



UNIVERSITÀ  
DEGLI STUDI  
FIRENZE

## FLORE

# Repository istituzionale dell'Università degli Studi di Firenze

### **Antropologia e sociologia del conflitto nel Leviatano di Hobbes**

Questa è la Versione finale referata (Post print/Accepted manuscript) della seguente pubblicazione:

*Original Citation:*

Antropologia e sociologia del conflitto nel Leviatano di Hobbes / D. D'Andrea. - In: LO SGUARDO. - ISSN 2036-6558. - ELETTRONICO. - N. 3, 2010 (II):(2010), pp. 0-0.

*Availability:*

The webpage <https://hdl.handle.net/2158/594206> of the repository was last updated on 2018-09-23T12:36:07Z

*Terms of use:*

Open Access

La pubblicazione è resa disponibile sotto le norme e i termini della licenza di deposito, secondo quanto stabilito dalla Policy per l'accesso aperto dell'Università degli Studi di Firenze (<https://www.sba.unifi.it/upload/policy-oa-2016-1.pdf>)

*Publisher copyright claim:*

La data sopra indicata si riferisce all'ultimo aggiornamento della scheda del Repository FloRe - The above-mentioned date refers to the last update of the record in the Institutional Repository FloRe

(Article begins on next page)

Dimitri D'Andrea

*Antropologia e sociologia del conflitto nel Leviatano di Hobbes<sup>1</sup>*

### *Premessa*

Gli interessi antropologici in senso lato e finanche di fisiologia umana di Hobbes non possono certamente essere limitati alla rilevanza di una riflessione sulla natura umana per la filosofia politica, ma devono essere compresi come espressione di un'epoca in cui la conoscenza dei fenomeni naturali non era ancora stata integralmente appaltata alla scienza empirica e in cui, comunque, si poteva ancora essere filosofi e scienziati. Appare altrettanto evidente, tuttavia, che l'antropologia possiede una esplicita funzione sistematica nell'ambito della filosofia politica di Hobbes: offrire una spiegazione del carattere immediatamente conflittuale delle relazioni sociali. O meglio: fornire un fondamento alla conflittualità spontanea e generalizzata delle relazioni umane in assenza di «un potere comune che ritenga tutti in soggezione». Siccome la naturale disposizione al conflitto perpetuo di tutti contro tutti è anche l'espressione riassuntiva di ciò che distingue gli uomini dagli altri animali – non soltanto, com'è ovvio, dagli animali sociali, ma in generale da tutti gli altri animali –, la ricostruzione dei fondamenti antropologici della condizione naturale del genere umano costituisce, al tempo stesso, una via privilegiata di accesso alle caratteristiche che distinguono gli uomini da tutti gli altri animali.

#### *1. Piacere della mente, curiosità, ansia*

Sullo sfondo di una identica funzione sistematica nelle tre differenti versioni della filosofia politica di Hobbes, l'antropologia del *Leviatano* possiede una fisionomia del tutto peculiare e propone tesi per molti riguardi significativamente originali. Le novità più rilevanti contenute nella versione del 1651 dell'antropologia di Hobbes sono compendiate nella figura di Prometeo e nell'attribuzione a questo eroe mitico di un valore esemplare per la condizione umana. Quello di Prometeo nel *Leviatano* non è in termini assoluti un debutto. In una declinazione lontanissima da quella del 1651 – ma accuratamente valorizzata da H. Blumenberg<sup>2</sup> – il Titano del furto del fuoco era già stato introdotto da Hobbes nel X capitolo della seconda sezione (Potere) del *De cive* come monito contro un eccesso di artificiosità dell'ingegno umano<sup>3</sup>. Si trattava di una figura evocata in merito alla discussione su quale fosse la migliore fra le specie di Stato, di una presenza, comunque, periferica rispetto alla caratterizzazione della natura umana e delle passioni che la definiscono. Nel *Leviatano*, al contrario, Prometeo assume a metafora della condizione umana, ad emblema di una vita emotiva che possiede un andamento profondamente diverso da quello che Hobbes le aveva attribuito negli *Elements* e nel *De cive*.

---

<sup>1</sup> Tutte le citazioni dai testi di Hobbes si riferiscono alle seguenti traduzioni italiane: *Leviatano*, a cura di G. Micheli, La Nuova Italia, Firenze 1976; *De cive*, a cura di T. Magri, Editori Riuniti, Roma 1981.

<sup>2</sup> Cfr. H. Blumenberg, *Elaborazione del mito*, il Mulino, Bologna 1991, pp. 451-3.

<sup>3</sup> Per una interpretazione radicalmente diversa della figura di Prometeo nel *De cive*, cfr. G. Shulman, *Hobbes, Puritans, and Promethean Politics*, in «Political Theory», n. 3, XVI (1988), pp. 426-43.

Attraverso la centralità della figura di Prometeo, quella del *Leviatano* si caratterizza, in primo luogo, come un'antropologia dell'*ansia* e della *sollecitudine per il tempo a venire*. A differenza degli altri animali, gli individui hobbesiani sono famelici di fame futura: percepiscono un futuro "aperto", ma la loro incapacità di governare praticamente e conoscitivamente questo orizzonte allargato si traduce in ansia e precipita nel presente il compito di soddisfare anche i desideri futuri. Si tratta di una condizione che non definisce uno specifico tipo umano, che non individua nessuna tipologia emotiva particolare. L'ansia e la sollecitudine per il tempo a venire sono il *medium* in cui è immersa l'intera e differenziata vita emotiva di tutti gli esseri umani.

L'ansia per il tempo a venire e la sollecitudine per il futuro rendono ragione dell'infinità del fabbisogno di potere di ciascun individuo indipendentemente da quale sia la determinata forma di piacere che essi perseguono. Per attribuire agli individui un desiderio «perpetuo e senza tregua di un potere dopo l'altro che cessa solo nella morte» è sufficiente dimostrare come la loro vita emotiva e le relative esigenze di potere siano commisurate non al presente puntuale della vita animale, ma al futuro aperto dell'ansia. L'ansia e la sollecitudine per il tempo a venire relativizzano il ruolo di altri aspetti della natura umana che giocavano viceversa un ruolo decisivo nel rendere infinito il fabbisogno di potere degli individui degli *Elements* e del *De cive*. Per produrre un desiderio illimitato di potere non è più necessario enfatizzare la coincidenza fra vita e movimento, l'impossibilità della quiete e l'assenza di un *summum bonum* oppure, infine, il dinamismo intrinseco di un desiderio costitutivamente comparativo e relazionale. È il tempo futuro la dimensione che rende inevitabilmente illimitato il desiderio di potere degli individui del *Leviatano*, a prescindere da ogni ulteriore caratterizzazione della loro vita emotiva o dalla dedizione a piaceri più o meno intrinsecamente competitivi. L'irrilevanza della motivazione, della fisionomia specifica del desiderio toglie spazio all'etica<sup>4</sup>.

La passione che "costringe" Prometeo a guardare «troppo lungi davanti a sé» e che ne determina la condizione di esposizione ansiosa al futuro viene individuata da Hobbes nella *curiosità*. La curiosità è la radice emotiva dell'ansia: il desiderio di conoscere e sperimentare teoricamente e praticamente è la radice emotiva di uno sguardo sul futuro che incontrando una complessità ingovernabile genera ansia. Nel *Leviatano* il desiderio di conoscere non è soltanto una passione accanto alle altre, ma lo stigma della condizione umana, la passione che impronta di sé l'intera vita emotiva condizionando modi e forme del soddisfacimento di tutte le altre passioni. L'uomo è un animale curioso, è in grado di costruire serie regolate di pensieri non limitate alla previsione delle conseguenze di un *mezzo* scelto in vista di un fine dato, ma rivolte a conoscere un futuro fatto delle conseguenze di *cause*, di poteri presenti: un futuro in senso proprio. Soltanto chi è curioso è interessato ad un futuro senza alcuna relazione con il raggiungimento di uno scopo presente. Soltanto la curiosità mette in condizione di ricercare il sapere di qualcosa di immediatamente in-utile. La curiosità, infine, dilatando la dimensione della conoscenza rilevante al di là della soglia dell'immediatamente utile, costituisce il fondamento emotivo del *linguaggio*<sup>5</sup>. Gli uomini hanno bisogno di ampliare attraverso i nomi come segni per la memoria la propria capacità di ricordare perché, in virtù della curiosità, hanno interesse ad un futuro più vasto di quello degli animali; perché hanno un compito conoscitivo

---

<sup>4</sup> Cfr. L. Strauss, *La filosofia politica di Hobbes*, in Idem, *Che cos'è la filosofia politica*, Aralia, Urbino 1977, in particolare pp. 139-67.

<sup>5</sup> Su questo aspetto cfr. P. Petit, *Made with Words*, Princeton University Press, Princeton 2008, pp. 25-7.

incomparabile con il padroneggiamento di un ambiente spazialmente e temporalmente circoscritto.

Un ulteriore elemento che caratterizza l'antropologia del *Leviatano* rispetto alle versioni precedenti è costituito dalla reinterpretazione del piacere della mente in termini di *piacere dell'aspettativa* e dalla conseguente possibilità di ricondurre in modo coerente l'intera gamma degli affetti umani al dualismo fondamentale fra il piacere del senso e il piacere della mente. La distinzione fra due tipi elementari di piacere non costituisce certamente una novità assoluta: di piaceri del senso e dell'immaginazione si parlava negli *Elements*, mentre nel *De cive* Hobbes preferiva distinguere tra piacere degli organi e piacere dell'animo. La vera novità introdotta dal *Leviatano* consiste nella diversa fisionomia che Hobbes attribuisce adesso al piacere della mente. Nell'opera del 1651 il piacere della mente si presenta come *piacere del potere*, come piacere presente che sorge dalla consapevolezza di disporre di un potere in grado di produrre effetti piacevoli per il senso. Il piacere della mente è, dunque, il piacere che sorge dall'aspettativa di un certo effetto piacevole per il senso come conseguenza di un potere che è già a nostra disposizione: è piacere della pura *potenzialità*. La capacità di conseguire qualcosa di piacevole per il senso in un futuro più o meno prossimo è fonte di per sé di un piacere attuale per la mente.

Il piacere della mente non è, dunque, piacere dell'inutile, ma, in quanto piacevolezza dell'utilità semplicemente potenziale, piacere di un'utilità non immediata. A differenza degli animali che, provando piacere soltanto con i sensi, sono confinati alla ricerca dell'utilità nella forma dell'immediatezza, gli individui umani sono sensibili a forme di utilità non confinate all'utilità diretta e immediata ad uno scopo presente. La capacità di provare piacere con la mente è il fondamento della sensibilità umana a poteri non immediatamente utili, a poteri la cui utilità non è così diretta da risultare irrilevante per chi sperimenta la pressione degli appetiti sensuali. La conoscenza (delle cause e del futuro) è un potere di questa natura. Nessuno in preda alla fame si metterebbe a ricercare le cause della maturazione dei frutti o a studiare le tecniche di coltivazione del grano. Nondimeno si tratta di conoscenze utili, di poteri in grado di produrre conseguenze positive anche nella ricerca dei piaceri del senso. L'utilità potenziale che suscita piacere della mente è la motivazione per quella ricerca delle cause che può iniziare soltanto laddove siano presenti motivazioni diverse dalla ricerca dell'utilità immediata per uno scopo. La conoscenza è utile, ma la ricerca del sapere può essere motivata soltanto da chi è sensibile ad un'utilità non attuale.

La piacevolezza del potere per la mente risulta nel *Leviatano* del tutto sganciata da qualsiasi elemento psicologico legato all'esperienza della superiorità rispetto ad altri. La piacevolezza per la mente del potere è indipendente dalla circostanza che tale potere sia superiore a quello di qualcun altro e finisca in tal modo per veicolare una buona opinione di sé. Un ipotetico Robinson proverebbe ugualmente un piacere della mente nella contemplazione del proprio potere e delle sue semplicemente possibili conseguenze anche se non dovesse arrivare nessun Venerdì. La piacevolezza del potere è indipendente dal riverbero di autostima che si produce a seguito di una comparazione con il potere altrui. Il potere è piacevole in sé, per la rappresentazione di potenzialità che inevitabilmente comporta, e non perché provoca un interno compiacimento della mente legato all'esperienza della superiorità sugli altri, della distinzione rispetto ai propri simili.

A seguito di questa riscrittura della nozione di piacere della mente, cambia radicalmente di significato anche la nozione di *riconoscimento*. Il riconoscimento della superiorità viene ricercato nel *Leviatano* non più come fondamento di uno specifico piacere legato alla superiorità e ai suoi riflessi psicologici. Il riconoscimento

viene ricercato, più semplicemente, come passaggio ineludibile per l'acquisizione di nuovo potere, come condizione di accesso al potere di altri individui nella forma dell'obbedienza o dell'autorità. Non c'è un piacere specifico nel riconoscimento, ma solo ed esclusivamente nel potere a cui questo dà accesso. Si ricerca il riconoscimento come condizione di accesso al potere altrui, ma questo potere non è fonte di una piacevolezza distinta da quella di qualunque altra forma di potere, del potere in quanto tale, anche di quello delle potenze naturali o delle cose inanimate. Il piacere della mente del *Leviatano* non può, dunque, essere identificato esclusivamente con la gloria, ed è semmai la gloria che – depurata di valenze psicologiche – viene interpretata come una forma specifica di un piacere più generico legato alla contemplazione delle possibilità che il nostro potere rende disponibili.

Prometeo come metafora di una condizione umana segnata dal piacere della mente, dalla curiosità e dall'ansia per il futuro consente di evidenziare tre caratteristiche rilevanti dell'antropologia hobbesiana. In primo luogo, la sua irriducibilità ad un impianto di tipo strettamente meccanicistico. L'enfasi sul ruolo dell'immaginazione e della protensione al futuro, la nuova caratterizzazione del piacere della mente in termini di piacere a distanza temporale, di *piacere della possibilità*, e la dilatazione dell'orizzonte temporale della vita emotiva confermano l'esistenza di uno scarto fra gli assunti meccanicistici dell'antropologia hobbesiana e le sue analisi e conclusioni più generali. In secondo luogo, emerge con chiarezza come quella di Hobbes sia un'*antropologia delle passioni* e non delle facoltà. Nucleo originario della differenza fra gli uomini e gli animali non è la presenza di facoltà esclusivamente umane, ma la disponibilità di forme di piacere e di passioni ignote al mondo animale. Le facoltà della mente a partire dalla capacità del linguaggio e del calcolo delle conseguenze dei nomi vengono radicate nella specificità della vita emotiva umana. Sono le passioni che segnano la differenza fra gli uomini e gli animali e sono le passioni le dirette responsabili dello sviluppo delle facoltà più propriamente umane: senza piacere della mente e curiosità, niente linguaggio e calcolo dei nomi, nessun interesse per un futuro in senso proprio, nessun interesse alla previsione delle conseguenze. Le facoltà sono al servizio delle passioni, esattamente come la ragione è impotente a condurre gli uomini fuori dalla condizione di guerra di tutti contro tutti senza la spinta motivazionale della paura di una morte prematura. In terzo luogo, la caratteristica antropologica del piacere della mente e della curiosità restituisce una declinazione dell'illimitatezza dell'animale uomo che tiene efficacemente insieme autoconservazione e autoaffermazione, che bene esibisce l'ambigua convivenza nella soggettività moderna di esigenze di autoprotezione e spinta "prometeica" autoaffermativa. Illimitatezza dell'individuo significa insieme e congiuntamente esperienza della fragilità del soggetto di fronte ad un mondo conoscitivamente e praticamente ingovernabile, e apertura illimitata del desiderio, assenza di limiti a ciò che si può desiderare e acquisire.

## 2. *Sociologia del conflitto: appropriazione e riconoscimento*

*Indipendentemente* dal dualismo fra piacere del senso e piacere della mente, Hobbes costruisce una fenomenologia del conflitto basata sulle forme di acquisizione di potere che solo apparentemente ripropone la classica tripartizione tucididea delle cause di contesa: «Cosicché nella natura umana troviamo tre cause principali di contesa: in primo luogo la competizione, in secondo luogo, la diffidenza, in terzo luogo la gloria. La prima fa sì che gli uomini si aggrediscano per guadagno, la seconda per sicurezza, la terza per reputazione. Nel primo caso gli uomini usano

violenza per rendersi padroni delle persone di altri uomini, delle loro donne, dei loro figli, del loro bestiame; nel secondo caso per difenderli; nel terzo caso per delle inezie come una parola, un sorriso, un'opinione differente, e qualunque altro segno di scarsa valutazione, o direttamente nei riguardi delle loro persone, o di riflesso nei riguardi della loro parentela, dei loro amici, della loro nazione, della loro professione o del loro nome»<sup>6</sup>. La fenomenologia della ricerca del potere non si costruisce a partire dalle finalità che il potere è chiamato a servire: a discriminare le forme del conflitto non è il tipo di piacere (del senso o della mente) ricercato ma il *tipo di acquisizione* a cui si aspira. Sia che si ricerchi il potere come via di accesso alla soddisfazione di desideri sensuali, sia che si aspiri al potere per il piacere della mente ad esso collegato, la tipologia del conflitto e le forme del ricorso alla violenza cambiano in funzione del fatto che l'acquisizione di potere avvenga nella forma dell'*appropriazione* o in quella del *riconoscimento*. A discriminare le forme di insorgenza della violenza nelle relazioni sociali non è la radice ultima del desiderio di potere (tipo di piacere ricercato), ma la tipologia della sua acquisizione: acquisire potere attraverso il riconoscimento non esclude, infatti, che tale potere possa essere impiegato per soddisfare desideri sensuali, così come appropriarsi per furto, rapina o sopraffazione del corpo o dei beni altrui non confina il potere così acquisito nella funzionalità a scopi unicamente sensuali. Il potere è una grandezza neutra rispetto alle finalità che ne motivano la ricerca, è una sorta di mezzo universale la cui acquisizione si differenzia per le forme che assume, non per gli scopi che è chiamata a perseguire.

Cominciamo dal conflitto violento finalizzato all'appropriazione del potere altrui: «se due uomini desiderano la stessa cosa, e tuttavia non possono entrambi goderla, diventano nemici, e sulla via del loro fine (che è principalmente la loro propria conservazione, e talvolta solamente il loro diletto) si sforzano di distruggersi o di sottomettersi l'un l'altro. Onde accade che dove un aggressore non ha più da temere che il potere singolo di un altro uomo, se uno pianta, semina, costruisce o possiede un fondo conveniente, ci si può probabilmente aspettare che altri, preparatisi con forze riunite vengano per spossessarlo e privarlo non solo del frutto della sua fatica, ma anche della sua vita o della libertà»<sup>7</sup>. Il desiderio di appropriarsi del potere altrui non si basa, innanzitutto, su una condizione di scarsità. Nessuna indicazione viene fornita sulla indisponibilità di alternative all'aggressione, niente ci viene detto sulla scarsità di terra da coltivare o sulla necessità di risolvere un conflitto non altrimenti componibile. Il desiderio della stessa cosa non rimanda all'unicità della cosa medesima, ma all'appuntarsi del desiderio di due uomini sulla stessa cosa, su uno stesso quantitativo di potere. Presupposto antropologico decisivo di questo scenario è l'impraticabilità di un uso comune, di una condivisione di quel determinato quantitativo di potere. Gli individui hobbesiani mirano all'acquisizione privata di potere perché sono incapaci di godere delle cose in comune, e sono incapaci di farlo perché le loro passioni sono diverse, perché essi sono in senso proprio *individui*. Si tratta del punto in cui il nominalismo hobbesiano mostra il suo volto più radicalmente inconciliabile con l'idea di una convivenza spontaneamente pacifica degli individui in società. Lo spazio del comune viene cancellato dalla diversità e dalla incostanza delle passioni, il carattere privato del potere si presenta come esito diretto del radicale nominalismo hobbesiano.

Ma se escludiamo la scarsità, che cosa spinge gli individui hobbesiani a ricorrere alla violenza ai fini dell'acquisizione di potere, che cosa li spinge alla rapina e al furto piuttosto che al lavoro? La risposta va cercata in direzione di una scarsità che non si misura sulla quantità di beni disponibili, ma sull'intreccio fra illimitatezza del

---

<sup>6</sup> *Leviatano*, 119-20.

<sup>7</sup> *Leviatano*, 118.

fabbisogno di potere e scarsità di tempo. Chi desidera non ha tempo, e chi è in ansia per il tempo a venire è sempre desideroso di potere. L'aggressione violenta è lo strumento più efficace per ottenere quell'incremento del proprio potere che rappresenta un'esigenza inestinguibile. Dove è possibile, la violenza contro i propri simili per appropriarsi dei loro beni o dei loro corpi non è l'*extrema* ma la *prima ratio*. Niente è più razionale ai fini del soddisfacimento di un fabbisogno illimitato di potere che l'aggressione violenta per l'appropriazione del potere altrui. Efficiente dal punto di vista del conseguimento del massimo risultato nel tempo più breve, l'aggressione violenta di altri individui è anche *facile* dal punto di vista emotivo: manca del tutto nell'antropologia hobbesiana qualsiasi contrappeso emotivo all'efficacia della violenza, qualsiasi sentimento o passione che induca a riconoscere nei propri simili qualcosa di diverso da semplici mezzi. Nella migliore delle ipotesi sentimenti, passioni, affetti che escludano il ricorso alla forza nei confronti di altri individui sono limitati ai membri del nucleo familiare ristretto<sup>8</sup>.

D'altro canto, la razionalità e la facilità del ricorso all'aggressione violenta si intrecciano con una abbastanza generalizzata praticabilità del ricorso alla sopraffazione. I rapporti di potere fra gli individui si dispongono, infatti, all'insegna della contingenza della superiorità: di una capacità di sopraffare i propri simili che lungi dall'essere attribuita stabilmente ad alcuni piuttosto che ad altri – lungi dal costituire il fondamento di una gerarchia naturale stabile e duratura – è esposta alla contingenza delle occasioni e al variare delle situazioni: «riguardo alla forza corporea, il più debole ha forza sufficiente per uccidere il più forte, o con segreta macchinazione o alleandosi con altri che sono con lui nello stesso pericolo»<sup>9</sup>. La capacità di sopraffare e di ricorrere con successo all'aggressione violenta è legata alla contingenza delle situazioni e può essere persa o acquisita con grande facilità e rapidità.

Profondamente diverso è lo scenario in cui l'aggressione risulta collegata ad una pretesa insoddisfatta di riconoscimento: «Ogni uomo infatti bada che il suo compagno lo valuti allo stesso grado in cui egli innalza se stesso; e ad ogni segno di disprezzo o di scarsa valutazione, naturalmente si sforza, per quanto osa (e ciò tra coloro che non hanno alcun potere comune che li tenga quieti, è di gran lunga sufficiente a far sì che si distruggano l'un l'altro), di estorcere una valutazione più grande, da quelli che lo disprezzano arrecando loro danno e dagli altri con l'esempio»<sup>10</sup>. Il conflitto violento viene qui presentato come l'esito *indiretto* di una lotta che l'individuo conduce per essere valutato dagli altri allo stesso modo in cui egli valuta se stesso. Si tratta di una lotta che assume ad oggetto i segni diretti e indiretti con cui si manifesta socialmente la stima. È indubbio che, nel XIII capitolo del *Leviatano*, Hobbes associa esplicitamente questa fenomenologia del conflitto con la ricerca della gloria. Si tratta, tuttavia, di un'associazione che all'altezza del *Leviatano* risulta del tutto illegittima. La ridefinizione del piacere della mente in termini di piacere del potere in quanto tale rende impraticabile una associazione rigida fra forme di potere e tipologia di piacere: il potere che procura piacere della mente è del tutto identico a quello che viene desiderato in quanto mezzo per procurarsi piaceri sensuali. Lo stesso identico potere – uno schiavo come una somma di denaro, un campo da coltivare come la stima sociale – può essere ricercato sia per la sua piacevolezza per la mente, sia come via di accesso ai piaceri del senso.

Svuotati del loro significato psicologico, il riconoscimento altrui e un'adeguata valutazione sociale divengono oggetto di contesa semplicemente per la loro valenza

---

<sup>8</sup> Cfr. *De cive*, 97.

<sup>9</sup> *Leviatano*, 117.

<sup>10</sup> *Leviatano*, 119.

di passaggi ineludibili per l'acquisizione di quote del potere altrui in un contesto in cui non esistono – in prima battuta – i presupposti per un'aggressione immediata. Indipendentemente dal tipo di rapporto che ciascun individuo intrattiene con il potere e dall'uso che intende farne, il riconoscimento della sua superiorità è il passaggio obbligato per acquisire autorità, per accedere a quote del potere altrui nella forma dell'obbedienza. Le inezie di cui Hobbes parla in questo contesto come dell'oggetto del contendere sono, in realtà, i segni e le testimonianze di quel riconoscimento di una superiorità di potere che si traduce immediatamente in disponibilità altrui ad obbedire. In gioco è il riconoscimento come forma di acquisizione tramite consenso di un potere fatto di influenza sul comportamento altrui.

Ma quali sono le condizioni di accesso ad un confronto e ad una lotta per il riconoscimento una volta rimosso il legame diretto e specifico di questo tipo di acquisizione di potere con un tipo specifico di motivazione? Qual è lo scenario sociale nel quale matura una aspettativa/pretesa di acquisizione di potere tramite consenso come quella legata al riconoscimento? Quali sono le ragioni che inducono a ricercare il riconoscimento piuttosto che il dominio, posto che quest'ultimo sarebbe preferibile anche in una prospettiva di ricerca del potere motivata dal piacere della mente? Infine, che cosa spinge in direzione del ricorso alla violenza e alla sopraffazione una strategia in prima istanza orientata al riconoscimento?

La richiesta di riconoscimento e di trasferimento di potere nella forma dell'attribuzione di autorità matura in un contesto in cui si sono consumati i margini per strategie più "aggressive" e meno condizionate di acquisizione di potere. È il prodursi di una coesistenza fra «uomini di forza pressappoco uguale» che rende altamente rischiosa l'aggressione e l'impiego diretto della forza e che media il ricorso ad una modalità condizionata e limitata di soddisfacimento del desiderio di potere. Dove le relazioni fra gli individui assumono una relativa stabilità all'insegna di un equilibrio delle forze, le strategie acquisitivo-appropriative che non prevedono il contributo dell'inferiore (rapina, sottomissione, uccisione) lasciano il passo a trasferimenti di potere di entità più limitata, ma ugualmente significativi, nella forma del riconoscimento di una superiorità di potere specifica, limitata, settoriale, incapace di coagularsi nella forma del comando diretto ed esplicito per assumere piuttosto la forma di un trasferimento del potere nelle forme di un'obbedienza limitata e condizionata a specifici ambiti dell'agire individuale.

Tratto caratteristico di questa modalità di acquisizione del potere è, quindi, l'esistenza di una superiorità incapace di tradursi in un'aggressione diretta priva di rischi e nella conseguente dipendenza dell'acquisizione di potere dal giudizio dell'inferiore. Su questa base l'appropriazione dei beni e dei corpi degli altri individui cede così il passo ad condizionamento della loro condotta, della loro volontà che dipende dalle loro opinioni (riconoscimento). Il riconoscimento della superiorità da parte dell'inferiore risulta tuttavia esposto alla contingenza da molteplici punti di vista. Innanzitutto, il riconoscimento della superiorità di qualcuno in uno specifico potere possiede una dimensione cognitiva, consiste in una presa d'atto a cui si oppongono le passioni: riconoscere una qualche superiorità significa perdere, infatti, quote di potere e questo non può risultare in alcun modo piacevole né per il senso né per la mente. Tutte le nostre passioni convergono nella resistenza alla presa d'atto che qualcuno possiede un potere superiore al nostro per quanto tale superiorità possa essere specifica e limitata. In secondo luogo, quanto più esigua e circoscritta è la superiorità del potere altrui tanto più il riconoscimento viene a dipendere da presupposti emotivi. Nel riconoscimento non c'è soltanto la presa d'atto cognitiva di una eccedenza di uno specifico potere altrui, c'è anche il riconoscimento di quel potere – di quel di più che l'altro possiede – come rilevante per i nostri scopi, per i

nostri tentativi di procurarci un bene o di evitare un male. Senza rilevanza di un potere per i nostri fini, senza interesse di una certa eccedenza di potere per la nostra condotta pratica non c'è riconoscimento in senso pieno, non c'è attribuzione di autorità/influenza e, quindi, cessione di potere: non si attribuisce potere a chi ci è superiore in qualcosa che riteniamo del tutto irrilevante per il perseguimento dei nostri fini, che non rende più facile o più difficile il soddisfacimento delle nostre passioni. Questo implica, infine, la dipendenza del riconoscimento da una contingenza delle passioni che è legata anche al mutare delle circostanze esterne: «Un abile condottiero ha un gran prezzo in tempo di guerra, presente o imminente, ma non così in pace. Un giudice dotto e incorrotto ha molto pregio in tempo di pace, ma non tanto in guerra»<sup>11</sup>. Le passioni variano non soltanto da individuo a individuo, ma anche da momento a momento nello stesso individuo sia per il variare di fattori interni, sia per i mutamenti delle esigenze legate al contesto sociale esterno.

La contingenza del riconoscimento rende altissimamente improbabile l'evento che assicurerebbe un esito non violento della dinamica del riconoscimento: la perfetta specularità fra le aspirazioni di chi si percepisce superiore e l'entità della superiorità che l'inferiore è disposto a riconoscere. Al di là dell'incentivo emotivo del superiore a rappresentarsi dotato di un potere più grande di quello che "in realtà" possiede, l'elemento che fa precipitare verso la violenza una relazione originariamente improntata all'esclusione della possibilità di ricorrere all'impiego diretto e immediato della forza sta proprio nella impossibile convergenza fra aspettative/pretese del superiore e riconoscimento dell'inferiore. Il riconoscimento mancato o insufficiente, così come, dall'altro lato della relazione, l'aspettativa smisurata o la pretesa eccessiva, finiscono per precipitare proprio in quel conflitto violento la cui impraticabilità era stata – nella percezione del superiore – motivo e scaturigine di una strategia più debole, meno immediatamente aggressiva. L'asimmetria fra pretesa e disposizione, fra aspettativa ed esito della relazione di riconoscimento determina infatti una *escalation* in direzione del ricorso alla violenza, perché la violenza sul corpo dell'altro individuo costituisce la manifestazione indubitabile della esistenza di una superiorità di potere e al tempo stesso il luogo della sua massima rilevanza. Nessuno può dubitare di una superiorità che si manifesta nella capacità di provocare dolore fisico e morte: nessuno può giudicare irrilevante – essere insensibile o indifferente a – una superiorità di potere che accede alla capacità di infliggere il più grande dei mali. L'esercizio della violenza nei confronti di chi recalcitra ad un adeguato riconoscimento della superiorità costituisce così il centro gravitazionale di una relazione originatasi proprio dalla percezione soggettiva di una rischiosità e incertezza del ricorso all'aggressione diretta. Qui il ricorso alla violenza non è la *prima ratio*, ma l'*extrema ratio*, l'esito originariamente impreveduto e indesiderato di una contesa relativa al riconoscimento o alla sua entità.

Il XIII capitolo del *Leviatano* propone, infine, una terza «causa di contesa», quella legata alla diffidenza e all'incremento di potere come strumento per garantire la propria sicurezza e in ultima istanza la propria autoconservazione: «Da questa diffidenza dell'uno verso l'altro non c'è via così ragionevole per ciascun uomo di assicurarsi, come l'anticipazione, cioè il padroneggiare con la forza o con la furberia quante più persone è possibile, tanto a lungo, finché egli veda che nessun altro potere è abbastanza grande per danneggiarlo; e questo non è più di ciò che la propria conservazione richiede, ed è *generalmente concesso*. Inoltre, per il fatto che ci sono alcuni che prendono piacere nel contemplare il proprio potere in atti di conquista, che essi spingono più lontano di quanto richieda la loro sicurezza, se gli altri, che

---

<sup>11</sup> *Leviatano*, 84.

diversamente sarebbero lieti di starsene quieti entro modesti limiti, non accrescessero con l'aggressione il loro potere, non sarebbero in grado, con lo stare solo sulla difensiva, di sussistere a lungo. Di conseguenza, tale aumento di dominio sugli uomini, *essendo necessario per la conservazione dell'uomo, deve essergli concesso*<sup>12</sup>.

Contrariamente a quanto avviene con il guadagno e la reputazione, con questa terza «causa di contesa» il punto prospettico si sposta decisamente in direzione della motivazione. L'aggressione ispirata dalla ricerca della sicurezza non possiede, infatti, nessuna specificità quanto ad andamento o a fenomenologia: non si caratterizza per presentare forme o dinamiche specifiche di ricorso alla violenza, ma per la diversa qualità morale connessa alla motivazione della conservazione di sé. Le espressioni «è generalmente concesso» e «deve essergli concesso» segnalano, appunto, la cifra morale assunta dal ragionamento hobbesiano. La ricerca della sicurezza è sì un motivo di incremento del potere con mezzi direttamente o indirettamente violenti, ma possiede una differente *qualità morale*. La violenza cambia segno morale quando è motivata da un intento autodifensivo che in Hobbes si definisce a partire dal suo fondamento emotivo: la paura di essere ucciso.

È la paura per la propria incolumità che configura la liceità morale, la legittimità di comportamenti che nella loro fisionomia esteriore in nulla si distinguono dalle diverse strategie di acquisizione di potere. Il ricorso alla violenza da parte di chi ha paura per la propria vita è esteriormente identico a quello di coloro che ricorrono – direttamente o indirettamente – alla violenza per accrescere il proprio potere come condizione di accesso ai piaceri del senso o a quelli della mente, ma possiede una qualità morale incomparabile. In questione qui è il nucleo concettuale del diritto di natura. Soltanto il ricorso – immediato o “inevitabile” – alla violenza motivato dalla paura rientra nell'ambito del diritto di natura. O meglio: la paura è appunto il criterio che definisce il diritto naturale, il fondamento in base al quale discriminare una violenza moralmente *legittima* da una che, invece, non possiede alcuna giustificazione, pur essendo comprensibile sulla base della ricostruzione hobbesiana della natura umana. Non ogni violenza è, dunque, moralmente giustificata, ma soltanto quella autenticamente motivata dalla paura della morte<sup>13</sup>. Il diritto di natura è diritto a compiere qualunque azione, ma non per qualsiasi motivazione.

L'isolamento della paura/sicurezza come «causa di contesa» non aggiunge nulla alla fenomenologia del conflitto, perimetra una dimensione di non colpevolezza, di liceità morale. La ricerca di un incremento di potere motivata dalla paura può svolgersi indifferentemente nelle forme dell'appropriazione o del riconoscimento. La scelta a favore di una tipologia acquisitiva rispetto ad un'altra è dettata da condizioni di praticabilità e di valutazione dei rischi indifferenti alla motivazione della paura della morte come lo erano alla concreta finalizzazione del potere da acquisire ai piaceri del senso o a quelli della mente. La differente qualità morale della violenza motivata dalla paura si combina con l'assoluta identità esteriore dei comportamenti pratici e delle concrete strategie adottate. La conformità al diritto di natura è questione che riguarda il cuore degli uomini ed è questione indecidibile in base alla esteriorità del comportamento. Dal momento che il cuore degli uomini è per definizione inaccessibile, non c'è nessun modo per stabilire con certezza quali comportamenti siano ispirati da motivazioni autoprotettive e difensive e quali invece da esigenze di incremento di potere altrimenti motivate. Il diritto di natura è incapace

---

<sup>12</sup> *Leviatano*, 118-9 (corsivo mio).

<sup>13</sup> Sulla conseguente centralità della buona fede per la definizione del diritto di natura cfr. V. Omaggio, *Justus metus. Etica e diritto in Thomas Hobbes*, Editoriale Scientifica, Napoli 2000, pp. 31-3.

di discriminare le azioni e le persone, limitandosi a qualificare moralmente una motivazione esteriormente indistinguibile.

Il diritto di natura, tuttavia, non soltanto consiste in una differenza tutta interiore incapace di tradursi in una determinazione univoca delle azioni e dei comportamenti legittimi, ma finisce anche per mancare l'obiettivo che ne costituisce il fondamento: «finché ogni uomo ritiene questo diritto di fare ciò che gli piace, tutti gli uomini sono nella condizione di guerra»<sup>14</sup>. Ogni azione anche violenta mirante ad incrementare il proprio potere è, dunque, legittima purché motivata dalla paura di essere uccisi, ma l'esercizio di questo diritto non è razionale (efficace) alla soddisfazione della passione che ne costituisce il fondamento. Nella condizione di natura è legittimo fare tutto ciò che si ritiene funzionale ad assicurarsi di non essere uccisi, ma dal legittimo ricorso ad ogni azione volta ad incrementare il proprio potere non è lecito attendersi una conservazione della vita fino al suo termine naturale. La spinta all'oltrepassamento del diritto di natura in direzione della legge naturale prima, e del Leviatano poi, nasce appunto da questo scollamento fra legittimità ed efficacia. L'inefficacia delle diverse strategie messe in campo dalla ragione per estirpare il rischio di essere uccisi e la paura di una morte prematura costituisce l'esperienza decisiva che spinge in direzione dell'istituzione dell'artificio.

La paura della morte costituisce così non soltanto una motivazione che discrimina nella condizione di natura ciò che è fatto con diritto da ciò che non lo è, ma anche la spinta emotiva fondamentale ad uscire da tale condizione di ostilità generalizzata. La possibilità che la paura giochi un ruolo decisivo nella pacificazione delle relazioni sociali dipende dal fatto che la morte è il sommo male. Finché rimaniamo nell'ambito dei beni e dei mali che possiamo sperimentare in questo mondo, la vita è il primo dei beni (la condizione di possibilità di ogni bene) e la morte il sommo male (la cancellazione drastica e irreversibile di qualsiasi speranza di bene). Il percorso argomentativo che conduce alla istituzione dello Stato e il dispositivo coercitivo che gli individui allestiscono per garantirsi la convivenza pacifica in società funzionano soltanto in relazione alle passioni per i beni e i mali di questo mondo, solo fintanto che la morte è il sommo male e la vita il primo dei beni. Quale potere coercitivo può esercitare lo Stato su chi organizza le proprie azioni in vista della vita eterna? Che effetto può avere la minaccia della morte su chi crede che un certo comportamento gli procuri la vita eterna?

### 3. *Prometeo e i fondamenti antropologici della religione*

Non sempre viene adeguatamente sottolineato come per Hobbes la religione costituisca uno degli elementi che distinguono gli uomini dagli animali<sup>15</sup>: «Visto che non ci sono segni, né frutto della *religione* se non nell'uomo solamente, non c'è motivo di dubitare che anche il seme della *religione* sia solamente nell'uomo; esso consiste in qualche qualità peculiare, o almeno in qualche grado eminente di essa, che non si trova in altre creature viventi»<sup>16</sup>. Fra i fenomeni squisitamente umani vanno annoverati non soltanto il linguaggio e la conoscenza scientifica, il futuro aperto e la sollecitudine ansiosa per il tempo a venire, ma anche la religione. Anzi: soprattutto la religione, dal momento che la figura di Prometeo, mitico eroe della curiosità e dell'ansia per il futuro, viene introdotta e tratteggiata da Hobbes proprio nel contesto

---

<sup>14</sup> *Leviatano*, 125.

<sup>15</sup> Fra le eccezioni si segnala F. Izzo, *Forme della modernità. Antropologia, politica e teologia in Thomas Hobbes*, Laterza, Roma-Bari 2005, in particolare pp. 196-202.

<sup>16</sup> *Leviatano*, 102.

di una riflessione sulle radici antropologiche del fenomeno religioso. Nel XII capitolo del *Leviatano* la curiosità viene così ad essere il seme naturale da cui germoglia non soltanto l'ansia sollecita per il tempo a venire, esemplificata da Prometeo, ma anche una straordinaria varietà di opinioni religiose, comunque accomunate, al di là delle differenze tipologiche, dalla credenza in *entità invisibili* dotate di un *potere superiore a quello degli uomini*<sup>17</sup>.

Hobbes distingue nettamente due tipi di religiosità: da una parte, le diverse forme di politeismo e di superstizione; dall'altra, il riconoscimento razionale di un Dio eterno, infinito e onnipotente che non coincide, ma risulta facilmente compatibile con il Dio della tradizione giudaico-cristiana. Detto altrimenti: da una parte, la religione della superstizione e del pluralismo incontrollato delle potenze invisibili (politeismo); dall'altra, la credenza in un Dio unico a cui alcuni possono pervenire per speculazione razionale, ma che per i più è accessibile soltanto in virtù di una rivelazione che arricchisce e integra il profilo del Dio del lume naturale. Queste due diverse tipologie di credenza religiosa hanno anche fondamenti emotivi differenti. Mentre il politeismo e la credenza in una pluralità di divinità rimanda alla sollecitudine per la propria buona sorte e alla preoccupazione ansiosa per il futuro in un contesto di ignoranza delle cause dei fenomeni e di incapacità di governare conoscitivamente il tempo a venire, il riconoscimento di un Dio eterno, infinito e onnipotente rimanda piuttosto alla curiosità e alla interrogazione sulle cause.

Cominciamo dai fondamenti antropologici della credenza in una molteplicità di potenze soprannaturali. Il «perpetuo timore che accompagna sempre l'umanità nell'ignoranza delle cause come se fosse nelle tenebre, deve necessariamente avere qualcosa per oggetto. Perciò quando non c'è nulla da vedere, non c'è nulla da accusare per la propria buona o cattiva fortuna, se non qualche *potere*, o agente *invisibili*; era forse in questo senso che alcuni antichi poeti dicevano che gli dèi furono dapprima creati dal timore umano, la qual cosa detta degli dèi (cioè dei molti dèi dei gentili) è verissima»<sup>18</sup>. L'ansia per il futuro è timore per l'indeterminato, ma la natura umana non sopporta la presenza costante – il confronto quotidiano con – una dimensione di incertezza relativa a questioni decisive per la propria vita. La credenza negli dèi si configura come un processo di esonero (*Entlastung*) da una condizione di timore indeterminato. La credenza nelle potenze invisibili trasforma l'ansia indeterminata per la propria sorte e la consapevolezza di non conoscere le cause della propria buona o cattiva sorte, nel timore determinato per potenze che si ritiene di conoscere e a cui si crede di poter fare ricorso in caso di bisogno. Se il rapporto con il mondo dell'uomo si dispone all'insegna dell'ansia per il tempo a venire non ne discende soltanto la dilatazione del fabbisogno di potere, ma anche una pressione dell'indeterminato che deve essere alleviata attraverso credenze che diano un volto e un nome a ciò che determina il nostro destino. È questo in ultima istanza il seme naturale della religiosità superstiziosa: l'esigenza di trasformare l'*ansia* che sorge dal confronto con l'indeterminato nel *timore* per qualcosa di determinato.

Al fondo della credenza nelle potenze invisibili c'è, dunque, un'ansia «egoistica» per la propria buona sorte che Hobbes distingue nettamente dall'atteggiamento e dalla passione che invece conducono alla credenza in un Dio eterno, infinito e onnipotente: «il riconoscimento di un Dio eterno, infinito e onnipotente, può essere più facilmente derivato dal desiderio che gli uomini hanno di conoscere le cause dei corpi naturali e delle loro diverse virtù ed operazioni, che dal timore di ciò che accadrebbe loro nel

---

<sup>17</sup> «Dal propagarsi della religione, non è difficile intendere le cause del risolversi di essa nei suoi primi semi o principi, che sono solo un'opinione su una divinità e su dei poteri invisibili e soprannaturali» (*Leviatano*, 113).

<sup>18</sup> *Leviatano*, 103.

tempo avvenire»<sup>19</sup>. Non è possibile qui affrontare la questione dello statuto epistemologico di questo argomento, e discutere nel merito se quella che Hobbes esibisce nelle pagine iniziali del XII capitolo del *Leviatano* – ma che aveva già formulato nelle pagine conclusive del capitolo precedente – sia una vera e propria prova dell'esistenza di Dio. Quello che è indubbio è che Hobbes stabilisce un percorso privilegiato tra la curiosità di conoscere le cause, la domanda sull'origine o sulla causa prima dei fenomeni e l'accesso all'idea di un Dio eterno infinito onnipotente, di un Dio causa prima. Se nel passo appena citato, la ricerca delle cause viene identificata come la via *più facile* (*more easily*) di accesso alla credenza in un Dio eterno, infinito e onnipotente – non escludendo, in tal modo, un percorso che passi attraverso la semplificazione di un *pantheon* politeista o, comunque, non escludendo in linea di principio altre strade –, certamente Hobbes tende a stabilire una tensione fra i due atteggiamenti: «colui che da un qualunque effetto che vede accadere, ragionasse sulla causa prossima e immediata di esso, e quindi sulla causa di quella causa, e si immergesse profondamente nel perseguire le cause, giungerà alla fine a questo, che ci deve essere (come confessavano anche i filosofi pagani) un primo motore, cioè una causa prima ed eterna di tutte le cose, che è ciò che gli uomini vogliono dire con il nome di Dio; e tutto questo senza pensare alla propria fortuna, la sollecitudine per la quale inclina al timore, ostacola la ricerca delle cause delle altre cose e perciò dà occasione di fingersi tanti dèi quanti sono gli uomini che li immaginano»<sup>20</sup>. Qui la ricerca delle cause e la sollecitudine ansiosa vengono poste in un rapporto a somma zero: la sollecitudine ostacola la curiosità teoretica e la possibilità di una religiosità non superstiziosa viene interamente a dipendere dalla capacità di distaccarsi dalla cura sollecita per la propria fortuna. La stessa impostazione ricorre nella pagine conclusive dell'XI capitolo del *Leviatano*: se «la curiosità, o l'amore per la conoscenza delle cause, conduce un uomo, dalla considerazione dell'effetto, a ricercare la causa, e di nuovo la causa di quella causa, fino a che giunge necessariamente per ultimo a questo pensiero che c'è qualche causa che non ha una causa antecedente, ma è eterna, quella causa che gli uomini chiamano Dio»<sup>21</sup>, al contrario, coloro «che compiono scarse o nessuna ricerca nelle cause naturali delle cose, per il timore che procede dall'ignoranza stessa di cos'è che ha il potere di far loro molto bene o danno, sono [...] inclini a supporre e a fingersi diverse specie di poteri invisibili, ad avere un timore reverenziale delle proprie immaginazioni, ad invocarle in un momento di sventura, come pure a ringraziarle nel momento di un atteso buon successo, facendo delle creature della loro fantasia, i loro dèi»<sup>22</sup>.

Al di là delle oscillazioni, sembra lecito affermare che per Hobbes il riconoscimento di un Dio primo motore, causa prima e origine di tutte le cose – il Dio dei filosofi e del lume naturale – è la credenza a cui si approda *di norma* da una ricerca delle cause motivata dalla curiosità che sta emotivamente in una alternativa secca con la preoccupazione ansiosa per la propria buona o cattiva fortuna. Le forme *tipiche/normali* di genesi delle credenze religiose sono, dunque, per un verso, quella che dalla preoccupazione ansiosa conduce al politeismo superstizioso, per un altro, quella che dalla ricerca curiosa delle cause prime delle cose approda, in virtù del lume naturale, al riconoscimento di un Dio eterno, infinito e onnipotente. Malgrado la profonda diversità sia dal punto di vista della motivazione, sia da quello della concreta fisionomia della credenza, il seme naturale della religione viene individuato

---

<sup>19</sup> *Leviatano*, 103-4.

<sup>20</sup> *Leviatano*, 104.

<sup>21</sup> *Leviatano*, 100.

<sup>22</sup> *Leviatano*, 101.

da Hobbes nella curiosità. È nell'amore per la conoscenza delle cause, nel desiderio di «conoscere il perché e il come» dei fenomeni che risiede la radice antropologica ultima della religione. Dalla curiosità dipende, infatti, sia, direttamente, il riconoscimento dell'esistenza di un Dio eterno, infinito e onnipotente; sia indirettamente, attraverso l'ansia per il tempo a venire, la credenza in innumerevoli specie di dèi. La sollecitudine ansiosa e il timore indeterminato per un futuro aperto sono, infatti, le conseguenze di un rapporto dell'uomo con il mondo segnato dalla curiosità.

Si tratta di due modalità di accesso al soprannaturale profondamente asimmetriche per quanto riguarda la loro facilità/praticabilità e, conseguentemente, la loro diffusione. Gli individui in grado di riconoscere per lume naturale l'esistenza di un Dio eterno, infinito e onnipotente rappresentano una esigua minoranza del genere umano: «che poi abbia detto che l'esistenza di Dio può venire conosciuta per ragione naturale, va inteso non nel senso che creda che tutti la possono conoscere: a meno che non si creda che dal fatto che Archimede ha scoperto la proporzione fra il cilindro e la sfera con la ragione naturale, segue che chiunque altro del volgo avrebbe potuto scoprirla. Sostengo quindi che anche se alcuni possono conoscere con il lume della ragione che Dio esiste, gli uomini sempre occupati a procurarsi piaceri, ricchezze onori; e quelli che non sono soliti, o capaci, o attenti a ragionare correttamente, insomma gli stolti, al cui numero appartengono gli atei, non lo possono conoscere»<sup>23</sup>. Ad ostacolare l'uso del lume naturale come via di accesso al riconoscimento di un Dio eterno, infinito e onnipotente, non ci sono soltanto ostacoli emotivi di vario genere, ma anche la mancanza di requisiti cognitivi in termini di educazione e abitudine al ragionamento razionale, nonché, *last but not least*, in termini di possesso di capacità adeguate di ragionamento.

Come conseguenza – diretta o indiretta – della passione che definisce la specificità degli uomini rispetto agli altri animali, la religiosità costituisce una dimensione inestirpabile della vita emotiva e sociale degli individui umani: «[La religione] non può mai essere abolita dalla natura umana in modo tale che non si possano ancora far scaturire da essa nuove religioni, qualora sia coltivata da quegli uomini che hanno la reputazione atta a tale proposito»<sup>24</sup>. La religione è per Hobbes il prodotto dello sguardo sul mondo tipico della curiosità: direttamente, attraverso un bisogno di conoscenza e di interrogazione sulle cause prime; indirettamente, come radice antropologica di un'ansia dell'indeterminato che chiede di essere “rimossa”. Nella profonda diversità della loro fisionomia, nessuno dei due tipi di credenza religiosa appare sensibile ad una strategia di rischiarimento: non certo il primo, che della esigenza di conoscenza e della sua inesauribilità e impossibilità di conclusione si nutre; ma neppure il secondo, che sorge proprio dal costitutivo, antropologico dislivello fra orizzonte percepito e complessità dominabile. Nessun miglioramento della conoscenza umana sarà mai in grado di prosciugare del tutto la palude della religiosità superstiziosa perché nessun sapere umano potrà mai permetterci di prevedere il futuro, fosse anche soltanto quello della nostra vita.

L'ingresso sulla scena delle opinioni religiose determina, innanzitutto, una crescita esponenziale della complessità della vita emotiva umana e delle differenze di valutazione fra individui in relazione a ciò che è bene e ciò che è male. La diversità delle passioni e dei gusti non è più legata soltanto alla particolare costituzione fisica di ognuno, o alle contingenze spaziali e temporali che condizionano l'insorgenza di un particolare appetito o di una determinata avversione, ma si amplifica in funzione delle credenze, dei timori e delle aspettative che queste fanno sorgere. Con le

---

<sup>23</sup> *De cive*, 215.

<sup>24</sup> *Leviatano*, 113.

credenze religiose aumenta a dismisura il ruolo che la dimensione cognitiva svolge nella definizione degli affetti. La vita emotiva umana – passioni, appetiti, avversioni – viene sempre più a dipendere dalle credenze, dalle opinioni e sempre meno da elementi fisiologici in senso stretto. O meglio: le passioni si organizzano e si definiscono sempre meno a partire da elementi naturali interni ed esterni al soggetto, e sempre più in base all'insieme delle credenze che ciascuno individuo nutre sul mondo e su ciò che sta al di là del visibile.

Ma la conseguenza più significativa della inestirpabile presenza delle credenze religiose nell'orizzonte della società umana è costituita dalla particolare natura e fisionomia del comportamento soggettivo da esse ispirato. Indipendentemente dal fondamento motivazionale (piacere del senso, piacere della mente, paura), la ricerca del potere funzionale all'acquisizione dei *beni mondani* possiede una sua fenomenologia (appropriazione o riconoscimento), una sua grammatica (dipendenza delle strategie acquisitive dalla percezione dei rapporti di forza e delle *chances* di successo di ciascuna opzione: preferibilità della violenza o violenza come *extrema ratio*), una sua sintassi (vita come primo dei beni, morte come sommo male). Queste coordinate del comportamento individuale in società vengono profondamente stravolte dal legame che le credenze religiose istituiscono fra le azioni individuali e l'acquisizione dei *beni ultramondani* dispensati da potenze soprannaturali. Ovviamente questa ridefinizione della fisionomia del comportamento individuale rispetto alla ricerca dei beni mondani sarà tanto più radicale quanto più marcata e coerente sarà la trascendenza del potere divino, il divario di potere esistente fra potenze umane e potenze divine e, conseguentemente l'incommensurabilità delle punizioni e dei premi che esso è in grado di dispensare. Questa alterazione della logica del comportamento umano si rende visibile in due aspetti distinti, ma collegati.

In primo luogo, le credenze religiose contengono l'indicazione di un bene che possiede un'assolutezza sconosciuta ai beni di questo mondo. I poteri soprannaturali sono capaci di assicurare beni che non possiedono quella variabilità nel tempo e quella dipendenza da fattori soggettivi che sono segni tipici dei beni mondani. I beni religiosi sono beni assoluti e definitivi, di gran lunga superiori a qualsiasi bene di questo mondo. La religiosità reintroduce nel comportamento umano il riferimento ad un sommo bene. L'assolutezza dei beni promessi dai poteri invisibili erode anche l'assolutezza della morte come sommo male. Il sommo male mondano viene compensato dal sommo bene soprannaturale o può comunque essere preferibile alla punizione di un Dio dopo la morte. In definitiva, qualsiasi bene o male terreno può essere surclassato da beni o mali soprannaturali dispensati dalla divinità come premi o punizioni per il comportamento umano in questo mondo.

In secondo luogo, la religione postula l'esistenza di poteri straordinariamente superiori a quelli degli uomini. I beni o i mali soprannaturali sono dispensati da un Dio in virtù di un potere che eccede di gran lunga qualunque potere umano. Anche quando non è onnipotente, la divinità possiede un potere umanamente irresistibile. La divinità è per definizione un potere capace di cose impossibili per gli uomini, e nelle sembianze di un Dio onnipotente possiede un potere illimitato in grado di sovvertire anche le leggi della natura. Le potenze soprannaturali sono, quindi, titolari di poteri in grado non soltanto di togliere rilievo a qualsiasi promessa o minaccia di un potere umano, ma anche di neutralizzare qualsiasi decisione o proposito di agenti umani. I poteri soprannaturali sono, dunque, gli unici poteri realmente assoluti e la loro esistenza relativizza anche il più assoluto dei poteri umani. Il sommo male che un potere umano può infliggere può essere sia impedito, sia compensato dal potere di una divinità soprannaturale. Una volta suscitate le credenze religiose mettono in

contatto con poteri che possiedono una absolutezza incomparabile con quella dei poteri umani.

È in questa qualità dei poteri soprannaturali che va rintracciata l'origine dell'uso politico della religione come *instrumentum regni*: «Questi semi [naturali della religione] hanno ricevuto coltura da due specie di uomini. Gli uni sono stati quelli che li hanno nutriti e ordinati secondo la propria invenzione, gli altri quelli che l'hanno fatto per il comando e la direzione di Dio; ma entrambi l'hanno fatto con un proposito di rendere più atti all'obbedienza, alle leggi, alla pace, alla carità e alla società civili quegli uomini che contavano su di loro»<sup>25</sup>. Indipendentemente dal suo valore di verità, la funzione della religione può essere anche quella di stabilizzazione di una disposizione all'obbedienza umanamente fragile e incostante. Dove la insuperabile fragilità della sovranità e del potere umano espongono la convivenza civile all'eterno ritorno del disordine e della guerra di tutti contro tutti, predisporre un incentivo religioso al rispetto delle leggi civili costituisce un'ottima strategia per rafforzare il potere politico attraverso la garanzia di punizioni finalmente inevitabili e di premi soprannaturali. «Perciò i primi fondatori e legislatori di Stato fra i Gentili, i cui fini erano solo quelli di mantenere il popolo in obbedienza e in pace, in ogni luogo si sono dapprima preoccupati di imprimere nella mente di esso la credenza che quei precetti che essi davano relativamente alla religione non si poteva pensare procedessero dalla loro inventiva, [...] in secondo luogo, hanno avuto cura di far credere che le cose che dispiacevano agli dèi erano le stesse che proibivano le leggi»<sup>26</sup>.

L'absolutezza dei beni dispensati e l'irresistibilità del potere soprannaturale convergono, dunque, nel rendere assoluti e incondizionati i comandi della divinità e non negoziabili i comportamenti funzionali ad ottenerne la benevolenza. Questo esito, tuttavia, prefigura anche una possibile funzione della religione come fattore di insubordinazione e di ribellione, come promotore di disobbedienza: «Il più frequente pretesto di sedizione e di guerra civile negli Stati cristiani, è proceduto per lungo tempo da una difficoltà non ancora sufficientemente risolta, quella di ubbidire ad un tempo a Dio e ad un uomo, quando i loro comandamenti sono contrari l'uno all'altro. È abbastanza manifesto che quando un uomo riceve due comandi contrari e sa che uno dei due è di Dio, deve obbedire a quello e non all'altro, anche se è il comando del suo sovrano legittimo (sia esso un monarca o un'assemblea sovrana) o è il comando di suo padre»<sup>27</sup>. La religione relativizza gerarchie e poteri umani, facilitando la disobbedienza individuale ai comandi sovrani. Sulla base delle caratteristiche di absolutezza dei beni e dei poteri le relazioni con il soprannaturale hanno una inevitabile valenza politica: le credenze religiose strutturano relazioni di obbedienza che possono configgere o essere alternative a quelle umano-mondane. Le divinità comandano con absolutezza impraticabile per i poteri umani e questo è un potenziale fattore di destabilizzazione di qualsiasi autorità politica terrena.

Non solo. L'intrinseca "politicalità" della relazione con i poteri invisibili risulta strettamente intrecciata con l'attivazione di rapporti di obbedienza verso altri uomini mediati dalle credenze religiose. Il sorgere delle credenze religiose e la conoscenza della loro volontà quanto al comportamento umano non è quasi mai un fenomeno privato che si realizza in un rapporto diretto fra l'individuo e il suo Dio: «ogni religione formata, si fonda dapprima sulla fede che una moltitudine ha in qualche persona che essa crede non solo sia un saggio e che si affanni per procurare la sua felicità, ma anche che sia un santo a cui Dio stesso si degni di dichiarare la sua

---

<sup>25</sup> *Leviatano*, 107.

<sup>26</sup> *Leviatano*, 111.

<sup>27</sup> *Leviatano*, 577.

volontà in modo soprannaturale»<sup>28</sup>. Il carattere costitutivamente indiretto della relazione con i poteri invisibili, la inevitabile presenza di intermediari fra uomini e divinità fa sì che la “politicità” della relazione degli individui con il soprannaturale generi relazioni di obbedienza intramondane verso altri uomini. Naturalmente questo rende possibile il ricorso alle credenze religiose come strumento per acquisire potere e autorità sugli uomini, e come mezzo per conquistare il potere politico terreno con motivazioni che nulla hanno a che fare con la fede autentica<sup>29</sup>. Tuttavia questo rapporto meramente strumentale con le credenze religiose è tutt’altro che inevitabile e gli effetti polemogeni della fede nei poteri invisibili prescinde interamente dalla presenza di una motivazione di questo genere. Anche per chi aderisce nel modo più sincero alle credenze religiose, obbedire a Dio significa obbedire a chi ne fa le veci in terra, e l’annuncio e il proselitismo disarmati che possono scaturire dalla fede autentica sono non meno sovversivi dell’uso della semantica religiosa per l’acquisizione di potere motivata da passioni mondane.

Il dato più evidente in cui si condensa la specificità dei conflitti e delle relazioni di potere che ruotano intorno alle credenze religiose è costituito dallo scompaginamento di due dati antropologici che stanno alla base della strategia di pacificazione incentrata sulla paura e sulla capacità coercitiva dello Stato: la morte come sommo male e la vita come primo dei beni. Le credenze religiose mettono il comportamento umano in relazione con poteri e finalità che riducono l’efficacia della coercizione umana, rendendo il conflitto per i beni religiosi non suscettibile di essere gestito con gli strumenti con cui viene risolto il conflitto per le finalità e i beni di questo mondo. Rispetto al conflitto che sorge per i beni mondani, quello per i beni ultramondani non appare dominabile attraverso la istituzione di un potere assoluto capace di tenere tutti in soggezione: non c’è, infatti, nessuna coercizione umana capace di promettere o minacciare qualcosa di comparabile con ciò che minacciano o promettono le potenze soprannaturali. Laddove il comportamento individuale si riferisce a beni e mali che eccedono di gran lunga quelli mondani, la capacità coercitiva dello Stato viene meno.

Il conflitto che sorge dalle credenze religiose risulta, dunque, ingestibile con gli strumenti della coercizione politica ed è questa la ragione profonda che spinge Hobbes ad allestire una strategia di neutralizzazione diversa da quella predisposta per il conflitto relativo ai beni mondani: non più il ricorso alla capacità coercitiva dello Stato, ma uno sforzo di argomentazione e di persuasione mirante a convincere ciascun individuo della compatibilità fra decisione sovrana in materia religiosa e perseguimento della salvezza<sup>30</sup>. Una strategia di neutralizzazione che nell’universo cristiano passa necessariamente per una reinterpretazione dei testi sacri e che richiede il lungo itinerario argomentativo che occupa le sezioni teologiche del *Leviatano*.

### *Conclusion*

Soltanto nel *Leviatano* l’antropologia di Hobbes acquisisce la fisionomia di un fondamento coerente per la riflessione politica, perché soltanto nella versione del

---

<sup>28</sup> *Leviatano*, 113.

<sup>29</sup> Cfr. su questo punto E. Fabbri, *Roberto Bellarmino e Thomas Hobbes. Teologie politiche a confronto*, Aracne, Roma 2009, in particolare il II capitolo («Non iam frustra docet, Thomas Hobbes») dedicato alla critica hobbesiana del fenomeno del profetismo e del fanatismo religioso, e, più nello specifico, degli effetti politici del settarismo di stampo calvinista.

<sup>30</sup> Per uno sviluppo di questa linea interpretativa mi permetto di rimandare a D. D’Andrea, *Potere civile e potere ecclesiastico in Hobbes*, in G.M. Chiodi, R. Gatti, (a cura di), *La filosofia politica di Hobbes*, Franco Angeli, Milano 2009, pp. 143-68.

1651 l'analisi hobbesiana della natura umana offre la possibilità di comprendere in modo unitario le due forme di conflittualità che devono essere risolte per produrre la convivenza pacifica degli uomini in società. Le caratteristiche della socialità umana e delle due differenti tipologie di conflitto (per i beni mondani e per le differenti opinioni religiose) vengono, infatti, nel *Leviatano* ricostruite come conseguenze dirette e indirette della curiosità e questa viene a sua volta individuata come la forma più significativa di un tipo di piacere sconosciuto a tutti gli altri animali: il piacere della mente. L'immagine della natura umana proposta da Hobbes nel *Leviatano* riconduce una pluralità di caratteristiche antropologiche elementari ad un fondamento unitario: ciò consente di presentare il conflitto per i beni ultramondani non come un corpo estraneo – un'appendice che viene a sovrapporsi ad una dinamica delle passioni che muove da tutt'altri presupposti e funziona secondo dinamiche del tutto diverse –, ma come una conseguenza di quelle stesse caratteristiche che generano la guerra di tutti contro tutti per le passioni relative ai beni e ai mali di questo mondo. L'antropologia dei primi dodici capitoli del *Leviatano* costituisce, quindi, la radice comune da cui scaturiscono due forme di conflitto che richiedono distinte e inassimilabili strategie di neutralizzazione: la prima, basata sull'istituzione dell'artificio, occupa i capitoli dal XIII al XXX e si riferisce al conflitto legato ai beni di questo mondo; la seconda, basata sulla persuasione, risponde al problema della convivenza pacifica in società di individui in conflitto per le loro opinioni religiose – e, perciò, indifferenti alla coercizione – e si sviluppa nei capitoli teologici delle parti terza e quarta del *Leviatano*.