la *punizione* [...] sono i *nervi* [...]; la *prosperità* e la *ricchezza* di tutti i membri particolari sono la *forza* [...] l'*equità* e le *leggi*, una *ragione* e una *volontà* artificiali; la *concordia*, *sanità*; la *sedizione*, *malattia*; la *guerra civile*, *morte*. Infine, i *patti* e le *convenzioni*, da cui le parti di questo corpo politico sono state dap-

prima fatte, messe insieme e unite, rassomigliano a quel *fiat*, o a quel *facciamo l'uomo* pronunciato da Dio nella creazione» (L Intr., 6).

Soffermiamoci su un commento. Ho parlato finora del contrasto natura-arte. A ben vedere, in realtà, la natura non è contrapposta all'arte, come nella tradizione, che partiva dalla datità della natura; anziché un dato originario, la *natura* è essa stessa il *prodotto* di un'arte e di una creazione, quella divina; dato sembra essere solo Dio, tutto il resto è risultato dell'arte. L'organismo non è metafora di *telos*, di un vivente che abbia sé per scopo e le cui funzioni siano per il proprio mantenimento, crescita e riproduzione, ma di un meccanismo ben congegnato e funzionante come un orologio, o una macchina. La novità non è che lo stato sia considerato un organismo, il che in fondo era la tesi corrente da Aristotele fino alla filosofia politica medievale; né che la natura e in particolare l'organismo siano presi come un meccanismo (da Cartesio e Harvey in poi anche questa è tesi abbastanza corrente); ma che il meccanismo-organismo sia il prodotto di un progetto deliberato e messo in opera da una volontà, e che il progetto sia un disegno razionale che non solo possiamo comprendere, ma che abbiamo escogitato noi stessi.

Il corpo del leviatano non è fatto di organi biologici naturalmente relati gli uni agli altri e tutti finalizzati al bene comune, ma di parti che si integrano sotto il comando arbitrario del sovrano e solo grazie al suo comando sulle nostre volontà: il fine è il funzionamento della macchina, non la crescita e il benessere dell'organismo. E l'anima dell'organismo non ne è il principio vitale se non nel senso che senza di essa lo stato perirebbe; ma qui anima significa già anima razionale e principio di ordine, non si tratta cioè di concetto biologico ma meccanico-ingegneristico¹⁵. Null'altro che la politica, e la subordinazione al sovrano, porta insieme atomi altrimenti irrelati. Qualsiasi illusione che lo stato sia naturale, o dato da Dio, viene così liquidata.

¹⁵ Visto che si tratta di far funzionare una macchina, in linguaggio contemporaneo parlare di ingegnere mi sembra più appropriato che pensare al paragone con l'architetto, più diffuso (a partire da Hobbes stesso, cfr. L XXIX, 315), e cui ad esempio ricorre ancora Carl Schmitt in *Categorie del 'politico'*, op. cit., p. 70.

Se dobbiamo rendere conto della formazione del potere legittimo, non possiamo allora trattarlo come qualcosa di dato, com'era sia per i predecessori di Hobbes sia per la maggior parte dei suoi critici inglesi della prima ora, da Filmer a Ross a Lucy a Hyde e Coke. Dobbiamo invece considerare ogni forma di comunità e legame tra uomini il risultato di un *limite alla natura*, di un'autorità imposta, di una volontà precisa. In questo artificio, la causa materiale e quella efficiente, come si è visto, coincidono; il sovrano diventa parte della macchina, che come tale è essenziale alla macchina, ma è anch'esso un risultato, parzialmente esterno alla macchina stessa. In altre parole, l'istituzione del leviatano non è opera del sovrano (e come lo potrebbe?), ma degli uomini che desiderano la pace e la protezione; sono loro a dare vita al patto, a pronunciare il *fiat* della creazione. Contro il filone monarchico partiarcalista che da Giacomo I a Robert Filmer considera il re rispetto al popolo come il padre rispetto ai suoi figli, e per cui il re è la testa del corpo politico, per Hobbes il sovrano, per quanto debba avere autorità assoluta, è liberamente istituito dagli uomini.

La salute è condizione ideale di concordia, ma anch'essa non è nulla di spontaneo o normale; è l'augurio di ognuno, ma pare il frutto più di una serie di circostanze fortunate e arbitrarie che la norma, o una semplice conseguenza di un congegno ben oliato. La malattia e morte organica, che qui vengono solo nominate e identificate, hanno una rilevanza centrale per la costituzione del corpo politico; quando Hobbes le discute nel *De cive*, lo fa in termini non biologici ma meccanici, in termini di causalità di movimento (C XII/1, 182-83).

Dicevo, appena prima di citare il passo, che il leviatano ricrea in modo più potente e perfetto quella natura che non si può lasciare a se stessa. Hobbes è ambiguo riguardo a questo concetto e non lo esprime chiaramente come ho fatto io, perché si tratta di un'ovvia blasfemia. Dio ha fatto la natura, di cui il più eccellente prodotto è l'uomo; la creazione umana «va ancora più lontano, imitando» l'uomo, e crea un prodotto «di statura e forza maggiore di quello naturale». Mi sembra allora che Hobbes cerchi di minimizzare tale tracotanza dichiarando l'arte

una mera imitazione della natura, e non una sostituzione migliore dell'originale. Ma che di sostituzione e non di mera imitazione si debba trattare appare con massima chiarezza se solo si riflette che il diritto naturale di tutti a tutto è vano e equivale all'assenza di ogni diritto che non si possa difendere con il potere necessario a farlo, e quindi, visto lo stato generale in natura e l'uguaglianza di pericolosità di tutti, all'assenza di ogni diritto e garanzia *tout court*.

È allora ovvio che la scienza della natura e la scienza politica condividano il fine, il potere: di conoscere una natura data ed esterna a noi non ci importa se non nella misura in cui da tale natura ci liberiamo; il fine della scienza è il potere, e il potere si ottiene solo con il disegno, l'artificio e l'intrapresa umana. Per evitare le sedizioni che nascono dalle lotte intorno al giusto e al bene, non resta che riporre una grande fede nel lavoro, nella tecnica, che è sì il risultato di una volontà umana, ma che si sottrae alla conflittualità morale e neutralizza ogni contesa.

È un pensiero diffuso agli albori della modernità: ma un pensiero anch'esso per nulla omogeneo. Ad esempio, Cartesio concorderebbe sulla razionalità e il suo rapporto con la tecnica, ma all'interno di un quadro ben diverso. Nel *Discorso sul metodo* Cartesio paragona gli scritti di etica degli antichi a magnifici palazzi costruiti sulla sabbia (*Oeuvres*, Adam-Tannery, vol. VI, 6-8); la rifondazione della scienza e del sapere ha un bisogno più urgente di contributi in geometria, matematica, fisica, cosmologia, ottica, fisiologia, anatomia ed epistemologia che in etica, che viene lasciata alla fine dell'edificio da ricostruire *ab ovo*, una sorta di mansarda cui destinare gli ultimi sforzi e senza la quale ci si può ben arrangiare con una morale provvisoria che si conformi ai costumi del mondo in cui ci si trova a vivere, e cui si è comunque estranei. I codici morali non hanno nulla a che fare con la verità, e quindi si possono scegliere arbitrariamente, a seconda della convenienza. Per Cartesio le arti di Prometeo sarebbero sufficienti in sé, l'arte e la scienza non hanno bisogno della politica; né la politica e l'etica possono ambire alla certezza infallibile e scientificità della matematica. Per Hobbes, al contrario, senza la pace garantita da una scienza politica che goda

dello stesso statuto, ma di ricerche più urgenti, di quelle matematiche e fisiche, nessuna speculazione è possibile. L'antropologia e la politica sono più importanti della fisica geometrica, e Prometeo ha un bisogno vitale di Zeus. Su questo punto, ma solo su questo, Hobbes condivide l'opinione antica, di Platone e Aristotele ma anche di Protagora¹⁶, secondo cui le arti sono subordinate al sapere politico e devono essere regolate dalla politica, che si rivolge al bene dell'intero, non a quello della propria disciplina; per Hobbes si tratta solo di formulare lo stesso motivo in termini utilitaristici e moralmente neutri, e di individuare lo scopo nella pace da garantire all'interno dello stato.

Hobbes non conosce ottica, fisiologia e geometria come Cartesio, e benché sia critico di Cartesio, riguardo alla radice fisiologica delle passioni assimila molto delle *Passioni dell'anima* nel *Leviatano* e nel *De Homine*¹⁷. Ma il nesso tra creazione e annichilazione, e la relativa epistemologia costruita sull'ipotesi annichilatoria, è un legame molto forte tra i due pensatori. Si confronti l'inizio del *De Corpore* con quello di *Le Monde: si immagina* di annientare il mondo com'è dato e di *ricostruirne* le condizioni ideali in modo da depurarlo di tutto quello che non aiuta a comprenderne la legalità e i principi, in modo da *scomporre* con chiarezza il dato nei suoi elementi semplici e costitutivi. Mentre per Cartesio questo era l'inizio di una fisica e una cosmologia nuove, per Hobbes tale immagine doveva provare che comunque la prima origine di ogni conoscenza è il senso. Ma in entrambi l'esperimento mentale ci lascia di fronte ad un mondo solipsista che imita la situazione divina prima della creazione, e quello con cui si rimane è la riduzione del mondo alle sue condizioni materiali e l'idea di una astratta reversibilità tra condizioni di partenza e risultato finale, tra caos e ordine¹⁸. In tutto

¹⁶ Per Protagora Cartesio sarebbe come Ippia, che martoria i suoi studenti con quelle discipline scientifiche astruse e difficili che li hanno fatti scappare da scuola. Gli allievi di Protagora sono come tanti Pinocchio, che di matematica e fisica non vogliono sapere (*Prot.* 318e).

¹⁷ Cfr. A. Pacchi, «Hobbes and the Passions», in *Topoi* 6: 2, 1987, pp. 116-8.

¹⁸ Cfr. Blumenberg, «Selbsterhaltung», op. cit., p. 180, e *Die Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt a. M. 1966, parte II, capitolo 5.

questo la funzione della filosofia non è la conoscenza del mondo dato, ma l'imitazione della creazione divina una volta che siamo rimasti di fronte alla materia informe primigenia, essa stessa il risultato astratto della prima operazione di negazione o revoca della datità da parte dell'immaginazione¹⁹.

Se per Hobbes tutto è materia e corpo, la differenza più importante per lui sarà allora quella tra corpo naturale e corpo artificiale. Mentre ancora negli *Elements* Hobbes prendeva dalla tradizione la dicotomia di partenza ragione-passione nella natura umana (E, Epist. ded., 3), più tardi l'opposizione arte-natura diventa canonica²⁰. La disposizione degli *Elementa philosophica* dovrebbe smentire questa costruzione, perché Hobbes, dopo aver costruito una politica (*De cive*) e una fisica (*De corpore*), poi cercava di riunirle con il *De homine*; ma il *De homine* è opera singolarmente e palesemente inconsequente, e l'unione è, nelle parole di Hobbes, «quasi a precipizio» (H 3). Il *civis* e il *corpus* non ammettevano tale connessione, rimanendo contrapposti e lasciando quindi che la divisione si riproducesse all'interno dello stesso *homo* e della stessa opera²¹.

Insistere sullo statuto scientifico della politica ha molti risvolti, di cui ora vorrei illustrare quello più pertinente nell'ambito di questa discussione: il significato dell'integrazione di un metodo geometrico in etica e politica. Come in Cartesio, e poi in Vico, si conosce meglio quello di cui siamo noi stessi gli autori. Grozio aveva distinto due modi di affrontare il diritto naturale, a priori, cioè basato solo sulla considerazione della natura, e a posteriori, cioè a partire da leggi e costumi dei popoli²². Hobbes, mostrando giustamente come per raggiungere un consenso sulla bontà e naturalità di questi occorre innanzitutto accordarsi sull'identificazione dei popoli civili il cui giudizio prendere

¹⁹ Cfr. l'invito nell'epistola al lettore del *De corpore*: «imitate creation», in EW I, XIII («imitare creationem», OL I, Ad lectorem).

²⁰ Oltre all'*incipit* del *Leviatano* citato sopra, v. la distinzione tra corpo naturale e corpo politico in H 3, e nel *De corpore* (OL I, 10, EW I, 10-1).

²¹ Cfr. Leo Strauss, *Spinoza's Critique of Religion*, New York 1965 (ma originariamente Berlin 1930), p. 87, e Franco Alessio, «*De homine* e *A Minute or first Draught of the Optiques* di Hobbes», in *Rivista critica di storia della filosofia* XVII 1962, p. 399.

²² V. Bobbio, op. cit., pp. 33-4.

a criterio (E I XV, 117-19), esautora qualunque approccio a posteriori. La scienza politica dotata di metodo geometrico procede senza tenere in alcun conto la tradizione, la storia, i costumi, e cerca l'origine puramente razionale dello stato civile, dei fondamenti della sovranità e della dottrina dei doveri.

Si tratta di dedurre tutto questo in modo certo e indubitabile dalla natura umana. La possibilità di condurre dimostrazioni a priori in morale e politica si basa sul fatto che, poiché gli oggetti della scienza in questione sono creati dall'uomo, dalla sua volontà ed arbitrio, possiamo analizzarli agevolmente nei loro elementi costitutivi semplicemente ripercorrendone il processo di produzione. La politica è scienza produttiva e costruttiva al pari della geometria. Non esiste un potere superiore a questi prodotti, un elemento imponderabile o sconosciuto che ci possa sfuggire o rimanere oscuro, perché quello che abbiamo è quello che abbiamo fatto; la causa conserva potere sul suo effetto, e se non un potere reale, almeno un potere teorico, di comprensione. Questo spiega l'ottimismo dell'illuminismo hobbesiano. Come più tardi Leibniz, Hobbes ritiene che se ci si intendesse in modo pacato e obiettivo, e se la filosofia avesse avuto lo stesso successo della matematica, di fronte ad ogni problema non resterebbe che calcolare (Leibniz), le false opinioni non avrebbero peso (Hobbes, C 65), dal sapere dogmatico si passerebbe a quello matematico, libero da controversie e dispute (E Epist. ded., 3-4), e la pace avrebbe il sopravvento.

Non tutto è artificiale in politica; ad esempio la religione e la ragione sono sia naturali che artificiali (sono parti della natura umana e di quello che la definisce in contrasto con quello che definisce gli animali, sono artificiali per le creazioni dell'intelligenza umana che non esistevano in natura). Come in geometria si deve presupporre la forma pura dello spazio alle nostre costruzioni (Kant parlava della distinzione tra intuizione formale e forma dell'intuizione), analogamente accade per la politica: non tutto è creato dall'arbitrio e dalla volontà umana; sovranità, obbligazione, patto, ecc. sono chiaramente concetti artificiali, ma presuppongono una natura data. Il problema, accennato sopra, per cui ad una conoscenza ipotetica della natura si affianca la

conoscenza apodittica della natura umana a partire dal proprio cuore, è questione che si riaffaccia ognora in Hobbes, e di cui si può dubitare che egli in realtà sia mai venuto a capo. Da un lato, Hobbes insiste sulla convenzionalità del sapere della natura e sull'inizio da definizioni nominali stipulate, dall'altro fa del senso e della materia l'inizio di ogni esperienza e sapere, sicché le definizioni devono pur basarsi su quello che è dato nell'esperienza.

Nel *De homine*, Hobbes distingue verità di teoremi e di fatto; delle prime sappiamo tutto quello che c'è da sapere, perché la generazione dell'oggetto dipende dall'arbitrio dell'uomo: le figure geometriche non esistevano prima che noi le creassimo. Di contro, le cause delle cose naturali non sono in nostro potere; al massimo possiamo dedurne le conseguenze a posteriori, sicché la fisica, a differenza della geometria e dell'etica (che indaga i patti che non esistevano prima che li stipulassimo), è solo a posteriori (H X/4-5, 113-15). La politica, a differenza della geometria, è però basata sull'esperienza, non sulla dimostrazione. E qui sta tutta la difficoltà: mentre il patto non esiste in natura, le condizioni da cui viene dedotto sono date, non costruite; dedurre la politica dalla natura umana, dalle passioni dell'uomo, comporta un'ambiguità continua tra quello che delle passioni possiamo fare e quello che di esse ci troviamo come dato. Se ne esce solo o sganciando la politica dalla fisica, facendo della natura umana un elemento irriducibile e indipendente dal sistema meccanicistico e materialistico, a dispetto di tutto quello che si è detto in questo capitolo, o ridimensionando lo statuto scientifico della politica – nessuna delle due strade può però riuscire gradita a Hobbes²³.

Per concludere, vorrei soffermarmi su un ultimo aspetto della costruzione artificiale hobbesiana. Il leviatano, la cui immagine viene ripresa dal libro di Giobbe, è il re degli orgogliosi («*king of the proud*», L 314), fatto in modo tale da non aver

²³ Nonostante quello che scrive Hobbes nel *De corpore* (nella prima parte, capitolo 6), dove sembra rendere la scienza civile autonoma dalle altre scienze; rimando al settimo capitolo per una discussione di questo punto.

paura di niente. Hobbes ha trasformato la persona legale del sovrano di *Elements* e *De cive* in una bestia mostruosa, di cui può suscitare una paura paragonabile solo l'altra bestia biblica, al leviatano alternativa, il behemoth. Hobbes tenta ora un'altra strada: la paura deve essere parte integrante dell'immagine stessa del sovrano, non solo il motivo che spinge gli uomini a costituirlo. E ci spinge quindi a considerarlo invincibile, e a considerare i nostri doveri assoluti, ma solo perché i suoi legami sono fragili e deboli²⁴. Hobbes ci dà la definizione del terribile dio mortale proprio prima del capitolo sulle cause della dissoluzione dello stato; il paragone con Dio precede immediatamente la discussione della sua mortalità, nel capitolo XXIX.

Il leviatano è dio mortale, il sovrano è trascendente rispetto al patto e *legibus solutus* come il Dio di Calvino²⁵; in quanto dio mortale, è creatore di una pace terrena, che la guerra civile o la sedizione possono ben portare a ingloriosa fine. Dicevo sopra che la metafora dell'organismo si riferisce all'opposto del *telos* che mantiene, cresce, e riproduce se stesso. Si può ora dire che la riproduzione è l'ultima cosa che vuole il leviatano: significherebbe accettare la propria morte in un senso non più metaforico com'è per Diotima la generazione, ma reale. L'uomo artificiale viene eternato e tenuto artificialmente in vita con la successione (L XIX, 189); ma è per forza un *singulare tantum* circondato da suoi simili, altrettanto deboli, esposti al pericolo interno e esterno, e conflittuali. Se allora ad una forma di divinità deve essere paragonato il leviatano, è a un dio geloso, insicuro dei propri limiti e in uno stato di natura nella sua relazione esterna con altri stati, certo non ad un dio misericordioso e tollerante perché unico; e un dio che prova invano a sostituirsi come centro unico di attrazione alla crescente importanza della distinzione tra esteriorità e *forum internum* della coscienza moderna che lo porterà alla rovina.

²⁴ Cfr. Skinner, op. cit., pp. 388-90.

²⁵ V. Carl Schmitt, *Scritti su Thomas Hobbes*, a cura di Carlo Galli, Milano 1986, pp. 84-5, anche per l'interpretazione della composizione dell'illustrazione del dio mortale scelta da Hobbes.

Capitolo Sesto

PASSIONI, IMMAGINAZIONE E RAGIONE

«Queste chiamate dee/ dagli ingannati sensi/ a cui tributa incensi/ la débole ragion».

LORENZO DA PONTE, *Le nozze di Figaro*
(aria di Figaro)

«La debolezza è, più che il vizio, opposta alla virtù».
LA ROCHEFOUCAULD, *Massime*

1. «How can I resist the temptation?»¹

Il rapporto tra passioni, immaginazione e ragione, di cui ci occuperemo in questo capitolo, non rimane lo stesso nelle tre opere principali dedicate da Hobbes alla filosofia politica, *Elements-De cive-Leviatano*. Mutando la posizione relativa, talvolta muta di conseguenza la definizione di ogni elemento all'interno del rapporto. Il *De cive* parte dalla definizione di diritto di natura, e solo all'interno di questo discute le passioni, passa attraverso la guerra cui quello conduce, e arriva alla legge di natura; la ragione non è trattata a sé, ma solo nella sua qualità di ragione naturale e fonte della legge intesa come consiglio o imperativo ipotetico.

Gli *Elements* hanno un andamento più dicotomico: iniziano con l'opposizione ragione-passioni interna alla natura umana; proseguono con l'opposizione corpo-mente o animo, poi con l'opposizione all'interno di quest'ultimo tra principio conoscitivo e motivo, o movente; contrappongono senso e mente dal punto di vista di presenza o assenza dell'oggetto cui ci si rivolge,

¹ Robert Wyatt, *Moon in June*.

e infine, dopo aver trattato di immaginazione e parole, passano alle passioni, per poi distinguere piaceri del corpo e dell'animo e vedere tutto sotto l'egida del potere come fine primario delle passioni.

Il *Leviatano*, al contrario, pur avendo un andamento simile, da senso a immaginazione a parole a ragione e scienza, affronta le passioni prima del potere e tra i due inserisce un esame delle virtù.

Questo mutamento riflette un analogo mutamento, rilevato dagli interpreti, nella considerazione hobbesiana delle passioni: dalla primarietà della gloria, vero e proprio vettore di tutte le passioni negli *Elements*, Hobbes passa nel *Leviatano* ad una prospettiva diversa, in cui le passioni non trovano più la loro origine esclusiva nell'onore e nel confronto della propria posizione relativa rispetto a quella altrui e alla considerazione che altri avranno di noi. Le passioni sono plurime e non deducibili dalla stessa fonte, la gloria, sono anzi più naturalizzate, finalizzate al potere che promuove i mezzi per la propria autoconservazione, e il loro peso per l'argomentazione generale di Hobbes e della sua filosofia politica è considerevolmente diminuito.

Quello che non cambia nelle diverse versioni è il rapporto tra motivazione e azione, tra causa ed effetto, tra origine e derivazione. È sempre la passione, comunque venga definita, a muovere verso un oggetto del desiderio; e il desiderio rimane anche nel *Leviatano* finalizzato al potere. «Pongo in primo luogo come un'inclinazione generale di tutta l'umanità un desiderio perpetuo e senza tregua di un potere dopo l'altro che cessa solo nella morte» (L XI, 94). Se per potere si intende la capacità di usare mezzi per il proprio bene («il potere di un uomo sono i mezzi che ha al presente per ottenere qualche apparente bene futuro», L X, 82), allora l'autoconservazione è il bene primario. Ma si tratta di un'autoconservazione sostanzialmente diversa da quella animale, perché accaparrarsi i mezzi per mantenersi in vita dominando per quanto possibile il proprio futuro è tratto esclusivamente umano.

Da un lato, anche questa universalità più limitata nella caratterizzazione delle passioni appare immoderata. Mentre sem-

bra che il tratto universale più permanente delle passioni nel corso dell'evoluzione hobbesiana sia il timore della morte, e che tutto sia subordinato all'evitare la morte, la morte non è sempre un male assoluto: può anzi essere considerata un bene se pone fine a sofferenze intollerabili (H XI/6, 121); e pure si danno casi in cui l'onore è superiore alla vita stessa e merita il plauso hobbesiano, come quello di Sidney Godolphin, che morì combattendo per Carlo I, e al cui fratello Hobbes dedica il *Leviatano* (L 3-4).

Dall'altro lato, che le passioni siano una motivazione esclusiva e che il nostro bene sia la loro soddisfazione è una determinazione insufficiente, se non incoerente: le passioni sono in conflitto, sono molteplici, infinite e potenzialmente contraddittorie; e, quel che più conta, possono andare contro il nostro utile e la nostra autoconservazione. Ma ciò lo si può dire solo uscendone, solo gettando uno sguardo sulle passioni e sul nostro futuro, o sul nostro bene, o utile a lungo termine. Se è così, allora la situazione non è tanto diversa da quella dell'incontinente (*akratês*) aristotelico: la passione ha il sopravvento su ogni altra considerazione, e la ragione non è in grado di contrastarla. Ma se è così (e Hobbes lo dice a L XI, 99), di nuovo dobbiamo rilevare che la formulazione estrema hobbesiana – per cui la ragione è descritta, alla Hume, come schiava delle passioni, e i pensieri sono i seguaci del desiderio, che escogitano mezzi per la sua soddisfazione, sicché la ragione non ha modo di giudicare delle passioni, di innalzarsi al di sopra di esse – è del tutto fuorviante.

Vedremo alla fine del capitolo come l'incoerenza riguardo al conflitto delle passioni sia mitigata dal fare di una passione *negativa* il fulcro dell'argomentazione. Rimane comunque che Hobbes condivide lo scetticismo sulla ragione del nominalismo tardo scolastico e del neopiecurismo; la ragione non ha un *contenuto specifico*, non è volta alla ricerca dei principi, o al bene, o a fini in sé; non c'è una *theôria* che si ponga come fine della propria attività, perché la ragione è costitutivamente pratico-tecnica, strumentale; e neppure riceve un'illuminazione che la metta in contatto con Dio. La ragione è l'ultima appendice dei sensi, e quindi è una proprietà esclusivamente *individuale*; non esiste un

forum pubblico, un agire comunicativo, se non come risultato di un accordo tra individui. Io sono individuato dalle mie passioni, di cui volontà, immaginazione e la stessa ragione non sono che gli strumenti. Del resto non si può neppure parlare della ragione come di una facoltà o di un organo indipendente, perché la ragione è sostanzialmente un'attività senza soggetto, un calcolo finalizzato a servire i sensi (C II n., 90).

Come si è visto, tutta la causalità è esterna, cosicché financo la comprensione è concepita come il subire la causalità di impressioni o parole (L IV, 38). La comprensione, in altre parole, è concepita negli stessi termini di posizione spaziale che si sono visti nel precedente capitolo, per cui i corpi sono retti dal principio dell'impenetrabilità e dell'esteriorità reciproca: se io convinco altri del mio punto di vista, non li induco a condividere la mia prospettiva, poiché non esiste una prospettiva comune, ma sostituisco la mia ragione alla loro. Vinco una guerra di posizione, ho la meglio, e l'effetto di questo è una *sostituzione* in cui si rimpiazza una credenza con un'altra. Di qui l'importanza del connubio ragione-retorica, e la sua pericolosità.

Se tutto trova la sua radice ultima nelle passioni, anche la differenza di ingegno individuale dipenderà dalla differenza delle passioni e dai fini cui l'appetito guida gli uomini (E I X, 78); le passioni che più causano la differenza di ingegno sono quelle che hanno a che fare con il desiderio di potere (L VIII, 71). Nel *Leviatano*, l'ingegno naturale è definito come celerità di immaginazione accoppiata a direzione ferma verso un fine che si è approvato. Ma la direzione ferma non è data da altro che dalla forza della passione. «I pensieri infatti sono per i desideri come esploratori e spie che vagano qua e là per trovare la via verso le cose desiderate, dato che tutta la fermezza e rapidità di movimento della mente procede di lì» (ibid.). Da un lato si vuole ridurre la ragione alle passioni, ancorarne la genesi alla materialità; dall'altro l'eccedenza costituita dalla ragione rispetto alle passioni, quello che di specificamente umano caratterizza il desiderio, minaccia l'ambizione sistematica hobbesiana di incoerenza. Soffermiamoci su questo nodo problematico.

Le passioni non sono esclusivamente naturali. In società,

anzi, dipartono dalla natura per acquisire un carattere essenzialmente innaturale. Ad esempio, il mio desiderio o rapporto con un'altra persona è mediato da considerazioni che con lei, con la sua identità e le sue qualità intrinseche, hanno poco direttamente a che fare. «Il *valore*, o *pregio* di un uomo è, come in tutte le altre cose, il suo prezzo, vale a dire, quanto si darebbe per l'uso del suo potere; non è perciò una cosa assoluta, ma dipendente dal bisogno e dal giudizio altrui» (L X, 84). Analogamente la dignità non ci è minimamente propria in modo autonomo e intrinseco, ma dipende dal valore attribuitoci dallo stato (ibid.).

Se è così, allora le considerazioni sul potere si sganciano dalla loro base naturale, e devono prendere in considerazione il valore aggiunto della considerazione pubblica, la stima degli altri di cui la stima che noi nutriamo per noi stessi non è che il risultato. In tutto questo la ragione va spontaneamente aldilà dei sensi. Ma Hobbes fa di tutto per minimizzare questa eccedenza; la ragione ha statuto derivato perché la sua genesi è nei sensi. E poiché, come dicevo, la genesi materiale è il principio esplicativo primario, la costruzione sistematica hobbesiana in cui la ragione è soltanto una sorta di proseguimento affinato del mondo dei sensi, l'astuzia dei sensi, radicata su una base animale e materiale, è fuorviante e unilaterale. Il risultato cui conduce è che la ragione è il prodotto dei sensi; ma, a rigore, bisogna in realtà dire che è il prodotto dell'immaginazione.

2. Immaginazione e realtà. «Interminati spazi ... nel pensier mi fingo»²

Si è visto alla fine del capitolo precedente come la paura non sia in grado di vincolarmi in modo duraturo ad un impegno preso. Né la paura né nessun'altra passione può generare un *Sollen* o un *ought*, un'obbligazione riconosciuta come tale; le

² Giacomo Leopardi, *L'infinito*. L'immaginazione è la facoltà di spaziare oltre il dato; ma Leopardi rende infinita l'immaginazione, che nel *Leviatano* è costitutivamente finita (L III, 27).

passioni sono moventi puntuali, e per quanto potenti possono essere soverchiati da altre passioni. Il *potere della paura* è un problema. La paura può consigliare prudenza, mentre dall'altro lato la ragione, di suo insufficiente a muoverci ad un fine senza una passione, istituisce il sistema di mezzi con cui imbrighiamo le passioni e le gestiamo in modo più o meno efficace e non conflittuale. Giustamente Hobbes rileva come le passioni non possano mai essere completamente dominate; ma la sua incoerenza principale è tutta nella sua grande ambizione sistematica, per cui, anziché una *Gleichursprünglichkeit* di ragione e passioni, si vuole affermare come punto di partenza un unico fondamento certo, i sensi e le passioni, da cui derivare la ragione. Così facendo, l'obiettivo cui mira Hobbes, la legge razionale di natura che argina l'irrazionalità delle passioni, non può che fallire; l'alternativa sarà sempre tra una ragione impotente e vuota e una sensibilità cieca. Quello che Hobbes vuole affermare è invece una cooperazione tra due agenti di pari dignità che risulti in una compenetrazione di moventi sotto l'egida dell'utile; un distacco irreversibile dall'asservimento alle passioni, e un investimento duraturo sul futuro, per cui la ragione erige un potere in grado di tenere sotto controllo le passioni in modo duraturo e affidabile.

Anche quando parla della serie dei nostri pensieri, Hobbes vuole fare della passione il fattore dirimente: la serie di pensieri non guidata manca di una passione che le dia fermezza e dirittura, sicché i pensieri vagano in modo incostante senza un disegno, e «non c'è un *pensiero appassionato* che governi e diriga verso di sé quelli che seguono» (L III, 23, corsivo mio). Tale serie è contrapposta alla serie ordinata o regolata da qualche desiderio o disegno (L III, 23-4). Le serie ordinate possono a loro volta essere di due tipi. Hobbes distingue tra intendimento o comprensione (*understanding*) e ragione: il primo è comune a uomini e animali, la seconda è acquisita. Ma a rigore il contrasto è tra intendimento e immaginazione; la serie di pensieri può essere regolata o meno, e *se di un effetto ricerchiamo le cause* o i mezzi che lo producono facciamo cosa comune agli animali; quando viceversa immaginando una cosa cerchiamo i suoi *possi-*

bili effetti, stiamo svolgendo attività esclusivamente umana (L III, 24). Il pensiero in questo secondo caso è facoltà di invenzione, ricerca, un «andare a caccia» (ibid.) degli effetti: una *ars inveniendi*. Sembra che il tratto discriminante tra i due tipi di pensieri sia l'essere rivolti alla comprensione del reale, oppure alla proiezione in un mondo di possibilità non date come esistenti, o in un futuro che vada aldilà della cerchia della mia percezione.

Con questa riformulazione del ruolo e della definizione del pensiero nel suo rapporto con l'immaginazione – la ragione alla fine non sarà altro che *la disciplina dell'immaginazione*³ –, Hobbes ha compiuto una svolta di portata inaudita. L'immaginazione acquista una rilevanza centrale, pur nella sua ambivalenza: Ci distinguiamo dagli animali non per la comprensione, che anzi ci accomuna a loro, nella misura in cui tutti risaliamo dagli effetti alle loro cause immediate, ma per l'immaginazione di effetti non dati, per la rappresentazione del possibile sulla base di un progetto, di un piano o disegno, e quindi per la considerazione di noi stessi come cause efficienti di prodotti che hanno realtà nel mondo. L'ambivalenza di questa facoltà dipende dal fatto che essa ci permette tanto di staccarci dalla natura e dalla datità in modi molteplici e svariati, a cominciare dall'instaurazione di un ordine politico artificiale imposto alla natura e eretto dal nulla, quanto serve alle assurdità e superstizioni, alle fantasticherie senza metodo (L V 43), all'ansia senza limite (Prometeo che guarda troppo lungi avanti a sé), e alle immagini che fomentano e assecondano la nostra vanagloria.

Ma quello che sottolinea Hobbes è di grande importanza: l'immaginazione ha a che fare col mondo del possibile, con quello che è dissociato dalla realtà, sia che venga poi usato per avere un'incidenza sulla realtà, sia che venga asservito alla negazione della realtà per gonfiare la nostra stima di noi stessi. L'immaginazione è diretta al futuro, come invenzione, produzione, curiosità usata a scopi pratici. Si tratta di regolarne metodicamente

³ Hobbes si esprime così nelle obiezioni a Cartesio: la mente organizza l'immaginazione (cfr. Adam-Tannery VII, p. 178, e OL V, p. 258).

mente il corso, e a ciò supplisce la ragione, che non fa che disciplinare l'immaginazione. Ma una volta staccatasi dalla datità, la mente ha un suo ambito privilegiato, un mondo di rappresentazioni in cui vive, un mondo simbolico. Si pensi all'uso massiccio di questo strumento – la sostituzione, la rappresentazione, o rappresentanza – fatto da Hobbes nel *Leviatano*: il sovrano è attore, e noi siamo gli autori delle sue azioni; non si dà corpo politico prima della nostra istituzione, indipendentemente dalla relazione che lo crea. Ma questo atto di creazione, frutto di relazioni mediate e volontarie che si sovrappongono alle relazioni naturali, fa sì che siamo vincolati al sovrano come a noi stessi, perché abbiamo delegato al sovrano le nostre decisioni – fa sì cioè che dissentire dal sovrano equivalga a contraddire se stessi. Al contempo, il sovrano è una *persona* artificiale e astratta, nel senso latino di maschera, un soggetto impersonale, un principio formale che si muove sulla scena politica come sul palcoscenico di un teatro e che rende possibile la vita associata⁴.

Il principio di rappresentazione, di stare per, di dare presenza ai costrutti della nostra mente, o di rendere presente a se stessi nel pensiero quello che non è presente ai sensi, diventa autonomo dalla datità e può a questa sovrapporsi, sicché i suoi piaceri diventano altrettanto autonomi e innaturali. Ci poniamo scopi che possono essere non solo astratti e mediati, ma in linea di principio non funzionali e estranei al nostro bisogno naturale; un bene futuro può venir preferito ad un bene presente, e quindi la motivazione umana agli scopi diventa imprevedibile e sovradeterminata.

Illustriamo questo punto con un contrasto. Per Aristotele

⁴ Lo studio di Schnur, *Individualismo*, op. cit., sulla relazione tra politica definita nel senso appena accennato e le forme del teatro manierista e barocco, ispirato dal saggio di Benjamin sull'*Origine del dramma barocco tedesco*, ha inaugurato una nuova via di studi che coniuga teoria politica e storia letteraria e drammatica. Al riguardo cfr. anche, tra gli altri, H. Rausch, «Repräsentation. Wort, Begriff, Kategorie, Prozess, Theorie», in *Der moderne Parlamentarismus und seine Grundlage in der ständischen Repräsentation*, hrsg. v. K. Bosl, Berlin 1977, 69-98; Giuseppe Duso, *La rappresentanza: un problema di filosofia politica*, Milano 1988; Mario Piccinini, «Potere comune e rappresentanza in Thomas Hobbes», in *Il potere. Per la storia della filosofia politica moderna*, a cura di G. Duso, Milano 1999, pp. 123-42.

il movimento umano non è per principio diverso da quello animale, perché in entrambi i casi si tratta di rappresentarsi uno scopo, senza cui non vi è il desiderio e quindi l'azione (*De motu animal.* 702a 17-9); l'immaginazione, che rappresenta scopi, è quindi comune a quasi tutti gli animali, e il discrimine tra uomini e bestie è la ragione, l'abilità umana di controllare o educare le passioni in un modo che è negato agli animali. Per Hobbes invece non è la ragione ma l'infinitezza del desiderio a costituire il discrimine, e con essa l'inventiva che serve a soddisfarlo. Gli uomini non hanno desideri naturali come gli animali, perché il loro desiderio va di pari passo con la loro considerazione di se stessi: è *relativo alla loro autocomprensione*. Il desiderio così acquisisce una dimensione socialmente costruita, indotta, mediata e rivolta a quello che opera per principio contro natura; i fini innaturali possono essere distorti, infiniti, alimentare se stessi senza alcuna relazione o dipendenza dalla realtà perché *diventano* la realtà più importante per noi, sostituiscono la datità naturale; non si proiettano immediatamente davanti a sé come la soddisfazione di bisogni naturali.

Se l'immaginazione ci libera dalla datità o può essere alternativa alla realtà, in Hobbes ha anche un'altra caratteristica fondamentale: costituisce un mondo chiuso *indipendente* dalla realtà, se non prioritario a questa. Qui si manifesta un'altra tensione in Hobbes, quella tra materialismo e atomismo: la mente, che nella fisica sembra non poter essere che lo specchio o riflesso della natura, ne è indipendente e prioritaria nella epistemologia. Mentre il materialismo impone che tutto sia derivato dai sensi, l'atomismo impone una genesi solipsista del linguaggio.

La ragione deriva dai sensi e dall'azione della materia su di noi, le immagini sono la conservazione nella memoria delle cose percepite, i fantasmi o ciò che rimane in noi dei fenomeni, sicché ineriscono al soggetto senziente, non all'oggetto (E I II, 15), a mo' di qualità seconde. Eppure all'inizio la ragione non è che immaginazione indipendente dal mondo; l'immaginazione è soggettiva, non è in contatto col mondo ma con le sue rappresentazioni, e queste hanno valore di indice, di segno; rimandano alla loro causa, e sono la base di congettura e prudenza, del sa-

pere prescientifico (cfr. E I III, 21-30), ma sono l'unico possesso, ancora indifferenziato, della mente. Del resto un'immagine vivida vale quanto il più reale dei fatti: «non la verità ma l'immagine crea la passione; e una tragedia influenza non meno di un assassinio, se ben recitata» (E I XIII, 105).

Ma se siamo sia materia che atomi, la nostra definizione è monadica, non intersoggettiva. Il linguaggio non è *ab ovo* comunicativo, bensì lo diventa in un secondo momento; originariamente le parole sono la registrazione delle conseguenze dei nostri pensieri nella memoria. Le parole sono *signs* solo perché sono prima *marks*, contrassegni verbali del nostro pensiero interiore o discorso mentale (L IV, 29-31); sono un mezzo economico per l'individuo e la sua consapevolezza del passato prima ancora che per congiungere l'umanità; infatti, quando si impara che ogni triangolo ha i suoi tre angoli uguali a due angoli retti, si ricorda una regola universale «trovata in una cosa particolare», il che «esime il nostro calcolo mentale ... dalla fatica di ripeterlo ogni volta» (L IV, 33). Ne consegue che, come per il nominalismo tardo medievale, e più tardi per Berkeley, non esiste un universale neppure in geometria, se non nei nostri nomi; analogamente per vero e falso; e la ragione è il calcolo non solo delle conseguenze pratiche, ma anche delle conseguenze dei nomi. Di nuovo, anche se la genesi è pratica, non l'intera funzione della ragione lo deve essere. Ma consegue con ancora maggior chiarezza dal capitolo quarto del *Leviatano* che il linguaggio è esplicitamente identificato con lo strumento grazie al quale si fissano nella memoria i pensieri e si comunica con se stessi, per diventare consci della serie di pensieri, prima di comunicare con altri. Lo stato di natura è quello non tanto e non solo dell'individuo, ma dell'individuo solitario che vive nel mondo della propria immaginazione⁵.

Possiamo essere assorti in noi stessi e nelle immagini e fantasmi rimasti dalla percezione; ma, quando facciamo esperienza

⁵ Cfr. Michael Oakeshott, «Introduction to *Leviathan*», ristampato in *Rationalism in Politics and Other Essays*, New and Expanded Edition, Indianapolis 1991, pp. 252-54.

della resistenza del mondo ai nostri desideri, il brusco risveglio dal mondo dell'immaginazione diventa la realtà di un incubo. Il conflitto con altri riguardo ad oggetti di comune desiderio o alla supremazia mi fa abbandonare il mondo immaginario; la minaccia si fa percepibile nella forma della paura della morte, come possibilità sempre aperta una volta che il conflitto con altri mi abbia posto di fronte al pericolo che la contesa sfugga di mano. Nel mondo dell'immaginazione siamo aldiqua della mancanza; la realtà è la competizione con altri che desiderano la stessa cosa che voglio io, il contraccolpo che ci scuote da tale mondo e ci rende dolorosamente acuta l'improvvisa coscienza della mancanza.

La realtà è compresa come resistenza alla volontà e all'impulso. È intesa come essenzialmente pratica, e derivata a partire dal mondo dell'immaginazione. Di nuovo Hobbes pone le basi per un concetto moderno, che inverte quello antico e si impone fino ai nostri giorni. Per uno come Aristotele realtà è quello che *si regge su di sé*, che rimane indipendente nonostante il cambiamento e funge da sostrato della predicazione. Si tratta di una definizione teorica, metafisica o assoluta, e non relativa o comparativa. Per Hobbes, al contrario, il concetto di una realtà indipendente da noi non viene neppure discusso: la realtà diventa la *relazione pratica a me*; e di qui alla definizione diltheyana di realtà come resistenza al volere e al tema contemporaneo della realtà come costruzione sociale di Berger e Luckman c'è meno di quanto faccia pensare l'inizio solipsista di Hobbes. Il reale non viene raggiunto a partire dalla conoscenza, ma dalla volontà e dall'immaginazione; il soggetto moderno esperisce la resistenza del mondo perché la sua autoaffermazione nel mondo si è fatta prima problema, e infine apparente soluzione.

Come la paura ha effetto civilizzatore, così la coscienza ha inizio nel dolore e nella mancanza. Quello che manca a questa concezione non è solo il concetto di mondo, come obiettavano Heidegger e Scheler a Dilthey, ma ancor prima un concetto di coscienza rispetto a cui Hobbes è giustamente, date le sue premesse, ambivalente. Dice Hegel: «Hobbes afferma: 'L'origine di ogni società civile deriva dalla reciproca paura di tutti'; che è

adunque fenomeno della coscienza»⁶. Hobbes è ambivalente riguardo alla coscienza proprio perché vuole derivare la rilevanza dell'immaginazione e della ragione, instauratrice di un ambito completamente autonomo rispetto alla natura e dotata di forza propria e indipendenza di motivazione, da basi materialistico-meccanicistiche che con il mondo della rappresentazione, l'autocomprensione umana in rapporto agli altri, e i «piaceri della mente», non possono aver nulla a che fare.

3. Ragione e passioni: «weil ich zu schwach zu helfen bin»⁷

Per Hobbes, come già per Bacone e poi per Locke e Hume, la mente è la capacità di riflettere l'immagine del mondo come in uno specchio. La mente è il teatro di concetti, in cui l'io non è che un fascio di percezioni; queste si dividono in sensazioni e immagini, essi stessi il risultato, più o meno illanguidito come le humane *ideas*, di movimenti corporei nei sensi. La realtà del mondo esterno, come si è visto, rimane congetturale e ipotetica; e tuttavia, poiché i pensieri contengono mutamento, dobbiamo concludere che ci deve essere un oggetto esterno che li ha causati. Caratterizzare la mente come l'immagine riflessa del mondo non significa che la mente contenga rappresentazioni o idee somiglianti alle cose del mondo; ogni riferimento al mondo esterno è indiretto e mediato dal simbolismo e dalla convenzionalità delle definizioni, che non hanno nulla di naturale. A differenza di Cartesio, per cui il fondamento è costituito da intuizioni evidenti e indubitabili, Hobbes comincia con definizioni stipulate, che isolano quello di cui si parla e ne chiariscono il significato. Ma tanto in Cartesio quanto in Hobbes il paradigma della somiglianza tra oggetti e immagini interiori lascia il posto ad un sistema di rappresentazioni, per cui il riferimento alle cose è simbolico e indiretto; conta la coerenza tra segni, non

⁶ *Lezioni sulla storia della filosofia*, trad. it. a cura di E. Codignola e G. Sanna, Firenze 1945, vol. III/2, p. 173.

⁷ E. Schikaneder, *Die Zauberflöte* (aria di Pamino).

la somiglianza con le cose.

I segni con cui ci riferiamo alle cose sono segni istituiti da noi; non hanno nulla di naturale, non precedono la nostra conoscenza, non devono rilevare qualcosa di esistente, ma istituiscono parentele e somiglianze dove non ce ne sono di date. Negli *Elements* l'immaginazione combina la rapida esplorazione alla curiosità del confrontare (E I IV, 30, I X, 78-80); come ho accennato nell'Introduzione, essa rinviene inaspettate somiglianze tra le cose, che esprime in metafore, similitudini e altri tropi di discorso (I X, 78). Se questa immaginazione non può che produrre al massimo esperienza, ed è retorica, non scientifica, il sapere scientifico ha bisogno al contrario di scavare con giudizio al di sotto delle apparenti somiglianze per scoprire dissomiglianze che si celino oltre l'apparenza (I X, 79-80). Nel *Leviatano*, invece, la ragione e l'immaginazione non sono opposte; la ragione guida l'immaginazione, le conferisce metodo; la istruisce. Il ragionamento è l'organizzazione coerente delle rappresentazioni dell'immaginazione; ragione e immaginazione cooperano, e la ragione non è che un modo dell'immaginazione⁸.

Che la ragione non si rivolga al mondo dato ma a quello che ha lei stessa costituito ha una pluralità di conseguenze. Innanzitutto, c'è da rilevare che l'assioma per cui solo le passioni hanno la forza di motivarci non deve far passare in secondo piano che passioni e ragione o immaginazione non sono principi autonomi e irrelati, ma possono compenetrarsi nei modi più diversi, e anche più pericolosi. A differenza degli altri animali, l'uomo ha il linguaggio, che non è solo un mezzo di civilizzazione, ma lo rende anche pronò ad errare e mentire in forme peri-

⁸ Ragione e volontà sono entrambe immaginazione (v. L V, 49). Si vede anche qui come Hobbes voglia essere più coerente di Aristotele, che costruisce il *De anima* nella forma di una progressione dal basso verso l'alto, e dalle funzioni vitali arriva attraverso la sensazione, l'immaginazione e il giudizio fino alla potenzialità del pensiero. Ma se Aristotele confessa il fallimento della derivazione dal basso quando chiama il *nous* attivo immisto, separato e incorporeo, e scrive che è un principio divino che ci viene «da fuori» (*thurathen*), sicché il *nous* esula dalla filosofia della natura per far parte della filosofia prima, Hobbes persegue con più ostinazione e ben altro spirito la stessa strategia naturalistica minimizzandone la manchevolezza, perché non vuole affermare pienamente l'inderivabilità della ragione.

colose, sottili e inavvertite, il che è privilegio esclusivamente umano. La retorica e il linguaggio hanno una presa pervasiva e potente sugli uomini; si ricordi come per Hobbes la filosofia aristotelica usata nelle scuole costituisse una delle cause principali della guerra civile. *L'opinione crea la passione*. Quasi sempre il giudizio sull'utile è mediato dalla descrizione dell'utile per me; il che significa che i conflitti di desideri sono spesso conflitti di descrizioni e credenze, e che l'immaginazione, anziché venire trainata dalla passione, a volte la fa nascere⁹. In altre parole, il desiderio umano ha questo di specifico, che non è comprensibile senza un rimando all'autocomprensione, all'opinione o considerazione di sé. Questo è chiaramente visibile nella passione più «sociale» e pericolosa, la gloria, che non è altro che una relazione o commisurazione tra quello che pensiamo di noi stessi e l'onore e riconoscimento che crediamo di meritare di ricevere dagli altri.

Su ciò dovremo tornare nel prossimo capitolo. Qui basti rilevare come l'onore, la gloria e le passioni in genere hanno a che fare con la capacità di produrre effetti nel mondo, con il potere, e come questo, per potersi aggiustare, affinare, sviluppare e accrescere, non possa che presupporre la capacità di saggiare la resistenza e malleabilità delle cose alla nostra azione, il loro farsi oggetto dispiegato del nostro potere su di esse. Senza una possibilità di prevedere le conseguenze di un'azione, e di pianificare la soddisfazione dei nostri futuri bisogni, non possiamo predisporre l'ambiente in modo favorevole e funzionale ai nostri desideri; e per questo è essenziale che sappiamo instaurare segni e connessioni innaturali e riconoscerli nelle cose, interpretare le cose come segni che rimandano ad altro da sé. Quando questo rimando è al futuro, la «forbice» tra l'anticipazione dell'effetto situato ad una certa distanza temporale dal momento di partenza e il nostro saperci come causa remota di quello, è essa stessa una passione fortissima, che è emancipata dal corso di eventi presenti e che si può chiamare il ritrovare se stessi nella realtà.

⁹ Cfr. Richard Tuck, «Introduction» alla traduzione inglese del *De Cive*, Cambridge, 1998, p. XX.

L'arco temporale diventa oggetto di investimento emotivo, perché riflette la nostra causalità sulle cose.

Senza immaginazione e linguaggio saremmo come gli animali, esseri rivolti a funzioni immediate e legati alla presenza. Poiché abbiamo l'immaginazione, siamo sia infinitamente superiori a loro sia molto più pericolosi e inclini al vizio. L'autonomia dell'immaginazione rispetto alla presenza è irriducibile, e unico e irriducibile è il suo piacere. La mente ne è tanto fonte che soggetto senziente: le rappresentazioni di fini innaturali possono muovere con forza ancora maggiore che i bisogni; ma è sempre la mente a provare la soddisfazione e il piacere del potere di cui godono le nostre rappresentazioni sul loro oggetto.

La ragione non è innata come senso e memoria, ma acquisita (L V, 45); a differenza dell'esperienza, è acquisita con l'industria, di nuovo descritta in termini tecnico-pratici come l'uso metodico di nomi in calcoli e serie ordinati, sicché la scienza è la conoscenza delle dipendenze dei fatti sulla base della quale «sappiamo come fare qualcos'altro» (ibid.). Non c'è ragione in natura, come si diceva; cioè nessun consenso è possibile a meno di un accordo esplicito – e la ragione stipula accordi (L V, 41). È un mezzo tecnico, che si trova di fronte a desideri e escogita i mezzi opportuni per realizzarli; il suo calcolo è solo sull'adeguatezza dei mezzi, che cessano di essere più o meno morali, proprio perché la ragione non ha nessuna visione dei fini o del bene.

La ragione è figlia del desiderio; ma a rigore bisogna dire che è figlia della paura, e che il potere che ci dà è frutto di calcolo e prudenza. Coerentemente con quanto visto finora, Hobbes non dice: questa è la ragione, e questi sono i modi della sua attività, bensì: la passione primaria e fondamentale è la paura della morte violenta; questa è una passione negativa, non positiva: non è desiderio o speranza, ma timore di qualcosa; rifugge il suo oggetto, non lo persegue; e conseguentemente la ragione non afferma un bene, ma ci dà i mezzi per rifuggire un male. La ragione è di per sé impotente, non afferma o desidera nulla, si è visto. Ma è in grado di guardare lontano, a differenza della passione che è indirizzata al presente.

Ne risulta che la passione negativa della paura muove la

ragione alla riduzione di tutte le volontà disparate ad una volontà unica, e alla creazione artificiale più importante, lo stato che crea la pace. La paura diventa *passione razionale*, perché ci consiglia il calcolo di reciprocità che forma la base dell'accordo. La ragione ci dà un imperativo ipotetico, una guida all'attuazione di quello che la passione ci detta. Ma la ragione non è in grado di resistere o imporre nulla. Il mondo è irrazionale, e la ragione non può nulla contro le passioni. Al contempo, però, Hobbes conferisce alla ragione un potere smisurato, sia in ambito deduttivo e scientifico, dalla geometria alla fisica e financo all'antropologia, ricostruita in forma deduttiva dai principi della materia in movimento, sia in ambito politico, quando si allea alla passione più profonda, la paura, e ci fa uscire dalla natura.

Ma se le cose stanno così, allora non è tanto incoerente fare della passione il movente primo ed esclusivo. Se la passione è *negativa*, è già una passione astratta, innaturale, distante o non aderente al suo oggetto; è già una passione in parte razionale e cosciente, che spinge oltre il mondo delle passioni: oltre il desiderio, verso l'artificio, indispensabile al suo contenimento. Mentre le passioni positive hanno una tendenza spontanea e cieca verso il loro oggetto, la paura è fatta soprattutto di un doloroso senso del limite e della mancanza che ferma la nostra corsa, per così dire, ci distacca dalle cose e ricaccia il sé all'indietro; il sé che ha paura è riflessivamente ripiegato su sé stesso, non spinto fuori di sé verso l'oggetto dell'appetito. In questo senso, la paura non è una passione semplice, ma contiene in sé la mediazione.

Assieme, paura e ragione possono arginare le passioni positive o naturali, perché assieme hanno sia uno sguardo intelligente e rivolto al nostro utile a lungo termine, sia il potere di muoverci all'azione – per quanto si tratti di un'azione che soppianta ogni motivazione immediata e naturale. Che si cominci col dire no a quello che ci spinge ha un'importanza che non si può sopravvalutare, perché significa incorporare la prudenza, e una forma di coscienza, nelle passioni. Che Hobbes tuttavia non si esprima mai esplicitamente in questo modo, ma preferisca coprire tale connubio e insistere sulla genesi materialistica e mec-

canicistica delle passioni e della ragione, è la fonte principale delle tensioni del suo sistema.

Su questo tema, cui si è fatto ripetutamente cenno, la differenza tra uomini e animali riguardo alle passioni, dobbiamo ora soffermarci tematicamente nel prossimo capitolo.





Capitolo Settimo

LE PASSIONI DELL'ANIMO

«L'onor... dove diamin l'ha posto umano errore?»

LORENZO DA PONTE, *Le nozze di Figaro*
(aria del Conte d'Almaviva)

«Le bestie non si ammirano a vicenda. Un cavallo non ammira il suo compagno: non già che non vi sia tra di loro emulazione alla corsa, ma è senza conseguenze; perché, quando sono nella stalla, il più pesante e sgraziato non cede la sua avena all'altro, mentre gli uomini vorrebbero che si facesse così tra noi. La loro virtù trova la propria soddisfazione in se stessa».

BLAISE PASCAL, *Pensieri*

1. *L'ape e l'architetto*

Ci sono due anime incompatibili nella filosofia di Hobbes: quella materialistico-meccanicistica, e quella della centralità irriducibile dell'immaginazione, per cui la relazione tra passioni e autocomprensione umana definisce specificamente il desiderio umano in contrapposizione a quello animale. L'animale è legato al presente, l'uomo proietta nel futuro i suoi desideri e scopi; ma ciò contrasta con la tesi dell'identità tra appetiti umani e animali sotto l'egida dell'autoconservazione, o con la riduzione della loro differenza all'unica circostanza per cui il desiderio umano è più astuto, coadiuvato nella sua realizzazione dai mezzi più sofisticati approntati dalla ragione. La tensione interna al desiderio umano tra incessante ricerca di potere, proiettata in un futuro indefinito, e razionale e moderata tendenza all'autoconservazione, sembra insanabile.

Rilevare questa incompatibilità non ha nulla di originale. Strauss, con incomparabile chiarezza e acutezza, aveva messo in luce questo nodo già sessantacinque anni fa, mostrando come il desiderio infinito contraddica essenzialmente i principi della meccanica hobbesiana e della teoria generale del moto. Il desiderio di potere, notava Strauss, non è solo il desiderio di un animale che si trovi nella fortunata situazione di godere della ragione, e quindi di poterlo aumentare nei modi più ingegnosi e imprevedibili; Hobbes lo caratterizza come infinito, spontaneo e indipendente dagli obiettivi finiti e parziali che si conseguono. La sete di potere può essere infinita solo quando si accoppia alla vanità, alla considerazione riflessiva del proprio potere; sicché non la percezione naturale del dato è alla base del desiderio umano, ma una vanità non derivabile dalla natura e un desiderio di onore e ambizione che vanno aldilà di tutte le motivazioni del corpo. Il piacere della contemplazione della propria superiorità è di ordine diverso, e più potente, dei piaceri del corpo¹.

Quello su cui dobbiamo soffermarci in questo capitolo è la ramificazione di questa incompatibilità all'interno della filosofia hobbesiana nel suo complesso.

Nel *Leviatano* Hobbes distingue tra piaceri rivolti a quello che è presente, che chiama appetito o piacere del senso, e piaceri che «sorgono da aspettativa che procede dalla previsione del fine» piacevole, i piaceri dell'animo o della mente (L VI, 53). A proposito di questi Hobbes parla di «una corroborazione e un aiuto del movimento vitale» (ibid.). Scrive che queste passioni mutano nome «sulla base dell'opinione che gli uomini hanno della probabilità di raggiungere ciò che desiderano» (ibid.). Segue una lista di passioni della mente la cui differenza da quelle del corpo risiede o in considerazioni temporali (il futuro o il passato è il loro oggetto, non il presente), o in considerazioni sull'oggetto e sulle modalità dell'appetito o avversione.

Se si pensa al terzo e quarto libro del *Leviatano*, ci si aspetterebbe che quando Hobbes deve dare una definizione della

¹ *The Political Philosophy*, op. cit., pp. 9-12, 111-2, 165-6, e *Spinoza's Critique*, op. cit., pp. 88-9.

differenza tra uomo e animali insista molto sulla religione, che in effetti nel capitolo XII è esclusivamente umana: essa nasce dall'ansietà per il futuro e dal desiderio dell'uomo di conoscere le cause naturali ultime, il che fa temere il potere delle cose invisibili o fa guardare troppo lungi davanti a sé, come sappiamo faceva Prometeo (L XII, 102-3).

In realtà il prodotto dell'attività umana considerato più importante ai fini di tale distinzione non è l'erezione di altari, ma l'invenzione del linguaggio. Di nuovo, non è la semplice *natura umana* a discriminarci dagli animali, ma quello che gli uomini ne *fanno*, e che comprende tutto ciò che è costruito e artificiale. Come sappiamo, l'arte è superiore alla natura, ma in quanto è principio amplissimo e comprensivo di tutte le costruzioni dell'intelligenza, di retorica, religione e politica non meno che di geometria, scienza e di tutto quello cui dà luogo la ragione, a cominciare dal linguaggio stesso.

È alla luce di questo principio che dobbiamo leggere un passo di cui Hobbes doveva essere orgoglioso, visto che ricompare pressoché immutato negli *Elements* (I XIX, 158-9), nel *De Cive* (V/5, 125-6), e nel *Leviatano* (XVII, 165-6). Il passo paragona le api agli uomini; è usato esplicitamente contro la presunta tesi della socievolezza innata dell'uomo di Aristotele nelle ultime due opere, in cui compare nell'esordio della trattazione dello stato e del corpo politico, mentre meno marcato è il tono polemico nella prima, dove, inoltre, compare alla fine della discussione della guerra nello stato di natura.

Il fine dello stato è la pace e la sicurezza dei cittadini; ma c'è bisogno di un potere coercitivo, perché i patti senza spada sono solo parole e non vincolano alla loro osservanza. La società umana è essenzialmente diversa da quella naturale per i seguenti motivi: 1. gli uomini sono in continua competizione, che dà luogo a invidia, odio, e infine guerra generalizzata; 2. bene privato e bene comune coincidono per le api, ma non per l'uomo, che gusta solo ciò che è eminente e gli dà supremazia sui suoi simili; 3. nessuna ape presumerebbe di considerarsi superiore alle altre e di meritare di governarle, e tantomeno di introdurre novità nel governo della cosa pubblica; 4. le api non hanno il linguaggio e

quindi non presentano ad altri il bene come male e viceversa; 5. le api non distinguono tra torto e danno (nell'inglese *injury and damage*), e non godono di quella libertà che usano in modo futile per giudicare e censurare gli altri come fanno gli uomini; 6. infine, mentre per le api l'accordo è naturale, per gli uomini occorre un potere che tenga tutti ugualmente in soggezione².

Dei primi due punti si è già parlato; per gli uomini la differenza è un valore, distinguersi fa parte della nostra individualità, e distinguersi per Hobbes significa superare gli altri. Ribadiamo, riguardo al secondo punto, che le api non desiderano avere di più, non hanno *pleonexia*; non sono animali accumulatori (e neppure le formiche lo sono, perché l'uso è comunque il principio e fine ultimo dell'accumulazione) perché l'accumulazione indefinita ha senso solo per un individuo che desideri differenziarsi dagli altri, e solo nella considerazione di sé negli occhi degli altri. Solo la vanità o la considerazione di sé rendono conto dell'infinità del desiderio; solo chi ha una mente ed è mosso dalle passioni dell'animo può desiderare un potere innaturale e smisurato che imbrigli il futuro e ci ponga aldisopra dei nostri simili. Solo la mente può istituire valori artificiali.

Riguardo al terzo punto, come sappiamo dalla critica ad Aristotele, il problema nasce dal misconoscimento dell'eguaglianza di partenza. Riguardo al quarto, la retorica sembra essenzialmente sofistica, tesa a distorcere la percezione di bene e male, ed è rivolta alle passioni, non alla verità. Notiamo anche che Hobbes non nomina casi come quello della nobile menzogna della *Repubblica*, cioè vede le bugie solo nella loro funzione di turbamento della pace; la possibilità di una menzogna raccontata dal sovrano perché funzionale alla pace non è neppure nominata, perché ovviamente non riveste alcun pericolo. Ne dobbiamo concludere che la differenza tra api e uomini è rappresentata alla luce della pericolosità di uomini nella loro veste

² Noto alcune sfumature diverse: riguardo al primo punto, gli *Elements* insistono di più sulla lotta per l'onore; riguardo al quinto, non parlano di torto e danno ma di giusto e sbagliato; rispetto agli uomini le api conoscono solo piacere e dolore. Ma si tratta, appunto, di sfumature; sostanzialmente il passo rimane lo stesso.

privata, antagonistica e sediziosa. Ma se è così, allora l'argomentazione è circolare: si nominano solo le differenze minacciose per concluderne che allora per gli uomini c'è bisogno di coercizione. Non si dice che le api non costruiscono cattedrali e non sbriciolano lapislazzuli per dipingere i blu più intensi, come Vermeer. Si denuncia piuttosto la licenza cui si abbandonano quelli che non hanno di meglio da fare, sono a loro agio e con la pancia piena: la libertà, che già si è vista essere un bene ambiguo per Hobbes, coincide con l'abbondanza di tempo libero, e questa, al contrario della *scholê* greca che contrassegnava i liberi ed era quindi il presupposto della virtù, favorisce l'ergersi a giudici vanagloriosi.

Passando al quinto punto (e questo lo si è visto finora solo a proposito di Rousseau), va notata un'altra cosa: la distinzione tra torto e danno è possibile solo quando ci si rappresenta come centri di giustizia, come soggetti morali, sicché un danno a noi non è semplicemente un danno più o meno riparabile, a cancellare il quale sia sufficiente il mio eventuale perdono o oblio, ma diventa un'offesa sproporzionata e non commisurata al danno subito perché non ha per oggetto me, ma la morale, la giustizia, il senso del sé come di un soggetto riflesso. L'amor proprio di questo sé diventa egocentrico e giudica tutto in relazione a sé come centro e fonte di moralità.

Quando Michael Kohlhaas, nella novella di Kleist, mette a ferro e fuoco la Germania intera per il danno subito ai suoi morrellini, ritiene di essere nel giusto proprio perché difende il senso del sé, la sua dignità inviolabile e il diritto infinito dell'individuo alla giustizia. Ma può farlo unicamente perché non ragiona in termini di materia in movimento, ma di autocoscienza individuale in rapporto ad altre autocoscienze come lei: tratta sé come un soggetto riflesso in se stesso, detentore di diritti che vanno affermati comunque sia, e che ha subito un torto che esige riparazione. Tale diritto soggettivo non è negoziabile; ed è proprio quello che più temeva Hobbes, l'affermazione del diritto individuale nella forma dell'inalienabilità e intoccabilità della fonte morale soggettiva.

Da tutto ciò, comunque, Hobbes conclude che occorre ri-

nunciare alle volontà individuali e costituirne una unica, garante degli individui perché aldisopra delle parti, *ex lege*. Nello stato non ci si arroga il diritto di giudicare del bene e del male perché bene e male sono definiti dal sovrano, così come non è la forma dello spazio o la datità delle figure, ma soltanto il geometra, a stabilire principi e regole della dimostrazione in geometria. La *costruzione razionale* è il principio metodico che regge tanto la scienza quanto la politica; e la costruzione non può cominciare con nessun presupposto, con nulla di dato, soprattutto se dato fosse qualcosa che si ergesse come ostacolo insormontabile alla purezza della costruzione razionale dal nulla, come centri di moralità o di resistenza individuale.

2. «Wer sich selbst erhöhet, der soll erniedriget werden»³

Le api sono legate al mondo circostante, al mondo presente dato alla loro percezione. Gli uomini hanno una vita emotiva fatta, prima che della percezione di quello che li circonda, di un'immagine o considerazione di sé in rapporto ad altri. Per gli uomini la *self-esteem*, la considerazione riflessiva di se stessi, motiva all'azione ben più di ogni altro fattore; il che equivale a dire che l'azione umana, così come ogni desiderio di potere, non sono comprensibili se non in rapporto ad orgoglio, ambizione, senso dell'onore, dialettica sé-mondo – dove il mondo è innanzitutto, e chiarissimamente negli *Elements*, altri come me, e il sé una mancanza o penuria assoluta ed una altrettanto inesauribile pulsione a colmarla.

L'infinità del desiderio di potere negli uomini non è determinata dalle svariate misure con cui gli uomini sono in grado di procurarsi piacere, una possibilità negata agli animali, perché 'le svariate misure' rimanda già all'infinità del desiderio – la pluralità indefinita caratterizza il desiderio, non i mezzi. L'uomo è in grado di provare un piacere attuale per quello che è lontano nel

³ Traduzione di Martin Lutero dal Vangelo di Luca, usata da Bach nella cantata BWV 47.

tempo; di sublimare i piaceri del corpo in piaceri della rappresentazione, rivolta all'aspettativa, al ricordo, e soprattutto all'aspettativa e ricordo del proprio potere. Questi, indipendenti dall'organico e dal corporeo, non conoscono sazietà, ma danno un senso di autoaffermazione e di vitalità che si può aumentare indefinitamente e smisuratamente.

In quest'ottica, un piacere presente non è puntuale, ma spazia nel tempo; si alimenta del ricordo di piaceri passati e della prospettiva di piaceri futuri. Ma questi sono possibili solo attraverso l'acquisizione di ulteriore potere. Ne consegue che il piacere non è mai goduto pienamente, perché include in sé il dubbio e la possibilità della perdita di potere, l'insicurezza riguardo alla propria capacità futura di continuare a godere dei mezzi necessari alla soddisfazione dei propri piaceri. In tale circolo vizioso nulla ha un senso o valore intrinseco, e scompare necessariamente ogni differenza tra mezzi e fini. Né vi si danno limiti naturali, o eccessi; la passione di potere è indipendente da passioni concrete perché tutte le passioni sono subordinate al sentirsi in grado di controllare, per quanto umanamente possibile, il futuro.

Il desiderio è emancipato dal bisogno e dalle funzioni naturali; mentre per gli animali «il superfluo viene definito per natura e costituisce un limite inalterabile e invalicabile», per gli uomini l'indifferenza al piacere è contingente, reversibile, e non predefinita ma contingente, perché libera dalla base naturale che caratterizza il desiderio animale⁴.

Negli *Elements*, la differenziazione dei piaceri sensuali, a partire dal sesso e dalla fame⁵, dai piaceri dell'animo o mente ha a che fare con il concetto di futuro e la considerazione o immaginazione della causa in grado di produrre un effetto. Rappresentarsi come tale causa, in grado di influire sul futuro corso di eventi, dà piacere. Ma il sentimento di compiacenza di fronte a

⁴ Cfr. D'Andrea, op. cit., pp. 84-5.

⁵ Che il sesso negli *Elements* sia un piacere del corpo e non della mente sembra ben strano e semplicistico. Nel *Leviatano* Hobbes distingue tra concupiscenza naturale e lussuria, e indica che la seconda si nutre non del senso ma dell'immaginazione del piacere passato (L VI, 55).

tale visione può avere un'utilità per la nostra autoconservazione, o, più spesso, può basarsi su un'illusoria considerazione di sé, e allora è cattivo consigliere e conduce all'insuccesso; e attribuirsi una causalità superiore alla reale è vanagloria, paragonabile alla mosca che, «posata sull'asse delle ruote, dice a se stessa: quanta polvere sollevo!» (E I IX, 64).

Il riconoscimento della superiorità da parte di altri è vissuto come conferma del proprio valore. Abbiamo bisogno di testimoni perché solo il plauso altrui ci dà sicurezza. In altre parole, la situazione di partenza è quella per cui siamo costitutivamente insicuri del nostro valore e cerchiamo conferme negli altri. La distinzione tra gloria, falsa gloria e vanagloria si basa sulla distinzione tra riconoscimento altrui come conferma o come fonte di valore, come segno o come origine⁶. Più tardi, nel *Leviatano*, Hobbes parlerà soltanto di gloria e vanagloria, e semplificherà il discorso sul potere facendone qualcosa di meno direttamente legato alla socialità. Ma non toglierà la base stabilita negli *Elements*, per cui la pretesa soggettiva al riconoscimento non conosce limiti naturali perché per un individuo del genere nessuna rassicurazione sarà mai sufficiente. E per questo tutte le passioni della mente, nonostante le intenzioni apparenti di Hobbes nell'interpretazione della letteratura secondaria, resteranno passioni sociali, in cui il rapporto tra potere reale e immaginario non avrà mai un confine stabile ma sarà sempre relativo e indefinito. Non può darsi una chiara differenza tra percezione e immaginazione del proprio potere, perché il potere è fatto in buona parte anche del riconoscimento altrui; uno può essere un dio in terra, ma, se gli altri non lo sanno, non vale più di un mendicante per Hobbes. Per questo, e per la conseguente mancanza di una solida certezza di sé, il rimando allo spettro dell'altro sarà sempre costitutivo di tali passioni⁷.

⁶ D'Andrea, op. cit., p. 94-5.

⁷ Questo rilievo sembra contraddetto dal passo del *Leviatano* in cui Hobbes scrive che «se il gloriarsi è fondato sull'esperienza delle proprie precedenti azioni è lo stesso della confidenza» (L VI, 56). Ma che si possa avere della confidenza senza rapporto ad altri, come nell'interpretazione di D'Andrea (op. cit., pp. 102 sgg.), McNeilly (*The Anatomy of Leviathan*, London 1968, pp. 95-155), R. Ross («The Microfounda-

Se le passioni della mente sono sociali, Hobbes si accosta a quello che si è visto in Rousseau alla fine del terzo capitolo. L'ostentazione, l'ipocrisia, in breve, la frattura tra essere e apparire pubblico acquisisce rilevanza centrale. «I vanagloriosi [...] stimano la loro capacità dall'adulazione degli altri» (L XI, 97); del resto «ogni piacere dell'animo consiste nella gloria (cioè nell'aver una buona opinione di sé» (C I/2, 81, corsivo mio). Ma tale gloria non può condurre alla società, perché «consiste nel confronto e nella superiorità», e quindi se abbiamo motivo per gloriarci non possiamo «trovare giovamento dalla società altrui» (ibid.). In società dobbiamo tenere sotto controllo il sentimento della gloria e il confronto con altri perché sentirsi superiori è di per sé pericoloso; come al solito, le analisi hobbesiane hanno di mira gli effetti della condotta nel loro rapporto alle loro cause materiali. E la ragione, che è lo strumento del nostro utile, asseconda il nostro desiderio di acquisire potere dopo potere, di accumulare mezzi; ma non asseconda, anzi condanna la vanagloria. Chi si innalza verrà abbassato, come nel detto di Lutero.

Quello che è interessante in questo contesto è però un'altro punto. Spesso nelle descrizioni di Hobbes il vanaglorioso sembra un tantino miope, se non poco dotato di quella ragione che lo dovrebbe consigliare diversamente. Nella similitudine della corsa, il vanaglorioso è colui che si attarda a guardarsi in-

tions of Hobbes's Political Theory», in *Hobbes Studies* 4, 1991, pp. 34-52) ed altri, sembra a me escluso tra l'altro dalla continuazione del passo, sul riso, dove Hobbes scrive che le grandi menti non sono pusillanimi – non si gloriano quindi della loro superiorità sui più deboli – non perché siano indipendenti dal giudizio altrui, ma perché «si paragonano solo con i più abili» (L VI, 57). Quello che cambia nel *Leviatano* non è che ora la gloria non ha più «valenza psicologica» ed è comprensibile «aldifuori di ogni contesto sociale» (D'Andrea, op. cit., p. 105), ma che la lotta per il potere conduca alla guerra con gli altri uomini senza che l'origine ultima di ogni conflitto sia individuata nella gloria: se la definizione di potere è l'insieme dei mezzi per soddisfare i nostri appetiti, Robinson Crusoe avrebbe altrettanto bisogno di un potere illimitato che uomini in società (cfr. S. I. Benn, «Hobbes on Power», in *Hobbes and Rousseau. A Collection of Critical Essays*, ed. by M. Cranston and R. S. Peters, New York 1972, pp. 184-212; il passo su Robinson Crusoe è a p. 209); ma ciò non rende le passioni della mente indipendenti dagli altri. Significa solo che se negli *Elements* la politica era la causa delle passioni, nel *Leviatano* viceversa le passioni conducono alla politica (Pacchi, «Hobbes and the Passions», op. cit., p. 114).

dietro e perde così terreno (E I IX, 75). Nel *Leviatano* il vanaglorioso è l'ignorante delle cause che si comporta come i fanciulli (L XI, 97), perché non conosce se stesso. Questo è tuttavia un sottile mutamento di registro dalla considerazione della vanagloria di chi si erge aldisopra della sua posizione e nega l'uguaglianza naturale, come ad esempio abbiamo visto nella critica ad Aristotele nel quarto capitolo. Hobbes sembra intento a coprire la differenza e assimilare la tracotanza del secondo caso, molto più pericolosa socialmente della dabbenaggine del primo, perché ragiona anche qui in vista delle conseguenze o degli effetti. Ma se nel primo caso il vanaglorioso subisce più o meno immediatamente le nefaste conseguenze della sua miopia, nel secondo il vanaglorioso semina discordia, invidia e guerra, e subirà, ma facendo subire anche ad altri, il ristabilimento delle sorti. Ciò ancora una volta mostra la strana ambivalenza hobbesiana, quasi una sorta di fiducia hegeliana sulla inevitabilità che alla fine la ragione trionfi: nel caso hobbesiano, non la versione positiva della razionalità del reale – infatti, come si vedrà alla fine del prossimo capitolo, la fiducia viene a cadere quando si tratta di lasciare libero corso a conflitti circoscritti, il cui stesso concetto è un ossimoro per Hobbes –, ma il ristabilimento dell'uguaglianza naturale, l'azzeramento che ci riporta allo stato di partenza⁸.

Credo che in tutto questo Hobbes sarebbe d'accordo con La Rochefoucauld, che scrive: «La moderazione delle persone felici deriva dalla calma che la prosperità ha dato al loro carattere»; «occorrono virtù più grandi per sostenere la buona fortuna che la mala sorte»; «di tutti gli adulatori, il maggiore è l'amor proprio»⁹. La felicità è questione di buona sorte, ma questa può facilmente corrompere. Le passioni sociali sono il regno della finzione; sono soggette alla più insidiosa corruzione, e non c'è nulla che ci renda tanto vulnerabili quanto il vivere nell'immagine di noi stessi gonfiata e proiettata socialmente. Come recita l'*exergum* del capitolo precedente, l'insidia più grande per la

⁸ Cfr. il mio *Hegel and Aristotle*, op. cit., pp. 366-9.

⁹ In *Riflessioni morali*, op. cit., rispettivamente p. 32, 34, e 29.

virtù è la debolezza, e questa è l'incapacità di dire di no, e di resistere alla seduzione del plauso, all'adulazione dell'immaginario giudice. E gli immaginari giudici sono infiniti.

Nell'assimilazione delle passioni della mente a movimenti corporei (L VI, 53-4), nella derivazione dei piaceri e degli appetiti rivolti al futuro dalla sensazione del presente (H XI/1-3, 117-8), e, infine, nella trattazione «demistificata» dei piaceri della mente sullo stesso piano rispetto a quelli del corpo, Hobbes si comporta come al solito in modo coprente. Verrebbe da dire, con le parole di Heidegger su Kant e il nesso immaginazione-temporalità, che Hobbes si ritrae dall'abisso che ha scoperto per paura dell'ignoto. La tentazione sistematica in Hobbes è fortissima; la filosofia è derivazione di tutto dall'universale scomposizione dei corpi, siano naturali o civili, nei loro effetti (*De corpore*, EW I, I 10-1 e VI 66-73, OL I, I 9-10 e VI 59-66), e la stessa immaginazione non è che il movimento rimasto in noi dopo la sensazione, un derivato.

Ma il fatto è che i principi del movimento e dei corpi non bastano a distinguere la resistenza degli oggetti inanimati da quella degli altri uomini. Invidia e vanità non si danno nei confronti degli oggetti, ma delle persone; e la resistenza delle persone si può solo comprendere, affrontare e al limite manipolare quando si attribuisce alle altre persone una soggettività. Inoltre, le passioni della mente sono inventive e *istituiscono* l'oggetto del loro desiderio dal nulla proprio perché non lo derivano dalla sensazione del presente, a dispetto del passo del *De homine* appena citato. Come scrivevo alla fine del quinto capitolo, occorrerebbe sganciare la politica dalla scienza; ma ciò comporterebbe uno svilimento del suo statuto modale, della sua precisione e deduttività, e pertanto Hobbes si opporrebbe a tale mossa.

Senonché, quando scrive nel *De cive* che «i due postulati certissimi della natura umana» su cui edificare la scienza politica sono «il desiderio naturale per l'uso esclusivo delle cose comuni» e il postulato della ragione naturale per cui «ciascuno si sforza di sfuggire alla morte violenta come al sommo dei mali naturali» (C 67), tratta la morte violenta come ciò che non è, cioè un male *naturale* (abbiamo visto nel paragone con Protago-

ra nel quarto capitolo che non la natura ma i nostri simili rappresentano il pericolo più grande e lo stimolo alla filosofia politica, altrimenti la ragione naturale consiglierebbe di dedicarsi alla tecnica, alla medicina e all'ingegneria, non alla politica – di riverire Prometeo, non Zeus). E contemporaneamente mostra che i postulati sono raggiunti in un modo che con la scienza materialistico-meccanica non ha nulla a che fare. Hobbes vi arriva riflettendo sull'uomo, non deducendoli dai principi del movimento dei corpi. È un'intuizione della natura umana – e in particolare dei suoi eccessi, come si è visto a proposito dell'abbandono della norma naturale – che sta alla base della scienza civile.

Si può ribattere che tutto quello che occorre cercare di salvaguardare di Hobbes è la deduzione dal diritto di natura, per cui nello stato di natura siamo gli unici giudici dei mezzi utili alla nostra autoconservazione, alla legge di natura, che ci prescrive di rinunciare al diritto e ci intima di seguire la ragione. Ma non solo ciò condurrebbe a separare metodo e sistema, e l'antropologia dalla scienza, andando contro la costruzione di *Elements* e *Leviatano*. Anche così, la capacità di rinunciare, soffermarsi e riflettere va presupposta, e non è derivabile, come si è visto nel sesto capitolo.

Altrettanto poco è derivabile l'autocoscienza a partire dalla causalità esterna: Hobbes può distinguere la gloria dalla falsa gloria e dalla vanagloria solo presupponendo una conoscenza immediata di sé da commisurare alla immagine di me che mi viene riflessa dall'opinione degli altri. Non si tratta di dire che Hobbes non può derivare il mio giudizio su di me dal giudizio degli altri, perché non dice che l'autocomprensione è esclusivamente sociale – Hobbes non è Rousseau; gli altri sono i necessari e indispensabili garanti *del mio potere, non del mio sapere*, perché il riconoscimento è fonte di potere, non fonte di sapere su me stesso. Quel che occorre rilevare è però che se non di autocomprensione esclusivamente sociale si parla, allora si presuppone un nucleo originario, una riflessione su di sé possibile sulla base di un accesso diretto a sé che nessun moto meccanico o di altro tipo può generare.

Si può allora prendere una strada diversa, e rivalutare in

Hobbes le tracce di quell'autonomia della politica dalla scienza che sembrerebbe salvarne la filosofia da questa contraddizione. Nel *De corpore* in effetti Hobbes scrive che «la filosofia civile può essere scissa dalla filosofia morale»¹⁰. Quello che è interessante qui è, da un lato, che la filosofia *morale* è equivalente alla filosofia della *natura* (perché i movimenti della mente hanno la loro causa nel senso e nell'immaginazione, *ibid.*), ed è separabile dalla politica; e, dall'altro, che i movimenti della mente, le passioni, si possono conoscere non solo analiticamente tramite calcolo razionale, scomponendo senso e immaginazione per arrivare alla loro genesi, ma anche sinteticamente, attraverso l'introspezione e l'esperienza (del resto si ricorderà dal capitolo quinto come Hobbes proprio alla sua conoscenza di sé si appellasse per estenderla alla conoscenza dell'animo umano, nell'esordio del *Leviatano*). Il problema è tuttavia non solo che tale conoscenza contraddice la derivazione, nelle stesse pagine (OL I, VI 66 sgg., EW I, VI 74 sgg.), del movimento delle passioni da quello geometrico, meccanico e fisico, ma anche che essa pretende per se stessa la stessa portata universale e modalità esatta del metodo analitico, che non si vede come possa avere¹¹.

Si è visto quanto sia importante intendere la socialità delle passioni in modo esatto. È nota la critica di Rousseau a Hobbes nel *Discorso sull'origine dell'ineguaglianza*: Hobbes avrebbe introdotto nell'uomo naturale una pluralità di passioni che sono il portato della società, ed esteso allo stato di natura la mentalità e le passioni già corrotte, conflittuali e antagonistiche dell'individuo invidioso, insicuro e che vive al di fuori di sé, nel giudizio degli altri, nella società del suo tempo. Nello stato di natura la mia autoconservazione non confligge con l'autoconservazione altrui. Ciò va di pari passo con l'altra critica rousseauiana per cui Hobbes favoriva il dispotismo, il diritto del più forte.

¹⁰ «*Distrabi ab ea possit*», OL I, VI 65; «*they may be severed*», EW I, VI 73.

¹¹ Tom Sorell (*Hobbes*, London and New York 1986, pp. 14-28) ha ragione a cercare di districare Hobbes da tale difficoltà insistendo sulla tesi dell'autonomia della politica, e mostra certo di essere consapevole di alcuni dei problemi che ciò comporta, ma mi sembra eccessivamente ottimista sulla possibilità di conciliare le diverse anime della filosofia hobbesiana.

Occorre tenere separate non solo le due questioni, ma anche i diversi elementi della critica sulla socialità in natura. Innanzitutto, secondo Hobbes il diritto del più forte è esattamente quello che vale nello stato di natura, ed è perché vi vige il diritto del più forte che dalla natura bisogna uscire instaurando la legalità. Ma la sostanza della critica rousseauiana sullo stato di natura è molto più incisiva e acuta. Esaminiamola. Il selvaggio rousseauiano ha bisogni limitati e la capacità di soddisfarli; l'assenza di conflitti coi desideri altrui dipende, prima ancora che dalla illimitatezza di risorse, dalla finitezza di desideri. Se ciò già distanzia immensamente l'individuo hobbesiano da quello rousseauiano, bisogna rilevare che la storicizzazione dello stato di natura operata da Rousseau sposta l'oggetto del contendere in modo radicale.

Lo stato di natura per Hobbes non è un passato mitico, un'infanzia dell'umanità, un'età di innocenza al di qua del bene e del male come per Rousseau. Il soggetto dello stato di natura non è il buon selvaggio dei Caraibi. Il suo soggetto è l'individuo adulto che si trova in uno stato di *regressione* per più o meno improvvisa carenza di regole; anzi, per la perdita del potere coercitivo di ogni regola. Lo stato di natura allora è per Hobbes non una semplice ipotesi metodologica che non ha realtà¹², né tantomeno una congettura storica; è uno stato morale in cui è sempre possibile ricadere quando vengano meno le leggi che ci tengono in soggezione. La migliore illustrazione dello stato di natura è la descrizione freudiana della guerra come lo stato che «elimina le successive sedimentazioni depositate in noi dalla civiltà e lascia riapparire l'uomo primitivo»¹³ – dove a colpire di più è la fragilità improvvisamente mostrata dalle sedimentazioni della cultura.

La situazione di cui parla Hobbes è talmente reale che era sotto i suoi occhi per tutta la guerra civile: adulti in conflitto re-

¹² Questa è l'interpretazione di Tito Magri, *Saggio su Hobbes*, op. cit., p. 107.

¹³ *Considerazioni attuali sulla guerra e la morte* (1915), in *Opere*, op. cit., VIII, p. 147. Si pensi alle atrocità delle recenti guerre balcaniche; ma non occorrono esempi così estremi, si consideri semplicemente cosa accade su un campo di calcio quando la posta in palio è alta e l'arbitro non ha autorità.

ciproco insanabile, che subordinano la pace e la vita propria e altrui all'ideologia, civile o religiosa, non si peritano di tradire i vicini e eliminare i nemici, e non ascoltano la ragione. Se è così, se lo stato di natura è una possibilità sempre aperta e terribile, la critica di Rousseau manca il bersaglio, perché semplicemente Hobbes e Rousseau non stanno parlando della stessa cosa¹⁴.

Quello che la critica rousseauiana può invece condurre a rilevare è un altro lato del contrasto già visto tra atomismo e socialità. Hobbes prende costantemente a punto di partenza l'individuo isolato, l'atomo irrelato, e tuttavia intride la sua solitudine di relazioni con altri, di riferimenti alla socialità che in un atomo non dovrebbero figurare. Se l'inizio solipsista riguardo al linguaggio che abbiamo visto nel capitolo precedente in stridente contrasto col materialismo della derivazione dal senso rimanda oltre se stesso, la questione dello statuto dello stato di natura e della sua relazione con lo stato civile tuttavia diventa un problema urgente. Nella prossima sezione ci occuperemo della moralità dello stato di natura; nel prossimo capitolo del suo rapporto con la legge positiva.

3. *Il bene, di nuovo*

Ho chiamato lo stato di natura uno stato morale a ragion veduta. Siamo talmente abituati a pensare che per Hobbes solo il sovrano istituisca la differenza tra giusto e sbagliato, tra legge e torto, che parlare di moralità allo stato di natura non può che suonare errato. Non scrive Hobbes che nello stato di natura «nulla può essere ingiusto [...] giustizia e ingiustizia non hanno luogo qui. Dove non c'è potere comune, non c'è legge; dove non c'è legge, non c'è ingiustizia» (L XIII, 122)? Non ha fatto di tutto per depurare il desiderio da ogni tratto valutativo, come si è visto nel capitolo quarto?

¹⁴ Magri rappresenta un buon esempio dell'interpretazione opposta: la critica di Rousseau sarebbe corretta, perché le condizioni antagonistiche descritte da Hobbes «non si danno che nella società borghese [...] del '600» (op. cit., p. 248).

Ciò non toglie che nello stato di natura esistano indoli modeste e indoli vanagloriose; che il desiderio di eminenza distingue gli individui pericolosi, belligeranti o vanagloriosi da quanti ne subiscono i maggiori danni; che bastino poche indoli aggressive perché la descrizione dello stato di natura hobbesiana abbia un senso pregnante, poiché pochi individui siffatti bastano a minare la pace e rendere la convivenza problematica e i legami inaffidabili, soprattutto se tendono a fare proseliti; che il loro uso della ragione non sia finalizzato alla neutralizzazione delle passioni più pericolose, come quello di altri, ma appunto a infiammare gli animi con la loro retorica. Hobbes non attribuisce a tutti gli individui in natura le stesse passioni. Dice che senza un governo sufficientemente forte da sopraffare ogni potere particolare, tenere a bada i prepotenti e farsi temere da tutti, sicché le sue leggi saranno universalmente rispettate senza meno, non si dà pace stabile e duratura, e c'è sempre la possibilità di ricadere in una situazione di anarchia e violenza.

Se tutto questo è vero, si dà una differenza tra giusto e ingiusto in natura; si dà una differenza tra un potenziale cittadino, animato dai principi del rispetto dell'indipendenza altrui e della legge, e un potenziale nemico della legge. Uso la parola 'potenziale' appunto perché per Hobbes nello stato di natura nulla distingue l'uno dall'altro, visto che il potenziale cittadino non ha il potere di imporre la legge, e non si danno obblighi senza un'autorità che li faccia rispettare. Pertanto il comportamento del potenziale cittadino è indistinguibile da quello del malfattore, perché, se egli non si armasse contro il potenziale nemico della legge e non si difendesse con altrettanta violenza e fermezza dell'altro, la sua inermità sarebbe un'ingenuità folle (L XV, 152).

E di nuovo, se tutto questo è vero, allora si affaccia il problema più consistente per Hobbes. Perché quello che ho appena abbozzato è un giudizio morale sul bene che va correttamente inteso. Chiamare il giudizio sullo stato di natura 'morale' non significa che gli attribuiamo surretiziamente l'assiologia dei nostri valori: significa semplicemente che lo giudichiamo in modo funzionale, in base a considerazioni che hanno per oggetto la sua compatibilità con la convivenza pacifica, e che per poterlo

giudicare in questo modo teniamo ferma, o abbiamo di mira, la considerazione dell'utile o del bene. In altre parole, commisuriamo uno stato a quello che dovrebbe essere; ma siccome lo stato è la guerra e il suo dover essere è la pace, senza cui non si dà nessuna attività umana, la contraddizione ci impone di uscirne. Ho chiamato questa commisurazione, questa considerazione di un fatto alla luce del suo dover essere 'morale', perché essa deve necessariamente ricorrere a una qualche distinzione utile-dannoso, funzionale-contrario allo scopo, giusto-ingiusto, quindi bene-male; e di conseguenza individua nella condotta pacifica un valore, e condanna e limita tutto quanto conduca al conflitto, presiedendo alla distinzione tra quello che intendiamo promuovere e giudichiamo favorevolmente e quello cui intendiamo opporci.

Nonostante le profonde continuità e affinità, Hobbes non è Spinoza, per cui le passioni sono *conatus* puramente naturalistici e non ci si distacca mai dalla natura, sicché moralità e giustizia sono tendenzialmente aboliti nella riduzione del diritto naturale al potere di cui disponiamo sulle cose. Né è Rousseau, per cui lo stato di natura è al di qua della morale che non si dà se non in società. Per Hobbes differenza tra giusto e ingiusto allo stato di natura si deve dare, altrimenti nulla illuminerebbe la legge di ragione, nulla si imporrebbe come criterio per indirizzarci verso una soluzione razionale dei conflitti. Tale differenza è come se non ci fosse, visto che non ha il potere di obbligare ed è quindi ineffettuale; ma un'ineffettualità determinata non è un nulla. È anzi importantissima perché solo lei stabilisce gli obiettivi, quel che deve diventare effettuale, e ci conduce fuori dello stato di natura.

In tutte e tre le trattazioni della scienza civile, dopo aver discusso il diritto di natura a tutte le cose, Hobbes introduce la legge di natura. Il *De cive* è diviso in tre parti, rispettivamente sui *doveri dell'uomo in natura*, del cittadino, e del cristiano (C Pref., 68). Questa transizione ad un discorso normativo – i doveri dell'uomo – è insensibile, infondata e infondabile per Hobbes: Hobbes depona il discorso descrittivo e il metodo analitico per assumere un registro normativo. Questa *normatività* del suo

discorso, distinta dall'obbligatorietà delle leggi allo stato civile perché si applica *allo stato di natura*, da cui consiglia di uscire, è ineffettuale, si è visto; ma spinge appunto all'istituzione della legge positiva, che delle leggi di natura deve garantire l'obbligatorietà.

Hobbes deduce la norma dal fatto, la legge dal diritto, la ricerca della pace dall'anarchia; ma questa non è, come potrebbe rilevare Hume, una indebita confusione di piani di cui sia responsabile l'analisi filosofica, perché una tale normatività a metà strada tra fatto empirico e legge positiva è oggettiva: senza di essa, i fatti non sussisterebbero come tali, distruggerebbero se stessi; senza una capacità di vincolarsi ad obiettivi che ci consiglia la ragione, dalla natura e dalla guerra non si uscirebbe. Non esiste infatti nessun'autorità che ci costringa ad istituire un sovrano: sono soggetti liberi che si accordano, che impongono a se stessi una limitazione. È l'*is a generare l'ought*, il fatto a generare la norma, per la nostra ragione. Hobbes passa sotto silenzio questa normatività «naturale», perché essa stride palesemente con le premesse della sua filosofia; ma il problema più spinoso, a mio avviso, non è questa transizione dal fatto alla norma, bensì l'improvvisa rilevanza centrale ed autonomia acquisita dalla ragione. È la nostra ragione – la prudenza illuminata dalla paura – a consigliarci l'istituzione dell'autorità come mezzo più adatto a por fine all'ingiustizia della natura, ad uno stato che, ripeto, moralmente non è neutrale ma *cattivo*. È la nostra ragione a consigliarci il bene a lungo termine. È la nostra ragione a vincolarci alla sua osservanza: è una sua legge fondamentale mantenere le promesse, adempiere a ciò cui ci si è liberamente impegnati. È la nostra ragione a distinguere tra bene e male nello stato pre-politico naturale.

La ragione non ha valori morali da affermare; ma deve necessariamente porre a se stessa certi obiettivi e certe misure a scapito di altri, come dei valori. A questo proposito, rilevare che Hobbes debba per forza reintrodurre le cause finali che aveva bandito nel suo entusiasmo per il meccanicismo si oppone allo spirito della filosofia hobbesiana, perché per lui le cause finali sono un'espressione alternativa, fuorviante e sbagliata di una co-

strizione *a tergo*, di cause materiali esterne¹⁵. Si può insistere che senza un'intuizione del fine io non scelgo di seguire una causa materiale rispetto ad un'altra; non ho nessun criterio per decidere, ad esempio, se è preferibile, nella mia ricerca della pace, un potere indivisibile e assoluto o una assemblea rappresentativa. Ribattere con Hobbes che, se la ragione è il calcolo utilitaristico delle conseguenze, la scelta si impone da sé, e chiunque pensi chiaramente e coerentemente sceglierà l'indivisibilità del potere e quello che ne consegue, è una risposta riduttiva che sottovaluta la difficoltà. Quando si tratta di attuare un fine non dato immediatamente, il criterio di scelta e la valutazione degli scopi diventano un problema imprescindibile, rispetto a cui la discussione hobbesiana di libertà e volontà, l'unico luogo deputato ad affrontarlo tematicamente, rimane estremamente superficiale, anzi elude la questione. Nel consigliare la pace, la ragione istituisce per l'appunto quella subordinazione di un bene ad un altro, quella *gerarchia di fini*, che Hobbes aveva abolito con la sua demistificazione del bene classico vista nel quarto capitolo. In questo modo il problema del bene, per quanto riformulato in termini causali e materiali, ritorna prepotentemente alla ribalta, e mostra i limiti della precedente trattazione.

Se si dà una differenza tra bene e male prima del diritto positivo, bene e male sono l'oggetto di un sapere che precede le costruzioni artificiali dell'intelligenza, le istituzioni dello stato. Poco male, si dirà, la definizione hobbesiana di bene come oggetto dell'appetito si riferisce per l'appunto a tale fenomeno; ma non è questo l'oggetto del bene e del male naturali di cui stiamo parlando. Si ricorderà come Hobbes minasse alla base la presunta superiorità della vita contemplativa e dedicata all'eccellenza, individuandone l'origine in una preferenza personale che non ha maggior dignità di qualunque altro mio desiderio. Non esiste differenza qualitativa tra i fini e i beni: bene è anzi definito come l'oggetto del mio desiderio. Basta che io desideri qualcosa perché si dia del bene. Paradossalmente, Hobbes condivide la posizione socratica che nessuno sbaglia o faccia del male

¹⁵ Benché parli della «causa finale» dell'introduzione dello stato a L XVII, 163.

volontariamente – perché segue analiticamente dalla sua definizione del bene che io persegua solo l'oggetto del mio appetito, e che casi diversi, ad esempio che io sia attratto a beni che considero mali o persegua scientemente un male, siano non solo impensabili ma contraddittori.

Ma proprio qui sta la tensione più profonda. Se questo fosse tutto, non si vede cosa ci spingerebbe a porci fini diversi dalla soddisfazione delle nostre passioni, e ad uscire dalla natura; e a uscire dalla natura ci spinge una considerazione del bene duraturo per noi che può scaturire solo da un giudizio sul bene o utile per me nello stato di natura da parte della ragione. La ragione deve dissociare all'interno dell'interesse personale due beni che sono ugualmente compatibili con la definizione hobbesiana, ma che non sono compatibili l'uno con l'altro: la ragione dissocia il piacere dall'utile, la soddisfazione immediata ma rischiosa e conflittuale dalla garanzia di soddisfazione più limitata ma a lungo termine. È in vista di un bene superiore all'appetito che rinunciamo alla libertà; anzi, le leggi di natura si oppongono ai desideri appunto in quanto consigliano un modo più limitato, ma tollerabile socialmente, di soddisfarli.

Hobbes lo ammette quando scrive che è perché all'interno dello stato di natura bene significa appetito personale che gli uomini convengono che le virtù morali sono un bene strumentale alla pace e vanno opposte ai desideri (L XV, 154). Le virtù morali sono le leggi di natura, «immutabili ed eterne»; «la filosofia morale» è «la scienza del bene e del male [...] in società», e il suo oggetto sono le virtù morali strumentali alla pace. Morale ha il significato di mezzo per l'autoconservazione (L XV, 153).

In tutto questo, c'è da notare che in natura le leggi razionali sono dell'individuo, eppure la filosofia di tali leggi ha a che fare con la società, che ancora non è stata istituita: come al solito l'inizio atomistico non può durare molto nell'analisi hobbesiana, perché deve necessariamente condurre oltre sé. Ma, soprattutto, Hobbes, pur riconoscendo l'insufficienza della sua precedente descrizione del bene, anziché riformulare tematicamente la sua precedente esposizione, passa insensibilmente ad un piano ulteriore, senza prendere atto veramente del proble-

ma. Non appena Hobbes introduce la distinzione, riguardo alla sua definizione di potere, tra bene futuro reale e apparente, la sua definizione di bene come oggetto del desiderio si incrina; quando poi la ragione introduce un conflitto tra passioni e consiglia di seguirne alcune e reprimerne altre, di seguire l'utile e non il piacevole, quella definizione si rivela altrettanto inconsistente e contraddittoria dell'intento hobbesiano, conclamato nella Prefazione al *De cive*, di scrivere «per il vostro bene, lettori» (C Pref., 74).

Né tale intento, per quanto sorprendente, va minimizzato: la prefazione al *De cive* dice che la scienza della giustizia dimostrerà le dottrine non solo di giusto e ingiusto, ma anche di bene e male; come del resto ripete il capitolo XV del *Leviatano*, dove Hobbes scrive, come si è appena visto, che la filosofia morale è la scienza di bene e male, e cioè delle leggi di natura (L XV, 153). Tra leggi di natura e leggi positive non c'è pura e semplice identità, se non altro perché le leggi di natura, che obbligano *in foro interno*, definiscono la coscienza naturale, la coscienza prima e aldiqua di ogni leviatano, e come si è visto sono immutabili ed eterne, non positive, cioè storiche, e non hanno potere di obbligare.

La critica del bene ultimo dei filosofi classici, e del bene per natura, aveva condotto Hobbes alla soggettività del bene come oggetto del desiderio. Tale bene è ultimo, se non come *Endzweck* o *ultimate end*, almeno nel senso che non è sindacabile o argomentabile; è la proprietà privata e prerogativa di ognuno. Ma la ragione detta un bene che si impone chiaramente per la sua palese utilità *oggettiva*, e viene fatto oggetto di discussione e patto in quanto tale. È su un bene oggettivo che ci si accorda, un bene limitante i beni soggettivi in conflitto.

Questo non è l'unico senso in cui il bene, un fine non immediato e naturalistico, cacciato dalla porta, rientra dalla finestra. L'altro senso è questo: mentre il desiderio era stato analizzato come il subire la causalità materiale di un oggetto esterno, tale azione era diretta, senza mediazioni: una pressione sul corpo. Quando viceversa si tratta della causalità della ragione, per quanto se ne sottolinei l'ipoteticità e condizionalità (la ragione

dà imperativi ipotetici, non comanda di per sé ad alcunché, come si è visto), si parla di un bene o fine che per l'appunto nega la pressione sul corpo, nega la stessa naturalità e impone l'artificialità. Una pressione corporea si esercita per *contatto fisico immediato*; al contrario, tra bene della ragione e sua attuazione c'è *un abisso da colmare*; c'è per l'appunto bisogno dell'accordo di tutti, e di una ragione volta al futuro, non un corpo rispondente ad uno stimolo presente. Questa considerazione conduce necessariamente a rilevare l'insufficienza e l'inconsistenza della naturalizzazione del bene su cui tanto aveva insistito Hobbes. Del resto, argomentare diversamente significherebbe attribuire alla natura quelle qualità prometeiche di lungimiranza e progettualità la cui mancanza in natura ci aveva fatto da questa uscire.

L'ultima considerazione riguardo al bene è questa: se per Aristotele e Platone il bene per natura dettava la distinzione e la gerarchia tra due sensi del sé, non si può affatto dire che Hobbes si sia liberato di tale distinzione rendendola non sostanziale – cioè non volta ad ipostatizzare tipi umani –, nella misura in cui continua a valere una differenza di fondo tra chi agisce in balia delle passioni e chi segue la legge della ragione per porre fine al caos conflittuale del mondo passionale. Il giudizio morale sullo stato di natura porta alla differenziazione di due sé anche per Hobbes, nonostante le sue intenzioni e la liquidazione della distinzione tra i beni e tra i due sé vista nel capitolo quarto (§ 3).

Anche se non si tratta che di un bene tecnico o funzionale, un bene valutato nei termini dell'utilità oggettiva e non un presunto bene oggettivo e ultimo, Hobbes non può fare a meno nella sua pratica filosofica di una qualche forma o accezione del bene; ma qualunque accezione del bene diversa dalla sua teoria del bene come oggetto del desiderio non può che essere in conflitto con questa.

Le ramificazioni dell'anima bifronte del filosofo inglese sono ampie e profonde. Ma più importante delle sue tensioni sistematiche e delle sue incoerenze è l'acutezza discreta e discontinua del suo pensiero.

Capitolo Ottavo

DIRITTO NATURALE E LEGGE POSITIVA, TRA RAZIONALISMO E AUTORITÀ

«Oh the time will come up/ when the winds will stop/
and the breeze will cease to be breathing/ like the stillness
in the wind/ before the burricane begins/ the hour that
the ship comes in/... the fishes will laugh/ as they swim
out of the path/ and the seagulls they'll be a-smiling/ and
the rocks on the sand will proudly stand/ the hour that
the ship comes in/... and the words that are used/ for to
get the ship confused/ will not be understood as they're
spoken/ for the chains of the sea will have busted in the
night/ and be buried at the bottom of the ocean/... the
foes will rise/ with the sleep still in their eyes/ and they'll
jerk from their beds/ and think they're dreaming/ but
they'll pinch themselves and squeal/ and they'll know that
it's for real/ the hour that the ship comes in/ then they'll
raise their hands/ saying we'll meet all your demands/ but
we'll shout from the bow/ your days are numbered/ and
like pharaoh's tribe/ they'll be drowned in the tide/ and
like goliath they'll be conquered».

ROBERT ZIMMERMAN, *When the ship comes in*

1. *Diritto naturale e legge di natura*: «la foi vous viendra»¹

Se c'è una cosa importante che Schmitt e gli schmittiani ci hanno insegnato riguardo alla lettura di Hobbes, questa è l'irrinunciabile riferimento ai libri terzo e quarto del *Leviatano*. Il concetto di unicità, indivisibilità e assolutezza del potere, la «secolarizzazione» della figura del sovrano come *creator*, non *defen-*

¹ Il detto di d'Alembert riguardo al calcolo infinitesimale.

sor pacis, legibus solutus alla stregua del Dio di Calvino, infine l'estraneità del sovrano al contratto che gli permette di garantire la pace con leggi assolute e arbitrarie, in breve la «teologia politica» hobbesiana, ha quegli stessi tratti teistici che Hobbes legge poi nell'antico testamento e nell'interpretazione del rapporto tra potere temporale e spirituale nella seconda parte del *Leviatano* (libri III e IV), e nella terza parte del *De cive*. Il problema della lettura schmittiana di Hobbes è però che per integrare la dimenticata parte «teologica» nella scienza politica si minimizza la funzione della parte antropologica, sicché il primo libro del *Leviatano* rimane escluso da un'interpretazione per cui il più importante precetto e insegnamento della filosofia hobbesiana è il motto «*Auctoritas, non veritas facit legem*», e «l'assunto chiarissimo» è che «non si dà diritto prima e fuori dello stato»².

Non si dà nulla di precedente alla legge, che viene istituita e imposta dal sovrano. Giustizia è l'adempiere ai patti e seguire le leggi, che a loro volta vengono svuotate di ogni contenuto per sottolinearne l'origine arbitraria e la validità assoluta. Di conseguenza, Hobbes viene interpretato come un positivista giuridico – non in un'accezione specificamente kelseniana o austiniana, ma semplicemente nel senso che le uniche distinzioni rilevanti sono politiche e dettate dal potere esecutivo –, e viene abrogato tutto il suo *côté* giusnaturalistico. In questa interpretazione, lo stato di natura è una finzione metodologica priva di realtà, sicché la base naturale e antropologica della politica diventa poco più che insignificante, salvo sporadici riferimenti strumentali alla volontà o un'interpretazione del meccanismo applicata allo stato.

Il fascino di questa lettura risiede, tra l'altro, nel ridurre a completa insignificanza qualunque appello al cielo, qualunque intrusione nella politica di «valori» morali, in cui si rinviene la causa principale della guerra tra uomini. La descrizione della borghesia come «*clasa discutidora*» in Donoso Cortes, cui si oppone la risolutezza delle decisioni del sovrano, che valgono per il semplice fatto che scaturiscono dalla sua autorità assoluta, è

² *La dittatura*, op. cit., p. 32.

emblematica del contrasto alla luce del quale si legge la filosofia hobbesiana: tra il cincischiare inerme e imbecille (poco importa se illuminista, weimariano o kelseniano) e la decisione efficace che lo mette a tacere non si danno mediazioni. Il potere diventa una questione tecnica, il suo contenuto giuridico e la sua legittimazione sono sganciate da qualsivoglia considerazione morale, e Hobbes diventa il teorico, anzi, lo scienziato di tale potere assoluto. Tutto il suo razionalismo viene convogliato nella dimostrazione della legittimazione dell'assolutezza dell'autorità.

Questa lettura non è affatto infondata, ovviamente. La definizione di giustizia hobbesiana non è altro che l'adempire ai patti; e l'unica autorità della legge è quella del sovrano. Quello che rende tale lettura discutibile e unilaterale è però il privilegiamento esclusivo di alcuni lati della riflessione hobbesiana a scapito di altri con quelli in contrasto (a cominciare dai diritti precedenti la legge), e la mancanza di considerazione dei fondamenti del potere assoluto, che viene assunto come già da sempre in vigore e che è in pericolo solo quando viene indebolito da chi vuole limitarlo. Tale lettura ha, si può dire, già da sempre «deciso» cosa è vivo e cosa è morto della filosofia hobbesiana. In quest'ultimo capitolo dovremo considerare il rapporto tra diritto naturale, legge di natura e legge positiva senza pretendere di minimizzare la complessità della questione o di deciderla anticipatamente.

Il diritto naturale è lo *jus ad omnia* di cui si è già parlato. Ma tale diritto a tutto non è solo il semplice desiderio di sopraffazione di chiunque si frapponga tra me e l'oggetto dei miei appetiti. È anche intrinsecamente legato alla propria autoconservazione, è anzi definito come la libertà di usare il proprio potere per la propria conservazione (L XIV, 124). Come tale, è legato altrettanto all'anarchia e alla guerra quanto alla razionale ricerca del proprio utile; ed in quanto tale è la *fonte* della legge di natura, una regola della ragione che vieta di fare ciò che è lesivo della propria vita. In questo modo diritto e legge sono contrapposti come libertà e obbligazione; ma ciò non deve farci dimenticare che nello stato di natura «ognuno è governato dalla propria ragione», che gli detta i mezzi più opportuni per preservare la sua

vita (L XIV, 125): diritto naturale e ragione non sono affatto opposti.

Poiché il diritto vuole affermarsi, e senza sicurezza non ha i mezzi per farlo, il diritto conduce alla legge di natura fondamentale, che impone di cercare e conservare la pace. Da tale legge seguiranno tutte le altre, dalla limitazione della propria libertà all'osservanza dei patti e soprattutto alla necessità di instaurare un governo che tenga tutti in soggezione, sicché la paura della punizione per l'infrazione della legge viene sentita come superiore al beneficio della trasgressione. L'abbandono della libertà è ricompensata dalla certezza della legge.

Così la legge di natura procede dal diritto naturale; e pertanto la morale non è assorbita nella politica, confluendo senza residui in quella; anzi, la precede e la fonda. La definizione dei diritti del sovrano sarà raggiunta a partire dalla legge di natura, e questa dal diritto naturale di tutti. Lo stesso diritto naturale fondamentale, alla sopravvivenza, sussiste all'interno della società politica, come si sa dal principio giustamente famoso per cui il sovrano mi può obbligare a tutto tranne a quanto è lesivo della mia vita. Se ogni trasferimento di diritti è volontario e in vista del proprio bene, allora rinunciare al proprio diritto di resistenza è contraddittorio (L XXI, 212). Nella deduzione sistematica hobbesiana ne segue che se ci viene richiesto di comportarci in modo lesivo della propria conservazione, ribellarsi è non solo inevitabile, è anche «giusto».

Questa ripresa del motto maoista reso famoso dai «ribelli» francesi fuori del suo contesto non è solo una facezia; ha anche la funzione positiva di mostrare l'equivocità della giustizia, e il suo radicamento originario nel diritto individuale: la giustizia come adempimento dei patti deriverà da questa giustizia prepolitica, come vedremo. Tale principio di resistenza ha molte conseguenze significative, a cominciare dal fatto che nessuno è obbligato a confessare i propri crimini o a uccidere non solo sé, ma neppure altri (L XXI, 213). Soprattutto, la codardia è quasi normale e perfettamente scusabile: essa non è ingiusta, ma va concessa agli uomini dal «coraggio femminile» (L XXI, 214); è ingiusta solo nel caso in cui uno si sia arruolato volontariamente

nell'esercito, perché equivale a trasgredire il patto sottoscritto. Il coraggio, così centrale in società tradizionali vuoi militaristiche vuoi democratiche (o entrambe, come nella Grecia antica, dove era una delle quattro virtù cardinali la cui mancanza veniva punita in modo esemplare perché considerata tradimento dello stato), per Hobbes diventa un bene opzionale, perché non si può costringere nessun individuo al sacrificio supremo in nome di alcunché. Anzi, non viene neppure considerato una virtù, perché le virtù sono strumentali alla pace; in questa categoria il *Leviatano* comprende giustizia, gratitudine, modestia, equità e misericordia (L XV, 154)³.

Chi vede in questo principio quasi un riflesso della codardia di Hobbes⁴ non solo commette il solito inveterato errore di psicologismo; fa anche un torto all'andamento rigoroso della dimostrazione hobbesiana. Perché segue necessariamente nella deduzione hobbesiana che ora *non si dà nessun obbligo se non attraverso una scelta volontaria*. Non esiste dominio se non per contratto. E ciò si estende alle più inusuali sfere, a cominciare dalla famiglia, tradizionalmente considerata la pietra di paragone dell'unione gerarchica naturale. Per Hobbes il dominio paterno sui figli è per contratto. Anzi, la stessa figura paterna è ridotta ad un'imputazione giuridica, perché, soprattutto in natura (*mater semper certa...*), è la madre a dichiarare pubblicamente l'identità del padre, sicché l'istituzione del padre è una designazione volontaria, una convenzione che non ha nulla di naturale. Alla presunta «superiorità del sesso» che sancisca la signoria del padre sui figli «si oppone la ragione» (C IX/2-3, 160-1), che mostra chiaramente che il figlio non può che essere della madre. È

³ L'altra virtù cardinale mancante è la saggezza, che non figura neppure nel *Leviatano*: la virtù della ragione o è scienza, e allora è separata dai fini, o è prudenza, che a sua volta non è che il risultato dell'esperienza ed è meramente induttiva.

⁴ C'è qualcosa di megalomaniaco anche nella confessione di umiltà che leggiamo nell'autobiografia hobbesiana in versi («*April the fifth (though now with age outworm) / in the early spring I, a poor worm, was born*», vv. 7-8), in cui si legge il famoso passo (anche questo confessato con una sorta di piacere della spudoratezza) secondo cui al momento dell'invasione dell'Inghilterra da parte dell'invincibile armata spagnola «*be-reupon it was my mother dear/ did bring forth twins, both me and fear*» (vv. 27-8; corsivi miei).

solo tramite istituti civili successivi come il matrimonio, e quindi tramite convenzione, accordo e libera sottomissione a statuti, che i figli si considerano sotto la potestà paterna (L XX, 195-6).

La novità e l'importanza di questo principio si possono difficilmente sopravvalutare. Lo si può criticare, alla Hegel, argomentando che finisce per fare di ogni istituto civile il prodotto del diritto privato, ma va rilevata la sua portata immensamente emancipatoria, soprattutto rispetto alla derivazione tradizionalistica del potere regale, che vede una continuità tra la figura del padre, del sovrano, e di Dio. Al confronto, la critica di Locke a Filmer e al diritto divino dei re nel secondo *Trattato sul governo* è meno radicale e audace.

Questo principio si ripercuote nei più impensati ambiti. Una delle sue conseguenze è che il diritto del più forte in natura non esiste, ogni diritto anzi è pattuito e volontario, sicché Hobbes è all'opposto dei vari Callicle e Trasimaco con cui viene ancora troppo spesso identificato⁵. Di conseguenza, non si può non pensare che all'inizio la situazione in natura, da cui gli uomini si accordarono per uscirne, fosse altro che quella di una democrazia spontanea precedente la scelta di un ordinamento o regime particolare (E II II, 177-9). In questo passo degli *Elements* Hobbes per una volta suona come Rousseau, perché a differenza del solito ha di mira non una condizione di regressione possibile, ma uno stato originario su cui avanza una congettura che pretende di essere deduttiva e rigorosa. Certo, nessuna democrazia può durare a lungo, perché in essa regna la retorica, e una democrazia in realtà non è che un'aristocrazia di oratori, che persuadono del proprio punto di vista tutti gli altri che ciecamente li seguono (ibid.).

Ma resta che qui, come anche nel governo della famiglia, la volontà mette tra parentesi la natura e le è superiore, perché il principio per cui è la madre ad avere il dominio naturale sui figli non è il semplice fatto naturale della generazione, ma l'investi-

⁵ Kant rappresenta un buon esempio dell'interpretazione opposta: per lui Hobbes sosteneva che la violenza «producesse da sola il diritto» (Reflexion 7667); per Hobbes ogni legge è dispotica in quanto non richiede la nostra approvazione razionale (trad. it. a cura di N. Merker, *Stato di diritto e società civile*, op. cit., p. 356).

mento fatto sul futuro servizio dei figli (E II IV, 194, C IX/2-5, 160), cioè una scelta volontaria.

Il potere, anche in relazioni apparentemente naturali, è soltanto creato dall'associazione e istituito dal patto; non esiste di fatto in natura, perché il riconoscimento e il consenso espresso sono indispensabili alla sua istituzione. Ne consegue che il potere è concetto intrinsecamente giuridico, che non ha nulla di naturale o fattuale.

Non è quindi che lo stato sia naturale come la famiglia, ma al contrario è la famiglia ad essere artificiale come lo stato (C VI n., 139). E non si dimentichi il principio ancora più importante espresso nei libri terzo e quarto del *Leviatano*: lo stesso governo di Dio su Israele è per patto. L'espressione 'regno di Dio' si riferisce letteralmente al potere civile di Dio sugli ebrei. Gli ebrei scelsero Dio come loro re, strinsero un patto con Lui tramite Abramo dietro la Sua promessa di conferire loro il possesso delle terre di Canaan. Quindi non solo il potere per natura non esiste, ma neppure il potere spirituale; ogni potere è civile e pattuito. Gesù Cristo proclama di riconoscere l'autorità di Cesare, perché il suo regno non è di questo mondo; e tutti gli articoli di fede si limitano a prescrivere la fede nel fatto che Gesù è il Cristo, mandato da Dio per dare agli uomini la vita eterna. Ogni potere spirituale che usurpi il potere civile, o si ponga con esso in contrasto, a cominciare dalla chiesa romana, è da demistificare e screditare come il regno delle tenebre finalizzato a controllare le coscienze degli ignoranti.

Se persino Dio comanda per patto, perché la Sua autorità è riconosciuta volontariamente, è difficile immaginare una riformulazione più radicale del concetto di potere. Tradizionalmente, la personalità civile e quella naturale erano identiche, o ugualmente originarie; lo stato era solo la forma più alta di comunità naturale. L'ordine razionale oggettivo, per il diritto naturale premoderno, si basa sull'oggettività della ragione. Esiste una legge di natura, ma non un diritto naturale individuale e personale. La stessa definizione di giustizia nella *Repubblica*, dare a ciascuno il suo, non è la sanzione di un diritto personale, ma un'attribuzione indipendente dalle volontà degli individui.

Tanto per la filosofia politica greca quanto per lo stoicismo latino, il diritto romano e la filosofia medievale, il potere è una relazione naturale che assegna funzioni all'interno di ogni organizzazione, e questa è data precedentemente all'eventuale scelta del proprio ruolo. Per Hobbes, questo oggettivismo naturale è fuorviante, perché in realtà l'individuo precede la società, il diritto precede la legge, e la libertà precede l'obbligazione; e questa relazione di priorità è una relazione di fondazione, perché una società senza decisione di individui non si dà, legge non si dà senza diritto, né obbligo senza libertà.

Individui atomici creano la società e la sovranità al contempo. Hobbes fonde, come scrive Magri, i due diversi problemi della formazione dell'unità sociale e dell'istituzione del potere sovrano nello stesso atto, l'istituzione dello stato⁶; con la riduzione di tutte le volontà ad una sola, la moltitudine diventa popolo, e il popolo si sottomette al sovrano.

Su questo dovremo tornare. Ma la cosa più rilevante in questo contesto dal punto di vista storico è che Hobbes con questa mossa pone il diritto e non la legge, *il diritto individuale e non il dovere transsogettivo, la volontà soggettiva e non la ragione oggettiva, a fondamento della giustizia*, e pertanto dei cardini della politica. Dicendo che la coercizione è necessaria, prende come punto di partenza non un dovere dato e incondizionato che non si discute, ma la libertà personale e individuale di fare quello che si desidera o che si considera utile per noi; e qui necessità non è l'inevitabilità di un fato, ma significa la più utile soluzione di un problema per noi, ha quindi significato ipotetico e strumentale. Il diritto all'autoconservazione fonda il dovere e la legge; e se il dovere discende dal diritto, doveri assoluti non si danno, e ogni dovere e legge ha validità condizionata alla sua compatibilità con il diritto inalienabile alla propria conservazione⁷.

Se non si dà coercizione se non nella forma di una decisione razionale che imponiamo a noi stessi, allora dobbiamo pre-

⁶ Op. cit., pp. 178-79.

⁷ Cfr. Strauss, *Natural Right*, op. cit., p. 181.

supporre come originaria da un lato la libertà di costringere e determinare noi stessi, dall'altro la convenienza e l'utilità di rinunciare a tale libertà. La convenienza è chiara: la ricompensa per la rinuncia, il mio vantaggio, è la certezza della legge, delle sanzioni punitive per la sua trasgressione, l'ordine come posizione di limiti netti e universali, validi per tutti, al caos e alla guerra. Ma non meno chiaro è il fatto che la rinuncia alla libertà è una decisione libera e autonoma, risultato di un calcolo prudente della ragione al servizio dell'utile soggettivo.

Corrispondentemente, la giustizia muta sostanzialmente il suo significato: smette di riferirsi al seguire una norma data, e diventa l'adempire al patto che si è sottoscritto, alle promesse che si sono fatte. Non presuppone nulla, perché discende direttamente da un obbligo liberamente sottoscritto; in altre parole, la sua origine è in noi; essa è possibile nell'ambito di un impegno di cui siamo artefici noi. Il giusto espleta un obbligo cui ha liberamente aderito; ma, a rigore, di persone giuste in senso assoluto è difficile parlare, perché la giustizia ora significa una *relazione*, di coerenza logica con le premesse, non una disposizione abituale a proporsi certi fini. La giustizia qualifica il comportamento volontario e la sua coerenza. È quindi un requisito formale, non una norma data e poi interiorizzata. Nulla ha valore normativo in sé; la giustizia diventa esteriore e ha origine arbitraria, nel senso che è come un elastico teso tra me e un'obbligazione che ho sottoscritto. L'agire ingiusto è paragonato all'assurdo logico; non è un vizio, ma un errore logico, e in ultima analisi una contraddizione con se stessi.

L'invito socratico a leggere la giustizia dell'anima nella giustizia della città presupponeva che nell'anima individuale si desse la stessa giustizia che nella città. In Hobbes tale parallelismo non si dà perché la giustizia non si interiorizza a livello individuale: essa designa solo la coerenza formale, il rapporto tra impegno preso e atto. Come rileverebbe Hegel, non c'è *Gesinnung* in Hobbes, la formazione e la razionalità dei costumi diventa secondaria; quel che conta è il potere delle istituzioni. L'illusione che si interiorizzino le buone norme in un carattere ben formato è caduta fin dall'inizio: le leggi si osservano solo per la paura

delle conseguenze, non per un'inclinazione positiva coltivata e educata nel tempo.

La scienza politica hobbesiana è opposta alla *Repubblica* anche per altri motivi: poiché Hobbes parte dal desiderio infinito e conflittuale, non si può dare il connubio moderazione-giustizia come nel quarto libro della *Repubblica*; anzi, poiché manca l'una, va imposta l'altra. Inoltre, è comunque la paura, non la giustizia, a spingere a fondare lo stato.

È ironico però che sia Platone che Hegel non possano che finire per accogliere il principio hobbesiano in politica estera: per tutti e tre la giustizia si gioca tutta all'interno dello stato. Le relazioni tra stati nella *Repubblica* e nella *Filosofia del diritto* è improntata, come in Hobbes, all'autoconservazione individuale dello stato, non ha nulla a che fare con la ragione, la legge o la giustizia; le relazioni internazionali anzi sono il luogo in cui la ragione abdica al destino e ai rapporti di forza⁸.

Come si è visto alla fine del capitolo scorso, il bene della soddisfazione del desiderio lascia spazio al bene superiore dell'utile o interesse a lungo termine, ed è in vista di questo bene più grande che scegliamo di rinunciare alla libertà e imporre la pace. Ma appunto perché giustizia è osservanza delle leggi, e le leggi di natura sono chiamate leggi solo impropriamente visto che semplici dettami della ragione non hanno vigore e obbligatorietà, le leggi di natura sfociano nella legittimazione della legge positiva o civile. La ragione naturale deduce la necessità dello stato; l'obbligazione al rispetto dei patti è legge razionale, di natura. E del resto come potrei uscire dallo stato di natura se non avessi la facoltà e il potere di impegnarmi, di vincolarmi al pari di altri a rinunciare al mio diritto? E come potrei promettere se non fossi un agente morale dotato di qualche affidabilità? Per «le alleanze» sono «necessari patti e fede», scrive Hobbes nel *De Cive* (C I n., 82).

Qui, com'è noto, si innesta forse la più famosa delle incoerenze hobbesiane. Una transizione dallo stato di natura ad uno civile sembra impossibile perché non si vede chi possa fidarsi

⁸ Cfr. il mio *Hegel and Aristotle*, op. cit., pp. 364-69.

che la propria rinuncia non sia semplicemente l'inizio di una sovrapposizione ulteriore, in mancanza di una garanzia che tutti si comportino allo stesso modo. La chiamo un'incerenza perché non è solo una difficoltà oggettiva; mostra anche l'*ambivalenza riguardo alla ragione* che abbiamo visto fin dall'inizio di questa seconda parte. Gli uomini sono persuasi a lasciare la natura da un ragionamento; ma come possano individui antagonisti e preda delle proprie passioni abbandonare all'improvviso la loro animalità per ascoltare unicamente la ragione sembra difficilmente comprensibile, soprattutto date le premesse del discorso hobbesiano. E, se finora ho ripetuto, andando aldilà della lettera hobbesiana, che occorre che io tratti gli altri come soggetti liberi, non come corpi in movimento, per venire a patti con loro, qui si vede come anche questo non sia sufficiente: per avere «fede» (*trust*), devo trattarli addirittura come soggetti morali, capaci di vincolarsi ad un obbligo e di tenere la parola data.

In mancanza di qualunque spiegazione su questo passaggio, quella che appare come la fiducia postulata da Hobbes nella ragionevolezza degli uomini, dopo le descrizioni più crude e vivide del loro egoismo più cieco e irrazionale, spiazza il lettore. E fiducia nella «retta ragione» (C II/1 e n., 89-90) equivale anche, nel modo più sorprendente, a fiducia nella natura umana. Sarebbe infatti la natura a determinare gli uomini a seguire la retta ragione – il che è quanto meno straordinario dopo quello che si è visto nel capitolo quarto⁹.

A sua volta, la scelta della monarchia come migliore regime si appoggia ad una inaspettata ripresa del principio che regge la natura gregaria e socievole delle api. Poiché gli uomini non sono spontaneamente socievoli e tendono a distinguersi gli uni

⁹ Come in precedenza, anche a questo riguardo la critica di Hyde mi sembra espressa nel migliore dei modi: «Com'è possibile che Hobbes, mentre sta demolendo l'intera cerchia della natura per mancanza di un ordine in grado di sostenerla, e rendendo inevitabilmente necessario che ognuno tagli la gola del prossimo, che faccia fuori chi è più debole di lui e distrugga con la frode chi è più forte, dicendo che in tutto questo non si dà alcuna ingiustizia perché la natura non ci ha dato i mezzi per la sicurezza di ogni uomo ... passi nello stesso capitolo e nel successivo a stabilire un corpo di leggi prescritte dalla natura stessa, immutabili ed eterne?» (Edward Hyde, Earl of Clarendon, op. cit., p. 202).

dagli altri, e c'è bisogno di riunire le loro volontà in una volontà unica, il miglior modo per farlo è imitare la spontanea socievolezza delle api, rendendola istituto giuridico e oggetto di patto: il miglior regime è la monarchia, in cui, proprio come nella descrizione della natura delle api usata contro la tesi della natura socievole dell'uomo in Aristotele, il bene privato e quello comune coincidono (L XIX, 183).

2. *Legge di natura e legge positiva*

Si è visto che il diritto di resistenza è inalienabile. Ma bisogna intendersi su tale diritto. L'unico diritto di resistenza di cui abbia senso parlare è quello alla propria conservazione. L'anarchia del diritto di resistenza feudale, cetuale, liberale e ecclesiastico nei riguardi di un governante che si può in ogni momento considerare illegittimo è precisamente quel controsenso che Hobbes intende spazzar via: anziché sull'autoconservazione, è basato su una concezione privata o particolare della giustizia, e ha conseguenze perniciose.

In questa visione, il potere non è ceduto ma prestato, ed è sempre revocabile, soprattutto se non si neutralizza un presunto diritto divino superiore a quello civile. Se ognuno è giudice dell'operato del sovrano, il suo potere è costitutivamente fragile e in balia delle passioni e interessi di gruppi particolari. Un comando divino ispirato dall'autorità religiosa indipendente dal potere civile può istigare alla ribellione, alla disobbedienza, alla formazione di poteri alternativi, alla revoca del mandato, alla deposizione e infine al tirannicidio, celebrato in nome di una malintesa concezione della libertà. Se la pace va salvaguardata, l'unica soluzione è per Hobbes l'indivisibilità e assolutezza del potere, che ha controllo ultimo su ogni altro centro di potere particolare che possa trovarsi nella condizione di fargli concorrenza.

Se si concepisce il patto come rinuncia ad ogni diritto che non sia quello alla vita, non possono sorgere questioni riguardo ad una presunta superiore giustizia di motivazioni alternative, provengano esse dal baluardo intoccabile della coscienza o da

una confessione religiosa particolare: far valere leggi diverse da quelle stabilite dal sovrano non ha solo effetto sedizioso, è logicamente contraddittorio.

Tale diritto di resistenza come messa in discussione del potere, concepito come relativo e condizionato, era ben nota a Hobbes. La guerra civile, il lungo parlamento, la fine di Carlo I, sono il risultato di queste teorie limitatrici del potere. A livello teorico, per nominare solo un esempio, nella politica di Althusius lo *jus resistendae et exautorationis* esercitato dagli efori, rappresentanti del popolo, contro il monarca si basa sulla rottura del contratto da parte del governante; più tardi, Locke conserverà al popolo un analogo diritto di giudicare se il regnante mantiene il patto con il popolo.

Per Hobbes posizioni di questo tipo sono non solo pericolose, ma anche insensate: il popolo non ha unità precedentemente al patto. Il sovrano è indipendente dal patto, e un popolo ha unità solo nella misura in cui si accorda per sottomettersi alla sua autorità superiore, sicché, nella famosa fusione da parte di Hobbes dei termini che in Althusius erano opposti, il *pactum unionis* non è alternativo al *pactum subjectionis*, ma coincide con quello¹⁰. La fondazione razionale del potere e della sovranità in Hobbes fa sì che, rispetto alla sovranità di un Bodin, più che sulle leggi si insista sul loro potere coattivo, più che sulla facoltà legislativa sul potere coercitivo del sovrano; l'autorità è fondata razionalmente una volta che la giustizia non preesista allo stato nella forma di consuetudini e costumi tradizionali di gruppi o ceti necessariamente particolari, ma sia prescritta dalla sovranità come osservanza delle proprie leggi. Lo stato non è l'equilibrio di poteri dati antecedentemente, perché non è il risultato della mediazione di forze sociali, ma il *covenant* di indi-

¹⁰ V. Otto von Gierke, *Johannes Althusius und die Entwicklung der naturrechtlichen Staatstheorien*, trad. it. a cura di A. Giolitti, *Giovanni Althusius e lo sviluppo storico delle teorie politiche giusnaturalistiche*, Torino 1943, capitoli II, III e VI. Sul diritto di resistenza prima di Hobbes, cfr. anche l'introduzione di Bobbio alla sua edizione italiana del *De cive* (*Opere politiche di Thomas Hobbes*, vol. I, p. 9), e la voce «Contrattualismo» di Nicola Matteucci nel *Dizionario di politica* curato da Bobbio, Matteucci e Gianfranco Pasquino, Torino 1983, pp. 234-45.

vidui, che istituiscono il potere dal nulla.

In questo modo tra diritto naturale e diritto positivo, tra sudditi e stato non ci sono strutture intermedie, e ogni diritto positivo è diritto statale; non esistono ordinamenti giuridici alternativi – superiori o inferiori – allo stato. A differenza che nelle società premoderne, il potere è impersonale, non è esercitato paternalisticamente. Nell'analisi di Weber, che così ben si attaglia a descrivere la novità della teoria politica hobbesiana, lo stato laico rappresenta il primato della legge sulle consuetudini. La legittimità del potere statale è razionale, «poggia sulla credenza nella legalità di ordinamenti statuiti», non sul carattere sacro delle tradizioni o sul valore carismatico di una persona¹¹.

Il diritto naturale conduce alla legge di natura, e questa confluisce nella legge positiva. La legge di natura consiglia la pace, ma obbliga solo *in foro interno*: esprime l'utilità della sua attuazione, ma non vincola alla sua attuazione pratica. Se l'obbligazione fosse rigorosa e imponesse la realizzazione, il modesto che perseguisse la pace quando tutti si fanno la guerra si procurerebbe morte certa; e quindi andrebbe contro proprio la legge di natura che tende all'autoconservazione (L XV, 152). Hobbes distingue tra obbligazione interna, la legge di natura, e obbligazione della legge positiva, *externa*. Nel caso della legge morale, si ha trasgressione non solo quando si fa qualcosa di contrario alla legge, ma anche quando si compie un'azione in esteriore accordo alla legge, ma con intenzione o opinione opposta ad essa (E I XVII, 145, L XV, 153).

Non sorprende che questa base dell'obbligazione abbia ispirato alcuni interpreti a rinvenirvi motivi *ante litteram* kantiani: se ogni obbligazione discende da un assenso volontario, e se non si dà nessun potere in natura che abbia la facoltà di obbligarmi a meno che io non vi aderisca volontariamente, sembra adombrata in questa posizione hobbesiana la tesi dell'autonomia. Hobbes suona particolarmente kantiano quando scrive che compiere azioni «conformemente alla legge, ma non per la legge

¹¹ Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen 1922, trad. it. a cura di P. Rossi, *Economia e società*, Milano 1974, vol. I, pp. 207-10.

stessa, bensì per la pena che vi è unita, o per la gloria... è ingiusto» (C IV/21, 121). Dalla superiorità della moralità sulla legalità in questi passi, e in generale dal procedere della legge di natura dalla retta ragione, a sua volta identificata con la legge divina, Taylor e Warrender concludono che la morale sia non solo fondativa della politica in Hobbes, ma che debba anche coesistere alla legge positiva. «Il cittadino possiede valori che trascendono la legge civile», è la tesi di fondo di Warrender¹².

Quest'interpretazione è stata criticata fin dalla sua comparsa – giustamente, a mio avviso – da Oakeshott, Polin, Watkins, Nagel e altri. Per Warrender si può, accanto al potere civile, obbedire alla coscienza privata; ad esempio, il suddito «ha il diritto di agire sulla base del sospetto» quando ritenga sinceramente fondata la minaccia alla propria vita¹³. Questo mi sembra precisamente il principio di anarchia e di frammentazione contro cui Hobbes definisce l'assolutezza del potere. L'obiettivo più importante della legge di natura per Hobbes è la legge positiva; da ciò consegue che ci vincoliamo all'obbedienza assoluta, e che la coscienza non può conservare nessun potere di giudicare una volta che a tale libertà si è rinunciato. «Un uomo, così obbedendo, agisce secondo la propria coscienza e giudizio, in quanto ha depresso il proprio giudizio in tutte le controversie nelle mani del potere sovrano»¹⁴.

Certo, Warrender ha ragione a rilevare che una delle grandi novità della legge hobbesiana è che dove il sovrano non ha specificato divieti, i sudditi sono liberi di agire come credono. Per Warrender questo significa che la legge di natura mantiene il suo valore anche nello stato. Ma non mi sembra questo il punto cui dà voce Hobbes. Sono aree come il commercio, la vita privata e l'istruzione (L XXI, 208) che ammettono una relativa libertà di spazio; ma proprio e soltanto nella misura in cui ri-

¹² Howard Warrender, op. cit., p. 335.

¹³ Op. cit., p. 122.

¹⁴ E II VIII, 241; cfr. II V, 203. Questo nesso legge di ragione, obbedienza e obbligazione politica era il motivo con cui i contemporanei associavano la tesi principale di Hobbes e la sua novità: v. Quentin Skinner, «Hobbes's Theory of Political Obligation», in *Hobbes and Rousseau*, op. cit., pp. 109-42.

mangono private, non danno luogo a conflitti e si possono lasciare espandere in modo innocuo al mantenimento della pace. Non appena si dovesse presentare un pericolo, nelle dottrine, o nel commercio, per Hobbes il sovrano ha il diritto e il dovere di intervenire e limitare tale libertà, ad esempio con la censura: poiché si possono governare solo le azioni, e non le coscienze, occorre controllare attentamente le opinioni da cui procedono le azioni, e censurare le opinioni sediziose (L XVIII, 174).

Warrender ha ragione a dire che Hobbes non può sopprimere la coscienza e la legge di natura: ma il fatto è che non potrebbe neanche se volesse. Se il sovrano dovesse smettere di proteggere il popolo o morisse senza aver indicato il successore, saremmo nella situazione di natura in cui solo la ragione e la legge di natura ci possono consigliare sul da farsi. Ma tale insopprimibilità della legge di natura non ne comporta una sopravvivenza o una legalità che abbia vigore accanto alla legge positiva: il cittadino non può avere due padroni per Hobbes.

Warrender ha ragione anche a rilevare l'importanza dei doveri del sovrano: il fatto che sia al di fuori del patto non significa che sia al di fuori della legge morale, o non abbia doveri verso il popolo: e tuttavia ne deve rispondere solo a Dio, e non può venire giudicato da individui privati.

Infine, Warrender ha ragione a sostenere che il fondamento ultimo della legge positiva è una posizione morale; ma interpreta 'morale' non come un calcolo teso all'utile e un principio di scelta tra obiettivi, bensì come una questione di valori ultimi, di morale in senso kantiano o liberale, che giudichi della giustizia, non dei mezzi per l'autoconservazione.

E tuttavia, il problema sollevato da Warrender non ammette la facile soluzione che vorrebbero i teorici del positivismo di Hobbes. Il rapporto di consequenzialità tra legge di natura e legge civile presenta più tensioni e difficoltà di quanto voglia far credere la sua apparente linearità. Da un lato, fondando l'istituzione del potere su una posizione morale, su una legge di natura eterna e immutabile, Hobbes conferisce al potere civile tutta la legittimità che gli poteva dare. Lo stato è pur laico, ma qui abbiamo quasi una sua fondazione sacrale, se non altro agli occhi

dei credenti nella divinità della legge di natura. D'altro canto, però, la legge civile, che trae la sua legittimità dall'obbligazione morale, stabilisce a suo arbitrio un corpo di leggi assolute a cui i sudditi sono tenuti ad obbedire. Pur nei limiti visti, ciò significa che la legge civile *prende il posto* della legge morale che l'aveva fondata. Nello stato la nuova morale consisterà nell'adempimento, tutto politico, alle leggi statuite dal sovrano: la giustizia sarà la legalità.

Se ignorare il giusnaturalismo di Hobbes, come si è visto, conduce a conclusioni unilaterali e fuorvianti, non si può però nemmeno minimizzare il desiderio hobbesiano di utilizzarlo per una fondazione razionale dell'assolutezza del potere. Per parafrasare un bel saggio di Bobbio, si può dire che Hobbes sia giusnaturalista per la base del suo sistema, positivista per elezione¹⁵.

Questo sembra essere l'*obiettivo* di Hobbes, quando scrive che le leggi di natura dettano la pace come mezzo per la conservazione (L XV, 151), e quindi legittimano la legge civile e positiva. La legge di natura e la legge civile si contengono reciprocamente (L XXVI, 261), cioè equità, giustizia, gratitudine e le altre virtù morali che non hanno vigore in natura diventano effettive nello stato (ibid.)¹⁶: non sono generi diversi della legge ma *parti della stessa legge* (L XXVI, 262), solo che le une sono disposizioni e consigli della ragione naturale, le altre comandi, scritti o non scritti, che traggono la loro autorità dal sovrano (ibid., e 279).

La legge civile è la regola per distinguere giusto e sbagliato, cioè cosa è contrario alla regola e cosa no (L XXVI, 260). Per esprimere in termini kantiani questo carattere di comando, si può dire che la legge civile comanda prima come un principio per il giudizio riflettente che come un imperativo categorico: è

¹⁵ Per Bobbio Hobbes appartiene di fatto al giusnaturalismo, di diritto al positivismo («Legge naturale e legge civile nella filosofia politica di Hobbes» orig. 1954, ristampato in *Da Hobbes a Marx*, Napoli 1964, p. 11): è positivista per inclinazione mentale e giusnaturalista per necessità (p. 42). L'unico limite di questa formulazione è che ridimensiona il giusnaturalismo di Hobbes più di quanto farei io, e di quanto Bobbio stesso ritenga opportuno nel saggio più tardo «Hobbes e il giusnaturalismo» (nella stessa collezione, pp. 51-74, ma apparso originariamente nel 1962).

¹⁶ Sarebbe interessante sapere come intenda Hobbes fare della gratitudine una legge positiva, e riguardo a quali contesti.

una regola per la comprensione di regole, ma, a differenza del giudizio riflettente, anche per la condotta conseguente a tale comprensione. Quello cui si comanda, al solito per Hobbes, non è la volontà ma le azioni; e il comando si esercita sulla capacità di discriminare se un caso cade sotto una regola o no.

La legge naturale viene assorbita nella legge civile, e la legge positiva rende obbligatoria la legge naturale. Nella sua brillante analisi del problema, Bobbio mostra come la legge di natura suggerisca all'uomo di obbedire alle leggi positive; costituito lo stato, l'unica legge naturale che sopravviva è quella di ubbidire alle leggi civili. Se la legge di natura condanna adulterio, furto, omicidio, è la legge civile ad interpretare la definizione di tali torti. E qui il margine per il rovesciamento della legge di natura è abbastanza grande: nell'esempio dell'atteggiamento degli spartani riguardo al furto del *De cive*, Hobbes mostra che il potere civile determina lecito e illecito senza dipendere da alcuna legge superiore¹⁷. Per Bobbio la legge di natura dà un fondamento di legittimità alla legge positiva, ma è quest'ultima a dare un contenuto ai comandi.

A me sembra invece che la legge di natura non sia mai abolita, ma al massimo tolta nel senso dell'*Aufhebung* hegeliana, cioè conservata e inverata nella legge civile. Anche se la legge civile definisce la proprietà in modo arbitrario, come nell'esempio di Sparta, il consiglio di rispettarla che promana dalla legge di natura viene semplicemente *sancito* (reso noto e obbligante) dalla legge civile: il contenuto della legge di natura può essere ridefinito, ma non svuotato interamente. La questione del rapporto

¹⁷ Bobbio, op. cit., p. 30. Per un giusnaturalista tradizionale la legge positiva obbliga in quanto è conforme alla legge naturale; per Hobbes la legge naturale obbliga solo in quanto è conforme alla legge positiva (op. cit., p. 28). In questo, Hobbes rovescia i termini tradizionali del rapporto tra le due leggi, e tra coscienza morale e obbligazione politica: per lui la coscienza è un precetto e un desiderio di attuazione, la legge è obbligazione incondizionata. Mentre il giusnaturalismo medievale pone limiti al potere del sovrano, e quello moderno attribuisce ai sudditi diritto di resistenza in nome di norme dettate solo dalla coscienza e preesistenti allo stato, per Hobbes il diritto naturale non è superiore al diritto positivo per il suo contenuto, ma per la sua validità (p. 60). La legge di natura «istituisce l'obbligatorietà dell'ordinamento giuridico positivo nel suo complesso, non delle singole norme che lo compongono» (p. 69).

tra le due leggi è ricondotta al suo inizio, senza che si possa ammettere che tra principio – legge di natura – e obiettivo – legge civile – il passaggio sia privo di difficoltà. La transizione tra *principio* fondamentale e *obiettivo* finale è forzata perché anche qui, riguardo all'obbligazione stessa, come si è visto in tutto questo libro, si riaffaccia una tensione tra due anime di Hobbes, quella che scopre la coscienza come principio autonomo e quella che immediatamente deve correre ai ripari per metterla a tacere in un sistema che non le riservi spazio.

Infatti, come si è visto, non esiste patto valido se non nella misura in cui è sottoscritto volontariamente. Hobbes va riconosciuto come l'iniziatore di una nuova tradizione che si libera di ogni base metafisica, naturale o comunque data del dovere, e ne fa il risultato di un diritto – di una scelta, della volontà personale e individuale. A meno che io non mi costringa a rinunciare alla libertà e accordarmi con altri che facciano lo stesso, l'istituzione di un sovrano aldisopra delle parti non è concepibile. Al contempo, però, il principio del materialismo meccanicistico hobbesiano, *quidquid movetur ab alio movetur*, ritorna anche qui, nell'obbligazione, quando Hobbes scrive che l'obbligazione è solo transitiva. Nessuno può obbligarsi verso se stesso: «Infatti l'obbligato e l'obbligante sarebbero una stessa persona; e poiché l'obbligante può liberare l'obbligato, l'obbligarsi verso se stessi è vano, perché ci si può liberare a proprio arbitrio. E chi può farlo, è già libero in atto» (C VI/14, 138)¹⁸.

Hobbes vuole con ciò spiegare l'estraneità del governo alle leggi; il sovrano è *solutus*, non deve rispettare le leggi civili, perché le ha istituite lui. Ma Hobbes non sembra rendersi conto del fatto che, se questo principio viene condotto alle sue estreme conseguenze, la transizione dallo stato di natura allo stato civile sarà non tanto una difficoltà pratica, quanto un nucleo impensabile; la fondazione morale dello stato civile che egli ha fortissimamente voluto non ha valore se non ci si può obbligare al patto indipendentemente dalla presenza di un sovrano e indi-

¹⁸ Nel *Leviatano* (L XXVI, 260-1) l'estraneità del sovrano alle leggi è discussa senza esplicito riferimento all'ineffettualità di un obbligo verso se stessi.

pendentemente dalla paura della punizione della legge positiva, che appunto non c'è ancora.

Come scriveva Jacobi a proposito di Spinoza, quando si vuol affermare l'assolutezza di un principio, la prima cosa da fare è renderlo unico e infinito. In Hobbes la tensione esiste perché accanto all'assolutezza del principio dell'autoconservazione si vuol fare valere l'assolutezza, derivata ma non meno importante, del potere del sovrano. Analogamente, il punto sollevato da Warrender, che ho detto sopra criticabile, lo è solo alla luce degli obiettivi conclamati di Hobbes, ma molto meno alla luce del rapporto tra principi e obiettivi. Io non posso agire sulla base del sospetto che la mia vita sia minacciata, e magari pure i miei averi, e la mia reputazione, eccetera, perché il sospetto non ha fine quando si parte dalla presunzione dell'inalienabilità dei propri beni da parte dell'io che si erge a giudice di pericoli la cui valutazione è di pertinenza solo del sovrano e della sua amministrazione. E tuttavia, se il diritto alla vita è assoluto e inalienabile, e se Hobbes vuole chiaramente evitare che un paranoico abbia legittimo motivo di decidere quando usare delle armi, non ci dà, né ci può dare, una linea di demarcazione tra il vano delirio della presunzione e la possibilità autentica di una minaccia alla mia vita cui occorre reagire prima che sia troppo tardi: il motivo per la distinzione tra sospetto legittimo e illegittimo è più che oscuro, perché chi giudica di questo può essere solo la coscienza, che è, come ben sapeva Hobbes, ingovernabile.

3. Conclusione

Ho scritto sopra che il principio della coscienza lotta nel pensiero di Hobbes per affacciarsi e reclamare lo spazio che ogni tanto gli viene prestato solo per toglierglielo quando tende a sfuggire di mano¹⁹. Il problema è che Hobbes ammette un au-

¹⁹ Conciliare le due anime di Hobbes mi sembra, come credo di aver mostrato, impresa vana. Scegliere una delle due sopra l'altra e identificarla come il vero spirito della filosofia hobbesiana, a sua volta, mi pare unilaterale e miope. Interpretare Hobbes soltanto naturalisticamente non rende conto dell'autonomia dell'immaginazione, delle

tonomo *forum internum*, cui però nega validità oggettiva, pubblicità, obbligatorietà. Per esempio, è il *forum internum* del suddito cristiano a concludere che il sovrano è empio e comanda articoli di fede contrari alla sua religione; ed è sempre il suo *forum internum* a sconsigliare l'abiura e il martirio e a consigliare di prestare osservanza esteriore alla legge anche in questo caso, pur rimanendo convinto della sua empietà. Il *forum internum* consiglia quindi di sopprimersi a tutti gli effetti pratici, e di assoggettarsi all'ordine. Lo stato riduce i cittadini a sudditi, *subjects*, per garantire loro la convivenza pacifica; ma il problema è che la pace non può essere un fine, soprattutto se la vita è concepita come una corsa incessante. Una volta normalizzato il conflitto, ben presto i sudditi troveranno altre dimensioni in cui coltivare il *forum internum* e tutte le passioni della mente. Il privato ha un'irresistibile tendenza a farsi pubblico, soprattutto se non può essere soppresso in linea di principio ma solo nei suoi effetti pratici, e se è con esso, non con i decreti del sovrano, che si conversa interiormente prima di addormentarsi.

Per Hobbes il *forum internum* non può diventare esterno, non può trovare nella realtà nessuna soddisfazione. Tra interno ed esterno Hobbes ha posto un abisso incolmabile: l'interno non ha valore normativo e oggettivo, mentre ad avere valore normativo e oggettivo è solo quello che viene decretato da un sovrano che ci si dimentica presto essere l'attore delle azioni di cui noi siamo gli autori. L'esterno appare come quel che è *solo esterno*, e non *l'esterno di un interno* che lo aveva istituito²⁰.

passioni della mente, della legge di ragione, della rottura con la natura, e di tutto quello che si è visto in questi capitoli. Interpretarlo come se fosse già Hegel, il pensatore della lotta tra autocoscenze per il riconoscimento, è la tentazione opposta, altrettanto unilaterale (cfr. Ludwig Siep, «Der Kampf um Anerkennung. Zu Hegels Auseinandersetzung mit Hobbes in den Jenaer Schriften», in *Hegel-Studien*, Bd. 9, 1974, pp. 155-207). Ma più arbitrario di tutti è interpretare Hegel come se fosse Hobbes, dando per scontata l'identificazione di Hobbes con il filosofo del *conatus* naturale, come ha fatto Jacques Taminiaux («Hegel and Hobbes», edizione rivista e aumentata di un saggio originariamente uscito negli *Annales de l'Institut de philosophie et des sciences morales* della libera università di Bruxelles nel 1982, trad. ingl. di J. Decker e S. Gallagher, in Taminiaux, *Dialectic and Difference*, Atlantic Highlands, 1985, pp. 1-37).

²⁰ Ogni reificazione è un oblio, diceva Adorno in *Metacritica della gnoseologia* –

Se la ragione viene affermata come l'organo della scienza e la fonte ultima della legge, le viene riconosciuto un ruolo essenziale per la crescita e lo sviluppo intellettuale e morale dell'individuo. Toglierle quindi lo spazio per coltivarsi, o renderlo neutrale, innocuo, privato e in linea di tendenza segreto, non può che condurre la ragione alla critica, alla ribellione alle proprie creazioni assolute.

Di fronte a questo problema, che ho cercato di analizzare filosoficamente, sembra che il verdetto storico sull'incoerenza della fondazione hobbesiana dello stato assoluto, nell'analisi data da Koselleck, illustri bene la tensione interna alla filosofia politica hobbesiana. La crisi e dissoluzione dello stato assoluto ad opera dell'illuminismo dipende dall'ignoranza hobbesiana della «tendenza peculiare della ragione»²¹. Se l'uomo continua ad essere uomo nella misura in cui rimane segreto, la rapida proliferazione nel '700 di sette, logge massoniche, poteri indiretti, gruppi inizialmente sorti non direttamente in funzione antistatale ma che favoriscono la soddisfazione del bisogno di sé da parte della ragione nell'unico ambito in cui può venire tollerata, quello segreto, e finiscono per porsi in finzione antagonista allo stato assoluto, diventerà presto un fattore dirompente che condurrà alla sua fine.

Per riformulare in linguaggio hegeliano questo punto, lo spirito, la mente ha bisogno di soddisfazione, di interezza, di emanciparsi dal senso di mancanza cui viene condannata in questa filosofia; in questo senso, la distinzione irrevocabile tra suddito e uomo affermata da Hobbes si può difficilmente mantenere a lungo. L'elemento morale aspirerà a diventare politico, e a riprendersi quella pubblicità, quella dimensione di riconoscimento oggettivo che gli era stata tolta.

Il problema è anche il fatto che Hobbes non riesce a considerare *nessuna* forma di conflitto governabile, né tantomeno

e nulla aiuta a dimenticare il dovere quanto l'apparente estraneità di obblighi ai nostri interessi.

²¹ *Kritik und Krise. Ein Beitrag zur Pathogenese der bürgerlichen Welt*, Freiburg-München 1959, trad. it. a cura di G. Panziera, a cura di P. Schiera, *Critica illuminista e crisi della società borghese*, Bologna 1972, p. 34.

positiva nei suoi effetti²². Per lui ogni dissidio ha potenziali conseguenze disastrose, e il sovrano deve intervenire a sedare ogni forma di conflitto prima che sia troppo tardi. Il conflitto, anziché essere il padre di tutte le cose come nel frammento di Eraclito, è soltanto il padre di quelle negative, guerra e violenza. Questa è la debolezza dello stato di Hobbes, che pretende assolutezza per la sua intrinseca fragilità: per esprimersi di nuovo in termini hegeliani (*Filosofia del diritto*, § 260), lo stato hobbesiano non si ritiene sufficientemente in grado di lasciar espandere al suo interno la particolarità di individui egoistici in direzioni disparate e financo conflittuali, nell'intima certezza di essere abbastanza forte da sopportare le differenze interne e le spinte isolazionistiche. È come se, da questo punto di vista, si dovesse dire che Hobbes è limitato dal suo timore che le cose sfuggano di mano con conseguenze irreversibili e distruttive, e quindi gli mancasse proprio quella fiducia e certezza di sé che, almeno nell'analisi hegeliana, è tipica dello stato moderno, quello stato che altrimenti Hobbes ha contribuito in modo così decisivo, profondo e originale a fondare teoricamente.

Hobbes ha fatto di tutto per eternare la scissione dell'uomo, tra suddito e coscienza, tra *forum internum* e *externum*: abolire la coscienza non poteva, e mantenerne la pubblicità gli sembrava (giustamente, data la sua analisi della guerra civile) che minasse le fondamenta dello stato. Ma tale scissione si rivolterà presto contro la sua costruzione razionale. È il desiderio o *bisogno della ragione* l'agente di tale dissoluzione della filosofia hobbesiana.

Questa interpretazione può sembrare una tesi idealista astratta; in realtà è idealista, se si vuole, nella misura in cui riconosce il concretissimo potere di muovere della ragione, quel potere che Hobbes attribuiva alle opinioni sediziose da neutralizzare ma non alla ragione in sede di analisi teorica. Chiamarla un *bisogno* è un motivo hobbesiano: non esistono fini astratti che abbiano potere di muovere, e la politica è fatta di passioni concrete. Ma attribuire il bisogno *alla ragione*, e considerarlo quin-

²² Cfr. Bobbio, «La teoria politica», op. cit., § 14.

di di natura essenzialmente diversa dagli appetiti materiali, nega la demistificazione hobbesiana e spinge oltre di essa, alla necessità di considerare più seriamente quello che Hobbes non ha pensato in pieno.



INDICE DEI NOMI

- Achille, 77
Adam, C. 179, 191n.
Adamo, 80n.
Adorno, Francesco, 48, 49n.
Adorno, Theodor Wiesengrund, 13, 79n.,
103n., 150, 245n.
Afrodite, 77, 90
Agatone, 44n., 73-5, 89-90
S. Agostino, 122
Alcesti, 152
Alcibiade, 73, 152
Alessandria, 20
Alessio, F., 181n.
Althusius, J., 56n., 237n.
Anassagora, 40, 46-7, 52
Anderson, M., 13
Apollo, 82, 167
Apollodoro, 40n.
Apollodoro (dal *Simposio*), 73, 78
Apollonio, 142
Arendt, H., 19
Aristodemo, 73
Aristofane, 23, 44n., 67, 73-5, 78-89, 98,
104, 110, 119, 130, 145, 147, 165
Aristotele, 13-5, 19-20, 23-4, 35, 42, 53,
59, 63, 71-2, 81, 93, 97-117, 119-21,
123, 128, 130-57, 162, 165, 170, 172-
3, 177, 180, 187, 192-3, 197n., 205-6,
224, 236
Arnaud, E. 72n.
Assunto, R., 30n.
Atena, 52
Auletta, G. 33n.
Austin, J., 226
- Bacchilide, 38
- Bach, J. S., 208n.
Bacone, F., 130, 144 e n., 196
Balin, M., 29
Barale, M., 162n.
Barthes, R., 80n.
Baudelaire, C., 79
Beethoven, L. v., 92
Benjamin, W., 18, 172n.
Benn, S. I., 211n.
Bentley, R., 166n.
Berger, P., 195
Bergson, H., 30, 79
Berkeley, G., 194
Bien, G., 137n.
Blumenberg, H. 19, 20 e n., 34n., 155n.,
161n. 180
Bobbio, N., 24n., 142n., 181n., 237n.,
241-2, 247n.
Bodin, J., 135, 237
Bogart, H. 13
Bolk, L., 31
Borrelli, G., 138n.
Bosl, K., 192n.
Bovelle, C., 36n.
Bovero, M., 143n.
Bramhall, J., 168 e n., 173
Bravo, B. 34n.
Brooks, R., 13
Budé, G., 36n.
- Callia, 44
Callicle, 230
Calvino, G., 121, 160, 184, 226
Cambiano, G., 56n.
Cantillo, G., 33n.
Capra, F., 30n.

- Carlo I, 24n., 237
 Cartesio, R., 25, 131n., 162-3, 177, 179-81, 191n., 196
 Cassirer, E., 72n., 123n.
 Castoriadis, C., 72n.
 Castrucci, E., 143n.
 Cezanne, P., 92
 Charron, P., 36n.
 Cherubino, 67, 85
 Chiodi, P. 30n.
 Ciaramelli, F., 72n.
 Cleante, 138n.
 Coby, P., 57n.
 Codignola, E., 196n.
 Coke, sir E., 178
 Colli, G., 84n., 93n.
 Cranston, M., 211n.
 Croce, B. 69n.
 Cromwell, O., 24n.
 Crono, 39, 156n.
- D'Alembert, J. B. L. R., 225
 D'Andrea, D., 131n., 155n., 209n., 210n.
 Dante Alighieri, 99n.
 Da Ponte, L., 67, 185, 203
 Darnton, R., 123n.
 Davy, G., 17n.
 Decker, J., 245n.
 Delfi, 167
 Dell'Asta, A., 68n.
 Descartes, v. Cartesio
 Detienne, M., 34n.
 Diels, H., 43n.
 Dilthey, W., 195
 Diotene Laerzio, 43n., 46 e n.
 Diotima, 23, 44n., 88-98, 110, 146, 184
 Donoso Cortés, J., 226
 Düsing, K., 33n.
 Duso, G., 192n.
- Epicuro, 36
 Epimeteo, 38-56
 Eracle, 37
 Eraclito, 247
 Eris, 55
 Erissimaco, 75n., 77-80, 82, 84, 89
 Ermes, 42, 56-7
 Eschilo, 36-60
 Esiodo, 35-58
 Euclide, 130
 Eva, 80n.
- Faye, E., 37n.
 Fedro, 60, 73, 75n., 76-7, 87, 89, 95
 Ferrarin, A., 15n., 21n., 71n., 99n., 137n., 212n., 234n.
 Feuerbach, L., 37
 Ficino, M., 36n., 74n.
 Filmer, R., 168, 171, 178, 230
 Firpo, L., 24n.
 Focillon, H., 54n.
 Foucault, M., 122
 Franklin, B., 34, 139
 Freud, S., 32, 71-2, 79, 87, 173n., 216
 Frutiger, P., 49n.
 Fussi, A., 91n., 134n.
- Gabrieli, F., 83n.
 Galilei, G., 130
 Gallagher, S., 245n.
 Galli, C., 184n.
 Gargani, A. G., 161n., 162n.
 Gehlen, A., 31-3
 Gentile, G., 95
 Gerratana, V., 30n., 117n.
 Giacomo I, 178
 Giano, 38
 Gierke, O. v., 237n.
 Giobbe, 183
 Giolitti, A., 237n.
 Giove, v. Zeus
 Glaucone, 175
 Godolphin, S., 187
 Goethe, J. W., 36
 Gorgia, 134
- Ebeling, H., 161n.
 Efesto, 39, 41, 52 e n., 54n., 84
 Elea, 20
 Eliade, M., 80n.

- Gregorio di Nissa, 80n.
 Grozio, H. v., 181
 Guidieri, R., 80n.
 Guglielmi, G., 123
- Habermas, J., 19
 Harvey, W., 130, 162, 177
 Hegel, G. W. F., 18-20, 29, 32n., 36n.,
 52n., 55, 67-70, 72, 79, 108, 110, 123,
 134, 136, 141, 144n., 148-9, 155n.,
 161, 167, 172-3, 175, 195, 212, 230,
 233, 245n.
 Heidegger, M., 19-20, 32n., 195, 213
 Henrich, D., 161n., 170n.
 Herder, J. G., 29
 Hobbes, T., 14-26, 34, 55, 67, 71, 79, 107,
 120, 124, 127-248
 Hock, T., 127
 Horkheimer, M., 79n.
 Horsley, S., 166n.
 Hume, D., 187, 196, 220
 Husserl, E., 19, 129, 170
 Huston, J., 13
 Hyde, E. (Earl of Clarendon), 168n., 178,
 235n.
- Ippia, 180n.
 Ippocrate, 44-5, 59, 74
 Issione, 156n.
- Jacobi, F. H., 37, 244
 Johnson, C., 138n.
- Kamp, A., 137n.
 Kant, I. 18, 20, 24n., 29, 30, 36, 63n., 95,
 106, 113, 127, 149, 153, 160, 172, 182,
 213, 230n., 238-41
 Kelsen, H., 226
 Kerényi, K., 40n.
 Kierkegaard, S., 39n.
 Kimmerle, H. 33n.
 Klein, J., 129
 Kleist, H. v., 207
- Kojève, A., 68
 Kohlhaas, Michael, v. Kleist
 Koselleck, R., 135n., 246n.
 Kosman, A., 94n.
 Kranz, W., 43n.
- La Rochefoucauld, F., 13, 113n., 185, 212
 Laird, J., 137n.
 Laplace, P. S. de, 161, 166n.
 Lasson, G., 70n.
 Lawson, G., 168n.
 Leibniz, G. W., 145, 166, 182
 Lessing, G. E., 37
 Leopardi, G., 38, 190n.
 Levinas, E., 68-9, 72
 Levi, P., 53
 Licofrone, 141
 Lipsius, J., 164
 Lisia, 68
 Liverani, B., 143n.
 Locke, J., 16, 135, 146n., 149, 156n., 171,
 174, 196, 219, 230, 237
 Lombardo Radice, L., 95
 Longato, F., 138n.
 Lorenz, K., 31
 Löwith, K., 19
 Lucrezio, 29
 Luckmann, T., 195
 Lucy, W., 178
 Lutero, M., 208n., 211
 Lyddell, H. G., 90n.
- Mainoldi, C., 31n.
 Machiavelli, N., 135
 Magri, T., 148n., 216n., 217n., 232
 Mao Tse Tung, 228
 Marx, K., 19, 29, 33-4, 139
 Matteucci, N., 237n.
 Mazzarella, E., 33n.
 Mc Neilly, F. S., 131n., 210n.
 Merker, N., 24n., 172, 230n.
 Mersenne, M., 130
 Micheli, G., 143n.
 Mileto, 20
 Minerbi Belgrado, A., 16

- Molière, J. B., 79
 Montaigne, M. E. de, 13, 164
 Morozzo della Rocca, A., 113n.
 Musatti, C. L., 72n.
- Nabokov, V., 67
 Nagel, T., 239
 Napoleone, 161
 Nehamas, A., 80n.
 Newton, I., 166n.
 Nicolini, F., 72n.
 Nietzsche, F., 21, 29, 79n.
 Nussbaum, M., 80n.
- Oakeshott, M., 137n., 174n., 194n., 239
 Omero, 20, 45, 130
 Orazio, 153
 Orfeo, 45-6
 Origene, 80n.
- Pacchi, A., 16n., 131n., 150n., 180n.,
 211n.
 Pandora, 37, 41, 54, 154
 S. Paolo, 166
 Pappò, 142
 Parmenide, 81
 Pascal, B., 203
 Pasquino, G., 237n.
 Patroclo, 77
 Pausania, 40n.
 Pausania (del *Simposio*), 75n., 77-8, 80,
 89-90
 Peperzak, A., 24n.
 Pericle, 40, 44n., 46-8
 Peters, R. S., 211n.
 Petrarca, F., 36n.
 Platone (v. anche Socrate, Diotima, Calli-
 cle, Trasimaco, Pausania, Agatone,
 Aristofane, Aristodemo, Apollodoro,
 Erissimaco, Fedro, Protagora, Glauco-
 ne), 13-5, 19-20, 22-4, 30, 34-65, 73-
 96, 106, 111-3, 116, 128, 132-4, 141,
 145, 148-9, 154, 168, 175, 180, 206,
 224, 231, 234
- Plebe, A., 97n.
 Plotino, 49
 Plutarco, 90n.
 Polin, R., 138n., 239
 Pomponazzi, P., 36n.
 Proclo, 20
 Prometeo, 22, 33-64, 82, 117, 133, 152,
 154-5, 167, 179-80, 191, 205, 214
 Protagora, 22, 25, 34-65, 68, 107, 120-1,
 130, 134, 150, 157-9, 180, 213
 Proust, M., 71n.
- Rausch, H., 192n.
 Reale, M., 138n., 143n.
 Rice, E. F., 37n.
 Riedel, M., 138n., 143n.
 Rigoni, M. A., 113n.
 Rilke, R. M., 54n.
 Robinson Crusoe, 211n.
 Rogers, G. A. J., 162n., 168n.
 Romano, M., 34n.
 Roochnik, D., 48n.
 Rosen, S., 80, 99n.
 Ross, A., 178
 Ross, R., 210n.
 Rossi, P., 238n.
 Rousseau, J.-J., 17 e n., 18, 30, 117-24,
 153, 158-60, 166-7, 169, 207, 214-7
 Ryan, A., 162n.
- Saint Simon, L. de R., duc de, 13
 Sanna, G., 196n.
 Saturno, v. Crono
 Sbisà, A., 30n.
 Scheler, M., 32, 195
 Schelling, F. W. J., 149
 Schiera, P., 142n.
 Schikaneder, E., 97, 196
 Schiller, F., 29, 111
 Schlegel, F., 13
 Schmitt, C., 24n., 52n., 134, 142n., 156n.,
 177n., 184n., 225
 Schnur, R., 143n., 192n.
 Schuhmann, K., 138n., 139n.
 Scott, R., 90n.

- Senofonte, 75n.
 Shaftesbury, A. A. C., 36n.
 Shelley, P. B., 37n.
 Siep, L., 245n.
 Simonide, 45
 Skinner, Q., 16n., 131n., 169 e n., 184n., 239n.
 Slick, G., 86n.
 Smith, A., 149
 Socrate, 23, 39, 42, 44-65, 68, 73-6, 79, 87-98, 112, 147, 152, 154, 164, 167-8, 222, 233
 Sofocle, 42, 157
 Solmi, R., 103n.
 Solmi, S., 38n.
 Solone, 103, 151, 167
 Sorell, T., 215n.
 Springsteen, B., 149n.
 Starobinski, J., 122, 123n.
 Stenzel, J., 83n.
 Strauss, L., 19, 24n., 131n., 137n., 153n., 158, 181n., 204, 232

 Talaska, R. A., 138n.
 Taminiaux, J., 245n.
 Tannery, P., 179, 191n.
 Taylor, A. E., 239
 Tedeschi, V., 40n.
 Tertulliano, 36n.
 Tönnies, F., 24n., 131n., 137n.
 Trasimaco, 230

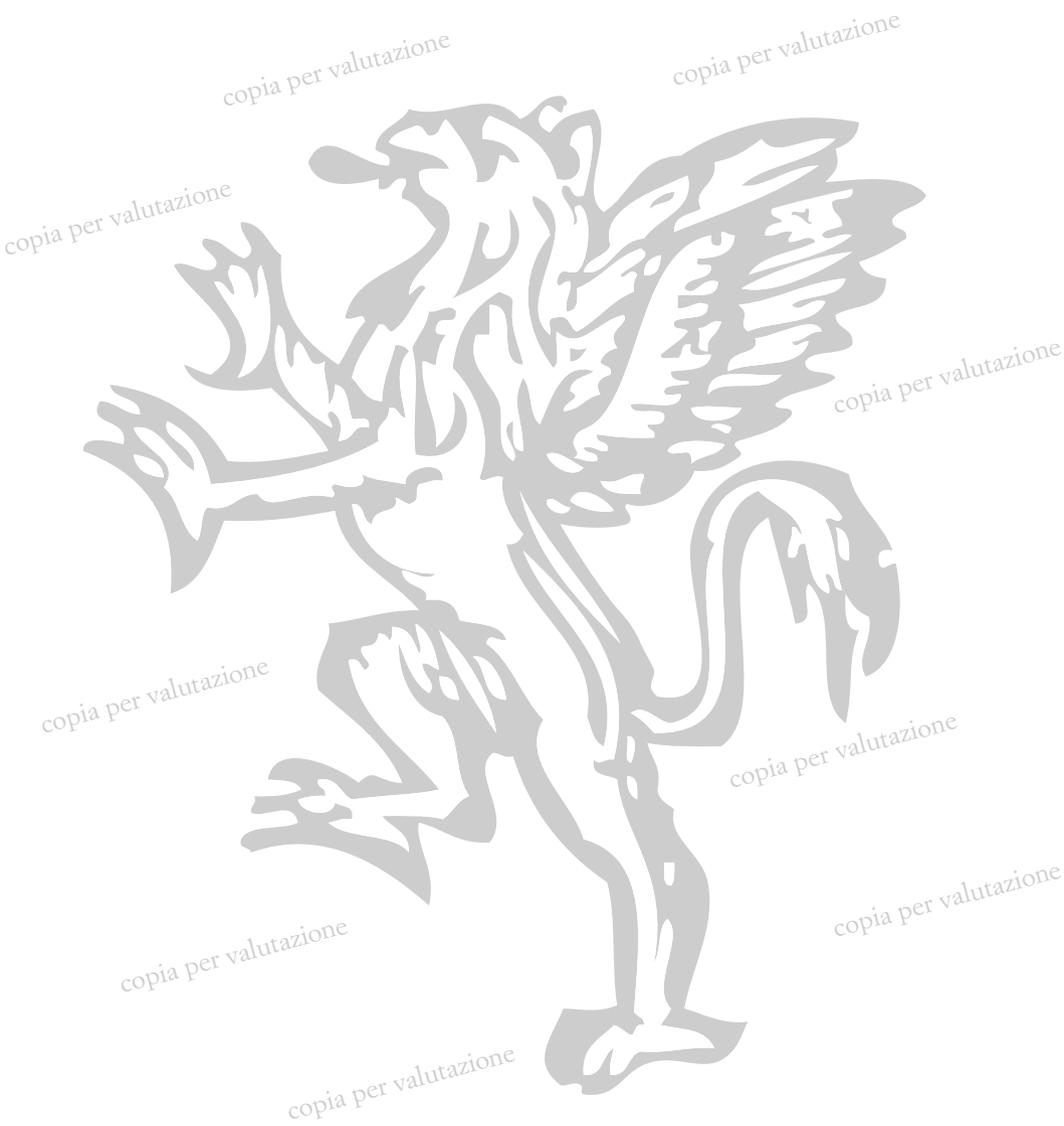
 Tucidide, 130
 Tuck, R., 17n., 131n., 162n., 164n., 198n.
 Turii, 45

 Ulisse, 155n.

 Vermeer, J., 207
 Vernant, J. P., 34n., 35n.
 Viano, C. A., 138n., 173n.
 Vico, G. B., 29, 181
 Vidari, G., 172n.
 Virgilio, 155
 Vinci, L., 79n.
 Vlastos, G., 94n.

 Warrender, H., 16n., 173n., 239-40, 244
 Watkins, J. W. N., 239
 Weber, M., 135, 146, 238
 Werkmeister, W., H., 95n.
 Winckelmann, J. J., 36
 Woodruff, P., 80n.
 Wyatt, R., 185

 Zampa, G., 54n.
 Zenone, 138n.
 Zeus, 36-65, 81-3, 156n., 180, 214
 Zimmerman, R., 225



INDICE

Ringraziamenti 11

Introduzione 13

Parte Prima

PARVA MORALIA:

MANCANZA, DESIDERIO E COMPLETEZZA IN *PROTAGORA*, *SIMPOSIO*, *ETICA NICOMACHEA*, *DISCORSO SULL'ORIGINE DELL'INEGUAGLIANZA*

1. Il mito di Prometeo nel *Protagora* platonico 29
 1. L'animale incompiuto 29
 2. Quale Prometeo? 34
 3. Il contesto 43
 4. Il mito: *sans toit ni loi* 48
 5. Il *logos* 59
 6. Conclusione 64
2. Desiderio e bene: il *Simposio* 67
 1. Il sasso di Hegel 67
 2. L'ascesa verso la completezza 73
 3. «La legge delle affinità elettive» 79
 4. Una diversa incompletezza 88
3. Tempo, felicità e amor di sé: Aristotele (e Rousseau) 97
 1. Flusso del tempo e tempo della prassi 97
 2. Virtù come realizzazione di sé 105
 3. Amicizia e egoismo 112
 4. Amore di sé e amor proprio 117

Parte seconda

HOBBES E I FONDAMENTI ANTROPOLOGICI
DELLA POLITICA

| | | |
|----|----------------------------------------------------------------------|-----|
| 4. | Un'inversione di paradigma? | 127 |
| 1. | La questione dell'inizio. Filosofia come demistificazione | 127 |
| 2. | Lo «stato»: un confronto teorico | 133 |
| 3. | Dal desiderio alla passione | 144 |
| 4. | Felicità e bene. « <i>We were born to run</i> » | 149 |
| 5. | « <i>Timeo danaos, et dona ferentes</i> » | 155 |
| 5. | Natura e arte. L'introduzione del <i>Leviatano</i> | 161 |
| 1. | La causalità esterna | 161 |
| 2. | L'uguaglianza | 166 |
| 3. | Libertà e volontà | 171 |
| 4. | <i>Creatio ex nihilo</i> : datità e costruzione | 174 |
| 6. | Passioni, immaginazione e ragione | 185 |
| 1. | « <i>How can I resist the temptation?</i> » | 185 |
| 2. | Immaginazione e realtà. «Interminati spazi ... nel pensier mi fingo» | 189 |
| 3. | Ragione e passioni: « <i>weil ich zu schwach zu helfen bin</i> » | 196 |
| 7. | Le passioni dell'animo | 203 |
| 1. | L'ape e l'architetto | 203 |
| 2. | « <i>Wer sich selbst erhöhet, der soll erniedrieget werden</i> » | 208 |
| 3. | Il bene, di nuovo | 217 |
| 8. | Diritto naturale e legge positiva. Tra razionalismo e autorità | 225 |
| 1. | Diritto naturale e legge di natura: « <i>la foi vous viendra</i> » | 225 |
| 2. | Legge di natura e legge positiva | 236 |
| 3. | Conclusioni | 244 |
| | <i>Indice dei nomi</i> | 249 |



Finito di stampare nel marzo 2001
in Pisa dalle
EDIZIONI ETS

Filosofia

37

1. VILMA BARIGALLA, *Leibniz e l'universo dei viventi*, 1995, pp. 116.
2. LUIGI MURATORI-TRISTANO BOLELLI-FRANCESCO BARONE-EMMANUEL ANATI-FRANCO BASSANI-GIANFRANCO DIOGUARDI-GIOVANNI BERLUCCHI-VITTORIO MATHIEU, *L'uomo e...* [a cura di Mario Dalmazzo], 1994, pp. 150.
3. ALESSANDRO MARCHETTI, *Della natura delle comete* [a cura di Manlio Iofrida], 1995, pp. 140.
4. MARCELLO MONALDI, *Storicità e religione in Hegel. Strutture e percorsi della storia della religione nel periodo berlinese*, 1996, pp. 254.
5. JOHN TOLAND, *Pantheisticon* [con testo a fronte, a cura di Onofrio Nicastro e Manlio Iofrida], 1996, pp. 320.
6. ONOFRIO NICASTRO, *Politica e religione nel Seicento inglese. Raccolta di scritti*, a cura di Gian Mario Cazzaniga, 1996, pp. 228.
7. ANTONIO RAINONE, *Azione, causalità e razionalità in Donald Davidson*, 1996, pp. 266.
8. MONICA GARGANO, *La ricerca della misura. Essere, armonia e tragico nel pensiero di Hölderlin*, 1996, pp. 342.
9. ALBERTO MURA, *Dal noto all'ignoto. Causalità e induzione nel pensiero di David Hume*, 1996, pp. 168.
10. MASSIMO DELL'UTRI, *Il falso specchio. Teorie della verità nella filosofia analitica*, 1996, pp. 264.
11. MANLIO IOFRIDA, *Decostruzione e storia della filosofia*, 1996, pp. 218.
12. GRAZIA RAMOINO MELILLI, *Gilbert Ryle: itinerari concettuali*, 1997, pp. 286.
13. SIMONELLA DAVINI, *Il circolo del salto. Kierkegaard e la ripetizione*, 1996, pp. 128.
14. LEONARDO AMOROSO, *Nastri vicchiani*, 1997, pp. 126.
15. PAOLO BUSSOTTI, *Giuseppe Veronese e i fondamenti della matematica*, 1997, pp. 78.
16. ARNALDO ARDUINI, *Fondamenti della psiche*, 1998, pp. 328.
17. LUCA FARULLI, *L'occhio di Goethe: la teoria dei colori*, 1998, pp. 118.
18. GABRIELE TOMASI, *La voce e lo sguardo. Metafore e funzioni della coscienza nella dottrina kantiana della virtù*, 1999, pp. 176.
19. BARUCH SPINOZA, *Trattato politico* [con testo a fronte, a cura di Paolo Cristofolini], 1999, pp. 250.

20. CLAUDIO LA ROCCA, *Esistenza e Giudizio. Linguaggio e ontologia in Kant*, 1999, pp. 382.
21. PAOLO GODANI, *Il tramonto dell'essere. Heidegger e il pensiero della finitezza*, 1999, pp. 150.
22. ENRICO GIORGIO, *Studi sull'idealismo tedesco. Temporalità, fatticità, libertà*, 1999, pp. 218.
23. GIAN MARIO CAZZANIGA, *La religione dei moderni*, 1999, 2001², pp. 352.
24. DOMENICA MAZZÙ, *Voci dal Tartaro. Per un'ermeneutica simbolica dello stato*, 1999, pp. 242.
25. EMILIO SANTORO, *Autonomia individuale, libertà e diritti. Una critica dell'antropologia liberale*, 1999, pp. XII-510.
26. GIANLUIGI SEGALERBA, *Note su Ousia. Prima parte: Categorie*, 2001, pp. 308.
27. DONATELLA MOREA-STEPANO BUSELLATO, *Nietzsche e Bruno. Un incontro postumo*, 1999, pp. 82.
28. VITTORIO SAINATI, *Dall'Idealismo all'Ermeneutica*, 1999, pp. 464.
29. FLAVIA MONCERI, *Il problema dell'unicità giapponese. Nitobe Inazô e Okakura Kakuzô*, 2000, pp. 130.
30. VITTORIO SAINATI, *Logica e filosofia*, 2000, pp. 392.
31. DOMENICO FELICE, *Oppressione e libertà. Filosofia e anatomia del dispotismo nel pensiero di Montesquieu*, 2000, pp. 264.
32. DELFO CECCHI, *Effetti di filosofia. Figure della differenza in Heidegger e Derrida*, 2000, pp. 260.
33. FRANZ OVERBECK, *Sulla cristianità della teologia dei nostri tempi*, a cura di Antonia Pellegrino, 2000, pp. LXXVIII-196.
34. LEONARDO AMOROSO, *Ratio & aesthetica. La nascita dell'estetica e la filosofia moderna*, 2000, pp. 160.
35. NICOLAS MALEBRANCHE, *Conversazione di un filosofo cristiano e un filosofo cinese sull'esistenza e la natura di Dio. Testo francese a fronte. Introduzione, traduzione e note di Cristina Santinelli*, 2000, pp. 138.
36. GUIDO BRUNI, *Il tempo della vita. Studio sulla dimensione del presente nella filosofia contemporanea*, 2001, pp. 174.
37. ALFREDO FERRARIN, *Artificio, desiderio, considerazioni di sé. Hobbes e i fondamenti antropologici della politica*, 2001, pp. 256.
38. ARNALDO ARDUINI, *La natura della coscienza*. In preparazione.
39. ALFREDO PATERNOSTER, *Linguaggio e visione*. In preparazione.
40. CARMELO MEAZZA, *Tra passi di Heidegger e «gli antichi scolastici» (... in preliminari teoanarchici)*, 2001, pp. 332.