

Enrico Guglielminetti

IL COLPO MANCATO
SUL SIGNIFICATO DELLA DUPLICITÀ PER I PARTITI POLITICI

Abstract

In the following remarks, I address the question of “duplicity” within political parties and politics in general. My thesis is that, whereas it is true that—first and for the most part—we encounter duplicity in politics as a form of grim hypocrisy, nevertheless this does not imply that all forms of duplicity have to be overcome. The dream of an overcoming of duplicity, I argue, brings close the positions, albeit very distant from one other, of Hobbes, Marx, Schmitt, Gramsci, and Croce, and can be considered a legacy of the metaphysics of the One. In what sense is duplicity in politics not only unavoidable but also opportune and necessary? And what do the Jews have to do with this? Why is there an at least theoretical connection between the question of parties and the Jewish question, starting with Hobbes? Would political parties perhaps be an example of the “small difference” that not only for Carl Schmitt but also for Walter Benjamin constitutes one of the salient features of the Jewish culture? Is the party, in some sense, in the position of the Jew?

Nelle note che seguono affronto la questione della “duplicità” nei partiti politici e nella politica in generale. La mia tesi è che, se è vero che – innanzitutto e per lo più – noi incontriamo la duplicità in politica come bieca ipocrisia, da ciò non discende che ogni forma di doppiezza vada per ciò superata. Il sogno del superamento della duplicità accomuna – come cerco di argomentare – le posizioni, pur così distanti tra loro, di Hobbes e di Marx, di Schmitt, di Gramsci e di Croce, e si può considerare un retaggio politico della metafisica dell'uno. Ma in che senso la duplicità in politica è invece non solo inevitabile, ma addirittura opportuna e necessaria? e che cosa c'entrano gli ebrei in tutto ciò? perché esiste un nesso – per lo meno teoretico – tra la questione dei partiti e la questione ebraica? Sarebbero forse i partiti politici un esempio di quella “piccola differenza” che non solo per Carl Schmitt, ma anche per Walter Benjamin, costituisce uno dei tratti salienti della cultura ebraica? il partito, sta in un certo senso nella posizione dell'ebreo?

A partire da Hobbes – dalla sua complessa ricognizione del significato politico del “due” – l'articolo approda, tramite la mediazione decisiva dell'interpretazione schmittiana del *Leviatano*, a fondare ermeneuticamente la tesi per cui i partiti dovrebbero essere, al loro meglio, produttori di duplicità. Paradossalmente, tutta l'ipocrisia dei nostri politicanti non è affatto sufficiente a produrre un “due” siffatto. Non di unità, di

linearità, deve andare in cerca la politica contemporanea, ma di un difficile “due”, che stia al di là, e non al di qua della coerenza.

1. *Vederci doppio*

Uno dei temi ricorrenti della filosofia politica di Hobbes è che non si possono servire due padroni. È soprattutto nel confronto con le pretese della religione, che la questione del “due” diventa imbarazzante. I privati cittadini non devono arrogarsi il giudizio sul bene e sul male, perché in questo consiste il peccato originale politico:

«[...] è di grande importanza per la pace comune che non si proponano ai cittadini opinioni o dottrine in base alle quali credano di non potere legittimamente obbedire alle *leggi* dello Stato [...]; o che sia loro lecito di resistergli; o che una pena minore incomba su chi nega, piuttosto che su chi presta obbedienza. Se infatti uno comanda di compiere un’azione sotto pena di morte naturale, e un altro lo vieta sotto pena di morte eterna, entrambi a buon diritto, ne consegue non solo che dei cittadini, sebbene innocenti, possono venire legittimamente puniti; ma che lo Stato è del tutto distrutto. Infatti nessuno può servire due padroni, e colui che crediamo di dovere obbedire per paura della dannazione non è meno padrone di colui cui obbediamo per paura della morte naturale, anzi, semmai lo è di più. Segue dunque che l’uomo o la curia, cui lo Stato ha affidato il *potere supremo*, hanno anche il diritto di giudicare quali opinioni siano ostili alla pace, e di vietare che siano insegnate»¹.

Una delle possibili chiavi di lettura dell’opera di Hobbes è proprio questa negazione del “due” in chiave anti-fondamentalista (sia poi il fondamentalismo di matrice cattolica o protestante). Per meglio dire: lo scontro del fondamentalismo politico e di quello religioso fa emergere un “due”, che entrambi vogliono cancellare a tutti i costi. Cancellarlo, significherebbe ristabilire la pace delle coscienze:

«Se infatti mi si ordina di fare qualcosa, che è peccato per chi lo ordina, facendolo non pecco, purché chi lo ordina sia mio signore legittimo. Se servo in guerra per ordine dello Stato, ritenendo che la guerra sia ingiusta, non agisco ingiustamente. Anzi, agirei ingiustamente se mi rifiutassi di servire in guerra, perché mi arrogherei la conoscenza del giusto e dell’ingiusto, che spetta allo Stato. Coloro che non osservano questa distinzione, ogni volta che si comanda loro qualcosa che è illecito, o sembra esserlo, si trovano nella necessità di peccare. Infatti, se obbediscono, agiscono contro coscienza; se non obbediscono, contro il diritto. Se agiscono contro la coscienza, mostrano di non temere le pene della vita futura; se agiscono contro il diritto, sopprimono, per quanto sta in loro, la società umana e la vita civile in questa vita»².

Il teorico della pace non può accettare questo *double bind*, che si traduce in una «*peccandi necessitatem*», cioè nella fine della pace delle coscienze e della pace civile. È dunque necessario procedere all’elaborazione di una teologia (e di una ermeneutica biblica), che renda impossibile questa situazione di conflitto interiore ed esteriore, elaborazione cui Hobbes attende nell’ultima parte del *De Cive* (intitolata appunto: *Religio*) e nelle ultime

¹ T. HOBBS, *De Cive*, a cura di H. Warrender, Clarendon Press, Oxford 1983 (*The Clarendon Edition of the Works of Thomas Hobbes*, vol. II), VI, XI; trad. it. T. Magri, Editori Riuniti, Roma 2005, pp. 76-77.

² *Ibidem*, XII, II; it., pp. 129-130.

due sezioni del *Leviatano* (*Of a Christian Commonwealth*, e *Of the Kingdome of Darknesse*). Hobbes lo dice chiaramente:

«Per una conoscenza completa del dovere civile manca soltanto di conoscere quali sono le leggi o i comandi di Dio. Altrimenti, infatti, non si può sapere se quello che ci viene ordinato di fare dall'autorità del potere civile sia o meno contro le leggi di Dio. Da questo segue di necessità, o che, per eccessiva obbedienza verso lo Stato, diveniamo ribelli contro la maestà divina; oppure che, per timore di peccare contro Dio, incorriamo nella disobbedienza verso lo Stato. Per evitare entrambi questi scogli, è necessaria la conoscenza delle leggi divine; e poiché la conoscenza delle leggi dipende dalla conoscenza del regno, dovremo parlare nella pagine seguenti del *regno di Dio*»³.

Si tratta, appunto, di garantire la pace dell'animo e della mente. Se i cittadini sanno che cosa lo Stato e la Chiesa di Stato comandano, ma non sanno se quello che comandano sia o meno contrario ai comandi di Dio, allora:

«la loro obbedienza fluttua tra la pena della morte *temporale*, e quella della morte *spirituale*, come se navigassero fra *Scilla* e *Cariddi*; e incorrono spesso in entrambi. Ma coloro che distinguono correttamente ciò che è necessario alla salvezza, e ciò che non lo è, non possono avere nessun dubbio del genere»⁴.

L'eliminazione del dubbio è una sorta di superamento dello stato di natura al livello delle coscienze. Infatti, nel dubbio, ciascuna delle due verità o interpretazioni contendenti ha un pari diritto naturale a tutta la verità, sicché – se non interviene un'istanza regolatrice – il conflitto è endemico e permanente.

Nel *Leviatano*, la sostanza del discorso non cambia:

«Governo *temporale* e governo *spirituale* sono solo due parole introdotte nel mondo per far sì che gli uomini vedano doppio (*to make men see double*) e commettano errori nel riconoscere il loro *legittimo sovrano* [...]. Perciò, in questa vita, non c'è altro governo, né dello Stato né della religione, fuori di quello temporale; né insegnamento di alcuna dottrina, che colui che governa sia lo Stato sia la religione abbia proibito che sia insegnata, cui sia lecito a qualunque suddito di aderire. Questo governante deve essere unico; in caso contrario debbono necessariamente seguire, nello Stato, le fazioni e la guerra civile, fra *Chiesa* e *Stato*, fra *spiritualisti* e *temporalisti*, fra la *spada della giustizia* e lo *scudo della fede*, e (quel che è più grave), nel cuore di ogni cristiano, fra il *cristiano* e l'*uomo*»⁵.

«Gli uomini non possono servire due padroni»⁶.

³ *Ibidem*, XV, I; it., pp. 167-168.

⁴ *Ibidem*, XVIII, I; it., p. 234.

⁵ T. HOBBS, *Leviathan*, The English and Latin Texts, a cura di N. Malcolm, Clarendon Press, Oxford 2012 (*The Clarendon Edition of the Works of Thomas Hobbes*, voll. IV e V), pp. 732-735; trad. it. a cura di A. Pacchi, Laterza, Roma-Bari 2011, p. 381 (cap. XXXIX).

⁶ *Ibidem*, pp. 912-913; it., p. 465.

2. Hobbes, l'astuto

Ma davvero il “due” si può e si deve sempre evitare? Non c'è anche un “due” necessario? La legge naturale e il diritto naturale costituiscono in Hobbes l'altra faccia del “due”, quella positiva, senza la quale lo Stato non sarebbe possibile. Lo Stato, che impedisce il “due”, nasce da un “due”.

Bobbio ha sostenuto, in pagine terse ed esemplari, che la legge naturale hobbesiana si riduce a «un mero *flatus vocis*»:

«La legge naturale non ha una propria sfera di applicazione: nello stato di natura non è ancora, nello stato civile non è più. Non esiste mai e in nessun luogo, per essa, il presente»⁷.

Bobbio era partito da un paradosso:

«Thomas Hobbes appartiene, *di fatto*, alla storia del diritto naturale [...]. D'altra parte, Hobbes appartiene, *di diritto*, alla storia del positivismo giuridico [...]. Giusnaturalismo e positivismo sono due correnti antitetiche, perennemente in polemica: l'una rappresenta la negazione dell'altra. Com'è possibile che Hobbes appartenga, contemporaneamente, a tutte e due?»⁸.

Per un verso Bobbio riconosce che «il “paradosso” hobbesiano [...] è genuino»⁹, per l'altro lo risolve ermeneuticamente:

«Ora abbiamo compreso che contraddizione o paradosso non c'è, perché la vera funzione della legge naturale, l'unica che resiste alla demolizione, è quella di dare un fondamento, il più assoluto dei fondamenti, alla norma che non vi può essere altro diritto valido che il diritto positivo. Tutto ciò che Hobbes riesce a spremere dalla dottrina tradizionale del diritto naturale è dunque un argomento in favore della necessità dello Stato e dell'obbligo di obbedienza assoluta al diritto positivo [...]. Se il giusnaturalismo era stato, prima di Hobbes, e sarà ancora, dopo Hobbes, una dottrina che riconosce due sfere giuridiche distinte, se pur variamente tra loro connesse, con Hobbes il giusnaturalismo sbocca in una concezione monistica del diritto, cioè in una negazione del diritto naturale come sistema di diritto superiore al sistema di diritto positivo»¹⁰.

Hobbes, quindi, per Bobbio, è senza “due”, il che non stupisce, trattandosi appunto del teorico dell'assolutismo. Ma, se la conclusione è ferma e lineare, il percorso è tuttavia più mosso e accidentato, specie se consideriamo «la fase di passaggio dallo stato di natura allo stato civile»¹¹, perché resta pur vero che, per Hobbes, «a fondamento della validità di tutto il sistema giuridico positivo sta una legge naturale»¹²:

«In tal modo, pur avendo eliminato ogni interferenza della legge naturale dal momento in cui l'ordinamento positivo è costituito, [Hobbes] non può fare a meno di porre la legge naturale alla base del

⁷ N. BOBBIO, *Thomas Hobbes*, Einaudi, Torino 1989, p. 138. La domanda potrebbe essere: ciò per cui non esiste mai e in nessun luogo il presente, non ha tuttavia realtà?

⁸ *Ibidem*, p. 111.

⁹ *Ibidem*, p. 112.

¹⁰ *Ibidem*, p. 145.

¹¹ *Ibidem*, p. 138.

¹² *Ibidem*, p. 139.

sistema, cioè cade inesorabilmente in braccio al giusnaturalismo quando sembrava che gli fosse definitivamente sfuggito»¹³.

Se dunque è vero che Hobbes «non ammette che vi siano due diritti»¹⁴, è pur vero che

«[...] il diritto naturale ha valore normativo almeno in un punto, che è il punto d'appoggio di tutto il sistema»¹⁵.

Il che – come si ammetterà – non è poco. Insomma, si potrebbe dire, c'è una dialettica dell'astuzia. Per Bobbio, Hobbes «si è valso delle leggi naturali soltanto come di un espediente»¹⁶, così privandole di ogni contenuto e prestigio:

«Val la pena di osservare, se pur di sfuggita, che l'uso delle categorie degli avversari per dimostrare proprio l'opposto di quello che gli avversari intendono, fa parte delle più caratteristiche astuzie hobbesiane, è un aspetto, fra i più brillanti e attraenti, della sua vocazione di polemista»¹⁷.

Così, sia la teoria del contratto, sia la nozione di legge di natura, che usualmente hanno lo scopo di limitare il potere statale, sono da Hobbes rese funzionali proprio all'assolutismo¹⁸.

E tuttavia, non v'è astuzia che non sia in qualche modo ingenua, specialmente nel gioco politico. La soluzione del paradosso, come Bobbio per altro dimostra, riesce meno bene di quanto Bobbio stesso, in conclusione, affermi.

Ma c'è un altro “due”, forse ancora più caratteristico: quello appunto di diritto naturale e legge naturale. Nello stato di natura, l'uomo è in preda alle proprie passioni:

«Se alla naturale inclinazione degli uomini a provocarsi a vicenda, inclinazione che essi derivano dalle passioni e soprattutto dalla falsa stima di sé, si aggiunge (*si addas*) il diritto di tutti a tutto [...] non si può negare che lo stato naturale degli uomini, prima che si riunissero in società, era la guerra; non solo, ma una guerra di tutti contro tutti. Cos'è infatti la GUERRA, se non il tempo in cui si dichiara a sufficienza, con le parole e con i fatti, la volontà di lottare con la forza? Il tempo restante si chiama PACE»¹⁹.

Il problema sembra dunque essere quello di aggiungere alle passioni qualche cosa di diverso dal diritto naturale, e questa differente aggiunta (universale e necessaria) sono – appunto – le leggi naturali. Lasciato a se stesso, l'uomo è un fondamentalista, incline alla rabbia, alla violenza, alla superbia e alla crudeltà:

«La passione che, per la sua violenza o per il suo persistere, produce la follia è o un grado elevato di *vanagloria*, comunemente detta *orgoglio* e *presunzione*, o una grave *depressione*. L'orgoglio rende schiavi della collera che, portata all'eccesso, diventa la follia chiamata RABBIA e FURORE. Così accade che un eccessivo desiderio di vendetta, divenuto abituale, lede gli organi e si trasforma in rabbia, che un

¹³ *Ibidem*, p. 140.

¹⁴ *Ibidem*, p. 141.

¹⁵ *Ibidem*, p. 142.

¹⁶ *Ibidem*, p. 119.

¹⁷ *Ibidem*, p. 120.

¹⁸ Cfr. *ibidem*, *ivi*.

¹⁹ T. HOBBS, *De Cive*, I, XII; *it.*, pp. 26-27.

eccesso di amore, unito alla gelosia, si trasforma anch'esso in rabbia, che l'opinione sproporzionata che una persona ha di sé quanto all'ispirazione divina, alla saggezza, al sapere, alla bellezza e via dicendo, si trasforma in dispersione e in volubilità, mentre, se si unisce all'invidia, diventa rabbia, che la convinzione ardente della verità di qualcosa, contraddetta da altri, diventa rabbia»²⁰.

Le leggi di natura sono appunto l'aggiunta naturale che pone un argine alle passioni. Aggiunta solo parzialmente efficace, che dunque rende indispensabile il proprio inveroamento attraverso lo Stato e le sue leggi civili. Inveroamento che è però, sotto un altro aspetto, anche una riaffermazione delle passioni (adesso sotto il cielo della politica), dal momento che RABBIA e FURORE si sublimano, per così dire, nella potenza dello Stato.

Se si potesse tradurre lo schema hobbesiano nei termini della filosofia della mitologia schellinghiana, si dovrebbe dire che il principio B, il fondamento oscuro delle passioni e del potere, deve cedere in parte e ingentilirsi sotto la spinta del principio A, più spirituale (rappresentato qui dalle leggi di natura). Ma B ritorna, in una sorta di fondamentalismo corretto, come rabbia e furore ritornano sotto le specie della gloria politica e militare. In fondo, resta il diritto di natura, il diritto su tutto, solo che non si tratta più del diritto di tutti a tutto, ma del diritto di uno solo (il sovrano, che rappresenta tutti in forza del patto) a tutto. In questo modo, l'impossibile moltiplicazione del tutto viene meno, ma non l'intensità del potere della forza e della violenza, senza le quali lo Stato non è un Leviatano (e non esiste nemmeno). Lo stato di natura, e il relativo diritto di natura, sono una gigantografia dell'anima umana, scossa dalle passioni, sul piano politico. L'aggiunta delle leggi di natura introduce un correttivo, di modo che le passioni vengano ora a scorrere dentro un alveo, e la pace sia conservata (almeno all'interno). Non c'è molta differenza, da un punto di vista morale, tra un singolo uomo che incrudelisce sull'avversario e il sovrano assoluto, che terrorizza i sudditi e sfida i rivali. La differenza sta però appunto nel passaggio dalla moltitudine al Solo. Questo passaggio non può avvenire senza le leggi di natura, la gigantografia politica delle quali però non sarebbe lo Stato (che è piuttosto una sintesi di diritto naturale e leggi naturali), ma, (se e) quando verrà, il regno terreno di Cristo, alla fine dei tempi²¹.

²⁰ T. HOBBS, *Leviathan*, ed. cit., pp. 112-113; it., p. 61.

²¹ Com'è ben noto, questo è tradizionalmente un punto scabroso per gli interpreti di Hobbes, perlomeno a partire da H. WARRENDER, *The Political Philosophy of Hobbes. His Theory of Obligation*, Clarendon, Oxford 1957. Secondo Skinner, ad esempio, il pensiero di Hobbes nel *Leviatano* è mediato da una prosa in cui le tecniche dell'*ornatus* sono usate per produrre un largo numero di effetti deliberatamente ambigui. La mancanza di attenzione alle strategie retoriche di Hobbes ha dato luogo a molte interpretazioni ultra-semplificate delle sue credenze religiose. Ne è nata l'idea, ben difficilmente sostenibile, che Hobbes fosse un cristiano sincero. Questo è il prezzo del concentrarsi su ciò che Hobbes dice, dimenticando di considerare il tono in cui lo dice (cfr. Q. SKINNER, *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes*, Cambridge U.P., Cambridge 1996). Di parere opposto è ad esempio Lloyd, secondo cui occorre superare l'interpretazione strettamente prudentiale delle leggi di natura hobbesiane, conforme alla quale gli uomini sarebbero interessati solo all'autopreservazione e sarebbero incapaci di opporsi allo Stato per interessi trascendenti, per esempio di tipo religioso (cfr. S.A. LLOYD, *Morality in the Philosophy of Thomas Hobbes. Cases in the Law of Nature*, Cambridge U.P., Cambridge 2009). Secondo Martinich, addirittura, Hobbes era un sincero cristiano. Egli voleva dimostrare che la Bibbia poteva essere riconciliata con la nuova scienza galileiana e prevenire l'abuso della religione a fini politici, ma questi propositi fallirono. Se è vero che le sue visioni contribuirono di fatto a minare la tradizione cristiana, questa fu, da parte di Hobbes, una conseguenza imprevista. La sua filosofia è uno di quei

Per quello ch'è in esso, il principio A determina il passaggio dal fondamento B al bene (di cui il bene politico, la sicurezza, sarà – come s'è visto – una traduzione parziale, non senza un contraccollo di fondamento, *che dura per tutta la storia*):

«Il quinto precetto della legge di natura è che, *ottenute delle garanzie per il futuro, si deve concedere perdono per il passato, a chi si è pentito e lo chiede*. Il *perdono* (del passato) o la remissione di un'offesa non è altro che la *pace* concessa a chi, dopo avere suscitato la *guerra*, pentendosi di quello che ha fatto, chiede la *pace* [...]. D'altra parte, a chi non vuole perdonare chi si pente e dà garanzie per il futuro, la pace non è gradita: e questo è contro la *legge naturale*.

Il sesto precetto della *legge naturale* è che nella *vendetta*, ossia *nelle pene, non si deve avere riguardo del male passato, ma del bene futuro*. Cioè non è lecito infliggere pene, se non al fine che chi ha peccato si corregga, o che altri divengano migliori, con l'esempio della condanna [...]. Inoltre la *vendetta*, in quanto ha riguardo solo del passato, non è che trionfo e gloria dell'animo, senza alcun fine (infatti si ha riguardo solo del passato, mentre il fine è una cosa futura); e ciò che non è diretto ad alcun fine, è *vano*. La vendetta che non ha riguardo del futuro, nasce dalla vanagloria, e quindi è contro la ragione. Ma il danneggiare qualcuno contro ragione provoca la guerra, ed è contrario alla *legge di natura fondamentale*. Quindi è un precetto della *legge di natura* che nella vendetta non si deve guardare indietro, ma in avanti. La violazione di questa legge suole essere detta CRUDELTÀ»²².

Hobbes era penetrato abbastanza a fondo nell'essenza della natura umana, per sapere che gli uomini amano il gratuito, amano cioè agire *contro ragione*. Nessuno, che sia crudele, guarda al futuro. I tiranni (e ogni uomo nello stato di natura è potenzialmente un tiranno) sono ben lungi dall'agire ragionevolmente. Preferiscono spesso distruggere se stessi, pur di distruggere l'avversario. È questo il fondo oscuro su cui il Leviatano si costruisce, ma entro il quale lo stesso Leviatano – con la sua politica di potenza – resta in gran parte invischiato (anche se non dovrebbe, se solo il monarca sapesse tenere a freno le proprie passioni, oltre che quelle dei sudditi).

La ragione – e sia pure una ragione strumentale, che mira al bene della pace – è dunque l'aggiunta. Monopolizzando la crudeltà, il sovrano inverte l'aggiunta, per quel che

progetti filosofici falliti, propri della prima modernità, che erano volti a riconciliare il cristianesimo con la scienza moderna: nonostante i loro sforzi per salvare la rispettabilità intellettuale del cristianesimo, essi contribuirono al suo declino (cfr. A.P. MARTINICH, *The Two Gods of Leviathan. Thomas Hobbes on Religion and Politics*, Cambridge U.P., Cambridge 1992). Su una linea opposta è invece Eggers, secondo cui la tesi di Warrender risulta ingiustificata dal punto di vista di un'analisi diacronica delle opere di Hobbes. Tale giudizio vale sia per la tesi che le leggi di natura siano comandamenti divini, sia per la tesi che il dovere di seguirle sia un dovere morale in senso stretto. Questa tesi è poi in contraddizione con l'antropologia hobbesiana, che è stabile lungo tutto l'arco della sua produzione (Cfr. D. EGGERS, *Die naturzustandstheorie des Thomas Hobbes. Eine vergleichende Analyse von The Elements of Law, De Cive, und den englischen und lateinischen Fassungen des Leviathan*, De Gruyter, Berlin New York 2008). Una posizione intermedia è assunta da Herla, che, concentrandosi specie sulle parti teologiche del *Leviatano*, propone di uscire dall'alternativa tra lettura laica e religiosa: si tratta, per Hobbes, che in ciò manifesta la propria modernità, insieme di una ripresa dell'eredità culturale e di un décalage in rapporto a essa: se gli uomini devono diventare più razionali, questa mutazione incomincia con una lettura più razionale delle scritture. Egli propone dunque ai suoi lettori una versione razionalizzata del cristianesimo, orientata verso un più corretto apprezzamento del mondo presente: è infatti questo il vero piano d'immanenza che costituisce la nostra unica realtà di qui al giorno del Giudizio (cfr. A. HERLA, *Hobbes ou le déclin du royaume des ténèbres. Politique et théologie dans le Léviathan*, Éd. Kimé, Paris 2006).

²² T. HOBBS, *De Cive*, III, X-XI; it., pp. 45-46.

è possibile *pro statu isto*. Egli però anche la nega (sia pur non necessariamente), nella misura in cui è implausibile pensare che tutte le sue azioni siano rette o dettate dalla ragione. Del resto, la stessa crudeltà è spesso funzionale al potere, sicché le passioni svolgono anche un ruolo positivo.

L'aggiunta della ragione consente insomma il transito a un regime di monopolio della violenza (e della crudeltà), che non è un regime razionale, perlomeno se si identifica *tout court* la ragione con le leggi della natura. Il regno della pura ragione, se dovesse venire, sarebbe un'altra cosa. Ma è ragionevole che la violenza scorra in un alveo, o – detto altrimenti – che ai sudditi siano richieste prestazioni morali superiori rispetto a quelle che sono richieste al sovrano. Il suddito deve essere paziente e soggetto alla legge, non vendicarsi; il sovrano no. Per questo, forse, i tiranni sono così amati: perché, scatenando la guerra o perseguitando i ribelli, danno ai sudditi un'ultima possibilità di soddisfare, sia pure sotto il vessillo della gloria nazionale, la loro tendenza metafisica al gratuito, alla violenza e all'illimitato. Dov'era crudeltà, dev'essere gloria. Ma l'io della gloria (la persona del sovrano) ha molto, in sé, della violenza primigenia: ne è traccia e monumento.

3. *Le passioni naturali*

Nella prima, straordinaria, stesura della propria filosofia (un libro nato perfetto), Hobbes pone la questione del buon governo:

«Infatti il dovere di un sovrano consiste nel buon governo del popolo; e per quanto gli atti del potere sovrano non siano ingiurie per i sudditi che vi hanno consentito con le loro implicite volontà, tuttavia, quando tendono in generale al danno del popolo, sono violazioni della legge di natura e della legge divina; e di conseguenza, gli atti contrari sono i doveri dei sovrani, e sono richiesti dalle loro mani col massimo loro sforzo, da parte di Dio Onnipotente, sotto pena di morte eterna [...]. E questi tre elementi: 1) la legge sovrastante coloro che detengono il potere sovrano; 2) il loro dovere; 3) il loro profitto: sono una medesima cosa contenuta nella sentenza, *Salus populi suprema lex*; col che si deve intendere non la mera conservazione della vita dei cittadini, ma in generale il loro beneficio e bene. Cosicché questa è la legge generale per i sovrani: che procurino, col massimo loro sforzo, il bene del popolo»²³.

Se dunque si deve dire, con Bobbio, che è legge di natura che vi sia la politica (al punto che la legge naturale tende a risolversi nella legge positiva), si deve dire altrettanto che è legge naturale – o legge divina – che il governo sia buono. Certamente, il suddito non ha alcun diritto di pretendere dal sovrano ciò che il sovrano ha diritto di pretendere dai cittadini. Questi devono essere pazienti e ragionevoli, sopportare tutto, mentre il sovrano può benissimo incrudelire. Ma la mancanza di diritti da parte dei sudditi, non significa che il sovrano non abbia doveri. Semplicemente, essi non sono esigibili, o – se lo sono – lo sono soltanto da parte di Dio. Anche il sovrano è dunque vincolato dalla legge morale a non cedere alle proprie passioni, ma a governarle. Il sovrano può, ma non deve essere

²³ T. HOBBS, *The Elements of Law Natural and Politic* [= *El.*], a cura di F. Tönnies, Frank Cass & Co. Ltd, London 1969², II, 9, 1; trad. it. A. Pacchi, *Elementi di legge naturale e politica*, La nuova Italia, Firenze 1968, p. 250.

crudele senza ragione, né in politica interna né in politica estera. Il sovrano deve favorire la comodità di vita, che consiste nella libertà e nella ricchezza:

«Per libertà intendo che non vi sia senza necessità nessuna proibizione ad alcuno di alcuna cosa, che gli fosse lecita per legge di natura; vale a dire, che non vi sia restrizione della libertà naturale, se non per quel tanto che è necessario al bene dello Stato [...] in quanto è contrario alla legge di natura se senza necessità, o per la fantasia di qualcuno, si assoggettano o si vincolano gli uomini in modo tale che essi non possano muoversi senza pericolo»²⁴.

Lo stesso vale in politica estera:

«Infatti, quegli stati o quei monarchi che mirano alla guerra per se stessa, vale a dire per ambizione, o vanagloria, o che fan conto di vendicare ogni piccola ingiuria o malagrazia compiuta dai loro vicini, se non si rovinano, vuol dire che la loro fortuna è migliore di quanto essi abbiano ragione di attendersi»²⁵.

Il perdono, che è una legge di natura, non deve governare dunque solo i rapporti sociali, ma anche la politica internazionale, la razionalità storica. Come è irragionevole punire qualcuno se non avendo di mira il beneficio che può derivarne per lui o per altri, così la politica di potenza non deve restare vittima di passioni nazionalistiche o di altro tipo. Il sovrano non può cedere alla deriva delle proprie fantasie di crudeltà all'interno o delle proprie allucinazioni di potenza all'esterno. Lo Stato deve funzionare secondo ragione.

Il Leviatano è una macchina per il controllo delle passioni: dei sudditi prima di tutto, ma anche proprie (sebbene, da questo punto di vista, il suo funzionamento non possa mai essere garantito). Vi è dunque una curva precisa nel rapporto di saturazione, da un lato, e apertura, dall'altro. In principio è la saturazione: tutto è di tutti. Nello «stato di governo e politica (*in the estate of government and policy*)»²⁶, viene stabilito il confine tra *mio* e *tuo*: confine ora invalicabile da parte di un singolo cittadino nei confronti dell'altro, ma non da parte dello Stato medesimo verso i cittadini. Nello Stato la passione è messa parzialmente sotto controllo: la logica del tutto o nulla, che è la logica assolutista, resta in capo a un solo assoluto (che rimane dunque come il terminale della passione e saturazione), mentre in tutti gli altri punti prevale una logica della distribuzione²⁷. È però un errore di grammatica politica far valere la distribuzione subordinata contro la saturazione sovraordinata, da cui la prima discende:

«Poiché quindi la proprietà deriva dal potere sovrano, non la si può pretendere contro il medesimo, specialmente quando, grazie ad esso, ogni suddito ha la propria proprietà di fronte ad ogni altro suddito, proprietà che quando la sovranità cessa egli non ha più, perché in questo caso si ritorna alla guerra reciproca»²⁸.

Dal punto di vista politico, il processo finisce qui, e consiste appunto – tramite un patto di unione – nel rendere possibile (ed effettiva) una distribuzione, subordinata a un

²⁴ *El. II*, 9, 4; it., pp. 251-252.

²⁵ *El. II*, 9, 9; it., p. 255.

²⁶ *El. I*, 17, 1; it., p. 137.

²⁷ Cfr. *El. II*, 1, 10; it., p. 170.

²⁸ *El. II*, 5, 2; it., p. 204.

principio di saturazione non ulteriormente moltiplicabile, che è l'assoluto politico. Ma – come abbiamo visto – la legge di natura rilancia una questione di distribuzione, o – che è lo stesso – di controllo delle passioni anche all'interno dell'assoluto politico. Il cittadino non può pretendere che il sovrano non sia un tiranno, o che sia razionale verso di lui. Gli deve bastare la razionalizzazione introdotta dal potere (tirannico o no) nei rapporti tra lui e tutti gli altri cittadini. La passione resta verticale, la ragione orizzontale. Ma ciò non significa che, a prescindere dalle vane pretese dei cittadini, non vi sia un primato del limite, dunque della ragione, anche verso il potere. Solo che esso deve restare inesigibile, fino almeno alla fine della storia.

La legge di natura consiste appunto nell'introduzione (aggiunta) di questo limite e di questa misura, e si può riassumere nel detto: «*“Quod tibi fieri non vis, alteri ne feceris”*»²⁹. L'uguaglianza tra me e l'altro, implica la distinzione. È questa logica della distinzione, che il “politico” assicura senza tuttavia soggiacervi. In questo senso, il “politico” è l'ultimo rifugio delle passioni. Ma solo nei confronti dei cittadini, non in sé. La legge di natura vale insomma anche per il sovrano, sebbene – finché c'è storia – nessuno possa costituirsi giudice sopra di esso.

Da un lato quindi Hobbes è esponente di quello che si potrebbe definire un monotelismo politico. La volontà del singolo non esiste (più) nello stato politico, poiché coincide con quella del sovrano. Da questo punto di vista, solo impropriamente si può parlare – come pure Hobbes fa – di coscienza del singolo. Hobbes concede che «nessuna legge umana è intesa a obbligare la coscienza del singolo, ma solo le azioni»³⁰. Ma, a rigore, questa coscienza privata neppure esiste, perché il patto di unione è anche un trasferimento delle coscienze dei singoli alla coscienza del sovrano, secondo una logica dell'obbedienza:

«Infatti, poiché la coscienza non è altro che un giudizio e un'opinione permanente di un uomo, una volta che colui abbia trasferito a un altro il proprio diritto di giudicare, ciò che verrà comandato non è meno suo giudizio, di quanto sia giudizio di quell'altro; così che in obbedienza alle leggi, un uomo agisce ancora secondo la propria coscienza, anche se non la sua coscienza privata»³¹.

Ma questo monotelismo, che peraltro conosce vistose eccezioni³², non toglie che lo Stato nasca esso stesso dal due di passione e ragione, e che dunque ogni eccesso timotico, da parte del sovrano, sia in sé (anche se non rispetto ai sudditi, che non possono vantare diritti al riguardo) ingiustificato.

Si tratta insomma di fare prevalere la passione con aggiunta, la passione naturale, sulla passione *tout court*:

²⁹ *El. II*, 17, 9; it., p. 143.

³⁰ *El. II*, 6, 3; it., p. 211.

³¹ *El. II*, 6, 12; it., p. 224.

³² È il caso del suddito di un sovrano non cristiano, da cui non ci si può attendere che «adempia a quel dovere, per cui crede nel suo cuore che sarà dannato in eterno». Per un suddito cristiano di un sovrano cristiano, non può esistere alcun “due”: «La difficoltà di obbedire sia a Dio sia all'uomo, in uno Stato cristiano, non esiste». Ma «la difficoltà rimane», invece, nel «difficile caso (*in so hard a case*)» appena citato (*El. II*, 6, 14; it., p. 225).

«Ogni uomo, per naturale passione (*by natural passion*), chiama bene quel che gli ingenera piacere per il presente, o per il futuro, tanto in là quanto egli possa prevedere, e in modo analogo, ciò che gli ingenera dispiacere, male. E quindi colui che prevede la somma dei mezzi che portano alla sua conservazione (*he that foreseeth the whole way to his preservation*) (che è il fine al quale ognuno per natura mira) deve anche chiamarla bene, e il contrario, male. E questi sono quel bene e quel male, che non ogni uomo chiama così quando è in preda alla passione (*in passion*), ma tutti gli uomini chiamano così tramite la ragione (*by reason*)»³³.

La ragione non è altro, in fondo, che la passione di conservarsi. Ma le passioni esorbitano ampiamente dalla passione naturale, dal momento che sovente sono autodistruttive, pur di essere distruttive. E questo vale sia per i singoli, sia per i tiranni.

La stessa ambiguità, che connota il termine “passione”, caratterizza anche quello di “onore”. Per onore si fanno le guerre:

«Tra le altre creature viventi non vi è questione di precedenza all'interno della loro specie, né lotta per l'onore (*honour*) o il reciproco riconoscimento della sapienza, come c'è tra gli uomini; da cui sorgono invidia e odio vicendevoli, e di qui sedizione e guerra»³⁴.

Ma c'è anche un senso dell'onore naturale, più ricco e composto, che dovrebbe indurre gli uomini, anche nello stato di guerra, ad astenersi da efferatezze:

«La legge di natura in guerra comanda almeno questo: che gli uomini non sazino la crudeltà delle loro presenti passioni, per la quale essi, nella loro coscienza, non prevedano un beneficio futuro. Infatti ciò denuncia non una necessità, ma una disposizione della mente alla guerra, che è contraria alla legge di natura [...]; tutti gli uomini in cui la passione del coraggio e della magnanimità sono state predominanti, si sono astenuti dalla crudeltà; tanto che, sebbene in guerra non vi sia legge, l'infrazione della quale costituisca ingiuria, pure esistono leggi, l'infrazione delle quali costituisce disonore (*dishonour*). In una parola, quindi, l'unica legge delle azioni in guerra è l'onore (*honour*), e il diritto di guerra è la provvidenza»³⁵.

La stessa passione, l'onore, dà effetti opposti, di magnanimità o di crudeltà, a seconda che sia o meno governata dalla ragione, la quale è in fondo una modulazione delle passioni di tipo previsionale, non appiattita sul presente³⁶.

Se dunque, in Hobbes, il “due” non ha corso, perché da esso nasce ogni tipo di sedizione e frammentazione, resta tuttavia che occorre introdurre un principio di selezione delle passioni. Lo Stato è un simile meccanismo selettivo nei confronti delle passioni degli individui; il problema di introdurre un analogo meccanismo nei confronti dello Stato medesimo, non è – per Hobbes – un problema *politico*. Resta che un sovrano, che non se lo ponga, corre incontro alla rovina.

³³ *El. I*, 17, 14; it., p. 145.

³⁴ *El. I*, 19, 5; it., p. 158.

³⁵ *El. I*, 19, 2; it., pp. 156-157.

³⁶ Ha insistito sul tema della “prevedibilità” negli *Elements* di Hobbes, sia pure in una prospettiva differente dalla nostra, C.A. VIANO, *Vita emotiva e tecnica politica in Hobbes*, in “Rivista Critica di Storia della Filosofia”, XVII (4/1962), p. 391.

4. Hobbes, l'ebreo

Per penetrare più a fondo nel significato del “due” in Hobbes – e nell’ambito del “politico” in generale – nessun testo risulta più utile dell’inquietante, labirintico saggio licenziato da Carl Schmitt nel luglio 1938³⁷.

Nella complessa stratificazione del saggio schmittiano, il “due” è prima di tutto ebraico (o ebraico-cristiano), e Hobbes lo contrasta. Il problema è capire non solo se il contrasto sia efficace, ma – più radicalmente – se Hobbes medesimo (e perché non anche Schmitt?)³⁸ non finisca con l’essere preda della fascinazione del “due”:

«Hobbes combatte la frattura (*Aufspaltung*), tipicamente ebraico-cristiana, dell’originaria unità politica. Secondo Hobbes, la distinzione (*Unterscheidung*) fra i due poteri, quello temporale e quello spirituale, era estranea ai pagani, per i quali la religione era una parte della politica; gli ebrei, invece, producevano l’unità a partire dal versante religioso. Soltanto la Chiesa papista di Roma e le chiese o sette presbiteriane, avidi di dominio, vivono della separazione (*Trennung*) – distruttiva per lo Stato – fra potere spirituale e temporale»³⁹.

A questo punto, diventa però decisivo, per Schmitt, capire se:

«il mito del Leviatano creato da Hobbes sia una vera restaurazione dell’originaria unità vitale (*eine echte Wiederherstellung der ursprünglichen Lebenseinheit*), se, nella sua lotta contro la distruzione ebraico-cristiana dell’unità naturale (*im Kampf gegen die judenchristliche Zerstörung der natürlichen Einheit*), abbia dato buona prova di sé come immagine mitico-politica, oppure no, e se infine non sia stato impari di fronte alla durezza e all’asprezza di questa lotta»⁴⁰.

L’agognata unificazione del “due” è significata dalla celeberrima incisione riprodotta sul frontespizio della prima edizione inglese del *Leviatano*, in cui è rappresentato un gigante, che «con la mano destra impugna una spada e con la sinistra un pastorale»⁴¹. Ma già la terza delle illustrazioni più piccole di sinistra (quelle sotto il pastorale), che rappresenta – secondo Schmitt – le «acuminate distinzioni (*zugespitzte Distinktionen*), sillogismi e dilemmi», tipici della teologia, fa comprendere che il demone appunto della distinzione, del “due”, era pronto a risorgere, e che non sarebbe riuscita facile a Hobbes – come suona la chiusa dell’opera schmittiana – la «prestazione [...] del grande maestro in lotta

³⁷ C. SCHMITT, *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes. Sinn und Fehlschlag eines politischen Symbols*, «Hohenheim» Verlag, Köln-Lövenich 1982; trad. it. a cura di C. Galli, *Sul Leviatano. Senso e fallimento di un simbolo politico*, Il Mulino, Bologna 2011.

³⁸ Su questo auto-revisionismo, cfr. l’*Introduzione* di C. Galli alla trad. it. citata, pp. 7-32.

³⁹ C. SCHMITT, *op. cit.*, p. 21; it., p. 48.

⁴⁰ *Ibidem*, pp. 22-23; it., p. 49.

⁴¹ *Ibidem*, p. 25; it., p. 51.

contro tutti i tipi di potere indiretto»⁴², consistente nella distruzione di tutte «le torbide distinzioni (*die trüben Distinktionen*) dei poteri indiretti»⁴³.

Mentre il cartesiano Hobbes poteva ancora rappresentare lo Stato come una macchina perfetta, senza che in questo accostamento fosse implicita alcuna distinzione tra meccanismo e organismo, «è stato solo con la fine del Settecento che si è avanzata la prima netta distinzione (*Unterscheidung*) fra “organismo” e “meccanismo”», a partire dalla «distinzione» e «opposizione» della *Critica del Giudizio* fra «“interno” ed “esterno”», poi estremizzata da Schelling e dai romantici⁴⁴.

In questo modo, lo spirito ebraico-cristiano era penetrato nella modernità. Ma era stato lo stesso Hobbes, il grande avversario della duplicità, a gettare il «seme» della medesima, «con la sua riserva privata in fatto di fede e con la sua distinzione (*Unterscheidung*) tra fede interiore e confessione esteriore»⁴⁵. In questo modo, l'avversario della doppiezza in politica risulta egli stesso vittima della doppiezza.

Il che significa: vittima dell'ebraismo, della «tattica ebraica della distinzione (*jüdischer Distinktionstaktik*)»⁴⁶. Solo che questa distinzione ([anti]-hobbesiana, spinoziana, ebraica, cristiana, kantiana, romantica, moderna, massonica, inglese...) è letale per il Leviatano:

«Per il Dio mortale la distinzione (*Unterscheidung*) fra interno e esterno è stata la malattia mortale»⁴⁷.

Parimenti, secondo Schmitt, il filosofo e giurista ebreo F.J. Stahl, proseguendo istintivamente «la linea che va da Spinoza a Moses Mendelssohn»⁴⁸, «lavora [...] secondo la linea complessiva del suo popolo, cioè nella doppiezza di un'esistenza da maschere (*in der Gesamtlinie seines Volkes, in dem Doppelwesen einer Maskenexistenz*), che diventa tanto più orribile quanto più, disperatamente, vuol essere qualcosa d'altro da ciò che è»⁴⁹.

Ciò che l'ebraismo reca in dono alla modernità – distruggendo lo Stato – è dunque la “doppiezza”. Ma in tutto ciò il ruolo di Hobbes, come s'è visto, è tutt'altro che lineare. Questa ambiguità auto-immune della filosofia hobbesiana è già implicita nella scelta stessa dell'immagine del *Leviatano*, che intorno al 1650 appare circonfusa da un'atmosfera di «*humour* inglese»⁵⁰, e che dunque è doppia in se stessa, il che non poteva non condurre a quel fallimento⁵¹ di un simbolo politico denunciato già fin dal sottotitolo del libro di Schmitt:

⁴² Per poteri indiretti si intendono tutti quei poteri, come la chiesa o la stessa libertà di coscienza, cui è connessa per Schmitt un'ipocrisia o ambiguità politica fondamentale, in quanto essi gettano la pietra e ritirano la mano, avanzano «distinzioni» volte a scindere l'unità naturale «di protezione e obbedienza, di comando e assunzione di rischio», pretendendo «obbedienza, senza saper proteggere» (*Ibidem*, p. 127; it., p. 125).

⁴³ *Ibidem*, pp. 131-132; it., p. 128.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 61; it., p. 75.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 91; it., pp. 97-98.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 93; it., p. 99.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 99; it., p. 103.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 108; it., p. 109.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 109; it., p. 110.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 41; it., p. 61.

⁵¹ La parola *Fehlschlag*, tradotta in italiano con “fallimento”, suggerisce essa stessa l'idea di doppiezza, come un colpo mancato, che mira a una cosa e ne ottiene un'altra. Come la stessa filosofia di Hobbes,

«Ma mentre difendeva la naturale unità di potere temporale e spirituale (*die natürliche Einheit von geistlicher und weltlicher Macht*), attraverso la riserva di fede dell'interiorità privata spalancava contemporaneamente un'antitesi che apriva la strada a nuove pericolose forme di potere indiretto»⁵².

«L'immagine del Leviatano, infatti, non è riuscita a evidenziare un nemico in modo sicuro e univoco, ma ha anzi contribuito, in fin dei conti, a far sì che il pensiero della indivisibile unità politica soccombesse di fronte all'azione distruttiva dei poteri indiretti esercitata dall'interno (*dem von innen heraus betriebenen Zerstörungswerk der indirekten Gewalten erlag*)»⁵³.

Il germe dell'ebraismo (cioè del cattolicesimo, della modernità, dell'illuminismo) corrompe dall'interno il progetto di restaurazione dell'unità⁵⁴. Con ambiguità sovrana,

secondo Schmitt, che può e deve dunque essere messa ancora in valore solo malgrado sé, o tramite un processo di coerentizzazione. Il termine ricorre, nella stessa accezione, alla fine dell'opera: «Tuttavia, anche nei suoi colpi doppi, Hobbes resta un incomparabile maestro politico (*Doch bleibt Hobbes auch in seinen Fehlschlägen ein unvergleichlicher politischer Lehrer*)» (*ibidem*, p. 131; it., p. 128). A questi colpi doppi va anche riportata, in ultima istanza, l'accusa di essere «un ipocrita e un mentitore» (*ibidem*, p. 126; it., p. 124), che – come abbiamo visto (cfr. *supra*, n. 21) – condiziona ancora, in un senso o nell'altro, larga parte del dibattito specialistico.

⁵² *Ibidem*, p. 127; it., p. 125.

⁵³ *Ibidem*, p. 130; it., p. 127.

⁵⁴ Nel suo scritto sulla questione ebraica, altrettanto inquietante di quello di Schmitt, Marx collega anch'egli la persistenza dell'ebraismo al persistere della duplicità, tipico della società capitalistica: «Là dove lo Stato politico ha raggiunto il suo vero sviluppo, l'uomo conduce non soltanto nel pensiero e nella coscienza, bensì nella *realtà*, nella *vita*, una doppia vita (*ein doppeltes [...] Leben*), una celeste e una terrena: la vita nella *comunità politica*, nella quale si considera come *collettivo*, e la vita nella *società civile*, nella quale agisce come *uomo privato*, che considera gli altri uomini come mezzi, degrada se stesso a mezzo e diviene trastullo di forze estranee» (K. MARX, *Zur Judenfrage* [1844], in K. MARX e F. ENGELS, *Werke* [MEW], Dietz, Berlin 1956ss., vol. 1, pp. 354-55; trad. it. a cura di M. Tomba, in B. BAUER-K. MARX, *La questione ebraica*, manifestolibri, Roma 2004, pp. 183-184). Si tratta della famosa «contraddizione nella quale si trova il *bourgeois* col *citoyen*», cioè della «scissione (*Spaltung*) tra lo *Stato politico* e la *società civile*», che – nel caso specifico – assume la forma della «*scomposizione* (*Zersetzung*) dell'uomo in ebreo e cittadino» (*ibidem*, pp. 355-57; it., pp. 184-185). Tutte queste diplopie, separazioni e scissioni andranno superate, il che non può avvenire politicamente, dal momento che «l'emancipazione *politica* è certamente un grande progresso», ma «non è certo la forma definitiva dell'emancipazione umana», essendo anzi proprio essa a produrre tali scissioni (*ibidem*, p. 356; it., p. 185). Mentre però l'emancipazione politica, sia pure *privatim*, rende ancora possibile l'ebraismo, «l'emancipazione *sociale* dell'ebreo è l'emancipazione della *società dall'ebraismo*» (*ibidem*, p. 377; it., p. 206). Con essa, l'ebraismo – e il suo «fondamento mondano»: il culto del *denaro* – verrebbero meno: «Un'organizzazione della società che eliminasse i presupposti del mercanteggiamento, dunque la possibilità di esso, avrebbe reso impossibile l'ebreo. La sua coscienza religiosa si dissolverebbe come fumo sottile nel reale soffio vitale della società» (*ibidem*, p. 372; it., p. 201). Ne discende che «l'emancipazione degli ebrei nel suo significato ultimo è l'emancipazione dell'umanità dall'ebraismo» (*ibidem*, p. 373; it., pp. 201-202). Lo scopo dell'agitazione comunista è il superamento di questo “due” sciagurato, il ripristino dell'unità contro la separazione: «Solo quando il reale uomo individuale riassume in sé il cittadino astratto, e come uomo individuale, nella sua vita empirica, nel suo lavoro individuale, nei suoi rapporti individuali è divenuto *ente generico*, soltanto quando l'uomo ha riconosciuto e organizzato le sue “*forces propres*” come forze *sociali*, e perciò non separa (*trennt*) più da sé la forza sociale nella figura della forza *politica*, soltanto allora l'emancipazione umana è compiuta» (*ibidem*, p. 370; it., p. 199). Viceversa, oggi l'ebraismo esprime «un universale e *attuale* elemento *antisociale*» (*ibidem*, p. 372; it., p. 201), e la religione, in generale, «non è più l'essenza della *comunità*

Hobbes affida le sorti della sua creatura più preziosa a un'immagine caduta in discredito da millenni:

«La tradizionale interpretazione ebraica si è ritorta contro il Leviatano di Hobbes»⁵⁵.

Hobbes, del resto, con questa immagine suscita aspettative che poi la sua opera stessa, nel suo tenore letterale, delude⁵⁶. Ché anzi, nessuna immagine è più ambigua di quella del Leviatano, che nella tradizione indica il mostro marino (dunque le potenze del mare), e che invece – per come lo intende Hobbes – sarebbe più adatto a indicare le grandi potenze continentali⁵⁷.

Hobbes – nota Schmitt citando Tönnies – svelava i suoi pensieri solo a metà:

«Diceva di comportarsi come quelli che per un attimo aprono la finestra, ma che subito la richiudono per paura della tempesta»⁵⁸.

Ma queste «*Ouvertürem*», questo s-velamento dei propri pensieri, aperti-chiusi a metà, apparentano pericolosamente Hobbes appunto al (suo) nemico, al gusto ebraico per il segreto:

«E allora cresce la controforza del tacere e del silenzio»⁵⁹.

(Gemeinschaft), ma l'essenza della *differenza* (*das Wesen des Unterschieds*). Essa è diventata l'espressione della *separazione* (Trennung) dell'uomo dalla sua *comunità*, da sé e dagli altri uomini, ciò ch'essa era *originariamente*» (*ibidem*, p. 356; it., p. 185).

⁵⁵ C. SCHMITT, *op. cit.*, p. 124; it., p. 123.

⁵⁶ Cfr. *ibidem*, p. 29; it., p. 52.

⁵⁷ Cfr. *ibidem*, pp. 119ss.; it., pp. 119ss.

⁵⁸ *Ibidem*, p. 44; it., p. 63. Cfr. F. TÖNNIES, *Thomas Hobbes. Leben und Lehre*, Frommann, Stuttgart 1925³, p. 42.

⁵⁹ C. SCHMITT, *op. cit.*, p. 94; it., p. 100. Può essere interessante notare qui come lo stesso programma filosofico hobbesiano vada incontro a una consimile legge del due. Negli *Elements* (1640), il due è ottimisticamente inteso come l'oggetto di un possibile superamento: «Dalle due principali parti della nostra natura (*From the two principal parts of our nature*) – sono le prime parole della prima opera sistematica di Hobbes –, Ragione e Passione, sono derivati due tipi di sapere (*two kinds of learning*), il matematico ed il dogmatico [...]. Ma si tratta, appunto, di «ridurre (to reduce)» il secondo «alle regole e all'infalibilità della ragione (*to the rules and infallibility of reason*)» (*El., Epistle Dedicatory*, p. XV; it., pp. 3-4). Nemmeno vent'anni dopo, al termine del suo tragitto speculativo, Hobbes appare però meno ottimista. Il due non si lascia superare completamente, come appare evidente dall'inizio della Parte Quarta del *De Corpore* (1655): «Quindi due sono i metodi della filosofia (*Itaque duae sunt philosophandi methodi*): l'uno dalla generazione delle cose agli effetti possibili, l'altro dagli effetti o *φαινόμενοις* alla possibile generazione. Nel primo di questi metodi, la verità dei principi primi del nostro ragionamento, cioè le definizioni, la facciamo e costituiamo noi stessi, consentendo ed andando d'accordo sui modi di chiamare le cose; e questa prima parte io ho portato a termine nei capitoli precedenti [...] Do inizio, ora, all'altra parte», che è la Fisica propriamente detta (T. HOBBS, *Opera philosophica quae latine scripsit omnia* [= OL], Bohn, Londini 1966², vol. I, pp. 315-316 [*De Corpore* IV, 1]; trad. it. *Elementi di filosofia. Il corpo-L'uomo* [= CU], a cura di A. Negri, Utet, Torino 1972, p. 376). Ancora più impressionante è il confronto con l'epistola dedicatoria del *De Homine* (1658), in cui pure il due è immediatamente denunziato, ma questa volta senza prospettive di riduzione: «A questa sezione capita che le due parti, di cui è costituita, sono molto dissimili tra loro (*duae partes ex quibus constat sint inter se dissimillimae*): ed invero [...] l'una si fonda sulle

5. Giudizio e pregiudizio

Anche i partiti politici – come la chiesa i sindacati le associazioni di categoria – sono annoverati da Schmitt tra i produttori di duplicità:

«Gli antichi avversari, i poteri “indiretti” della Chiesa e delle organizzazioni degli interessi, si sono ripresentati in questo secolo sotto la forma moderna di partiti politici (*politische Parteien*), sindacati, gruppi sociali, in una parola come “forze sociali” [...]. Queste forze, del tutto eterogenee l’una rispetto all’altra, costituiscono un sistema politico di partiti (*ein politisches Parteiensystem*), il cui nucleo essenziale [...] sono sempre Chiese e sindacati»⁶⁰.

I partiti politici potrebbero essere fatti rientrare, nello schema hobbesiano, nei «Sistemi soggetti, politici e privati»⁶¹. Si tratta – non diversamente in fondo dagli enti locali – di sistemi subordinati politici, «istituiti per autorità del potere sovrano dello Stato»⁶² e dotati di un legale rappresentante. Resta inteso che, a meno che i partiti non si costituiscano come *fazioni*, uscendo dalla legalità e venendo così a costituire un vero e proprio «Stato nello Stato (*ciuitas in ciuitate*)»⁶³, essi e i loro rappresentanti restano in tutto soggetti al potere sovrano:

«Nei Corpi politici il potere del rappresentante è sempre limitato, e ciò che ne definisce i limiti è il potere sovrano. Il potere illimitato è, infatti, la sovranità assoluta, e in ogni Stato è il sovrano il rappresentante assoluto di tutti i sudditi. Perciò nessun altro può essere il rappresentante di una parte di questi ultimi se non nella misura in cui quegli glielo consentirà»⁶⁴.

I partiti, intesi come fazioni, inoculano germi di duplicità nella liscia e ben compatta sfera del potere sovrano. Rappresentano, per così dire, l’elemento estraneo, che il potere sovrano ospita necessariamente. Ma i partiti non soltanto *sono* “due” (a partire dal fatto, elementare, che devono essere almeno due), ma – come si è detto⁶⁵ – sono macchine per *produrre* duplicità.

dimostrazioni, l’altra sull’esperienza» (OL, vol. II, s.p. [*De Homine, Epist. dedicataria*]; CU, p. 493). E ancora: «Per *scienza* si intende la verità dei teoremi, cioè la verità delle proposizioni generali, cioè la verità delle conseguenze. Ma, quando si tratta di una verità di fatto, non si dice propriamente *scienza*, ma semplicemente *cognizione* [...]. Perciò agli uomini è stata concessa una scienza fondata su siffatta dimostrazione *a priori* solo di quelle cose la cui generazione dipende dal loro stesso arbitrio» (OL, vol. II, p. 92 [*De Homine*, X, 4]; CU, pp. 589-590). A tale proposito, A. Negri osserva che «si fa innanzi un incalzante dualismo» (A. NEGRI, *Introduzione*, in CU, p. 33). La concezione metodologica hobbesiana «fallisce come concezione unitaria» (*ibidem*, p. 38). Hobbes è così «costretto [...] a dichiarare il fallimento del suo programma speculativo» (*ibidem*, p. 37). Il che, come si vede, è un’altra forma di *Fehlschlag*, di nuovo dipendente da un “due”, pur se in un differente ambito di applicazione.

⁶⁰ C. SCHMITT, *op. cit.*, pp. 116-17; *it.*, p. 116.

⁶¹ Sul tema, cfr. N. BOBBIO, *op. cit.*, pp. 169-191 (*Hobbes e le società parziali*).

⁶² T. HOBBS, *Leviathan*, ed. cit., pp. 348-349; *it.*, p. 187.

⁶³ T. HOBBS, *De Cive*, XIII, XIII; *it.*, p. 146.

⁶⁴ T. HOBBS, *Leviathan*, ed. cit., pp. 350-351; trad.it. cit., p. 188.

⁶⁵ Cfr. l’*Editoriale* di questo numero di “Spazio Filosofico”.

Tutto sta quindi a come si intende la duplicità nella politica. In generale, essa appare come *ipocrisia*. Se solo si potesse superare la doppiezza della politica – si pensa – le cose andrebbero meglio. In realtà – come cerco di argomentare – il problema non è la doppiezza, ma la cattiva doppiezza: il superamento della doppiezza *tout court* non è qualcosa che dobbiamo augurarci.

Che vi sia un nesso tra partito e doppiezza è dimostrato anche dalla definizione gramsciana del partito comunista come moderno principe:

«Il moderno principe, il mito-principe non può essere una persona reale, un individuo concreto; può essere solo un organismo [...]. Questo organismo è già dato dallo sviluppo storico ed è il partito politico, la prima cellula in cui si riassumono dei germi di volontà collettiva che tendono a divenire universali e totali»⁶⁶.

La politica è machiavellismo, ma il machiavellismo è una certa forma di doppiezza. Per Gramsci si tratta però di una doppiezza superata e smascherata⁶⁷:

«L'interpretazione moralistica data dal Foscolo è certo sbagliata; tuttavia, è vero che il Machiavelli ha svelato qualcosa e non solo teorizzato il reale; ma quale era il fine dello svelare? Un fine moralistico o politico? Si vuol dire che le norme del Machiavelli per l'attività politica “si applicano, ma non si dicono”; i grandi politici – si dice – cominciano col maledire Machiavelli, col dichiararsi antimachiavellici, appunto per poterne applicare le norme “santamente”. Non sarebbe stato il Machiavelli poco machiavellico, uno di quelli che “sanno il giuoco” e stoltamente lo insegnano, mentre il machiavellismo volgare insegna a fare il contrario? [...]. Si può quindi supporre che il Machiavelli abbia in vista “chi non sa”, che egli intenda fare l'educazione politica di “chi non sa”, educazione politica non negativa, di odiatori di tiranni, come parrebbe intendere il Foscolo, ma positiva, di chi deve riconoscere necessari determinati mezzi, anche se propri dei tiranni, perché vuole determinati fini»⁶⁸.

Si tratta – come si potrebbe dire – di un'ineffettuale effettualità dello smascheramento. Da un lato esso è effettuale, perché i segreti e gli inganni della politica vengono pubblicati; dall'altro è ineffettuale, perché lo scopo non è moralistico (far fuori una volta per sempre principi di questo genere), ma – appunto – politico: individuare un principe così e affidarvisi da parte della nascente borghesia italiana, al fine di superare i retaggi del feudalesimo e dare vita a un nuovo Stato nazionale laico e unitario⁶⁹.

Per Gramsci,

«Questa posizione della politica del Machiavelli si ripete per la filosofia della prassi. Si ripete la necessità di essere “anti-machiavellici” [...]»⁷⁰.

⁶⁶ A. GRAMSCI, *Note sul Machiavelli, sulla politica e sullo Stato moderno*, in ID., *Quaderni del carcere*, vol. 4, Einaudi, Torino 1964⁵, p. 5.

⁶⁷ Cfr. il paragrafo “Doppiezza” e “ingenuità” del Machiavelli, in A. GRAMSCI, *op. cit.*, pp. 117-120.

⁶⁸ *Ibidem*, pp. 9-10.

⁶⁹ «Machiavelli è un uomo tutto della sua epoca; e la sua scienza politica rappresenta la filosofia del tempo, che tende all'organizzazione delle monarchie nazionali assolute, la forma politica che permette e facilita un ulteriore sviluppo delle forze produttive borghesi» (*ibidem*, p. 14).

⁷⁰ *Ibidem*, p. 10.

I comunisti violano la regola elementare che certe cose si fanno e non si dicono, e lo fanno – come Machiavelli – a beneficio di “chi non sa”, che non è più la borghesia ma il proletariato. Come nel caso del Machiavelli l’effettualità dello smascheramento è però ineffettuale: la chiarezza della conoscenza ha uno scopo politico: serve a individuare un nuovo principe (il partito), che potrà avvalersi di tutti i mezzi, leciti e illeciti (compreso ovviamente l’inganno), per conseguire lo scopo dell’emancipazione sociale. Tutto si riduce quindi implicitamente a una domanda: non *se* in politica si possa ingannare, ma *chi* in politica abbia – oggi come ieri – il diritto e la ragione storica di ingannare.

La doppiezza è il segreto del principe; questo segreto va smascherato, perché il principe va abbattuto; ma abbattere il principe significa sostituirlo, col che la doppiezza – purché progressiva – appare di nuovo giustificata.

Contro la critica di Croce ai partiti politici, che starebbero ai *leaders* come i generi letterari stanno ai poeti⁷¹, meri alvei in cui scorre la creatività individuale dell’arte politica, e che possono finire con l’indebitamente frenarla e conculcarla, talché in fondo ogni vero *leader* si crea un nuovo partito⁷², così come ogni vero giudizio svetta sul pregiudizio⁷³, Gramsci – teorico del partito organizzato – sottolinea che, se «non resta che risolvere, volta per volta e con criteri immediati, i singoli problemi posti dallo svolgimento storico», allora «l’opportunismo è la sola linea politica possibile»⁷⁴.

Croce teorizza un partito senza pregiudizi (non si può essere pacifisti o interventisti in astratto, dipende). Gramsci ritiene che l’identità di un partito dipenda invece dal suo progetto fondamentale di lunga lena (la creazione di uno Stato nazionale unitario in Machiavelli), il cui realismo non va confuso con l’adattamento alla realtà data⁷⁵. Né l’uno

⁷¹ «Nessuno nega l’utilità dei generi letterari [...] e neppure che l’opera nuova rientri sempre in qualche modo nelle correnti letterarie preesistenti (la *Divina commedia* tra le “visioni”, il *Decamerone* nella novellistica medievale, l’*Orlando* nel poema cavalleresco); ma, quando si tratta veramente o di creare o di giudicare l’arte, tutto ciò non serve a nulla, e, se vi si caccia dentro, diviene un pregiudizio, rovinoso per l’artista e pel critico» (B. CROCE, *Il partito come giudizio e come pregiudizio* [1912], in ID., *Cultura e vita morale*, Laterza, Bari 1955³, p. 194).

⁷² «Parimenti l’uomo politico, che abbia un nuovo contenuto da far valere [...], quando pare che accetti un partito esistente (e in qualche misura l’accetta), in realtà crea un nuovo partito, perché il nuovo pensiero produce un nuovo aggruppamento, o cangia le ragioni di un aggruppamento esistente, e anche quando serba le spoglie dei medesimi individui, vi mette dentro altre anime» (*ibidem*, pp. 193-194).

⁷³ «Un uomo o un gruppo di uomini che si accinga a servire il proprio paese, non può porsi il problema politico in questa forma: – Sarò io democratico o aristocratico, progressista o conservatore? [...] Così proposto, il problema diventa formalistico, e cioè vuoto, epperò insolubile. Il suo problema dev’essere invece: – Promoverò o avverserò questa o quella riforma tributaria o elettorale? questa o quella tendenza di classe? questa o quella politica bellicosa o pacifista?». Questo deve fare il politico, «se non si voglia che quella cosa giudiziaria che è il partito [...] si muti in *pregiudizio*» (*ibidem*, pp. 194-195).

⁷⁴ A. GRAMSCI, *op. cit.*, p. 5, nota.

⁷⁵ Gramsci si esprime perciò contro «il “troppo” (e quindi superficiale e meccanico) realismo politico»: «Applicare la volontà alla creazione di un nuovo equilibrio delle forze realmente esistenti ed operanti, fondandosi su quella determinata forza che si ritiene progressiva, e potenziandola per farla trionfare è sempre muoversi nel terreno della realtà effettuale, ma per dominarla e superarla (o contribuire a ciò). Il “dover essere” è quindi concretezza, anzi è la sola interpretazione realistica e storicistica della realtà, è sola storia in atto e filosofia in atto, sola politica» (*ibidem*, p. 39). Qui sta la differenza tra Machiavelli e Guicciardini: «Il Guicciardini segna un passo indietro nella scienza politica di fronte al Machiavelli. Il

né l'altro individuano il significato di un partito politico nel colpo mancato. Non avendo pregiudizi, il partito “crociano” sosterrà di volta in volta la battaglia ritenuta più giusta per il bene del paese (o, in un'interpretazione malevola, più conveniente al momento per l'organizzazione stessa e/o per il suo *leader*). Avendo pregiudizi, il partito gramsciano – pur adattando di volta in volta la propria strategia alle condizioni date – sosterrà la propria battaglia fino alla vittoria finale. In nessuno dei due casi, il pre-giudizio va incontro a un superamento: nel primo caso perché non c'è, nel secondo perché è esso stesso il giudizio definitivo.

6. Logica del potere

La diffidenza per il “due” – che accomuna tutti gli autori citati, per opposte che siano le loro prospettive – è in fondo la traduzione politica di una metafisica dell'uno⁷⁶. Una metafisica dell'aggiunta è invece più sensibile alle ragioni della duplicità.

La politica può fallire, ma non produce mai propriamente colpi mancati (*Fehl-schläge*). È, in fondo, anche la tesi di Carl Schmitt. A questa tesi, va invece contrapposto che il compito di un partito è proprio quello di produrre colpi mancati. I partiti contemporanei hanno smesso di farlo, ed è proprio questa una delle ragioni della crisi della politica.

Astuzia e ipocrisia sono armi della politica. Entrambe, implicano una robusta dose di doppiezza. Questa è anche la ragione per cui la battuta è così importante in politica («meglio tirare a campare che tirare le cuoia»). Essa rivela il sottofondo di duplicità della politica. Il politico, è uno che vede doppio. Contro questa duplicità, si levano voci moralizzatrici. Ad esse sfugge che il problema non è la duplicità, ma la cattiva duplicità.

Come c'è una duplicità senza speranza, così c'è una duplicità piena di promesse, che è la cosa più difficile da produrre. La prima è una duplicità soggettiva, la seconda una duplicità oggettiva. La duplicità soggettiva è ancora tributaria di una metafisica dell'uno, sia pur deiettiva. C'è *una cosa sola* che conta, cioè il successo, l'affermazione personale e/o della propria fazione. Per ottenere questo scopo, tutte le strade vanno bene. Si può fare la guerra come la pace, si può chiudere o aprire alle adozioni da parte di famiglie omosessuali: *everything goes*, dipende da ciò che, in un dato momento, rende di più. La doppiezza soggettiva si manifesta quindi di preferenza in decisioni assolute, sempre immemori e pronte a smentirsi, talché se ne potrebbe quasi trarre la regola che più un politico ha un profilo coerente, più è infido. Il mito dei politici che “parlano chiaro” segue questa deriva d'isteria collettiva, inconsapevole del fatto che nulla s'impantana di più nell'obliquo e indiretto di un discorso troppo diretto.

Tutt'altra cosa è la duplicità oggettiva, necessariamente affidata a un linguaggio complesso, perfino contraddittorio («de convergenze parallele»), troppo sbrigativamente bollato come “politichese”. Una duplicità piena di promesse richiede una duplice conversione, e proprio per questo appare così difficile da realizzare: la prima è una

maggior “pessimismo” del Guicciardini significa solo questo. Il Guicciardini ritorna a un pensiero politico puramente italiano, mentre il Machiavelli si era innalzato a un pensiero europeo» (*ibidem*, p. 85).

⁷⁶ Δύο come aggettivo (“due”) e δύνω come verbo (“inabissarsi”, “sprofondare”) non sono solo omofoni, ma anche sinonimi, per Plotino.

conversione al fondamento, cioè a un ideale, che la soggettività non misura ma da cui è misurata; la seconda una conversione alla natura di bene del fondamento⁷⁷, dunque un'ulteriore elevazione alla capacità di abbassamento del fondamento. In questo senso, il compromesso è l'anima della politica. Esso non va inteso però come un cedimento, un processo auto-immune, una deroga ai sogni della giovinezza, un difetto di purezza; piuttosto, come un'ultra-purezza, perché il fondamento autentico non è mai senza bene.

Occorre dunque recuperare, se mai vi sia stata, l'idea di compromesso come elevazione. Il compromesso, in questa accezione alta, non è di meno, ma di più del colpo originario; né potrebbe mai esservi, se non sulla base di quello. Per andare a vuoto, cioè *presso* la propria meta, il colpo *mancato* tuttavia deve partire: deve esserci il colpo. In questo senso, la storia per esempio del comunismo italiano è tutt'altro che una storia di fallimento. Aver mirato alla società senza classi, e avere decisamente contribuito a realizzare, di lato, la repubblica democratica fondata sul lavoro, mi sembra anzi una parabola esemplare di quello che una forza politica *dovrebbe* fare.

La cruda logica del potere, come ce la descrive Hobbes, non è estranea a questa duplicità. Un Leviatano in guerra, assetato di gloria, è un dispositivo complesso, segnato internamente da un contraccolpo speculativo, perché la guerra tra Stati non sarebbe nemmeno possibile, se prima non si fosse realizzata internamente la pace, se cioè la ragione non avesse avuto la meglio sul fondamentalismo degli individui. Non c'è nulla che richieda tanta ragionevolezza, quanto la violenza e la gloria, in senso politico. La speranza può dunque essere solo che questo contraccolpo di ragionevolezza si applichi di nuovo a se stesso, come un concetto a un concetto, per fare un'idea. Il buon governo, come ce lo descrive Hobbes, è questa sorta di seconda applicazione, o di duplicità al quadrato. Come infatti la guerra esige una pace, così la pace una guerra.

Senza un progetto fondamentale, una passione, un giudizio, la politica cade vittima dell'opportunismo. La duplicità politica, che innanzitutto e per lo più conosciamo, è mera ipocrisia, mero machiavellismo in senso deteriore: non realismo, ma cinismo politico; realismo dal fiato corto, che non incorpora l'ideale. I partiti senza fede, sono vittime da subito della cattiva doppiezza, da cui tentano di uscire comunicativamente, con decisioni tanto fragili nelle loro premesse quanto unilaterali e dogmatiche nel loro modo di presentarsi. I partiti, invece, che hanno solo una fede, e non anche un meccanismo di revisione, diventano vittima del massimalismo, che – condotto all'estremo – sfocia nella violenza, strutturale o manifesta che sia.

Due cose servono dunque a un partito: il fondamento e il meccanismo di revisione. C'è più che un sospetto che ai maggiori partiti contemporanei manchino entrambe.

⁷⁷ Su ciò mi permetto di rinviare a E. GUGLIELMINETTI, *La commozione del Bene*, Jaca Book, Milano 2011.