

Maria Grazia Recupero¹

Ius non est retinendum. Riflessioni simboliche su potere e rinunzia a partire da Thomas Hobbes

Abstract: Thomas Hobbes' theoretical model was developed to address the political and juridical problem of disorder. The English philosopher resolves this issue by connecting law, as command and consent, as obedience, within the strict automated artifice of the State, conceived based on rational calculation to ensure peaceful coexistence. Reflecting on absolute power at its constitutive moment, this paper attempts to demonstrate that there is no automatic correspondence between consent and obedience, thereby challenging political-juridical rationality to listen to the echo of the *idio-affective* dimension. To this end, it employs the methodological tools of *symbolic politics* – *pathic reason*, in particular – to engage with the problematic relationship between power and *renunciation* at the heart of the political obligation.

Keywords: Thomas Hobbes, Power, Renunciation, Consent, Symbolic politics.

Indice: 1. Considerazioni preliminari – 2. Libertà è un nome che fa paura – 3. La rinunzia come “fonte” del diritto – 4. Verso un epilogo.

1. Considerazioni preliminari

Nell'Europa dilaniata dalle guerre di religione, nell'Inghilterra lacerata tra lotte di potere, rivoluzione e guerra civile, lo sguardo di Thomas Hobbes funziona come una lente d'ingrandimento che fissa e dilata i contorni di questioni cruciali, ora come allora, riguardanti ordine e disordine, libertà e violenza, diritto e legge, obbedienza e consenso, solo per citarne alcune. Questo il *mare magnum* dinanzi al quale si trova chi si volesse imbarcare in una riflessione sul filosofo di Malmesbury, il cui modello teorico inquadra suggestivamente il crepuscolo epocale che vede declinare ogni pregiudiziale teologica e metafisica sull'origine e l'esercizio del potere, mentre assegna interamente alla volontà e alla razionalità degli individui la fabbricazione e il mantenimento dello Stato. Ad opera dell'ingegno umano sorge anche un nuovo diritto, fondato sull'autorità del sovrano quale unica fonte legislativa: nella riflessione hobbesiana non *ius est iustum* ma *ius est iussum* – “giusto è ciò che viene comandato”, non per puro arbitrio ma al fine di garantire la pacifica convivenza.

¹ mgrecupero@unime.it; Università di Messina; ricercatore universitario (RU) in “Filosofia politica”.

Il presente contributo, che non si illude di offrire un approfondimento specialistico di tipo esclusivamente filosofico giuridico o filosofico politico, propone alcune suggestioni da considerarsi preliminari a qualunque tentativo di confronto sul ruolo normativo dello Stato, così come sulla sua eventuale crisi. Andando a guardare la nascita del Leviatano come si guarda il potere nella sua struttura elementare, la sensazione è che abbia via via perso la sua ragion d'essere. Che abbia tralasciato la propria valenza salvifica e ordinatrice della vita in comune, per diventare “sola legge e la legge solo potere”². Nel solco teoretico che dallo stato assoluto conduce allo stato di diritto – tendente alla razionalizzazione in nome dell'impersonalità e dell'oggettività normativa – sembra che alla “verbosa esteriorità della legge”³ non corrisponda un'adeguata pacificazione sociale. Dell'artefatto moderno non rimane che un'ipertrofica proceduralità, foriera di tensioni contraddittorie, dal disinteresse qualunquista al rancore populista. Che ne è del consenso e del suo peso specifico? Intendo quel *con-sentire* che rende individuabili e sostenibili i rapporti di potere, che investe esteriormente l'obbedienza, ma non si riduce a mera prassi di attestazione; come si dirà più avanti, necessità di un'adesione emotiva capace di autenticarne la forza collettiva, evocata dal *cum-* latino, in chiave legittimante.

Prendendo spunto da tali presupposti, guidata prevalentemente dagli studi di Domenica Mazzù, vorrei proporre un percorso ermeneutico di tipo *mito-logico*. Non privo di logica – impensabile nel caso di Hobbes, geometra delle passioni – ma rispondente ad una logica “altra”. Non si tratta di contraddire la sua teorizzazione, quanto limitare la pretesa di un'autosufficienza immanente alla propria effettività, su cui tanto insistono i classici approcci al contrattualismo interessati scientificamente alla genesi del potere statale. Farò riferimento ad una *ragion pratica* – che tiene assieme *logos* e *pathos*, entrambi costituiti dell'essere umano. Questa categoria regolativa, esclusiva della “simbolica politica”⁴, è portata ad individuare nella *civitas* hobbesiana “un'appassionata costruzione razionale, ovvero

2 Zagrebelsky 2003.

3 Lo Stato come “macchina legislativa”, unica fonte di un diritto che “dipende da chi, di volta in volta, riuscirà a impadronirsi dei comandi di quella macchina” (ibidem).

4 Solitamente si crede che ‘simbolico’ sia l'equivalente di ‘irrisorio’, dunque irrilevante e privo di consistenza euristica, se non in ambito artistico o folkloristico; peggio ancora, si ritiene analogo a ‘mistificatorio’; pertanto, si tende a rimuoverne le potenzialità conoscitive. Il compito di coglierle e valorizzarle è stato assunto dalla “simbolica politica”, indirizzo di ricerca nato nell'Ateneo di Messina negli anni '70, trasversale per antonomasia – dal greco *symbollein*, ossia ‘mettere assieme’. La vocazione metodologica della simbolica politica si propone di superare i tradizionali confini epistemologici nella costruzione di strumenti poliedrici, idonei ad indagare forme e categorie antiche e contemporanee della politicità superando l'esteriorità scientifica dei tradizionali modelli di matrice razionalistica. Di particolare rilievo, all'interno di un vasto campo d'analisi, l'approccio psicoteoretico e l'attenzione all'immaginario collettivo che ne hanno caratterizzato l'esordio grazie agli studi di Giulio Maria Chiodi e Domenica Mazzù. Se la modernità ha segnato il predominio del paradigma logocentrico, operando sistematica rimozione “di ciò che definiamo emozionale ed immaginativo”, la metodologia simbolico-politica offre una serie di possibilità ermeneutiche che mettono al centro “la dimensione immaginale, propria del simbolo”, quello spazio *liminare* fatto di conscio e inconscio, di realtà e immaginazione (cfr. Ricci 2021: 97).

una razionale ricostruzione della passione”⁵. Provoca in tal senso la *ratio* politico-giuridica ad ascoltare l’eco della dimensione idioaffettiva, che non è né puramente passionale – altrimenti saremmo lupi –, né puramente razionale – altrimenti saremmo automi. In entrambi i casi, non saremmo autenticamente umani.

2. Libertà è un nome che fa paura

Hobbes esegue un esperimento mentale sottraendo alla vita civile il potere comune, la giustizia e le leggi emanate dall’autorità sovrana. Ottiene così lo stato di natura, entro cui vige il meno giuridico dei diritti – non tanto in termini di linguaggio, quanto per il significato gravido di conseguenze.

IL DIRITTO DI NATURA, che gli scrittori comunemente chiamano *jus naturale*, è la libertà che ogni uomo ha di usare il suo potere, come egli vuole, per la preservazione della propria natura, vale a dire, della propria vita, e per conseguenza, di fare qualunque cosa nel suo giudizio e nella sua ragione egli concepirà essere il mezzo più atto a ciò. PER LIBERTÀ, si intende, secondo il significato proprio della parola, l’assenza di impedimenti esterni, i quali impedimenti possono spesso togliere parte del potere di un uomo di fare ciò che vorrebbe, ma non possono ostacolarlo nell’usare il potere che gli è rimasto, secondo ciò che il suo giudizio e la sua ragione gli detteranno. UNA LEGGE DI NATURA (*lex naturalis*) è un precetto o una regola generale scoperta dalla ragione, che vieta ad un uomo di fare ciò che è lesivo della sua vita o che gli toglie i mezzi per preservarla, e di omettere ciò con cui egli pensa possa essere meglio preservata. Benché infatti, coloro che parlano di questo soggetto, usino confondere *jus* e *lex*, *diritto* e *legge*; pure debbono essere distinti, perché il DIRITTO consiste nella libertà di fare o di astenersi dal fare, mentre la LEGGE determina e vincola a una delle due cose; cosicché la legge e il diritto differiscono come l’obbligo e la libertà che sono incompatibili in una sola e medesima materia⁶.

Diritto, quindi, immediatamente connesso alla libertà. Non come valore, ma pura libertà di movimento materiale del corpo nello spazio: *ab-solutus*, ‘sciolto’ da legacci che impediscano il naturale espandersi del vivente. È qui che il ragio-

5 Mazzù 1995: 29. Proiettare le origini del politico in una lontananza *imperscrutabile* – per dirla con Kant – pone un problema interpretativo che si può affrontare facendo “riferimento al modello utilizzato nell’analisi dei miti”, racconti strutturati simbolicamente. “Essi custodiscono un senso *altro* da quello apparente ed esplicito, che anzi lo cela” (Mazzù 1999: 20). Tra i numerosi lavori, per il tema in questione si consigliano anche Mazzù (1999 e 2013).

6 Hobbes 2011 [1651]: 27.3-27.7. “LIBERTÀ significa (propriamente) assenza di opposizione (per opposizione voglio dire impedimenti esterni al movimento) e può essere applicata non meno alle creature irrazionali e inanimate che a quelle razionali. Infatti, tutto ciò che è legato o racchiuso in modo da non potersi muovere se non entro un certo spazio, spazio determinato dall’opposizione di qualche corpo esterno, noi diciamo che non ha la libertà di andare più lontano. [...] UOMO LIBERO è colui che, in quelle cose che con la sua forza e il suo ingegno è in grado di fare, non viene ostacolato nel fare quanto ha la *volontà di fare*” (ivi, 35.3 e 35.5).

namento sulla libertà preconizza anche un pensiero sull'intrinseca fragilità della libertà che si vuole affermare: ogni movimento, privo di qualsivoglia carattere entelechiale che non sia il suo stesso perpetuarsi, si confronta con il reciproco diritto-libertà altrui, suscettibile di 'collisione' – ancora un composto di *cum-*, con il verbo *laedere*, ossia 'offendere', che rende plasticamente la miseria dello stato di natura hobbesiano, nell'ipotesi di "[...] una inimicizia sempre possibile, determinata da esseri unici e liberi disposti a dare la morte all'altro per affermare se stessi"⁷. In controtendenza con la tradizione aristotelica, il carattere violento delle origini appare in tutta la sua evidenza ad Hobbes: "La competizione per le ricchezze, l'onore, il comando o per gli altri poteri, inclina alla contesa, all'inimicizia e alla guerra, perché la via che porta un competitore al conseguimento del proprio desiderio è quella di uccidere, sottomettere, soppiantare o respingere l'altro"⁸. Il nesso tra individualità, desiderio e morte, si mostra chiaramente al pensatore di Malmesbury, consapevole delle mutevoli condizioni degli esseri nel tempo, mossi da appetiti che anticipano altri appetiti: "[...] di quanto le spade e gli schioppi, armi degli uomini, superano le armi dei bruti, corna, denti, aculei, di tanto, *famelico anche della fame futura* supera in rapacità ed in crudeltà i lupi, gli orsi ed i serpenti, che non sono rapaci al di là della fame e non incrudeliscono se non quando sono provocati"⁹. Lo "scambievole desiderio di nuocersi"¹⁰ ordisce la trama hobbesiana che riposa su una radicale concezione dell'uguaglianza: uguaglianza di natura, di diritto, di desiderio. Dalla somma di questi elementi risulta uno scenario *pantoclastico* – dove tutti si uccidono con tutti¹¹. E non perché l'uomo sia intrinsecamente cattivo ma perché *naturaliter* rivolto a sopraffare l'altro, foss'anche solo per non essere una sua possibile preda. Data la potenza distruttiva dello *ius omnium in omnia*, "il regno della *libertas*" – come minacciosa assenza di impedimenti al movimento de-

7 Schepis 2021: 38. Per Hobbes – com'è noto – nello stato di natura vigono "le passioni, la guerra, la paura, la povertà, l'incuria, l'isolamento, le barbarie, l'ignoranza, la bestialità", pertanto l'uomo conduce una vita "solitaria, misera, sgradevole, brutale e breve" (Hobbes 1971 [1642]: 211; Id. 2011: 26.15).

8 Hobbes 2011 [1651]: 24.7.

9 Hobbes 2013 [1658]: 51.9 (corsivo mio).

10 Hobbes 1971 [1642]: 83.

11 Suggestiva l'immagine di uno scontro di "poteri individuali portatore di conflitto e di morte" (Pulcini 2001: 64). Se gli individui sono portati per natura a desiderare ciò che i loro vicini possiedono, o addirittura ciò che questi semplicemente desiderano, allora esiste all'interno di ciascun gruppo umano un'irresistibile tendenza alla rivalità, che minaccia costantemente la pace e la stessa sopravvivenza della comunità. Questa, in sintesi, la dinamica antropologica ampiamente descritta da René Girard che lascia sullo sfondo delle comunità di ogni tempo la *bellum omnium contra omnes*. La simmetria nella violenza, che si dispiega a partire dall'uguaglianza naturale, è quella dei "doppi" – tema caro al pensatore francese, con cui indica quella situazione violenta che può sviluppare contagiosamente una reazione a catena, suscettibile di condurre alla distruzione dell'altro come nemico, così come all'autodistruzione. Si ricorda, tra i numerosi lavori, Girard (1987). La dinamica della "cattiva reciprocità" del modello girardiano, che trova origine nel dato ineliminabile del desiderio umano e dei conflitti da esso generati, si esprime paradigmaticamente nel tema simbolico della "lotta fratricida", su cui si consiglia Chiodi (1993) e Mazzù, Barberi (2006).

siderante, in conflitto con la pretesa simmetrica delle altre soggettività – coincide con “il regno della paura e della violenza”¹².

Sappiamo cosa avviene a questo punto della teorizzazione hobbesiana: il contratto sociale, “ipotesi logica con funzione giustificativa”¹³, sancisce il passaggio dall’intollerabile disordine naturale all’ordine convenzionale. Il primo vissuto nel segno della libertà e della conflittualità; il secondo nell’alveo della sicurezza dovuta alla forza irresistibile della legge, che ‘libera’ dalla paura reciproca – prestatuale – assoggettando alla paura comune – statale. La securizzazione cui mira il filosofo inglese consiste in una drastica riduzione delle innumerevoli “fonti della paura” ad una sola: il sovrano¹⁴. Nella dimensione naturale, infatti, non è possibile “costruire una mappa dettagliata ed attendibile dei pericoli” dacché ciascun individuo costituisce per l’altro “una minaccia potenziale e, per le ragioni più diverse, difficilmente codificabili in un quadro previsionale di costanti e di regolarità”. Nella comunità politica, invece, “il pericolo è legato al potere pubblico che commina pene in caso di trasgressione delle leggi”¹⁵.

Hobbes non si preoccupa di aggirare il problema dell’uso della forza in politica, asserendo notoriamente che “i patti senza la spada sono solo parole e non hanno la forza di assicurare affatto un uomo”¹⁶. Capovolgendo l’assunto, la spada, senza patti, è nient’altro forza. Il monopolio della coercizione fisica non è sufficiente, ancorché necessario, se non è accompagnato dal monopolio del diritto. Sottolinea Hobbes: “Dove non c’è un potere comune, non c’è legge; dove non c’è legge, non c’è ingiustizia”¹⁷. Lo Stato assoluto si presenta come compiuta sovrapposizione geometrica tra spazio politico e manifestazione giuridica del potere, rivolta soprattutto ai principi astrattamente organizzativi e all’obbedienza. La spiegazione funzionale del modello hobbesiano si ritrova nel celeberrimo frontespizio del *Leviatano*, nell’immagine del mega sovrano indivisibile, sintesi lampante del potere assoluto come sistema giuridico conservativo, che ‘incorpora’ l’insieme dei sudditi nella figura autorizzata a legiferare, restituendo efficacemente la moderna normalizzazione dello scambio tra libertà e salvezza¹⁸. La domanda di salvezza, tuttavia, discende dal desiderio più forte di tutti gli altri,

12 Bovero 1981: 91.

13 Mazzù 1995: 47.

14 Che il pensiero politico moderno sia ossessionato dal problema della *reductio ad unum* – scrive Esposito (2011: 30) – è attestato dal fatto che “la sostituzione di una scienza incontrovertibile come il sapere geometrico alla *praktike politike* greca è motivata da Hobbes proprio con l’inadeguatezza di quest’ultima ad una definitiva abolizione del conflitto”. Una sorta di coazione all’ordine da cui scaturisce il paradosso per cui proprio la politica si assume il compito di estinguere il proprio oggetto, “spoliticizzare la società secondo quell’irresistibile impulso alla neutralizzazione del conflitto” (ibidem).

15 Mura 1984: 113.

16 Hobbes 2011 [1651]: 31.5.

17 Ivi: 26.20.

18 Non a caso – sottolinea il pensatore inglese – le mani del sovrano sono le uniche “non legate”, in grado di compiere azioni “avallate da tutti e adempiute con la forza di tutti, riunita in esso” (Hobbes 2018 [1651]: 32.9). “[...] un po’ di paura e un po’ di morte, sono il prezzo della pace: fanno bene alla vita” (Galli 2011: 6.65).

essere liberi dalla morte. Solo che la mortalità non è un semplice ostacolo esterno: “*mortale*, in tal caso non è un aggettivo, ma prende *sostanza*, diventa l’anima della vita sia individuale che collettiva”. Uccidere ed essere uccisi è la prima ed ultima “pietra d’inciampo di ogni costruzione o istituzione umana”¹⁹. Il grande Leviatano – anticipando gli sviluppi successivi – è generato da un patto stipulato da individui disposti, in ultima istanza, a perdere tutto pur di aver salva la vita: la logica del politico è in tal senso ‘antieroica’, partorita non dal coraggio ma dalla paura, che non è logica, risponde ad un vissuto emozionale. Come si potrebbe altrimenti sopportare l’incatenamento ad un potere comune, che liberi dalla libertà, se non affidandosi alla capacità salvifica *ragion pratica*, che produce effetti razionali pur mantenendo una componente passionale?

Simile ipotesi, che mette da parte l’illusione di un fondamento puramente volontaristico del politico, autorizza a prendere le distanze dalle visioni logocentriche, refrattarie a quanto non sia controllabile dalla “ragione ragionante”²⁰ che privilegia il risultato, cioè lo Stato. Siamo dinanzi ad una provocazione che sollecita a fermarsi sulla soglia – atteggiamento tipicamente simbolico – sospesi tra ciò che inizia, l’ordine moderno, e ciò che si consuma perché possa esistere.

In questo contesto *liminare*²¹ scorgiamo la *rinunzia*, chiamata in causa quale principio interiore e invisibile sul quale lo Stato getta le basi per la sua esteriore e visibile sovranità. Precisiamo subito che, dal punto di vista etimologico, ‘rinunziare’ – composto da *re-* (prefisso dai molteplici significati, tra cui ‘indietro’, ‘contro’) e *nuntiare* (‘annunciare’, ‘dichiarare’) – non esprime immediatamente il senso del ‘sacrificio’, della ‘privazione’ o della ‘perdita’. Anzi, custodisce in sé potenzialità rigenerative: quelle della reazione contraria rispetto ad un andamento determinato. Applicato alla dimensione prestatuale – in cui davvero si potrebbe dire che il caos regna sovrano – si può interpretare come un principio che frena l’ingovernabilità mortifera della moltitudine. Gli interessi inesorabili all’autoconservazione, “di fronte alla precarietà della vita e al pericolo di morte a cui nessuno può sottrarsi *da solo*”²², fanno convergere le volontà autonome, isolate, disordinate, nella “*massa che rinuncia*”²³.

19 Mazzù 2006: XIX-XX. Jonas (1999: 9.48) scrive che è, insomma, “la medesima dinamica primitiva”, cioè evitare una morte violenta, a determinare “il disordinato stato di natura, il passaggio da questo all’ordine della comunità e la perdurante meccanica di quest’ultima”. Hobbes, nota su altri versanti Bodei (1991: 25), “pone la convivenza tra gli uomini sotto il segno di una ragione che nasce dalla paura della morte e che non recide affatto il cordone ombelicale che la lega alla sua origine”. A cominciare dalla giovanile introduzione e traduzione de *La guerra del Peloponneso* di Tucide sino al tardo *Behemoth*, l’idea della mutua paura accompagna costantemente la riflessione hobbesiana sulle relazioni umane. Per un interessante approfondimento sulla “passione della paura” in relazione al concetto di terrore nella teoria hobbesiana, si consiglia l’interessante contributo di Lo Giudice (2022).

20 Cfr. Ricci 2021: 97.

21 Cfr. Chiodi 2017.

22 Pulcini 2001: 44.

23 Questa espressione di canettiana memoria si trova in Barberi (2002: 66-67). Con altre sfumature, scrive Galli: “è la volizione dell’universale che si rende efficace attraverso la decisione dei particolari di non essere più liberi, e di non godere più del diritto naturale, di per sé po-

3. La rinunzia come “fonte” del diritto

Consapevoli di quanto esposto sin ora, riprendiamo dalla libertà quale “inclinazione generale di tutta l’umanità”, descritta da Hobbes come “desiderio perpetuo e senza tregua di un potere dopo l’altro che cessa solo nella morte”²⁴. Seguendo questa traccia, si profila nel nostro tragitto un *potere-essere* assoluto, avente per oggetto la vita in sé, “una vita che non abbia mai fine, che sfidi la morte e la superiorità”. Il desiderio di *onnipotenza* è “il nostro oggetto totale”, sicché “chi lo possiede può tutto, ha tutto, è tutto; chi non lo possiede non può, non ha, non è”. Tuttavia l’onnipotenza appare incompatibile con il suo stesso oggetto, la vita. Perché la vita, nella sua autenticità, “non può essere” all’infinito. Di fatto, la coesistenza “desiderio di vivere e desiderio di essere assoluti non è possibile nella forma diretta e immediata in cui è cercata”²⁵ perché equivale alla *bellum omnium contra omnes*. Per vivere, deve letteralmente ‘venire a patti’ con la finitezza del reale e con la tangibilità delle relazioni interindividuali. Tale è la “condizione” della convivenza – col significato di ‘presupposto’, ‘requisito fondamentale’, e altresì di ‘condizionamento’, ‘limitazione’.

Per realizzare la prima legge di natura – *pax est quaerenda*, da cui discendono tutte le altre – il diritto di tutti su tutto “*non si deve conservare*”: *ius non est retinendum*. Suddetta formula – utilizzata per fissare la “prima legge di natura speciale”, così indicata nel *De cive*²⁶ – affascina particolarmente giacché il latino *rētīnēre* copre una gamma di significati ambivalenti (dal ‘mantenere’, ‘conservare’, al ‘trattenere’, ‘reprimere’) che ben si coniuga con l’ambivalenza emotiva da parte dell’individuo nei confronti del proprio *jus naturale*, deposto con la ragione ma non per questo cancellato²⁷. Al riguardo, vale anche la pena evidenziare la pregnanza concettuale che emerge dal termine scelto per tradurre il momento cruciale della *rinunzia* nella versione latina del *Leviatano*, ad opera dello stesso Hobbes: “[...] oportere unumquemque quoties paci et defensori propriae provisum erit, a jure suo in omnia (caeteris idem facere paratis) decedere [...]”. Il verbo *decedere*, in ef-

lemogeno, ma di esistere in pace, unitariamente, obbedendo a un potere generato da loro stessi, la cui funzione è la protezione dei singoli, ovvero la neutralizzazione normativa del conflitto” (Galli 2011: 6.33).

24 Hobbes 2011 [1651]: 24.5.

25 Cfr. Mazzù 1999: 37-38, 2006: 232, 2013: 72.

26 Hobbes 1971 [1642]: 94 e 98.

27 Nel *Leviatano*, Hobbes parla di “*deporre questo diritto a tutte le cose*”, con una specificazione: “*Deporre un suo diritto a qualcosa, vale, per un uomo, spogliarsi della libertà di ostacolare un altro nel beneficio del suo diritto alla stessa cosa. Infatti colui che rinuncia al suo diritto o lo trasferisce non dà ad un altro uomo un diritto che prima non aveva, perché non c’è nulla a cui ogni uomo non abbia diritto per natura, ma solo si toglie di mezzo, affinché quello possa godere del suo diritto originario senza ostacoli da parte sua, né senza ostacoli da parte di altri*” (Hobbes 2011 [1651]: 27.15). Con ciò sia chiaro che non sussiste contrapposizione tra diritto di natura e legge, seppur distinti: la *rinunzia* al diritto come *ius in omnia* rende possibile il diritto come *lex* – ovvero rende il diritto individuale alla vita, di per sé senza limiti, “compatibile con l’analogo *ius* di qualcun altro” (Alfieri 2021: 27). La legge ha la funzione di sanzionare il diritto ma non si confonde con esso (cfr. Chioldi 1989: 80-82).

fetti, rimanda alla morte tra i suoi significati, evocando un vero e proprio lutto primigenio da cui tutti noi veniamo alla condizione civile²⁸.

Tenendo conto di queste prospettive interpretative, la cui combinazione risulterà più chiara successivamente, assumiamo una definizione essenziale di *rinunzia* come “spossessamento della pretesa di assolutezza individuale”. Nel *pactum unionis*, con cui razionalisticamente si ricostruisce la vicenda “naturale” della sottomissione al potere, “gli individui, per unirsi tra loro, devono dividersi da se stessi”²⁹. Tuttavia, non potendosi alla lettera tagliare in due, occorre “convenire” la *rinunzia* all’integrità, separando l’interiorità soggettiva e privata, dall’esteriorità oggettiva e pubblica³⁰. A partire dal contratto, l’individuo – che nasce ‘indivisibile’, ricordando l’etimo di *individuus* – deve fingersi separato per avviare la macchina istituzionale. Pur se non direttamente interessato a questo aspetto, Hobbes si presta all’ermeneutica simbolica più di altri perché il suo *artificio* manifesta “la centralità della *finzione* nel contratto sociale”³¹. Ora, questa *factio* può rimanere convenzionale – efficiente sul piano esteriore, inessenziale dal punto di vista interiore – oppure dotarsi di carattere simbolico, “filo invisibile ma resistentissimo” che *annoda* “al servizio della passione ciò che separa al servizio della ragione”³². Scrive Mazzù che per rispondere ai criteri dell’esterno – l’adeguatezza allo scopo, la salvezza della vita – “tale finzione deve essere rigorosamente razionale, ma per far presa sull’interno non può essere meramente razionale [...]”³³.

La rinunzia alla totalità, “benché costituisca un progresso individuale e collettivo con l’affermarsi di un principio d’ordine [...]” crea una perdita insanabile, della quale la forma politica “deve farsi carico”³⁴. Riecheggia un avvertimento nei confronti dell’infallibile *automaton* hobbesiano, che domina sì nello spazio del moderno *imperium rationis* – “immune”³⁵ dalla contingenza delle relazioni umane, di per sé instabili. Ma che, essendo fuori dal cerchio vitale istituito dal contratto – secondo la teoria hobbesiana –, rischia di non assolvere la propria funzione “[...]”

28 “[...] che un uomo sia disposto, quando lo sono anche altri, a deporre questo diritto a tutte le cose, nella misura in cui lo riterrà necessario per la pace e per la propria difesa [...]” (Hobbes 2018 [1651]: 214-215).

29 Mazzù 1999: 45. Cfr. Mazzù 2013: 17.

30 La pregnanza fondativa del *convenire* accompagna il termine *covenant* – ossia ‘convenzione’, ‘accordo’, ‘transazione’: la sovranità, il diritto, la giustizia, non provengono dall’alto di principi metafisici, bensì dalla convenzione istitutiva dell’ordine politico sulla base dell’interesse vitale all’autoconservazione. È inoltre indicativo dell’ascesa di un approccio mercantile alla vita, che avrebbe progressivamente disegnato, con alterne vicende, pregi e difetti, il profilo dell’*homo oeconomicus*.

31 Mazzù 1999: 53.

32 Mazzù 1995: 33. La ferita narcisistica dovuta alla deposizione della sovranità originaria esige l’intervento ripartito della rinunzia per convertire “la *finzione razionalistica* (costruita per garantirsi la vita)”, quella che articola il Patto esteriormente, nella “*finzione nodale*, che lo incardina all’interno, garantendo una presa efficace su entrambe le parti in cui ha funzionalmente diviso l’originaria unità di interno ed esterno” (Mazzù 2013: 16).

33 Mazzù 1999: 45.

34 Mazzù 2006: 234.

35 Ovviamente il riferimento va al classico Esposito (2004).

se, nel mettersi fuori dalla vita, perde i contatti con essa”³⁶. Perché sullo sfondo la compattezza pattizia c’è una decisione che ha del tragico, spogliarsi della libertà e obbedire non alla propria ma all’altrui volontà.

Possiamo immaginare lo spazio che si prospetta secondo due livelli: quello esteriore del bisogno, che si esaurisce rispetto alla soddisfazione di un’esigenza specifica, la sicurezza; e quello dell’interiorità, entro cui la libertà delle origini assume i connotati del sogno di ogni uomo, essere libero e unico padrone di se stesso³⁷. Che ne è di quel sogno, dentro i freddi ingranaggi della *machina machinarum*, costruita con rigore scientifico per silenziare normativamente le passioni? Riguarda un’altra ragione, cerca costantemente altre ragioni quest’interrogativo, cui non basta l’imposizione di una logica asettica. È una domanda di senso, anteriore a qualsivoglia imperativo istituzionalizzato, che investe l’abbandono del “desiderio naturale”³⁸, il diritto “[...] che, prima di ogni finzione contrattualistica – e al di là di ogni finzione contrattualistica –, appartiene ad ogni individuo, cioè è di tutti”³⁹. Deporre la propria assolutezza, in effetti, non serve ad eliminare la tensione tra l’infinito della domanda e la finitezza della risposta, tra natura e *civitas*. Alla coerenza della separazione tra *interiorità* ed *esteriorità*, tra sogno e bisogno, occorre affiancare una strategia che sappia “rendere presente un’assenza”, recuperando quanto si è perduto ma sotto altra forma – non quella diretta ed immediata perché, si è già detto, porterebbe alla dissoluzione delle relazioni politiche. Serve un’attenzione del tutto peculiare, rivolta a mantenere lo scarto tra idealità e necessità, tra teoria e pratica, per non rimuovere quel sogno che nutre di senso l’ordine politico – altrimenti destinato ad essere astratta legalità – proteggendo ciò che è “deceduto”, l’integrità “*originaria* e *originale* dell’individuo, pur in presenza della convenzionalità della sua alternativa a quella puramente ideale o puramente empirica, che renda la prima percorribile entro la seconda benché in una modalità che non è né reale né razionale [...]”⁴⁰.

Il problema che pone la teorizzazione di Hobbes, quello della sua praticabilità, può essere riconfigurato ammettendo che l’efficacia soteriologica del patto deriva dal suo grado di simbolicità, capace di rimettere in circolo il carattere “finzionale” di ogni ordinamento civile, senza per questo abolirne il portato reale. Si rende in tal modo effettiva l’unione, altrimenti impossibile, delle volontà particolari e private in una volontà comune e pubblica – in termini hobbesiani “la generazione di uno Stato” come unità “reale”⁴¹, così pensata perché fattibile sul piano logico, di per sé coerente e dunque autosufficiente. Ma a quale prezzo?

36 Mazzù 2013: 141.

37 Secondo la suggestiva espressione di Mazzù, ricavata dall’interpretazione del pensiero rousseauiano, “il sogno di essere se stessi e il proprio Dio” appartiene ad ogni uomo in ogni tempo (cfr. Mazzù 1999: 55).

38 Cfr. Hobbes 1971 [1642]: 61.

39 Mazzù 1990: 137.

40 Mazzù 1995: 64.

41 Cfr. Hobbes 2011 [1651]: 31.22.

4. Verso un epilogo

Nel modello di Hobbes il politico coincide con lo statuale poiché la *rinunzia*, assoluta, non lascia alcun residuo. Nondimeno, l'imponente Leviatano si genera proprio nel vuoto di potere dovuto a questo gesto fondativo. La storia non ha mai smesso di mostrare che qualunque tentativo di colmare quel vuoto risulta come minimo fallimentare, se non funesto. La stessa idea hobbesiana dello Stato come "dio mortale" segnala che,

[...] sebbene la sovranità, nell'intenzione di quelli che la fanno, sia immortale tuttavia, per sua natura, non solo è soggetta a morte violenta per una guerra esterna, ma, a causa dell'ignoranza e delle passioni degli uomini, ha anche in sé, fin dalla sua stessa istituzione, molti germi di mortalità naturale, per discordie intestine⁴².

Il carattere artificiale delle costruzioni umane – fatte *da* uomini e fatte *di* uomini, tanto autori quanto materia viva di ogni ordinamento istituzionale – le consegna al destino di tutti viventi: l'assoluta precarietà che caratterizza l'umanità si traduce nella precaria assolutezza di ogni sovranità. Per questo – paradossalmente, se vogliamo – l'impianto hobbesiano resiste al di là delle diverse epoche, e dei diversi regimi, lasciando ai nostri occhi irrisolta la questione della relazione tra stato di natura e stato civile – che siamo abituati ad osservare in maniera diacronica, forse perché più confortante credere di esserne al riparo. Sono invece "due momenti di fatto compresenti, l'ordine legale e il sottofondo oscuro di desideri e paure che inerisce alla fragilità umana. [...] È questa l'essenza smascherata della sovranità"⁴³. Hobbes, meglio di tutti gli altri, ha colto la perennità del vuoto al fondo della presunta pienezza sovrana, esprimendo "l'esigenza di 'naturalizzare' l'artificialità del potere"⁴⁴ per sfuggire alla costante reticenza nel legittimarlo da parte di chi lo subisce. Il lavoro ermeneutico qui intrapreso, senza pretesa di esaustività, ricongiunge tale riserva emotiva alla destituzione di quell'ancestrale

42 Ivi: 35.35. "Il fallimento delle leggi di natura accolla allo Stato l'improba funzione di unico presidio dell'ordine sociale. (...). La cogenza ferrea del ragionamento hobbesiano sulla necessità e sull'efficacia dello Stato *nonostante* la natura umana, si rivela un limite insuperabile per la stabilità dell'ordine (...). Le leggi di natura individuano un *dover essere* la cui "siderale" e incolmabile distanza dall'*essere* dei comportamenti effettivi della maggior parte degli individui rende necessario il ricorso all'artificio come forma di auto-costrizione" (cfr. D'Andrea 1997: 200 e sgg.).

43 Alfieri 2021: 49.

44 Ivi: 47. Come già si è detto, il potere del Leviatano è posto autoritativamente e non veritativamente; il primo potere pensabile, il potere naturale legato alla certezza della maternità, è quello della madre (cfr. Hobbes 1971 [1642]: 200 sgg.). L'ampiezza della metafora femminile-materna nell'ambito della simbolica politica non consente che un accenno in questa sede, dato che esprime la *rinunzia* in maniera radicale. Nella proposta ermeneutica di Mazzù, l'antico desiderio di immortalità personale si riattiva nel prezioso sogno materno di dare alla luce una vita immortale, mai come in questo frangente possibile solo al costo di *rinunziarvi*. Il punto di vista materno, quello della consapevole *rinunzia*, mantiene in vita la vita, alimenta cioè il futuro (cfr. Mazzù 1990: 56).

poter-essere in favore di un altro che non possiede alcuna superiorità ontologica; da qui la necessità di *rappresentarlo* come portatore di “una sua differenza costitutiva”, facendo degli individui i creatori della sovranità attraverso la finzione condivisa di un “atto originario di libera abolizione della propria libertà. [...] Lui è quello che ciascuno sarebbe se non avesse accettato il vincolo con altri: libero, asociale, meramente *uomo*. Quindi, come ogni uomo sarebbe, *sovrano*”⁴⁵. Dietro la sovranità formale dello Stato c’è sempre la sovranità prestatuale dell’individuo, “creatura della mancanza e del desiderio”⁴⁶.

La rinuncia al sogno di onnipotenza da parte di tutti tranne uno comporta matematicamente l’istituzione della *differenza* tra “chi può” e “chi non può” – così definiamo la struttura elementare del potere, entro cui governanti e governati sono coesenziali. Appunto per questo, l’accettazione di tale *differenza* – vissuta pur sempre come una *sottrazione* – si sostiene sul delicato equilibrio tra la “*rinunzia* con cui si *depone* il potere naturale”, e il “consenso con cui si *pone* il potere convenzionale”⁴⁷. Ancorché auspicabili, in vero, convenzione e consenso non sono connessi automaticamente, come vorrebbe il modello dell’obbligo politico in purezza, entro cui il primato della legge positiva è reso possibile dall’obbedienza incondizionata. La sovranità, anima del Leviatano, s’invera nella pratica del comando ma non si esaurisce con esso. Il governante non è semplicemente il titolare di un privilegio, che obbliga ad una concreta osservanza in cambio di un’astratta protezione. Piuttosto fa parte di una relazione che ha come destinazione e compimento l’altro individuo. Corrispettivamente, se il cittadino si riconosce nell’individuo prestatuale, “[...] nel bene e nel male, deve riconoscersi contemporaneamente come autore di quel potere che cerca invano in questa o in quella forma istituzionalizzata”⁴⁸. Autore responsabile, “con intatta la sua originaria capacità di far vivere e di far morire”⁴⁹, chiamato a rispondere riparativamente agli effetti intrinsecamente distruttivi di quel potere.

Si tratta ancora una volta di stare sulla soglia tra due versanti del medesimo orizzonte: quello che rinvia al lutto primigenio, per elaborare il cordoglio evitando che la privazione della libertà finisca con il disprezzo del risultato, cioè la sopravvivenza; quello che riporta alla “*decisione sovrana*” di rinunciare, l’unico atto “veramente libero” perché liberi sono soltanto gli individui naturali, prima di assoggettarsi: il sovrano “non ha altra forza se non quella dei sudditi. La sua onnipotenza non è fatta che di *consenso*”⁵⁰. Dipende dalla “circostanza che i singoli mantengano il

45 Alfieri 2021: 48.

46 Jonas 1999: 16.51.

47 Mazzù 1999: 52.

48 Mazzù 2006: 229-230. Mi viene in mente un noto passo di Ferrero (1981: 38), autore tanto affine quanto distante dalla teorizzazione hobbesiana: “il Potere è la manifestazione suprema della paura che l’uomo fa a se stesso, malgrado gli sforzi per liberarsene”. Se è “il potere della paura” a fondare la *civitas*, è però “la paura del potere” che ne determina la conservazione (Mura 1984: 107).

49 Mazzù 2006: XIX-XX.

50 Alfieri 2021: 32 e 48. “Il patto, che come evento originario è una finzione, acquista

patto con cui si sono reciprocamente *legati* nella *rinunzia*⁵¹, vero e proprio strumento di regolazione sociale, fondamento ed altresì il limite del potere: è in grado di “rettificarlo”, ricondurlo al *de-rectum* scongiurando il *de-lirio* – “andare oltre la lira”, “sconfinare”⁵². Ciò in un duplice senso, e radicale: *ex parte populi* evita gli assalti del potere naturale, che lasciato a se stesso rischierebbe di “travolgere ogni forma razionale di convivenza pacifica”; *ex parte principis*, impedisce la tracotanza del potere istituzionale, quando scorda che la sua stessa esistenza dipende da quell’originaria *rinunzia*. Questa la consistenza esistenziale di ogni forma politica, al cui esito non si giunge attraverso una serena determinazione dell’animo, bensì “dopo avere tragicamente sperimentato l’abbandono e la perdita dell’onnipotenza individuale, avendo guardato in faccia la morte”⁵³.

Bibliografia

- Alfieri L. 2021, *L'ombra della sovranità*, Roma: Treccani.
- Barberi M.S. 2002, *Mysterium e ministerium. Figure della sovranità*, Torino: Giappichelli.
- Bodei R. 1991, *Geometria delle passioni*, Milano: Garzanti.
- Bovero M. 1981, “Politica e artificio. Sulla logica del modello giusnaturalistico”, *Materiali filosofici*, 6.
- Chiodi G.M. 1992, *L'immaginario e il potere*, Torino: Giappichelli.
- Chiodi G.M. 1993, *La contesa tra fratelli*, Torino: Giappichelli.
- Chiodi G.M. 1979, *La menzogna del potere*, Varese: Giuffrè.
- Chiodi G.M. 1989, *Equità. La categoria regolativa del diritto*, Napoli: Guida.
- Chiodi G.M. 2017, *La coscienza liminare. Sui fondamenti della simbolica politica*, Milano: FrancoAngeli.

concretezza in ogni singolo atto di obbedienza con cui sempre di nuovo ogni suddito *istituisce* il sovrano” (*ibidem*).

51 Mazzù 2013: 106. Come evidenzia su altri fronti Lo Giudice, non basta “la consapevolezza delle ragioni che legittimano l’esercizio del potere da parte del sovrano” per garantire l’obbedienza sempre messa alla prova dalla giacenza, interiore, dell’assolutezza con la sua carica distruttiva. “Per questo, nel contenuto stesso del patto sociale vi è una rinuncia al diritto di natura individuale che, essendo equivalente alla rinuncia della potenza naturale di ciascun membro della moltitudine, genera il potere assolutamente eccedente del sovrano” (Lo Giudice 2022: 21).

52 Cfr. Mazzù 1990: 55 e ss.

53 Ivi: 53 e 51.

- D'Andrea D. 1997, *Prometeo e Ulisse. Natura umana e ordine politico in Thomas Hobbes*, Roma: La Nuova Italia Scientifica.
- Esposito R. 2004, *Bios*, Torino: Einaudi.
- Esposito R. 2011, *Dieci pensieri sulla politica*, Bologna: il Mulino.
- Ferrero G. 1981, *Potere*, Milano: SugarCo.
- Galli C. 2011, "All'insegna del Leviatano. Potenza e destino del progetto politico moderno", in T. Hobbes, *Leviatano*, eBook, Milano: BUR.
- Girard R. 1987, *Il capro espiatorio*, Milano: Adelphi.
- Hobbes T. 1971 [1642], "De Cive", in Id., *Opere politiche*, a cura di N. Bobbio, vol. I, Torino: UTET.
- Hobbes T. 1983 [1642], *De Cive. The Latin Version*, a cura di H. Warrender, Oxford: Clarendon University Press.
- Hobbes T. 2011 [1651], *Leviatano*, trad. it. G. Micheli, eBook, Milano: BUR.
- Hobbes T. 2013 [1658], "De homine", in Id. *Opere*, a cura di A. Negri e G. Paganini, eBook, Torino: UTET.
- Hobbes T. 2018 [1651], *Leviatano*, a cura di R. Santi, Milano: Bompiani.
- Jonas H. 1999, *Organismo e libertà*, Torino: Einaudi.
- Lo Giudice A. 2022, "Paura e terrore nella teoria del diritto di Hobbes", *Teoria e storia del diritto privato*.
- Mazzù D. 1990, *Logica e mitologica del potere politico*, Torino: Giappichelli.
- Mazzù D. 1995, *La simbolica del contratto sociale nella filosofia politica moderna*, Pisa: ETS.
- Mazzù D. 1999, *Il complesso dell'usurpatore*, Torino: Giappichelli.
- Mazzù D. 1999, *Voci dal Tartaro. Per un'ermeneutica simbolica dello Stato*, Pisa: Edizioni ETS.
- Mazzù D. 2006, "Introduzione", in D. Mazzù, M. S. Barberi (ed.) 2006, *Politiche di Caino*, Ancona-Massa: Transeuropa.
- Mazzù D. 2006, "La metafora autoimmunitaria del politico", in D. Mazzù-M.S. Barberi (ed.) 2006, *Politiche di Caino*, Ancona-Massa: Transeuropa.
- Mazzù D. 2013, *Eco simbolica*, Torino: Giappichelli.

- Mazzù D., Barberi M.S. 2006, *Politiche di Caino*, Ancona-Massa: Transeuropa.
- Mura V. 1984, “Il potere della paura. La paura del potere”, vol. II, in AA.VV., *La paura e la città*, Roma: Astra.
- Pulcini E. 2001, *L'individuo senza passioni. Individualismo moderno e perdita del legame sociale*, Torino: Bollati Boringhieri.
- Ricci F. 2021, “Paradigmi mitico-simbolici del potere”, in *Rivista Italiana di Filosofia Politica*, 1.
- Schepis M.F. 2021, *Orme di viandanti. Riflessioni sulla politica dell'incompiutezza*, Milano-Udine: Mimesis.
- Zagrebelsky G. 2003, “Antigone e la legge che smarrisce il diritto”, *la Repubblica*. URL: <https://ricerca.repubblica.it/repubblica/archivio/repubblica/2003/06/25/antigone-la-legge-che-smarrisce.html>