

GIORNALE CRITICO
DELLA
FILOSOFIA ITALIANA

FONDATA
DA
GIOVANNI GENTILE

*SETTIMA SERIE VOLUME XIV
ANNO XCVII (XCIX), FASC. II*

CASA EDITRICE LE LETTERE
FIRENZE

Direzione

Giovanni Bonacina, Carlo Borghero, Aldo Brancacci,
Massimo Ferrari, Sebastiano Gentile,
Maurizio Torrini (coordinatore), Mauro Visentin

Comitato scientifico

Michele Ciliberto, Tullio Gregory, Helmut Holzhey,
Sir Geoffrey E.R. Lloyd, Denis O'Brien, Dominic O'Meara,
Gianni Paganini, Renzo Raghianti, Gennaro Sasso,
Loris Sturlese, Giuseppe Tognon

Redattore

Alessandro Savorelli

Redazione

Davide Bondi, Olivia Catanorchi, Andrea Ceccarelli, Ascanio Ciriaci,
Valerio Del Nero, Eva Del Soldato, Faustino Fabbianelli, Nadia Moro,
Alfonso Musci, Diego Pirillo, Cesare Preti, Oreste Trabucco, Stefano Zappoli

I lavori pubblicati nel «Giornale Critico della Filosofia Italiana»
sono sottoposti a procedura di valutazione mediante *blind referee*.

Pubblicazione quadrimestrale

ABBONAMENTO 2018

ITALIA		ESTERO	
PRIVATI		INDIVIDUALS	
(Carta)	€ 100,00	(Paper)	€ 130,00
(c + web)	€ 125,00	(p + web)	€ 160,00
ISTITUZIONI		INSTITUTIONS	
(Carta)	€ 120,00	(Paper)	€ 150,00
(c + web)	€ 145,00	(p + web)	€ 180,00
FASCICOLO SINGOLO			
ITALIA	€ 50,00	ESTERO	€ 55,00

Amministrazione e abbonamenti:

Editoriale / Le Lettere, via Meucci 17/19 – 50012 Bagno a Ripoli (FI)

Tel. 055 645103 – Fax 055 640693

email: amministrazione@editorialefirenze.it; abbonamenti.distribuzione@editorialefirenze.it

www.editorialefirenze.it

www.lelettere.it

GIORNALE CRITICO
DELLA
FILOSOFIA ITALIANA

FONDATO
DA
GIOVANNI GENTILE

SETTIMA SERIE VOLUME XIV
ANNO XCVII (XCIX), FASC. II

CASA EDITRICE LE LETTERE
FIRENZE

SOMMARIO DEL FASCICOLO

FELICITA AUDISIO, <i>Traduttori e traduzioni inglesi dell'«Estetica» di Benedetto Croce</i>	219
---	-----

Studi e ricerche:

LEONARDO FRANCHI, <i>Parmenide e l'origine della nozione di nulla</i>	247
ELEONORA ANDRIANI, <i>The influence of the stars and the intervention of demons in wars: an insight into the «Liber Introductorius» of Michael Scot</i>	275
FRANCESCO TOTO, <i>Hobbes e l'amicizia. Antropologia, morale, politica</i>	290
FAUSTINO FABBIANELLI, <i>Karl Leonhard Reinhold and Otherness</i>	311
PIERPAOLO CICCARELLI, <i>Le glosse (1936) a «Dell'essenza del fondamento» (1929). Sulla 'critica immanente' in Martin Heidegger</i>	325

Discussioni e postille:

IRENE ZAVATTERO, <i>L'etica come scienza autonoma fra XII e XIII secolo. Un bilancio storiografico</i>	340
GLAUCO SAFFI, <i>Momenti della cultura italiana fra Otto e Novecento. Provinciale e cittadino a confronto</i>	357
LUCA BASILE, <i>Da Valentino Annibale Pastore a Giovanni Gentile. Ancora sull'ambiente culturale del giovane Gramsci</i>	380
MAURIZIO TORRINI, <i>Giovanni Gentile, Giovannino Gentile, la scienza, Francesco Orestano e... troppo altro</i>	394
STEFANO ZAPPOLI, <i>Per Claudio Cesa. Una giornata di studi</i>	405

Note e notizie:

<i>Per studium et doctrinam. Fonti e testi di filosofia medievale dal XII al XIV secolo</i> (Francesca Bonini)	427
<i>L'avarizia' di Poggio Bracciolini</i> (Valerio Del Nero)	429
<i>Early Modern Philosophy and the Renaissance Legacy</i> (Andrea Suggi)	432
<i>La biblioteca del Museo pedagogico 1875-1935</i> (Alessandro Savorelli)	437
<i>Libri ricevuti</i>	438

HOBBS E L'AMICIZIA ANTROPOLOGIA, MORALE, POLITICA

Ci si può interrogare sulle ragioni per le quali il tema dell'amicizia ha ricevuto così poca attenzione da parte degli studi hobbesiani. Senza vantare un'importanza paragonabile a quella di nozioni come inimicizia, contratto o sovranità, l'amicizia conta comunque decine di occorrenze situate in contesti spesso tutt'altro che marginali. Almeno in un caso, inoltre, compare in una posizione eminentemente strategica: nella lettera dedicatoria con cui si apre il *Leviatano*. La commemorazione di Sidney Godolphin contenuta nella lettera è infatti al contempo un elogio dell'amicizia: la «costituzione generosa» attribuita a Sir Godolphin sintetizza l'insieme delle virtù da cui un uomo può essere disposto al servizio di Dio e del proprio paese o all'«amicizia privata»¹. La correlazione tra generosità e amicizia opera inoltre all'interno della relazione tra le grandi testimonianze di stima che Godolphin rivolge a Hobbes e l'obbligo di gratitudine assolto da Hobbes stesso rendendo onore alla memoria dell'amico defunto attraverso il pubblico riconoscimento del suo valore. Si può certo diffidare di questa elevazione di un'amicizia al rango di modello eticamente valido delle relazioni private², ma non si può negare che essa interroghi i fondamenti stessi del pensiero hobbesiano: l'individualismo, l'egoismo psicologico, l'impossibilità di una moralità indipendente dalla coercizione giuridica. Non è del resto improbabile che la marginalizzazione dell'amicizia da parte della letteratura specialistica dipenda dalla sua difficile compatibilità con quelli che sono normalmente riconosciuti come gli assunti di base del sistema. Come è possibile il riconoscimento reciproco richiesto

¹ T. HOBBS, *Leviathan: or the Matter, Form and Power of a Commonwealth, Ecclesiastical, and Civil*, in ID., *The English Works*, ed. by W. Molesworth, London, John Bohn, Longman Brown Green and Longman 1839-45, vol. III, trad. it. *Leviatano*, a c. di A. Pacchi, con la collaborazione di A. Lupoli, Roma-Bari, Laterza 1989 (d'ora in poi *Lev*).

² Il valore esemplare attribuito alla figura di Godolphin è stato notato da G. SHAPIRO, *Reading and Writing in the Text of Hobbes's Leviathan*, «Journal of the History of Philosophy», XVIII, 1980, pp. 147-157, p. 147. Vedi anche M. KROM, *The Limits of Reason in Hobbes's Commonwealth*, London, Continuum 2011, pp. 99-100 e, sul rapporto tra Godolphin e Hobbes, R. HILLYER, *Hobbes and His Poetic Contemporaries. Cultural Transmission in Early Modern England*, New York, Palgrave Macmillan 2007, pp. 157-174.

dall'amicizia? Come intendere la connessione tra amicizia e moralità implicita nel riferimento a virtù e obbligazione? E come si integra questa spontaneità della virtù con l'idea della legge civile quale unico garante della moralità e della pace? Le pagine seguenti cercheranno di rispondere a queste domande dando conto dell'importanza accordata da Hobbes al tema dell'amicizia e delle difficoltà presentate dalla sua trattazione. Partiamo allora dalla ricostruzione del modello aristotelico di amicizia offerta nelle pagine del *Briefve of the Art of Rhetorique* e dai motivi del rifiuto di questo modello, per cercare poi di cogliere il ruolo dell'amicizia nell'ambito della riflessione antropologica, etica e politica di Hobbes.

1. La concezione aristotelica dell'amicizia e il suo rifiuto

Nel *Briefve* – che traduce, riassume e rielabora la *Retorica* di Aristotele – gli «amici [...] sono coloro che si amano naturalmente l'un l'altro», «amare è volere il bene di un altro [...] per l'altro, non per [sé] stessi»: «avere molti buoni amici» è un «bene» che «amiamo per sé stesso» e non in vista d'altro, e costituisce come tale una «parte» importante della nostra felicità, del «continuo appagamento di una vita sicura»³. A ben vedere, l'amicizia si caratterizza qui come una partecipazione al tempo stesso gratuita e non priva di benefici alla sorte di un altro. Il fatto di amare l'amico e l'amicizia per loro stessi, «naturalmente», è un segno della gratuità del legame affettivo, ma l'«appagamento di una vita sicura» allude ai suoi vantaggi: chi ha molti amici ha «molti che faranno per il suo bene» e senza secondi fini «ciò che essi pensano sia buono»⁴. La reciprocità dell'amicizia mostra così di dischiudere un interesse per il disinteresse nel quale la sospensione dell'approccio strumentale al proprio simile e il fatto che ognuno abbia valore e sia fonte di felicità per sé stesso e non in vista d'altro veicola una massimizzazione dell'utilità e della sicurezza comuni. La devozione amicale non presuppone nessun sacrificio di sé, costituendo al contrario una forma di espansione di sé che

³ Cfr. T. HOBBS, *A Briefve of the Art of Rhetorique*, in *The Rhetorics of Thomas Hobbes and Bernard Lamy*, ed. by J.T. Harwood, Carbondale & Edwardsville, Southern Illinois University Press 1986, pp. 33-128 (d'ora in poi AR), I, 5; II, 4; I, 6; II, 11. Le traduzioni sono mie. Sul tipo di operazione compiuta da Hobbes sull'originale aristotelico vedi l'introduzione di Harwood. Per una diversa valutazione vedi V. SILVER, *Hobbes on Rhetoric*, in *The Cambridge Companion to Hobbes*, ed. by T. Sorell, Cambridge, Cambridge UP 1996, pp. 329-345, p. 340. Sulla storia dell'edizione vedi M.C. DODD, *The Rhetorics in Molesworth's Edition of Hobbes*, «Modern Philology», L, 1952, pp. 36-42. La prima influente constatazione dell'importanza della *Retorica* aristotelica nel pensiero hobbesiano è contenuta in L. STRAUSS, *The Political Philosophy of Hobbes: Its Basis and Its Genesis*, Oxford, Clarendon Press 1936. L'importanza del tema dell'amicizia nel *Briefve* è notata da G. PAGANINI, *Il piacere dell'amicizia. Hobbes, Gassendi e il circolo neo-epicureo dell'Accademia di Montmor*, in *Philosophie der Lust: Studien zum Hedonismus*, hrsg. von M. Erler und W. Rother, Basel, Schwabe 2012, pp. 239-257: p. 239.

⁴ AR, I, 5.

permette di fare esperienza dell'altro, come Aristotele afferma nell'*Etica nicomachea*, quale un «altro sé stesso»⁵. È così che, al cadere del confine tra il Sé e l'Altro, il bene può essere identificato con ciò che «vorremmo avere per noi stessi e per gli amici», la vergogna con il «turbamento dell'animo nato dall'apprensione di un male che pregiudica la reputazione [nostra] o del [nostro] amico»⁶.

L'interesse per il disinteresse e l'inclusione dell'Altro nella sfera del Sé non sono gli unici elementi del discorso aristotelico messi in rilievo da Hobbes, che non manca di prestare attenzione all'estensione e ai limiti della relazione amicale. Pur includendo un largo spettro di relazioni (e tra queste non solo «familiarità, consanguineità, affinità», ma la stessa «società»⁷), l'amicizia dello Aristotele hobbesiano non si definisce infatti come una relazione universale, segnata da un'univoca eticità. L'amore implicito nell'amicizia deve essere acceso da una causa, e in questo senso non possiamo essere amici di tutti, ma solo di coloro «che hanno fatto bene a noi o ai nostri, specialmente se molto, prontamente e a tempo debito»⁸. L'amicizia, inoltre, è ulteriormente circoscritta da un'esigenza di somiglianza o consenso: amico è certo colui che senza secondi fini è disposto a fare per noi ciò che ritiene buono, ma noi possiamo riconoscerlo come tale solo a patto di reputare buono ciò che fa per noi. Amici sono coloro che «seguono lo stesso corso [...] di vita» e proprio per questo «non sono d'ostacolo l'uno per l'altro»: «quelli che sono come noi», che sono d'accordo con noi sul bene e sul male, che augurano ad altri lo stesso bene o lo stesso male che auguriamo noi, e che sono perciò «amici dei nostri amici» e «nemici dei nostri nemici»⁹. Questa seconda restrizione rende evidente il pericolo implicito nei rapporti amicali. La mediazione del rapporto a due da parte del rapporto con un terzo, in forza del quale l'amico è sempre anche amico dell'amico e nemico del nemico, identifica l'amicizia con una complessa rete di alleanze. Un'amicizia innescata da beni diversi da quelli che «la [...] ragione detta a ogni uomo», che unisca dunque gli uomini per ragioni diverse da «giustizia, valore, temperanza, magnanimità», risulta portatrice di un particolarismo possibilmente dissolutore¹⁰. Coloro che hanno amici numerosi o ricchi, al pari di coloro i cui amici sono stati offesi, sono più inclini all'ingiuria, vale a dire all'«offesa di un altro uomo volontaria e contraria alla legge» naturale o civile, e per ciò stesso alla giustizia¹¹. Il vincolo ristretto dell'amicizia può dunque contribuire alla rottura della solidarietà con la più ampia comunità politica o umana non solo nella forma del vizio o del crimine, ma anche – come Ari-

⁵ ARISTOTELE, *Etica nicomachea*, trad., introduzione e note di C. Natali, Roma-Bari, Laterza 1999, 1166a.

⁶ AR, I, 4; II, 8.

⁷ AR, II, 4.

⁸ *Ibidem*.

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ AR, I, 6; II, 4.

¹¹ AR, I, 12; I, 10.

stotele ricorderà nella *Politica* – nella forma più grave della fazione e della sedizione¹².

La concezione aristotelica ricostruita dal *Briefve* a partire dalla *Retorica* costituisce un implicito bersaglio polemico degli usi del concetto di amicizia disseminati negli *Elements*, nel *De cive*, nel *Leviathan* e nel *De homine*, e più in generale dell'antropologia e della politica hobbesiana¹³. Le ragioni del dissenso sono radicali. Per Hobbes non esiste nulla che sia buono in sé, né, dunque, alcun possibile accordo naturale sul bene e sul male. Se «ogni uomo [...] chiama *bene* ciò che gli piace ed è per lui dilettevole» e «*male* ciò che gli dispiace», allora «*bene e male*» non sono altro che «nomi imposti alle cose per significare il desiderio o l'avversione di coloro che attribuiscono tali nomi»¹⁴. La riduzione del bene alla fonte del piacere o all'oggetto del desiderio rende impensabile la gratuità dell'amore richiesta dal modello aristotelico dell'amicizia: «la società si stringe volontariamente», ma «qualsiasi atto volontario è compiuto per qualche bene di chi lo vuole», e ogni società si forma dunque «per amore di sé e non dei soci»¹⁵. Questa concezione strumentale del vincolo sociale sembra revocare in dubbio la possibilità stessa dell'amicizia. Per Hobbes ogni vincolo sociale dipende infatti dalla presenza di un oggetto che «a ciascuno di coloro che si uniscono sembri [...] il proprio bene», di un bene comune e di una concezione condivisa del bene¹⁶, ma il riassorbimento del buono nel piacevole pare interdire questa condivisione. Dove «ognuno differisce dall'altro nella costituzione fisica», deve differire «anche riguardo alla comune distinzione di bene e male», in modo tale che «quello che uno loda, cioè, chiama buono, viene biasimato da un altro come cattivo»¹⁷. La ge-

¹² ARISTOTELE, *Politica*, a c. di R. Laurenti, Roma-Bari, Laterza 2000⁴, 1272b, 1295b, 1302a.

¹³ T. MAGRI, *Saggio su Thomas Hobbes. Gli elementi della politica*, Milano, Mondadori 1989, individua nella concezione aristotelica dell'amicizia (*ivi*, pp. 86-89) il riferimento critico principale della polemica hobbesiana contro la naturalità del sociale e del politico (*ivi*, p. 93).

¹⁴ T. HOBBS, *Elements of Law, Natural and Politic*, ed. by F. Tönnies, London, Simpkin, Marshall & Co 1889, trad. it. *Elementi di legge naturale e politica*, a c. di A. Pacchi, Milano, Sansoni 2004 (d'ora in poi *EL*), I, VII, 3. Sul debito della morale hobbesiana verso la tradizione retorica vedi Q. SKINNER, *Thomas Hobbes: Rhetoric and the Construction of Morality*, «Proceedings of the British Academy», LXXVI, 1991, pp. 1-61. Sul vasto dibattito relativo al confronto critico tra Hobbes e lo scetticismo mi limito a ricordare R. TUCK, *Grotius, Carneades, Hobbes*, «Grotiana», IV, 1983, pp. 43-62; S. BLACK, *Science and Moral Skepticism in Hobbes*, «Canadian Journal of Philosophy», XXVII, 1997, pp. 173-207; A. LISTER, *Skepticism and pluralism in Thomas Hobbes's political thought*, «History of Political Thought», XIX, 1998, pp. 35-60. Vedi anche G. PAGANINI, *Hobbes and the French Skeptics*, in *Skepticism and Political Thought in the Seventeenth and Eighteenth Centuries*, ed. by J.C. Laursen and G. Paganini, Toronto, University of Toronto Press 2015, pp. 55-82.

¹⁵ T. HOBBS, *Elementorum philosophiæ sectio tertia, De Cive*, in ID., *Opera Philosophica quæ latine scripsit omnia*, studio et labore G. Molesworth, Londini, apud Joannem Bohn, Longman Brown Green et Longman 1839-1845, vol. II, 1839, trad. it. *De Cive. Elementi filosofici sul cittadino*, a c. di T. Magri, Roma, Editori Riuniti 1992 (d'ora in poi *DC*), I, 2 e II, 8.

¹⁶ *DC*, I, 2.

¹⁷ *EL*, I, VII, 3, e *DC*, III, 31.

neralizzazione del disaccordo attorno al bene e al male è del resto un momento fondamentale del famoso *bellum omnium contra omnes*¹⁸. Finché le loro azioni «sono dirette secondo i loro particolari appetiti e giudizi, gli uomini non possono aspettarsi nessuna difesa, nessuna protezione, né contro un nemico comune né contro i torti reciproci»: «divergendo nelle opinioni [...] non si aiutano, ma si ostacolano a vicenda»¹⁹. L'amicizia dovrebbe essere una «società [...] senza una potestà comune», una «pace senza sottomissione», ma l'impossibilità di un accordo naturale rende «nemico chiunque non [...] obbedisca e non [...] comandi», e subordina il superamento del naturale stato di guerra alla formazione di un potere in grado di reprimere o contenere i conflitti: non c'è «sufficiente sicurezza nella pace comune», né fiducia o assistenza reciproca, «senza l'erezione di qualche potere comune dalla paura del quale essi possano essere costretti a mantenere la pace tra loro e a unire le loro forze»²⁰. Su queste basi come è possibile riconoscere un qualche ruolo all'amicizia?

2. Amicizia e potere: dono e gratitudine

Pur senza fornire alcuna esplicita definizione, Hobbes fa un uso tutt'altro che innocuo della nozione di amicizia. Il contesto più significativo è rappresentato in tal senso dal Capitolo X del *Leviathan*, che rielabora ed espande spunti già presenti in forma più contratta negli *Elements* e nel *De cive*²¹. Questo capitolo si apre con la definizione del potere e con la distinzione tra poteri originari e strumentali. «Il potere di un uomo», in generale, «consiste nei mezzi di cui dispone al presente per ottenere un apparente bene futuro». I poteri originari, dal canto loro, sono le «facoltà del corpo e della mente, come la forza, la bellezza, la prudenza, le arti, l'eloquenza, la liberalità, la nobiltà, possedute in grado straordinario», mentre i poteri strumentali sono «mezzi e strumenti» per acquisire altro potere, «come le ricchezze, la reputazione, gli amici e quel segreto agire divino che gli uomini chiamano buona sorte»²². Questa discreta inclusione dell'amicizia nel novero dei poteri stru-

¹⁸ Sul nesso tra disaccordo e guerra vedi R. POPKINS, *The History of Skepticism: From Savonarola to Bayle*, Oxford, Oxford UP 2003, pp. 202-203.

¹⁹ *Lev*, p. 140.

²⁰ *DC*, V, 5, *Lev*, pp. 141 e 102, *EL*, XIX, 6.

²¹ Cfr. *EL*, I, VIII, 4 e *DC*, XV, 13.

²² *Lev*, p. 69. Sull'idea hobbesiana di potere vedi J. DUNN, *The significance of Hobbes's conception of power*, «Critical Review of International Social and Political Philosophy», XIII, 2010, pp. 417-433, S. FROST, *Lessons from a Materialist Thinker: Hobbesian Reflections on Ethics and Politics*, Stanford, Stanford UP 2008, pp. 135-156. L'inclusione dell'amicizia tra i poteri strumentali è notata da T.D. SMITH, *Hobbes on Getting By with Little Help from Friends*, in *Friendship and Politics: Essays in Political Thought*, ed. by J. von Heyking and R. Avramenko, Notre Dame, Notre Dame Press 2008, pp. 214-247, p. 218. Sul significato strumentale dell'amicizia vedi *ivi*, p. 224 e l'accenno in R. ESPOSITO, *Communitas. Origine e destino della comunità*, Torino, Einaudi 2006², p. 11.

mentali è estremamente significativa. «La natura del potere [...] è [...] simile alla fama, che va aumentando di mano in mano che avanza»²³, e la conquista di poteri strumentali, tra i quali l'amicizia, costituisce dunque un'esigenza interna alla natura stessa del potere, l'unica via attraverso la quale il potere può realizzare la propria naturale tendenza alla crescita²⁴. Inoltre, la sua inclusione tra le forme di potere assegna all'amicizia un ruolo importante in quella ricerca della felicità nella quale neanche per Hobbes, nonostante la critica rivolta all'idea di sommo bene, l'uomo può fare a meno di essere impegnato. «La felicità è un continuo progresso del desiderio da un oggetto a un altro», ma questo desiderio si configura innanzitutto come un «desiderio perpetuo e senza cessa di un potere dopo l'altro»²⁵. «L'oggetto del desiderio umano», infatti, «non è di godere una volta sola e per un solo istante, ma di assicurarsi per sempre l'accesso al desiderio futuro»; «ogni concetto del futuro», però, «è il concetto di un potere in grado di produrre qualcosa», e «chiunque si aspetta un piacere futuro deve concepire insieme qualche potere [...] grazie al quale quel piacere possa essere conseguito»²⁶. In quanto potere conquistato tramite potere, a sua volta funzionale alla conquista di altro potere, l'amicizia rappresenta perciò un modo di sfuggire alla paura e di immaginare un futuro felice, occupato da qualcosa di diverso da sfiducia in sé stessi, depressione, ansia, «morte, povertà, o altre calamità»²⁷. Infine, la sua iscrizione nella cornice della teoria del potere include l'amicizia nel territorio dei rapporti di riconoscimento che costituiscono il cuore di tutto il Capitolo X. Per Hobbes «il valore [...] di una persona coincide [...] col suo prezzo, cioè con quanto si sarebbe disposti a dare per l'uso del suo potere». In questo senso non solo non è «un valore assoluto», dipendendo al contrario «dal bisogno e dalla stima degli altri», ma «il vero valore non supererà mai

²³ *Ibidem*.

²⁴ Sulla dinamica espansiva del potere vedi D. D'ANDREA, *Prometeo e Ulisse. Natura umana e ordine politico in Thomas Hobbes*, Roma, La Nuova Italia Scientifica 1997, pp. 76-79 e CH. LAZZERI, *Droit, pouvoir et liberté. Spinoza critique de Hobbes*, Paris, PUF 1998, pp. 61-65.

²⁵ *Lev*, p. 78.

²⁶ *Lev*, p. 78, *EL*, VIII, 3. Sul desiderio di potere vedi D. WEBER, *Hobbes et le désir de fous. Rationalité, prévision et politique*, Paris, PUPS 2007, pp. 61-75 e A. MILANESE, *Le désir de pouvoirs chez Hobbes: de l'ontologie à l'anthropologie*, «Klesis», XII, 2009, pp. 4-26. Sul nesso potere-futuro nella vita affettiva dell'uomo vedi C.A. VIANO, *Analisi della vita emotiva e tecnica politica nella filosofia di Hobbes*, «Rivista Critica di Storia della Filosofia», XVII, 1962, pp. 355-392, p. 373; F. IZZO, *Forme della modernità. Antropologia, politica e teologia in Thomas Hobbes*, Roma-Bari, Laterza 2005, pp. 107-112.

²⁷ *Lev*, p. 87. Anche per Aristotele «molte azioni si compiono per mezzo degli amici [...] come per mezzo di strumenti», e l'amicizia è dunque un potere e una parte irrinunciabile della felicità (*Etica nicomachea*, 1099a-b). Per radicalizzare la distanza da Aristotele G. LEPAN, *Amitié, concorde, civilité chez Hobbes*, in *Amitié et compagnie. Autour du 'Discours de la servitude volontaire' de La Boétie*, dir. par S. Georget et L. Gerbier, Paris, Classiques Garnier 2012, pp. 185-205 afferma che l'amicizia in Hobbes è un potere, e non un bene, dimenticando però che il potere si definisce come mezzo, e il mezzo è un bene, perché fonte di piacere (*Lev*, p. 43). Sull'ansia vedi F. IZZO, *op. cit.*, 88-92.

quello stimato dagli altri»²⁸. Onorare una persona significa darle una «valutazione alta [...] con riferimento al prezzo che ciascuno attribuisce a sé stesso»²⁹, essere disposti a offrire un prezzo che l'altro possa accettare come adeguato. Amici sono dunque coloro che hanno bisogno l'uno dell'altro e si stimano reciprocamente, essendo disposti a offrire l'uno per l'uso del potere dell'altro un prezzo che appaia adeguato a entrambi³⁰.

Questa concezione mercantile dell'amicizia non è però ancora sufficiente a comprendere la specificità dello scambio amicale di potere e riconoscimento: per Hobbes *tutti* i rapporti di cooperazione sono in qualche misura veicolati da questo tipo di mercato³¹. I tratti caratteristici del rapporto amicale cominciano a chiarirsi nel terzo capoverso del Capitolo X, che discute due opposte modalità di «riunione delle forze»:

Il maggior potere umano è quello costituito dai poteri del maggior numero di uomini, riuniti per loro consenso in una sola persona, [...] la quale può far uso di tutti i loro poteri secondo la sua volontà, e di questo genere è il potere di uno Stato, oppure secondo la volontà di ogni singolo individuo, come è il caso del potere di una fazione o di più fazioni convergenti. Perciò avere servi è potere, avere amici è potere; si tratta infatti di una riunione di forze³².

Questo passo presenta diverse stranezze. Oltre a indicare Stato e fazione come due esempi di un potere ugualmente «massimo», Hobbes passa senza soluzione di continuità e senza nessuna ragione manifesta dall'opposizione tra Stato e fazione a quella tra servitù e amicizia in quanto modalità specifiche ma opposte di costituzione della fazione³³. Questa seconda distinzio-

²⁸ *Lev*, pp. 70-71.

²⁹ *Lev*, p. 71.

³⁰ Sul possibile rapporto tra potenziamento e riconoscimento vedi: CH. LAZZERI, *op. cit.*, 66-70; S. FIELD, *Hobbes and the Question of Power*, «Journal of the History of Philosophy», LII, 2014, pp. 61-86; D. D'ANDREA, *Antropologia e sociologia del conflitto nel Leviatano di Hobbes*, «Lo Sguardo», III, 2010, pp. 1-19; F. TOTO, *Individuo, potere, relazione in Thomas Hobbes*, «La società degli individui», LV, 2016, pp. 143-158. Il rapporto tra la cooperazione mediata dal riconoscimento e l'incremento del potere impedisce di opporre la ricerca del riconoscimento e la pulsione utilitaria tesa all'accumulo di mezzi per la soddisfazione del desiderio (vale a dire di potere), o di ridurre il desiderio di potere o di gloria a desiderio di dominazione e fonte di conflitto. Cfr. Y.C. ZARKA, *La décision métaphysique de Hobbes. Conditions de la politique*, Paris, Vrin 1999², pp. 293-309; E. PULCINI, *L'individuo senza passioni. Individualismo moderno e perdita del legame sociale*, Torino, Bollati Boringhieri 2001, pp. 53-57; B. CARNEVALI, 'Glory'. *La lutte pour la réputation dans le modèle hobbesien*, «Communications», XCIII, 2013, 49-67. Andrebbero rilette in questa prospettiva le pagine sulla vanità in P. VINCIGI, *Natura umana e dominio. Machiavelli, Hobbes e Spinoza*, Ravenna, Longo Editore 1984, pp. 49-62. Presupponendo che onorare un altro significhi sempre deprezzare sé stessi, T.D. SMITH, *art. cit.*, pp. 226-227 vede come problematica la reciprocità di stima presupposta dall'amicizia. Si tratta però di una forzatura.

³¹ Su questo punto ha insistito C.B. MACPHERSON, *The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke*, Oxford, Oxford UP 1962.

³² *Lev*, p. 69.

³³ La corrispondenza tra sovrano e signore, o tra suddito e servo, è stata diversamen-

ne è preziosa ai fini del nostro discorso: pur non parlando mai diffusamente di amicizia, Hobbes dedica non poche pagine alla servitù. Servo è per Hobbes colui che esce sconfitto in un conflitto e fa un patto col vincitore promettendo di obbedirgli in tutto³⁴. Al pari di una cosa o di un animale, il servo diventa una proprietà del signore, che può disporne «come vuole»³⁵: il signore non può fare torto al servo, perché il servo autorizza e riconosce come propria ogni azione del signore, e nessuna azione autorizzata da chi la subisce può essere ingiusta³⁶. A differenza di servo e signore gli amici non sono uniti da un patto, perché l'amicizia rientra tra i casi in cui «un uomo reca vantaggio o contribuisce al potere di un altro senza alcun patto, ma unicamente sulla confidenza o fiducia di ottenere la grazia e il favore dell'altro, per mezzo del quale può procurarsi maggiore o non minore beneficio o assistenza»³⁷. Diversamente dalla servitù, dunque, l'amicizia è una relazione simmetrica ed egualitaria tra persone reciprocamente indipendenti e prive di autorità l'una sull'altra, che possono fare uso l'una delle forze dell'altra non a loro piacimento, ma solo grazie al loro consenso e al loro reciproco riconoscimento³⁸. Contrariamente alla servitù l'amicizia sembra allora costituire una forma specifica del «culto» attraverso il quale cerchiamo di ottenere benefici da persone che «non sono soggette a noi e rispondono [...] secondo la loro volontà [...] non con la forza ma con il compiacere[e]» e «con buoni uffici»³⁹: l'onore che due uomini si testimoniano per trarre reciproco vantaggio.

te notata da PH. PETIT, *Made with Words: Hobbes on Language, Mind, and Politics*, Princeton, Princeton UP 2008, p. 139 e D. BAUMGOLD, «Trust» in *Hobbes's Political Thought*, «Political Theory», XLI, 2013, pp. 838-855. Va notato che *Lev*, p. 198 assimila il gruppo costituito dal signore e da una servitù numerosa a una fazione e *DC*, I, 2 concepisce la fazione come un'«amicizia eterna».

³⁴ *DC*, VIII, 1.

³⁵ *DC*, VIII, 6.

³⁶ *DC*, VIII, 7. Sul ruolo dell'autorità nel rapporto servo-signore e sulla conseguente differenza della servitù rispetto alla schiavitù vedi D. BAUMGOLD, *Hobbes's Political Theory*, Cambridge, Cambridge UP 1988, pp. 95-97.

³⁷ *EL*, I, XVI, 6. In un unico passo i benefici che un uomo accorda a un estraneo sono nominati come una specie di «contratto» attraverso il quale il primo cerca di guadagnarsi l'amicizia del secondo (*EL*, I, XVII). G. LEPAN, *art. cit.*, p. 186 fa leva su questo passo per ridurre quella hobbesiana a una concezione contrattualista dell'amicizia. Il completo silenzio delle opere successive agli *Elements* su questa amicizia contrattuale mi sembra coerente con la volontà di accentuare la specificità dei rapporti amicali. Vedi T.D. SMITH, *art. cit.*, pp. 223-224.

³⁸ Diversamente da P. KING, *The Ideology of Order: A Comparative Analysis of Jean Bodin and Thomas Hobbes*, New York, Routledge 2013, p. 186, non credo che il comando sia per Hobbes l'essenza di ogni organizzazione politica, perché, come vedremo, non si può negare il valore politico dell'amicizia (o fazione).

³⁹ *Lev*, p. 293. Il culto è considerato dagli interpreti quasi esclusivamente in quanto culto verso Dio. Vedi S.A. LLOYD, *Ideals as Interests in Hobbes's Leviathan: The Power of Mind Over Matter*, Cambridge, Cambridge UP 1992, pp. 115-118; M. MALHERBE, *Thomas Hobbes, ou l'œuvre de la raison*, Paris, Vrin 2000², p. 181. Tra i pochi che colgono il culto quale rapporto tra uomini vedi G. WRIGHT, *Authority and Theodicy in Hobbes's Leviathan*, in *Nuove prospettive critiche sul 'Leviatano' di Hobbes*, a c. di L. Foisneau e G. Wright, Milano, Franco Angeli 2004, pp. 175-204.

L'opposizione tra amicizia e servitù continua a operare in diversi passi⁴⁰. Tra questi, il più rilevante è quello secondo il quale «la ricchezza unita alla liberalità è potere, perché procura amici e servi»⁴¹. Questo cenno alla liberalità quale fonte comune di amicizia e servitù apre infatti una nuova pista di lettura relativa alla complicità tra rapporti di potere ed economia del dono soggiacente alla specificità dei rapporti amicali. In quanto magnanimità nell'uso delle ricchezze, la liberalità si definisce come una virtù legata meno alla grandezza del dono che al suo orientamento alla costruzione di rapporti sociali pacifici⁴². A sua volta, il dono si definisce in opposizione al contratto⁴³. Diversamente dal contratto, il dono è infatti un trasferimento senza reciprocità, senza contropartita, «libero» nel senso che dipende dalla sola «generosità del donatore» e non è dunque né dovuto né esigibile⁴⁴. Il dono produce un obbligo in chi lo accetta, ma si tratta di un obbligo diverso da quello contrattuale. «Il dono è volontario, e l'oggetto di tutti gli atti volontari è per ogni uomo il suo proprio bene»: esso nasce dalla «speranza di ottenere l'amicizia o i servizi di un'altra persona o dei suoi amici, oppure [...] di guadagnarsi la reputazione di persona caritatevole o magnanima»⁴⁵. Il «tributo d'onore» rappresentato da amicizia e gratitudine «viene generalmente inteso come retribuzione», ed è dunque moralmente vincolante solo in quanto condizione necessaria della pace: se l'attesa della retribuzione fosse costantemente frustrata «non avr[ebbero] mai inizio né benevolenza o fiducia, né, di conseguenza, aiuto reciproco, né mutua riconciliazione»⁴⁶. Diversamente dalla violazione dei patti, però, la negligenza di quest'obbligo di gratitudine, onore o amicizia non si chiama ingiustizia, ma ingratitude, e non rappresenta in senso proprio un torto: come si riceve un dono senza poterlo pretendere,

⁴⁰ Vedi ad es. *Lev*, pp. 70-71: «è potere qualsiasi qualità che faccia amare o temere un uomo da molti, oppure la fama di possedere una tale qualità, perché è un mezzo per procurarsi l'assistenza e il servizio di molte persone». La differenza tra servizio e assistenza è chiara. «Ogni specie di servizio», infatti, «implica [...] l'obbedienza», che è esigibile dal servo ma non dall'amico, mentre l'assistenza è ciò che ci si attende dall'amico in rapporto sia ai beni desiderati che ai mali temuti (*Lev*, p. 525 e T. HOBBS, *Elementorum philosophiæ sectio secunda, De Homine*, in Id., *Opera Philosophica*, cit., vol. II, XI, 6).

⁴¹ *Lev*, p. 69. Sulla concezione hobbesiana della liberalità e le sue fonti vedi Q. SKINNER, *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes*, Cambridge, Cambridge UP 1996, p. 325 e *passim*. Vedi anche F. HEAL, *The Power of Gifts: Gift Exchange in Early Modern England*, New York, Oxford UP 2014, pp. 22 e 87.

⁴² *Lev*, pp. 46 e 130, *EL*, I, V, 14.

⁴³ Attraverso il richiamo a Mauss, si è talvolta accostato dono e contratto, ma in Hobbes le due pratiche sono chiaramente distinte. Vedi M. SAHLINS, *Stone Age Economics*, London, Tavistock Publications 1981, pp. 168-183. Sulla distinzione tra dono e contratto in Hobbes vedi H. LIEBERSOHN, *The Return of the Gift: European History of a Global Idea*, Cambridge, Cambridge UP 2011, pp. 29-31 e R. ESPOSITO, *op. cit.*, 14.

⁴⁴ *Lev*, pp. 109-110.

⁴⁵ *Lev*, p. 109. La magnanimità e la cura dell'altro sono segni di potere (*EL*, I, IX, 17). I segni di potere, però, suscitano amore e paura, amicizia e servitù, che sono a loro volta poteri.

⁴⁶ *Lev*, p. 123.

così si può sperare che la generosità sarà ricambiata, ma non reclamare la contropartita come un diritto⁴⁷.

La specificità del carattere moralmente obbligante dei segni d'onore in cui si esprime la gratitudine chiarisce il diverso intreccio tra l'economia del dono e i rapporti di potere sottesi ad amicizia e servitù. Per Hobbes «i benefici obbligano; l'obbligazione è una forma di servitù, l'obbligazione di cui non ci si può sdebitare è una servitù perpetua, ed è odioso trovarsi in un rapporto di servitù con un nostro pari»⁴⁸. Tra i segni d'onore attraverso i quali si manifesta la gratitudine rientrano allora l'obbedienza, l'adulazione, il cedere il passo o il posto, l'apparire con decoro e umiltà⁴⁹. Al contrario, ricevere dei doni che si possono ricambiare dispone all'amore perché «l'obbligazione non provoca abbattimento», non turba la simmetria di un rapporto egualitario come l'amicizia, ma genera quell'«emulazione rispetto a chi farà maggiori benefici» che rappresenta «la gara più nobile e utile che si possa immaginare»⁵⁰. Tra le testimonianze del riconoscimento connesso alla gratitudine si riscontrano dunque la sollecitudine nel favorire il bene dell'altro, la fiducia e l'accordo⁵¹. Attraverso la rete di connessioni nella quale si trova presa per via del suo specifico legame con la liberalità, l'amicizia si conferma come una solidarietà cementata dalla paradossale gratuità dello scambio di vantaggi e di onori: da una solidarietà che non elimina i rapporti di potere, ma che a differenza della servitù riconfigura questi rapporti in chiave non solo collaborativa, ma anche egualitaria. L'amicizia hobbesiana non ha certo nulla a che vedere con quella descritta da Montaigne come una «perfetta unione e armonia» nella quale, «come un'anima in due corpi», gli amici «si mescolano», «si confondono», si immergono e si perdono l'uno nell'altro: agli occhi di Montaigne quelle teorizzate da Hobbes non sarebbero neppure amicizie, ma al massimo «dimestichezze [...] annodate per qualche circostanza o vantaggio»⁵². L'amicizia hobbesiana non è neppure comparabile a quella concepita da Descartes nei termini sacrificali nei quali «tutto ciò che si soffre» in occasione dell'amicizia «è gradevole, e coloro che vanno alla morte per il bene delle persone cui sono affezionati» sono dunque «felici fino all'ultimo momento della loro vita»⁵³. Ciò nonostante, non è possibile ridurre l'amicizia

⁴⁷ Sul valore morale e politico dell'obbligo di gratitudine vedi H. WARRENDER, *The Political Philosophy of Hobbes*, Oxford, Oxford UP 1957, pp. 51-52 e 233-236, che però sovrappone obbligo contrattuale e obbligo di gratitudine; T.D. SMITH, *On the Fourth Law of Nature*, «Hobbes Studies», XVI, 2003, pp. 84-94; C. CARD, *Gratitude and Obligation*, «American Philosophical Quarterly», XXV, 1988, pp. 115-127.

⁴⁸ *Lev*, p. 80.

⁴⁹ *Lev*, pp. 71-72.

⁵⁰ *Lev*, p. 80. Vedi Aristotele, *Etica nicomachea*, cit., 1162b.

⁵¹ *Lev*, p. 72.

⁵² M. DE MONTAIGNE, *Les Essais*, éd. par P. Villey, Paris, PUF 2004, trad. it. *Saggi*, a c. di F. Garavini, Milano, Adelphi 2002⁴, pp. 247, 248, 250, 251, 253. Il tema della fusione delle due anime in una era già presente in CICERONE, *L'amicizia*, in *La vecchiaia. L'amicizia*, introduzione, trad. e note di N. Marini, Milano, Garzanti 1990, XXI, 81 e XXV, 92.

⁵³ *Lettre de Descartes à Huygens*, 20 mai 1637, in R. DESCARTES, *Cœuvres de Descartes*,

hobbesiana a quella che per Spinoza unisce gli uomini guidati da «cieca cupidità», e che in realtà è semplice «caccia o uccellaggione»⁵⁴. Come la pace, l'amicizia è senz'altro ricercata in ragione della sua utilità, dei piaceri cui è legata, del potere di assicurarsi questi piaceri che essa contribuisce a incrementare, dell'assistenza o protezione che essa comporta. Tuttavia, essa può essere realizzata solo attraverso il superamento degli interessi particolaristici e confliggenti in favore di un interesse in qualche misura comune. L'interesse verso la conservazione di un rapporto amicale, con i vantaggi che esso comporta per via dello scambio di favori che lo sostanzia, può fornire una motivazione sufficiente a mettere tra parentesi conflitti di interesse di minore portata. «Fare grandi doni» a qualcuno o ricambiarli con gratitudine «significa onorarlo» e per ciò stesso «comprarne la protezione» o l'amicizia⁵⁵, ma il vantaggio connesso a questo acquisto viene pur sempre realizzato attraverso la reciprocità del dono e del contro-dono, di qualcosa che si dà cioè sulla fiducia e senza garanzie di ritorno.

3. Amicizia e moralità: mettersi al posto dell'altro e consiglio

L'interesse per il disinteresse manifestato dall'amorosa corrispondenza delle due virtù di liberalità e gratitudine ci invita ora a interrogare il nesso tra amicizia e moralità. Una spia è rappresentata in tal senso dal fatto che l'amico è una persona indipendente, ma anche 'un altro sé stesso', una parte del Sé, una sua continuazione. Negli *Elements* la capacità di godere dell'immaginazione di un bene futuro dipende da quella di concepire «qualche potere [...] in sé stesso», e l'amico è appunto uno dei poteri che l'uomo può avere «in sé stesso»⁵⁶. Secondo il *De homine* si ride delle sconvenienze degli altri, ma non «delle sconvenienze degli amici [...], giacché non sono degli altri (*quia non sunt aliena*)»⁵⁷: «quando un'arguzia è riferita a noi, o ad amici al disonore dei quali partecipiamo anche noi, non ne ridiamo mai»⁵⁸. L'orgoglio spin-

publiées par Ch. Adam et P. Tannery, Paris, Vrin-CNRS 1964-1974, vol. I, p. 632. Nelle *Pas- sioni dell'anima* Descartes ritiene che l'amore disponga l'uomo a considerarsi come parte di un tutto e a sacrificarne la parte meno importante. Poiché nel semplice affetto il soggetto si considera superiore alla persona amata, nella devozione inferiore, e nell'amicizia uguale, è chiaro che i primi due inclinano a sacrificare rispettivamente il proprio prossimo e sé stessi, ma non è evidente chi debba essere sacrificato nell'amicizia (*Euvres*, cit., vol. XI, pp. 387-391). Coerentemente con la già citata lettera a Huygens, però, la *Lettre de Descartes à Elisabeth* del 15 settembre 1645 lega la «vera amicizia» non solo alla fedeltà e alla virtù, ma anche alla disponibilità a mettere a repentaglio la propria vita per il bene dell'altro (*Euvres*, cit., vol. IV, pp. 293-294).

⁵⁴ B. SPINOZA, *Ethica*, in *Opera*, hrsg. von C. Gebhardt, Heidelberg, Carl Winters Universitätsbuchhandlung 1924, Bd. II, p. 264; *Id.*, *Etica*, trad. it. di G. Durante, note di G. Gentile rivedute e ampliate da G. Radetti, Milano, Bompiani 2014, p. 543.

⁵⁵ *Lev*, p. 71.

⁵⁶ *EL*, I, VIII, 3.

⁵⁷ Cfr. *DH*, XII, 7.

⁵⁸ *EL*, I, IX, 13.

ge gli uomini ad aggredire i loro simili «per delle inezie, ad esempio per una parola, un sorriso, una divergenza di opinioni, e qualsiasi altro segno di disistima, direttamente rivolto alla loro persona o a questa di riflesso, essendo indirizzato ai loro familiari, ai loro amici, alla loro nazione»: «onorare [o disonorare] coloro che un'altra persona onora» significa infatti «onorare [o disonorare] quella stessa persona»⁵⁹. I «pensieri segreti» che nel foro interiore si applicano «a ogni cosa, sacra, profana, pura, oscena, importante e leggera» non possono accedere alla sfera pubblica «senza vergogna o biasimo», ma possono essere comunicati «privatamente agli amici»⁶⁰, con i quali ci si può aprire senza imbarazzo e parlare come a sé stessi, in una zona intermedia tra l'intimità del discorso mentale e la pubblicità della parola⁶¹.

Questa considerazione dell'amico come un altro sé stesso è sintomatica del valore morale dell'amicizia perché la capacità di mettersi al posto dell'altro costituisce il nucleo stesso della moralità hobbesiana, la «somma» o la «formula compendiosa» della legge naturale, la «facile regola» grazie alla quale si può sempre sapere se ciò che ci si appresta a fare sia conforme o contrario ai dettami della ragione⁶². Il legame tra l'amicizia e la capacità morale di mettersi al posto dell'altro è del resto esplicita nel capitolo del *De cive* teso a legittimare la legge naturale attraverso riferimenti biblici. In questo contesto il comandamento «diliges amicum tuum sicut teipsum» viene non solo identificato con la legge naturale che contiene in sé tutte le altre, ma assimilato per ciò stesso alla regola di mettersi al posto dell'altro⁶³. Oltre che all'equità, Hobbes connette l'amicizia a tutte le prime virtù e leggi di natura: alla giustizia intesa come rispetto del precetto di mantenere la parola data e rispettare i patti («figlio mio, se hai dato garanzia per il tuo amico, sei legato dalle parole della tua bocca»), alla gratitudine («non ordire alcun male contro il tuo amico, quando questi ha fiducia in te»), alla socievolezza intesa come rispetto del precetto di essere accomodanti («un uomo amabile per tutti è più amico di un fratello»), al perdono delle offese («chi dimentica il danno per l'amico è giusto») ⁶⁴. L'elenco potrebbe continuare, perché è chiaro che pur senza comparire esplicitamente nella discussione delle altre leggi l'amicizia ne esige e ne promuove il rispetto: gli amici non si oltraggiano, non negano la

⁵⁹ Lev, pp. 101, 72.

⁶⁰ T. HOBBS, *The Questions Concerning Liberty, Necessity and Chance*, in ID., *The English Works*, cit., vol. V, p. 434.

⁶¹ Lev, p. 58. Il legame tra amicizia e confidenza è centrale in SENECA, *Lettere a Lucilio*, trad. it. di C. Barone, Milano, Garzanti 1989, I, 3. Vedi anche F. BACON, *Essays or Counsels, Civil and Moral*, in F. BACON, *The Works of Francis Bacon*, ed. by B. Montagu, New York, Worthington 1884, vol. I, pp. 33-34.

⁶² EL, XVII, 9, DC, III, 26, Lev, p. 128. Su questa «somma» vedi S.A. LLOYD, *Morality in the Philosophy of Thomas Hobbes: Cases in the Law of Nature*, Cambridge, Cambridge UP 2009, pp. 137-139 e S.A. LLOYD, *Natural Law*, in *The Oxford Handbook of Hobbes*, ed. by A.P. Martinich and K. Hoekstra, Oxford, Oxford UP 2016, pp. 264-289, pp. 265-269.

⁶³ DC, IV, 12.

⁶⁴ DC, IV, 5-7.

reciproca uguaglianza, non sono arroganti gli uni con gli altri, godono in comune ciò che non possono dividere, e via dicendo. L'amicizia si afferma così come una forma privilegiata di quella pace e di quella reciproca difesa che sono l'obiettivo della prima e fondamentale legge di natura: la forma che iscrive la fisica della potenza, la biologia della conservazione di sé e la semiotica della circolazione dei segni di onore nella dimensione morale dei precetti della ragione, e grazie alla quale si consuma la transizione dal massimo di impotenza e di frustrazione costituito dalla «guerra di ognuno contro il suo prossimo»⁶⁵ al potenziamento reciproco e a una felicità condivisa.

Oltre a essere stabilita attraverso una serie di citazioni bibliche, la compenetrazione amicale di moralità e utilità è chiaramente confermata dal trattamento del consiglio⁶⁶. Chiamando «regola» qualunque «precetto da cui un uomo è guidato e diretto in una qualsivoglia azione», e includendo tra questi precetti quelli dati «da un consigliere all'amico senza l'autorità di costringere ad osservarli»⁶⁷, Hobbes pone infatti uno stretto rapporto tra l'amicizia e quel consiglio che il Capitolo XXV del *Leviathan* definisce a partire dalla duplice opposizione con il comando e l'esortazione⁶⁸. Accomunato al comando dalla formulazione imperativa caratteristica del «linguaggio del desiderio» («*Fa' questo*»), se ne distingue in primo luogo perché chi dà un comando e chi dà un consiglio mirano l'uno «al proprio vantaggio» e l'altro «soltanto [a]l bene di colui al quale si rivolge il consiglio medesimo», e in secondo luogo perché chi riceve un comando legittimo non ha bisogno di «nessun'altra ragione che la volontà» di chi lo pronuncia per eseguirlo, mentre chi riceve un consiglio è libero di accoglierlo o meno a seconda che lo giudichi più o meno coerente col proprio bene⁶⁹. Analogamente, il consiglio e l'esortazione sono accomunati dal loro carattere non vincolante, ma si differenziano perché l'uno «deduce le sue ragioni dal bene di colui che lo riceve», mentre l'altra è «dirett[a] al bene di colui che dà il consiglio, non di colui che lo chiede», e non si basa dunque su un «ragionamento corretto», ma sugli «strumenti dell'oratoria»⁷⁰. Questa duplice opposizione contiene un aspetto paradossale, rappresentato dal disinteresse richiesto al consigliere. Colui che esorta facendo uso degli espedienti della retorica e della persuasione è un «consigliere corrotto» perché è «sedotto dal proprio interesse», mentre l'autentico consigliere deve essere capace di «preoccuparsi del bene di colui che egli consiglia,

⁶⁵ *Lev*, p. 255.

⁶⁶ Quasi sempre, la letteratura considera il consiglio solo in appendice al tema del comando. Tra le eccezioni vedi Q. SKINNER, *op. cit.*, pp. 345-346, 349, 373, e J. SOMMERVILLE, *Lofty Science and Local Politics*, in *The Cambridge Companion to Hobbes*, ed. by T. Sorrell, Cambridge, Cambridge UP 1996, pp. 246-273, pp. 248-55, 262, 264-265; J. BARNOUW, *Persuasion in Hobbes's Leviathan*, «Hobbes Studies», I, 1988, pp. 3-25.

⁶⁷ *Lev*, p. 420.

⁶⁸ Il legame tra amicizia e consiglio era centrale nella trattazione contenuta in F. BACON, *op. cit.*, p. 35.

⁶⁹ *Lev*, pp. 50, 211.

⁷⁰ *Lev*, pp. 211, 213.

non del proprio»⁷¹. «Anche se il loro consiglio fosse il migliore mai dato», il modo in cui coloro che esortano «tendono a guardare di sottocchi al loro interesse privato» sarebbe sufficiente a renderli dei cattivi consiglieri⁷². La coerenza del disinteresse richiesto al consigliere con i principi più generali dell'antropologia hobbesiana è tutt'altro che evidente. «Il consigliare è incompatibile con la ricerca di benefici personali, mentre richiedere il diritto di dar consigli a un altro denota la volontà [...] di guadagnare per sé qualche altro bene; cosa che [...] è l'oggetto proprio della volontà di ogni uomo»⁷³. Se il guadagno è l'oggetto della volontà di «ogni» uomo come può allora il consigliere mettere tra parentesi ogni beneficio personale? La soluzione di questo rompicapo risiede nella possibilità di pensare il consiglio come un dono, a partire cioè dallo stesso interesse per il disinteresse caratteristico del dono e dall'amicizia o dalla moralità che esso rende possibile. «Come prima condizione di un buon consigliere – afferma Hobbes – possiamo indicare che i suoi fini e il suo interesse non siano in contrasto coi fini e l'interesse di colui che egli consiglia»⁷⁴. Se «i migliori consiglieri sono quelli che hanno meno speranza di ricavar vantaggio dal dare cattivi consigli»⁷⁵, allora il miglior consigliere è l'amico in grado di mettersi al posto dell'altro, di considerare come proprio l'interesse dell'altro, e proprio per questo di evitare le strumentalizzazioni e le manipolazioni caratteristiche dell'esortazione e della sua retorica. La moralità richiesta al consigliere non esige un impossibile sacrificio del proprio interesse sull'altare dell'interesse dell'altro, ma la trasfigurazione degli interessi particolari in un interesse meno idiosincratico. L'amico ha fiducia nell'altro, e questa fiducia gli permette di vivere il potenziamento dell'altro come proprio, perseguendo il proprio interesse non attraverso l'asservimento dell'altro implicito nel comando, ma attraverso la promozione dei suoi desideri.

La morale hobbesiana è una morale della pace pensata non come abnegazione, ma come condizione sociale e non repressiva della più ampia soddisfazione dei desideri individuali, della massimizzazione dei piaceri sensibili e dei piaceri mentali legati alla sicurezza e al riconoscimento. Hobbes abbandona la concezione del nesso tra amicizia e moralità che la filosofia moderna eredita da quella antica con la mediazione della cristianità. Platone si identificava il bene con «l'unico vero amico», quel «primo amico in vista del quale sono amiche anche tutte le altre cose» e rispetto al quale tutte le altre cose possono essere amiche solo «per modo di dire»⁷⁶. Per Aristotele l'unica

⁷¹ *Lev*, pp. 213, 215. Sul concetto di corruzione, in particolare in rapporto al consigliere, vedi A. BLAU, *Hobbes on Corruption*, «History of Political Thought», XXX, 2009, pp. 596-616.

⁷² *Lev*, pp. 213, 218.

⁷³ *Lev*, p. 212.

⁷⁴ *Lev*, p. 215.

⁷⁵ *Lev*, p. 285.

⁷⁶ PLATONE, *Liside*, in PLATONE, *Tutti gli scritti*, a c. di G. Reale, Milano, Bompiani 2000, 222a-d.

amicizia «perfetta», che può essere chiamata tale «in senso prioritario e fondamentale», è quella tra uomini simili per virtù ed egualmente disposti a trascurare il proprio interesse in favore dell'altro⁷⁷. Il nesso tra virtù e amicizia viene poi radicalizzato da Cicerone: Aristotele ammetteva amicizie legate al piacevole e all'utile, mentre per Cicerone l'amicizia è un'«intesa perfetta» che deve essere anteposta «a ogni altro valore umano» e che come tale può sorgere solo dalla virtù, e mai dal bisogno o dall'indigenza, dalla ricerca dei piaceri o dei vantaggi, delle protezioni o degli appoggi⁷⁸. Hobbes prende le distanze da questa tradizione affermando che l'unica amicizia possibile è quella ricercata come mezzo, come potere atto ad accrescere sé stesso e a promuovere il più sicuro accesso ai piaceri futuri. Non rescinde, però, ogni legame tra amicizia e moralità. Senza esserne il fondamento, la virtù continua a rappresentare un'esigenza interna e una conseguenza dell'amicizia⁷⁹: solo la virtù permette di trarre il massimo vantaggio dalla cooperazione. La gratuità della «vera amicizia» ammessa da Aristotele, Cicerone o Montaigne è lasciata cadere. Lo sforzo di Hobbes, tuttavia, è non tanto di negare la tradizionale fenomenologia della gratuità, quanto di ricomprenderla a partire da mutate basi teoriche: non ridurre tutto a nudo interesse, ma mostrare come un'antropologia utilitarista possa rendere conto dell'interesse per il disinteresse messo a fuoco dalla tradizione e della moralità ad esso connessa, nonché della capacità delle passioni di farsi promotrici delle esigenze espresse nella razionalità delle leggi naturali⁸⁰. L'amicizia non è un bene in sé, ma solo come mezzo⁸¹. Nondimeno, gli amici possono godere di reciproca protezione, as-

⁷⁷ ARISTOTELE, *Etica nicomachea*, cit., 1156b, 1157a, 1168a.

⁷⁸ CICERONE, *L'amicizia*, cit., IV, 14; V, 17; VIII, 26, IX, 29; VI, 20 e IX, 32; XIII, 46; V, 18 e VI, 20.

⁷⁹ In questo senso la moralità costituisce sì un effetto del conflitto, delle conseguenze intersoggettive negative della «cieca adesione alle mire del desiderio» (F. IZZO, *op. cit.*, 124), ma anche dei rapporti interpersonali positivi. Questa tesi è centrale in N.A. STANLIK, *Hobbesian Friendship: Valuing Others for Oneself*, «Journal of social philosophy», XXXIII, 2002, pp. 345-359.

⁸⁰ L'analisi del tema dell'amicizia costringe in questo senso a complicare l'opposizione passione-ragione giustamente attribuita a Hobbes. Vedi A. PACCHI, *Scritti hobbesiani (1978-1990)*, a c. di A. Lupoli, Milano, Franco Angeli 1998, p. 79 e G. FIASCHI, *Il desiderio del Leviatano. Immaginazione e potere in Thomas Hobbes*, Soveria Mannelli, Rubbettino 2014, pp. 76-83.

⁸¹ L'idea di interesse per il disinteresse consente di rendere conto sia della generosità, della benevolenza e della carità associate all'amicizia che del loro radicamento nella reciproca utilità, e di evitare così il duplice rischio nel quale invece tendono a cadere gli interpreti. T.D. SMITH, *Hobbes on Getting By with Little Help from Friends*, art. cit., tende a sottolineare l'aspetto strumentale dell'amicizia al punto di ridurne la gratuità a una semplice maschera del calcolo degli interessi. Nell'intento di mostrare l'irriducibilità dell'amicizia a una relazione meramente strumentale, N.A. STANLIK arriva a farne una relazione «other-regarding, other-caring, and other-respectful», fondata cioè sul riconoscimento e sul rispetto della dignità dell'altro (*art. cit.*, p. 357). Queste letture non sono infondate, ma si trovano talvolta a distorcere i testi. Affermando che per Hobbes un uomo è amico di un altro solo finché fa quello che vuole lui (*art. cit.*, p. 218), Travis arriva quasi a confondere amicizia e servitù. Affermando a partire da un passo del *Briefve* che esiste amicizia senza reciprocità (*art. cit.*, p. 351), Stanlik attribuisce a Hobbes ciò che invece è affermato da Aristotele.

sistenza, benevolenza o gratitudine solo rispettando tra loro le «clausole di pace» costituite dalle leggi naturali e coltivando l'uno l'utile dell'altro. La stessa concezione epicurea dell'amicizia, che costituisce una fonte rilevante della riflessione hobbesiana, è senz'altro una concezione edonistica, ma non per questo riducibile a una concezione egoistica e priva di ogni aspetto altruistico e morale⁸².

4. La limitazione politica delle amicizie

Passando al piano politico del discorso, l'amicizia sembra perdere la funzione positiva che le era riconosciuta in sede antropologica e morale, e presentarsi innanzitutto in qualità di pericolo. L'aspetto politicamente insidioso dell'amicizia risiede innanzitutto nella sua capacità di minare la fedeltà del sovrano alla missione della *salus populi*⁸³. «L'interesse privato [del re] è lo stesso di quello pubblico»⁸⁴, ma l'amicizia è appunto uno dei fattori che accendono la contraddizione tra la persona privata del monarca, dotata di interessi particolari, e la persona pubblica, la cui unica cura dovrebbe essere l'«interesse comune» e la sicurezza del popolo⁸⁵. «Chiunque dia corpo alla persona del popolo» può essere attento a perseguire l'interesse comune, ma sarà sempre «ancora più [...] attento a perseguire il bene privato suo proprio [o] dei propri amici»⁸⁶. Dato che «nessun uomo può volere che i suoi [...] amici vengano puniti secondo i loro demeriti», «gli amici del monarca possono in piena impunità commettere oltraggi sul popolo e opprimerlo con estorsioni»⁸⁷. Allo stesso modo, il re può «spogliare i sudditi per arricchire» un presunto amico⁸⁸. Questa contraddizione tra persona privata e persona pubblica non è attenuata nelle forme assembleari di sovranità,

⁸² Su Epicuro vedi T. O'KEEFE, *Is Epicurean Friendship Altruistic?*, «Apeiron», XXXIV, 2001, pp. 269-306, e A. BRANCACCI, *Amicizia e filosofia in Epicuro*, «Consecutio rerum», III, 2017, pp. 105-123. Sulla rilevanza della fonte epicurea vedi G. PAGANINI, *Il piacere dell'amicizia. Hobbes, Gassendi e il circolo neo-epicureo dell'Accademia di Montmor*, cit.

⁸³ Il potere sovrano è soggetto a doveri legati alla legge naturale, la violazione dei quali rischia di trovare la propria «punizione naturale» nella ribellione (*Lev*, pp. 298-299). Cfr. M. MALHERBE, *op. cit.*, pp. 158-159; D. WEBER, *op. cit.*, pp. 392-397; G. HULL, *Hobbes and the Making of Modern Political Thought*, New York, Continuum 2009, pp. 127-128; S.A. LLOYD, *Morality in the Philosophy of Thomas Hobbes*, cit., pp. 33-49; P. ZAGORIN, *Hobbes and the Law of Nature*, Princeton, Princeton UP 2009, pp. 85-96.

⁸⁴ *Lev*, p. 157.

⁸⁵ *Ibidem*.

⁸⁶ *Ibidem*.

⁸⁷ *EL*, II, V, 6.

⁸⁸ *Lev*, p. 158. Sulla almeno teorica convergenza tra interesse pubblico e interesse privato del monarca e sulla loro possibile divergenza vedi D. BAUMGOLD, *op. cit.*, p. 106; CH. LAZZERI, *op. cit.*, pp. 334-335; F. RANGEON, *Hobbes. État et droit*, Paris, J.-E. Hallier – Albin Michel 1982, p. 113; L. FOISNEAU, *Intérêt et politique dans la pensée de Hobbes*, in *Politiques de l'intérêt*, éd. par Ch. Lazzeri et D. Reynié, Besançon, Presses Universitaires Franc-Comtoises 1998, pp. 209-231.

nelle quali «non c'è uno solo, ma molti che hanno [...] amici da elevare» e «il potere di sottrarre gli uomini dalle mani della giustizia»⁸⁹. Nelle democrazie, in particolare, «quanti sono i demagoghi, cioè gli oratori influenti presso il popolo [...], tante sono le persone che hanno [...] amici [...] da arricchire» e persone che «per rafforzarsi» è necessario «legare a sé [...] con benefici»⁹⁰.

L'aspetto politico più pericoloso dell'amicizia, però, è rappresentato dalla sua efficacia all'esterno delle istituzioni, nella formazione di legami associativi estranei e contrari alla regolazione giuridica. Il diritto di punire viene conferito al sovrano quando «ciascuno conclude il patto di non aiutare chi sarà punito», e gli uomini «osservano questo tipo di patti, a meno che non debbano essere puniti loro stessi o i loro intimi» (*their friends*, nella versione inglese del 1651)⁹¹. L'«azione illegale» può dunque essere «dettata dalla presunzione di poter fare affidamento [...] sulle amicizie per resistere a coloro che debbono far eseguire la legge»⁹². Questa «presunzione di impunità basata sulla forza» è però «la radice da cui germoglia [...] il disprezzo di tutte le leggi», anche perché l'impunità dei potenti può istigare il popolo «oppresso dall'ingiustizia» a prendere «su di sé il compito di fare le sue vendette con perturbazione della pace comune»⁹³. Questa protezione che si organizza dal basso e si oppone a quella istituzionalizzata della legge sta al centro della scena della ribellione: «nel caso in cui un gran numero di uomini abbiano già resistito ingiustamente al sovrano, o commesso qualche crimine capitale [...], non hanno forse la libertà di unirsi assieme, e di assistersi e difendersi l'un l'altro»⁹⁴? Questa unione, questa assistenza e questa difesa sono precisamente quelle garantite da amicizie o fazioni, e sono sufficienti a rendere l'esito dello scontro tutt'altro che scontato, perché come abbiamo visto Stato e fazione rappresentano entrambi il «maggiore potere umano».

⁸⁹ *EL*, II, V, 5-6.

⁹⁰ *DC*, X, 6. Sulla figura del demagogo vedi Q. SKINNER, *op. cit.*, p. 286-289 e T.H. MILLER, *Mortal Gods: Science, Politics, and the Humanist Ambitions of Thomas Hobbes*, University Park, The Pennsylvania State UP 2011, pp. 141-142, 151.

⁹¹ *DC*, VI, 5.

⁹² *Lev*, p. 248.

⁹³ *Lev*, p. 248, *EL*, II, IX, 6.

⁹⁴ *Lev*, p. 183. Sul diritto di resistenza vedi S. SREEDHAR, *Hobbes on Resistance: Defying the Leviathan*, Cambridge, Cambridge UP 2010. Il diritto di resistenza è ampiamente riconosciuto dalla letteratura in quanto diritto individuale di conservare sé stessi. Vedi N. BOBBIO, *Thomas Hobbes*, Torino, Einaudi 1989, p. 156; R. TUCK, *Hobbes*, Oxford, Oxford UP 1989, p. 79; A.P. MARTINICH, *Thomas Hobbes*, Basingstoke, Macmillan Press 1997, p. 48; Y.C. ZARKA, *The Mutation of the Right of Resistance in Grotius and Hobbes*, «Grotiana», XX, 1999, pp. 35-47; D. VAN MILL, *Liberty, rationality, and agency in Hobbes's 'Leviathan'*, New York, SUNY 2001, pp. 167-168. Come ha notato E. CURRAN, *Reclaiming the Rights of the Hobbesian Subject*, Basingstoke, Palgrave Macmillan 2007, pp. 108-109, è difficile relegare questo diritto a quello della semplice difesa della vita. Ugualmente difficile, tenuto conto del passo citato, rinchiuderlo nei confini di un diritto meramente individuale. Cfr. J. TERREL, *Hobbes. Matérialisme et politique*, Paris, Vrin 1994, p. 233 e P.J. STEINBERGER, *Hobbesian Resistance*, «American Journal of Political Science», XLVI, 2002, pp. 856-865.

Come si vede, le amicizie erodono la tenuta delle istituzioni sia dall'interno che dall'esterno perché favoriscono la formazione spontanea e non contrattuale di legami di solidarietà eterogenei rispetto a quelli formalizzati dalla legge, ostacolando lo Stato nell'esercizio della propria funzione, che è quella di garantire la pace attraverso l'unione e la protezione dei cittadini, e minacciando la stessa «anima» o «essenza», rappresentata dalla sovranità e dall'obbedienza che essa presuppone⁹⁵. Le amicizie non si limitano a subordinare istituzioni e funzionari a interessi particolaristici, impedendo la promulgazione di buone leggi, l'equa amministrazione della giustizia e la corretta somministrazione di pene e ricompense, ma veicolano la formazione di alleanze in grado di intercettare la fedeltà dovuta allo Stato e di contrastarne efficacemente il potere. Chi «ha la protezione dello Stato non ha bisogno della difesa della forza privata», resa sospetta dal fatto stesso di poter contribuire all'assistenza dei singoli non solo *al posto* dello Stato, ma anche *contro* di esso⁹⁶. Poiché «il fine dell'obbedienza è la protezione», chi è privato della protezione pubblica dalla corruzione o dalla latitanza delle istituzioni è liberato dall'obbligo di obbedienza allo Stato e legittimato a offrire la propria fedeltà a chiunque possa assicurargli protezione⁹⁷. Di fronte all'attacco sferrato dai legami amicali al cuore stesso dello Stato, Hobbes offre una risposta giuridica sottolineando il nesso che unisce la centralizzazione statale di legislazione e giurisdizione al monopolio sia della difesa e della protezione che della decisione politica attorno all'amico e al nemico. Non solo nessuno può «resistere alla spada dello Stato in difesa di un altro, colpevole o innocente, perché una tale libertà priva il sovrano dei mezzi di proteggerci, ed è perciò lesiva dell'essenza stessa del governo», ma nessuno «può decidere privatamente chi sia amico e chi sia nemico» contro il parere dello Stato, perché «quando una parte ritiene nemico colui che l'altra ritiene amico» l'unità del corpo politico si disgrega⁹⁸. Questa risposta giuridica è l'unica capace di saldarsi con la razionalità del calcolo degli interessi al tempo stesso presupposta e promossa dalla filosofia hobbesiana. L'amicizia continua a rappresentare uno dei modi in cui gli uomini possono offrirsi assistenza e protezione al di fuori di ogni formalizzazione contrattuale e giuridica e nonostante ogni contrario divieto, ma la limitazione giuridica della libertà naturale è la sola a poter garantire i singoli dalle reciproche offese e a poterli costringere alla cooperazione⁹⁹. Il

⁹⁵ *Lev*, pp. 273, 266, 271. Sull'«essenza» dello Stato vedi P.J. STEINBERGER, *The Idea of the State*, Cambridge, Cambridge UP 2004, pp. 58-65 e A.P. MARTINICH, *Authorization and Representation in Hobbes's Leviathan*, in *The Oxford Handbook of Hobbes*, cit., pp. 315-339, p. 336.

⁹⁶ *Lev*, p. 198.

⁹⁷ *Lev*, p. 185. Cfr. S. SREEDHAR, *op. cit.*, pp. 139-143.

⁹⁸ *Lev*, p. 183, DC, XVII, 11, *Lev*, p. 141. Su questo punto vedi S. HOLMES, *Does Hobbes have a concept of the enemy?*, «Critical Review of International Social and Political Philosophy», XIII, 2010, pp. 371-389. Vedi anche G. SLOMP, *Carl Schmitt and the Politics of Hostility, Violence and Terror*, Basingstoke, Palgrave Macmillan 2009, p. 8, dove si legge che la nascita di inimicizie interne allo Stato costituisce per Hobbes il fallimento della politica.

⁹⁹ *Lev*, p. 222.

fatto di essere superflue e illegittime non impedisce ad amicizie eterogenee rispetto a quelle autorizzate o promosse dalla legge di continuare sempre di nuovo a minare dall'interno l'unità dello Stato, ma il potere sovrano è il solo in grado di realizzare un'unione reale tra individui altrimenti votati al conflitto, assicurare loro una protezione efficace e realizzarne il bene comune. Il potere statale incontra sempre poteri che gli resistono, perché non può mai eliminare la coalescenza di interessi e poteri sottesa alle amicizie, ma il monopolio della protezione, la sospensione di ogni assistenza eccedente rispetto a quella garantita o autorizzata dalla legge civile, e l'educazione alla cittadinanza quale forma prioritaria di appartenenza e di legame sociale costituiscono l'unica via verso la pace.

Siamo ora in grado di cogliere con più precisione il senso dell'operazione hobbesiana. L'amicizia presenta tradizionalmente un valore politico ambivalente. Da un lato, essa è considerata come il cemento del legame civile. Essa viene posta da Platone a fondamento della *polis*, della «giustizia politica» che impedisce alla comunità di dissolversi in una pluralità di fazioni senza unità¹⁰⁰. Aristotele è d'accordo sul fatto che «l'amicizia tiene unite le città», e critica il maestro non per l'intenzione di fondare l'unità della *polis* sull'amicizia, ma perché l'assenza di legami particolari presupposta dal comunismo platonico impedisce ogni amicizia¹⁰¹. Questa tradizione arriva fino alla modernità: per Bodin «la società umana» e «la Repubblica» non possono essere mantenute «senza amicizia» sia tra i cittadini che tra governanti e governati¹⁰². Dall'altro lato, si sottolinea la potenza dissolutiva legata alla natura possibilmente particolaristica dell'amicizia: come affermava Sallustio ciò che «tra i buoni è amicizia, tra i malvagi è fazione»¹⁰³. Per Aristotele «quelli che hanno in eccesso [...] amici e altre cose del genere non vogliono farsi governare», e per evitare le ribellioni bisogna quindi «cercare per mezzo delle leggi di regolare le cose in modo che nessuno riesca a raggiungere una posizione troppo preminente per aderenze di amici»¹⁰⁴. Cicerone è consapevole che l'amicizia può degenerare in complicità o congiura, spingere a violare la propria coscienza, la giustizia o la legge compiendo o coprendo «gravi reati politici» o complotti contro la patria¹⁰⁵. Ad essere valorizzato da Hobbes in sede politica è senza dubbio questo secondo aspetto della tradizione. Seguendo Tucidide e Machiavelli nella convinzione che gli uomini sono «amici o nemici a seconda del vantaggio o dello svantaggio», e che però «le amicizie che

¹⁰⁰ PLATONE, *Leggi*, in PLATONE, *Tutti gli scritti*, cit., VI, 757a-e.

¹⁰¹ ARISTOTELE, *Politica*, cit., 1262b e ARISTOTELE, *Etica nicomachea*, cit., 1155a. Seguendo Aristotele in questa critica, CICERONE sostiene che il cittadino è disposto a sacrificare la propria vita per la patria proprio perché l'attaccamento verso la comunità politica è animato da quello verso parenti e amici (*I doveri*, trad. it. di A. Resta Barile, con un saggio introduttivo, premessa, introduzione e note di E. Narducci, Rizzoli, Milano 1987, I, 57).

¹⁰² J. BODIN, *Six livres de la République*, Aalen, Scientia Verlag 1977, 313, 205.

¹⁰³ SALLUSTIO, *La guerra di Giugurta*, a c. di L. Storoni Mazzolani, Milano, Rizzoli 1976, XXXI, 15.

¹⁰⁴ ARISTOTELE, *Politica*, cit., 1295b.

¹⁰⁵ CICERONE, *I doveri*, cit., I, 43 e II, 43, CICERONE, *L'amicizia*, cit., XII, 42-44.

si acquistano col prezzo [...] si meritano, ma elle non si hanno»¹⁰⁶, Hobbes deve sottrarre all'amicizia il ruolo positivo riconosciuto in sede antropologica e morale. Il vincolo politico può essere fondato solo sull'irrevocabilità, l'artificialità, l'impersonalità, l'autonomia del legame giuridico, e richiede quindi il superamento dell'instabilità di un rapporto naturalistico e strumentale come quello amicale¹⁰⁷. La «riunione delle forze» realizzata dall'amicizia è non solo inaffidabile, ma fondata su una spontaneità che esclude in linea di principio ogni contrattazione, obbedienza, gerarchia, o coercizione, e costituisce dunque una minaccia per la «riunione delle forze» realizzata dallo Stato grazie a un'eguale fedeltà di tutti i cittadini alla volontà sovraordinata del solo sovrano e alla forza coercitiva del diritto. Questo non significa che l'amicizia sia privata da Hobbes di ogni significato politico. Questa lettura rischia di oscurare non solo la capacità delle amicizie di fomentare particolarismi e conflitti, contribuendo all'evento indubitabilmente politico del dissesto delle istituzioni, ma anche i passi nei quali il filosofo si conforma al primo aspetto della tradizione, e sembra concepire in termini di amicizia il legame politico tra i concittadini e tra il sovrano e i sudditi¹⁰⁸.

Quello che viene a configurarsi è insomma un rapporto complesso tra il libero scambio di poteri e onori che opera nell'amicizia e quello giuridicamente regolato che presiede alla solidità delle istituzioni. La logica giuridica dell'unificazione dei poteri mediata dal patto, dalla rappresentanza e dalla sovranità deve senza dubbio sostituire quella naturalistica della composizione dei poteri veicolata dal reciproco riconoscimento e dal gioco di liberalità e gratitudine, la cui fragilità è inadatta a offrire all'edificio politico le solide basi di cui ha bisogno. Nondimeno, i passi che assimilano il rapporto tra cittadini e quello tra governanti e governati al rapporto amicale testimoniano che questa

¹⁰⁶ *The History of Grecian War, written by Thucydides, translated by Thomas Hobbes*, vol. I, in ID., *The English Works*, cit., vol. VIII, 43 (traduzione mia), N. MACHIAVELLI, *Il Principe*, a c. di M. Martelli, corredo filologico di N. Marcelli, in ID., *Edizione nazionale delle opere*, Roma, Salerno Ed. 2001 sgg., vol. I, t. 1, 2006, p. 231.

¹⁰⁷ Sull'indeducibilità dell'ordine politico artificiale dalla natura vedi G. GALLI, *Ordine e contingenza. Linee di lettura del 'Leviatano'*, in G. GIORGINI et al., *Percorsi della libertà. Scritti in onore di Nicola Matteucci*, Bologna, Il Mulino 1996, pp. 81-106, pp. 94-95. L'impossibilità di fondare il legame politico su quello amicale è una delle tesi portanti di G. LE-PAN. L'autrice si spinge però troppo oltre nell'affermare che l'amicizia è in generale resa possibile solo dal vincolo politico, di cui costituisce un prodotto derivato e quindi artificiale (art. cit., pp. 196, 200, 204) Vedi T.D. SMITH, *art. cit.*, pp. 228, 230 e 243.

¹⁰⁸ Cfr. *Lev*, pp. 494 e 61, dove l'amicizia è riferita al rapporto dei cittadini tra loro e a quello tra sovrano e cittadini. L'assimilazione dei rapporti orizzontali tra i cittadini e di quelli verticali tra governanti e governati ai rapporti amicali è autorizzata dalla loro comune fondazione su un vincolo di assistenza, di composizione dei poteri. I concittadini sono paragonabili agli amici perché al pari di questi ultimi si difendono e si assistono l'un l'altro, anche se attraverso la mediazione dello Stato. Il sovrano, analogamente, è paragonabile all'amico per due ragioni. Come l'amicizia, la sovranità è inseparabile dalla protezione: i cittadini offrono al sovrano la loro obbedienza e l'uso del loro potere perché i loro diritti saranno ugualmente tutelati dal potere dello Stato. Inoltre, la sovranità hobbesiana non è il risultato di un contratto tra sudditi e sovrano, ma di un dono dei primi verso il secondo, che produce il vincolo di gratitudine tipico dell'amicizia.

sostituzione di una logica con un'altra non deve essere concepita nella forma di una rigida cesura. Non si tratta solo di riconoscere che già nello Stato di natura per Hobbes amicizia e benevolenza sono in grado di promuovere tanto l'unione stabile ma incapace di resistere ad attacchi esterni «di un piccolo numero di uomini» quanto quella capace di resistere agli attacchi ma essenzialmente instabile di una «moltitudine quanto mai grande», e che il patto che dà luce allo Stato interviene appunto a consolidare e rendere permanente questo secondo tipo di «unione» sanando le inimicizie che tendono a frammentare quella moltitudine¹⁰⁹. Si tratta, piuttosto, di riconoscere che lo Stato non può garantirsi dalla potenza dissolutoria delle amicizie senza offrire, sia pure secondo una logica diversa, la più piena soddisfazione delle medesime aspirazioni di assistenza e di protezione che stanno alla base delle amicizie private: deve assicurare con maggiore efficacia la stessa unità, la stessa sicurezza e la stessa cooperazione che l'amicizia riesce a realizzare solo in modo tendenzialmente instabile e inadeguato¹¹⁰. Se è vero che «Stato [...] non è niente di più che una lega di tutti i sudditi insieme» e che le «leghe di sudditi» sono «fatte per la reciproca difesa», allora lo Stato non può rendere «superfluo» tali leghe senza soddisfare lo stesso bisogno di difesa, di riconoscimento, di potenziamento che sta alle basi di amicizie e fazioni. Non solo il fine della formalizzazione statutale dei rapporti sociali non è di estirpare tutti i legami naturali in favore dell'artificialità del solo legame politico, ma di fissare la cornice istituzionale e i limiti giuridici entro i quali i legami affettivi particolari, come quello amicale, possono sciogliersi e costituirsi autonomamente senza pregiudizio per l'unità del corpo politico. Più alla radice, lo Stato che fallisce la propria promessa di assistenza e non riesca ad assicurare «una vita ricca di soddisfazioni» ai propri cittadini è uno Stato che perde la propria artificiale eternità, perché tende a disgregarsi sotto la pressione centrifuga di interessi e desideri che non trovano più rappresentanza e spingono i cittadini a sentirsi svincolati dall'obbligo di onorare il sovrano con la propria obbedienza¹¹¹.

FRANCESCO TOTO

¹⁰⁹ DC, I, 2, *Lev*, p. 141. Sul tema più generale delle «alleanze naturali» vedi M. REALE, *La difficile eguaglianza. Hobbes e gli «animali politici»: passioni, morale, socialità*, Roma, Editori Riuniti 1991, pp. 87-133. Senza essere rapportato al tema dell'amicizia, ma a quello della famiglia, il problema del rapporto tra legami sociali e stato di natura ha avuto una discreta fortuna nella letteratura. Vedi ad es. M.M. GOLDSMITH, *Hobbes's Science of Politics*, New-York, Columbia UP 1966, 118-119; F.C. HOOD, *The Divine Politics of Thomas Hobbes*, Oxford, Oxford UP 1964; D. BAUMBOLD, *op. cit.*, p. 100. A differenza del rapporto amicale, però, quello familiare – come il servile – presenta logiche simili a quelle proprie della comunità statutale. Su questo punto vedi R.A. CHAPMAN, 'Leviathan' Writ Small: *Thomas Hobbes on the Family*, «American Political Science Review», LXIX, 1975, pp. 76-90.

¹¹⁰ La complessità di questo rapporto mi sembra riconosciuta da G. PAGANINI, quando afferma che la dimensione politica viene a dare forza, stabilità e sicurezza a un legame amicale altrimenti non solo instabile, ma anche pericoloso (*Il piacere dell'amicizia*, art. cit., pp. 250-251). Sulla logica di questa articolazione tra potere politico e poteri privati vedi anche G. BORRELLI, *Il Lato oscuro del 'Leviathan'*, Napoli, Cronopio 2009, pp. 151-153.

¹¹¹ *Lev*, p. 273. Sulla dialettica *contentment/discontentment* nelle successive rielaborazioni della filosofia politica hobbesiana vedi G. BORRELLI, *op. cit.*, pp. 70-102.

FINITO DI STAMPARE
NEL MESE DI SETTEMBRE 2018
PER CONTO DI
EDITORIALE LE LETTERE
DALLA TIPOGRAFIA
BANDECCHI & VIVALDI
PONTERERA (PI)

€ 50,00

SPED. ABB. POST./45%
Art. 2 comma 20/B LEGGE 662/96 filiale di Firenze

ISSN 0017-0089