

Geminello Preterossi<sup>1</sup>

*Teologia politica come teoria del diritto: la pista hobbesiana*

*Abstract:* The essay proposes a reading of Hobbes as a “political theologian of modernity”. Sovereignty is external to the pact. On the one hand, union and subjugation are the same thing. On the other, the transcendence of power with respect to the contracting parties is irreducible. The result of the pact is superior to the pact itself. The dynamics of authorization clearly shows how Hobbes is not interested in the “best” order, but in the general conditions that allow the order as such to be qualified as legitimate and the law produced by it as valid. A typical question of a general theorist of law. The theological-political excess is a logical necessity, not the reflection of an autonomous theological system: sovereign power is a piece of immanence that, in order to be effective, must present itself as “transcendent”.

*Keywords:* Hobbes, Leviathan, Sovereignty, Power, Transcendence.

*Indice:* 1. Hobbes e il diritto pubblico europeo – 2. Freni e rivoluzioni – 3. La trascendenza secolare del potere.

## 1. Hobbes e il diritto pubblico europeo

Perché Hobbes è ancora così rilevante per la teoria generale del diritto? Credo che la risposta sia rinvenibile sulle tracce della teologia politica. Ma occorrono alcune precisazioni. In prima approssimazione si può ipotizzare che la rilevanza di Hobbes per la teoria del diritto positivo moderno dipenda dal fatto che possa essere inteso come un “teologo politico della modernità”, ovvero un demolitore della fondazione teologica dell’ordine, che per conseguire tale risultato è costretto a replicare sul piano mondano un rapporto tra trascendenza - immanenza tratto dal “regno divino”, e comunque dall’analogia Dio - sovrano. Non solo: come Cristo è luogotenente di Dio - Padre (e il papa è a sua volta luogotenente di Cristo), così lo è il sovrano. Da questo punto di vista, vi è un duplice nesso tra Stato secolarizzato e Chiesa: di inattuabilità del modello della Chiesa - istituzione (*complexio oppositorum* che rende visibile l’invisibile), ma anche di sostituzione, replica mondana che implica al contempo attenuazione della presa sulle coscienze (il ‘foro inter-

<sup>1</sup> gpreterossi@unisa.it; Università di Salerno; professore ordinario di Filosofia del diritto.

no' non è oggetto della regolazione giuridica, se non sedizioso) e potenziamento compensativo dei vincoli di lealtà politica (che esploderanno con lo sviluppo della società civile e poi con il conflitto sociale su basi ideologiche). In questo senso, lo Stato moderno prende il posto dell'*auctoritas* universalistica della Chiesa (traslata dall'Impero di Roma), confinandola e traducendola in *potestas* sovrana artificiale, che opera sul piano dell'effettività dell'utile: ne è insomma, in qualche modo, un surrogato, depotenziato spiritualmente ma caricato di oneri politici.

Possiamo affermare dunque che "Hobbes e la modernità" non sia un tema scanabile: c'è una storia degli effetti, a dimostrarlo. Ovviamente si tratta di un ambito storico-semanticamente amplissimo, scivoloso ed evocativo. Hobbes è cruciale per lo *jus publicum europaeum*: modernità, nell'uso specifico che è possibile farne relativamente al contesto hobbesiano, significa 'diritto pubblico europeo'. Assumendo il paradigma giuspolitico del *Leviatano* come "matrice teoretica originaria" del diritto pubblico interno e internazionale (interstatale) sorto sulle ceneri della *Respublica christiana*, si comprende come, almeno dal mio punto di vista, la filosofia politica moderna vada intesa più come filosofia del diritto, che come filosofia morale. Ciò senza nulla togliere al rilievo della questione antropologica che è centrale in Hobbes e del razionalismo morale che anch'egli sviluppa, seppur sulla consapevolezza di una radicale inattingibilità dell'antropologia, dell'etica e della metafisica classiche, che mina la spendibilità 'contenutistica' di una ragione ormai concepita come calcolo strategico e non come espressione di una sostanza normativa<sup>2</sup>.

Va ben chiarito, ribadendolo, che il nodo teologico-politico riferito a Hobbes (peraltro da mantenere in forma interrogativa) non ha tanto a che fare con la questione del rapporto tra filosofia e religione, o tra morale razionalistica e teologia, ma con la teologia politica moderna in senso schmittiano (per intendersi, ma il tema va al di là dell'ermeneutica interna al pensiero di Schmitt): ovvero con l'interrogativo sulla presenza o meno di un nucleo teologico-politico in senso lato, non tanto contenutistico quanto analogico, strutturale dal punto di vista formale, negli ordinamenti secolarizzati, e su come interpretarlo. Insomma, il tema è il nesso diritto moderno-secolarizzazione, ovvero l'effetto-impronta della teologia politica nella deteologizzazione del giuridico (la quale implica la sua esposizione diretta al 'politico': da qui deriva, innanzitutto, il nesso strutturante e circolare, biunivoco potere-diritto nella qualificazione moderna del giuridico, come ha efficacemente evidenziato Bobbio<sup>3</sup>). Si potrebbe forse persino parlare di una teologia politica in senso metaforico, ma rischia di essere fuorviante (si ricordi in questo senso la polemica di Schmitt con Blumenberg, il quale lo accusava di fare un uso appunto 'metaforico', cioè troppo allusivo, e perciò fuorviante, delle immagini teologiche applicandole strumentalmente al campo politico-giuridico)<sup>4</sup>. In verità, la 'trascendenza' evocata da Schmitt ed effettivamente rintracciabile in Hobbes è mondana e non contenutistica, formale e non sostanziale: si tratta, più propriamente, di un

2 Strauss 2022 [1936]; Bobbio 2004; Skinner 2012; D'Andrea 1997; Altini 2023; Frilli 2012.

3 Bobbio 2014.

4 Blumenberg 1992 [1966]; Blumenberg - Schmitt 2012.

“movimento del trascendere”, che non ha nulla di confessionale e può essere inteso in senso pienamente ‘laico’ (che non significa indifferente all’eredità del cristianesimo, o al rilievo antropologico-politico della religione). Quella della sovranità hobbesiana è una sorta di trascendenza a ‘grado zero’; ma il ‘grado zero’ per il diritto è decisivo (basti pensare a Kelsen, che lo indaga, attraverso l’analogia tra ordinamenti primitivi e diritto internazionale, proprio per cogliere il concetto di diritto senza ammettere presupposti contenutistici troppo onerosi).

La genealogia del potere legittimo moderno è teologico-politica: ciò emerge nel gioco di specchi tra Schmitt e Hobbes. Schmitt si sporge sull’esito, Hobbes è la chiave d’accesso all’origine. Vi è un nesso costitutivo tra il *Leviatano* e il paradigma dello *jus publicum europaeum*. È da notare che Paolo Grossi nella sua affascinante ricostruzione della storia del diritto europeo trascura Hobbes e il *Leviatano*<sup>5</sup>. Non è un caso: per poter procedere alla sua genealogia giuridica fondamentale politica, o perlomeno volta a depotenziare il più possibile il nesso diritto-potere e ad accreditare l’autonomia (se non l’autosufficienza) del ‘giuridico’, Hobbes deve essere evitato, altrimenti tutta l’impalcatura cede. Ma è come ignorare un elefante in una stanza. Individualismo e contrattualismo (i mattoni con cui Hobbes lavora) non bastano per pensare l’ordine, rimandano a un *al di là* rispetto all’ordine del discorso liberale. Questo ‘al di là’ non è leggibile se non in rapporto alla secolarizzazione e alla costruzione della credenza nella necessità della politica secolare. Nell’artificio giuridico razionalistico è incastonato il ‘politico’ (la sua eccedenza). Non è la natura a generare ordine, ma la comprensione del conflitto potenzialmente distruttivo che affetta la condizione umana. Perché la natura possa essere spontaneamente ordogenetica occorrono presupposti sostanziali cospicui: quelli della *Repubblica cristiana* cadono con la Riforma.

## 2. Freni e rivoluzioni

Schmitt, nel suo famoso saggio sul *Leviatano* del 1938<sup>6</sup>, insiste sul suo carattere mitico/razionale: si tratta di uno strano composto di Dio e uomo, animale e macchina. È un Dio, ma generato dalla ragione umana. La sua crucialità è dovuta al fatto che affronta il problema della produzione senza presupposti dell’unità di una collettività politica. Il fulcro della tesi teologico-politica di Schmitt è che proprio questa produzione senza presupposti implichi l’incorporazione/finzione di un presupposto sacrale. Ma come interpretarlo? Solo come trascendenza del potere, o anche come persistenza del contenuto religioso, seppur trascritto in un lessico non teologico, negli ordinamenti (strada che almeno in parte sarà battuta dallo Schmitt del secondo dopoguerra, consapevole dei rischi nichilistici di una lettura iperpolitica di Hobbes)? La decisione sovrana ha un lato doppio: da una parte *tabula rasa*, dall’altra contenimento del caos. In fondo, da questa duplicità derivano i

5 Grossi 2009.

6 Schmitt 2017 [1938].

due grandi filoni dello “stato di eccezione” e del “potere costituente”, che sono sì connessi, ma distinti. L’ordine statale è repressore di un caos controllabile, ma irreprimibile nel suo nucleo generativo (sorgente del ‘politico’ - cioè del conflitto per il potere - non ‘messo in forma’, che può arrivare fino all’estremo di un’ostilità totale). Il potere costituente sorge da questo nucleo insopprimibile ed energetico, ed è quindi anch’esso strettamente imparentato allo stato di natura. Però il potere costituente, che porta all’estremo la logica istituyente dell’autorizzazione, è anche e soprattutto costruttore. Per farlo, deve certamente fare ordine, ma mettere in forma il caos significa anche trascenderlo in una nuova figura, individuare una direzione di marcia, magari espressiva di un ordine *in nuce* ma che deve essere realizzato con la volontà politica, e che solo così può istituzionalizzarsi, rigenerando uno spazio politico inariditosi.

Queste due direttrici corrispondono anche a due temi che hanno una matrice teologica/metafisica, e si inscrivono per un verso nella secolarizzazione e per l’altro nella cosmologia politica, cioè nel rapporto *kosmos-polis*: il *katéchon* e la *revolutio*. Il primo, potere che arresta l’Anticristo, può essere inteso come una legittimazione del potere politico mondano che per il solo fatto di esistere impedisce il dispiegamento di quelle potenze del male (il “signore dell’iniquità”), che determinano una condizione antagonistica del mondo dopo la Caduta (la cacciata dell’umanità dal Giardino terrestre, cioè da una condizione irenica, prepolitica e prestorica). Ciò implica, com’è evidente, che il tempo della storia e lo spazio della politica (e del diritto) è garantito, definito proprio dalla forza frenante che impedisce il pieno dispiegamento dell’Anticristo come fattore caotico e disvelante del compimento dei tempi. Anche per questo il potere (sanzionatorio) è un male minore necessario e allo stesso tempo dilatorio (della piena realizzazione della salvezza come *éskhaton*, stazione finale che trascende la storia umana e la porta sul piano dell’Eterno). Nella misura in cui l’effettività del diritto dipende da quel potere che frena il male con la paura<sup>7</sup>, anche il diritto è attratto nell’orbita del *katéchon* e trova il suo ambito di estrinsecazione nel tempo aperto - sospeso e dilatato - dall’attesa del Regno di Dio. La Caduta può essere vista come la metaforizzazione teologica dello stato di natura, o questo come la secolarizzazione di quel tema teologico, che non a caso fu ripreso dagli Idealisti, e in particolare da Hegel, per comprendere la natura della libertà e il suo nesso con la decisione e il male (la sua teodicea è una filosofia della libertà, non della sola necessità, o meglio della libertà come destino, che lo apre dall’interno, e alla stesso tempo da esso è destinata alla tragedia del finito e della scissione, di cui il ‘politico’ è il riflesso nell’oggettivo). La *revolutio* è una forza produttiva, che spazza via e rigenera, la quale nel passaggio dall’Antico al Moderno non viene più percepita come eterno circolo, ripetizione, ma come passaggio ad altro, creazione del nuovo. Anche in questa *traslatio* vi è una metaforizzazione del tema teologico-cristiano dell’irruzione del divino nel mondano con l’incarnazione, dell’evento della salvezza come trasformazione definitiva del tempo storico da cui non si torna indietro, spiritualizzazione che ricongiunge umano e divino

7 Lo Giudice 2022: 1-27.

caricandoci di responsabilità. La messa in atto politica è ardita e pericolosa, controversa da un punto di vista interno al cristianesimo, perché Cristo stesso è un re ribelle che rinuncia al potere mondano in nome di un'altra autorità, la cui natura è depotenziante, estranea al sortilegio del potere/violenza (e infatti non è di questo mondo)<sup>8</sup>, ma è indubbio che tanto l'energia costituente quanto l'idea di un rifacimento dell'ordine sociale su basi di giustizia (la costituzione come 'progetto') si nutrano di uno sfondo ideale che ha, direttamente o indirettamente, delle radici teologico-politiche cristiane<sup>9</sup>. Cristo è il Messia che viene ("il Regno di Dio è qui, ora"), non il Messia assente.

Il compito principale dell'ordine secolare è garantire la sicurezza (e questa è inequivocabilmente la posizione hobbesiana), ma l'artificialismo, l'idea che l'ordine è prodotto dal basso da tutti i consociati, oltre al fatto che la sicurezza una volta assicurata ha creato le condizioni perché si sviluppessero i soggetti in grado di ambire a un ordine nuovo, ha aperto una prospettiva nuova, lo ha condotto oltre la dimensione katechontica, verso un'escatologia politica mondana, sempre a rischio di uno sbilanciamento causato dalla pretesa di anticipare e tradurre integralmente nel secolo la promessa messianica. Qui si apre una possibile contraddizione: non solo nel senso di un oblio della funzione katechontica, che invece è necessaria anche a un ordine 'rivoluzionario', ma di fraintendere lo stesso potere costituente, di assumerlo come un processo permanente, sganciato dal suo inevitabile esito logico e pratico (l'ordine costituito). Tale disancoraggio, che è un'insidia presente soprattutto nella modernità matura, e in particolare nei tempi che stiamo vivendo, in cui vige il 'post' del 'post' (moderno, sovrano, statuale, neoliberale, globale), altera l'equilibrio tra freno e accelerazione, stratificazione di senso e artificialità, su cui la modernità razionalistica e poi dialettica poggiava. Non è solo un tema teorico, perché ha avuto precise ricadute pratiche: in fondo, lo Stato pluriclasse come Stato sociale di diritto è stato un tentativo riuscito, sulla base di determinate condizioni, di incapsulare il capitalismo a fini collettivi, di mediare tra comunità e libertà, appartenenza e individuo. E le implicazioni antropologico-politiche di quella perdita degli ancoraggi, dei freni interni alla modernizzazione, sono davanti ai nostri occhi in tutta la loro distruttività (dell'*ethos*, del legame sociale, della stessa eredità umanistica e spirituale dell'Europa).

### 3. La trascendenza secolare del potere

Schmitt ha avuto il grande merito di mostrare, nel saggio del 1938, l'*esternità* della sovranità al patto. Da un lato, unione e assoggettamento sono la stessa cosa. Dall'altro, sussiste un'irriducibile *trascendenza del potere* rispetto ai contraenti. Il risultato del patto è superiore al patto stesso. Non è il patto a generare concretamente la sovranità. C'è, semmai, concomitanza tra patto e sovranità. Il patto

8 Busi 2023.

9 Riley 1986.

è innescato dalla forza razionalizzatrice della paura. Ma si concretizza nell'istituzione della persona sovrana-rappresentativa, la quale non è certo una produzione discorsivo-procedurale, ma assomiglia a un'apparizione. Sembra molto simile a un'accettazione minima (come mera osservanza) di un potere (originariamente un 'particolare'), che nella misura in cui è capace di effettività ed è riconosciuto in questa sua 'qualità', diviene universale concreto (per usare un lessico hegeliano), cioè 'legittimo'<sup>10</sup>. La dinamica dell'autorizzazione mostra chiaramente come Hobbes non sta ragionando sulle forme di governo, o sull'ordine migliore, ma sulle condizioni generali che consentono di qualificare l'ordine in quanto tale come legittimo e il diritto da esso prodotto come valido. Una questione da teorico generale del diritto. Che poi l'ordine sia anche prodotto, in quanto istituito, o si produca fattualmente per altra via (per acquisizione, cioè guerra, conquista e assoggettamento), è secondario: l'importante è che in entrambi i casi lo schema dell'autorizzazione consente di giustificarlo razionalmente, e in particolare di spiegare la fondatezza della pretesa di obbedienza e la sua doverosità.

Nel capitolo XVII del *Leviatano* Hobbes afferma che oltre al patto è necessario "qualcos'altro" per stabilizzare l'ordine artificiale<sup>11</sup>: questo "qualcos'altro" è la persona sovrano-rappresentativa, che compare in concomitanza del patto di unione, il quale è per ciò stesso un patto di assoggettamento. Questo è il nucleo teologico-politico, ma razionalistico della sovranità moderna: la personificazione del corpo politico via autorizzazione dal basso genera un'eccedenza immanente, ovvero una trascendenza dal basso. L'autorizzazione è *più* del consenso orizzontale dei consociati, è la loro unificazione resa possibile dal manifestarsi di una verticalità interna all'ordine immanente: "è più che consenso o concordia, è una reale unità di tutti loro in una sola e stessa persona"<sup>12</sup>. Lo Stato moderno è un *sostituto* di Dio ma in quanto *veicolo di secolarizzazione*. Un surrogato: per quanto non sia affatto la stessa cosa, ne "fa le veci". Oggi invece ci si attacca ai simulacri.

Emerge qui un'ambivalenza significativa: il sovrano 'fa le veci' (sotto Dio-Padre, in una sorta di corrispondenza analogica tra regno divino e regni secolari), ma permane un'irriducibile riserva individualistica: la fede viene confinata al 'foro interno', permanendo in esso come 'domanda' spoliticizzata, ma potenziale nucleo generatore di passioni. Quindi la *fides* viene neutralizzata politicamente per quello che riguarda i comportamenti esterni ed eventualmente la confessione pubblica (cioè le implicazioni politiche del culto), ma non è neutralizzabile del tutto. È da questa fessura nell'edificio del Leviatano come dispositivo sociale di soggettivazione che si riapre, in prospettiva, la questione della politicizzazione della fede, o delle credenze in generale, ciò che in un contesto sociale ormai pienamente secolarizzato e pluralistico quale quello novecentesco farà emergere con forza il tema del potere ideologico. L'operazione hobbesiana di sigillare tutto non può che fallire alla lunga. Anche perché la pedagogia razionalistica è fragile: sarà elegante, ma fa

10 Galli 2009.

11 Hobbes 1989 [1651]: 142.

12 Ivi: 143.

fatica a farsi popolare; quel bisogno di *fides*, di contenuto etico-spirituale (da cui sorsero probabilmente anche le risorse che fecero trionfare il cristianesimo contro la religione civile romana), non trova appagamento nella mera filosofia, soprattutto se svuotata degli elementi connessi all'immaginazione produttiva (o forse a ciò che semplicemente sfugge all'intelletto). Il cosiddetto 'illuminismo' di Hobbes non è la sua forza, ma la sua nemesi. Illuminismo peraltro tutto da discutere: a mio avviso l'elemento di maggior forza di Hobbes sta nel suo appartenere appieno al razionalismo seicentesco, che non ha ancora conosciuto le estremizzazioni disancoranti che faranno deragliare l'illuminismo radicale ma soprattutto l'iper-illuminismo nichilista delle società occidentali contemporanee, dominate dallo scientismo e dall'idolatria della tecnica (cioè da un fideismo che nega la funzione antropologica della religione ma in generale di ogni domanda di senso che non sia risolta nell'immanenza assoluta del mondo amministrato dal tecno-capitalismo).

Come si è già accennato, il dispositivo dell'autorizzazione, la grande novità del Leviatano, espone le condizioni alle quali l'ordine (in generale) può essere stabilito e su quale basi se ne può affermare la validità: la classica questione di una teoria del diritto consapevole della connessione del 'giuridico' con il 'politico' quale fattore non meramente contingente ed empirico (affare solo di storici, sociologi, politologi), ma concettuale, strutturante le categorie ordinamentali e normative. Per questo la filosofia del diritto non può non essere, anche, filosofia politica. Il prezzo da pagare rinserrandosi nella *comfort zone* di una presunta autosufficienza procedurale e formale del giuridico è da un lato l'opacità, l'autoaccecamento che porta a non vedere su quale terreno il diritto, e quindi la sua scienza (in maniera più evidente le discipline pubblicistiche, ma certo non da sole), poggiano; dall'altra la separazione da tutti i problemi reali della politica del diritto e da una comprensione adeguata del tema della 'realizzazione del diritto', la quale non può non tenere conto dei contesti (tanto materiali quanto culturali) che contribuiscono a generare le condizioni di effettività della normatività.

All'istituzione del potere sovrano si può arrivare tanto artificialmente, per 'istituzione' quanto per 'forza naturale'<sup>13</sup>: ciò significa che il dispositivo dell'autorizzazione vale tanto per lo Stato per istituzione quanto per lo Stato per acquisizione. Pertanto il contratto può essere inteso in due modi: come effettiva modalità d'istituzione dell'ordine, ma anche come paradigma estensivo, che funge da potente chiave simbolica di legittimazione (quasi metaforica?) e tende a identificarsi con l'autorizzazione stessa, la quale non a caso copre tanto l'istituzione quanto l'acquisizione. Insomma all'interno del contratto rientra anche la forza naturale. Viene da chiedersi: sempre (perché è impossibile anche in un patto istitutivo in senso stretto che non si dia una 'forza' in grado di imporsi, che evidentemente ha una sua dimensione di 'materialità/naturalità', sebbene sia utilizzata e in qualche modo anche edificata artificialmente)? Oppure solo, o prevalentemente, per lo Stato per acquisizione, che peraltro Hobbes afferma essere la modalità prevalente nella storia? Com'è noto Hobbes, con una vera e propria provocazione intellet-

13 Ibidem.

tuale, riconduce anche il “dominio dispotico” alla logica dell’accordo, per quanto ridotto all’elementare<sup>14</sup>: lo scambio asservimento volontario-salvezza della vita si riverbera così in modo inquietante sullo scambio protezione-obbedienza alla base dell’autorizzazione pattizia e della rappresentazione sovrana.

Hobbes adotta, in questo passaggio cruciale, una prospettiva che in chiave retrospettiva, con un paradosso, si potrebbe definire ‘kelseniana’: un ordinamento normativo è valido se nel complesso effettivo; il diritto può avere qualsiasi contenuto; diritto è solo il diritto ‘posto’; il diritto regola solo il ‘foro interno’. In fondo, vi è un asse hobbesiano che segna la vicenda complessiva del positivismo giuridico, attraverso Austin fino a Kelsen e per certi versi anche ad Hart (il quale nel suo “contenuto minimo” del diritto naturale descrive con le sue “ovvie verità” legate alla vulnerabilità umana e all’esigenza della sopravvivenza una situazione originaria “hobbesiana”). Il patto per la sopravvivenza è al contempo *più* e *meno* di un contratto: ha una valenza più generale, e quindi non sembra rispondere alla classica domanda sul buon ordine politico, ma a quella, più radicale, sulla possibilità/esigenza imprescindibile di generare un ordine stabile (purchessia). Sono due tipi di “dover essere” molto diversi: il primo dipende dal secondo, che di fatto è prioritario; il primo aggiunge (e complica, a rischio di inefficacia), il secondo è deflazionista (semplifica e proprio perciò sgombra il terreno per la sovranità moderna). Anche l’assiologia che presuppongono è molto diversa: il buon ordine politico implica presupposti etico-sostanziali cospicui, una visione condivisa della *vita bona*; l’ordine come sistema di astensioni dalla violenza non ne implica quasi nessuno, se non un’antropologia politica essenziale funzionale al riconoscimento dell’assoluta priorità della pace interna quale fattore di sicurezza, e quindi dell’utilità a tutto sovraordinata di tale scopo (l’unico non controverso, cioè che non implica presupposizioni troppo onerose e perciò polemogene, perché tutti vogliono preservarsi).

Certo, sia detto per inciso “oltre Hobbes”, c’è da chiedersi se gli oneri che tale riduzione comunque comporta, e più in generale le dinamiche oscure sottese al bisogno, peraltro del tutto comprensibile di fronte alla paura, di protezione e sicurezza, non possano implicare, quando si scatenano determinate situazioni critiche, una sindrome ossessiva, una paranoia politica, che facilmente sfociano nella demonizzazione e nella distruttività (anche verso se stessi). Tale tema della distruttività, che non a caso anche in Hobbes (come in tutti i pensatori realisti) sembra trovare sfogo nella sovranità verso l’esterno, cioè nella guerra (sebbene Hobbes non si concentri su tali aspetti psico-sociali dell’ostilità interstatale, non è certo un caso che nascano più Leviatani, dato che viene assunto come presupposto), è probabilmente una sorta di spia della fragilità delle fondamenta razionalistiche sulle quali il Leviatano è costruito, un indicatore del “prezzo” che sempre si paga per istituire l’ordine. A distanza di quasi tre secoli, Freud qualificherà quel prezzo come “frustrazione” generatrice di “disagio”, imputabile al processo di civilizzazione come repressione necessaria degli istinti. Peraltro, una razionalità giuspolitica riduzionista, post-tradizionale, è probabilmente chiamata a pagare un prezzo ancor

14 Ivi: 169-170.

maggiore, non potendo ricorrere direttamente a risorse di senso prepolitiche e pregiuridiche, quali quelle religiose. Non a caso tali risorse torneranno in campo a un certo punto, quando gli ordinamenti sociali della modernità si faranno più complessi, nei termini di religioni politiche secolari. Peraltro, storicamente, è ragionevole ritenere che il modello hobbesiano, il quale certamente ha indicato una linea di tendenza fondamentale e ha avuto una sua performatività nell'arco complessivo della secolarizzazione, si sia contaminato con paradigmi più spuri, con persistenze e residui, con resti di sostanza tradizionale, più o meno rielaborati in chiave moderna, che hanno operato sulla lunga durata. Insomma il modello è una cosa, e conta nella sua nitidezza trainante, la materialità dell'ordine moderno di Antico Regime è un'altra. La Rivoluzione francese spazzerà via quanto, di esso, era già svuotato dall'interno, ma aprirà così la strada a riempimenti contenutistici, etico-ideologici, persino "religiosi" in senso lato (sostitutivo), del ventre del Leviatano, che alimenteranno soggettivazioni, si salderanno a interessi, e reimporranno il tema teologico-politico nei termini del ruolo sempre più forte dell'ideologia e della centralità della categoria di egemonia.

La terza legge di natura (nella quale consiste "la fonte e l'origine della giustizia"<sup>15</sup>), prescrive il rispetto dei patti validi, i quali sono tali solo se garantiti da un potere terzo efficace: di fatto, quella legge non prescrive dei contenuti normativi morali articolati, come nella filosofia pratica di matrice aristotelica o anche umanistica, ma un contenuto semplice ed essenziale, la fuoriuscita dalla stato di natura, attraverso l'istituzione (cioè l'accettazione) di un garante effettivo del patto: "la natura della giustizia consiste nel rispettare i patti validi, ma la validità dei patti non ha principio se non con la costituzione di un potere civile sufficiente a costringere gli uomini a mantenerli"<sup>16</sup>. Il diritto naturale hobbesiano prescrive l'artificio, ha il solo compito di condurre ad esso. Il giusnaturalismo razionalistico di Hobbes sfocia inevitabilmente nel giuspositivismo. Come aveva intuito il giovane Hegel, con il suo *exeundum e stato naturae*, in definitiva insegna solo che l'abbandono della condizione naturale è necessaria per accedere alla natura "seconda", cioè alla storia caratterizzata dalla politicità dei raggruppamenti umani (sempre al plurale): anche per questo lo spirito oggettivo rimane non conciliato (a dispetto dei "progressi" che sul terreno storico si possono determinare nella configurazione istituzionale degli ordinamenti, avanzamenti che per Hegel com'è noto si determinano effettivamente, sebbene non senza lacerazioni e contrasti, in virtù dell'ampliamento dello spazio della soggettività e del suo diritto). L'ordine politico moderno non è l'esito di un processo cumulativo semi-spontaneo (come la *polis* nella concezione di Aristotele), ma lo stacco traumatico dall'immediatezza naturale e il passaggio a una condizione artificiale (che non significa arbitraria ed astratta, ma stabile, tanto da consentire, anche qui al di là della semantica hobbesiana, ma sulla base del consolidamento dello Stato moderno, l'accumulo di artificialità storico-politico-culturali, e quindi il riempimento del Leviatano di contenuti identitari). Emerge qui un para-

15 Ivi: 116.

16 Ivi: 117.

dosso hobbesiano: il successo del Leviatano, ottenuto via svuotamento, crea le premesse per la rieticizzazione dell'ordine (ma anche per la sua complicazione interna, che riapre lo spazio del conflitto, tanto degli interessi quanto delle appartenenze). Nello Stato moderno si genererà quindi tanto un *idem* sentire "nazionale" (anche attraverso operazioni di disciplinamento delle differenze culturali e linguistiche per nulla indolori), quanto uno spettro di soggettività controversistiche sul piano ideologico che determineranno rotture e trasformazioni, regressi e riarticolazioni, perché quelle "parti" rinate nel seno del Leviatano faticeranno a trovare un compromesso sul terreno dei regimi politici di massa. In ogni caso, la sovranità non è mai scomparsa dall'orizzonte della statualità, ma si è semmai trasformata, fino a farsi democratica e costituzionale. A ulteriore conferma che essa non è un retaggio arcaico, ma l'anima della statualità, il nome del "politico" nell'epoca della secolarizzazione (da cui non siamo mai veramente usciti).

Conscio della novità della sua concezione della sovranità (che radicalizza in chiave politica la sovranità giuridica di Bodin), nell'ottica di Hobbes è decisiva l'*esistenza* del potere *legittimo*, per rendere il patto valido. Infatti esso è chiamato a neutralizzare il *fool* (colui che subdolamente si sottrae al patto di cui si avvantaggia, e ritiene di avere il pieno diritto di farlo), che fa la sua comparsa nel capitolo XV *Leviatano*. Non è la mera doverosità astratta dell'obbedienza al patto a fondare il potere, ma il potere garante della reciprocità a rendere l'obbedienza doverosa. Al netto delle argomentazioni che Hobbes si sforza di produrre per mostrare la mancanza di reciprocità, e quindi l'incoerenza dell'atteggiamento del *fool*, la soluzione al problema che tale forma di defezione dissimulata dal patto pone è infatti scovare e sgominare concretamente il *fool*, cioè tutti coloro che si comportano da *fool*, escludendoli effettivamente dal consesso civile, così da rendere non conveniente la loro posizione:

Chi dichiara di ritenere ragionevole ingannare coloro che l'aiutano, non può ragionevolmente aspettarsi altri mezzi di salvezza che quelli che possono provenire dal suo potere individuale. Pertanto chi infrange il proprio patto, dichiarando quindi di ritenere di poterlo fare con ragione, non può essere ammesso in nessuna società che si unisca per la pace e la difesa, se non per errore di coloro che lo ammettono; né può, quando sia ammesso, esservi mantenuto senza che questi ultimi si avvedano del pericolo derivante dal loro errore - un errore dunque su cui un uomo non può contare come mezzo per la propria sicurezza<sup>17</sup>.

L'insidiosità del *fool* è ancora tutta giocata sul "foro interno", ovvero sulla possibilità di fingere, dissimulare, che è tipica dell'essere umano, soprattutto fuori dall'artificio politico (ma non solo). Il problema infatti è che gli uomini possono rivelarsi inaffidabili anche all'interno di un ordine costituito, cioè anche se il passaggio fondamentale a una civilizzazione politica è stato compiuto: permane un'insondabilità umana che è il vero cruccio di Hobbes; essendo l'ordine del Leviatano orientato alla condotta esterna (proprio per neutralizzare la coscienza che, come

17 Ivi: 119.

le guerre civili di religione hanno traumaticamente mostrato, può essere fonte di conflitto esistenziale, distruttivo), quell'insondabilità non può essere affrontata in termini di *fides*, ma solo smontata razionalmente. Solo che tale smontaggio non solo non è efficace praticamente, ma non regge neppure teoricamente, se non interviene ciò che la pedagogia razionalistica hobbesiana deve giustificare, ma che finisce per presupporre: il potere sovrano. In definitiva, è la credenza nella necessità della sua presenza, e quindi la sua accettazione (più che la sua creazione artificiale, ovvero l'istituzione pattizia in quanto tale), a dire la parola definitiva a favore del Leviatano. O, per dirla altrimenti, il patto è una forma di riconoscimento "elementare" come "osservanza". Tanto che anche lo "Stato per acquisizione", cioè l'obbedienza del servo al padrone, viene trascritto nel lessico pattizio, nei termini di un'adesione "volontaria" al potere dispotico.

L'eccedenza teologico-politica emerge dunque come *necessità logica*, all'interno della gestazione dell'ordine, non come riflesso di un impianto teologico autonomo: il fatto che la confutazione del *fool* possa reggere solo invocando la trascendenza di un potere effettivo a garanzia della reciprocità dei patti ne è la conferma: quel potere è un pezzo di immanenza che per essere efficace non può non presentarsi, ed essere assunto, come "trascendente", ovvero portatore di un *surplus* simbolico secolare.

## Bibliografia

Altini C. 2023, *Potenza come potere*, Pisa: ETS.

Blumenberg H. 1992 [1966], *La legittimità dell'età moderna*, trad. it. di C. Marelli, Bologna: Marietti.

Blumenberg H. e Schmitt C. 2012, *L'enigma della modernità*, a cura di A. Schmitz e M. Lepper, trad. it. di M. Di Serio e O. Nicolini, Roma-Bari: Laterza.

Bobbio N. 2014, *Diritto e potere*, a cura di T. Greco, Torino: Giappichelli.

Bobbio N. 2004, *Thomas Hobbes*, Torino: Einaudi.

Busi G. 2023, *Gesù, il re ribelle*, Milano: Mondadori.

D'Andrea D. 1997, *Prometeo e Ulisse*, Roma: Carocci.

Frilli G. 2012, *L'apparente saggezza*, Napoli-Salerno: Orthotes.

Galli C. 2009, *Contingenza e necessità nella ragione politica moderna*, Roma-Bari: Laterza.

Grossi P. 2009, *L'Europa del diritto*, Roma-Bari: Laterza.

Hobbes T. 1989 [1651], *Leviatano*, ed. it. a cura di A. Pacchi, Bari: Laterza.

Lo Giudice A. 2022, “Paura e terrore nella teoria del diritto di Hobbes”, *Teoria e storia del diritto privato*, Numero speciale, *Ombre del diritto*.

Riley P. 1986, *The General Will before Rousseau*, Princeton: Princeton University Press.

Schmitt C. 2017, *Sul Leviatano*, ed. it. a cura di C. Galli, Bologna: Il Mulino.

Strauss L. 2022 [1936], *La filosofia politica di Hobbes*, ed. it. a cura di C. Altini, Pisa: ETS.

Skinner Q. 2012, *Ragione e retorica nella filosofia di Hobbes*, trad. it. di M. Ceretta, Milano: Cortina.