

SCIENZA & POLITICA

per una storia delle dottrine



Politica ipotetica. La rappresentazione della realtà tra Utopia e Leviatano

Hypothetical Politics.
The Representation of Reality between Utopia and Leviathan

Silvia Rodeschini

Università degli Studi di Firenze

silvia.rodeschini@unifi.it

A B S T R A C T

Utopia e scienza politica non costituiscono modelli nettamente antitetici di approccio ai problemi della politica. Essi – come indica Hans Blumenberg – sono nati contemporaneamente come alternative al modello dell'indagine filosofica platonica, e hanno continuato a svilupparsi parallelamente. La loro diversità verrà illustrata prendendo in esame il ruolo della finzione nel Leviatano di Thomas Hobbes e nell'Repubblica di Oceana di James Harrington. Illustrando il diverso ruolo che essa svolge in questi due autori, si mostrerà come entrambi utilizzino questo concetto per risolvere il problema dell'incertezza della conoscenza e dell'intrasparenza del mondo.

PAROLE CHIAVE: Hobbes; Harrington; Utopia; Realtà; Finzione.

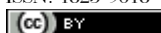
Utopia and political science are not sharply antithetical models of approach to politics. As Hans Blumenberg points out, they were born at the same time as alternatives to the model of the Platonic philosophical inquiry, and have continued to develop in parallel. Their diversity will be illustrated by examining the role of fiction in Thomas Hobbes's Leviathan and James Harrington's Commonwealth of Oceana. Describing the different role it plays in these works, the essay shows how they both use this concept to solve the problem of the uncertainty of knowledge and the intransparency of the world.

KEYWORDS: Hobbes; Harrington; Utopia; Reality; Fiction.

SCIENZA & POLITICA, vol. XXIV, no. 56, 2017, pp. 13-34

DOI: <https://doi.org/10.6092/issn.1825-9618/7100>

ISSN: 1825-9618



Farò il mio rapporto come se narrassi una storia, perché mi è stato insegnato, sul mio mondo natale, quand'ero bambino, che la Verità è una questione d'immaginazione¹.

Chi intende impegnarsi nella ricerca sull'utopia e sul significato di questo filone del pensiero politico moderno e contemporaneo, è portato a perimetrare il proprio campo d'indagine cercando di individuare alcuni caratteri specifici di questo concetto, di trovare una definizione o un gruppo di definizioni capaci di introdurre una distinzione tra ciò che è utopico e ciò che non lo è, tra ciò che fu considerato utopia e ciò che viene considerato tale in tempi successivi.

Questo modo di procedere ha dato luogo a una produzione di definizioni e storie dell'utopia d'indubbio interesse per il modo in cui restituisce la complessità di questo *topos* teorico. Nella gran parte dei casi gli autori sono però costretti a operare mantenendo labili i confini dell'oggetto², perché l'esercizio cognitivo necessario a redigere un'utopia – la facoltà che consente di pensare e descrivere qualcosa di diverso da ciò che si ha di fronte – non è impegnata esclusivamente nella produzione di questo genere di testi, ma in qualche modo la si ritrova in tutti quegli atti del pensiero nei quali si cerca di assumere un punto di vista sul mondo, sulla percezione che abbiamo di esso e della sua organizzazione³.

Tutti i tentativi di pensare il mondo o di dargli forma sono segnati da una capacità di riflettere sulle cose così come non sono, come dovrebbero essere o come dovranno o potranno diventare, almeno laddove la verità del mondo non sia già enunciata sotto forma di rivelazione. Sotto quest'angolazione, anche attenendosi al piano delle visioni che intendono occuparsi dei modi della vita collettiva e delle relazioni di potere che la innervano – in altre parole anche restando al campo della politica –, non è semplice dare soluzione al problema di distinguere che cos'è in gioco sul piano cognitivo quando parliamo di progetti di riforma o di rivoluzione, di anticipazioni circa le tendenze evolutive di una data situazione, di configurazioni di futuri possibili o auspicabili: si

¹ U. LE GUIN, *La mano sinistra delle tenebre* (1969), Milano, TEA, 2003.

² B. BAZCKO, *L'utopia. Immaginazione sociale e rappresentazioni utopiche nell'età dell'illuminismo*, Torino, Einaudi, 1979.

³ Sul ruolo dell'immaginazione nella tradizione filosofica si veda E. BRANN, *The World of Imagination. Sum and Substance*, Rowman&Littlefield, Savage, 1991; A. FUNKENSTEIN, *Teologia ed immaginazione scientifica dal Medioevo al Seicento*, Torino, Einaudi, 1996.



tratta sempre di modelli di alternativa allo stato delle cose presenti, di revisioni che operano sulla scorta di forme di rappresentazione, cioè del farsi presenti di figure del non ancora o dell'altrove, accomunate da un certo grado di astrazione dal piano di realtà e più o meno tese a trasformarla⁴.

Spostare l'attenzione dal problema di definire gli orizzonti dell'utopia a quella del rapporto che gli atti cognitivi – sui quali essa si basa – intrattengono con la dimensione della realtà, potrebbe apparire come un'operazione che comporta un ulteriore aumento del livello di confusione perché conduce alla formulazione di una questione ancora più generale: questo spostamento del punto di vista impone la necessità di problematizzare non solo i testi che riflettono su una politica che potrebbe essere diversa da quello che è, ma anche la definizione del piano di realtà al quale si riferiscono. Anche riducendo all'estremo l'arco temporale nel quale si cerca di compiere quest'operazione – laddove si compie il tentativo di contestualizzare l'utopia e le sue varianti – il problema resta egualmente smisurato: perché un'utopia anziché un progetto chiaro e distinto di revisione dell'assetto di potere di fronte al quale ci si trova?

Se ci rivolgiamo a un secolo importante per la teoria politica come il Seicento, vediamo che il filone utopico accompagna l'emergere della «scienza moderna» sia con riferimento ai campi della fisica e della biologia, sia a quelli della vita civile e politica: enigmatica, da questo punto di vista, la figura di Francis Bacon che, dopo avere redatto il *Novum Organon* si era dedicato al progetto utopico della *Nuova Atlantide*. E ancora, nel lasso di tempo che separa l'edizione inglese e l'edizione latina del *Leviatano* di Thomas Hobbes, James Harrington dava alle stampe *La repubblica di Oceana*, a testimonianza del fatto che l'affermarsi di una nuova sensibilità nell'affrontare questioni di carattere politico non si basava necessariamente sul primato del reale sull'immaginario o dei fatti sulla teoria. Ciò che è utopico e ciò che non lo è sembrano coesistere nella storia del pensiero politico europeo in una vicinanza che attira l'attenzione⁵.

1. *Errori e coincidenze*

Uno dei primi storici della cultura e del pensiero che ha posto in rilievo questa vicinanza è stato Ernst Cassirer il quale, pur non essendosi mai occupato estensivamente del problema dell'utopia, ha inquadrato gli elementi di

⁴ Per una definizione ampia di utopia che include queste prospettive si veda *infra* G. BONAIUTI, *Perché l'utopia è morta*, in questo numero, pp. 89-108.

⁵ Sulla vicinanza tra scienza moderna e utopia, in una chiave diversa da quella sviluppata in questo saggio, si veda M. MONETTI, *Sul rapporto utopia/distopia*, in A. COLOMBO (ed), *Utopia e distopia*, Bari, Dedalo, 1993, pp. 321-340.

novità delle teorie politiche prima del Cinquecento e poi del Seicento in base alla loro struttura epistemologica e ai loro legami con i nuovi modelli di conoscenza che il razionalismo metteva a punto, proprio in questo periodo, nell'ambito della fisica e della matematica. Nella sua ricostruzione, infatti, l'utopia viene vista come qualcosa che è caratterizzato da uno statuto di mera possibilità, essa cioè

«non è il ritratto del mondo reale, dell'ordine sociale o politico di un dato momento. Essa non esiste in nessun momento del tempo né in nessun luogo nello spazio, è un "nessun luogo" [...]. La grande missione dell'utopia è quella di creare lo spazio per il possibile opposto a un'acquiescenza passiva allo stato attuale e presente delle cose»⁶.

L'interesse di questa definizione non risiede tanto nel fatto che statuisce la dimensione meramente finzionale del racconto utopico – questo era già chiaro ai tempi di Cromwell⁷ –, ma nel fatto che essa è collocata al termine di un'analisi del rapporto che intercorre tra fatti e idee nell'ambito della fisica e della matematica⁸, ove si osserva che

«[i] fatti della scienza presuppongono sempre un elemento teoretico, ovvero simbolico. Se non la maggior parte dei fatti, almeno molti di quelli che hanno mutato il corso della storia della scienza, prima di divenire fatti sono stati ipotesi. Per fondare la nuova scienza dinamica, Galileo dovette cominciare con l'immaginare un corpo completamente isolato, un corpo che si muovesse senza subire l'influenza di alcuna forza esterna. Un simile corpo non era stato mai osservato né potrà venire mai osservato. Non è un oggetto reale ma un oggetto possibile»⁹.

Secondo Cassirer la nozione moderna di natura si costruisce attraverso una distinzione tra possibile e attuale che non indica un tratto distintivo delle cose ma della conoscenza che abbiamo di esse. Questa differenza, che matura definitivamente nella *Critica* kantiana *della ragione pura*¹⁰, si ritrova già nel modo in cui il modello teorico del contratto sociale era stato riformulato da Hobbes nel corso del Seicento. Nella sua interpretazione di Hobbes, infatti, Cassirer ha teso a porre in primo piano che il suo «radicalismo politico sorge da un radicalismo logico, e quello reagisce su questo»¹¹.

⁶ E. CASSIRER, *Saggio sull'uomo. Introduzione a una filosofia della cultura*, Milano, Mimesis, 2011, pp. 85-86.

⁷ L'8 febbraio 1659 Samuel Gott – alludendo all'*Oceana* di Harrington – nel suo intervento durante un dibattito che aveva in oggetto il riconoscimento di Oliver Cromwell come *Lord Protector*, disse: «I shall not go back to times past, nor look forward to Oceana's Platonical Commonwealth; things that are not, and that never will be», J. TOWILL RUTH (ed), *Diary, of Thomas Burton, esq. member in the parliaments of Oliver and Richard Cromwell from 1656-59*, London, Coldburn, 1828, p. 144. Per una ricostruzione dell'accezione del termine utopia come racconto irreali si veda L. HOLSCHEER, *Utopie*, in O. BRUNNER – W. CONZE – R. KOSELLECK (eds), *Geschichtliche Grundbegriffe. Historische Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Stuttgart, Klett Cotta, 1972-1990, vol. 6, pp. 733-788.

⁸ Nell'ottica di Cassirer la matematica è «una teoria non di cose ma di simboli», E. CASSIRER, *Saggio sull'uomo*, p. 90.

⁹ E. CASSIRER, *Saggio sull'uomo*, p. 88.

¹⁰ Si vedano le considerazioni sulla repubblica platonica in I. KANT, *Critica della ragione pura* (1781), Torino, Utet, 2013, in particolare Dialettica trascendentale, Libro I, Sezione I, p. 261.

¹¹ E. CASSIRER, *La filosofia dell'Illuminismo*, Milano, Sansoni, 2004, p. 242.



Accostando la definizione del lavoro di Thomas More a queste riflessioni sullo statuto logico delle riflessioni hobbesiane, Cassirer suggerisce di spostare l'attenzione dal tentativo di individuare una definizione adeguata del nucleo teorico tanto dell'*Utopia* quanto del *Leviatano* all'osservazione delle intersezioni tra le nuove riflessioni sulla politica e l'ambito del sapere che si occupa del lancio dei proiettili, del moto dei pianeti, del peso dei corpi che siamo soliti considerare spiegazioni di fatti. In questo modo abbiamo la possibilità di introdurre una prospettiva nella quale le immagini di una politica diversa da quella presente non vengono repertorate per le loro funzioni o le loro forme intrinseche, né raggruppate in base al loro livello di dettaglio, alla loro radicalità¹², ma per il modo specifico in cui mettono a tema la distanza tra reale e ideale.

L'accusa d'irrealtà non perseguita infatti solo le diverse descrizioni di Eldoradi, Utopie, Atlantidi, e di altri reami fantastici, ma anche un autore come Thomas Hobbes. Se guardiamo alla sua prima ricezione, ci rendiamo conto che il legame della sua nozione di scienza con la «realtà» non fu affatto ritenuto ovvio da principio. Nel maggio del 1657 il pastore presbiteriano del villaggio di More nel Shropshire, George Lawson, diede alle stampe *An Examination of the Political Part of Mr Hobbs his Leviathan*, uno dei tanti *pamphlet* che intendevano contestare il modello di assolutismo proposto da Hobbes¹³ e la sua revisione del concetto di natura. Prescindendo dalle caratteristiche del modello politico proposto da Lawson, è interessante notare che l'argomento con il quale viene liquidata l'immagine del patto proposta dal filosofo di Malmesbury si basasse sull'idea che essa fosse una «utopian fancy», una «chimaera» che riduceva la complessità della vita associata a uno schema del tutto inverosimile, un eccesso di semplificazione che sconfinava nell'errore. Forse è proprio questo genere di accuse che spinse Hobbes, all'atto di pubblicare l'edizione latina del *Leviatano*, a specificare al termine del capitolo XXI che la sua opera intendeva discostarsi non solo dalla *Repubblica* di Platone¹⁴, ma anche da altri «giochi dell'ingegno», come l'*Utopia* moreana e la *Nuova Atlantide*¹⁵.

¹² F. VIEIRA, *The Concept of Utopia*, in G. CLAEYS (ed), *The Cambridge Companion to Utopian Literature*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010, pp. 3-25. Critica verso questa articolazione del concetto è R. LEVITAS, *The Concept of Utopia*, Bern-Oxford, Lang, 1990.

¹³ J. PARKIN, *Taming the Leviathan. The Reception of the Political and Religious Ideas of Thomas Hobbes in England 1640-1700*, Cambridge-New York, Cambridge University Press, 2007, pp. 185-191.

¹⁴ T. HOBBS, *Leviatano* (1651), Firenze, Nuova Italia, 1987, p. 361.

¹⁵ «[V]ereo, ne scriptum hoc meum republicae Platonicae, Utopia, Atlantis, similibusque ingeniorum lusibus annumerantur» (T. HOBBS, *Leviathan, sive de materia, forma, et potestate, civitatis ecclesiasticae et civilis* [1651], in T. HOBBS, *Opera philosophica: quae latine scripsit omnia, in unum corpus nunc primum collecta*, London, Johannes Bohn, 1841, vol. 3, cap. 31, pp. 263-263).

L'idea di un Hobbes utopista potrebbe sembrare un errore quasi comico, com'è possibile che l'autore che intendeva fondare la politica come scienza¹⁶, sia visto come un cacciatore di animali mitologici con il muso di leone, il corpo di capra, la coda di drago? George Lawson dev'essersi senz'altro sbagliato¹⁷: la forza della teoria hobbesiana sembra consistere precisamente nel fatto di non riconoscere forze e poteri sovranaturali o extra-mondani che agiscono tanto nella politica quanto nella fisica e la sua capacità di continuare a essere un classico della riflessione moderna sembra collocarsi proprio nell'impostazione materialistica della sua teoria.

Che Hobbes fosse un materialista è fuor di dubbio, e veniva percepito come tale anche dai suoi contemporanei scandalizzati non solo dalle implicazioni teologiche della sua filosofia¹⁸, ma anche dal semplice fatto che l'autore negasse l'esistenza delle streghe¹⁹. E' chiaro che la posta in gioco tanto del materialismo hobbesiano quanto delle critiche di Lawson è la questione della realtà, della possibilità di conoscerla e, allo stesso tempo, di darle forma. Sarà perciò necessario prendere in esame lo statuto teorico della scienza hobbesiana e, in particolare le ragioni per le quali la conoscenza del mondo della politica debba basarsi sulla materia e come sia possibile formularla senza ricorrere – come sappiamo dall'aspra polemica dell'autore con Robert Boyle – a una forma di inferenza o sperimentalismo²⁰. La dicotomia materia/spirito come dimensione essenziale per costruire un sapere stabile a proposito della politica corrisponde alla dicotomia realtà/fantasia, oppure no?

Il problema posto da Cassirer, il suo interesse per il legame tra la nascente scienza politica e le scienze della natura, ma anche l'idea che il modello teorico del razionalismo moderno fosse interamente basato su moduli ipotetici è stato ripreso in termini analoghi anche da un altro autore, che ha contribuito a individuare ulteriori vicinanze e a mostrare come il concetto di realtà prenda forma in relazione – e non in opposizione – a quelli di astrazione, possibili-

¹⁶ T. HOBBS, *Elementi di legge naturale e politica* (1640), Milano, Sansoni, 2004, pp. 5-6; T. HOBBS, *De cive. Elementi filosofici sul cittadino* (1642), Roma, Editori Riuniti, 1979, p. 66; T. HOBBS, *Leviatano*, p. 153.

¹⁷ E con lui devono essersi sbagliati anche alcuni nostri contemporanei che lo hanno inserito nell'elenco degli utopisti (M. JACKSON – D. GRACE, *The Utopian Vision Within Leviathan. The Good Life According to Hobbes*, «UTP. Utopia and Utopianism», 3/2007, pp. 24-39; M. ABEN-SOUR, *Utopiques I. Le procès des Maîtres rêveurs*, Paris, Sens&Tonka, 2013, p. 71) o degli autori di distopie (J. CAREY, *The Faber Book of Utopias*, London, Faber&Faber, 1999, pp. 70-73).

¹⁸ S.I. MINTZ, *The Hunting of Leviathan. Seventeenth-Century Reactions to the Materialism and Moral Philosophy of Thomas Hobbes*, Cambridge, Cambridge University Press, 1962, pp. 63-79.

¹⁹ Che scandalizzò in particolare due detrattori di Hobbes, come Joseph Glanvill (*A Philosophical Endeavour towards the Defence of the Being of Witches and Apparitions*, 1666) e Ralph Cudworth (*The True Intellectual System of the Universe*, 1678). Giova ricordare che altri e più noti esponenti della storia del pensiero moderno ritenevano la stregoneria come un fenomeno reale, tra i quali Jean Bodin e Robert Boyle.

²⁰ S. SHAPIN – S. SCHAEFER, *Il Leviatano e la pompa d'aria. Hobbes, Boyle e la cultura dell'esperimento*, Firenze, La Nuova Italia, 1995; S. LANDUCCI, *I filosofi e i selvaggi, 1580-1780*, Bari, Laterza, 1972, pp. 23-61.



tà e ipotesi²¹. In un saggio del 1968 dedicato a *Concetto di realtà e teoria dello Stato*²² Hans Blumenberg osserva, infatti, come all'inizio del Cinquecento vedano la luce, pressoché contemporaneamente, due configurazioni «estreme della teoria politica», ovvero il *Principe* di Niccolò Machiavelli – la cui prima stesura risale alla fine del 1513 – e l'edizione latina *Dell'ottima forma di Stato e della nuova isola di Utopia* di Thomas More del 1516. Potremmo interpretare questa coincidenza come il fatto che la modernità sia nata sotto due stelle – e non sotto una sola –, che essa cioè sia segnata *ab origine* da un'ambivalenza teorica, se non addirittura da una doppiezza di fondo destinata a consolidarsi in due diverse tradizioni: quella realista che ritiene che la riflessione politica debba partire dai modi reali di organizzazione e distribuzione del potere²³, e quella utopica che utilizza l'immaginazione di altri mondi possibili per indicare le miserie o gli errori del mondo in cui invece viviamo²⁴. Gli anni tra il 1513 e il 1516 sarebbero gli anni di debutto delle schermaglie del realismo contro l'utopia, della realtà contro il sogno di un mondo diverso, della scienza della dura realtà delle cose contro la speranza, dell'essere contro il dover essere e il poter essere.

Certamente, se confrontiamo il testo machiavelliano con il principe virtuoso della tradizione degli *specula principum* o con la sua rappresentazione nel ciclo di affreschi del *Buon governo*²⁵, bisognerà dire che il primo si concentra su una dimensione pratica dell'esercizio del potere²⁶ mentre i secondi concepiscono la dimensione politica come direttamente connessa con una virtù morale che pare lontana dai rapporti di forza che agiscono nell'ambito della politica in ragione del suo vincolo alla trascendenza e al ruolo giocato da dio nella legittimazione e nell'amministrazione del potere temporale. L'analisi di Blumenberg non è interessata a fare di Machiavelli un utopista, ma a evidenziare come la novità rappresentata dalla sua prospettiva consistesse proprio nell'aver rotto con l'idea di poter dedurre le caratteristiche della dimensione

²¹ Un'ulteriore discussione di questi temi si trova in E. ESPOSITO, *Probabilità improbabili. La realtà della finzione nella società moderna*, Roma, Meltemi, 2008.

²² H. BLUMENBERG, *Concetto di realtà e teoria dello stato*, in B. ACCARINO, *Daedalus. Le digressioni del male da Kant a Blumenberg*, Milano, Mimesis, 2002, pp. 123-146 (ed. or. *Wirklichkeitsbegriff und Staatstheorie*, «Schweizer Monatshefte», aprile 1968-marzo 1969, pp. 121-146).

²³ P.P. PORTINARO, *Il realismo politico*, Roma-Bari, Laterza, 1999.

²⁴ Sul problema del rapporto tra utopia e realismo si veda M.L. LANZILLO, *Alla ricerca dell'utopia?*, «Governare la paura», dicembre 2016, <https://governarelapaura.unibo.it/article/view/6551>, letto il 20 aprile 2017; V.I. COMPARATO, *Realismo e utopia: una variabile disarmonica*, «Governare la paura», dicembre 2016, <https://governarelapaura.unibo.it/article/view/6546>, letto il 20 aprile 2017.

²⁵ Q. SKINNER, *Virtù rinascimentali*, Bologna, il Mulino, 2006, pp. 53-153.

²⁶ N. MACHIAVELLI, *Il Principe*, in N. MACHIAVELLI, *Il Principe e altre opere politiche*, Milano, Garzanti, 1981, cap. xv, pp. 60-61: «Ma sendo l'intenzione mia stata scrivere cosa che sia utile a chi la intende, mi è parso più conveniente andare dritto alla verità effettuale della cosa che alla immaginazione di essa. E molti si sono immaginati repubbliche e principati che non si sono mai visti né conosciuti in vero essere».

politica da altri ambiti, come quello che proponeva di vedere nella vita collettiva il manifestarsi dell'inclinazione dell'uomo alla socialità. Non vi è alcuna necessità di origine trascendente che determina la vita collettiva, la quale infatti nell'ottica di questo autore è un ambito estremamente mobile, fatto di occasioni, di rovesci della sorte e di una condizione di incertezza.

Ed è proprio sulla scorta della centralità della mutevolezza dello stato delle cose presenti che si trova in Machiavelli, del riconoscimento dell'impossibilità di dedurre la forma politica dalla natura dell'uomo che invece si trovava invece nel pensiero di Platone, che Blumenberg ritiene possibile accostarlo a Thomas More: anche se l'isola di Utopia è quella che Machiavelli avrebbe liquidato «repubblica immaginata»²⁷, essa – esattamente come il *Principe* – rompe con lo statuto di definitività della repubblica platonica e si costruisce intorno alla nozione di possibilità. L'*Utopia* moreana, infatti, non si situa sulla soglia del possibile perché è immaginata anziché essere concreta, ma perché la sua descrizione è corredata da alcuni elementi di artificialità e riflessività che si ritrovano anche nel *Principe*.

Blumenberg pone, infatti, in rilievo tre punti di quest'opera che la allontanano dal modello platonico. Innanzitutto il fatto che gli utopiani – a differenza degli uomini del mito della caverna dopo la loro liberazione – si chiedono se esista una religione più vera di quella che professano. Dopo avere ringraziato dio per i «benefizi ricevuti» vivendo sull'isola e per «aver avuto in sorte tal religione che [l'abitante di Utopia] spera sia di tutte la più vera», egli specifica

«che se in ciò si sbagliasse e se ce n'è un'altra che sia superiore e a Dio più gradita, prega la sua bontà che faccia in modo che lo riconosca anch'egli, ché egli è pronto a seguire, in qualsiasi direzione Dio lo conduca»²⁸.

Nell'ottica di Blumenberg ritenere possibile un'altra forma di rivelazione e, dunque, una diversa immagine di ciò che è buono colloca gli utopiani in un orizzonte di relazione con la verità segnato da una dose di relativismo: non sono certi di essere nel vero ma non per questo ritengono di essere nel falso, essi sperano in bene sulla scorta della loro limitata capacità di conoscere.

Blumenberg insiste, in secondo luogo, sul fatto che l'esistenza duratura alla quale l'organizzazione di Utopia appare destinata non ha affatto lo statuto di una necessità ma, piuttosto, quello di una *humana coniectura*: per quanto è dato sapere agli utopiani un'organizzazione della vita collettiva come quella della loro isola non dà luogo a quelle sedizioni dovute alla «superbia o alla prepotenza tirannica, quella malvagia bestia, maggiore di tutte e madre di tutte le rovine» che toccano in sorte agli altri uomini²⁹, ma la certezza di questo

²⁷ *Ibidem*.

²⁸ T. MORE, *L'Utopia o la migliore forma di repubblica* (1516), Roma-Bari, Laterza, 2014, p. 129.

²⁹ T. MORE, *L'Utopia*, p. 133.



stato di cose non ha lo statuto delle verità ultime, ma di un'evidenza mediana, limitata, che è vera senza essere necessaria.

Da ultimo è importante tenere presente che lo spazio sul quale è costruito l'ordine utopiano non è naturale ma è il risultato dell'intervento degli abitanti dell'isola che, su disposizione di Utopo, modificano la conformazione fisica stessa del territorio sul quale si trovano per separarlo dalla terra ferma³⁰. L'insularizzazione di Utopia è un risultato artificiale, un distacco dalla datità che colloca l'intera impresa sul terreno della decisione e non su quello del fatto³¹.

Sulla scorta di questi elementi, secondo Blumenberg, la concomitanza della pubblicazione di *Utopia e Principe* costituisce certo l'atto di nascita di due modi diversi di concepire il rapporto tra reale, apparente e ideale, ma si tratta di istanze che scaturiscono da un comune rifiuto di quella contrapposizione tra *res* e *verba* che aveva contraddistinto la tradizione platonica³². Secondo l'autore, perciò, «la "realtà" è concepita sempre in una relazione di contrasto. Le realtà si qualificano in quanto tali proprio perché possono essere difese dall'accusa di irrealtà»³³.

Realtà e parvenza, realtà e finzione, realtà e immaginazione hanno dunque un legame originario basato su una distinzione che consente la creazione di una distanza. Sarebbe un errore considerare questa questione come un mero dilemma per appassionati di epistemologia: il problema della costituzione della realtà, la stabilizzazione di alcuni saperi ritenuti capaci di interpretarla segna, infatti, l'orizzonte di senso della vita associata e quello delle aspettative legittime di coloro che vi prendono parte, le quali fungono da forze agenti nell'equilibrio dell'ordine politico³⁴.

2. *Toto mundo destructo*

Se leggiamo le opere hobbesiane alla luce di una visione del concetto di realtà formulato in questo modo e se, quindi, prendiamo per un momento sul serio le obiezioni di Lawson all'attendibilità della descrizione della *natural condition of men* che si trova nel XIII capitolo del *Leviatano*, ci rendiamo con-

³⁰ T. MORE, *L'Utopia*, p. 56: «Del resto, com'è tradizione e come dimostra da sé l'aspetto del paese, una volta questa terra non tutta era circondata dal mare; ma Utopo, che conquistandola dette nome all'isola, chiamata prima Abraxa, [...] fe' tagliar la terra per 15 miglia dalla parte dov'era unita al continente e vi trasse il mare all'intorno».

³¹ H. BLUMENBERG, *Concetto di realtà e teoria dello stato*, p. 130

³² *Ivi*, p. 131

³³ *Ivi*, p. 130.

³⁴ Sulla rilevanza sociologica della *fiction* si veda E. ESPOSITO, *Probabilità improbabili*; D. SUVIN, *Metamorphoses of Science Fiction. On the Poetics and History of a Literary Genre*, New Heaven-London, Yale University Press, 1979; sull'importanza dell'immaginazione anche in riferimento alla riflessione politica, si veda M.W. MAGUIRE, *The Conversion of Imagination. From Pascal through Rousseau to Tocqueville*, Cambridge (Mass.)-London, Harvard University Press, 2006.

to che il materialismo hobbesiano non è riconducibile a una forma di empirismo, ove la realtà si dà per ciò che è e la teoria la coglie riflessivamente³⁵.

Il punto di partenza della descrizione delle condizioni nelle quali gli uomini vivono «in assenza di un potere comune» è che essi sono uguali tanto per «forza corporea» quanto per «forza della mente», ed è proprio questa condizione di uguaglianza a spiegare la ragione per la quale in assenza di ordine la condizione umana sia segnata da «timore e costante pericolo di morte violenta» e la vita sia «solitaria, misera sgradevole, brutale e breve»³⁶. Nel capitolo XIII la questione sembra risolvibile con la semplice osservazione che, anche se gli umani non sono del tutto uguali, le differenze appaiono complessivamente trascurabili perché, per prendere il sopravvento, laddove la forza dovesse mancare, facilmente sopperisce l'ingegno. Il dilemma dell'uguaglianza è però posto in modo più radicale poche pagine più avanti, laddove Hobbes spiega la ragione per la quale l'uguaglianza è un problema ineludibile in ragione della retroazione delle credenze sugli stati di fatto:

«[s]e perciò la natura ha fatto gli uomini uguali, quell'uguaglianza deve essere riconosciuta oppure, se li ha fatti disuguali, non di meno, perché gli uomini che pensano di essere uguali non entreranno in condizione di pace se non a condizioni eguali, tale uguaglianza deve essere ammessa»³⁷.

Da questa considerazione discende la «nona legge di natura», che impone che «ogni uomo riconosca l'altro come suo uguale per natura». È chiaro che un'uguaglianza naturale così intesa include non solo il piano dell'essere ma anche un orizzonte di aspettative che ha a che fare con l'opinione.

Qualcosa di analogo accade anche con la definizione del potere. Il potere di un uomo «sono i mezzi che ha al presente per ottenere qualche apparente bene futuro», tra di essi vi sono le «facoltà mentali o corporee» ma anche le «le ricchezze, la reputazione, gli amici e quel segreto operare divino che gli uomini chiamano buona sorte». La presenza dell'eloquenza e della reputazione tra ciò che costituisce «potere» fa sì che esso non cresca proporzionalmente ai successi ottenuti ma che, «simile al moto dei gravi», «quanto più s'avvanza, va sempre più in fretta»³⁸, tanto che «la reputazione di potere è» essa stessa «potere»³⁹. Il potere è, dunque, ove i più credono che si trovi, tanto

³⁵ Non tutti concordano con l'idea che la matrice della teoria hobbesiana sia di tipo razionalistico sulla scorta del fatto che l'autore almeno in due punti della sua opera suggerisce che la teoria sia derivi, in qualche modo, dall'esperienza (T. HOBBS, *Leviatano*, p. 120-121; T. HOBBS, *Il corpo*, in *Elementi di filosofia*, Torino, Utet, 1972, p. 130), si veda L. STRAUSS, *The Political Philosophy of Thomas Hobbes*, Chicago, University of Chicago Press, 1952, p. X; D. GAUTHIER, *The Logic of Leviathan*, Oxford, Clarendon, 1969, p. 3. L'interpretazione contraria, cioè che il metodo di quest'opera è «metafisico» e, come tale, non suscettibile di falsificazione, è sostenuta da J.W.N. WATKINS, *Hobbes's System of Ideas. A Study in the Political Significance of Philosophical Theories*, London, Hutchinson, 1965, p. 105.

³⁶ T. HOBBS, *Leviatano*, p. 120.

³⁷ *Ivi*, p. 149.

³⁸ *Ivi*, p. 83.

³⁹ *Ivi*, p. 84.



che, se la scienza non viene riconosciuta come un potere, di fatto essa non ne avrà⁴⁰.

Il tema della credenza, della persuasione e dell'aspettativa – siano esse legittime o illegittime – cui Platone si era sforzato di contrapporre la centralità della verità in dialoghi come *Protagora* e *Gorgia* dedicati alla confutazione degli argomenti di carattere politico sviluppati dai Sofisti, non viene più contrapposto all'orizzonte del vero: l'idea che gli uomini siano uguali non deriva il suo peso politico da ciò che gli uomini effettivamente sono, ma da come si ritengono, perché, in fondo, l'effetto di questi due fattori è il medesimo.

Se Rousseau aveva inaugurato la sua descrizione delle condizioni umane allo stato di natura, proponendo di «mettere da parte tutti i fatti»⁴¹, Hobbes non è da meno: se è vero che è difficile riscontrare nel mondo la presenza di sovrani il cui potere «è stato riconosciuto dai sudditi»⁴², è compito della scienza stabilire le regole che garantiscono la pace tra gli uomini perché «anche se in tutti i luoghi del mondo gli uomini ponessero le fondamenta delle loro case sulla sabbia non si potrebbe perciò inferire che si debba fare così»⁴³. Le osservazioni su come va il mondo non sono, dunque, sufficienti a stabilire come mantenere la pace. È necessario invece un «metodo»⁴⁴ che – come spiega Cassirer – trasformi il «contenuto empirico, assodato dalla scienza esatta, in contenuto razionale»⁴⁵, che consenta cioè al materialismo di essere una forma di scienza.

Un elemento importante di questa strategia si trova nel *De corpore*, là dove si spiega l'origine delle idee con cui opera la fisica. Qui, infatti, l'autore propone di costruire la scienza come campo separato e indipendente dal mondo: essa, infatti, si edifica come se l'uomo, dopo avere raccolto attraverso i sensi una serie di immagini delle cose, si trovasse a dare fondamento al sapere in assenza degli oggetti dai quali sono scaturite e indipendentemente da ciò che sta fuori di lui⁴⁶. Nella scienza l'uomo, perciò, si trova a operare non con le

⁴⁰ *Ibidem*; *Ivi*, p. 99.

⁴¹ Come sottolinea anche CASSIRER nel *Saggio sull'uomo* e ne *La filosofia dell'Illuminismo*, si veda J.-J. ROUSSEAU, *Sull'origine dell'ineguaglianza*, Roma, Editori Riuniti, 1994, p. 98-99: «Cominciamo dunque *col mettere da parte tutti i fatti* perché non riguardano la questione. Non bisogna considerare le ricerche nelle quali potremmo addentrarci su questo argomento come verità storiche, ma solamente come *ragionamenti ipotetici e condizionali*, più adatti a chiarire la natura delle cose che a mostrarne la vera origine, e simili a quelli che fanno quotidianamente i nostri fisici sulla formazione del mondo». Sulla centralità dell'immaginazione in Rousseau si veda M.W. MARGUIRE, *The Conversion of Imagination*, in part. pp. 70-110; sulla centralità della finzione nella tradizione contrattualista si veda S. RODESCHINI, *Stati di natura. Saggio sul contrattualismo moderno e contemporaneo*, Roma, Carocci, 2012.

⁴² T. HOBBS, *Leviatano*, XX, p. 203.

⁴³ *Ivi*, XX, p. 203.

⁴⁴ Sul rapporto tra i metodi della matematica, della geometria e della politica si veda D. NERI, *Teoria della scienza e forma politica in Thomas Hobbes*, Napoli, Guida, 1984.

⁴⁵ E. CASSIRER, *Storia della filosofia moderna*, Milano, il Saggiatore, 196, vol. 2, p. 73.

⁴⁶ L'ipotesi annichilatoria si trova nel *De principiis*, un manoscritto datato tra il 1637 e il 1640 (in M.M. ROSSI, *Alle fonti del deismo e del materialismo moderno*, Firenze, La Nuova Italia, 1942,

esperienze delle cose, ma solo con le loro rappresentazioni. Questa premessa consente a Hobbes di fare a meno delle ipotesi innatiste che si trovano nel razionalismo cartesiano⁴⁷ e di considerare la scienza come derivante dal mondo esterno solo nella misura in cui le fornisce alcuni concetti di base che derivano dall'interazione tra i sensi e l'oggetto⁴⁸.

Lo stato di natura sembra essere il risultato di un processo molto simile: esso è l'immagine della vita umana, una volta sottratte tutte le convenzioni artificiali e tutte le agenzie di potere esistenti. Così, perciò, come la scienza hobbesiana trae origine dai fantasmi dell'esperienza fenomenica che essa ordina secondo un principio convenzionale, allo stesso modo la costruzione razionale della politica trae origine da un'esperienza che gli uomini attingono dalla propria memoria e dall'osservazione di alcuni comportamenti. Come spiega Cassirer per Hobbes «non vi è altro mezzo per comprendere un contenuto, se non di farlo sorgere di fronte a noi dalle sue condizioni produttive»⁴⁹.

Hobbes impiega, cioè, lo strumento dell'*experimenta rationis* in modo simile a Galilei⁵⁰: nel *Dialogo sopra i due massimi sistemi*, il moto di caduta di una pietra dall'albero di una nave – indipendentemente dal fatto che essa si muova o meno – viene descritto come un moto perpendicolare, ma l'osservazione non è certa grazie al fatto di essere empiricamente verificata, ma è tale perché è formulata sulla scorta di un principio – quello della relatività del moto – e risulta essere una condizione analitica che viene dedotta da alcune circostanze di partenza⁵¹.

Questo tipo di esperimenti non è in realtà un'invenzione galileiana né hobbesiana. Già, infatti, Aristotele era ricorso a questo modello di ragionamento sia nella *Fisica*⁵² sia nel *De caelo*⁵³, ma in questi testi esso viene impiegato solo nelle dimostrazioni per assurdo, nelle quali un'ipotesi contro fattuale viene svolta in modo da mostrare di avere conseguenze assurde o contradd-

pp. 103-194, in particolare p. 104), negli *Elementi di legge naturale e politica* del 1640 (Milano, Sansoni, 2004, parte I, cap. 1, par. 8, p. 8) e nel manoscritto *De motu, loco et tempore* risalente al biennio 1643-44 (Bibliothèque National di Parigi, Ms Fonds latin 6566 A, f. 14v.).

⁴⁷ L'*annihilatio mundi* si trova anche in Descartes, ma in un contesto completamente diverso, ovvero quello dell'illustrazione di una delle prove dell'esistenza di dio, si veda R. DESCARTES, *Meditazioni metafisiche*, in *Opere*, Bari, Laterza, 1967, vol. 1, *Terza meditazione. Di Dio e della sua esistenza*, p. 214-231.

⁴⁸ A. PACCHI, *Convenzione ed ipotesi nella formazione della filosofia naturale di Thomas Hobbes*, Firenze, La Nuova Italia, 1965.

⁴⁹ E. CASSIRER, *Storia della filosofia moderna*, vol. 2, p. 67.

⁵⁰ Sull'influsso della scienza galileiana sull'opera di Hobbes si veda K. LASSWITZ, *Geschichte der Atomistik von Mittelalter bis Newton*, Hildesheim-Zürich-New York, Olms, 1984, vol. II, p. 208-242; E.A. BURTT, *The Metaphysical Foundations of Modern Physical Science. A Historical and Critical Essay*, London, Routledge, 1950, cap. V; A.G. GARGANI, *Hobbes e la scienza*, p. 51-59; A. FUNKENSTEIN, *Teologia ed immaginazione scientifica dal Medioevo al Seicento*, pp. 207-213.

⁵¹ Sullo statuto e la permanenza dell'esperimento mentale nell'epistemologia contemporanea si veda M. BUZZONI, *Esperimento e esperimento mentale*, Milano, Franco Angeli, 2004.

⁵² ARISTOTELE, *Fisica*, Δ 8, 215a-216a26.

⁵³ L'esperimento mentale ha una lunga tradizione tanto antica quanto medievale, si veda A. FUNKENSTEIN, *Teologia ed immaginazione*, pp. 182-213.



dittorie. La novità introdotta da Galilei – e ripresa da Hobbes – consiste invece nel fatto che l'impossibilità di individuare in natura, per esempio, corpi non soggetti a forza non inficia affatto la possibilità di assumerne in ipotesi l'esistenza allo scopo di formulare leggi compatibili con i fenomeni empirici⁵⁴. Ciò ha un'importante conseguenza sul modo in cui si intende il rapporto tra reale e «ideale»: nel modello galileiano di esperimento mentale il piano ideale costituisce il luogo sul quale collocare quelle evidenze semplici attraverso le quali costruire un'immagine della macchina del mondo⁵⁵.

3. *L'isola immaginaria*

È possibile rivolgere domande analoghe a quelle che ci hanno portato dalla politica alla gnoseologia hobbesiana anche a un autore come James Harrington, il quale – a differenza di Hobbes – aveva ritenuto opportuno dare alle sue riflessioni politiche la veste di una repubblica immaginaria, il *Commonwealth of Oceana*. Si tratta di un testo nel quale, come in quello hobbesiano, si avverte l'urgenza di ridescrivere la politica e di ridisegnarla sullo sfondo di una guerra civile che i due autori avevano visto divampare con la caduta di Carlo I e l'avvento al potere di Oliver Cromwell⁵⁶.

A differenza dell'isola moreana, *Oceana* più che descrivere la vita dell'isola come condizione stabile, utilizza la finzione dell'isola immaginaria per raccontare l'andamento delle trasformazioni di lungo periodo dell'organizzazione politica. L'opera di Harrington racconta, infatti, che cosa accade quando il monarca Morpheus il Marpesiano⁵⁷ – divenuto re «per diritto ereditario» – deve cedere il proprio potere a un «unico legislatore»⁵⁸, Olphaus Megaletor che si appresta a dare a Oceana un «governo misto» o repubblicano⁵⁹. Il regno di Oceana è costituito da un arcipelago unificato sotto lo stesso dominio proprio da Morpheus, il quale tuttavia non si avvide di avere gettato le isole «come per incantesimo, in quel sonno profondo, che fu rotto soltanto, alla fine, dalle trombe della guerra civile»⁶⁰.

⁵⁴ A. KOYRÉ, *Galileo and the Scientific Revolution of the 17th Century*, «Philosophical Review», 52/1943, pp. 333-348.

⁵⁵ H. BLUMENBERG, *Die Genesis der kopernikanischen Welt*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1996, pp. 57-58, 470-488; sulle specificità della scienza galileiana e la funzione delle ipotesi si veda A. FERRARIN, *Galilei e la matematica della natura*, Pisa, ETS, 2014, pp. 35-76.

⁵⁶ Sul contesto della composizione di *Oceana* e il suo significato storico-politico si veda A. SCHIAVONE, *La figura di James Harrington. Scienza, politica e utopia*, in J. HARRINGTON, *La repubblica di Oceana*, Milano, Franco Angeli, 1985, pp. 13-75.

⁵⁷ J. HARRINGTON, *La repubblica di Oceana*, p. 98. Il re di Oceana è detto «il Marpesiano», perché proviene dalla regione di Marpesia, «la parte settentrionale dell'Isola» (*ivi*, p. 96).

⁵⁸ *Ivi*, p. 127.

⁵⁹ *Ivi*, p. 125. Il governo repubblicano è descritto come formato da «un senato che propone, da un popolo che decide e da una magistratura che esegue; secondo una rotazione che avviene per mezzo del suffragio popolare, attraverso l'elezione a voto segreto».

⁶⁰ *Ivi*, p. 98.

Nel racconto di Harrington Oceana era una «forma perfetta» di «monarchia sostenuta dalla nobiltà»: la ragione della sua rovina non era dipesa da difetti specifici di Morpheus come monarca, ma dal fatto che le monarchie di questo tipo sono afflitte da

«quel difetto pericoloso, consistente nel fatto che la nobiltà aveva interesse frequente e il potere perpetuo, che le proveniva dai suoi vassalli e fittavoli, di suscitare sedizioni e [...] di imporre una guerra permanente con grande spargimento di sangue»⁶¹.

Sangue che era soprattutto il sangue di un «popolo» costretto, pur non avendo in ciò nessun interesse, a combattere per i propri signori, come era accaduto a Oceana in occasione della «controversia tra il feudo Rosso e il feudo Bianco».

L'utopia di Oceana serve a spiegare che, laddove il governo si regge sul sostegno della nobiltà, la sedizione costituisce una conseguenza necessaria della monarchia che si manifesta anche laddove tale forma di governo si presenta nella sua veste «perfetta» e non dipende, dunque, da caratteristiche di tipo contingente. Oceana sarebbe, dunque, il luogo nel quale il problema dell'avvicendamento delle forme di governo si pone in forma pura: Harrington, infatti, è esplicito nell'affermare che «non era né nel potere né nell'intelligenza dell'uomo» risolvere il problema della sedizione e così «l'equilibrio, spostandosi a favore del popolo, rovesciò la nobiltà»⁶². Olphaus Megaletor, scelto come Lord Arconte, insieme a «cinquanta persone ben scelte»⁶³ si trovò a istituire in poco tempo la nuova repubblica⁶⁴.

Prescindendo dalla questione della sua struttura – che occupa gran parte dell'opera di Harrington –, qui è rilevante capire quale operazione consente di stabilire l'origine delle evidenze necessarie a scegliere la nuova forma di governo. L'autore su questo punto è molto chiaro: la monarchia è insostenibile perché, da un lato «la nobiltà non colpisce il trono, senza il quale non potrebbe sussistere, ma soltanto questo o quel re che più non ama; il potere del popolo colpisce, invece, attraverso il re, il trono stesso, poiché questo è incompatibile con quel potere»⁶⁵. Non resta dunque che il governo repubblicano basato sull'«uguaglianza», cioè sulla «distribuzione egualitaria della proprietà, secondo la legge agraria, e successivamente nella rotazione delle cariche pubbliche»⁶⁶.

Ma come metterne a punto la struttura? La procedura ha un che di singolare: proprio in una repubblica immaginaria, infatti,

⁶¹ *Ivi*, p. 122.

⁶² *Ivi*, p. 135.

⁶³ *Ivi*, p. 159.

⁶⁴ *Ivi*, p. 164.

⁶⁵ *Ivi*, p. 145.

⁶⁶ *Ivi*, p. 128.



«il Lord Arconte, nell'aprire il Consiglio dei legislatori, fece notare come sarebbe stato inopportuno seguire la fantasia nella costruzione d'una repubblica, e come fosse necessario che gli archivi dell'antica prudenza venissero frugati prima che qualsiasi Consigliere presumesse di esprimere una qualche asserzione sul lavoro che si doveva intraprendere, o sulle proposte da avanzare al Consiglio in ordine al modello di governo. Egli quindi fece portare un'urna e ciascuno dei Consiglieri estrasse a sorte un tema di studio»⁶⁷.

Tali temi erano le storie di quelle «repubbliche del passato» che «contenevano in sé stesse tutte quelle eccellenti virtù di cui una repubblica è capace (per cui non c'è motivo per aggiungerne altre)»: Israele, Atene, Sparta, Cartagine, Olanda e Province Unite, Roma e Venezia, insieme alle repubbliche degli Achei, degli Etoli, dei Lici, degli Svizzeri sono gli esempi di cui si deve nutrire il nuovo progetto dei consiglieri. Oceana è, quindi, un'utopia storica? In effetti è così, la nuova repubblica sarà il risultato della composizione di dispositivi e assetti ripresi dal passato di altri insiemi politici. Bisogna tuttavia tenere presente che la nozione di storia che caratterizza il XVII secolo non somiglia alle scienze storiche della fine del secolo successivo basate sulla nozione di progresso. Se la storia progredisse irrevocabilmente, il recupero del modello spartano o di quello ateniese sarebbe un'operazione inutile o illegittima⁶⁸: tornare ad Atene significherebbe revocare il progresso e invertire il tempo della storia.

Gli elementi di carattere storico che acquisiscono importanza nel progetto di costruzione del *Commonwealth* di Oceana non sono, tuttavia, ordinati secondo un criterio simile a quello che si trova in Condorcet oppure in un autore come Hegel: essi si collocano entro un orizzonte nel quale la storia è *magistra vitae*, essa è un arsenale di eventi, problemi e soluzioni, azioni e reazioni comparabili al presente in ragione di alcuni criteri di somiglianza e di modi dell'organizzazione delle istituzioni fungibili anche per tempi e luoghi diversi⁶⁹. All'idea hobbesiana che gli autori greci e romani non potessero essere la base delle analisi della politica perché le loro teorie non si basavano sulla natura ma su una visione radicata nelle loro specifiche comunità⁷⁰, Harrington

⁶⁷ *Ivi*, p. 161.

⁶⁸ Per confermare l'idea di un'omogeneità tra passato e presente, si veda il *Politicaster (Policaster, or a Comical Discourse in Answer unto Mr. Wren's Book*, in *Political Works*, Cambridge, Cambridge University Press, 1977, pp. 705-725, in part. p. 722), nel quale Harrington scrive: «What was always so and no otherwise, and still is so and no otherwise, the same shall ever be so and no otherwise»; si veda A. ARIENZO, *Il Machiavelli di James Harrington*, in P. INNOCENTI - M. ROSSI (eds), *Bibliografia delle edizioni di Niccolò Machiavelli 1506-1914*, vol. 2 1605-1700. *Istorico, Comico e Tragico*, Manziana, Vecchiarelli, 2016, pp. 127-143.

⁶⁹ R. KOSELLECK, *Il futuro passato. Per una semantica dei tempi storici*, Casale Monferrato, Marietti, 1986, pp. 30-54; sul problema della storia in Machiavelli, si veda E. CASSIRER, *Il mito dello Stato*, Milano, Longanesi, 1971, pp. 220-223; F. PEZZATO, *Modelli antichi e pensiero moderno nel repubblicanesimo di James Harrington*, «Filosofia politica», 19, 2/2005, pp. 219-240; G. NONNENMACHER, *Theorie und Geschichte. Studien zu den politischen Ideen von James Harrington*, Maiseinheim a.G., A. Hain, 1977.

⁷⁰ T. HOBBS, *Leviatano*, II, p. 21.

contrappone l'idea che ciò che Cicerone e Aristotele spiegano nei loro testi continua ad avere valore, almeno in una certa misura⁷¹. Per avvalorare questa idea Harrington scrive che l'obiezione hobbesiana contro il valore dei modelli antichi è come quella di chi contesta la teoria di Harvey perché «ha derivato la sua idea di circolazione del sangue non da principi naturali, ma dal suo stesso corpo»⁷². L'idea è che i corpi sono tutti uguali, dunque ciò che è vero per un corpo specifico vale anche per gli altri e, se è così per i corpi umani, lo stesso vale per quelli politici.

L'obiezione è interessante perché mostra come l'autore di *Oceana* intendesse i modelli del passato in una chiave molto simile a quella che si trova in Machiavelli, secondo il quale

«in tutte le città e in tutti i popoli sono quelli medesimi desideri e quelli medesimi omori, e come vi furono sempre. In modo che gli è facil cosa a chi esamina con diligenza le cose passate, prevedere in ogni repubblica le future, e farvi quegli rimedi che dagli antichi sono stati usati, o non trovandone degli usati, pensare de' nuovi per la similitudine degli accidenti»⁷³.

Le istituzioni del passato possono essere così prese a modello in ragione della loro capacità di organizzare il potere politico in rapporto ad alcune circostanze, ad alcune condizioni materiali o a specifiche configurazioni dei rapporti di forza. L'esempio utile da seguire andrà scelto perciò sulla scorta di alcune somiglianze individuate di caso in caso.

Anche se con *Oceana* Harrington intende indicare la strada per una possibile via d'uscita dalla crisi del proprio tempo, la presenza dell'elemento storico non implica la proiezione nel futuro della soluzione delle tensioni del presente, essa non si presenta cioè come *ucronia*⁷⁴, né come un progetto che appartiene al futuro. Essa è piuttosto un altrove rappresentato come possibilità reale⁷⁵. Il nucleo di questa possibilità non risiede nel rimando a un futuro di me-

⁷¹ J. HARRINGTON, *La repubblica di Oceana*, p. 101.

⁷² *Ivi*, p. 100.

⁷³ N. MACHIAVELLI, *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, in *Il Principe e altre opere politiche*, pp. 99-459, libro I, cap. 39, pp. 195-196. La letteratura sul rapporto tra Machiavelli e Harrington non è concorde nello stabilire la misura del debito del secondo nei confronti del primo (cfr. L. CAMPOS BORALEVI, *James Harrington's 'Machiavellian' Anti-Machiavelism*, «History of European Ideas», 37, 2/2011, pp. 113-119; J.G.A. POCOCK, *Machiavelli, Harrington and the English Political Ideology in Eighteenth Century*, «The William and Mary Quarterly», 22, 4/1965, pp. 549-583; M. GEUNA, *La tradizione repubblicana e i suoi interpreti: famiglie teoriche e discontinuità concettuali*, «Filosofia politica», 12, 1/1998, pp. 101-134; A. ARIENZO - G. BORRELLI, *Anglo-American Faces of Machiavelli*, Monza, Polimetrica, 2009. Sui rapporti tra Harrington e Hobbes, si veda J. SCOTT, *The Rapture of Motion. James Harrington's Republicanism*, in N. PHILLIPSON - Q. SKINNER (eds), *Political Discourse in Early Modern England*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993, pp. 139-163; J. PARKIN, *Taming the Leviathan*, pp. 177-189.

⁷⁴ Sul legame tra la nascita della storia in senso moderno e la trasformazione dell'utopia in *ucronia* si veda R. KOSELLECK, *L'utopia del tempo*, in *Il Vocabolario della modernità. Progresso, crisi, utopia e altre storie di concetti*, Bologna, Il Mulino, 2009, pp. 133-154.

⁷⁵ Sullo statuto utopico di *Oceana*, si veda J.C. DAVIS, «*De te fabula narratur*». *Oceana and James Harrington's Narrative Constitutionalism*, in M.A. RAMIRO AVILÉS - J.C. DAVIS (eds), *Utopian Moments*, London, Bloomsbury Academic, 2012, pp. 53-59; J.C. DAVIS, *The Prose Romance of the 1650s as a Context for Oceana*, in D. WIEMANN - G. MAHLBERG (eds), *Perspectives on English Revolutionary Republicanism*, Farnham, Ashgate, 2014, pp. 65-84; J.C. DAVIS, *Utopia and the Ideal Society. A Study on English Utopian Writing 1516-1700*, Cambridge [et. Al], Cambridge



dio o lungo periodo, ma a una possibilità attuale, in linea con la sua concezione della storia come divenire privo di quell'orientamento normativo che si trova nell'idea di progresso. Proprio sulla scorta di una visione machiavelliana della politica – come una dimensione instabile che non può essere descritta nella sua forma migliore una volta per tutte – l'ordine oceaniano dipende dai tempi, dai luoghi, dal modo in cui è distribuita la proprietà della terra e dall'organizzazione degli eserciti: il modo in cui si esercita e si legittima il potere politico è il risultato di una ricerca dell'equilibrio tra l'assetto di distribuzione della proprietà della terra e l'interesse che ne deriva⁷⁶.

La storia – alla maniera di Machiavelli – serve così come terreno di un'esperienza dalla quale trarre consiglio⁷⁷, essa è il materiale attraverso il quale si esercita l'immaginazione politica ma non è la forza che sospinge l'isola di Oceana verso la forma repubblicana, né l'orizzonte nel quale formulare l'auspicio della sua realizzazione. Il tempo di costruzione della repubblica è il presente. Non a caso, infatti, nell'opera risulta centrale il tema della prudenza: in assenza di certezza circa il futuro e sulla scorta dell'idea che la vita associata possa essere governata efficacemente solo grazie a un equilibrio sempre faticoso, la ricerca sui modelli del passato costituisce uno strumento per il padroneggiamento di una contingenza non del tutto prevedibile⁷⁸. Sarebbe perciò più corretto dire che Harrington attinge al passato – più che alla storia – quanto suggerisce dove trovare la chiave per la soluzione dell'inesorabile dissolversi del potere della monarchia.

La soluzione proposta poggia su un uso dell'esempio molto diverso dal modello del razionalismo hobbesiano: si tratta, infatti, di dare soluzione a una condizione di guerra civile inedita attraverso una forma di prudenza diversa da quella degli antichi, utilizzando un repertorio di «esperienze» attinte dalla tradizione ma in grado di suggerire nuove possibilità⁷⁹. Non a caso, molte critiche che Harrington rivolge a Hobbes sono accompagnate dal rimprovero secondo il quale il filosofo di Malmesbury avrebbe mancato di fornire «ragioni

University Press, 1983. Pocock propende per una lettura millenarista e non utopica di questo testo si veda J.G.A. POCKOCK, *Historical Introduction*, in J. HARRINGTON, *Political Works*, p. 71.

⁷⁶ «Visto che la ragione non è nient'altro che interesse, ci saranno interessi diversi, e quindi ragioni diverse», J. HARRINGTON, *Aphorisms Political*, in *Political Works*, pp. 761-780, in part. p. 777. Sul rapporto di Machiavelli con gli antichi e la sua collocazione, insieme a More, nella storia del pensiero politico rinascimentale si veda G.M. BARBUTO, *Il pensiero politico del Rinascimento. Realismo e utopia*, Roma, Carocci, 2008, in part. pp. 1-76, 115-149.

⁷⁷ N. MACHIAVELLI, *Il Principe*, p. 13: «la cognizione delle azioni degli uomini grandi, imparata con una lunga esperienza delle cose moderne et una continua lezione delle antiche, le quali avendo io con gran diligenza lungamente escogitate et esaminate et ora in uno piccolo volume ridotte, mando alla Magnificenza vostra».

⁷⁸ J. HARRINGTON, *La repubblica di Oceana*, p. 162: «Così, ognuna delle repubbliche sopra menzionate essendo stata esaminata col metodo dovuto [...], il Consiglio, dopo maturo dibattito, prese da ciascuna di esse, e da ciascuna parte di ognuna di esse, dopo averle esaminate, quei risultati e ordinamenti che gli sembrarono più convenienti».

⁷⁹ J. HARRINGTON, *La repubblica di Oceana*, p. 163.

ed esempi»⁸⁰ a suffragio delle proprie tesi, proprio perché Harrington ritiene che le civiltà del passato costituiscano le «esperienze» in grado di alimentare comportamenti prudenti, in grado cioè di indicare soluzioni possibili. La distanza da Hobbes, su questo punto, è massima: Hobbes aveva, infatti, contrapposto la prudenza che deriva dall'esperienza alla sapienza che deriva dalla ragione⁸¹, Harrington ritiene invece che ciò che possiamo chiamare ragione poggia invece sulla reinvenzione dell'esperienza⁸², Olphaus Megaletor di Oceana è infatti dotato della capacità di adottare il metodo necessario a comporre in modo coerente tutti gli ordinamenti presi in esame⁸³.

Harrington, come Hobbes vede gli esseri umani che la nuova forma di governo così costituita è chiamata a governare come esseri mossi dall'interesse, da fini cioè che non sono orientabili indipendentemente dalla tendenza di ciascuno a perseguire il proprio utile e non il bene generale⁸⁴. Ne risulta che la proposta di istituire un governo repubblicano sembra quella che è meglio in grado di stabilizzare e di rappresentare questi interessi e le diverse forze che si muovono dentro le istituzioni, attraverso una forma di legge che sappia neutralizzarle.

4. *Finzione della possibilità e finzione della verità*

A questo punto è possibile provare a trarre alcune conclusioni da questo tentativo di delineare le caratteristiche di alcuni classici del pensiero moderno come risultati di differenti modi di conferire senso alla nozione di realtà, i quali sono definiti da diversi modelli di finzione⁸⁵. Nell'ottica di Cassirer si tratta di quel genere di finzioni di cui è fatta la conoscenza simbolica,

«perché il simbolo non è un rivestimento meramente accidentale del pensiero, ma il suo organo necessario e essenziale. Esso non serve solamente allo scopo di comunicare un contenuto concettuale già bello e pronto, ma è lo strumento in virtù del quale si costituisce questo stesso contenuto e grazie al quale esso acquista la sua compiuta determinatezza. L'atto della determinazione concettuale di un contenuto procede di pari passo con l'atto del suo fissarsi in un qualche simbolo caratteristico»⁸⁶.

⁸⁰ *Ivi*, p. 129.

⁸¹ T. HOBBS, *Il corpo*, parte I, cap. III, par. 7 e 8; T. HOBBS, *L'uomo*, in *Elementi di filosofia*, X, 3, p. 588: «Ciò non fa necessariamente del linguaggio la fonte della verità, perché esso con il discorso, l'uomo non diventa migliore ma più potente»; T. HOBBS, *Leviatano*, p. 47: «veritas in dicto, non in re consistit».

⁸² In alcuni aforismi Harrington spiega che questa capacità inventiva si presenta in forma più efficace in un singolo uomo, piuttosto che in un Consiglio, si veda J. HARRINGTON, *Aphorisms Political*, CXIII, CXV, CXVI, p. 777.

⁸³ J. HARRINGTON, *La repubblica di Oceana*, pp. 162-163.

⁸⁴ *Ivi*, pp. 112-114, 124-125

⁸⁵ Sulla crisi del concetto di realtà nel Seicento si veda G.R. HOCHE, *Il mondo come labirinto. Maniera e mania nell'arte europea. Dal 1520 al 1650 e nel mondo d'oggi*, Roma-Napoli, Teoria, 1989; H.R. JAUß, *Zur historische Genese der Scheidung von Fiktion und Realität*, in D. HENRICH – W. ISER (eds), *Funktionen des Fiktiven*, München, Fink, 1983, pp. 423-431.

⁸⁶ E. CASSIRER, *La filosofia delle forme simboliche*, Firenze, La Nuova Italia, 1961, vol. I, *Il linguaggio*, p. 20.



Anche se il *Leviatano* rimanda esplicitamente a un sapere costruito attraverso la codificazione del calcolo operato in base a definizioni esplicite, mentre *Oceana* rimanda all'esperienza dei tempi passati come terreno che conferisce significato alla nozione di repubblica e a quello di uguaglianza, la scienza hobbesiana e l'utopia harringtoniana «fingono». La prima finge la verità, grazie alla quale è possibile costruire una politica legittima e stabile, la seconda ne finge la possibilità⁸⁷. Hanno un intento simile – dare forma alla convivenza umana attraverso l'organizzazione di una distribuzione del potere suscettibile di consenso⁸⁸ – ma strategie differenti che, si badi bene, non hanno come esito una forma di scetticismo in base al quale i diversi tipi di ordine sono fittizi e, perciò, equivalenti. Le due teorie intendono, piuttosto, suggerire strategie di edificazione di un ordine efficace, il quale incorpora in sé in modo diverso forme della contingenza, ed è proprio il ruolo problematico del rapporto tra ipotesi e realtà a costituire uno degli elementi della distinzione fra questi due modelli di finzione.

La strategia hobbesiana è caratterizzata dal tentativo di produrre una forma di verità, il cui grado di formalizzazione linguistica possa stabilizzare definitivamente la costante distorsione retorica alla quale sono soggetti gli uomini e che li spinge alla contesa⁸⁹. Per un verso, saldandosi con l'analisi della fisiologia umana, l'ipotesi della costruzione della verità della scienza attraverso l'ipotesi annihilatoria si sforza di conferire stabilità alla conoscenza, eliminando la dimensione inattuabile delle idee innate e di tutti quelle cause che non possono essere oggetto di percezione. Per altro verso essa conferisce all'astrazione la capacità di descrivere la complessità della realtà, spogliandola di alcuni dei suoi elementi. La verità non sta cioè nelle cose, ma nell'idea che ci facciamo di esse attraverso il linguaggio. L'irrealtà dell'ipotesi non è perciò in conflitto con la realtà dei fatti, ma è il punto di vista dal quale è possibile statuirle e conferirle l'attributo della verità convenzionale: la finzione della scienza è l'unico strumento per dire che cos'è veramente reale.

Nel caso della politica, l'annichilazione del mondo e la sua riduzione agli elementi semplici descritti nel capitolo XIII del *Leviatano* servono – analogamente – a statuire qualcosa di vero sulla realtà della vita collettiva, con la difficoltà aggiuntiva che essa non solo richiede alcune semplificazioni per essere compresa ma che è il terreno di esercizio di un continuo fraintendimento: la

⁸⁷ Per un diverso confronto tra i due autori si veda J. COTTON, *James Harrington and Thomas Hobbes*, «Journal of History of Ideas», 42, 3/1981, pp. 407-421.

⁸⁸ Si potrebbe anche dire, promuovere una forma di «civiltà», riprendendo questa nozione da E. CASSIRER, *La filosofia delle forme simboliche*, introduzione.

⁸⁹ Come è noto che Hobbes abbia costruito il suo pensiero politico tenendo conto del problema della retorica, ma senza farne uso è controverso, si veda Q. SKINNER, *Ragione e retorica nella filosofia di Hobbes*, Milano, Cortina, 2012, in part. capp. 8-10.

vita associata – più del cosmo – è fatta di un materiale cangiante, difficile da fotografare e che richiede un intervento ordinatore che non può avvenire una volta per tutte. Hobbes chiede cioè che la riflessione sul potere assuma in sé la generale ignoranza che vige nel genere umano e il ruolo che le passioni giocano nella deliberazione. Centrale è perciò la costruzione di un linguaggio il cui significato non è univoco perché corrisponde alle cose, ma è univoco soprattutto per ciò che indica nella comunicazione. Esso servirà a stabilizzare gli orizzonti di aspettativa e a condurre gli umani a un'ubbidienza consensuale. Solo la finzione della verità è in grado di produrre l'effetto di razionalizzazione della convivenza basato sul modello della sovranità, che a sua volta prende corpo come *persona ficta*: il funzionamento del potere legittimo è comprensibile ed efficace solo se costruito come finzione reale.

Il sospetto che prima Lawson e poi Harrington gettano su questa idea è che la finzione così concepita corrisponda al falso e, contemporaneamente, che ciò debba corrispondere ad una sua mancanza di realtà: in assenza di esempi riferibili come reali, non c'è ragione di credere che le cose stiano o debbano stare in questo modo. Ma l'invenzione della repubblica, l'osservazione delle forze che la percorrono e la possibilità di neutralizzarle non sembra basarsi su un dispositivo molto diverso: si tratta di tracciare un altro piano di realtà dal quale attingere le proprie evidenze – per Harrington il passato –, accompagnato da alcune costatazioni sul peso della proprietà e sul ruolo che l'esercito svolge nell'esercizio della forza. I numerosi esempi di altri stati, la scelta di Venezia come modello di una repubblica retta da un governo misto, considerano reale una certa rappresentazione del passato, a sua volta oggetto di un ulteriore procedimento di selezione degli elementi che potevano essere ripresi⁹⁰. Ciò che conferisce realtà alla Venezia e alle altre repubbliche di Harrington è il fatto che esse siano esistite, non tanto che esse fossero come egli la descrive⁹¹. La loro plausibilità ha una matrice narrativa resa certa dal suo consolidamento in una tradizione. Oceana è resa plausibile dagli esempi storici ma anche dalla coerenza della rappresentazione che attraverso di essi viene fornita dell'Inghilterra del periodo. Non a caso, infatti, *La repubblica di Oceana* non è introdotta da nessuna cornice metanarrativa, da nessuna storia di marinai che hanno perso la strada di casa. Essa esibisce la propria verosimiglianza, pur essendo fittizia, e più facilmente dello stato di natura hobbesiano si presta a essere ritenuta possibile.

⁹⁰ J. HARRINGTON, *La repubblica di Oceana*, pp. 162-163.

⁹¹ F. GAETA, *Alcune considerazioni sul mito di Venezia*, «Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance», 23, 1/1961, pp. 58-75; F. CHABOD, *Venezia nella politica italiana ed europea del Cinquecento*, in D. VALERI (ed), *La civiltà veneziana del Rinascimento*, Firenze, Sansoni, 1958, pp. 29-55; E. SESTAN, *La politica veneziana del '600*, in *La civiltà veneziana nell'età barocca*, Firenze, Sansoni, 1959, pp. 61-64; E. CRUZET-PAVAN, *Venezia trionfante. Gli orizzonti di un mito*, Torino, Einaudi, 2001.



Dovrebbe essere chiaro, a questo punto, che già nel Seicento l'utopia per quanto fittizia, non opera entro l'orizzonte della trascendenza rispetto a ciò che è, ma su quello della possibilità di ciò che è. L'utopia è il luogo di un'alterità immanente⁹². In questa chiave essa si mostra come un modulo della conoscenza che svolge le proprie analisi descrivendo la realtà attraverso le sue possibilità immanenti: l'utopia è quella forma simbolica nella quale l'esercizio della conoscenza si produce descrivendo una possibilità disponibile e auspicabile. Essa appare realistica, pur non essendo reale, e ridefinisce il reale alla luce delle sue possibilità. Non è certa né vera ma solo possibile e verosimile e rimanda a una realtà incerta e, soprattutto, impossibile da conoscere in modo definitivo.

Il progetto di una scienza della politica basato sulla finzione della verità ha pretese gnoseologiche differenti. Nella sua versione hobbesiana la scienza è chiaramente una forma di conoscenza basata su una finzione che si rivela utile praticamente, un razionalismo che lavora su fatti che è esso stesso ad avere statuito come tali attraverso un'operazione di astrazione dalla dimensione percettiva. Eseguendo quest'astrazione correttamente, era aperto il campo all'esercizio conoscitivo in senso vero e proprio, cioè il calcolo attraverso i segni: bisognava ricostruire una rappresentazione della natura comprensibile, che rendesse governabili i suoi processi. La vita associata non era altro che un'ulteriore aspetto di questa natura che del resto dà il nome alla condizione della vita umana in assenza di un governo civile e che tanta fortuna avrà nella tradizione che arriva fino a Rousseau.

I suoi risultati non richiedevano di essere verosimili, perché pretendevano di essere veri. I fatti non sono il risultato dell'esperienza ma delle ipotesi che la guidano. In questo modo di conoscere la dimensione del possibile e quella dell'ipotesi non scompaiono affatto, esse sono ridislocate nel processo conoscitivo e concentrate nell'ossessione per il metodo, per la sua codificazione e la sua illustrazione che dovevano essere «chiare e distinta», secondo il dettato cartesiano. Harrington non ha bisogno di redigere un discorso sul metodo, così come non ne aveva bisogno Machiavelli, viceversa il modello della conoscenza hobbesiana non può farne a meno: la verità è, infatti, un attributo del metodo che tende a stabilire con ciò anche il discrimine tra il possibile e l'impossibile. Se è chiaro che l'importanza del metodo trae con sé la definitiva esplicitazione che il sapere è una costruzione e non una riflessione su qualcosa che esiste come mondo o come realtà, dentro i suoi meccanismi l'orizzonte

⁹² Cfr. F. TOMASELLO, *L'utopia come politica dell'emancipazione in Miguel Abensour e Jacques Rancière*, in questo numero, pp. 57-86.

della possibilità tende a scomparire di fronte all'esibizione di una forma di certezza.

Ed è questo il punto di frizione tra la conoscenza utopica e la conoscenza scientifica e il nucleo delle reciproche accuse culminate nell'idea che si tratti di tradizioni distinte. Esse non lo sono affatto rispetto allo statuto di verità cui possono ambire, anche se situano la soglia dell'incertezza in luoghi diversi: l'utopia la esibisce come segno di creatività, la scienza della società la fa scomparire dietro la certezza del proprio metodo⁹³. Se la distanza storica che separa l'età contemporanea dagli albori dell'età moderna rende possibile inquadrare la coesistenza di certo e ipotetico nel contesto del discorso delle scienze che si occupano della vita umana, farlo rispetto al presente sembra molto più complicato, nessuno vuole dare l'impressione di decidere in modo incerto, il fatto – anche se non si sa bene quale – resta un concetto rassicurante⁹⁴.

⁹³ Sul difficile rapporto tra la sociologia come scienza e la tradizione utopica si veda *infra* F. PANOZZO, *La ricostituzione immaginaria della società. Ruth Levitas e l'utopia come teoria sociale*. Su problemi analoghi nel contesto del marxismo si veda F. TOMASELLO, *L'utopia come politica dell'emancipazione in Miguel Abensour e Jacques Rancière*, in questo numero, pp. 57-86.

⁹⁴ Su certezza e incertezza in rapporto a una scienza come la matematica probabilistica e le sue applicazioni alla sociologia si veda E. ESPOSITO, *Probabilità improbabili*. Sul contributo di Niklas Luhmann nell'individuazione della soglia critica del moderno si veda G. BONAIUTI, *Perché l'utopia è morta*, in questo numero, pp. 89-108.