

Leviatano che affiorano nel corso del libro, sarebbero allora forse tre di quelle finestre aperte per un attimo. Ulteriori sforzi in questa direzione ci porterebbero, per un verso, nell'ambito delle indagini biografiche e di psicologia individuale, mentre per un altro finiremmo in un genere di ricerche simile a quelle condotte, ad esempio, da Maxime Leroy a proposito della misteriosa esistenza rosacrociana di Cartesio, e arriveremmo forse a scoprire, proprio in rapporto al Leviatano, alcune dottrine cabalistiche o comunque segrete che si servono del Leviatano come di un simbolo esoterico. E c'è in effetti qualcosa di misterioso nella completa scomparsa della medievale religiosità popolare cristiana nei secoli XVI e XVII²⁸. Tuttavia, per queste difficili ricerche, ancor oggi non abbiamo a disposizione un reale principio o punto di partenza. Del resto, nessun risultato solamente biografico o di psicologia individuale, per quanto importante sia, potrebbe costituire la risposta definitiva al nostro problema, che concerne il mito politico come forza storica indipendente.

3. Ma che cosa significa l'immagine del Leviatano nel contesto intellettuale e nella struttura concettuale e sistematica della teoria dello Stato hobbesiana? Punto di partenza della costruzione dello Stato è in Hobbes la paura dello stato di natura, scopo e punto terminale è la sicurezza della condizione civile e statale. Nello stato di natura ciascuno può uccidere ciascun altro; « chiunque ha in suo potere questa massima tra le cose ». Tutti sono uguali davanti a questa minaccia. Qui, come commenta Hegel, « ognuno è un debole di fronte all'altro ». E fin qui regna la 'democrazia': ciascuno sa che ognuno può uccidere ogni altro, e pertanto ciascuno è, per ogni altro, nemico e concorrente — il celebre « bellum omnium contra omnes » —. Nella condizione 'civile' e 'statale' tutti i cittadini dello Stato hanno assicurata la propria esistenza fisica; qui regnano pace, sicurezza e ordine. Questa è notoriamente una definizione della polizia. Stato moderno e moderna polizia sono sorti insieme,

e l'istituzione più essenziale di questo Stato di sicurezza è la polizia. È sorprendente che Hobbes, per connotare questa condizione di pace ottenuta grazie alla polizia, riprenda la formula di Bacone da Verulamio e affermi che ora l'uomo si fa Dio per l'altro uomo — « homo homini deus » — dopo che nello stato di natura l'uomo era un lupo per l'altro uomo — « homo homini lupus » —. Il terrore dello stato di natura fa riunire gli individui pieni di paura; la loro paura sale all'estremo: scocca una scintilla della « ratio » ed improvvisamente davanti a noi si erge il nuovo Dio.

Chi è questo Dio, che arreca pace e sicurezza agli uomini tormentati dalla paura, che muta i lupi in cittadini dello Stato e che attraverso questo miracolo si manifesta Dio, in verità soltanto « Dio mortale », « deus mortalis », come Hobbes lo definisce?

Il termine « Dio mortale » ha provocato numerosi fraintendimenti e interpretazioni erronee. La confusione è tanta per la ragione che Hobbes, in realtà, ha utilizzato tre diverse concezioni del suo 'Dio', che non possono essere ricondotte ad un significato univoco. Evidente, in primo piano, si trova la plurivoca immagine mitica del *Leviatano*, che ricomprende in sé Dio, uomo, animale e macchina. Accanto a questa immagine, una costruzione giuridica del patto serve a spiegare una *persona sovrana* che viene a costituirsi attraverso la rappresentanza. Ma inoltre — e questo mi sembra essere il cuore della sua costruzione dello Stato — Hobbes trasferisce la concezione cartesiana dell'uomo come meccanismo animato al « grande uomo », allo Stato, di cui fa una *macchina*, animata dalla persona sovrano-rappresentativa.

Che lo Stato venga designato come 'Dio' non ha alcun significato proprio ed autonomo nel ragionamento tipico di questa costruzione dello Stato. La definizione, laddove non riprenda semplicemente locuzioni medievali o dell'epoca di Luigi XIV, è caratterizzata da un forte intento polemico. Chi difende il diritto dello Stato contro le pre-

tese — che si richiamano a Dio — del papa, dei presbiteriani e dei puritani, non può semplicemente lasciare il concetto di 'divinità' ai suoi nemici ed alla Chiesa. « Chacun prend à l'ennemi, qu'il le veuille ou non ». È stato dimostrato da storici tedeschi come Gisbert Beyerhaus e Karl Theodor Buddeberg che nel concetto di sovranità della moderna dottrina dello Stato appaiono in forma secolarizzata il concetto calvinistico di Dio e il suo « legibus solutus »²⁹. John Neville Figgis, l'eminente studioso inglese di quest'epoca di conflitti di religioni e di sistemi filosofici, afferma perfino che il Dio del calvinismo è il Leviatano di Hobbes, dotato di un'onnipotenza non limitata né dal diritto né dalla giustizia né dalla coscienza³⁰. Per Hobbes Dio è soprattutto potenza (« potestas »). La formula « luogotenente di Dio in terra » per indicare il sovrano dello Stato — derivata dal medioevo cristiano — è usata da Hobbes perché altrimenti il sovrano diverrebbe il « luogotenente del papa sulla terra ». Il carattere 'divino' del potere statale 'sovrano' e 'onnipotente' non presenta dunque, qui, una motivazione logicamente argomentata. Il sovrano non è il « defensor pacis », di una pace riconducibile a Dio; è il « creator pacis », creatore di una pace esclusivamente terrena. La motivazione si svolge quindi in senso inverso rispetto ai ragionamenti che sostengono il diritto 'divino': il potere dello Stato è onnipotente, quindi ha carattere divino. Ma la sua onnipotenza è di origine tutt'altro che divina: è opera dell'uomo, e si costituisce attraverso un 'patto' stipulato da uomini.

L'elemento decisivo della costruzione intellettuale sta nel fatto che questo patto non concerne — contrariamente alle concezioni medievali — una collettività già data, creata da Dio, e neppure un ordine naturale preesistente; piuttosto, lo Stato — come ordine e come collettività — è il risultato dell'intelletto umano e dell'umana capacità creativa, e solo dal patto trae la sua origine. Questo è concepito in modo del tutto individualistico: ogni vincolo comunitario è dissolto. Individui atomizzati si ritrovano

insieme nella loro paura, finché non risplende la luce dell'intelletto e si costituisce un accordo fondato sulla generale ed incondizionata sottomissione al potere più forte. Se si guarda a questa costruzione da ciò che ne risulta, cioè dallo Stato, appare chiaro che il risultato è superiore e radicalmente diverso rispetto a quanto potrebbe generarsi da un patto stretto fra semplici individui. Gli uomini che si riuniscono in una inimicizia angosciata non possono superare l'inimicizia, la premessa del loro riunirsi. Come acutamente afferma Paul Ritterbusch, il pluralismo dello « stato di natura » non può essere trasformato, dai concetti analitici di questo razionalismo, nella condizione pacificata dell'unità politica, che è conformata in modo del tutto differente³¹. Si può ben pervenire ad un accordo di tutti con tutti: ma questo è soltanto un anarchico patto sociale, non statale. La persona sovrano-rappresentativa, che si origina oltre e al di là di questo patto sociale e che è l'esclusiva garante della pace, non viene a costituirsi attraverso l'accordo, ma soltanto in occasione di esso, ed è incomparabilmente superiore a quanto potrebbe operare la forza sommata di tutte le volontà individuali separate. È certamente vero che la paura collettiva degli individui tremanti per la loro vita chiama sulla scena una nuova potenza, il Leviatano; ma più che creare il nuovo Dio, quella paura lo evoca. Pertanto il nuovo Dio è trascendente rispetto a tutti i singoli autori del patto, ed anche alla loro somma, anche se certamente questa trascendenza è tale solo in senso giuridico, non metafisico. La logica interna dello 'Stato', come prodotto artificiale istituito dagli uomini, non porta alla persona, ma alla macchina. Ciò che importa non è la rappresentanza attraverso una persona, ma la prestazione fattuale ed attuale di una protezione efficace. La rappresentanza non ha valore se non è « tutela praesens », ma questa è assicurata soltanto da un meccanismo di comando realmente funzionante. Lo Stato che sorse e si affermò in Europa nel XVII secolo è in effetti un'opera umana ben distinta da tutti i precedenti modelli di unità politica.

Lo si può persino riguardare come il primo prodotto dell'epoca della tecnica, il primo moderno meccanismo in grande stile; secondo un'appropriata definizione di Hugo Fischer, come la « machina machinarum ». Con questo Stato non soltanto si crea una premessa essenziale, sotto il profilo storico, ideologico o sociologico, per la successiva era tecnico-industriale; lo Stato stesso è già un'opera tipica, anzi prototipica, della nuova epoca della tecnica.

La persona sovrano-rappresentativa non ha quindi potuto frenare neppure quella completa meccanicizzazione della concezione dello Stato che si è realizzata nel corso del secolo seguente. Come espressione dell'ideale rappresentativo del barocco, è vincolata alla contemporaneità del XVII secolo e funzionale allo Stato dell'assolutismo principesco, e ha trovato una bella e semplice formulazione da parte di uno Stuart, Giacomo I, il quale affermava che un re si trova sempre su di una scena pubblica, « on a public stage ». In Hobbes lo Stato non è interamente persona; la persona sovrano-rappresentativa è soltanto l'anima di quel « grande uomo » che è lo Stato. Ma il processo di meccanicizzazione non è frenato da questo personalismo, che anzi lo perfeziona ulteriormente. Infatti, anche questo elemento personalistico è coinvolto nel processo di meccanicizzazione, e vi si perde. Nella sua interezza di corpo e di anima, lo Stato è un « homo artificialis » e in quanto tale è una macchina. È un'opera compiuta da uomini, e in esso materia e artefice (« materia » e « artifex »), macchina e costruttore, sono la stessa cosa, cioè uomini. E perciò anche l'anima dello Stato non è altro che una semplice componente di una macchina artificialmente costruita da uomini. Nel risultato storico finale, quindi, il « grande uomo » non ha potuto conservarsi come persona sovrano-rappresentativa: e veramente esso stesso era soltanto il prodotto dell'arte e dell'intelligenza umane. Il Leviatano non divenne così altro che una grande macchina, un gigantesco meccanismo al servizio della sicurezza dell'esistenza fisica e terrena degli uomini da lui dominati e protetti.

Dello 'Stato' così costruito per opera di uomini, e della situazione di pace « civile » da esso realizzata, Hobbes non fa per nulla un paradiso terrestre. Lo Stato hobbesiano è ugualmente assai lontano sia dall'Atlantide di Bacone sia dai sogni paradisiaci degli umanitari entusiasti del progresso, dei secoli XVIII e XIX. Stato e rivoluzione, Leviatano e Behemoth, sono entrambi sempre presenti e potenzialmente sempre attivi. Introdurre l'immagine del Leviatano non ha affatto, in Hobbes, il recondito significato di aprire una segreta porta secondaria su quel paese di sogno di sfrenate fantasticherie, che spesso in alcuni razionalisti costituisce l'altra faccia del loro razionalismo. Un esempio celeberrimo ne è il paradiso dell'umanità, realizzato tramite ragione ed educazione, quale ce lo prospetta Condorcet nel suo *Esquisse d'un Tableau historique des progrès de l'esprit humain* (1794). Si trovano qui alcune analogie con le concezioni fondamentali di Hobbes: la vita interessa solo in quanto esistenza fisica e terrena del singolo individuo vivente; il fine più importante e supremo sono la sicurezza e il maggior prolungamento possibile di questo tipo d'esistenza fisica. Condorcet, grande matematico, considera il problema dell'immortalità come una questione di matematica infinitesimale, e crede che in un periodo di tempo infinito — attraverso un crescente e graduale differimento della morte per vecchiaia — cessi finalmente quell'accidente che è la morte e ciascuno divenga una specie di Matusalemme, pervenendo ad una sorta di immortalità terrena, ad un'eternità dell'esistenza fisica individuale. In Condorcet si dimostra come lo Stato del principe assoluto — nel continente europeo e particolarmente in Francia — avesse compiuto, già da più di un secolo, la sua opera storica, e come la polizia avesse ben provveduto alla sicurezza e all'ordine pubblico. È per questo che Condorcet può giudicare l'uomo un essere non più radicalmente malvagio, un lupo, ma anzi buono ed educabile. In questo stadio della dottrina razionalistica, l'opera coattiva ed educativa dello Stato è considerata una faccenda limitata nel tempo e



transitoria, e del resto ci si aspetta che lo Stato stesso, col tempo, si renda superfluo. In altre parole: si vede già albeggiare il giorno in cui il grande Leviatano potrà essere macellato.

Hobbes è lontanissimo da simili idee. Anche la sua teoria prevede la possibilità di influenzare gli uomini con la coazione e l'educazione, ma egli non si fa grandi illusioni sulla natura umana. Vede che l'uomo è molto « più asociale » di un animale, pieno di paura e di preoccupazione per il futuro, spinto dalla fame non soltanto presente ma perfino da quella avvenire, « fame futura famelicus », agitato da passioni di prestigio e di concorrenza, pronto a calpestare intelletto e logica per procacciarsi il vantaggio più vicino e momentaneo. Ma quanto più pericoloso si presenta questo 'individualismo' asociale, tanto più cogente si fa sentire anche la necessità razionale di concludere una pace generale. Dopo tutto, però, il difficile problema di inserire i ribelli e gli egoisti in una collettività sociale viene risolto soltanto con l'aiuto dell'intelligenza umana. Fortunatamente, quelli che nello stato di natura si fanno reciprocamente guerra, non sono lupi veri e propri, ma lupi dotati di intelligenza. È qui che la dottrina hobbesiana del costituirsi dello Stato mostra ancor oggi la sua modernità. Che la ribelle pericolosità e l'egoismo dell'individuo debbano essere vinti con l'aiuto dell'intelligenza o del cervello è senz'altro una persuasione anche oggi diffusa nel pensiero scientifico, e in fondo per nulla utopistica. Un'idea del genere si trova, ad esempio, nel saggio di Carl Escherich, *Termitenwahn*³², pubblicato nel 1934; questo lavoro, pur non essendo, evidentemente, influenzato direttamente da Hobbes e pur distaccandosene, d'altro canto, in parecchi punti, tuttavia in questo luogo decisivo mostra la medesima struttura, ed è perciò adatto ad illustrare il problema. Al contrario di Hobbes, Escherich paragona gli 'Stati' delle formiche, delle termiti e delle api agli Stati degli uomini, ma contemporaneamente — e qui di nuovo concorda con Hobbes — traccia una grande differenza fra

l'unione statuale delle formiche (eccetera) e quella degli uomini. Mentre lo Stato delle formiche, delle termiti e delle api è reso possibile soltanto dal completo annullamento della sessualità di questi animali, il problema di formare lo Stato è per gli uomini infinitamente più difficile, poiché questi non rinunciano alla loro sessualità, conservando così tutto intero il loro individualismo ribelle. Ma l'uomo ha un cervello, un intelletto, che rendono possibile la costruzione dello Stato anche senza l'annullamento della sessualità. « Nella formazione dello Stato umano », afferma Escherich, « il fattore fondamentale è rappresentato dal cervello potentemente sviluppato. Soltanto grazie a questo organo centrale, dotato di quasi illimitata plasticità, fu possibile superare i grandi ostacoli che si frapponevano alla costruzione dello Stato, sperimentandone e scorgendone i vantaggi; e così, senza che l'individuo dovesse rinunciare alla sua organicità e senza meccanicizzazione, fu possibile pervenire ad una vita in comune, ad una società ». Se si prescinde dall'opposizione (in fondo soltanto relativa) fra organismo e meccanismo, si dimostra qui la piena attualità della teorizzazione dello Stato operata da Hobbes, che con meravigliosa chiarezza ha compiutamente pensato, già nel XVII secolo, la teoria di un'entità statuale costruita dall'intelligenza di individui umani.

Con la concezione dello Stato come prodotto artificiale del calcolo umano è compiuto il passo decisivo. Tutto il resto, ad esempio lo sviluppo che va dal meccanismo dell'orologio alla macchina a vapore, al motore elettrico, al procedimento chimico o biologico, viene da sé con l'evoluzione ulteriore della tecnica e del pensiero scientifico, e non ha bisogno di nuove decisioni metafisiche. La Mettrie, lo screditato autore dell'*Homme-Machine* (1748), ha scritto, nello stesso spirito, un *Homme-Plante*³³. Tutto ciò si colloca nella strada aperta da Hobbes. Questi, infatti, con la meccanicizzazione del suo « grande uomo », del *μάκρος άνθρωπος*, ha compiuto, oltre Cartesio, un passo avanti ricco di conseguenze per l'interpretazione an-

tropologica dell'uomo. La prima decisione metafisica si diede tuttavia con Cartesio, nel momento in cui il corpo umano fu pensato come macchina e l'uomo nel suo complesso, costituito di corpo ed anima, come un intelletto in una macchina. Il trasferimento di questa concezione dall'uomo al « grande uomo », allo Stato, era ovvio: e questa è stata l'operazione di Hobbes. Ma il risultato, come si è dimostrato, fu che anche l'anima del grande uomo si trasformò poi in una parte di macchina. Dopo che, in questo modo, il grande uomo, col suo corpo e la sua anima, fu diventato macchina, fu possibile anche il processo inverso, e così anche il piccolo uomo, l'individuo, poté diventare « homme-machine ». Solo la meccanicizzazione dell'idea di Stato ha fatto sì che giungesse a compimento la meccanicizzazione dell'immagine antropologica dell'uomo.

4. Ora, anche se Hobbes non si fa illusioni umanitarie sul progresso nello stile di Condorcet, nondimeno per lui, filosofo del XVII secolo, 'meccanismo' e 'macchina' significano qualcosa di radicalmente diverso che per l'uomo di cultura, formatosi sulle scienze dello spirito del XIX o del XX secolo, il quale dopo cent'anni di approfondite distinzioni concettuali, sa ben differenziare il 'meccanismo' tanto dall' 'organismo' quanto dall' 'opera d'arte'. È stato con la fine del XVIII secolo che si è avanzata la prima netta distinzione fra 'organismo' e 'meccanismo'. La filosofia dell'idealismo tedesco, e in primo luogo Kant nella *Critica del Giudizio* (1790), ha formulato la distinzione sulla scorta dell'antitesi di 'interno' ed 'esterno', fino all'antitesi di essere vivente e morta cosa; questa antitesi priva l'idea del meccanismo di ogni carattere mitico, anzi di ogni carattere vitale. Meccanismo e macchina divengono allora apparati orientati ad uno scopo, privi di anima. Da qui viene, diffusa da Schelling e dai romantici, l'ulteriore differenziazione fra il morto meccanismo e l'opera d'arte piena di vita, nel senso di una produttività estetica. Per

Hobbes tutto ciò — meccanismo, organismo e opera d'arte — è ancora ricompreso nella macchina, come un prodotto della più alta capacità creatrice umana. Per lui, quindi, e per la sua epoca, meccanismo e macchina possono ancora presentare un valore pienamente mitico. È pertanto del tutto corretta l'affermazione di Ernst Mach che questo razionalismo, per quanto riguarda l'immagine fisica del mondo, ha opposto una mitologia meccanicistica alla mitologia animistica di antiche religioni. Indipendentemente dal concetto machiano di mitologia, ciò è senz'altro vero per quel sistema immaginativo che ha permesso a Hobbes di ricomprendere, nell'immagine del Leviatano, anche la grande macchina. Ma così, il concetto hobbesiano di Stato diventa un fattore essenziale di quel grande processo durato quattro secoli, attraverso il quale, grazie a concezioni tecniche, si è prodotta una generale « neutralizzazione », e lo Stato in particolare è divenuto uno strumento tecnico-neutrale.

Che nell'immaginario dell'odierno abitante di una grande città lo Stato sia concepito come un apparato tecnico, risulta ovvio dal motivo esteriore che l' 'ambiente' della grande città impone alla facoltà rappresentativa del cittadino di orientarsi verso la tecnica, e che la concezione dello Stato segue senz'altro questo orientamento. Col prodigioso spiegamento dei mezzi tecnici, delle possibilità di traffico, di comunicazione e di diffusione, nonché delle armi, la potenza del meccanismo di comando statale cresce evidentemente in modo altrettanto prodigioso; si può così pensare che la potenza di uno Stato moderno, paragonata a quella di una collettività antica, sia di tanto maggiore e più intensa di quanto, ad esempio, la gittata e la forza di penetrazione dei moderni pezzi d'artiglieria oltrepassano l'efficacia di una balestra o di una macchina d'assedio, oppure di quanto la velocità dei moderni mezzi di trasporto supera quella dei cavalli e delle navi a vela. L'esatto funzionamento e l'intima precisione della moderna tecnica si presentano come qualità autonome e indipendenti da ogni considerazione e da ogni fine reli-