

SCIENZA & POLITICA

per una storia delle dottrine



Il potere della persuasione. Retorica, giudizio comune e machiavellismo in Hobbes

The Power of Persuasion.
Rhetoric, Common Judgment and Machiavelli in Hobbes

Guido Frilli

guido.frilli@unifi.it

Università di Firenze

ABSTRACT

In questo articolo, esploro l'elusiva funzione della retorica come strumento di pacificazione politica. Con riferimento alla dottrina hobbesiana della fondazione profetica degli Stati, sostengo che la retorica, benché abbia in molti casi esiti dannosi e sediziosi, può talvolta coltivare gli uomini e renderli più socievoli. Intendo in questo modo ridimensionare la denuncia hobbesiana del carattere sovversivo della persuasione, e mettere in questione il presunto disprezzo di Hobbes per il giudizio comune come intrinsecamente ingannabile e passivo. In conclusione, argomento come vi sia su questo punto – benché ciò comporti tensioni che minacciano l'unità della teoria hobbesiana – più continuità tra Hobbes e Machiavelli di quanto di solito si ammetta.

PAROLE CHIAVE: Hobbes; Persuasione; Religione; Giudizio comune; Machiavelli; Democrazia.

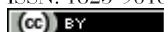
In this article, I explore the elusive function of rhetoric as a means to political pacification. With particular reference to Hobbes's doctrine of the prophetic foundation of commonwealths, I contend that public persuasion, while being in most cases subversive and harmful, can sometimes cultivate men and make them more sociable. I purport thereby to qualify Hobbes's denunciation of the seditious character of persuasion, and to question his alleged depreciation of common judgment as intrinsically gullible and passive. I argue in conclusion that there is more continuity on this score between Hobbes and Machiavelli than usually acknowledged, but also that this affinity threatens the unity of Hobbes's argument.

KEYWORDS: Hobbes; Persuasion; Religion; Common Judgment; Machiavelli; Democracy.

SCIENZA & POLITICA, vol. XXXI, no. 60, 2019, pp. 91-116

DOI: <https://doi.org/10.6092/issn.1825-9618/9615>

ISSN: 1825-9618



Premessa

In tutti i suoi principali scritti politici, Hobbes appare impegnato a stabilire una discontinuità programmatica tra scienza civile e arte oratoria: la prima, fonte unica e indispensabile dell'ordine e dell'unità politica; la seconda, focolaio principale del disordine e della sedizione¹. La presentazione dell'antitesi tra la scienza come conoscenza vera, rigorosamente deduttiva, e la persuasione come manipolazione delle apparenze resta sostanzialmente immutata dagli *Elements* in poi – quale che sia la misura in cui Hobbes giunga poi a stabilire alleanze tattiche tra l'esigenza dell'insegnamento scientifico e gli strumenti retorici dell'*ornatus*². La scienza, per essere trasmessa a chi non la possiede, può ricorrere a elementi retorici, così come a credenze utili e opinioni plausibili; ma questo non significa che le conclusioni che essa stabilisce dipendano dalla retorica, dall'opinione o dalla credenza. L'alleanza tra un ingegno naturale eminente – e in particolare un giudizio esperto e una fantasia capace di persuadere i cuori – e l'ingegno acquisito della scienza è utile, e anzi vitale, perché consente di adattare le regole ricavate metodicamente dalla scienza all'infinita varietà delle passioni umane e alla contingenza delle credenze storiche. Ma Hobbes non si stanca di insistere, tanto negli *Elements* quanto nel *Leviathan* – e anche nel *Behemoth* questa idea è chiaramente presente³ – che soltanto l'ingegno scientifico può fondare con metodo infallibile i precetti della convivenza, e quindi può fornire le basi per una solida costruzione politica.

In questo contributo non voglio negare né l'evidenza testuale né l'importanza di questa tesi hobbesiana. Vorrei, invece, esplorarne il possibile contraltare. Mi interessa portare in rilievo, in particolare, alcuni chiaroscuri

¹ In questo contributo insisterò sulla retorica intesa come *potentia* pratica di persuasione in pubblico; non mi occuperò di tre connotazioni ben diverse del concetto di retorica per come è impiegato da Hobbes: l'uso di strumenti retorici nella scrittura, lo studio dell'eloquenza come parte degli *studia humanitatis*, e la retorica come teoria formale delle conseguenze persuasive della parola. Precisa queste distinzioni L. NAUTA, *Hobbes the Pessimist?*, «British Journal for the History of Philosophy», 10/2002, pp. 31-54, p. 41 sgg., nel contesto di una critica all'uso spesso indifferenziato del concetto da parte di D. JOHNSTON, *The Rhetoric of Leviathan. Thomas Hobbes and the Politics of Cultural Transformation*, Princeton, Princeton UP, 1986, e Q. SKINNER, *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes*, Cambridge, Cambridge UP, 1996. Si può osservare come, secondo lo schema del capitolo IX del *Leviatano*, la retorica come teoria formale delle conseguenze delle parole sulle passioni (classicamente incarnata agli occhi di Hobbes dalla *Retorica* aristotelica) sia in effetti una scienza, articolazione della filosofia naturale – che dunque sia un sapere rigoroso di cui l'oratoria politica si può considerare applicazione. È certo che Hobbes intenda sostituire la propria scienza civile alla teoria retorica classica come base fondamentale dell'educazione politica; tuttavia, il contrasto più rilevante per il problema della pacificazione politica, su cui concentrerò l'analisi, non è tra scienza civile e teoria retorica, ma tra scienza civile e pratica oratoria.

² Skinner, *Reason and Rhetoric*, sostiene, come noto, che nel *Leviathan* Hobbes intenda stabilire una nuova alleanza tra scienza e retorica, non più convinto della capacità della ragione di convincere senza i mezzi dell'*ornatus*. Per alcune critiche che ritengo condivisibili, e che invece sottolineano la continuità tra *Elements of Law*, *De Cive* e *Leviathan*, cfr. K. SCHUHMAN, *Skinner's Hobbes*, «British Journal for the History of Philosophy», 6/1998, pp. 115-125; P. ZAGORIN, *Two Books on Thomas Hobbes*, «Journal of the History of Ideas», 60/1999, pp. 361-371.

³ K. SCHUMANN, *Skinner's Hobbes*, p. 125; P. SPRINGBORG, *'Behemoth' and Hobbes's 'science of just and unjust'*, in T. MASTNAK (ed), *Hobbes's Behemoth. Religion and Democracy*, Exeter, Andrews UK Limited 2012, pp. 215-246.



nell'argomentazione di Hobbes, che sembrano profilare, pur tra molte oscillazioni, un'autonoma capacità coesiva e pacificatrice della retorica. Hobbes non manca mai di porre in luce le conseguenze sediziose dell'incontro tra retori ambiziosi e moltitudini ingenuie, intemperanti e manipolabili. Ma per altro verso il potere della persuasione – in particolare nell'ambito delle credenze religiose – appare bifronte: può dividere gli uomini, ma anche unirli. Il potere di unire, in molti casi, non sembra legato al possesso dell'ingegno acquisito della scienza, bensì all'intreccio tra la prudenza del retore e la capacità attiva, discriminatoria, già propria delle opinioni comuni.

Non intendo, rilevando questi chiaroscuri, valutare se e quanto la retorica sia necessaria alla scienza allo scopo di educare le menti del volgo. Il fatto che lo sia mi sembra plausibile e non problematico, e credo che questa sia la posizione di Hobbes anche negli *Elements*⁴. Sono interessato invece ad avvalorare un punto più controverso, eppure sotterraneamente presente nei testi hobbesiani: l'ingegno naturale – del quale il potere di persuasione costituisce un'importante articolazione politica – è talvolta capace di condurre gli uomini alla pace; e quindi c'è, in Hobbes stesso, un controcanto alla tesi per cui la scienza morale e la filosofia civile detengono il monopolio della pacificazione.

Questo controcanto, a mio parere, rende manifesto un aspetto significativo di un contrasto più generale interno al pensiero politico di Hobbes. Tale contrasto può essere formulato nel modo seguente. Per un verso, è facile notare come l'artificialismo politico hobbesiano, restituito in modo emblematico dall'originale teoria della rappresentanza del capitolo XVI del *Leviatano*, intenda appunto sottrarre alla persuasione ogni funzione *istitutiva* per la politica. Il patto che crea l'unità politica della moltitudine in un popolo si compie per autorizzazione di un attore – di una maschera artificiale – le cui volontà devono rappresentare a priori, senza alcun vincolo materiale di mandato, le volontà di tutti i singoli cittadini. L'attore-sovrano, in quest'ottica, è presentato da Hobbes come un artificio formale: la sua autorità non si fonda su qualità morali o su doti persuasive che lo rendano gradito ai molti, né sulla misura in cui risponde agli interessi di preesistenti parti sociali in conflitto; e neppure il suo comando deve esprimere, per non cadere nell'illegittimità, un ordine di giustizia e di verità che lo precede. Costumi morali e qualità persuasive rendono il potere sovrano più saldo e durevole, ma in nessun senso lo istituiscono; prima di essere

⁴ D. JOHNSTON, *The Rhetoric of Leviathan*, p. 95, insiste invece sulla differenza tra l'immagine ottimistica della ragione come facoltà naturale negli *Elements of Law*, e quella più pessimistica del *Leviathan* della ragione come ingegno acquisito. Ma come argomenta L. NAUTA, *Hobbes the Pessimist?*, pp. 48 sgg., si tratta di due impieghi distinti del termine "ragione": il primo, estensivo, indica le facoltà della mente in generale; il secondo, la ragione come calcolo linguistico, coincide con la scienza. Anche negli *Elements* la ragione intesa come scienza non è innata, ma è un potere acquisito da pochi che necessita di ornamenti retorici per persuadere il volgo.

una persona naturale – o un'assemblea di persone naturali che agisce come volontà unica – il sovrano è infatti una funzione di unificazione rappresentativa delle volontà dei singoli cittadini. È una funzione autorevole perché autorizzata da tutti.

Se tuttavia, come cercherò di argomentare, la persuasione può giungere a esercitare un *potere naturale di socializzazione*, allora, per altro verso, l'artificialismo appena tratteggiato mostra delle faglie; o quantomeno, senza essere negato come momento cruciale della teoria hobbesiana, deve essere ricollocato in un quadro teorico più ampio e articolato, non necessariamente privo di aporie⁵. Laddove siano assistiti da circostanze storiche e culturali favorevoli, gli uomini possono giungere a convivere politicamente anche *prescindendo* da un patto di autorizzazione artificiale di un sovrano, mediante forme spurie di autorità fondate sulla fiducia, il giudizio collettivo e la persuasione⁶. Questa conclusione, per quanto appaia (apparentemente) poco plausibile in base alle premesse antropologiche pessimistiche e individualistiche di Hobbes, e benché egli stesso tenti in più modi di indebolirla, costituisce tuttavia a mio parere la conseguenza necessaria di alcune linee di ragionamento ben presenti nei suoi testi politici.

Questo contributo costituisce quindi un tentativo, certamente solo orientativo, di problematizzazione delle interpretazioni più diffuse del rapporto tra antropologia e politica in Hobbes – interpretazioni che restituiscono soltanto un lato, per quanto importante, dell'opposizione teorica che ho delineato. A mio parere, l'autorizzazione artificiale di un sovrano, garantita dall'ingegno acquisito della scienza, deve coesistere nei fatti con forme di potere naturale sorrette da credenze persuasive e da opinioni; e correlativamente, l'unificazione artificiale della moltitudine come popolo mediante l'autorizzazione di un sovrano può trovarsi intrecciata, a più livelli e in modi diversi, a dinamiche associative naturali, portatrici di credenze condivise, che precedono e dunque condizionano la genesi e la sussistenza del Leviatano. Lo Stato, in ultima analisi, si rivela dipendente da una circolazione collettiva di rapporti di fiducia che va intesa, a mio parere, come indipendente e anteriore rispetto all'istituzione rappresentativa della sovranità⁷. Per questo motivo, come sosterrò in conclusione,

⁵ Il *potere* proprio della persuasione, a cui rimanda il titolo del presente saggio, può essere inteso come un'espressione della *potentia* umana che istituisce, al tempo stesso, una *potestas* politica non fondata sull'artificio. Si veda su questo anche n. 79.

⁶ Devo molti spunti in questa direzione di ricerca ai saggi di Francesco Toto citati oltre nell'articolo.

⁷ Questa tesi può apparire provocatoria, e trova poco riscontro presso gran parte della letteratura critica: appare poco plausibile pensare, entro il quadro hobbesiano, un esercizio della *potentia* collettiva che non sia mediato dall'istituzione della persona rappresentativa. Per limitarsi ad alcuni importanti saggi italiani: G. PRETEROSSO, *La politica negata*, Roma-Bari, Laterza, 2011, pp. 29-55 sostiene come soltanto all'interno della costruzione artificialistica del moderno Leviatano, imperniata sul nesso tra potere e sopravvivenza, siano attivabili processi di riconoscimento verticali (tra sovrano e sudditi) e orizzontali (tra i cittadini). Secondo C. ALTINI, *Potenza come potere. La fondazione della cultura moderna nella filosofia di Hobbes*, Pisa, ETS, 2012, la *potentia* dell'umano,



il problema politico della persuasione rimanda essenzialmente all'ambiguo statuto della democrazia nella politica hobbesiana.

Ho cercato di anticipare in questo modo, per chiarezza, la tesi ambiziosa che fa da sfondo al presente contributo, ben cosciente che, per difenderla, occorrerebbe un'interpretazione assai più articolata di quella offerta in questa sede. Nei paragrafi che seguono, mi occuperò di un aspetto circoscritto del contrasto che ho richiamato – aspetto concernente il nesso tra persuasione, giudizio comune e credenza religiosa. Dapprima metterò a fuoco (§ 1) il rapporto ambivalente tra pratica oratoria e razionalità scientifica, entrambe radicate nell'equivocità del linguaggio comune; sosterrò quindi (§ 2) che il giudizio dei molti non è necessariamente una preda inerte dell'inganno dei retori, mettendo in tal modo in discussione l'idea (che Hobbes stesso, peraltro, si sforza di suffragare) che la persuasione sia uno strumento onnipotente di manipolazione sediziosa; nel terzo paragrafo, appoggiandomi alla doppia metafora hobbesiana della impressione/coltivazione retorica delle menti, analizzerò il possibile ruolo pacificatore della persuasione religiosa. Nel quarto paragrafo e nelle conclusioni cercherò poi, su queste basi, di impostare schematicamente un confronto tra Hobbes e Machiavelli. Non si tratta, io credo, di un'aggiunta estrinseca: Machiavelli rappresenta, agli occhi dello stesso Hobbes, il teorico di un potere politico costruito con i mezzi instabili e insidiosi della retorica, dell'apparenza sociale e dell'opinione dei molti. Non pretendo, così facendo, di esaurire il complesso problema del rapporto storico e teorico tra Machiavelli e Hobbes, né tantomeno intendo stabilire una troppo facile e semplificatoria continuità tra i due pensatori all'insegna del tema dell'inganno religioso a fini politici, a scapito delle innumerevoli e importanti divergenze; cercherò tuttavia di argomentare come, almeno per un aspetto delimitato, la tematizzazione hobbesiana del nesso tra persuasione, religione e potere politico possa essere intesa come un autentico “momento machiavelliano”. Tale momento machiavelliano restituisce, da un altro punto di vista, la tensione tra artificialismo e potere naturale della persuasione che, a me pare, attraversa l'intera teoria politica di Hobbes.

del tutto ineffettuale allo stato di natura, trova le proprie condizioni di esercizio solo all'interno dell'artificio della *potestas* sovrana. Per A. BIRAL, *Hobbes: la società senza governo*, in G. DUSO (ed), *La rappresentanza politica. Genesi e crisi di un concetto*, Milano, Franco Angeli, 2007, cap. 1, la logica del concetto hobbesiano di rappresentanza politica toglie ogni valore e legittimità ai rapporti plurali di consociazione e di governo, perché desocializza gli individui e sottrae loro ogni autonomia collettiva di giudizio; ad analoghe conclusioni porta l'analisi di M. PICCININI, *Potere comune e rappresentanza in Thomas Hobbes*, in G. DUSO (ed), *Il potere. Per la storia della filosofia politica moderna*, Carocci, Roma 2009³, pp. 123-141. Per M. FARNESI CAMELLONE, *Indocili soggetti. La politica teologica di Thomas Hobbes*, Macerata, Quodlibet, 2013, la realtà collettiva delle associazioni naturali riemerge soltanto come esito aporetico ed esiziale dell'artificio rappresentativo, dopo esserne stata espulsa in partenza. Cercherò di mostrare, nel paragrafo 3, come sia invece pensabile in Hobbes – soprattutto relativamente alla credenza religiosa – un circolo virtuoso tra autorità politica, fiducia e pacificazione che non passa per l'istituzione rappresentativa di un sovrano come attore artificiale.

1. *Persuasione, scienza, linguaggio comune*

Hobbes enfatizza inmancabilmente, soprattutto nei contesti in cui espone le cause della ribellione politica oppure critica la latente anarchia dei governi assembleari, le nefaste conseguenze pratiche dell'abilità oratoria. Oratoria e sedizione, sotto la penna di Hobbes, spesso si confondono. Il retore, con carisma ed eloquenza, aggrega illegittimamente fazioni e le volge contro il potere costituito; oppure disgrega la concordia di opinioni che sorregge il consenso civile e l'ubbidienza alle leggi pubbliche. Influenzando le passioni degli uomini, l'eloquenza può dirigerne le azioni, e quindi causare, con i mezzi non coercitivi della compiacenza e della persuasione, effetti politici che interferiscono direttamente con la sfera del comando pubblico⁸.

La persuasione, secondo Hobbes, trae il proprio potere dal fatto che le passioni umane sono necessariamente intrise di opinioni, perché sono innescate da immagini mentali del bene da perseguire e del male da evitare⁹. Il retore, modificando tali immagini, esercita un potere sulle passioni degli uomini, e quindi sulle loro azioni:

«il far nascere un'opinione o una passione è il medesimo atto; [...] come nel sorgere di un'opinione dalla passione, qualsiasi premessa è sufficiente per inferire la conclusione desiderata; così, nel sorgere di una passione dall'opinione, non importa se l'opinione sia vera o falsa, o il racconto sia storico o favoloso. Infatti, non la verità, ma l'immagine crea la passione; e una tragedia influenza non meno di un assassinio, se ben recitata»¹⁰.

L'eloquenza consente perciò di ottenere un potere effettivo sui comportamenti altrui. È un potere naturale che motiva all'ambizione e all'orgoglio, e al cui uso, una volta sperimentatane l'efficacia, è molto difficile rinunciare. «L'eloquenza è potere perché è sembianza di prudenza»¹¹, ma ancor più, perché «sembra saggezza a [se] stessi e agli altri»¹². *Sembra* soltanto: in verità, i retori sono perlopiù «uomini di medio giudizio e capacità»¹³. L'eloquenza non si accompagna necessariamente né alla prudenza, né alla saggezza. In altri contesti Hobbes sembra temperare questo giudizio liquidatorio, sostenendo che il saper persuadere è, non meno del saper insegnare, un segno veritiero di sapienza¹⁴.

⁸ Un passo tra tanti possibili: «le passioni degli uomini le quali, disgiunte, sono moderate come il calore di un tizzone, in un'assemblea sono come parecchi tizzoni che si infiammano l'un l'altro (specialmente quando vi si soffia sopra reciprocamente con le orazioni) per dare alle fiamme uno stato con il pretesto di consigliarlo»: *Leviathan*, a cura di N. Malcolm, Oxford, Clarendon Press, 2012, XXV, pp. 408-410 (tr. it. di G. Micheli, Milano, Rizzoli, 2011, p. 277).

⁹ *Elements of Law, Natural and Politic*, a cura di F. Tönnies, Simpkin, London, Marshall & Company, 1889, I, 7, § 1.

¹⁰ *Elements*, I, 13, § 7, p. 68 (tr. it. di A. Pacchi, Firenze, La Nuova Italia, 1968, p. 105).

¹¹ *Leviathan*, X, p. 134 (tr. it. p. 89).

¹² *Leviathan*, XI, p. 156 (tr. it. p. 104).

¹³ *Elements*, 2, 8, § 12, p. 175 (tr. it. p. 245).

¹⁴ *Elements*, I, 8, § 5.



Ma questo non perché il retore possieda scienza delle opinioni che trasmette, bensì perché ha sia una percezione pratica delle passioni e delle opinioni dell'uditorio, sia una qualche conoscenza delle tecniche volte a manipolare le une e le altre. L'oratore non cerca la verità, ma la fiducia; e «coloro che cercano, non la verità, ma il credito [...] debbono [...] non solo derivare ciò che vorrebbero fosse creduto da qualcosa già creduto, ma anche far sì che il buono e il cattivo, il giusto e lo sbagliato lo appaiano più o meno»¹⁵. Il potere del retore è la «facoltà di parlare con potenza», l'«abitudine acquisita di mettere insieme parole appassionate, e di applicarle alle presenti passioni dell'ascoltatore»¹⁶.

Il retore sa adulare, e come una grande eloquenza è sembianza di saggezza, così l'adulazione è apparenza di gentilezza (*Kindness*): entrambe queste apparenze forniscono all'ascoltatore una «garanzia contro il pericolo»¹⁷. La concessione di fiducia prelude a un rapporto di soggezione personale con l'oratore: «la fiducia è una passione derivante dal credere in colui dal quale ci aspettiamo o speriamo del bene, in modo così privo di dubbi, da non perseguire altra strada per giungere al bene stesso»¹⁸. L'assoggettamento fiduciario al retore abbatte perciò le resistenze emotive dovute all'orgoglio e alla gelosa confidenza nel proprio senno; comporta l'abbandono del proprio giudizio naturale e l'acquisizione di credenze e opinioni imposte. Il retore *insegna*, nel senso generale per cui produce nelle menti degli ascoltatori, mediante parole e proposizioni, le stesse concezioni che tali parole e proposizioni richiamano nella sua mente¹⁹. Ma a meno che non insegni con scienza, il retore trasmette opinioni, non conoscenze evidenti: genera credenze – ovvero proposizioni ammesse come vere in ragione della fiducia in chi le professa, benché spesso contengano errori di ragionamento e assurdità²⁰. Non curandosi della verità delle opinioni che diffondono, ma solo della loro efficacia persuasiva, i retori infrangono «i patti stabiliti dagli uomini tra loro, riguardo a come ci si debba intendere l'un l'altro»: «nominano le cose non secondo i loro nomi veri e concordati, ma dicono giusto e sbagliato, buono e cattivo, secondo le loro passioni, o secondo l'autorità di coloro che essi ammirano»²¹.

Si noti un punto importante, posto in rilievo da quest'ultima citazione. Scienza e arte oratoria hanno per Hobbes un'origine comune e uno stesso campo di esercizio: l'artificio linguistico. L'una e l'altra sono effetti dell'uso dei

¹⁵ *Elements*, 2, 8, § 14, p. 177 (tr. it. pp. 247-48).

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷ *Leviathan*, XI, p. 156 (tr. it. p. 105).

¹⁸ *Elements*, 1, 9, § 9, p. 40 (tr. it. p. 67).

¹⁹ *Elements*, 1, 13, § 2, p. 64.

²⁰ *Elements*, 1, 6, § 6, p. 26.

²¹ *Elements*, 2, 8, § 14, p. 176 (tr. it. pp. 246-7).

nomi come contrassegni di esperienze passate e come strumenti della previsione del futuro e della curiosità. Entrambe, soprattutto, sono presentate da Hobbes come risposte strategiche a un medesimo problema: l'equivocità dei nomi universali e l'incostanza del loro significato – il fatto, vale a dire, che gli appellativi universali stipulati, quando applicati all'infinita varietà delle esperienze singolari, fanno sorgere spesso nelle nostre menti concezioni diverse da quelle che per convenzione dovrebbero richiamare²². In effetti «è raro che vi sia una parola che non sia resa equivoca da differenti contesti di discorso, o per diversità di pronuncia e di gesti»²³. Significati ambivalenti e corrotti si depositano facilmente nell'uso comune del linguaggio, rendendo difficile «recuperare quelle concezioni per le quali il nome fu istituito»; occorre quindi una «grande abilità» per «liberarsi dall'equivocità, e scoprire il vero significato di ciò che si dice»²⁴. L'incostanza del significato dei nomi pattuiti non ostacola soltanto la corretta comprensione dei discorsi altrui, ma anche la gestione prudente della quotidianità. Gli appellativi ambigui, sedimentati nei discorsi verbali che sorreggono le nostre opinioni e le nostre azioni, conducono quasi inavvertitamente e per abitudine a conclusioni erronee e ad absurdità²⁵.

A tale fatto, almeno a un primo ed evidente livello argomentativo, retorica e scienza forniscono risposte antitetiche. Mentre la scienza è lo strumento deputato a purgare le equivocità del linguaggio comune, la retorica le sfrutta intenzionalmente e le intensifica a scopi manipolatori. La scienza è la fonte della conoscenza vera ed evidente, intesa da Hobbes come la coincidenza della concezione con la parola stipulata per significarla; la retorica è la sorgente dell'errore e della falsità. Rispetto agli animali, privi di linguaggio, gli uomini eccellono tanto nella conoscenza scientifica, madre della pace, dell'industria e della civiltà, quanto nell'arte della moltiplicazione dell'errore, lievito della sedizione e della guerra: benché alcune creature spontaneamente pacifiche «abbiano in qualche modo l'uso della voce per rendersi noti l'un l'altro i propri desideri, [esse] mancano tuttavia di quell'arte della parola, per la quale alcuni uomini possono rappresentare agli altri ciò che è bene sotto l'aspetto del male e ciò che è male sotto l'aspetto del bene [...] scontentando gli uomini e turbando la loro pace a loro piacimento»²⁶. Per gli uomini, costantemente dissociati e messi l'uno contro l'altro dagli inganni retorici, il farmaco consiste in un uso specifico

²² *Elements*, I, 5, § 7, p. 20. Sul punto insiste M. BERTMAN, *Sémantique et philosophie politique*, in J. BERNHARDT – Y.-C. ZARKA (eds), *Thomas Hobbes. Philosophie première, théorie de la science et politique*, Paris, Puf, 1990, pp. 169-179. J. TERREL, *Le langage comme pouvoir*, in P.-F. MOREAU – J. ROBÉLIN (eds), *Langage et pouvoir à l'âge classique*, Besançon, Presses Universitaires Franco-Comtoises, 2000, pp. 35-56 rileva lo stretto parallelo tra confusione semantica e condizione naturale di guerra, e quindi tra artificio linguistico e artificio politico.

²³ *Elements* I, 5, § 8, p. 21 (tr. it. p. 37).

²⁴ *Ibidem* (tr. it. modificata).

²⁵ *Elements*, I, 5, § 14, p. 23.

²⁶ *Leviathan*, XVII, p. 258 (tr. it. p. 180).



del veleno linguistico: laddove l'*oratio* – facendo leva su metafore, enfasi studiate e sillogismi capziosi – confonde le distinzioni, connette contesti semantici irrelati e incentiva le false generalizzazioni proprie della *fancy*, la disciplina scientifica fissa il corretto significato dei nomi e ne costruisce la rigorosa concatenazione²⁷.

Si può riformulare il contrasto tra persuasione e scienza nei termini seguenti. Hobbes delinea il profilo della ragione scientifica per diretto contrasto con i tratti dispotici e manipolatori con cui descrive la persuasione oratoria e la sua propensione alla diffusione di capziose assurdità concettuali e di finzioni superstiziose. Mentre la retorica sfrutta la natura sregolata e intemperante delle passioni degli incontinenti, dei creduli e dei paurosi, e maneggia abilmente le opinioni più diffuse sul diritto e sul torto²⁸, l'insegnamento razionale – che motiva alla pace, all'umiltà e alla fedeltà civile – fa leva sui momenti di tranquillità riflessiva²⁹, e incita a un distacco introspettivo dalle corrotte convinzioni comuni, soprattutto quelle esposte dagli scrittori latini e greci. Considerando

«con quanta incostanza i nomi sono stati stabiliti (*settled*), quanto siano soggetti all'equivocazione, come vengano resi diversi dalla passione [...] e come gli uomini siano soggetti al paralogismo o fallacia di ragionamento, io posso concludere per così dire che è impossibile rettificare tanti errori di ogni singolo uomo, quanti devono necessariamente procedere da quelle cause, senza ricominciare da capo dai principi veramente primi di ogni nostra conoscenza, il senso; e senza leggere, invece dei libri, ordinatamente le proprie concezioni: e in questo senso io considero *nosce teipsum* un precetto degno della reputazione che si è acquistato»³⁰.

La conoscenza razionale, a differenza del sapere dogmatico dei retori, appare allora come una sorta di solitario processo anamnastico, che mette da parte le opinioni diffuse e le sentenze autorevoli dei libri e «richiama alla memoria quali cose siano volti a significare, per consenso comune, i nomi di cui consiste la proposizione»; per cui «*conoscere la verità* è lo stesso che *ricordarsi* che essa è stata fatta da noi stessi, con lo stesso uso dei nomi»³¹.

²⁷ Secondo F. WHELAN, *Language and its Abuses in Hobbes's Political Philosophy*, «American Political Science Review», 75/1981, pp. 59-75, la scienza non può tuttavia estirpare le radici linguistiche dell'errore e della superstizione dalle menti umane. Sulla doppia faccia dell'artificio linguistico, fonte dell'eloquenza tanto quanto della scienza, cfr. P. PETTIT, *Made with Words. Hobbes on Language, Mind, and Politics*, Princeton & Oxford 2008, Princeton UP, chap. VI.

²⁸ *De Cive. The English Version*, a cura di H. Warrender, Oxford, Clarendon Press, 1983, *The Epistle Dedicatory*, p. 25 (tr. it. di T. Magri, Roma, Editori Riuniti, 2005, p. 5).

²⁹ *De Cive*, III, § 26, p. 72 (tr. it. p. 51).

³⁰ *Elements*, I, 6, § 14, pp. 23-24 (tr. it. modificata p. 41: Pacchi traduce in modo fuorviante *settled* con «applicati» anziché con «fissati» o «stabiliti»).

³¹ *De Cive*, XVIII, § 4, p. 254 (tr. it. modificata p. 237).

2. *L'ambivalenza del giudizio comune*

Si può notare una prima, indicativa ambiguità relativa all'opposizione appena delucidata. Nel passo appena citato degli *Elements*, Hobbes afferma che il significato dei nomi è stato stabilito (*settled*) in modo incostante dall'uso comune, non che una stipulazione anteriore, da ripercorrere idealmente, sia stata nel tempo corrotta dall'ignoranza, dalla superstizione e dall'inganno retorico. Nel *De Homine*, Hobbes in effetti non fatica ad ammettere che, se pure i vocaboli «derivano dall'istituzione umana», non per questo è credibile che effettivamente «gli uomini siano convenuti insieme, per decidere e stabilire che cosa dovessero significare le parole e i contesti verbali»³². In altre parole, la stipulazione volontaria è una ricostruzione ideale utile al metodo scientifico. I significati che la scienza effettivamente definisce, precisa e concatena non sono né inventati *ex nihilo*, né recuperati nella loro purezza convenzionale originaria; sono sempre già incorporati nell'uso comune – benché, a livello del linguaggio non scientifico, siano affetti da oscillazioni che li rendono senza dubbio permeabili alla contraffazione retorica.

Questo punto è importante, perché consente di individuare i limiti di un dispositivo caratteristico della *retorica scientifica* di Hobbes: vale a dire, la descrizione delle opinioni comuni come strutturalmente inclini all'errore, alla superstizione e alla follia, e quindi degli uomini incolti come facili e ingenui prede dell'onnipotenza creatrice dell'eloquenza³³. Hobbes stesso complica questa immagine e in più luoghi ne rettifica la parzialità. Benché attraversate da equivoci e quindi corruttibili, le opinioni dei molti non sono matrice inevitabile di assurdità: contengono in sé, già provvisti di senso e operanti, i nomi precisati e ordinati dalla scienza. Questo è il motivo per cui l'insegnamento scientifico, almeno in potenza, è direttamente accessibile ai più: le persone comuni, anche quelle di più modeste capacità, parlano lo stesso linguaggio degli insegnanti³⁴. Non si dà frattura tra opinione comune e apprendimento scientifico, tra prudenza e acquisizione metodica della ragione: per apprendere con evidenza non occorre imparare un nuovo linguaggio, ma «ricordarsi che cosa vale ogni nome [usato] e collocarlo in conformità»³⁵.

³² T. HOBBS, *De Homine, Opera Latina*, a cura di G. Molesworth, London, Bohn, 1839, vol. 2, X, § 2, p. 89 (tr. it. di A. Negri, Torino, UTET, 1972, p. 586).

³³ Sull'uso politico della retorica scientifica in Hobbes, cfr. V. KAHN, *Rhetoric, Prudence and Skepticism in the Renaissance*, Ithaca & London, Cornell UP, 1985, chap. VI; I.D. EVRIGENIS, *Images of Anarchy. The Rhetoric and Science in Hobbes's State of Nature*, Cambridge, Cambridge UP, 2014. Diversa nell'impostazione, benché forse non nelle conclusioni, la posizione di G.M. VAUGHAN, *Behemoth teaches Leviathan. Thomas Hobbes on Political Education*, Lanham, Lexington, 2002, che ritrova in Hobbes l'idea di un'educazione *politica* del popolo (in quanto distinta dalla popolarizzazione con mezzi retorici di una dottrina scientifica) come mezzo persuasivo di stabilizzazione politica.

³⁴ *Elements*, I, 13, § 3.

³⁵ *Leviathan*, IV, p. 56 (tr. it. p. 36).



Si può allora desumerne che il senno naturale possederebbe per Hobbes un carattere attivo e discriminante? Ciò parrebbe poco plausibile³⁶ e sembrerebbe smentito, se non altro, dall'immagine hobbesiana della coscienza come carta bianca su cui tanto i falsi consiglieri, quanto gli insegnanti veritieri possono scrivere a piacimento³⁷. «Le menti delle persone comuni [...] a meno che non siano guastate dalla dipendenza dal potente o scribacchiate con le opinioni dei loro dottori, sono come una carta bianca, idonea a ricevere tutto ciò che vi sarà impresso dalla pubblica autorità»³⁸. Tuttavia, altri passi sembrano suggerire come la metafora della carta bianca non rimandi a una pura passività da riempire ad arbitrio, ma alla capacità di valutazione intelligente dovuta all'assenza di pregiudizi artificialmente imposti dai retori³⁹. Le «menti degli uomini» sono come «carta bianca» nel senso che sono di solito disposte ad accogliere ciò che viene loro insegnato «con giusto metodo e ragionamento»⁴⁰. Questa lettura sembra confermata dal fatto che l'esperienza, secondo Hobbes, porta la maggior parte degli individui, pur in misura variabile, a forme attive di giudizio assennato, di valutazione pragmatica e di congettura prudente⁴¹; l'ignoranza della scienza morale non impedisce ai più di comprendere i propri interessi e di condurre in modo avveduto la propria vita, per cui si può dire che «coloro che non hanno scienza alcuna sono in una migliore e più nobile condizione, con la loro prudenza naturale, di quegli uomini che col loro sragionare o col fidarsi

³⁶ La lettura di J. TRALAU, *Hobbes contra Liberty of Conscience*, «Political Theory», 39, 1/2010, pp. 58-84, pur giustamente critica dell'immagine di Hobbes come antesignano del liberalismo e della tolleranza delle opinioni private, dà voce ad un'interpretazione diffusa, ma a mio parere errata, laddove descrive il giudizio comune come del tutto manipolabile dal potere pubblico. Una tesi analoga a quella di Hobbes come "ministro della propaganda" già propria di E. VOEGELIN, *The Political Religions*, in M. HENNINGSSEN (ed), *Modernity Without Restraint*, Columbia, University of Missouri Press, 2000, pp. 23-74.

³⁷ Su questo, cfr. T.M. BEJAN, *First Impressions. Hobbes on Religion, Education, and the Metaphor of Imprinting*, in L. VAN APELDOORN – R. DOUGLASS (eds), *Hobbes on Politics and Religion*, Oxford, Oxford University Press, 2018, pp. 45-62, che rileva l'importanza dell'idea di stampa nella metaforica hobbesiana della produzione.

³⁸ *Leviathan*, XXX, p. 524 (tr. it. p. 358).

³⁹ Del resto, parlare a qualcuno in un linguaggio comprensibile significa sempre sottoporre il proprio discorso alla «private interpretation» di colui al quale il discorso è indirizzato: *Elements*, I, 13, § 10, p. 69. Chi ascolta, anche se ignorante, è capace di «interrompere [chi parla] ed esaminare le sue ragioni»: *Leviathan*, XXV, p. 402 (tr. it. p. 272). S.L. LLOYD, *Morality in the Philosophy of Hobbes. Cases in the Laws of Nature*, Cambridge, Cambridge UP, 2009, pp. 337-355 sottolinea il ruolo attivo e non coartato del giudizio individuale nel processo educativo, ma forse con una fiducia eccessiva nella capacità razionalizzante dell'educazione. In un'analoga direzione quasi-illuministica, cfr. R. TUCK, *Hobbes on Education*, in A. OKSENBURG RORTY (ed), *Philosophers on Education: Historical Perspectives*, London, Routledge, 1998, pp. 148-156.

⁴⁰ *Elements*, I, 10, § 8 (tr. it. p. 81). Sono semmai i fanciulli, privi di esperienza, a essere manipolabili e passivi; i bambini sono soggetti ai genitori così come la terra è soggetta al lavoro: *Leviathan*, XXXI, p. 562 (tr. it. p. 381). A differenza di quelle degli adulti, irrigidite da una miscela variabile di pregiudizi nocivi e prudenza, le menti dei giovani sono malleabili come «tenera cera»: *Historia Ecclesiastica*, ed. P. Springborg, P. Stablein, P. Wilson, Paris, Honoré Champion, 1994, v. 1829, p. 531.

⁴¹ *Leviathan*, V, p. 76. Cfr. la condivisibile lettura di D.W. HANSON, *Science, Prudence and Folly in Hobbes's Political Theory*, «Political Theory», 21, 4/1993, pp. 643-664.

di coloro che ragionano in modo sbagliato, cadono in false e assurde regole generali»⁴². Il senno ordinario è più saggio della vana filosofia; i teologi, con cavillosi paralogismi e con oggettivazioni fittizie di poteri invisibili, falsano spesso nozioni della Scrittura che, se comprese nel contesto originario del loro uso quotidiano, riacquistano semplicità e pregnanza⁴³.

Sottolineare l'ambivalenza della valutazione hobbesiana del giudizio comune permette, di rimando, di cogliere l'unilateralità dell'idea – affermata spesso da Hobbes, appunto, in modo retorico – che l'arte oratoria disponga di un potere illimitato e senza resistenze sulle coscienze degli uomini. Se è vero che «molto agevolmente gli uomini sono tratti a credere in ogni cosa quelli che hanno acquistato credito su di loro, e che possono con gentilezza e destrezza impadronirsi del loro timore e della loro ignoranza»⁴⁴, è altrettanto vero che il credito non è concesso facilmente o in modo automatico: per ottenerlo, i retori devono adattarsi alla comprensione naturale che la moltitudine ha dei propri interessi e valori. Persino le contraffazioni retoriche più menzognere e distruttive non sono esercizi di pura potenza manipolatoria, ma equilibri di apparenze sociali in cui il giudizio dei molti, anche se ingannato, gioca un ruolo attivo ed esercita una resistenza selettiva: gli uomini concedono fiducia se credono di essere valorizzati nel proprio utile e non sviliti nella propria moralità.

Si prendano alcuni esempi significativi, relativi al potere eversivo del papato e alla diffusione della ribellione presbiteriana. I «dottori della Chiesa romana, per rendere valide le loro dottrine dell'inferno e del purgatorio, il potere di esorcismo», e altre «favole da vecchie donne», hanno infarcito il proprio insegnamento di «leggende di miracoli fittizi nelle vite dei santi» e di «storie di apparizioni e spettri». Anche gli antichi padri sono caduti preda della frode retorica con cui la chiesa di Roma ha consolidato il proprio potere spirituale sulle coscienze semplici dei primi cristiani: quei padri erano infatti «uomini che troppo facilmente potevano credere a dei resoconti falsi», poiché «gli uomini migliori sono naturalmente i meno sospettosi di propositi fraudolenti»⁴⁵. Ma se l'ingenua moralità naturale dei primi padri del cristianesimo li ha esposti all'inganno dei filosofi ambiziosi, dei demonologi e dei teologi, altrettanto ha permesso loro di riconoscere senza mediazioni la luminosa e semplice verità morale dell'insegnamento degli apostoli, e quindi di accettare come autentico il loro resoconto della vita e della resurrezione di Cristo⁴⁶. Perciò, si può dire che la

⁴² *Leviathan*, V, p. 74 (tr. it. p. 49).

⁴³ Tale comprensione contestuale del significato dei termini è, peraltro, il compito che Hobbes assegna al buon giudizio storico: *Elements*, I, 13, § 8.

⁴⁴ *Leviathan*, XII, p. 176 (tr. it. p. 119).

⁴⁵ *Leviathan*, XLVI, p. 1100 (tr. it. 725).

⁴⁶ Cfr. il saggio di F. TOTO, *Gesù e gli Apostoli nel Leviatano. Il cristianesimo delle origini tra etica e politica*, «Teoria Politica», 2019 (di prossima pubblicazione), importante per la direzione interpretativa del presente contributo.



sprovvedutezza del giudizio comune abbia dato luogo, in questo caso, a due effetti contrapposti: da un lato ha condotto a una subordinazione dispotica delle coscienze ai preti e ai teologi, ma dall'altro è stata fonte di una credenza «non meno aliena dal dubbio della conoscenza perfetta e manifesta»⁴⁷: la credenza nella verità del messaggio cristiano⁴⁸.

Un punto simile si può far valere riguardo a due osservazioni contenute nel *Behemoth*. Allo scetticismo dell'interlocutore 'B', che ritiene improbabile che sudditi cattolici di stati protestanti vadano contro la propria coscienza e ubbidiscano al loro sovrano civile se il papa comanda altrimenti, 'A' (che rappresenta Hobbes) replica che, finché lo Stato prospererà e garantirà sicurezza economica e pace sociale, vi saranno ben poche coscienze così tenere da rompere il patto di lealtà civile⁴⁹. Altrettanto, anche la ribellione presbiteriana scozzese è riuscita a conquistare i cuori della *Gentrye* della *Nobility* di Scozia e a volgerli contro la Chiesa d'Inghilterra; tuttavia, le coscienze dei membri di tali classi non hanno respinto l'episcopalismo anglicano perché «straordinariamente tenere», bensì piuttosto per i vantaggi economici e sociali che speravano di ricavarne⁵⁰.

Questi tre esempi mostrano che gli uomini, anche laddove vengano persuasi ad accettare ideologie sediziose, non sono affatto "tenera cera" nelle mani dei retori; acquisiscono credenze e concedono fiducia in ragione della loro posizione sociale, della loro variabile precomprensione morale, e in generale della diversa percezione del loro utile. Questa percezione può certamente essere falsata, e gli uomini possono essere spinti dalla retorica ad agire contro i loro veri interessi; l'eloquenza, soprattutto, può accrescere ad arte l'indignazione per i torti subiti, dissociando gli uomini, creando fazioni e indebolendo lo Stato. Ma non si tratta di un esito necessario. Si danno casi in cui la persuasione può confermare il giudizio comune e persino correggerne gli errori e le mancanze, rendendo gli uomini più idonei alla pietà e alla convivenza pacifica⁵¹. La fiducia dei convertiti nel messaggio dei primi predicatori cristiani, emblematicamente, ha avuto come effetto un perfezionamento del giudizio naturale, reso più capace, per quanto senza scienza, di leggere, interpretare e applicare la legge morale segretamente inscritta in ogni cuore.

⁴⁷ *Elements*, 1, 6, § 9 (tr. it. p. 47).

⁴⁸ Ci si potrebbe chiedere, peraltro, in che cosa le menzogne dei dottori della Chiesa romana siano diverse dalle nobili bugie dei fondatori degli Stati, di cui mi occuperò nel prossimo paragrafo. A monte della condanna di Hobbes sembra agire una precisa parzialità politica, vale a dire l'idea per cui il potere ecclesiastico romano sia per principio usurpazione del potere civile, e non costruzione di un vero Stato. Su questo, F. TOTO, *Hobbes e l'eresia: teologia e politica*, «Rivista di storia della filosofia», 4/2018, pp. 497-528.

⁴⁹ *Behemoth*, ed. P. Seaward, Oxford, Clarendon Press, 2010, p. 130.

⁵⁰ *Behemoth*, p. 145.

⁵¹ Pietà e indignazione sono le passioni maggiormente soggette all'eloquenza: *Elements*, 1, 9, § 11.

3. *Imprimere e coltivare le menti*

Riannodiamo i fili dell'analisi fin qui condotta provando a mettere a fuoco, più direttamente, il nesso tra persuasione, trasmissione di credenze e potere politico. Intendo mostrare, nel merito, come l'ambivalenza morale e politica della persuasione si depositi nel doppio registro metaforico che Hobbes utilizza per descrivere tale processo naturale di acquisizione di credenze: l'impressione e la coltura. Laddove la metafora dell'impressione allude a un movimento transitivo di comunicazione di opinioni, in cui il discente appare del tutto passivo, l'immagine della coltivazione sembra fare maggior giustizia al carattere attivo del giudizio comune ricostruito nel paragrafo precedente. È proprio quest'ultima immagine a condurre, nella descrizione hobbesiana della fondazione profetica degli Stati, a conseguenze politiche finora poco soppesate dagli interpreti.

È noto come Hobbes ritenga, contro gli ispirati, gli esaltatori dello spirito privato e il settarismo antinomistico degli entusiasti e dei fanatici, che la fede non abbia cause soprannaturali, ma provenga, con Paolo, *ex auditu*: «la fede viene dall'ascoltare e l'ascoltare da quegli accidenti che ci guidano alla presenza di quelli che ci parlano»; sorge «dall'educazione, dalla disciplina, dalla correzione e dalle altre vie naturali, per mezzo delle quali Dio opera su coloro che sceglie»⁵². Anche le opinioni che più a fondo permeano la nostra coscienza e il nostro giudizio morale e religioso sono originariamente il frutto dell'educazione e della credenza in coloro che reputiamo degni di fiducia: «quando crediamo che le scritture sono la parola di Dio, dato che non abbiamo una rivelazione immediata da Dio stesso, poniamo la nostra credenza, fede e fiducia nella Chiesa, la cui parola accettiamo con acquiescenza». E di fatto «è così in tutte le altre storie»: «coloro che credono ciò che un profeta riferisce loro nel nome di Dio accettano la parola del profeta, rendono onore a lui, in lui hanno fiducia e credono riguardo alla verità di ciò che riferisce, sia che sia un vero o un falso profeta»⁵³. Le credenze acquisite danno forma alla vita: non solo quelle relative alle cause soprannaturali del mondo o alla sorte ultraterrena – ambiti in cui gli uomini, non potendo essere assistiti dall'esperienza della cosa stessa o «dai principi della ragione naturale»⁵⁴, non possono che affidarsi a profeti ritenuti autorevoli; anche riguardo ai resoconti di fatti passati, sottratti alla nostra esperienza diretta, dobbiamo confidare negli storici o nei testimoni che ci sembrano credibili. In effetti, è durante l'infanzia che, ancora privi di giudizio e in tutto soggetti all'autorità dei genitori e dei pastori, assimiliamo la maggior parte delle nostre convinzioni. Ma retori abili, che siano malevoli o benevoli, saggi o

⁵² *Leviathan*, XXIX, p. 504 (tr. it. p. 344).

⁵³ *Leviathan*, VII, p. 102 (tr. it. p. 68).

⁵⁴ *Ibidem*.



stolti, possono fare leva sulle nostre opinioni acquisite per scuoterle, metterle in discussione e sostituirle con altre.

Come visto, Hobbes considera il processo ideale di educazione civile analogo a un'impressione di caratteri leggibili su una carta bianca. Altrove, l'impressione rimanda piuttosto all'immagine platonizzante dell'imposizione di forme sulla cera. In entrambi i casi, si può notare, l'imprimere rimanda in prima battuta a un'idea transitiva e unidirezionale di azione poetica, in cui un produttore modella a proprio arbitrio un materiale in precedenza privo di forma o di significato. Nel caso dell'educazione pubblica, la grafia uniforme e riproducibile propria della stampa è implicitamente contrapposta allo "scribacchiare" idiosincratico e di difficile decifrazione mediante il quale i retori macchiano le coscienze con superstizioni e false opinioni; la retorica è in effetti capace, come nel caso della rappresentazione immaginifica della tragedia *Andromeda* con il popolo di Abdera, di imprimere nelle menti passioni che conducono alla follia⁵⁵. Appare chiaro, in questa metafora, che l'omogeneità dell'educazione pubblica – sorretta dal rigore metodico della scienza morale e civile – ha il compito di sostituire le impressioni caotiche ed eterogenee che si accavallano nelle coscienze prive di metodo e cariche di pregiudizi. Allo stesso registro metaforico, si può notare, rimanda l'idea del *nosce te ipsum* come lettura del proprio cuore e della storia delle proprie passioni; anche se in questo caso l'enfasi, più ambiguamente, sembra essere sul fatto che siamo stati proprio noi – per pregiudizi dovuti in primo luogo all'orgoglio e alla parzialità – a imprimere nel nostro cuore caratteri oscuri e poco leggibili. L'ambiguità evidentemente risiede nel fatto che, se gli uomini devono essere considerati coautori delle impressioni che danno forma e leggibilità alle loro passioni e opinioni, allora non sono un materiale passivo nelle mani degli oratori o degli insegnanti; cooperano attivamente all'acquisizione delle credenze che li formano⁵⁶. La valutazione hobbesiana del giudizio comune richiamata nel precedente paragrafo, pur oscillante, sembra convalidare questa linea interpretativa⁵⁷.

⁵⁵ *Leviathan*, VIII, p. 116 (tr. it. p. 78).

⁵⁶ *Leviathan*, *Introduction*, pp. 18-20. Sottolinea le implicazioni democratiche della metafora della lettura privata – di sé, ma anche del *Leviatano* stesso – J.R. MARTEL, *Subverting the Leviathan. Reading Hobbes as a Radical Democrat*, New York, Columbia UP, 2007.

⁵⁷ Hobbes, del resto, non appare davvero propenso a credere che le menti degli uomini siano del tutto passive e docili: per questo suggerisce che l'educazione pubblica, per essere davvero efficace e capace di stabilire una pace civile duratura, dovrebbe agire capillarmente e su una molteplicità di piani, dai pulpiti domenicali all'educazione universitaria dei giovani (*Behemoth*, pp. 178 ff.). Ma si pensi solo all'ostacolo che l'educazione familiare rappresenta per il progetto di un catechismo civile così onnipervasivo. I bambini sono sottoposti ben più direttamente al padre che allo Stato; il dominio paterno, per quanto limitato dalle leggi civili nel suo esercizio, non è legittimato dal sovrano, ma è acquisito, e precede lo Stato (*Leviathan* XXII, p. 368; tr. it. p. 249): per cui, le "prime impressioni" che condizionano l'educazione dei bambini sono le credenze tramandate per via familiare. Hobbes non propone mai, per razionalizzare l'istruzione infantile e salvarla dalle false opinioni, di sottrarre forzatamente i bambini alle famiglie, come invece – forse ironicamente – fa

Senza poter, in questa sede, approfondire la complessa idea hobbesiana della lettura di sé, vorrei invece soffermarmi sul nesso tra retorica ed educazione politica, per come è delineato nel passo del *Leviatano* riguardante i profeti fondatori di Stati come Numa Pompilio, il Re del Perù Manco Cápac e Maometto:

«I primi fondatori e legislatori di Stato fra i Gentili, i cui fini erano solo quelli di mantenere il popolo in obbedienza e in pace, in ogni luogo si sono dapprima preoccupati di imprimere nella mente di esso la credenza che quei precetti che essi davano relativamente alla religione, non si poteva pensare procedessero dalla loro inventiva, ma dai dettami di qualche dio, o altro spirito, oppure che essi stessi erano di una natura superiore a quella dei semplici mortali e ciò perché le loro leggi fossero ricevute più facilmente»⁵⁸.

La fondazione profetica degli Stati illustra in modo paradigmatico, io credo, il potenziale di pacificazione politica proprio dell'arte persuasiva⁵⁹. L'esempio della legislazione religiosa di Numa Pompilio, che afferma di essere stato ispirato dai colloqui con la ninfa Egeria, è un *topos* della letteratura sul tema dell'inganno religioso a scopi politici benefici, da Tito Livio fino al celeberrimo *Discorsi* I, XI di Machiavelli (su cui tornerò) e a Montaigne⁶⁰. Come Hobbes, così anche Machiavelli e Montaigne utilizzano l'immagine dell'impressione di credenze sulle menti a proposito dell'indubbia utilità politica delle nobili menzogne religiose, ben esemplificata dall'opera di Numa⁶¹.

È allora tanto più significativo, vista la ricca e nota tradizione del *topos*, che Hobbes decida di innovarlo, sovrapponendo alla metaforica dell'impressione –

Platone nella *Repubblica* (sull'ironia del proposito platonico, cfr. L. STRAUSS, *On Plato's Republic*, in L. STRAUSS, *The City and Man*, Chicago, University of Chicago Press, 1963, pp. 50-138). Questo sarebbe precisamente il tipo di inapplicabile proposta utopica che, riferendosi alla *Repubblica* e all'immagine platonica dei re filosofi, Hobbes condanna alla fine della seconda parte del *Leviatano* (*Leviathan*, XXXI, p. 574; tr. it. p. 390).

⁵⁸ *Leviathan*, XII, p. 176 (tr. it. pp. 119-120). Nel capitolo XXVI, pp. 424-6 (tr. it. p. 288), in un contesto molto simile, Hobbes nomina Salomone e Mosè; «nel tempo antico, prima che le lettere entrassero nell'uso comune, le leggi erano molte volte poste in versi, affinché il rozzo popolo, prendendo piacere nel cantarle o nel recitarle, potesse più facilmente ritenerle a memoria. E per la stessa ragione Salomone consiglia di legare i dieci comandamenti alle dieci dita [...] e quanto alla legge che Mosè diede al popolo di Israele per rinnovare il patto, egli comandò di insegnarla ai figli, discorrendone, sia in casa che per via, nell'andare a letto e nell'alzarsi, di scriverla sulle colonne e sulle porte delle case, e di riunire in assemblea il popolo, uomini, donne e fanciulli, perché ne ascoltasse la lettura». Come nota BEJAN, *First impressions*, p. 58, tale imprescindibile «catechismo civile», poiché rivolto ad analfabeti, sostituisce la grafia con l'insegnamento orale ripetuto e mandato a memoria.

⁵⁹ Come nota K. HOEKSTRA, *Disarming the Prophets: Thomas Hobbes and Predictive Power*, «Rivista di storia della filosofia», 1/2004, pp. 97-153, p. 126, il tema dei profeti fondatori di Stati è solitamente considerato secondario dagli interpreti; lo stesso Hoekstra, contrariamente a quanto si sostiene qui, enfatizza soprattutto la dimensione di frode e dominazione propria della profezia politica (p. 136).

⁶⁰ Cfr. TITO LIVIO, *Ab urbe condita*, I, 18-21; PLUTARCO, *Vite parallele*: Numa; AGOSTINO, *Città di Dio*, III, 9-15; DANTE, *Convivio*, IV, cap. 5, §§ 10-11; N. MACHIAVELLI, *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, I, XI; M. MONTAIGNE, *Saggi*, II, XII (*Apologia di Raymond Sebond*) e II, XVI (*Della gloria*). Cfr. M.C. SMITH, *Opium of the People: Numa Pompilius in the French Renaissance*, «Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance», 52/1990, pp. 7-21.

⁶¹ N. MACHIAVELLI, *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, in N. MACHIAVELLI, *Tutte le opere*, ed. M. Martelli (1972), Firenze/Milano, Giunti/Bompiani, 2018, I, XI, p. 347; M. MONTAIGNE, *Saggi*, a cura di F. Garavini e A. Tournon, Milano, Bompiani, 2012, II.XII, p. 929.



comunque mantenuta – un altro e più originale registro semantico, legato all'agricoltura: la coltivazione delle menti. La coltura dei semi naturali della religione (credenza negli spiriti, ignoranza delle cause seconde, devozione verso poteri temuti e assunzione di segni naturali come pronostici) è in effetti, secondo Hobbes, l'opera specifica e benemerita dei fondatori di Stati, che hanno reso in questo modo gli uomini che avevano fiducia in loro «più atti all'obbedienza, alle leggi, alla pace, alla carità e alla società civile»⁶². Questo vale per i legislatori pagani, che hanno semplicemente inventato la comunicazione con gli Dei destinata a legittimarli e a sacralizzare l'ubbidienza, convincendo di questa menzogna il popolo grazie alla loro reputazione; ma vale anche per la politica divina di Abramo, di Mosè e del «nostro benedetto Salvatore», «dai quali sono derivate a noi le leggi del regno di Dio». Per mezzo di questi intermediari, infatti, è stato Dio stesso a *piantare* la religione e le leggi del suo regno peculiare, accettate dagli Ebrei per mezzo di un patto⁶³. Gli effetti, nei due casi, sono gli stessi: la civilizzazione degli uomini e il potenziamento delle loro passioni pacifiche, come il timore di punizioni divine e la pietà.

La metafora della coltivazione esprime meglio e direttamente, rispetto alla semantica transitiva dell'impressione, la compresenza di passività e attività che caratterizza la persuasione: si può coltivare soltanto qualcosa – come il seme – che ha già entro di sé un potere proprio di sviluppo. Le menti coltivate non sono solo passive; la cultura politica deve indirizzarne e assecondarne i tratti naturali preesistenti in germe, portandoli a esplicitazione in una forma specifica. Tale intreccio di attività e passività resta forse latente nel caso di quelle cose che dipendono maggiormente da noi, come «il lavoro applicato alla terra», e l'«educazione dei figli», che è una «*cultura* della loro mente»⁶⁴. Ma quando dobbiamo «forgiare secondo i nostri propositi» le menti degli uomini, che «non sono soggette a noi, ma rispondono al nostro lavoro secondo la loro volontà», allora l'imposizione coatta è inservibile: occorre compiacere e sollecitare, ovvero «ottenere favori con buoni uffici, come lodi, riconoscimenti di potere e tutto ciò che piaccia a coloro dai quali cerchiamo un beneficio. Questo è propriamente il *culto*; in tal senso *publicola* viene inteso come un cultore del popolo e *cultus Dei* come il culto di Dio»⁶⁵.

⁶² *Leviathan*, XII, p. 170 (tr. it. p. 115). D. WEBER, *Hobbes et le désir des fous*, PUPS, Paris 2007, p. 300 sottolinea l'ascendente baconiano del tema della cultura dei soggetti.

⁶³ *Leviathan*, XII, p. 180 (tr. it. p. 121).

⁶⁴ *Leviathan*, XXXI, p. 562 (tr. it. p. 381).

⁶⁵ *Ibidem*. In effetti, «essere solleciti nel promuovere il bene di un altro, e anche adulare, è onorare, in quanto è un segno che noi cerchiamo la sua protezione e il suo aiuto» (*Leviathan*, X, p. 136; tr. it. p. 91).

Il punto su cui vorrei insistere, allora, è il seguente: nella persuasione politica ottenuta con mezzi religiosi l'adulazione e la compiacenza vanno in entrambi i sensi. Il profeta sovrano, per convincere, deve essere *publicola*, amico e cultore/coltivatore del popolo, tanto quanto il popolo, concedendo fiducia al sovrano e dando credito alla sua ispirazione profetica, riconosce il potere del sovrano e lo onora, esercitando quindi un culto verso di lui⁶⁶. E in effetti, poiché diamo fiducia solo a chi riteniamo abbia sia il potere che l'intenzione di farci del bene, è plausibile suggerire che crediamo al sovrano proprio nella misura in cui è lui, a sua volta, a onorarci, a lodarci e quindi a riconoscere il valore del nostro giudizio. L'istituzione di tale circolo di fiducia reciproca tra legislatore e popolo è più importante, per gli effetti politici che genera, della verità (nel caso di Mosè) o falsità superstiziosa (nel caso di Numa) proprie della dottrina religiosa legittimante e delle sue cerimonie. Infatti, per mantenere viva la fiducia occorre beneficiare, «assistere altri uomini nei loro desideri»: la fiducia reciproca, si può osservare, incentiva la virtù della carità, avvicinando i rapporti di convivenza politica, sia tra sovrano e moltitudine, sia tra cittadini, «all'affetto naturale dei genitori per i loro figli»⁶⁷. Anche i segni delle intenzioni benevole del sovrano, in quest'ottica, possono essere solo esteriori e interessati: quel che conta è che tali segni, per alimentare il circolo del reciproco onore, si traducano in leggi che favoriscano gli uomini e ne accrescano la stima di sé.

4. *Persuasione religiosa e potere politico: Machiavelli*

Il complesso di motivi legati al circuito salutare tra persuasione religiosa, pacificazione politica e ruolo attivo del giudizio popolare opera quasi sottotraccia in Hobbes, emergendo esplicitamente in pochi ma sintomatici luoghi – come la fondazione profetica degli Stati e l'organizzazione delle comunità proto-cristiane. In Machiavelli, tale complesso tematico è presente in piena luce. Molti interpreti hanno sottolineato il ruolo cruciale della religione, per Machiavelli, nell'istituzione di buoni ordini e modi della convivenza⁶⁸; e in particolare il rapporto dinamico, carico di tensioni così come di potenzialità positive, tra profetismo politico e libertà popolare. La religione, come in Hobbes, è

⁶⁶ Infatti, «obbedire è onorare, perché nessuno ubbidisce a chi si ritiene non abbia alcun potere per aiutarci o nuocerci»; ma anche «credere, aver fiducia in qualcuno, contare su di lui è onorarlo; è segno dell'opinione che si ha della sua virtù e del suo potere» (*Leviathan*, X, p. 136; tr. it. pp. 91-92).

⁶⁷ *Elements*, I, 9, § 17, p. 44 (tr. it. p. 72).

⁶⁸ Tra la vasta letteratura sul tema, cfr. E. CUTINELLI-RÈNDINA, *Chiesa e religione in Machiavelli*, Pisa-Roma, Ist. editoriali e poligrafici internazionali, 1998; T. MÉNISSIER, *Prophétie, politique et action selon Machiavel*, «Les Études philosophiques», 66/2003, pp. 289-313; G. SCICHLONE, *Terre incognite. Retorica e religione in Machiavelli*, Milano, Franco Angeli, 2012, cap. III. S. LANDI, *Lo sguardo di Machiavelli*, Bologna, Mulino, 2017, soprattutto capp. XIV-XVI, argomenta come il tema platonico della nobile menzogna venga coniugato in Machiavelli a una costante attenzione al ruolo della «voce del popolo» e del giudizio dei molti.



uno strumento formidabile di persuasione pubblica e di governo, perché consente di rafforzare le precarie e instabili virtù morali e civili – come il coraggio militare, la lealtà politica e il reciproco soccorso tra concittadini – con la promessa di aiuti divini alla buona sorte e di beni celesti, o, inversamente, con la minaccia di sciagure e cattiva sorte terrena e ultraterrena.

Mi limiterò, in questo paragrafo, a richiamare soltanto schematicamente alcuni punti noti, e solo dalla prospettiva parziale di un confronto con Hobbes⁶⁹. Numa Pompilio, come visto, «si volse alla religione» per ridurre all'ubbidienza civile il «popolo ferocissimo» dei Romani mediante «le arti della pace»⁷⁰: l'introduzione della religione vincolò per secoli i cittadini romani al rispetto dei giuramenti civili e militari, li rese meno rei, e – in virtù delle caratteristiche specifiche dell'educazione religiosa romana – fece loro amare la gloria mondana, la libertà e la virtù pubblica. Come Numa convinse i romani della sua profetica «dimestichezza con una Ninfa» che lo consigliava, così «veramente mai fu alcuno ordinatore di leggi straordinarie in uno popolo che non ricorresse a Dio, perché altrimenti non sarebbero accettate; perché sono molti i beni conosciuti da uno prudente, i quali non hanno in sé ragioni evidenti da poterli persuadere ad altrui. Però gli uomini savi che voglio tòrre questa difficoltà ricorrono a Dio». Vantare una comunicazione privata con il divino conferisce stabilità al comando politico e legittimità per l'introduzione di nuovi ordinamenti; ma per convincere il popolo della verità dell'aiuto sovrannaturale, occorre avere reputazione di «bontà» e «prudenza». È vero che gli uomini dell'epoca di Numa «gli dettono facilità grande a conseguire i disegni suoi», perché erano «grossi», rozzi e carichi di superstizione, sicché si poteva «imprimere in loro facilmente qualunque nuova forma». Gli uomini antichi, «marmo rozzo», erano assai malleabili, mentre – come la carta scribacchiata di Hobbes – gli uomini moderni sono un marmo «male abbozzato», da cui è molto più difficile ricavare «una bella statua». Ma non per questo è impossibile persuadere a nuova credenza religiosa gli uomini civili, «che presumono non esser rozzi»: lo dimostra la predicazione di Savonarola, che il popolo fiorentino ha creduto essere ispirato da Dio.

Il celebre passo del cap. VI del *Principe* sui «profeti armati» sembra relativizzare questa conclusione, sostenendo che, se pure è possibile ai predicatori

⁶⁹ Questo confronto, a sua volta, è circoscritto alla questione della fondazione degli Stati. Non intendo mobilitare il tema complessivo della teologia politica di Hobbes e della sua concezione del rapporto tra potere ecclesiastico e potere civile sviluppata nella parte terza del *Leviathan* – concezione che, per le sue ramificazioni e il suo significato storico e teorico, conduce indubbiamente su terreni che Machiavelli non ha esplorato. Mi interessa piuttosto segnalare – da un'ottica più parziale, anche se credo non secondaria – come il machiavellismo dello Hobbes teorico della fondazione religiosa degli Stati implichi una messa in discussione dell'identificazione tra artificio rappresentativo razionalistico e pacificazione politica.

⁷⁰ *Discorsi*, I, XI, p. 345 sgg.

persuadere gli uomini al fine di introdurre nuovi ordini politici, come ha fatto Savonarola, tuttavia è difficile mantenere la fede senza armi e senza costrizione⁷¹. Lo stesso sostiene Hobbes, almeno per un verso: «dato che ogni religione formata si fonda dapprima sulla fede che una moltitudine ha in qualche persona» reputata saggia, benevolente e ispirata da Dio, quando il popolo sospetterà «la saggezza di quegli uomini, o la loro sincerità o il loro amore», o quando ne metterà in dubbio l'ispirazione, la religione stessa sarà rigettata «se non si oppone il timore della spada civile»⁷². Il consenso ottenuto per libero convincimento del popolo non parrebbe dunque fornire, senza l'assistenza di mezzi coercitivi e la minaccia di repressione fisica della miscredenza, una fonte stabile di pace politica e di felicità pubblica. Questa conclusione sembra congruente, del resto, con l'idea che il principe virtuoso debba certo cercare la fiducia del popolo esibendo virtù morali inattaccabili⁷³; ma, alla bisogna, debba anche saper congedare la reputazione di moralità e agire con brutale incisività.

La concezione machiavelliana del nesso tra forza e persuasione religiosa, tuttavia, ha più ambivalenze e sfaccettature di quanto non traspaia da questa formulazione. Machiavelli, come ha notato Leo Strauss, sceglie strategicamente di tacere del successo storico di Cristo, profeta disarmato per eccellenza⁷⁴. Ma non nasconde affatto che, in molti casi, le armi di cui si dota il profeta possono essere immateriali e invisibili; minacce di castighi ultraterreni, ad esempio, possono talvolta mantenere la fede e la lealtà civile ben più di quanto lo possano le violenze fisiche⁷⁵. La rigenerazione religiosa animata «da santo Francesco e da santo Domenico», emblematicamente, fu così *potente* da tenere in vita il morente potere spirituale e temporale della Chiesa di Roma; tale è stato il potere persuasivo del ritorno alle origini compiuto dagli ordini mendicanti che, ancora secoli dopo, i «prelati» e i «capi della religione» possono liberamente compiere le peggiori nefandezze senza che la rinnovata autorità morale e politica della Chiesa venga intaccata⁷⁶.

Machiavelli suggerisce anche, inversamente, come si diano contesti in cui l'uso stesso delle armi può sortire effetti persuasivi di generazione del consenso: se scontento o a lungo oppresso dai grandi, il popolo applaudirà principi o dittatori che usino violenza contro la violenza dei potenti. Ma, in modo ancora più indicativo, l'esercizio della forza, anche feroce, può divenire in alcuni casi persino un fattore di sacralizzazione del legame politico e di cementazione di un

⁷¹ *De principatibus*, VI, pp. 822-3.

⁷² *Leviathan*, XII, p. 180 (tr. it. p. 122).

⁷³ «A uno principe è necessario avere el popolo amico; altrimenti non ha, nelle avversità, remedio» (*De principatibus*, IX, p. 839).

⁷⁴ L. STRAUSS, *Thoughts on Machiavelli*, Chicago, University of Chicago Press, 1958, p. 84.

⁷⁵ In questo senso argomenta C. GINZBURG, *Nondimanco. Machiavelli, Pascal*, Milano, Adelphi, 2018, pp. 155 sgg.

⁷⁶ *Discorsi*, III, I, p. 571.



rapporto di fiducia religiosa tra principe e popolo. È noto il cruento episodio cesenate, a cui Machiavelli ha assistito di persona, relativo al consolidamento del dominio del Valentino: dopo aver dato mandato allo spietato Ramiro de Lorca di spegnere nel sangue i disordini che scuotevano la Romagna, il Borgia lo fece, «una mattina, mettere in dua pezzi in sulla piazza, con uno pezzo di legno e uno coltello sanguinoso a canto»⁷⁷. Lo spettacolo tragico non ebbe solo l'effetto immediato di esonerare il Valentino, agli occhi del popolo, dal malcontento creato dalla repressione; più radicalmente, e con esplicita simbologia cristologica di redenzione, egli ottenne di «purgare gli animi di quelli popoli e guadagnarseli in tutto», lasciandoli al contempo, e in modo duraturo, «satisfatti e stupidi»⁷⁸. A differenza dell'esempio hobbesiano della tragedia rappresentata ad Abdera, la catarsi tragica inscenata dal Borgia imprime negli animi degli uomini le passioni della pace.

Istituzione di un vincolo religioso e creazione del consenso politico, in questo esempio estremo, si confondono. Ma ancor più, come per il *publicola* di Hobbes, risalta il ruolo costitutivo del giudizio popolare per la costruzione retorica di un'efficace pacificazione politica. Per consolidare il proprio potere, il Borgia ha compiuto un atto prudente che non soltanto difende e vendica il popolo, ma, in modo ambivalente, ne magnifica e ne onora la *potentia*: come nella descrizione hobbesiana del *cultus dei*, il sacrificio di sangue ha anche la funzione di placare e compiacere una potenza terribile, cercandone la benevolenza. Pur se raggirato e soggiogato al potere di un principe violento, il popolo è in questo modo reso protagonista, ambiguamente, di un'esperienza di effettivo incremento della propria libertà e del proprio onore – esperienza che fa a sua volta da base a una durevole pace sociale. «Tanto erano validi e' fondamenti» posti dal Valentino, infatti, che la Romagna, ben consolidata, «lo aspettò più di uno mese», e «in Roma, ancora che mezzo vivo, stette sicuro». Il consenso civile creato dal Borgia, ormai profeta disarmato, sopravvive al tramontare della sua potenza militare.

5. *Conclusion: il "momento machiavelliano" di Hobbes*

Sullo sfondo della fenomenologia del potere politico della persuasione emerge dunque, tanto in Machiavelli quanto in Hobbes, un problema più radicale: quello del potere del popolo – ovvero, almeno nel senso lato di fondamento popolare dell'autorità politica, il problema della democrazia. Non si può persuadere la moltitudine, anche a fini manipolatori, senza onorarla, e quindi,

⁷⁷ *De principatibus*, VII, p. 828.

⁷⁸ Interpreta la parabola del Borgia come profezia politica cristologica J.P. MCCORMICK, *Prophetic Statebuilding: Machiavelli and the Passion of the Duke*, «Representations», 115/2011, pp. 1-19.

hobbesianamente, senza riconoscerle e concederle *potentia*⁷⁹. La demonizzazione hobbesiana della pratica oratoria non riesce a nascondere il fatto che il giudizio dei molti non è un materiale del tutto cedevole o modellabile a piacimento: l'opinione comune, anche laddove il retore riesca a eluderla e contrafarla, mantiene una fattuale forza istitutiva; resta la base effettiva di fiducia di cui il potere politico ha bisogno per sorgere e mantenersi. Ci si potrebbe chiedere, allora, se il circolo virtuoso tra culto del sovrano, culto del popolo e pacificazione sociale – circolo che, in Hobbes, si dà a vedere esplicitamente nella fondazione profetica degli Stati – riguardi soltanto una tipologia definita di esercizio del potere, oppure se renda visibili caratteristiche proprie dell'autorità politica in quanto tale.

Hobbes, indubbiamente, cerca di scongiurare questa generalizzazione. L'aspra critica hobbesiana della retorica ha appunto come obiettivo polemico fondamentale il portato democratico di un potere politico fondato sull'opinione: un portato non taciuto, ma anzi assunto esplicitamente da Machiavelli – e da lui posto in primo piano sia nel caso delle repubbliche, sia in quello dei principati⁸⁰. Per Hobbes, la scienza morale e civile deve soppiantare la retorica, riservandole al massimo la funzione ancillare di ornamento dell'insegnamento razionale. Tanto la sovranità istituita per patto, quanto quella acquisita per conquista non sembrano appoggiarsi in prima istanza su processi fiduciari e di

⁷⁹ Se coltivare significa onorare, e onorare è sempre un riconoscimento di *potentia*, l'autorità del fondatore di religioni si appoggia sulla *potentia* del popolo; una *potentia* che, significativamente, trasmette una *potestas* politica, una legittimità al comando, senza che intervenga l'artificio dell'autorizzazione. In questo senso, la tendenziale convergenza di *potentia* e *potestas* non vale solo nello Stato e oltre lo Stato moderno in crisi, come argomenta Altini, *Potenza come potere*, pp. 178 sgg., ma anche prima dell'istituzione del *Leviatano* – un *prima* che, si potrebbe dire, resta incorporato nella macchina rappresentativa che tenta di occultarlo.

⁸⁰ Per un primo orientamento su questo tema controverso e molto discusso, rimando al recente G. PEDULLÀ, *Machiavelli in Tumult: The Discourses on Livy and the Origins of Conflictual Politics*, Cambridge, Cambridge UP, 2018. Per il nesso tra retorica politica e repubblicanesimo in Machiavelli e nel machiavellismo, cfr. almeno V. KAHN, *Machiavellian Rhetoric*, Princeton, Princeton UP, 1994 (pp. 54 sgg. per la discussione dell'esempio di Numa). Una delle presentazioni classiche dell'opposizione – politica e teorica – tra Hobbes e il repubblicanesimo inglese influenzato da Machiavelli è ovviamente J.G.A. POCKOCK, *The Machiavellian Moment*, Princeton, Princeton UP, 1975, pp. 370 sgg. Questa opposizione è l'oggetto di molti importanti studi di SKINNER, da *Reason and Rhetoric* al più recente *Hobbes and Republican Liberty*, Cambridge, Cambridge UP, 2008, nei quali tuttavia l'eredità machiavelliana a cui Hobbes è visto (giustamente) contrapporsi è soprattutto l'affermazione civica dei valori della *libertas* e della partecipazione pubblica; meno indagato da Skinner, il tema machiavelliano dell'intreccio tra retorica politica e inganno religioso rivela a mio avviso maggiori continuità tra i due autori. In questa direzione si muove la lettura di R. BEINER, *Machiavelli, Hobbes, and Rousseau on Civil Religion*, «The Review of Politics», 55/1993, pp. 617-638, che costruisce un parallelo tra il progetto machiavelliano di "paganizzazione" del Cristianesimo e quello hobbesiano di una sua "giudaizzazione". Anche secondo J. COLLINS, *The Allegiance of Thomas Hobbes*, Oxford, Oxford UP, 2005, cap. I, il comune riferimento a Numa si iscrive nel proposito, condiviso da Machiavelli e Hobbes, di ricondurre la religione a fede civile. V.B. SULLIVAN, *Machiavelli, Hobbes and the Formation of a Liberal Republicanism in England*, Cambridge, Cambridge UP, 2004, mentre contesta, analizzando il complesso intreccio tra temi hobbesiani e machiavelliani operante nel repubblicanesimo liberale inglese, la rigida dicotomia tra repubblicanesimo e liberalismo moderno presente negli studi della scuola di Cambridge, non avvicina tuttavia i due autori riguardo al tema della persuasione religiosa. Cfr. anche l'erudita ricostruzione di P.A. RAHE, *Against Throne and Altar. Machiavelli and Political Theory under the English Republic*, Cambridge, Cambridge UP, 2008: su Hobbes e Machiavelli, cap. IV.



reciproco riconoscimento tra sovrano e moltitudine: nel primo caso, il sovrano istituito è una maschera formale autorizzata per convenzione, il cui potere – conseguente alla rinuncia di ciascuno al diritto naturale a tutte le cose – si esprime innanzitutto sul piano della coercizione legale e del timore delle punizioni; nel secondo caso, analogamente, il vinto presta consenso all'ubbidienza in ragione del timore, posto di fronte al soverchiante potere di vita e di morte detenuto dal sovrano acquisito. Entrambe le forme di autorizzazione, almeno al loro livello basilare di legittimità, rinunciano al governo immateriale delle opinioni dei sudditi; spostano l'ambito della validità e dell'esercizio del potere all'istituzione formale di regole per le azioni esterne, e al monopolio della capacità coercitiva necessaria a garantirle.

Nelle intenzioni di Hobbes, il rigore dimostrativo della scienza civile permette appunto di trascendere l'instabilità dell'opinione e del consenso come basi naturali del potere, con le loro inevitabili implicazioni democratiche. Un potere legittimato dalla persuasione rende anche il popolo *potente*, e quindi propenso a sanzionare con la ribellione il sovrano che tradisce le aspettative e non riesce a mantenere la fiducia dei molti. Le cause del cambiamento di religione, elencate da Hobbes nel capitolo sui fondatori profetici di Stati, valgono altrettanto come cause della destabilizzazione di poteri politici garantiti dalla fede: l'ingiunzione di credere in cose impossibili, l'impurezza e ipocrisia dei preti, la mancanza di testimonianza di miracoli⁸¹; fu «il popolo di Israele», ad esempio, a deporre Dio stesso dal ruolo di sovrano civile, disgustato dall'ingiustizia dei figli di Samuele. Per sottrarre all'opinione del popolo sulla bontà e la giustizia dei governanti il suo potere – sia istituyente che destituyente – l'educazione morale e civile deve farsi scienza rigorosa, insegnabile a tutti e libera dalle oscillazioni e dalle controversie. La scienza morale prescrive la rinuncia a tradurre in azione l'opinione privata, e la sottomissione alle leggi civili come unico mezzo sicuro per ottenere protezione, sicurezza e pace. Solo se eretto o corretto con l'aiuto artificiale della scienza, lo Stato può quindi esser posto su fondamenta solide e dotato di una struttura relativamente resistente⁸².

Diverse tensioni, tuttavia, attraversano questa tesi, e segnalano le persistenti ramificazioni del “momento machiavelliano” di Hobbes⁸³ – nel senso

⁸¹ *Leviathan*, XII, p. 182 (tr. it. p. 124). Anche in questo caso non vi sono differenze apprezzabili, quanto al peso determinante del giudizio popolare, tra la superstiziosa religione civile dei Gentili e la politica divina della vera religione.

⁸² *Leviathan*, XXX, p. 522.

⁸³ Anche G. BORRELLI, *Il lato oscuro del Leviathan. Hobbes contro Machiavelli*, Napoli, Cronopio, 2009, mette in luce gli elusivi dispositivi prudenziali di governo delle opinioni che il *Leviatano* deve attivare per sussistere; Borrelli non prende in esame, tuttavia, l'ipotesi che la persuasione – religiosa in particolare – possa avere anche in Hobbes un autonomo ruolo di istituzione dell'autorità politica, e ne considera la funzione soltanto come complemento dell'artificio rappresentativo. A mio parere, al contrario, il nesso tra persuasione, giudizio comune e pacificazione si dispiega a

generale di un'idea di *potestas* politica fondata sulla *potentia* naturale della fiducia collettiva. Vorrei, brevemente e in modo soltanto rapsodico, richiamare alcuni elementi indiziari che, pur di interpretazione controversa, potrebbero rafforzare la plausibilità di questo suggerimento. (1) Com'è noto, per i cittadini cristiani il sovrano è anche profeta⁸⁴, e la sua autorità è sorretta dalla credenza nel fatto che la Scrittura riporta autenticamente la parola di Dio e la storia della morte redentrice e della resurrezione di Cristo. Hobbes, è vero, insiste sul fatto che l'autorità civile del sovrano precede le sue qualità profetiche di interprete della Scrittura e canonizzatore dei dogmi, e legittima queste ultime: le teorie dell'istituzione e dell'acquisizione della sovranità non si appoggiano in prima istanza su argomenti ricavati da doveri religiosi, naturali o profetici che siano, ma soltanto sulla ragione⁸⁵. Tuttavia (2), nel caso del dominio dispotico, sembra davvero difficile slegare il consenso all'ubbidienza dei vinti dalla fiducia nella capacità e nell'intenzione del vincitore di offrire protezione⁸⁶. E soprattutto (3) un'indistinzione di fondo tra potere e diritto del sovrano sembra valere, seppure in modo più elusivo, anche per la sovranità istituita⁸⁷. Per tutti i patti occorre fede – anche per quello che sancisce l'unione civile e la sottomissione al comando di un'unica persona artificiale. E, di fatto, l'ubbidienza declina se i sudditi non hanno fede nello Stato; se ritengono di non essere protetti, o se credono che il sovrano non rispetti la legge di natura, essi prenderanno le punizioni come «un atto di ostilità»⁸⁸. La differenza tra pace e diritto di guerra risiede quindi, inevitabilmente, nell'opinione del popolo⁸⁹: per questo motivo il miglior governo delle azioni consiste nella persuasione, ovvero nel governo delle opinioni⁹⁰.

Anche concedendo questo punto, Hobbes potrebbe comunque replicare che l'ingegno acquisito della scienza morale apporta all'opinione naturale del popolo un elemento irrinunciabile: la chiara dimostrazione che, in assenza di un potere comune che incute soggezione, gli uomini restano in uno stato di guerra, latente o esplicito. In altri termini: l'opinione dei molti resta a fondamento del potere politico ben costruito, ma nella misura in cui – paradossalmente – è

monte dell'artificio pattizio; è dunque piuttosto lo Stato, a me pare, a doversi adattare – tra molte tensioni – a un dinamismo relazionale naturale che lo precede e lo istituisce.

⁸⁴ *Leviathan*, XXXVI, p. 678.

⁸⁵ La tesi opposta di A. MARTINICH, *The Two Gods of Leviathan. Thomas Hobbes on Religion and Politics*, Cambridge, Cambridge UP, 1992, che ritengo scorretta, rafforzerebbe l'argomento qui proposto, nella misura in cui fonderebbe direttamente il potere politico sulla credenza religiosa.

⁸⁶ Cfr. D. BAUMGOLD, "Trust" in Hobbes's *Political Thought*, «Political Theory», 6/2013, 838-55.

⁸⁷ Si veda per una discussione F. TOTO, *Concezione razionale e concezioni immaginarie della giustizia in Thomas Hobbes*, «Isonomia. Rivista online di Filosofia», 2015.

⁸⁸ *Leviathan*, XXX, p. 522 (tr. it. p. 274).

⁸⁹ «The Power of the mighty has no foundation but in the opinion and beleefe of the people» (*Behemoth*, p. 128).

⁹⁰ *Leviathan*, XVIII, p. 272.



persuasa della necessità del proprio stesso esautoramento⁹¹; nella misura in cui assente alla soggezione (quasi) incondizionata alle leggi civili come unico strumento certo per salvarsi dalla guerra permanente della condizione di natura. Se questo è vero, il problema si specifica allora nel seguente modo: la scienza morale dimostra davvero in modo incontrovertibile che, in assenza di potere temibile, vige la guerra di tutti contro tutti?

La questione è ovviamente troppo complessa per poter essere decisa in pochi cenni, ma un argomento desumibile dalla discussione svolta fin qui può forse fornire, in conclusione, qualche spunto critico. Nella condizione di natura descritta da Hobbes, gli uomini nascono come funghi nei boschi, spontaneamente e all'improvviso: non sono sottoposti ad alcuna arte civile che stabilisca tra loro differenze apprezzabili di educazione. Ma proprio per questo, si può osservare, sono uomini *non coltivati*; sono individui cresciuti senza l'assistenza di una cultura familiare o civile, oppure regrediti a uno stato incolto⁹². In assenza di coltivazione, prevalgono in essi (anche se non in tutti, e nemmeno necessariamente nella maggioranza) le passioni asociali della competizione, della diffidenza e del desiderio di superiorità. Non coltivati, gli individui possiedono solo in germe le passioni della pace e il linguaggio della socialità; e ciò comporta che la retorica capace di influenzarli nell'immediato potrà parlare soltanto la lingua dell'inimicizia, della sedizione e della guerra. Ma non vi è, allora, una circolarità logica? Hobbes sottolinea l'inadeguatezza dell'ingegno naturale a stabilire la pace senza l'assistenza della scienza; ma dopo che, con l'ipotesi di partenza dello stato di natura, ha escluso dalla condizione umana proprio la possibile funzione pacificatrice della coltivazione naturale degli uomini. A distinguere gli uomini dagli animali spontaneamente sociali, dopo questa esclusione, provvedono di conseguenza soltanto i tratti minacciosi e competitivi⁹³ – ma non sono l'amicizia e la pietà passioni altrettanto specificamente umane? Non è il consiglio un impiego civile dell'arte umana della parola? L'immagine

⁹¹ Per F. RAIMONDI, *Machiavelli's Discorsi and Hobbes's Leviathan: Religion as Ideology*, in A. ARIENZO – A. PETRINA (eds), *Machiavellian Encounters in Tudor and Stuart England*, Farnham, Ashgate, 2013, pp. 173-184, questa è appunto una delle differenze più rilevanti tra Hobbes e Machiavelli: «Hobbesian religion is an instrument by which self-obedience leads to the delegation of all power to the sovereign, while, on the contrary, the Machiavellian religion leads to a full assumption of collective political responsibility» (p. 184). Ritengo tuttavia, come sarà chiaro dall'analisi fin qui svolta, che questa contrapposizione resti alla superficie di un problema – quello, in sintesi, della *potentia* del popolo e della dipendenza della *potestas* politica dalla fiducia collettiva – la cui classica sostanza machiavelliana persiste ancora nel pensiero politico di Hobbes, pur in un quadro in larga parte mutato, già "moderno", di comprensione dell'ordine statale.

⁹² La lettura della condizione di mera natura come stato ipotetico di deculturazione, che è altrettanto, paradossalmente, una *denaturazione* dell'ambivalenza passionale umana, è sviluppata nel lavoro di N. DUBOS, *Thomas Hobbes et l'histoire*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2014, pp. 174 sgg.

⁹³ Cfr. la critica analoga di A. FERRARIN, *Artificio, desiderio, considerazione di sé. Hobbes e i fondamenti antropologici della politica*, Pisa, ETS, 2001, p. 207.

stessa della naturalità dello stato di guerra, in quest'ottica, appare come l'assunto selettivo e parziale di una retorica scientifica di stampo antidemocratico, votata al consolidamento della piena soggezione alla *potentia/potestas* dello Stato. Una retorica politica che, come ogni altra, non può liberarsi dalle sorti alterne della fiducia e della disaffezione del giudizio comune.