

Hobbes e lo Stolto, un nodo irrisolto?

Ermanno Vitale

1. Il libro di Giovanni Fiaschi, *Il desiderio del Leviatano. Immaginazione e potere in Thomas Hobbes*¹, ha indubbiamente il merito di richiamare nuovamente l'attenzione, nella filosofia politica italiana, sul pensiero del filosofo di Malmesbury. Una attenzione che era stata molto alta dagli anni Settanta fino ai Novanta del secolo scorso, al punto da rendere impegnativo seguire la letteratura secondaria sul tema, per poi diminuire significativamente, o almeno così mi è parso, nei primi quindici anni di questo secolo².

Da studioso che si è formato in buona misura proprio nel confronto con i testi di Hobbes, questo ritornare a porre l'accento sulla filosofia politica di Hobbes nel quadro più ampio del suo sistema di filosofia, non può che farmi piacere. Con altrettanta chiarezza debbo subito confessare la mia distanza dall'interpretazione che Fiaschi ci propone. Le ragioni di tale distanza sono innanzitutto di metodo, nel senso elementare della via che è più opportuno prendere per accostarsi ai classici del pensiero filosofico e politico. Per spiegarmi meglio, permettete che faccia un rapido riferimento ai miei primi passi di studioso hobbesiano. Quando ero impegnato nel tentativo di trasformare la mia tesi di dottorato in un libro, venni ricevuto un paio di volte da Bobbio, il quale, a fronte dell'entusiasmo con il quale gli comunicavo le mie "originali" linee interpretative, mi fece rilevare con pacatezza che i classici sono come grandi labirinti nei quali è facile perdersi, scambiando percorsi secondari che terminano in un vicolo cieco per le direttrici principali che consentono faticosamente di guadagnare l'uscita. Fuor di metafora, mi invitò – semplicemente – a dare prioritaria importanza non solo alla lettera del testo ma anche all'architettura teorica complessiva in cui una frase, un capoverso o financo un capitolo potevano trovare spiegazione coerente o al contrario essere considerati eccentrici, e come tali non troppo significativi in vista di un'interpretazione adeguata di Hobbes così come di qualsiasi altro autore. Insomma, l'invito esplicito era, per un verso, a non innamorarsi di letture magari in sé brillanti ma che alla fine cozzano con l'impianto generale di un sistema di pensiero, e, per l'altro, a non costruirsi interpretazioni rivali di comodo, dando carattere di *mainstream* a opzioni interpretative in fondo marginali, che tale carattere non hanno mai avuto.

Bernard Willms ripropone queste avvertenze affermando che "quando si legge un autore filosofico del calibro di Thomas Hobbes e si riscontra nel testo una contraddizione, non si deve certo cedere alla facile tentazione di rallegrarsi per aver colto il grand'uomo in fallo, con il risultato di mettersi in tal modo in luce. [...] Al contrario, il *principio di supposizione di consistenza a favore dell'autore* ha un effetto soprattutto autocritico. La constatazione provvisoria di siffatte discordanze

¹ Rubbettino, Soveria Mannelli 2014.

² L'interesse raggiunse il culmine in occasione dei quattrocento anni dalla nascita: cfr. tra gli altri, A. Napoli (a cura di), *Hobbes oggi*, Angeli Milano 1990. Lo stesso Napoli rende conto dei copiosi studi hobbesiani di quel periodo in *Thomas Hobbes e gli italiani, 1981-2000*, CUEN, Napoli 2002.

deve valere come dimostrazione di una mancanza di lettura approfondita fintanto che, più o meno dopo la decima o dodicesima volta, assolutamente non prima, non si può far altro che accettare provvisoriamente, e sempre solo provvisoriamente, questa incoerenza. Non vi è dubbio che la supposizione di consistenza a favore dell'autore rappresenti uno degli strumenti basilari che portano alla realizzazione di buoni libri filosofici e storico-filosofici – per esempio su Hobbes”³.

A mio avviso, il libro di Fiaschi, pur solidamente fondato sui testi hobbesiani e acriticamente rigoroso, si presta qua e là a questo tipo di obiezioni *lato sensu* metodologiche. Nelle pagine seguenti proverò a indicare i principali passaggi di questa interessante ricostruzione del pensiero di Hobbes in cui mi è parso di rilevare qualche forzatura nel definire le interpretazioni rivali e qualche sfasatura rispetto alla lettera e all'architettura del testo hobbesiano. Queste difficoltà precipitano e si condensano intorno alla questione decisiva dello Stolto, là dove Hobbes s'impegna a rispondere all'obiezione capitale interna al delicato passaggio dalla sua prospettiva antropologica utilitaria alla giustificazione contrattualista dell'obbligazione politica.

2. L'inadeguatezza che Fiaschi principalmente rileva in larga parte delle interpretazioni hobbesiane che precedono la sua consiste, se ben intendo, nell'aver descritto il Leviatano come un “mostro freddo”. Riferimento nietzschiano a parte, la debolezza di fondo di molte interpretazioni si troverebbe nell'aver affrontato l'edificio politico innalzato da Hobbes come un monumento alla razionalità – ossia come il tentativo di fondare scientificamente la “filosofia civile” sul modello delle scienze geometriche, come appunto afferma l'autore del *De cive* –, trascurando l'importanza delle passioni e della dimensione dell'irrazionalità che innervano il “mostro”: “il mostro – scrive Fiaschi – è piuttosto il caldo centro di un flusso di desideri che si corrispondono, si incrociano e si scontrano” (p. 11).

Viene subito da osservare che nella distinzione hobbesiana tra Stato per istituzione e Stato per acquisizione c'è una prima risposta a questa preoccupazione: l'edificazione puramente razionale e per certi versi “astorica” dello stato per istituzione non vuol dire trascurare la dimensione di fenomeno storico, di per sé intrisa di elementi passionali e irrazionali, della nascita dello Stato moderno.

Ma su questo punto ritornerò tra breve. Per il momento, mi chiedo se sia plausibile affermare che la grande maggioranza degli interpreti abbia sottovalutato il ruolo delle passioni in Hobbes, schiacciando il suo pensiero sulla razionalità calcolante e producendo così letture parziali e illuministicamente ingenua.

A mio parere quest'osservazione può essere rivolta con fondamento soltanto, o principalmente, a coloro che hanno letto l'opera di Hobbes a partire dalla teoria dei giochi e della scelta razionale, e lo hanno considerato un antesignano di tali teorie. Mi riferisco soprattutto a studiosi come David Paul Gauthier, Gregory Kavka e Jean

³ B. Willms, *Il Leviatano e i tuffatori di Delo. Gli sviluppi della ricerca su Hobbes dal 1979 in Hobbes oggi*, cit., p. 33.

Hampton⁴. Ma, a ben vedere, costoro non sono interpreti hobbesiani: sono autori che si appoggiano (lecitamente) a Hobbes per difendere le *loro* teorie etiche e politiche, *lato sensu* di matrice hobbesiana, all'interno del dibattito anglosassone di fine anni Ottanta tra neoutilitaristi e neocontrattualisti.

Per il resto, a me non pare che la maggioranza degli interpreti abbia sottovalutato il ruolo delle passioni in Hobbes, anche perché i testi hobbesiani sono espliciti al proposito: la naturale tendenza degli uomini a nuocersi, si legge nel *De cive*, è una tendenza che “essi traggono dalle loro passioni e specialmente dalla presunzione” (I, 12). Tale passione è definita in un altro luogo come la passione umana per eccellenza, che in qualche modo comprende tutte le altre (*De cive*, I, 2). In ogni caso, Bobbio, nelle note di commento alla sua traduzione italiana del *De cive*, scrive: “La vanità, dunque, o analogamente l'ambizione, la vanagloria, appare qui come la molla principale dell'agire dell'uomo, secondo una concezione antropologica che risente, come ha messo in rilievo lo Strauss, di un influsso umanistico; ed è, ancora secondo la sottile ed elegante analisi dello Strauss, a lato del suo contrappeso, la paura della morte violenta, uno dei due elementi basilari della costruzione politica hobbesiana e insieme uno dei due motivi della sua visione pessimistica dell'uomo”⁵.

Bobbio e Strauss sono molto distanti quanto a concezione della politica e quanto a interpretazione di Hobbes, ma pare concordino sul ruolo eminente delle passioni, e in particolare sul fatto che paura della morte violenta e vanagloria costituiscono i due estremi del pendolo della motivazione umana sia all'azione sia alla riflessione sull'azione. Dunque Fiaschi ha ragione nel riconoscere il ruolo importante delle passioni e dell'irrazionale (agire mossi dalla vanagloria è per definizione agire irrazionalmente), ma è una ragione che condivide con molti illustri interpreti.

3. Ho l'impressione che, perseguendo l'obiettivo di restituire al “desiderio” il posto che gli compete nella riflessione politica hobbesiana, Fiaschi finisca per indebolire troppo il ruolo della razionalità e dell'interesse ben inteso, che sono gli strumenti – strumenti sì, ma nel senso nobile di capacità intellettuali – di cui disponiamo per costruire un edificio politico che non cada sulla testa di chi lo ha costruito, o al massimo dei suoi immediati successori (cfr. Lev., XXIX). Questa prospettiva comporta un impegnativo confronto con la lettera dei testi hobbesiani, la cui chiarezza è spesso, certo non sempre, quasi disarmante. Sono i punti in cui il dispositivo della razionalità politica che muove dallo stato di natura verso la società civile via patto di unione prende la scena per contenere le pulsioni irrazionali che mediante le leggi naturali erano state, per così dire, smascherate ma non ancora messe in condizione di non nuocere: “Siccome però moltissimi uomini per un malvagio desiderio di qualche utile immediato, non sono nient'affatto disposti a osservare, pur riconoscendole, le suddette leggi, accade che coloro che, più discreti

⁴ Sul punto mi permetto di rimandare a due miei vecchi lavori: *Dal disordine al consenso. Filosofia e politica in Thomas Hobbes*, Angeli, Milano 1994, pp. 199-232, e *Recenti studi anglosassoni su Hobbes*, “Il pensiero politico”, XXVI, 2, 1993.

⁵ Cfr. la nota 4, p. 82 della traduzione del *De cive* curata da Bobbio, in T. Hobbes, *Opere politiche*, Utet, Torino 1959.

degli altri, esercitano quell'equità e quell'arrendevolezza che la ragione detta, non agiscano secondo ragione se tutti gli altri non fanno altrettanto" (*De cive*, III, 27).

Nei tre momenti salienti in cui questo dispositivo si articola – lo statuto epistemologico dello stato di natura, la forma del patto d'unione e infine la discussione su e con lo Stolto – Fiaschi si trova a dichiarare ingenuamente le letture più semplici e coerenti, suggerendo ai suoi lettori che in Hobbes alla fine nulla è come sembra. Incominciamo dallo stato di natura. Hobbes è consapevole, senza alcun imbarazzo, che tale costruzione è un esperimento mentale – un'ipotesi della ragione – inteso a fondare deduttivamente una teoria della sovranità che contempli le caratteristiche dell'assolutezza, dell'irreversibilità e dell'indivisibilità, imprescindibili per costruire un potere politico stabile e duraturo. Gli stati, i grandi Leviatani, nascono certamente dalle vicende storiche, ma dovrebbero costituirsi *come se* fossero il risultato di quello specifico patto che comprende in sé il patto di società e il patto di sottomissione. Se non si è convinti che lo stato di natura sia ipotetico, si pensi all'analogia dell'orologio nella Prefazione del *De cive*, che come lo Stato va scomposto nei suoi elementi semplici per ben comprenderne il funzionamento ("bisogna non certo scomporre lo Stato, ma considerarlo come scomposto nei suoi elementi"), e come questo metodo di scomposizione e ricomposizione sia parallelo all'esperimento mentale dell'*annihilatio mundi* che costituisce il punto di partenza della filosofia naturale hobbesiana. Agli ancora perplessi si potrebbe infine ricordare quel passo del *De cive*, VIII, 1, dove Hobbes afferma: "Per tornare nuovamente allo stato naturale, consideriamo gli uomini *come se* fossero venuti su tutti all'improvviso, a guisa di funghi, dalla terra, e già adulti, senza alcun obbligo reciproco" (corsivo mio).

Vi sono tuttavia almeno tre fenomeni storici che corrispondono a uno stato di natura parziale: la vita dei selvaggi, la guerra civile e la guerra tra gli stati (lo stato di natura internazionale). Tralasciando la vita dei primitivi, l'attenzione di Hobbes si concentra sul caso della guerra civile, frutto della disgregazione o dissoluzione degli Stati mal costruiti, che ritornano allo stato di natura e mettono a repentaglio le condizioni basilari – pace e sicurezza – della prosperità degli individui. Il terzo caso, quello della guerra fra gli Stati, è secondo Hobbes il meno preoccupante: "Per il fatto che così [facendo la guerra] essi [i sovrani] sostengono l'industria dei loro sudditi, non segue da ciò quella miseria che accompagna la libertà dei particolari" (Lev., XIII), cioè la guerra civile. A fronte di queste affermazioni, e pur riconoscendo che il punto è sempre stato oggetto di controversia tra gli interpreti, mi chiedo se non sia fuorviante, e riduttivo, sostenere con Fiaschi che dagli scritti di Hobbes traspaia con evidenza "che quella dell'uomo allo stato di natura è un'immagine con la quale egli intende in effetti rappresentare la vicenda dei rapporti tra gli Stati a lui contemporanei, vissuta attraverso l'esperienza di un uomo del secolo della Riforma" (p. 95). Se così fosse, tra l'altro, l'interesse per Hobbes non potrebbe che avere un carattere storico-erudito, mentre, a quanto pare, di lui ancora si ragiona tra chi si occupa di teoria politica.

Considerazioni analoghe si potrebbero fare a proposito del patto d'unione. Fiaschi vi vede una sorta di "paralogismo della legittimazione", ossia "un ragionamento che somiglia a un poco convincente sillogismo del potere, dove nelle premesse (lo stato

di natura e la paura della morte) si presume al tempo stesso sia l'assenza di socialità sia la comunicazione sociale, mentre nella conclusione (la fondazione della sovranità per istituzione con il contratto sociale) la socialità si dà a un tempo come conseguenza e come condizione" (p. 126). Anche qui, adottando con Willms il principio di supposizione di consistenza a favore dell'autore, si potrebbe sostenere che in Hobbes lo stato di natura non è uno stato di isolamento alla Rousseau, ma una condizione di agire strategico individuale che non esclude di per sé forme di socialità e comunicazione, piuttosto le considera funzionali ai fini e dell'autoconservazione e del soddisfacimento della propria vanagloria. Almeno per soddisfare quest'ultima, per ridere dei difetti altrui, credo occorra incontrarsi e confrontarsi, e il confronto, sia pure altamente conflittuale, è comunque una forma di comunicazione.

Ciò che manca tra gli individui in stato di natura non è la comunicazione, ma la reciproca fiducia e il reciproco riconoscimento come persone morali. Per questo motivo le leggi naturali sono valide solo in foro interno e si rende necessario, mediante il patto d'unione, costruire un potere comune capace di tenere tutti in soggezione. La formula del patto, per quanto macchinosa possa apparire, è il colpo di genio della teoria politica hobbesiana: la simultaneità di patto di società e patto di sottomissione costringe anche i "prepotenti" – o quelli che per un vantaggio immediato sono pronti a disfare a ogni occasione la tela della collettività politica – a rispettare quell'accordo e tutti quelli che in seguito si stipuleranno, finalmente, sotto la effettiva ed efficace garanzia del potere sovrano.

4. Tuttavia, che questo passaggio sia, alla luce della stessa antropologia hobbesiana, problematico, è difficile negarlo. Lo stesso Hobbes se ne rende conto, proprio là dove prova a rintuzzare l'(auto)obiezione dello Stolto. Proviamo a riproporre schematicamente l'articolato, e a tratti tortuoso, ragionamento sulla giustizia con cui si apre il quindicesimo del Leviatano. Riprendendo il versetto dei *Salmi*, Hobbes scrive, "Ha detto lo stolto in cuor suo che non c'è una cosa come la giustizia". Nel linguaggio hobbesiano riassunto nella terza legge naturale, comportarsi secondo giustizia significa mantenere i patti, dunque l'ingiustizia consiste nell'infrangerli. Tuttavia, si chiede Hobbes, potrebbe essere perfettamente razionale, se la ragione è una facoltà di calcolo, non rispettare i patti e commettere scientemente ingiustizia, perché questa condotta non è contro ragione, "quando ciò conduce al proprio beneficio", e a maggior ragione se il beneficio è grande, "tale da porre un uomo nella condizione di non curarsi non solo del biasimo e delle ingiurie, ma anche del potere degli altri uomini". Per esempio, quando si trattasse di ottenere un regno, fosse pure per via di una usurpazione condotta a termine con la forza e/o l'inganno. Questa azione, continua Hobbes, la potete chiamare ingiustizia o con qualsiasi altro nome, "tuttavia non può mai essere contro ragione, dato che tutte le azioni volontarie degli uomini tendono al proprio beneficio, e sono più ragionevoli quelle azioni che più conducono ai propri fini".

Fin qui lo "Stolto" pare aver ragione. E a dissuaderlo da questi propositi non ci può essere il timor di Dio, "poiché lo stesso stolto ha detto in cuor suo che Dio non esiste": il piano della riflessione pare del tutto immanente, la valutazione da fare,

commettere o meno ingiustizia a fronte dei cospicui vantaggi che ne potrebbero derivare, è una faccenda terrena. In effetti Hobbes dà senza dubbio ragione allo stolto, ma solo finché la situazione è quella dello stato naturale puro. In un altro contesto, le cose cambiano, e il ragionamento dello stolto viene senza appello bollato come specioso e falso. Che cosa esattamente cambia la situazione e di conseguenza il giudizio sull'agire dello stolto? Vi è una prima situazione tutto sommato semplice, cioè quella in cui è già costituito un potere civile in grado di costringere i cittadini a mantenere i patti, e una assai più delicata, ma proprio per questo dirimente ai fini della discussione sulla giustizia, quella in cui “una delle parti ha già adempiuto” a un patto, pur essendo ancora in stato di natura. Chi non ha ancora adempiuto può decidere se fare lo stolto, il *free rider*, o se comportarsi *come se* già esistesse un potere civile, e adempiere a sua volta.

L'argomento di Hobbes contro lo stolto, o se volete a favore di mantenere il patto una volta che si è ottenuta la propria parte, è fondato, in ultima analisi, sulla capacità della ragione di calcolare le probabili conseguenze di medio-lungo periodo: “chi infrange il patto che ha fatto, e di conseguenza dichiara che pensa di poter fare così con ragione, non può essere ricevuto in una società che si riunisce per la pace e la difesa, se non per errore di coloro che lo ricevono [...] un uomo non può ragionevolmente calcolare tali errori come mezzi per la sua sicurezza”. Non c'è, in altri termini, beneficio più grande per ciascun individuo del consentire la formazione di un contesto di pace e sicurezza, ricambiando la fiducia ricevuta: le pulsioni che spingono nella direzione di un soddisfacimento immediato di appetiti, o comunque di vantaggi a breve che però comportano la cacciata dalla società civile, andrebbero controllate e respinte da una ragione capace di calcolare l'interesse beninteso dell'individuo.

Tuttavia, si potrebbe obiettare, lo stesso Hobbes afferma che per l'individuo condursi secondo le leggi naturali, secondo la morale del “fai agli altri quello che vorresti fosse fatto a te”, significa condursi a rovina certa, proprio perché almeno alcuni tra gli altri si comportano a tutti gli effetti come lo stolto. E il fatto che uno abbia adempiuto una volta, o magari più volte, non garantisce che adempia anche la prossima, soprattutto qualora mi chiedesse di essere io ad adempiere per primo.

Mi pare insomma che lo stolto continui a essere un nodo irrisolto, una ammissione di una difficoltà nel dispositivo che fonda l'obbligazione politica che il colpo di genio del patto d'unione risolve sul piano logico e giuridico, ma che lascia perplessi se si prende sul serio l'antropologia hobbesiana.

Una difficoltà che Fiaschi ben coglie, ma che tenta di superare immettendo nella discussione una prospettiva di soluzione mediante la religione come solido fondamento per l'obbligazione politica. Una soluzione che a mio avviso Hobbes scarta, e non solo perché argomento inutile davanti all'obiezione di chi, come lo “stolto”, ritiene in cuor suo che dio non esista. La scarta soprattutto perché intende costruire una teoria politica – tanto nel *De cive* quanto nel *Leviatano* – che vuole poter prescindere dalla dimensione religiosa, costruendo un disegno, un'architettura teorica che separa, anche nell'organizzazione dei capitoli e delle sezioni, l'edificazione dello stato da quella dello stato cristiano. Lo stesso richiamare quei passi del *De cive* in cui si parla del giuramento ritenendoli indizio di un ricorso alla

religione come movente che induce gli uomini a tener fede ai patti si rivela fragile, perché in quegli stessi passi Hobbes si esprime lapidariamente sul fatto che il giuramento nulla aggiunge – almeno per chi non crede – quanto a garanzia di adempimento di un patto: “Dalla sopra riportata definizione di giuramento⁶, si può dedurre che un semplice patto non ha minor forza vincolante di un patto rafforzato dal giuramento” (*De cive*, II, 22).

Nei termini in cui Hobbes pone la questione dello stolto, il nodo di una descrizione della natura umana che rende assai problematico stringere accordi prima che si dia un potere in grado di farli rispettare è forse destinato a rimanere irrisolto. Tuttavia, proprio perché gli individui in stato di natura non sono che oggetti teorici – ossia il prodotto di una sorta di ipotesi annichilatoria dal valore euristico, intesa a scomporre la collettività politica nei suoi elementi atomici per poterla ricomporre secondo criteri che ne garantiscano la maggiore stabilità e durata possibili –, concepirli come esseri in carne ed ossa, storicamente e fenomenicamente determinabili e caratterizzabili, non pregiudica la possibilità di continuare ad applicare un sano principio di supposizione di consistenza a favore del grande Thomas.

⁶ “Il giuramento è una formula aggiunta a una promessa, con cui chi promette dichiara di rinunciare alla misericordia divina in caso di inadempienza”.