

Annali del Dipartimento di Filosofia (Nuova Serie), XV (2009), pp. 5-33

Dal realismo politico di Tucidide a quello di Hobbes

ENRICA FABBRI

This paper aims at thoroughly analyzing the relation between Thucydides's political realism and Hobbes's one, first of all by examining the Hobbesian translation of *The Peloponnesian War*, then by stressing the peculiarities of the political theory of the English philosopher. Compared to Thucydides, Hobbes presents a more complex, problematic – and truly more useful to define a theory of modernity – version of political realism, which considers not only *power* and *security*, but also ideological elements in order to understand human conflicts.

Keywords: *fear, power, anarchy, passions.*

1. I campioni del realismo antico: Trasimaco, Callicle e gli attori tucididei

Storicamente, il realismo politico nasce con i sofisti, sul terreno di quel relativismo etico e culturale, di quell'antropocentrismo e di quell'empirismo che contraddistinse la loro opera di insegnamento. È soprattutto il dibattito sul valore e sulla natura delle leggi a imprimere una forte torsione in senso realistico alle loro concezioni della politica, della giustizia e della società: la distinzione tra *nomos* e *physis*, tra la legge come convenzione, come norma artificiosa, e la natura umana, sempre eguale a se stessa, resta una costante della loro speculazione e produce esiti spesso contrastanti tra loro. In alcuni casi conduce all'affermazione dell'eguaglianza naturale degli uomini, contraddetta dagli artifici e dai piaceri che corrompono la civiltà (Antifonte), violentata dalla tirannia della legge (Ippia); in altri, alla postulazione della necessità delle norme civili – e delle stesse credenze religiose –, che, pur violando in qualche modo la legge di natura, hanno lo scopo di incivilire gli individui e di impedire loro di ricadere in uno stato di ferinità primitiva (Crizia)¹.

¹ M. Untersteiner, *I Sofisti*, Bruno Mondadori, Milano 2008 (Torino 1949¹), in particolare il cap. XVIII «Sofistica e realismo politico»; M. Isnardi Parente, *Sofistica e*

Quest'ultima posizione è radicalizzata in senso conservatore da Trasimaco: sebbene convenzioni necessarie per la sopravvivenza del genere umano, le leggi sono dannose poiché pretendono di livellare tutti gli uomini, che invece sono per natura molto diversi tra loro. In tal modo le norme civili fanno violenza alla legge di natura, che vuole che il più forte prevalga e secondo la quale il «giusto» coincide con l'«utile» del più forte. Il suo bersaglio polemico è la democrazia, le cui leggi egualitarie non sono che un artificio inventato dai più deboli per soverchiare le forti personalità, gettando le città nelle mani dei peggiori.

Il discorso di Trasimaco contenuto nel primo libro della *Repubblica* è comunemente assunto come paradigma del realismo politico tradizionale. Infatti, vi troviamo enunciati i punti chiave della dottrina realista: «in ciascun stato il governo detiene la forza»; «ciascun governo legifera per il proprio utile, la democrazia con leggi democratiche, la tirannide con leggi tiranniche, e gli altri governi allo stesso modo»; «il giusto è l'utile del potere costituito», vale a dire «l'utile del più forte»; «è giusto eseguire i comandi di chi è al governo; il governante, in quanto tale, non sbaglia»².

Ma Trasimaco non è l'unico campione di realismo presente nei dialoghi di Platone: sebbene tutta la riflessione dell'Eginate si ponga in netta antitesi alla sofistica, sono proprio le sue pagine a offrircene gli esempi più illustri e convincenti³. Il *Gorgia* – nel quale Platone si scaglia

democrazia antica, Sansoni, Firenze 1977. Per un quadro generale sulla sofistica cfr. G.B. Kerferd, *I sofisti*, trad. it. il Mulino, Bologna 1988.

² Platone, *Repubblica*, a cura di F. Sartori, con un'introduzione di M. Vegetti, Laterza, Roma-Bari 1997³, I, 336b-354c. Sulla figura di Trasimaco cfr. L. Mori, *La giustizia e la forza. L'ombra di Platone e la storia della filosofia politica*, ETS, Pisa 2005; A.M. Iacono, *Autonomia, potere, minorità*, Feltrinelli, Milano 2000, in partic. il cap. 5 «La giustizia di Trasimaco», pp. 42-85; Id., *La giustizia è l'utile del più forte?*, ETS, Pisa 2000; M. Vegetti, *Trasimaco*, in Platone, *La Repubblica*, trad. e commento a cura di M. Vegetti, Bibliopolis, Napoli 1998, vol. I, pp. 233-256; T.D.J. Chappell, *The Virtues of Thrasymachus*, «Phronesis», 38/1, 1993, pp. 1-17; G.J. Boter, *Thrasymachus and Pleonexia*, «Mnemosyne», 39, 1986, 3-4, pp. 261-281.

³ Ernst Cassirer ha sottolineato la doppia critica insita nella filosofia platonica, rivolta da un lato contro il sapere mitico, di derivazione letteraria e religiosa, dall'altro contro l'atteggiamento del «primato della potenza» incarnato dalla sofistica e assunto come principio guida dai politici ateniesi del suo tempo: «[Platone] non doveva soltanto dibattersi contro il potere della tradizione, ma anche col potere diametralmente opposto: cioè con la teoria che ripudiava i criteri convenzionali e tradizionali, e cercava di costruire il mondo politico e sociale su un fondamento del tutto nuovo. La concezione dello "stato di potenza" aveva acquistato il predominio in tutte le scuole sofistiche. [...] La tesi che "il potere è diritto" forniva la formula più semplice, più plausibile e più radicale. Essa tornava gradita non soltanto ai "sapienti", o sofisti, ma anche agli uomini pratici, ai capi della politica ateniese» (Id., *Il mito dello Stato* [1946], trad. it. di C. Pellizzi, Longanesi, Milano 1987², p. 136).

duramente contro la retorica – contiene l'altrettanto celebre discorso di Callicle sulla giustizia, per certi versi affine a quello di Trasimaco⁴.

Dopo aver ribadito contro Socrate la distinzione tra ciò che è «secondo natura» e ciò che è «secondo la legge», Callicle afferma che le norme civili – artificiose e convenzionali – non sono che lo strumento con cui i deboli si difendono dai più forti, che per natura dovrebbero comandare:

Secondo me la questione è tutta qui: quelli che fanno le leggi sono i deboli, i più; essi, evidentemente, istituiscono le leggi a proprio favore e per la propria utilità, e lodi e biasimi dispensano entro questi termini. Spaventando i più forti, quelli che avrebbero la capacità di prevalere, per impedire, appunto, che prevalgano, dicono che è brutto e ingiusto voler essere superiori agli altri e che proprio in questo consiste il commettere ingiustizia, nel tentativo di prevalere sugli altri. Essi, i più deboli, credo bene che si accontentano dell'uguaglianza! Per queste ragioni, dunque, per legge si dice che è brutto e ingiusto il cercare di avere più degli altri, ed è questo ciò che essi chiamano «commettere ingiustizia». Invece, mi pare che la natura stessa mostri questo, vale a dire che è giusto che chi è migliore abbia più di chi è peggiore, e chi è più capace abbia più di chi è meno capace. E che le cose stanno così, lo si dimostra in molti casi, sia nelle altre specie animali, sia in tutte le città e stirpi umane, cioè che il diritto si giudica con questo criterio: che il più forte comandi sul più debole ed abbia più di lui⁵.

Callicle continua poi affermando che la morale comune è dunque una morale da deboli e sostenendo, contro Socrate, la tesi edonista secondo cui la virtù e la felicità consistono nell'aver molti desideri e nel soddisfarli tutti⁶. Ciò che conta nella vita sono il potere e la ricchezza: per ottenerli

⁴ Platone, *Gorgia*, a cura di G. Reale, Bompiani, Milano 2001, 481b-522e. Per le diverse interpretazioni sulle affinità e discordanze tra Trasimaco e Callicle cfr. M. Broze, *Calliclès et Thrasymaque: sur la ruse et la violence chez Platon*, «Revue de philosophie ancienne», 9, 1991, 1, pp. 99-15; T.A. Sinclair, *Il pensiero politico classico* (1951), trad. it., Laterza, Bari 1961, in partic. pp. 96 sgg.; T.A. Szlezák, *Come leggere Platone*, Rusconi, Roma 1991; F.E. Sparshott, *Socrates and Thrasymachus*, «The Monist», 50, 1966, pp.421-459; 3; S. Zeppi, *Studi sul pensiero etico-politico dei sofisti*, Cesviet, Roma 1974; V. Meattini, *L'orizzonte etico e politico di Platone*, Vigo Corsi, Pisa 1984; G. Giannantoni, *Trasimaco e Callicle*, «La Cultura», 1963, pp. 549-550; G. Sasso, *Ancora su Callicle e Trasimaco*, «La Cultura», 4, 1966, pp. 107-111.

⁵ Platone, *Gorgia*, cit., 481b-486d.

⁶ Sull'influsso di Callicle e Trasimaco sul pensiero di Nietzsche e Foucault cfr. S. Berni, *I «sofisti» Nietzsche e Foucault*, in S. Berni, U. Fadini, *Linee di fuga. Nietzsche, Foucault, Deleuze*, Firenze University Press, Firenze 2010, pp. 79-88; E.R. Dodds, *Socrates, Callicles, and Nietzsche*, in Plato, *Gorgias. A Revised Text with Introduction and Commentary*, ed. by E.R. Dodds, Clarendon Press, Oxford 1959, pp. 387-391; C. Ginzburg, *Rapporti di forza. Storia, retorica, prova*, trad. it. Feltrinelli, Milano 2000², in partic. pp. 18 sgg.; B. Lincoln, *Theorizing Myth. Narrative, Ideology and Scholarship*,

bisogna lasciare da parte le vuote chiacchiere dei filosofi, che non sanno niente della *polis*, e dedicarsi invece alla vita attiva.

Callicle e Trasimaco – e i sofisti in generale – rappresentano tutto ciò che contraddice la politica così come è intesa da Platone: anziché teoria razionale della giustizia, il realismo si connota come una teoria irrazionalistica, che apre la strada al conflitto e che impedisce la realizzazione della repubblica platonica.

Profondamente influenzato dalla cultura sofistica è invece Tucidide, considerato a ragione il vero esponente del realismo politico antico, nonché l'iniziatore di quella posizione teorica che, soprattutto sul versante delle relazioni internazionali, risulta essere ancora oggi predominante nella cultura statunitense. Il suo esteso, lucido e quasi sempre distaccato racconto della guerra del Peloponneso è intriso di realismo, che assurge nelle *Storie* non tanto a modello di condotta di una specifica parte, ma a principio guida di tutti gli Stati: in questo senso, come vedremo, non sono realisti solo gli Ateniesi, ma anche gli Spartani⁷.

Il dialogo tra Ateniesi e Melii rappresenta forse il paradigma più celebre del realismo politico⁸. Nel 416 a.C. gli Ateniesi pongono un *ultimatum* agli abitanti dell'isola di Melo, colonia spartana rimasta fino a quel momento neutrale: o si sottomettono all'egemonia ateniese, oppure l'isola verrà distrutta⁹. Le argomentazioni delle due parti sono esposte da Tucidide secondo lo schema del 'botta e risposta': alla concreta utilità degli Ateniesi, i Melii contrappongono l'osservanza della giustizia da cui deriva il vero utile; alla legge della forza, il culto del diritto; all'inutilità di appellarsi agli dei, la fede nella protezione divina; all'illusoria fiducia in Sparta, la certezza del suo aiuto.

Chicago University Press, Chicago 1999, in partic. «Nietzsche's Blond Beast», pp. 101-120; G. Scarpelli, *L'antenato del Superuomo. L'imitazione come negazione in Nietzsche*, «Aperture», 11-12, 2001, pp. 44-52.

⁷ Tucidide, *La guerra del Peloponneso*, a cura di F. Ferrari, D. Daverio Rocchi, Bur, Milano 2001⁹, 3 voll. D'ora in poi abbreviato con *GP*.

⁸ Per un'ampia discussione sul realismo politico di Tucidide cfr. F. Châtelet, *La nascita della storia. La formazione del pensiero storico in Grecia*, trad. it. di M. Spinella, Dedalo, Roma 1985², in partic. cap. 2, «Tucidide e la guerra del Peloponneso. La storicità come aspetto fondamentale dell'esistenza umana e la storia come introduzione alla politica», pp. 123-196; M. Cesa, *Le ragioni della forza. Tucidide e le relazioni internazionali*, il Mulino, Bologna 1994; L. Canfora, *Tucidide: l'oligarca imperfetto*, Edizioni Studio Tesi, Pordenone 1991. Sul dialogo tra Melii e Ateniesi cfr. L. Canfora, *Tucidide e l'impero. La presa di Melo*, Laterza, Roma-Bari 1991; Id., *Tucidide. Il dialogo dei Melii e degli Ateniesi*, Marsilio, Venezia 1991; C. Ginzburg, *Rapporti di forza. Storia, retorica, prova*, cit., in partic. pp. 15-18.

⁹ Non entro qui nel merito del dibattito sulla vera o presunta neutralità di Melo, per cui rimando a L. Canfora, *Tucidide e l'impero*, cit.

È chiaro fin dall'inizio del dialogo che gli Ateniesi fondano la loro pretesa sulla legge del più forte:

Non ribadiremo che godiamo del *diritto all'impero per aver demolito i Persiani*, o che il nostro intervento attuale è una replica a un criminoso attentato, da voi inferto. [...] Siete consapevoli quanto noi che il concetto di *giustizia* si definisce netto – nella logica dei rapporti umani – solo se si impegna, ferreo, il vincolo di un *equilibrio tra le forze*. *Se no, a seconda: chi predomina, finché è in suo potere, agisce; chi è fragile, si flette*¹⁰.

I Melii replicano che, in termini di interesse («l'espressione è da usarsi poiché voi avete subito accordato il dibattito su questo tono dell'*utile*, scartando quello di *giustizia*»), sarebbe vantaggioso per Atene lasciare a chiunque «i diritti che gli spettano» (in questo caso si intendono la libertà e l'indipendenza). Ma tali argomenti – compreso quello che mostra come, nell'eventualità di una disfatta, Atene diverrebbe «esempio eterno nella memoria dei popoli, per l'atrocità sanguinosa della vostra pena» – lasciano indifferenti gli Ateniesi, che oppongono alla giustizia di cui parlano i Melii argomentazioni basate sulla concreta utilità: «A voi toccherebbe la fortuna di essere sudditi [...] per noi sarebbe un guadagno non avervi annientati»¹¹.

Particolarmente interessanti sono le motivazioni che gli Ateniesi adducono per rifiutare la neutralità di Melo: «*la vostra ostilità non ci danneggia quanto la vostra amicizia*, manifesto esempio per i sudditi della nostra debolezza, mentre l'odio lo è della nostra potenza»¹².

Successivamente, gli isolani chiamano in causa la stessa opportunità politica, al fine di mostrare come le città minacciate dall'offensiva ateniese saranno costrette a unirsi in una comune difesa, fino a costituire prima o poi un serio pericolo per l'impero. Ma nemmeno queste argomentazioni convincono gli Ateniesi. Ai Melii, che sperano nella giustizia divina e nell'aiuto degli Spartani, essi rispondono:

Riteniamo che la divinità per quanto possiamo giudicare e che gli uomini con certezza, in base a una necessità naturale tendano a dominare dove sono più forti; non noi abbiamo stabilito questa legge né ce ne siamo serviti per primi; ma l'applichiamo come l'abbiamo ricevuta e come la lasceremo per sempre alle generazioni future, ben sapendo che anche voi ed altri, se aveste la stessa nostra forza, fareste altrettanto¹³.

¹⁰ GP, V, 89.

¹¹ Ivi, V, 93.

¹² Ivi, V, 95, *corsivo mio*.

¹³ Ivi, V, 105, 2.

I più deboli non possono cioè appellarsi ad astratti criteri di giustizia, ma debbono prendere una decisione sulla base dell'attuale rapporto di forza.

Se è ben noto il dialogo degli Ateniesi con i Melii, meno lo è quello con gli ambasciatori spartani contenuto nel primo libro (*GP I*, 76-78), che a mio parere rappresenta ancora più efficacemente le tesi sofiste circa la giustizia, il diritto di natura, la condotta politica. Innanzitutto, il ricorso alla forza da parte degli Ateniesi è pienamente giustificato dalla necessità di mantenere il proprio impero contro l'odio e l'invidia delle altre popolazioni greche; Atene è cioè costretta a ricorrere alla guerra per l'inimicizia che si è attirata costituendo il proprio impero. Se l'enorme potere ateniese, «ricompensa dell'ardore e dell'intelligenza» mostrati nel respingere i Persiani e «raggiunto senza ricorrere alla violenza, ma perché voi non eravate disposti a proseguire la lotta» (*GP I*, 75, 1-2), è costantemente esposto al pericolo di vendetta e di ribellione, è necessario e legittimo (in base alla legge di natura) ricorrere a tutti quei mezzi che risultano più convenienti in vista dell'autoconservazione.

Gli Ateniesi mostrano innanzitutto di aver diritto all'egemonia, poiché hanno salvato la Grecia grazie al loro coraggio e alla loro intelligenza politica, incarnata dalla decisione di Temistocle di sferrare l'attacco laddove i Persiani non avrebbero potuto resistere: sul mare. La giustificazione dell'impero si situa quindi in parte sul piano morale (chiamando in causa i servigi resi a tutta la Grecia), in parte su quello politico, la cui logica è inconfutabile: sollecitati all'imperialismo dalla fama che hanno acquisito («legge psicologica»), gli Ateniesi hanno dovuto accettare, nell'interesse dell'intera Grecia e del proprio popolo, un peso che, necessariamente, suscita odio e costringe, di conseguenza, al ricorso continuo alla violenza («legge politica»). A queste due leggi se ne affianca una terza, la «legge filosofica» che guida la condotta di Atene e che coincide con la legge del più forte, vero e proprio principio regolativo del mondo, al quale nulla sfugge¹⁴:

[...] e se allora [...] foste incorsi nell'odio altrui, come noi, sappiamo bene che non meno di noi avreste gravato sugli alleati e sareste stati costretti a comandare con la forza o a correre pericolo voi stessi. Così neppure noi ci comportammo in modo strano né differentemente dal modo di agire degli altri uomini, se accettammo un comando che ci era stato offerto e non lo lasciammo, costretti dalle ragioni più stringenti: l'onore, il timore, l'utilità. Né siamo stati i primi a iniziare un simile comportamento, ma è sempre valso l'uso che il più

¹⁴ Cfr. su questo punto F. Châtelet, *La nascita della storia. La formazione del pensiero storico in Grecia*, cit., pp. 175, 185; M. Cesa, *Le ragioni della forza. Tuciddide e le relazioni internazionali*, cit., p. 35.

debole sia tenuto a freno dal più forte; inoltre ce ne consideriamo degni e tali sembravamo a voi, fino a quando, fatto il calcolo dei vostri interessi, vi siete messi ad usare il linguaggio della giustizia, che nessuno mai – quando gli si offriva l'occasione di ottenere qualcosa con la forza – ha tenuto in maggior conto sì da rinunciare al guadagno¹⁵.

La condotta di Atene si ispira quindi a un realismo lucido e intransigente: la conservazione dell'egemonia, la fama della città e il benessere dei cittadini sono i principi supremi ai quali tutto il resto deve sottomettersi; gli appelli alla giustizia non sono che false argomentazioni escogitate dai più deboli per sottrarsi al dominio dei più forti, come abbiamo già mostrato nel dialogo con i Melii e nei discorsi di Trasimaco e Callicle. In questa prospettiva, non c'è differenza tra le motivazioni sottese alla condotta politica di Pericle e quelle che dirigono l'azione di Cleone: entrambi seguono le due leggi fondamentali – politica e filosofica; la differenza consiste piuttosto nelle qualità individuali dei rispettivi capi, nel fatto che mentre il primo è capace di dominare attraverso la propria saggezza la *ubris*, il secondo si lascia guidare dalle proprie passioni, conducendo Atene alla rovina. Nell'esposizione tucididea, il realismo presenta dunque un duplice volto: non significa solo volontà egemonica, ma anche accettazione di essere esposti al pericolo costante di ribellioni, di dover ricorrere alla violenza per sopravvivere e di dover cedere il passo e perdere tutto allorché sorge una potenza più forte¹⁶.

Ma c'è di più: non solo la condotta degli Ateniesi, ma anche quella dei Lacedemoni è improntata al realismo. Inizialmente inclini all'idealismo, con il procedere della guerra anche gli Spartani sono costretti a sposare le argomentazioni dell'avversario. Come emerge dal discorso di Brasida ai cittadini di Acanto, per garantire la propria sicurezza e la libertà degli alleati Sparta deve ricorrere alla forza, anche contro la volontà di quelle città che vorrebbe difendere. In altre parole, anche i Lacedemoni debbono accettare che, nella maggior parte dei casi, si ottiene l'indipendenza solo tiranneggiando gli altri:

Se a me, che vi faccio valere questi argomenti, voi risponderete che non siete abbastanza forti, e per il vostro benvolere verso di noi pretendete di respingerci senza subire alcun danno, e direte che la libertà non vi appare esente da pericoli e che è giusto portarla a coloro che possono riceverla, ma che non

¹⁵ *GP*, I, 76, 1-2.

¹⁶ Cfr. il discorso di Cleone all'assemblea ateniese: «[...] voi non considerate che il vostro impero è una tirannide, e che si esercita su uomini ostili, i quali non si lasciano comandare di buona voglia e non vi obbediscono grazie a quei favori che voi a prezzo di svantaggi personali fate loro, *ma vi obbediscono solo perché la vostra superiorità è basata più sulla vostra forza che sul loro benvolere*» (ivi, III, 37, 2, corsivo mio).

si deve costringere nessuno che sia riluttante – in tal caso io prenderò gli dei e gli eroi indigeti a testimoni del fatto che, sebbene io sia venuto a farvi del bene, non vi ho persuaso, e devastando la vostra terra cercherò di costringervi. E non crederò più di comportarmi male, ma penserò che per due motivi necessari la ragione sarà dalla mia parte: l'uno, quello dei Lacedemoni, per evitare che essi siano danneggiati, se non cambiate alleanza, dal vostro benvolere, in seguito ai contributi che voi versate ad Atene; d'altra parte, voi non dovete impedire ai Greci di liberarsi dalla schiavitù¹⁷.

2. *Hobbes interprete di Tucidide*

Tucidide, «lo storiografo più politico che abbia mai scritto»¹⁸, offre al 'giovane' Hobbes un contributo importante su alcune questioni, al centro delle sue riflessioni negli anni '20, contrassegnate, secondo Leo Strauss e Quentin Skinner, da interessi prevalentemente umanistici¹⁹: il rapporto tra narrazione storica, retorica e politica, tra *verità* e *storia*, l'efficacia ermeneutica e descrittiva di categorie come *onore* e *disonore*, oramai prive di una reale capacità di cogliere un universo umano profondamente mutato, fatto di passioni dissimulate, di false opinioni che pure esercitano un'incredibile influenza sui comportamenti degli individui e sui loro rapporti reciproci²⁰.

Prima ancora che per le sue idee politiche, Hobbes sceglie di tradurre Tucidide per il suo metodo storiografico, ritenuto di gran lunga superiore a quello di Erodoto e di Dionigi di Alicarnasso. Egli rappresenta, agli

¹⁷ Ivi, IV, 87, 2-3.

¹⁸ T. Hobbes, *Of the Life and History of Thucydides*, in Id., *The History of the Grecian War, written by Thucydides, translated by Thomas Hobbes of Malmesbury* (1629), in *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury, now first collected and edited by William Molesworth*, 11 voll., London 1839-1845, voll. VIII-IX (1839), vol. VIII, pp. xiii-xxxii, p. viii. D'ora in poi nel testo semplicemente *Of the Life*.

¹⁹ L. Strauss, *The Political Philosophy of Hobbes. Its basis and its genesis* (1952), trad. it. *La filosofia politica di Hobbes*, in Id., *Che cos'è la filosofia politica?*, Argalia, Urbino 1977, in partic. p. 215, pp. 235 sgg., pp. 255 sgg; Q. Skinner, *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes*, Cambridge University Press, Cambridge 1997. Sulla parzialità e univocità della lettura di Strauss cfr. G. Borrelli, *Evidenza, verità e storia: Hobbes interprete di Tucidide*, in Id. (a cura di), *Introduzione a «La Guerra del Peloponneso» di Tucidide*, Bibliopolis, Napoli 1984, pp. 11-37. Per una dettagliata critica alle posizioni di Skinner in merito al periodo umanistico di Hobbes, al suo rapporto con la retorica e alla discontinuità interna alla produzione hobbesiana cfr. A. Lupoli, *Hobbes e il metodo della «storia civile»*, in L. Bianchi (a cura di), *Natura e storia*, Atti del Convegno organizzato dal Dipartimento di filosofia e politica dell'Università di Napoli in collaborazione con l'Université de Bourgogne e l'Istituto italiano per gli studi filosofici (Napoli, 5-7 dicembre 2002), «Quaderni del Dipartimento di filosofia e politica», n. 29, Liguori editore, Napoli 2005, pp. 49-88.

²⁰ *Of the Life*, p. xxix.

occhi del filosofo inglese, lo storico ideale, colui cioè che narra gli eventi di cui è stato testimone, facendo del lettore uno spettatore e rendendolo testimone a sua volta di fatti ai quali non ha direttamente assistito, senza tuttavia entrare nel suo *foro interno*²¹. Al contrario di Dionigi di Alicarnasso, che cerca di pilotare il lettore verso conclusioni volute, che occulta, in nome del patriottismo, verità sgradevoli e che costruisce la propria narrazione in vista del piacere di chi legge, Tucidide si limita a raccontare, senza avere la pretesa né di insegnare, né di consigliare, né di compiacere²².

Prescindendo dalla prospettiva logico-metodologica – che sarebbe tuttavia utile indagare, poiché informa gran parte della produzione filosofica successiva del filosofo, soprattutto laddove è in discussione l'uso della retorica e lo statuto epistemologico della storia²³ –, mi concentrerò brevemente su alcune questioni strettamente concettuali, che rendono in qualche modo conto del punto di partenza della riflessione politica di Hobbes; la traduzione di Tucidide è infatti la sua prima pubblicata, la prima nella quale esprime, seppure indirettamente, già alcuni capisaldi della sua dottrina politica e soprattutto nella quale è esplicitato lo stretto legame con il realismo tucidideo, che rimane costante anche in tutta la produzione successiva. Attraverso i tre scritti premessi alla traduzione inglese della *Guerra del Peloponneso* possiamo infatti cogliere già il cuore della teoria politica hobbesiana e della concezione antropologica che ne è alla base²⁴.

Hobbes condivide gli assunti principali del realismo politico di Tucidide: il pessimismo antropologico, la scissione tra politica e morale (di origine sofistica), i concetti di *potenza* e *sicurezza* alla luce dei quali entrambi gli autori svolgono le proprie analisi politiche, una visione ciclica della storia che postula una natura umana immutabile; inoltre, egli

²¹ Ivi, p. xxiv.

²² *To Readers*, in *The History of the Grecian War*, cit., vol. VIII, pp. vii-xi, p. viii; *Of the Life*, p. xxvi.

²³ Nonostante la dura critica contro la retorica, tanto Tucidide, quanto Hobbes ne riconoscono l'importanza nei limiti dell'obiettivo dell'efficacia normativa; cfr. su questo punto: *Of the Life*, p. xxii; *Lev. (Leviatano)*, a cura di R. Santi, Bompiani, Milano 2001), VIII, 3-9, pp. 115-119; ivi, Revisione e conclusione, 15, p. 1145; *Anti-White (Critique du Mundo de Thomas White)*, a cura di J.J. e H. Whitmore Jones, Vrin-CNRS, Paris 1973), pp. 106-107. Sullo statuto epistemologico della storia cfr. *Elementi (Elementi di legge naturale e politica)*, a cura di A. Pacchi, La Nuova Italia, Firenze 1968), I, VI, 1, p. 44; *Lev.*, IX, 1-3, pp. 137-141; *De corpore (Elementi di filosofia. Il corpo – L'uomo)*, a cura di A. Negri, Utet, Torino 1972), I, 2, p. 2; ivi, I, VIII, p. 9. Per una trattazione sistematica di queste tematiche rimando ad A. Lupoli, *Hobbes e il metodo della «storia civile»*, cit.

²⁴ Per la traduzione italiana dell'epistola dedicatoria a William Cavendish, dell'avvertenza ai lettori e della *Of the Life and History of Thucydides* cfr. Borrelli (a cura di), *Introduzione a «La Guerra del Peloponneso» di Tucidide*, cit., pp. 45-77.

accoglie senza riserve l'atteggiamento anti-demagogico e di opposizione alla retorica dello storico greco.

Sia sul piano concettuale, sia su quello filologico, è possibile riscontrare un'evidente contiguità tra le idee tucididee e quelle hobbesiane: dalla concezione pessimistica della natura umana alla delineazione delle caratteristiche della condizione naturale, che si riproducono identiche durante la guerra civile; dal ruolo giocato dalla reciproca diffidenza nella stabilizzazione dell'ordine politico e sociale all'affermazione della ineliminabilità della conflittualità umana, ricondotta ai tre moventi della *paura* (*deos/fear*), del *guadagno* (*ofelia/profit*) e dell'*onore* (*timé/honour*)²⁵; dal ruolo delle fazioni nel processo di degenerazione dello Stato all'attacco contro la retorica politica democratica dei sobillatori, fino all'idea di legittimazione del potere politico.

Al fine di analizzare tali consonanze in maniera più dettagliata, nelle pagine seguenti ho ritenuto opportuno prendere in considerazione alcune delle osservazioni che Hobbes spende, soprattutto nella *Of the Life and History of Thucydides*, a proposito di particolari eventi e personaggi descritti da Tucidide per poi evidenziare, nei testi hobbesiani, i riscontri specifici.

2.1 *Anarchia internazionale e legge del più forte: gli Ateniesi a dialogo con Melii e Spartani*

L'identica concezione della condizione naturale – cui sono sottesi il pessimismo antropologico e l'idea di una natura umana immutabile – e soprattutto l'identificazione di quest'ultima con il rapporto tra gli Stati da un lato, con la guerra civile dall'altro, rappresenta il tratto più evidente della vicinanza teorica tra Hobbes e Tucidide²⁶. Prendiamo, ad esempio, quanto afferma lo storico greco a proposito delle lotte interne a Corcira:

Si usò ogni genere di morte e quello che suole accadere in *casi simili* avvenne tutto quanto, e si andò anche più in là. [...] A tal punto di ferocia arrivò quella guerra civile, e parve ancora più feroce perché fu la prima tra tutte. [...] Sconvoltosi in questa occasione il modo di vivere nella città, allora la natura umana, solita a commettere ingiustizie anche contro le leggi, ebbe il sopravvento su di esse e volentieri si mostrò incapace di dominare i propri sentimenti, più forte della giustizia e nemica di chiunque fosse superiore. Ché altrimenti gli uomini non avrebbero preferito la vendetta alla sanità e il guadagno al non offendere,

²⁵ GP, I, 75, 3; Lev., XIII, 6, p. 205.

²⁶ Cfr. R. Schlatter, *Hobbes and Thucydides*, «Journal of the History of Ideas», 6, 1945, 3, pp. 350-362; L.M. Johnson, *Thucydides, Hobbes and the Interpretation of Realism*, Northern Illinois University Press, DeKalb 1993.

se l'invidia non avesse avuto un potere dannoso. E gli uomini, per vendicarsi degli altri, vogliono abbattere quelle leggi comuni che a tutti offrono speranza di salvezza in caso di sventura, e pretendono che non restino salve nel caso che qualcuno trovatosi in pericolo abbia bisogno di esse²⁷.

In questo passo Tucidide ribadisce la propria concezione pessimistica della natura umana («sciagure che avvengono e sempre avverranno finché la natura umana sarà la stessa»), il ruolo devastante delle passioni più irrazionali, come la vendetta e l'invidia, delle quali sono preda soprattutto le masse, le responsabilità di coloro che, antepoendo la propria bramosia e l'utile personale a quello della città, fomentano ribellioni col «manto di bei discorsi» e contribuiscono a sgretolare l'unità del corpo politico, condannandolo alla distruzione.

La guerra civile descritta dallo storico greco ripropone esattamente quelle dinamiche passionali e conflittuali che si configurano, nello stato di natura hobbesiano, come la condizione normale e che si ripropongono ogni volta che viene meno una salda autorità politica capace, con la coercizione, di disciplinare le pulsioni degli individui: «Comunque, si può avere la percezione di quale maniera di vita ci sarebbe, se non ci fosse un potere comune da temere, guardando alla maniera di vita in cui sono soliti degenerare, durante la guerra civile, quegli uomini che hanno precedentemente vissuto sotto un governo pacifico»²⁸.

Altrettanto immediata è la consonanza teorica tra Hobbes e Tucidide in merito al rapporto tra gli Stati: per entrambi, esso si configura nei termini dell'anarchia, dell'assoluta assenza di regole capaci di imporre alle singole potenze una condotta specifica.

Una testimonianza diretta dell'adesione hobbesiana all'assunto tucidideo dell'anarchia internazionale è ricavabile da alcune annotazioni del filosofo inglese²⁹. Hobbes difende, contro Dionigi di Alicarnasso – alludendo probabilmente allo scritto *Su Tucidide*³⁰ –, la lettura tucididea dell'episodio relativo alla sottomissione dell'isola di Melo:

Another fault he finds, is this: that he introduceth the Athenian generals, in a dialogue with the inhabitants of the Isle of Melos, pretending openly for the cause of their invasion of that isle, the power and will of the state of Athens; and rejecting utterly to enter into any disputation with them concerning *the equity of their cause*, which, he saith, *was contrary to the dignity of the state*. To this may be answered, that the proceeding of these generals was not unlike to divers other

²⁷ GP III, 82-84, 3.

²⁸ *Lev.*, XIII, 11, p. 209.

²⁹ *Ivi*, XIII, 12-13, pp. 209-211.

³⁰ Dionigi di Alicarnasso, *Saggio su Tucidide*, trad. it. di G. Pavano, Priulla, Palermo 1952.

actions, that the people of Athens openly took upon them: and therefore it is very likely they were allowed so to proceed. Howsoever, if the Athenian people gave in charge to these their captains, to take in the island by all means whatsoever, without power to report back unto them first the equity of the islanders' cause; as is most likely to be true; *I see then no reason the generals had to enter into disputation with them, whether they should perform their charge or not, but only whether they should do it by fair or foul means; which is the point treated of in this dialogue. Other cavils he hath touching the matter and order of this history, but not needful to be answered*³¹.

Per Hobbes non si tratta di valutare la legittimità o meno delle pretese degli Ateniesi, derivata dall'autorità e dalla forza che posseggono, quanto vagliare le pratiche volte al conseguimento dell'obiettivo dell'obbedienza da parte dei sudditi; non sono in discussione cioè il potere e il diritto ateniesi di sottomettere Melo, ma se farlo attraverso mezzi leciti oppure sleali: il più forte, secondo lo *ius naturalis*, ha il diritto di sottomettere i più deboli. Gli Stati vivono infatti nella condizione naturale, e, come accade per l'individuo, «non c'è modo di mettersi al sicuro ragionevole tanto quanto l'anticipazione, cioè l'uso della forza o di stratagemmi per sopraffare la persona di tutti gli uomini che può, fino a che non vede nessun altro potere abbastanza grande da metterlo in pericolo e questo non è più di quanto richiede la sua conservazione ed è generalmente ammesso»³². In una tale condizione è sbagliato per Hobbes parlare di giustizia, che ha luogo solo laddove un potere comune istituisca delle leggi; ogni Stato, quindi, «ha quello che può ottenere e per tutto il tempo che può tenerlo»³³. Gli Ateniesi agiscono nel pieno rispetto del diritto naturale, cercando di mantenere la propria egemonia, spinti dal timore di perdere il proprio impero per mano di un potere più forte. La crescita della potenza ateniese ha attirato l'odio di molti esponendola al costante pericolo di vendetta e di ribellione; l'uso della forza risulta quindi necessario per conservare l'impero. Questo concetto è esplicitato nel capitolo XXI del *Leviatano*, nell'ambito della polemica contro gli scrittori antichi (Aristotele e Cicerone *in primis*), laddove Hobbes ribadisce che «ogni stato (non ogni uomo) ha una libertà assoluta di fare ciò che giudicherà [...] più tendente al suo beneficio. [...] Gli Ateniesi e i Romani erano liberi, erano cioè degli stati liberi, non perché i singoli avessero la libertà di resistere al proprio sovrano, ma perché il loro rappresentante aveva la libertà di resistere a un altro popolo o di aggredirlo»³⁴.

³¹ *Of the Life*, pp. xxviii-xxix.

³² *Lev.*, XIII, 4, p. 205.

³³ *Ivi*, XIII, 13, p. 211.

³⁴ *Ivi*, XXI, 8, p. 351.

Come abbiamo visto, nel dialogo tra Spartani e Ateniesi, prologo dello scoppio della guerra, i secondi riportano le medesime argomentazioni, fondate sul diritto naturale del più forte di sottomettere il più debole, per giustificare la necessità di metter mano alle armi per mantenere il proprio dominio; in riferimento a questo passo, Hobbes enfatizza il fatto che nemmeno i Lacedemoni, allorché la guerra metteva in gioco i loro interessi o le loro passioni, avessero mai sentito il bisogno di appellarsi alla giustizia.

2.2 La democrazia fra passioni, demagogia e retorica

Storico attento ai fatti, alla costante ricerca dell'obiettività, Tucidide non affronta in termini teorici il problema delle forme di governo ed evita di manifestare in prima persona opinioni personali su persone e istituzioni; da buon realista, egli tende a esprimere giudizi commisurati alle singole situazioni. Ad esempio, egli rintraccia la validità dell'ordinamento spartano nella sua stabilità³⁵ e la costituzione dei Cinquemila, forma temperata di oligarchia e democrazia³⁶, gli appare di gran lunga preferibile al tentativo da parte dei Quattrocento di instaurare ad Atene un'oligarchia, in quanto ritiene politicamente controproducente togliere ai cittadini quella libertà alla quale erano avvezzi da più di cent'anni³⁷. Nondimeno appare evidente la sua avversione per il radicalismo della democrazia assembleare, in balia di decisioni irrazionali e succube delle ambizioni e delle avidità di politici inadatti a reggere la responsabilità della cosa pubblica.

Hobbes si trova pienamente in sintonia con quella che egli interpreta come una posizione antidemocratica, tanto che afferma di aver compreso, proprio attraverso l'opera di Tucidide, quanto la democrazia «sit inepta et quantum coetu plus sapit unus homo»³⁸.

La critica al governo democratico emerge dalla maggior parte delle opere di Hobbes e viene in larga parte svolta attraverso la demolizione della filosofia classica, vero e proprio *topos* della produzione hobbesiana. Tra tutti i filosofi classici, Aristotele è il bersaglio polemico principale, che a più riprese viene attaccato sotto diversi aspetti: dal rifiuto del *summum bonum* (cui Hobbes oppone un assoluto relativismo, che, in sede antropologica, trova la sua ragione ultima nell'adesione al nominalismo e al materialismo

³⁵ GP, I, 18.

³⁶ Ivi, VIII, 97.

³⁷ Per un giudizio di Hobbes sul governo dei Cinquemila cfr. R. Schlatter, *Hobbes and Thucydides*, cit.

³⁸ T. Hobbes, *Vita carmine espressa*, in *Thomae Hobbes Malmesburiensis Opera philosophica quae latine scripsit omnia, in unum corpus nunc primum collecta, studio et labore Guglielmi Molesworth*, 5 voll., Londini 1839-1845, vol. I (1839), p. xxxviii.

e che, in sede politica, rende conto della conflittualità umana e giustifica la necessità dell'apparato coercitivo statale) e dell'uomo come *zoon politikon* (cui fa da contraltare l'assunzione plautina dell'*homo homini lupus*) fino alla negazione della tipologia aristotelica delle forme di governo.

Nel capitolo XIX del *Leviatano* (*I diversi generi di Stato per istituzione*) contro la classificazione aristotelica – che elenca sei generi di costituzione, tre buone, tre cattive³⁹ – Hobbes individua solo tre forme di Stato, vale a dire la monarchia, l'aristocrazia e la democrazia, dal momento che «la differenza tra gli stati si ricava dalla differenza delle persone cui è stato attribuito il *potere supremo*. Il *potere supremo* può essere attribuito a un *solo uomo*, o a un *consiglio* o *curia* di molti uomini. A sua volta, il *consiglio di molti uomini* è di tutti i cittadini [...], oppure di una parte soltanto»⁴⁰.

Le differenti denominazioni delle forme di Stato (cui Aristotele ha fatto erroneamente corrispondere altrettanti tipi di governo) sono da ricondurre alla naturale diversità della valutazione alla quale sono sottoposti i fenomeni umani e naturali e alla costitutiva incostanza e inaffidabilità dell'individuo umano:

Differiscono quindi solo per l'esercizio del potere: è *re* chi governa rettamente, *tiranno* chi governa in altro modo. La questione dunque si riduce a questo, che se i cittadini pensano che un *re* legittimamente innalzato al potere supremo esercita bene il suo potere, lo chiamano *re*; altrimenti *tiranno*. Perciò *regno* e *tirannide* non sono forme diverse di Stato; bensì allo stesso *monarca* viene dato il nome di *re* in segno di onore, e di *tiranno* in segno di disprezzo⁴¹.

Oltre al numero dei detentori del potere supremo, un ulteriore criterio che, secondo Hobbes, mette capo alla distinzione delle tre forme e rende l'una preferibile rispetto alle altre consiste «nella differenza della convenienza o attitudine a produrre la pace e la sicurezza del popolo»⁴². Siamo in questo caso di fronte a una distinzione non di tipo etico e politico, com'era quella aristotelica, bensì di tipo tecnico. Infatti, rispetto alle

³⁹ Cfr. Aristotele, *Politica*, III, 1279a, 16-22.

⁴⁰ *De Cive* (*De Cive. Elementi filosofici sul cittadino*, a cura di T. Magri, Editori Riuniti, Roma 1999⁴, d'ora in poi *De Cive*), VII, 1, p. 145. Cfr. inoltre: «Dato che la sovranità è o in un uomo o in un'assemblea di più uomini e che in un'assemblea o ha il diritto di entrare ogni uomo o ce l'hanno solo certi uomini distinti dagli altri, è chiaro che non possono esistere che tre generi di stato» (*Lev.*, XIX, p. 305). Cfr. *Elementi*, II, I, 3, pp. 167-168. Altrettanto netto è il rifiuto per la costituzione che, se per Aristotele rappresenta il governo migliore in quanto, racchiudendo classi e principi politici diversi, è quella che più si avvicina alla costituzione ideale (*Politica*, III, 1294a, 19-25), per Hobbes costituisce solamente un indebolimento dell'unità del potere (*De Cive*, VII, 4, pp. 146-147).

⁴¹ *De Cive*, VII, 3, p. 146 ; cfr. inoltre *Lev.*, XIX, 2, p. 305.

⁴² *Lev.*, XIX, 4, p. 307.

altre forme la monarchia rappresenta il governo migliore poiché è il più adatto al raggiungimento dei fini dello Stato (la pace e la sicurezza), visto che nell'unico sovrano coincidono interesse pubblico e interesse privato e laddove entrambi «sono strettamente uniti, è quello pubblico ad essere più avanzato». Mentre in un'assemblea, aristocratica o democratica, le volontà particolari hanno buone probabilità di entrare in conflitto tra loro e ciascuna tenta di perseguire i propri interessi, nel caso di un unico monarca questo rischio è ridotto al minimo⁴³. Un ulteriore vantaggio della monarchia consiste nel fatto che mentre «le decisioni del monarca sono soggette solo all'incostanza della natura umana [...] nelle assemblee, oltre a quella di natura, sorge l'incostanza dovuta al numero»⁴⁴.

La democrazia risulta insomma la forma di governo meno preferibile in quanto rappresenta quel tipo di costituzione nella quale le passioni individuali – con l'incostanza che le caratterizza – conservano indubbiamente il più ampio spazio di manovra e quanti più saranno gli individui coinvolti, ognuno con le proprie invidie, i propri interessi, i propri desideri, tanto più sarà inevitabile e feroce il conflitto. Il monarca, al contrario, «non può essere in disaccordo con se stesso per invidia o per interesse, ma un'assemblea sì, fino al punto che può produrre una guerra civile»⁴⁵. Anche su questo versante, Hobbes non fa fatica a trovare nel testo tucidideo un supporto alle proprie tesi:

For his opinion touching the government of the state, it is manifest that he least of all liked the democracy. And upon divers occasions he noteth the emulation and contention of the demagogues for reputation and glory of wit; with their crossing of each other's counsels, to the damage of the public; the inconsistency of resolutions, caused by the diversity of ends and power of rhetoric in the orators; and the desperate actions undertaken upon the flattering advice of such as desired to attain, or to hold what they had attained, of authority and sway amongst the common people⁴⁶.

Oltre a essere terreno fecondo per il dispiegarsi delle più svariate ambizioni umane, la democrazia è altresì il campo nel quale operano i demagoghi, i sobillatori del popolo, coloro che fanno uso della retorica per sovvertire l'ordine costituito e, in casi estremi, spingere al regicidio. Per Hobbes – ancora contro la duplicazione aristotelica delle forme di governo – democrazia e demagogia rappresentano un'unica forma di Stato⁴⁷: la democrazia è, anzi,

⁴³ Per un'analisi specifica della maggior convenienza della monarchia rispetto alle altre due forme cfr. *De Cive*, X, 1-19, pp. 166-178; *Lev.*, XIX, pp. 303-313.

⁴⁴ *Lev.*, XIX, p. 309.

⁴⁵ *Ibidem*.

⁴⁶ *Of the Life*, pp. xvi-xvii.

⁴⁷ Per la demagogia come forma degenerata della democrazia cfr. Aristotele, *Politica*,

il regno dei demagoghi, ovvero di quegli «oratori influenti» che hanno a che fare con il popolo e che spesso lo eccitano alla ribellione:

[...] in una democrazia, quanti sono i demagoghi, cioè gli oratori influenti presso il popolo (che sono molti, e ogni giorno ne sorgono di nuovi), tante sono le persone che hanno figli, parenti, amici, adulatori da arricchire. Ciascuno di essi infatti desidera non solo rendere la propria famiglia quanto possibile illustre e potente per ricchezza, ma anche legare a sé degli altri, con benefici, per rafforzarsi.⁴⁸

La demagogia è parola politica falsa e ingannevole, consapevole e maliziosa manipolazione della passionalità del popolo. Con un'efficace immagine evocata nel *De cive* e tratta probabilmente da Plutarco («La lingua dell'uomo è una tromba di guerra e di sedizione; e si dice che un tempo *Pericle*, con le sue orazioni, tuonasse, fulminasse e gettasse lo scompiglio in tutta la *Grecia*»)⁴⁹, Hobbes connota il linguaggio – tratto distintivo dell'uomo rispetto agli altri animali – come quell'arte «necessaria per suscitare i turbamenti dell'animo», come vero e proprio strumento di sedizione, che trova nella democrazia il suo luogo di esplicazione più naturale: «sotto *il dominio del popolo*, vi possono essere tanti *Neroni*, quanti sono gli *oratori* che adulano il *popolo*»⁵⁰. Al contrario, nella monarchia non c'è spazio né per le fazioni, che rendono instabile lo Stato⁵¹, né per lo sfoggio dell'eloquenza nelle deliberazioni pubbliche, che soddisfa quel «desiderio di lode innato alla natura umana» e che «è la cosa più piacevole per tutti coloro che eccellono sugli altri per tali virtù, o credono di eccellere»⁵². Attraverso la concentrazione del potere nelle mani dell'unico sovrano viene meno quella dimensione di discussione e decisione pubblica nella quale la lotta per gli ingegni trova la sua massima esplicazione; in altre parole, viene a mancare il terreno per quella ricerca di onore, di riconoscimento del proprio valore che inevitabilmente genera conflitto, invidia, diffidenza⁵³.

IV, 4, 1292a; V, 5, 1304b-1305a.

⁴⁸ *De cive*, X, 6, pp. 170-171.

⁴⁹ Ivi, V, 5, p. 126; il riferimento, secondo Tito Magri, è a Plutarco, *Pericle*, 8, 14.

⁵⁰ *De cive*, X, 7, p. 171.

⁵¹ Ivi, X, 12, pp. 175-176: «[...] quando la potestà suprema di fare leggi viene concessa a simili assemblee, le leggi sono instabili e mutano non al mutare dello stato delle cose, o al mutare degli animi, ma a seconda che un numero maggiore di uomini di questa o quella *fazione* si sia recato nella curia; così che le leggi fluttuano da una parte o dall'altra, come sulle onde».

⁵² Ivi, X, 9, pp. 173-174.

⁵³ «Poiché ogni piacere e ogni ardore dell'animo consiste nel trovare qualcuno, confrontandoci con il quale possiamo trarre un sentimento più alto di noi stessi, è impossibile non mostrare, qualche volta, l'odio e il disprezzo reciproco con il riso, le parole, i gesti, o qualche altro segno» (ivi, I, 5, p. 84). Cfr. inoltre *Lev.*, XIII, 5-7, pp. 205-207.

In definitiva, per Hobbes la democrazia non è che l'esplicarsi di quella nociva e destabilizzante attività oratoria della quale si fanno portavoce i demagoghi. Passioni dell'uomo da un lato, eloquenza dall'altro, sono i due fattori che rendono la democrazia la forma peggiore di governo: da un lato più sono le volontà coinvolte, meno ci sarà accordo, dall'altro l'eloquenza, «il cui compito non è la verità, ma la vittoria», si rivela uno strumento assolutamente necessario e imprescindibile per chi deve convincere un gran numero di persone, come appunto nelle assemblee democratiche, dove «non si vota in base alla retta ragione, ma al trasporto dell'animo»⁵⁴.

Altro *topos* noto della produzione hobbesiana, il reiterato attacco contro l'uso politico della retorica – che riecheggia in qualche modo la polemica platonica contro la sofistica – si connette quindi al rifiuto della forma di governo democratica e trova nei racconti di Tucidide evidenti conferme, tanto che nella *Vita carmine expressa* Hobbes confida di aver tradotto l'opera tucididea per mettere in guardia gli Inglesi dagli oratori, quando dovessero affrontare decisioni politiche («Hunc ergo scriptorem verti, qui diceret Anglis, consultaturi rhetoras ut fugerent»)⁵⁵.

Il personaggio simbolo delle nefaste conseguenze della democrazia e, nello specifico, dell'influsso nocivo dei demagoghi è Cleone, a proposito del quale Hobbes dice: «a most violent sycophant in those times, and thereby also a most acceptable speaker amongst the people»⁵⁶. In Tucidide Cleone rappresenta l'anti-Pericle per eccellenza – e per certi versi anche l'anti-Nicia: ne emergono, in particolare, il tono violento dell'oratoria, il carattere brusco e irascibile, il comportamento sconsiderato nonché il crudo realismo politico, che si palesa nel discorso pronunciato per spingere gli Ateniesi a uccidere tutti i Mitilenesi ribelli (*GP*, III, 35-40). Se Pericle, pur perseguendo una politica realista, era stato capace di tenere sostanzialmente unita la *polis* e creare un giusto equilibrio tra potere e cittadini, con la sua morte (429 d.C.) e l'ascesa di Cleone la città comincia a essere agitata dalla demagogia e dalla discordia dei partiti; alla moderazione verso i confederati si sostituisce inoltre l'arroganza e la compagine della lega di Delo viene tenuta insieme con la minaccia e con l'esempio di crudeli repressioni, come appunto quella di Mitilene⁵⁷. È il prologo della fine di Atene.

⁵⁴ *De cive*, X, 11, p. 175.

⁵⁵ T. Hobbes, *Vita carmine expressa*, cit., p. lxxxviii.

⁵⁶ *Of the Life*, p. xix.

⁵⁷ La rappresentazione – anch'essa negativa – più classica di Cleone si ha nei *Cavalieri* di Aristofane. Per le diverse interpretazioni sulla sua figura cfr. M.L. Paladini, *Considerazioni sulle fonti della storia di Cleone*, «Historia», 7, 1 (Jan., 1958), pp. 48-73; A.G. Woodhead, *Thucydides' Portrait of Cleon*, «Mnemosyne», 13, 1960, pp. 289-317; F. Bourriot, *La famille et le milieu social de Cléon*, «Historia», 31, 1982, pp. 404-435.

2.3 I «monarchi» tucididei: Pericle e Pisistrato visti da Hobbes

Hobbes ha buon gioco nel trarre dalla *Guerra del Peloponneso* conferme del proprio atteggiamento antidemocratico e della propria preferenza per il governo monarchico; come ho mostrato, sebbene Tucidide non si soffermi su questioni teoriche e raramente lasci trasparire giudizi personali, è indubbia la sua avversione almeno per un certo tipo di democrazia, quella che decretò la caduta di Atene. In altre parole, Tucidide non sarebbe ostile alla democrazia in generale – come invece sembra sostenere Hobbes –, ma a quella particolare forma di governo democratico realizzata dai successori di Pericle i quali, meno dotati di lui, avevano mostrato di essere più preoccupati di primeggiare l'uno a danno dell'altro che non di amministrare la cosa pubblica secondo gli interessi di tutta la *polis*. Da demagoghi quali erano, avevano adulato il popolo o per lo meno quelle fazioni del *demos* dalle quali potevano aspettarsi con più probabilità un appoggio alla propria politica, arrivando addirittura «ad affidare al popolo anche il governo dello Stato per fargli piacere»⁵⁸.

Ma il filosofo di Malmesbury va oltre e, forzando spesso il genuino pensiero di Tucidide, non ha dubbi nell'identificarlo come un vero e proprio sostenitore della monarchia:

He praiseth the government of Athens, when it was mixed of the few and the many; but more he commendeth it, both when Peisistratus reigned, (saving that it was an usurped power), and when in the beginning of this war it was democratical in name, but in effect monarchical under Pericles. So that it seemeth, that as he was of regal descent, so he best approved of the regal government⁵⁹.

Quanto sia falsata una tale interpretazione del pensiero tucidideo in senso monarchico, non è questione che qui voglio affrontare⁶⁰. Tuttavia è

⁵⁸ GP II, 65, 10.

⁵⁹ *Of the Life*, p. xvii.

⁶⁰ Cfr. L. Canfora, *Tucidide: l'oligarca imperfetto*, cit., in partic. pp. 37-41, laddove l'autore prende le distanze dalla lettura hobbesiana che vorrebbe Tucidide aperto sostenitore della monarchia. Sulle diverse interpretazioni dell'orientamento politico di Tucidide cfr. J. de Romilly, *Thucydide et l'impérialisme athénien*, Paris 1947; E. Luppino Manes, *Democrazia e moderatismo nel mondo greco: a ridosso degli ultimi anni del V secolo a.C.*, in G. Urso (a cura di), *Popolo e potere nel mondo antico*, Atti del Convegno internazionale, Cividale del Friuli, 23-25 settembre 2004, ETS, Pisa 2005, pp. 25-35; H.R. Rawlings, *The Structure of Thucydides' History*, Princeton University Press, Princeton 1981; A.H.M. Jones, *Athenian Democracy and Its Critics*, «The Cambridge Historical Journal», 11, 1953, pp. 1-26; G.E.M. Ste. Croix, *The Character of the Athenian Empire*, «Historia», 3, 1954, pp. 1-41; S. Forde, *Thucydides on the Causes of Athenian Imperialism*, «The American Political Science Review», 80, 1986, n. 2, pp. 433-448; C. Bruell, *Thucydides' View of Athenian Imperialism*, «The American Political Science Review»,

indubbio che Hobbes accentui certi elementi del testo, al fine di renderli compatibili con le proprie convinzioni filosofiche e politiche: Pericle e Pisistrato – come accadrà poi per l'Agamennone della traduzione hobbiana dell'*Iliade*⁶¹ – divengono, ai suoi occhi, dei veri e propri monarchi. Nell'epitaffio per i morti del primo anno di guerra (GP II, 35-64), ma soprattutto nel profilo politico e costituzionale del ruolo di Pericle (GP II, 65), lo storico greco tradisce un certo apprezzamento per il meccanismo di equilibrio democratico che si era stabilito nella distribuzione del potere, anche se nei fatti il governo era «affidato al primo cittadino» (GP II, 65, 9). Pericle è l'anti-demagogo *par excellence*, colui che guida e non si fa guidare, colui che sa prendere decisioni salde anche a costo di suscitare impopolarità⁶². Hobbes vede nell'apprezzamento da parte di Tucidide un elogio indiretto alla monarchia, sebbene lo storico parli sempre di Pericle nei termini appunto di «primo cittadino». L'elogio dello statista greco, che con la propria autorità personale ha saputo limitare i danni connaturati alla forma democratica di governo, vale come conferma per Hobbes dell'orientamento monarchico di Tucidide.

Ma è soprattutto dalla messa in luce della virtù e della saggezza di Pisistrato che Hobbes trae la convinzione dell'adesione tucididea alla monarchia:

Some also have conjectured that he was of the house of the Peisistratides: the ground of whose conjecture hath been only this, *that he maketh honourable mention of the government of Peisistratus and his sons, and extenuateth the glory of Harmodius and Aristogeiton*; proving that the freeing of the state of Athens from the tyranny of the Peisistratides was falsely ascribed to their fact, (which proceeded from private revenge in a quarrel of love), by which the tyranny ceased not, but grew heavier to the state, till it was at last put down by the Lacedæmonians⁶³.

Sebbene originatosi da un'usurpazione («but more he commendeth it, both when Peisistratus reigned, [saving that it was an *usurped power*])⁶⁴, il potere di Pisistrato e dei suoi successori acquista piena legittimità; Hobbes vede confermata in questa posizione di Tucidide una delle idee cardine del proprio pensiero politico: a fondare la legittimità

68, 1974, n. 1, pp. 11-17.

⁶¹ Su questo punto mi permetto di rimandare a E. Fabbri, *Le Translations of Homer: passioni, politica e religione nel pensiero maturo di Hobbes*, «Humana.Mente», issue 12 (Jan. 2010), pp. 151-155.

⁶² Di segno opposto è la valutazione di Pericle che troviamo nel *Gorgia* (503b sgg.) di Platone, laddove lo statista greco è assunto proprio a simbolo della demagogia.

⁶³ *Of the Life*, p. xiv, *corsivo mio*.

⁶⁴ *Ivi*, p. xvii.

del potere non è il modo in cui è stato acquisito, bensì la sua fatticità, la sua capacità effettiva di esercitare la propria sovranità sopra un certo popolo. Una volta istituito, il potere politico non abbisogna per Hobbes di ulteriori risorse di legittimità; il consenso degli individui si concretizza nel punto iniziale dell'istituzione del potere, per lasciare poi il posto a un meccanismo coercitivo che funziona efficacemente in quanto costringe gli individui a obbedire.

La questione è posta in termini chiari nel *De cive*, laddove Hobbes mostra come non vi siano differenze tra re e tiranno, né in quanto alle quote di potere detenuto (entrambi posseggono il potere supremo, perciò illimitato), né in quanto al modo in cui l'hanno acquistato⁶⁵:

Infatti, se in uno Stato democratico o aristocratico un cittadino si impadronisce con la forza del potere supremo, qualora ottenga il consenso dei cittadini, diviene monarca legittimo; altrimenti è un nemico, non un tiranno. [...] La questione dunque si riduce a questo, che se i cittadini pensano che un re legittimamente innalzato al potere supremo esercita bene il suo potere lo chiamano re; altrimenti tiranno⁶⁶.

Hobbes riconduce dunque la contrapposizione tra governi buoni e governi cattivi alla differente percezione di uno stesso fatto da parte di individui diversi. Qualche capitolo più avanti, Hobbes chiama proprio in causa Pisistrato per riaffermare l'illiceità del tirannicidio (che per il filosofo equivale al regicidio), al contrario di quanto insegnano gli antichi filosofi, che «con il nome di tiranni intendono non solo i monarchi, ma tutti coloro che amministrano il potere supremo in ogni genere di Stato. In Atene, non solo Pisistrato, che tenne il potere da solo, ma, dopo di lui, i trenta uomini che tennero il potere insieme, ricevettero il nome di tiranni»⁶⁷.

Hobbes considera del tutto uguali i diritti e le conseguenze della sovranità tanto negli Stati per acquisizione, quanto in quelli per istituzione:

⁶⁵ Come ha notato Roberto Farneti (*Filosofia e tirannia. Hobbes e la trasformazione della politica*, «Filosofia politica», 10, 1996, 3, pp. 421-437), attraverso il rifiuto della distinzione tra re e tiranno Hobbes priva l'individuo della facoltà di giudicare le azioni del suo sovrano e riduce il problema dell'obbedienza al mero riconoscimento di quella forza in grado di tenere unito lo Stato. Lo strumento attraverso cui sostiene questa innovativa posizione teorica è il contratto, che consente di programmare il tempo dello Stato come tempo compreso tra i due termini catastrofici dell'uscita e della ricaduta nello stato di natura.

⁶⁶ *De cive*, VII, 3, p. 146.

⁶⁷ Ivi, XII, 3, pp. 184-185; un riferimento ai Trenta si trova anche in *Lev.*, XLVI, 35, pp. 1101-1103, nell'ambito del reiterato attacco hobbesiano contro la filosofia di Aristotele, rea di aver insegnato «a chiamare tirannia tutte le forme di stato, tranne quella popolare» (cfr. inoltre ivi, XIX, 2, p. 305; ivi, XXIX, 14, p. 533).

in entrambi i casi i sudditi obbediscono al sovrano per paura della morte (nel primo tipo di governo essi temono colui al quale si assoggettano, nel secondo hanno paura gli uni degli altri) e al governante spettano gli stessi diritti⁶⁸. Parlando degli Stati per acquisizione, Hobbes sostiene che il governo paterno e quello dispotico sono due forme totalmente coincidenti con le altre stabilite per istituzione⁶⁹; infatti, spiega il filosofo, alla stregua di monarchia, aristocrazia e democrazia, esse prevedono un patto tra sudditi e sovrano. Nel caso del governo paterno, il dominio non deriva infatti dalla generazione in quanto tale, ma dal consenso del figlio, espresso o dichiarato tramite altri argomenti sufficienti⁷⁰; nel caso del governo dispotico, il dominio si stabilisce allorché «qualcuno, preso prigioniero in guerra, o vinto, o privo di fiducia delle proprie forze, promette al vincitore, o al più forte (per evitare la morte) di servirlo, cioè di fare tutto ciò quello che comanderà»⁷¹. Hobbes si esprime in maniera ancora più chiara nel *Leviatano*: «[il vinto] per evitare il colpo mortale al momento, con parole espresse o con altri segni sufficienti della sua volontà, pattuisce che, finché gli saranno concesse la vita e la libertà del corpo, il vincitore potrà usufruire a suo piacimento del dominio su di lui»⁷².

Un'ulteriore puntualizzazione si ha nella *Revisione e conclusione* del testo del 1651:

[...] tutti vogliono *giustificare la guerra* con la quale hanno ottenuto per la prima volta il loro potere e dalla quale, e non dal possesso, pensano che dipenda il loro diritto. Come se, ad esempio, il diritto dei re d'Inghilterra dipendesse dalla bontà della causa di Guglielmo il Conquistatore e dai suoi discendenti in linea diretta. Su queste basi, oggi probabilmente non ci sarebbe in tutto il mondo alcun vincolo di obbedienza dei sudditi ai loro sovrani. Così, *mentre pensano*

⁶⁸ «Aristotele, nel libro 7, capitolo 14, della *Politica*, sostiene che vi sono due generi di governi, l'uno ordinato al vantaggio di chi *ha il potere*, l'altro a quello dei *sudditi*. Come se si avesse *una* specie di Stato quando i cittadini sono trattati con più durezza, e un'altra, quando sono trattati con più mitezza. Questo non può invece essere ammesso. Infatti tutti i vantaggi e gli svantaggi che derivano dal governo sono gli stessi, e comuni per chi *ha il potere* e per i *sudditi*» (*De Cive*, X, 2, pp. 167-168).

⁶⁹ Da notare come nel *De Cive* (VIII, 1-10, pp. 155-159), al contrario che nel *Leviatano*, Hobbes non adopera il termine «dispotico», ma definisce quel tipo di dominio come «diritto dei signori sui servi».

⁷⁰ Cfr. *ivi*, IX, 1, p. 160: «poiché il *dominio*, cioè il *potere supremo*, è indivisibile, così che nessuno può servire due signori; e d'altra parte nella generazione concorrono due persone [...] è impossibile che il *dominio* sia acquisito soltanto con la generazione». Per le varie modalità attraverso le quali si può originare il governo paterno cfr. *Elementi*, II, IV, 1-10, pp. 193-197; *De Cive*, IX, 1-7, pp. 160-162; *Leviatano*, XX, pp. 327-331.

⁷¹ *De Cive*, VIII, 1-3, pp. 155-156.

⁷² *Lev.*, XX, p. 331. Cfr. *Elementi*, II, III, 1-9, pp. 187-191.

senza alcuna necessità di giustificare se stessi, in realtà giustificano tutte le ribellioni riuscite che l'ambizione solleverà contro di loro [...]»⁷³.

Poiché *ogni* Stato deriva da un contratto, *ogni* Stato è legittimo; una volta istituita la sovranità, perde senso per Hobbes il problema della giustizia o meno delle azioni del Leviatano, in quanto autorizzate sulla base della logica rappresentativa.

3. Il «di più» del realismo hobbesiano

Fin qui ho cercato di mettere in evidenza – attraverso riscontri testuali precisi, soprattutto relativi alla traduzione hobbesiana della *Guerra del Peloponneso* – i debiti della riflessione di Hobbes nei confronti dell'opera di Tucidide circa una serie di assunti che costituiscono «il nocciolo duro del realismo» dei rispettivi autori. Vorrei adesso soffermarmi su ciò che pertiene in maniera peculiare alla speculazione hobbesiana e che delinea il realismo a essa connaturato come una teoria politica specificatamente moderna, chiamata a indagare un universo ben più complesso di quello della *polis* greca, e all'interno della quale fattori, come ad esempio la religione, rivestono un ruolo fondamentale sotto molteplici angolature. In questo senso, rispetto a Tucidide Hobbes ci offre una declinazione più complessa, più problematica – e sicuramente più funzionale per delineare una qualche teoria della modernità – del realismo politico, che ci rende un'immagine delle dinamiche conflittuali non riconducibile a puri rapporti di forza o alla lotta per la sicurezza, ma fortemente condizionata da componenti ideologiche.

È indubbio che il realismo tucidideo lasci nell'ombra elementi che appaiono fondamentali per la comprensione della storia e dell'agire umano – come le tradizioni, la religione, i costumi –, per fondare la sua analisi quasi esclusivamente sui fattori politici e militari, sul mero fatto, appunto, del confronto tra potenze tutte indaffarate a garantirsi la sicurezza. Tucidide coglie appieno il ruolo delle passioni nel dipanarsi della storia, ma senza esplicitarlo troppo dal punto di vista teorico e filosofico. Hobbes, in questo senso, completa il realismo tucidideo attraverso la sua analisi moderna delle dinamiche politiche, insistendo molto di più sull'antropologia e su tutti quegli elementi che appaiono tutt'altro che secondari nella vita di una comunità.

⁷³ *Lev.*, Revisione e conclusione, p. 1139, *corsivo mio*. E qualche riga dopo: «Poiché tirannia significa né più né meno che sovranità [...] ritengo che la tolleranza nei confronti di chi professa il suo odio per la tirannia sia una tolleranza dell'odio per lo stato in generale e un altro cattivo seme [...]. Infatti, per giustificare la causa del conquistatore è per lo più necessario criticare la causa del conquistato, ma nessuna delle due cose è necessaria per l'obbligazione del conquistato» (*ibidem*).

Sebbene le categorie di *potere*, *paura* e *sicurezza* siano in entrambi gli autori alla base delle dinamiche sociali, e in modo specifico della conflittualità umana, e costituiscano il motore della storia e delle storie, nel filosofo inglese si hanno, a mio parere, almeno due aspetti di novità, sui quali mi vorrei brevemente soffermare: da un lato, un decisivo approfondimento della paura declinata come *phobos* (la paura irrazionale, istintiva, contrapposta al *deos*, il timore «positivo» che conduce alla prudenza) e identificata nel *Leviatano* e negli scritti successivi essenzialmente con quelle credenze escogitate dai creatori del *Regno delle tenebre*; dall'altro, l'assunzione dell'importanza dei fattori religiosi – quindi di fattori non riconducibili a rapporti di forza – per il mantenimento e la degenerazione del potere politico.

Mi muoverò dunque secondo due direttrici: la prima concerne le caratteristiche, il ruolo e l'efficacia – sul piano politico – della paura nelle sue varie articolazioni, tanto a livello interindividuale, quanto a livello interstatale; si tratterà cioè di mettere a confronto le prestazioni delle due differenti declinazioni della paura così come emergono dalle riflessioni dei rispettivi autori⁷⁴. La seconda direttrice, strettamente connessa alla prima, concerne un tipo particolare di paure, quelle irrazionali escogitate dai teologi (cattolici e non) per mantenere un potere politico sui fedeli e sui sovrani civili, paure che, se ovviamente non trovano spazio – per lo meno in questa veste – nelle *Storie* di Tucidide, rivestono un ruolo di primo piano nella speculazione di Hobbes.

3.1 *Phobos e deos: antropologie a confronto*

Ho in precedenza sottolineato come per entrambi gli autori la paura svolga un ruolo fondamentale; tuttavia, non occorre un'analisi particolarmente approfondita per rilevare la discrepanza tra come essa agisce sugli individui e come agisce sugli Stati⁷⁵.

In Tucidide abbiamo una netta distinzione tra una paura razionale e positiva (*deos*), che spinge ad agire in base al calcolo delle conseguenze nel medio e lungo periodo, che porta cioè ad adottare una condotta basata sulla prudenza, e una paura del tutto irrazionale e istintiva (*phobos*), che resta relegata nella sfera emotiva, agisce – o meglio – re-agisce a un pericolo presente (reale o presunto) senza che intervenga la componente

⁷⁴ Per un confronto tra Hobbes e Tucidide cfr. R. Schlatter, *Thomas Hobbes and Thucydides*, cit.; R. Pouncey, *The Necessities of War. A Study of Thucydides' Pessimism*, Columbia University Press, New York 1980, pp. 151-157.

⁷⁵ Sul ruolo della paura in Tucidide cfr. W.E. Thompson, *Individual Motivation in Thucydides*, «Classica et Mediaevalia», 30, 1969, pp. 158-173.

razionale a dirigere l'azione. Entrambe operano tanto sugli individui collettivi (gli Stati), quanto su quelli singoli; tuttavia, nella rappresentazione tucididea solo gli Stati paiono agire in base al *deos*, sembrano cioè in grado di perseguire lucidamente un certo obiettivo, mentre gli individui (come singoli o considerati nel loro insieme come popolo) sembrano non essere capaci di andare oltre il *phobos*. Eccetto in alcuni personaggi particolarmente saggi – come ad esempio Pericle – la paura scatena atteggiamenti irrazionali, sconsiderati e devastanti per la stessa comunità politica: si pensi ancora alla descrizione tucididea dei demagoghi, intenti a primeggiare l'uno sull'altro, ai ritratti di Alcibiade o di Cleone oppure, come esemplificazione più chiara degli effetti del *phobos* e della superstizione sul popolo, alla vicenda delle erme⁷⁶.

In altre parole, il *deos* – declinato, in maniera generica, come istinto di conservazione – guida sì la condotta degli Stati, ma molto poco quella degli individui tucididei, in balia di passioni irrazionali e devastanti per la *polis*.

In Hobbes si ha uno scenario completamente differente: la paura individuale, intesa come *deos*, come un misto di timore della morte e ragione, è l'unico garante per il mantenimento dello Stato e della pace, mentre la paura irrazionale, che allontana i sudditi dai doveri di obbedienza nei confronti del sovrano, che mina i rapporti con i propri simili e che conduce lontano dalla prudenza e dall'autoconservazione, continua, come in Tucidide, ad avere una connotazione negativa⁷⁷.

Su questo punto mi pare di rintracciare una prima discrepanza tra Tucidide e Hobbes, che vorrei brevemente discutere accogliendo le sollecitazioni provenienti da un articolo di P.J. Ahrens Dorf, che mette a confronto l'efficacia della paura nelle riflessioni dei due autori⁷⁸.

Secondo la sua analisi, per certi versi molto originale, mentre la paura descritta da Tucidide non sarebbe in grado di porre rimedio una volta

⁷⁶ GP VI, 27-53. Sul ruolo della superstizione cfr. C.A. Powell, *Religion and the Sicilian Expedition*, «Historia», 28, 1979, pp. 15-31.

⁷⁷ Sul ruolo della paura della morte e soprattutto sulla sua valenza politica in Hobbes cfr. R. Bodei, *Geometria delle passioni. Paura, speranza, felicità, filosofia e uso politico*, Feltrinelli, Milano 2000⁶, cap. 3 «Hobbes: politica e paura», in partic. pp. 83-93; J. Freund, *Le thème de la peur chez Hobbes*, «Revue Européenne des sciences sociales – Cahiers Vilfredo Pareto», XVIII-49, 1980, pp. 15-32; M.A. Cattaneo, *La teoria della pena in Hobbes*, «Jus», 11, 1960, pp. 478-98; R. Polin, *La force et son emploi dans la politique de Hobbes*, «Revue internationale de philosophie», 6, 1950, pp. 379-404; G. Sorgi, *Quale Hobbes? Dalla paura alla rappresentanza*, Franco Angeli, Milano 1989; G. Herbert, *Fear of Death and the Foundation of Natural Right in the Philosophy of Thomas Hobbes*, «Hobbes Studies», 7, 1994, pp. 56-68.

⁷⁸ P.J. Ahrens Dorf, *The Fear of Death and the Longing for Immortality: Hobbes and Thucydides and the Problem of Anarchy*, «The American Political Science Review», 94, 2000, n. 3, pp. 579-593.

per tutte al problema dell'anarchia, quella concettualizzata da Hobbes si rivelerebbe al contrario il meccanismo più efficace per porre fine al *bellum omnium contra omnes*; lo scarto tra le due rispettive prestazioni si gioca sul rapporto della paura con la speranza, declinata come desiderio di immortalità. Se in Tucidide quest'ultima ha la meglio sul timore, in Hobbes è la paura a prevalere. Questa è, in sintesi, la tesi centrale – ampiamente argomentata – del contributo di Ahrens Dorf, le cui conclusioni sono molto convincenti per quanto concerne Tucidide, mentre suscitano qualche perplessità riguardo a Hobbes.

Rintracciando un'eccessiva dose di ottimismo nella speculazione hobbesiana (il vero pessimista sarebbe Tucidide), Ahrens Dorf sottolinea come paura della morte da un lato, educazione dall'altro, possano porre rimedio all'anarchia: una corretta scienza morale può illuminare gli individui sui vantaggi della pace, così come l'educazione può eliminare tutte quelle credenze irrazionali (dal timore degli spiriti invisibili all'esistenza dell'Inferno) che allontanano i sudditi dall'obbedienza al legittimo sovrano. Fin qui la diagnosi è senz'altro condivisibile e ha inoltre il merito di porre l'accento sulla rilevanza politica delle dottrine religiose, scarsamente considerata fino a pochi decenni fa dalla letteratura specialistica e che costituisce, in realtà, il motivo dominante non solo della III e IV parte del *Leviatano* e degli scritti di argomento dichiaratamente teologico⁷⁹.

Ma la tesi che maggiormente cattura l'attenzione del lettore è quella che esibisce il paradosso sul quale si fonderebbe il Leviatano: solo a costo di sentirsi perennemente insicuri, gli individui hobbesiani possono sfuggire all'anarchia dello stato di natura e preservare la propria vita; solo dopo la morte gli uomini saranno liberi dalla paura. Per Hobbes lo Stato si fonda infatti sulla paura della pena che deriverebbe dall'infrazione delle sue leggi: detto altrimenti, l'ordine politico si fonda sulla capacità delle istituzioni di mantenere vivo nei sudditi il timore nei confronti del suo potere, così da scongiurare rivolte. In definitiva, se viene meno la paura, viene meno lo Stato, come insegna Tucidide allorché narra la tremenda peste che colpì Atene e che indusse i cittadini a non temere più né gli dei, né la legge degli uomini e a far precipitare la città nella completa anarchia:

Nessun timore degli dei o legge degli uomini li tratteneva, ché da un lato consideravano indifferente esser religiosi o no, dato che tutti senza distinzione morivano, e dall'altro, perché *nessuno si aspettava di vivere fino a dover rendere*

⁷⁹ Cfr. D. D'Andrea, *Politica e teologia in Hobbes. Guerre di religione e forme non politiche di neutralizzazione del conflitto*, «Quaderni Forum», 16, 2002, n. 2, pp. 13-42; Id., *Identità religiosa e coercizione politica nel Leviatano di Hobbes*, «La società degli individui», 29, 2007/2, pp. 69-84; A. Herla, *Hobbes ou le déclin du Royaume des ténèbres. Politique et théologie dans le Léviathan*, Éditions Kimé, Paris 2006.

conto dei suoi misfatti e pagarne il fio; essi consideravano piuttosto che una pena molto più grande era già stata sentenziata ai loro danni e pendeva sulle loro teste, per cui era naturale godere qualcosa della vita prima che tale punizione piombasse su di loro⁸⁰.

Il punto centrale dell'argomentazione di Ahrensdorf è questo: gli individui sono così razionali da accontentarsi di una vita sicura e felice a metà? La ragione ricorda loro che devono morire, cioè che nemmeno lo Stato li può proteggere fino in fondo; la paura (che conserva una certa efficacia laddove si declini in maniera specifica come paura della morte *violenta*) non basta a fondare l'ordine politico. Richiamandosi a Strauus, l'autore sostiene che «The goal of the modern, Hobbesian state, the goal of peace and security, ultimately requires us to suppress not only our religious hopes and longings but also, to some extent, our very reason. The state that is based on our fear of violent death is based on a forgetting, not only of eternity but also of mortality»⁸¹.

Solo attraverso un'appropriata educazione degli individui, che renda loro costantemente presenti nella mente gli inconvenienti dello stato di natura e della guerra civile, così da amplificare la *fear of violent death*, da attenuare la presa di coscienza – del tutto razionale – dell'inevitabilità della morte, da offuscare la speranza nelle cose invisibili e il desiderio di immortalità, lo Stato hobbesiano può risolvere il problema del *bellum omnium contra omnes*. Per Ahrensdorf, tuttavia, la soluzione proposta da Hobbes è troppo ottimistica, confida troppo nella razionalità e nella educabilità degli individui: «Hobbes's fundamental hope is that the direct or indirect experience of the state of war will produce in human beings a salutary fear of violent death that will enable them to escape from the state of war once and for all. But is that hope reasonable?»⁸². La risposta dell'autore è negativa.

Molto più convincente e meno problematica è la ricostruzione dell'antropologia tucididea, che rende conto del pessimismo dello storico greco e dell'impossibilità di porre rimedio all'anarchia. Anziché spingere a una condotta razionale, come accade in Hobbes, la paura della morte lascia via libera alle passioni più sfrenate e mette in secondo piano il desiderio di *self-preservation*. A esemplificare tutto ciò è l'episodio della guerra civile di Corcira, durante la quale la paura della morte spinge all'eroismo, a sfidare pericoli, incuranti di perdere la propria vita. Proprio quando più temono di morire, gli individui tucididei sono pronti a

⁸⁰ GP II, 53, 4, *corsivo mio*.

⁸¹ P.J. Ahrensdorf, *The Fear of Death and the Longing for Immortality: Hobbes and Thucydides and the Problem of Anarchy*, cit., p. 586.

⁸² Ivi, pp. 586-587.

immolarsi per ciò che credono giusto, a sacrificare la propria esistenza, a non curarsi della propria autoconservazione:

Ché l'audacia dissennata fu considerata ardire devoto alla causa dei congiurati, e la previdente cautela viltà mascherata da un bel nome, e la moderazione un manto del vile, e la prudenza in ogni cosa un essere oziosi in ogni cosa. L'essere follemente audace fu considerato cosa degna del carattere dell'uomo e il riflettere per tentare un'impresa da una posizione di sicurezza un ragionevole pretesto per rifiutare⁸³.

Dietro a questa devozione verso ciò che ritengono giusto possiamo rintracciare un desiderio di rivincita, di giustizia, capace di offuscare il desiderio di autoconservazione (es. Cleone contro i Mitilenesi). In realtà, secondo Ahrens Dorf, questo slancio eroico è la risposta al riconoscimento della necessità della morte ed esprime la volontà di conquistarsi l'aiuto divino: in definitiva, il desiderio di immortalità. Come si evince anche dalla condotta dei Melii, in Tucidide la speranza delle cose invisibili è più forte della paura della morte e della spinta all'autoconservazione ed è proprio questo che rende impossibile risolvere, una volta per tutte, il problema dell'anarchia.

3.2 Oltre la mera forza: fattori religiosi ed efficacia della politica

Nonostante trapelino dal testo di Tucidide la diffusa religiosità greca, la credenza negli oracoli e tutte quelle forme che lo storico bolla come superstizioni, che inibiscono e danneggiano, piuttosto che favorire, il dipanarsi della storia (ne è un esempio Nicia, la cui figura sembra in qualche modo inficiata dalla sua superstizione), non vi è una trattazione sistematica dei fenomeni religiosi: a differenza che per Erodoto, per Tucidide essi restano in secondo piano e la sua attenzione è tutta rivolta ai fatti. In Hobbes il panorama è diverso: proprio a partire dalla consapevolezza dell'importanza sul piano politico delle credenze religiose, dell'impatto sociale e psicologico che esse hanno sulle coscienze e sulle azioni degli individui, Hobbes si allontana da un realismo esclusivamente dedito ai fatti per approntarne una nuova versione che tenga conto anche di questi aspetti irrazionali e, pur tuttavia, portatori di valenze politiche che incidono profondamente sullo scenario concreto. Come ho già anticipato nella parte introduttiva, in ciò consiste la modernità del realismo proposto da Hobbes, una teoria che, rispetto a quella di Tucidide, deve fare i conti, innanzitutto, con l'evento epocale della storia, l'irruzione del cristianesimo e, in un secondo momento, con la drammatica esperienza delle guerre di

⁸³ GP III, 82, 4.

religione. Non per questo Hobbes è meno realista di Tucidide, anzi; la sua riflessione sulla religione parte proprio da una considerazione della realtà fattuale: i conflitti ideologici e religiosi si connotano, nella modernità, come conflitti politici *par excellence*, in quanto lotta per la vita e per la morte⁸⁴. Sulla scia delle guerre di religione che avevano dilaniato l'Europa tra il XVI e il XVII secolo e della plurisecolare lotta tra *potestas civilis* e *potestas spiritualis*, Hobbes si rende conto della necessità di arginare il precipitato politico delle dottrine teologiche, capaci da un lato di offrire puntelli ideologici impareggiabili a condotte politiche che, in realtà, sono improntate alla ricerca della potenza e della sicurezza, dall'altro di manipolare le coscienze del volgo al fine di renderlo più obbediente.

Il problema della speculazione teologica di Hobbes emerge proprio dal fatto che la speranza delle cose invisibili può avere la meglio sulla paura della morte e, quando questo accade, significa la rovina dello Stato. Idealmente – e prendendo per buona la diagnosi di Ahrensdoerf sugli attori tucididei, volti più al desiderio di immortalità che non al desiderio di vivere – possiamo affermare che sono proprio gli abitanti di Corcira, o gli Ateniesi sconvolti dalla mutilazione delle Erme o devastati dalla peste, gli individui meno adatti a vivere nello Stato hobbesiano, che ha come unica garanzia la paura razionale della morte, quelli che più minano la stabilità dell'ordine politico e rischiano di far precipitare di nuovo tutti nello stato di natura.

Si tratta certo di due modi differenti di intendere l'immortalità, ma lo schema psicologico che sottende a chi agisce per raggiungerla è il medesimo, tanto in Hobbes, quanto in Tucidide. Nel caso del filosofo inglese, che si muove in un panorama cristiano, colui che teme più la dannazione eterna della morte terrena non esiterà a infrangere le leggi civili, a disobbedire al sovrano o addirittura a ucciderlo, se questo gli garantirà il Regno dei Cieli⁸⁵; proprio come gli abitanti di Corcira, che non temono di perdere la propria vita pur di ingraziarsi gli dei e di essere ricordati per l'eternità.

⁸⁴ Cfr. su questo punto R. Badii, *Il rischio del politico. Opposizione e neutralizzazione in Carl Schmitt*, con un saggio inedito di C. Schmitt, *L'opposizione tra comunità e società come esempio di distinzione binaria. Considerazioni sulla struttura e sul destino di simili antitesi*, Albo Versorio, Milano 2009, in partic. pp. 17-20.

⁸⁵ «Ora, visto che la *vita eterna* è una ricompensa più grande della *vita presente* e che il *tormento eterno* è una punizione più grande della *morte naturale*, è cosa degna di molta considerazione, da parte di tutti coloro che desiderano evitare la calamità della confusione e della guerra civile con l'obbedienza nei confronti dell'autorità, vedere che cosa si intende, nella Sacra Scrittura, con *vita eterna* e *tormento eterno* e quali sono e contro chi sono state commesse le offese per cui gli uomini devono essere *eternamente tormentati* e quali le azioni per cui devono ottenere la *vita eterna*» (*Lev.*, XXXVIII, p. 721).

Hobbes oppone quindi al vero cittadino, che, temendo per la propria vita, teme le leggi dello Stato, il fanatico, colui cioè che non si cura della vita terrena, che ritiene il *tormento eterno* una punizione più grande della *morte naturale*⁸⁶; se nel primo caso la coercizione statale riesce a regolamentare il comportamento dell'individuo, poiché in grado di garantirgli oppure togliergli il bene che più gli sta a cuore (la vita), nel secondo è del tutto inefficace, in quanto il *bonum* che ricerca eccede di gran lunga le possibilità dispensatrici del sovrano.

È a partire dal riconoscimento dell'esistenza di due tipi differenti di beni che Hobbes è costretto a postulare due strategie di neutralizzazione del conflitto: l'una che prevede il meccanismo coercitivo, efficace nel garantire agli individui la vita, la sicurezza e il benessere, l'altra che ricorre invece alla persuasione per cercare di convincere, quanti non temono la morte terrena, che l'obbedienza richiesta dal sovrano è coerente con le loro convinzioni.

Ed è a partire da questi assunti che si delinea in Hobbes il fallimento dello Stato moderno, secondo una felice – ma troppo presto accantonata – intuizione di Carl Schmitt⁸⁷: lungi dal connotarsi come il terreno esclusivo di esigenze di conservazione e di benessere, la politica è altresì una dimensione nella quale prendono forma valori, esigenze ideali, in nome delle quali si può essere anche disposti a morire. Soprattutto laddove si confronta affannosamente con le tematiche teologiche e religiose, laddove diviene strumento per demolire quella «*confederazione* di ingannatori che, per ottenere il dominio sugli uomini nel mondo presente, si sforzano, con dottrine erronee e oscure, di estinguere la luce sia della natura che del vangelo»⁸⁸, la riflessione hobbesiana costituisce la presa d'atto – tipicamente moderna – che la politica è chiamata a rispondere a richieste che di gran lunga eccedono i beni materiali: *richieste di senso*.

⁸⁶ Un'identica posizione è assunta da Rousseau: «In un qualunque Stato che possa esigere dai suoi membri il sacrificio della vita, chi non crede in una vita futura è necessariamente un vile o un pazzo; ma è fin troppo noto in che misura la speranza della vita futura può spingere un fanatico a disprezzare la vita terrena. Liberate il fanatico dalle sue visioni e dategli la stessa speranza come premio della virtù: ne farete un vero cittadino» (J.-J. Rousseau, *Scritti politici*, a cura di E. Garin, Laterza, Roma-Bari 1971, vol. II, p. 62).

⁸⁷ Mi riferisco a C. Schmitt, *Il Leviatano nella dottrina dello Stato di Thomas Hobbes. Senso e fallimento di un simbolo politico* (1938), trad.it. in Id., *Scritti su Thomas Hobbes*, a cura di C. Galli, Giuffrè, Milano 1986, pp. 61-143. Non posso qui soffermarmi sulle varie interpretazioni schmittiane di Hobbes, per le quali mi permetto di rimandare a E. Fabbri, *Roberto Bellarmino e Thomas Hobbes. Teologie politiche a confronto*, Aracne, Roma 2009, pp. 17-25 (con un'estesa bibliografia sull'argomento).

⁸⁸ *Lev.*, XLIV, 1, p. 977.