

Momenti e problemi della storia del pensiero

40



ISTITUTO ITALIANO PER GLI STUDI FILOSOFICI

ANNA DI BELLO

SOVRANITÀ E RAPPRESENTANZA  
LA DOTTRINA DELLO STATO IN THOMAS HOBBS



NELLA SEDE DELL'ISTITUTO  
NAPOLI 2010

*In questa collana vengono pubblicati i risultati di ricerche, seminari, convegni o corsi di lezioni su momenti e problemi della storia del pensiero promossi dall'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici.*

© Istituto Italiano per gli Studi Filosofici  
Palazzo Serra di Cassano  
Via Monte di Dio 14, Napoli  
[www.iisf.it](http://www.iisf.it)

ISBN 978-88-89946-04-6

# INDICE

PREFAZIONE	7
INTRODUZIONE	11
CAPITOLO I	
LE BASI DELLA DOTTRINA HOBBSIANA: FORMAZIONE, INFLUENZE E METODO	15
L'esperienza storica e politica: Inghilterra e Francia	15
L'esigenza di un nuovo metodo, la geometria, la nuova scienza politica	21
CAPITOLO II	
PRIMA DEL LEVIATANO: LO STATO DI NATURA E LA NECESSITÀ DEL PATTO	29
L'uomo naturale	29
Lo stato di natura	35
L'uguaglianza naturale	38
La diffidenza e lo stato di guerra	40
La libertà naturale: il diritto di natura	44
La paura della morte	50
I suggerimenti della ragione: le leggi di natura	53
La necessità del patto e dello Stato	65
CAPITOLO III	
IL GRANDE LEVIATANO, LO STATO COME UNIONE E RAPPRESENTANZA: CARATTERISTICHE, PREROGATIVE E FUNZIONI DELLA SOVRANITÀ HOBBSIANA	69
Lo Stato come artificio razionale degli individui: il patto	69
I meccanismi del patto: gli <i>Elements of Law</i>	73
Unione e <i>politic body</i> nel <i>De Cive</i>	78
Il <i>Leviatano</i> : l'autorizzazione, la persona artificiale, la rappresentanza	82
Le prerogative del Leviatano: l'esercizio e gli strumenti della sovranità	100
"Riunire le due teste dell'Aquila": lo Stato Cristiano	124
Morte del Leviatano	151
NOTA CONCLUSIVA	160
BIBLIOGRAFIA	171
INDICE DEI NOMI	191

*La mia sincera gratitudine va all'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici e in particolare all'avv. Gerardo Marotta e ai professori Vittorio De Cesare e Antonio Gargano, per avermi dato la possibilità di pubblicare presso un'istituzione così prestigiosa questo mio lavoro dedicato a Thomas Hobbes, uno fra i più celebri e discussi pensatori occidentali che, per l'immenso fascino della sua opera, in cui codifica tutti i principali concetti del pensiero politico moderno, mi ha da sempre appassionato divenendo il fulcro delle mie ricerche.*

## PREFAZIONE

Thomas Hobbes è rimasto nella penombra della storia per piú di due secoli, fatto oggetto di rari attacchi feroci e, solo nel caso di alcuni grandi come Vico e Rousseau, di severa e profonda meditazione. Ma sul finire dell'Ottocento cominciò, a partire dalla Germania guglielmina per poi diffondersi ovunque, un'onda lunga di attenzione, d'interesse, di studio del filosofo di Malmesbury che si prolunga sino ai nostri giorni.

Grazie a figure come Ferdinand Tönnies e Wilhelm Dilthey, l'opera politica e filosofica di Hobbes venne acquistando un rilievo fondamentale: sempre piú s'iniziò a riconoscergli il posto di geniale e profondo "iniziatore" della modernità. Non piú solo personaggio di contorno, aridamente materialistico, della grande rivoluzione cartesiana e galileiana, ma audace pensatore delle dinamiche, dei contrasti e delle potenzialità della nuova epoca. L'immagine stereotipata dell'autore del *Leviatano* si sciolse nella complessa personalità di un filosofo materialista-convenzionalista volto a dedurre *dal basso*, dalle volontà degli individui liberi ed eguali, la sovranità assoluta dello Stato moderno.

Cosí, per lo stretto legame che si è instaurato tra giudizio dell'opera del filosofo e l'idea, propria dei vari interpreti, dell'origine, natura e destino del moderno, le letture del filosofo inglese hanno oscillato e oscillano lungo uno spettro amplissimo. Credo che a pochi pensatori siano stati attribuiti profili tanto diversi e contrastanti come ad Hobbes, ritenuto volta a volta liberale e assolutista, scienziata e moralista, rivoluzionario e conservatore, ateo e religioso, decisionista e giusnaturalista.

Per restare nel campo della filosofia politica, dove senza dubbio la prestazione di Hobbes raggiunge il suo culmine, basti citare il confronto critico intrattenuto con l'opera hobbesiana da Carl Schmitt e da Leo Strauss, per Schmitt durato l'intera vita, per rendersi conto della centralità del pensiero di Hobbes nella meditazione novecentesca sullo Stato e sul suo deformalizzarsi e declinare, sulla politica e le sue prospettive oltre la forma statale.

In anni a noi piú vicini la fortuna di Hobbes ha trovato nuovo alimento grazie all'interesse del pensiero analitico e neo-liberale anglosassone per le potenzialità logico-linguistiche della filosofia hobbesiana e per le sue ricadute in campo politico.

Nell'imponente letteratura che si è, dunque, venuta ad accumulare, lo studio di Anna Di Bello, che l'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici ha opportunamente e meritoriamente deciso di pubblicare, occupa uno spazio ben definito.

Si tratta di una ricostruzione del pensiero politico di Hobbes di estrema utilità per tutti i lettori, specialisti e no, che vogliano rendersi conto perché e come Thomas Hobbes possa essere ritenuto il teorico dell'assolutismo e insieme del liberalismo. La giovane studiosa ripercorre, infatti, con grande perizia, attenzione e fedeltà ai testi hobbesiani, servendosi intelligentemente della letteratura critica (le note che corredano il saggio costituiscono un prezioso strumento per chiunque voglia orientarsi) tutti i passaggi attraverso cui Hobbes giunge a mettere a punto quella straordinaria macchina concettuale che è la *sovranità assoluta rappresentativa*. Soprattutto è suo merito la messa in evidenza delle profonde differenze che segnano gli *Elementi*, il *De Cive* e il *Leviatano* riguardo alla teoria della sovranità. Solo nel *Leviatano* Hobbes arriva a concettualizzare, attraverso la semantica della coppia autore-attore, l'idea di un potere assoluto sí ma rappresentativo della volontà di tutti. Con ciò inaugurando il mondo della rappresentanza/rappresentazione politica, che pur tra molteplici trasformazioni e crisi, ancora governa l'immaginario e la realtà attuali.

FRANCESCA IZZO

*«Questa è la generazione del grande LEVIATANO o piuttosto [...] di quel Dio mortale a cui dobbiamo, sotto il Dio immortale, la nostra pace e la nostra difesa».*

(THOMAS HOBBS, *Leviatano*, cap. XVII)



## INTRODUZIONE

Qualsiasi studioso del pensiero politico che s'interroghi sulla natura del potere al fine di dare un fondamento al rapporto comando-obbedienza, che da sempre connota la vita degli uomini e degli Stati, non può non confrontarsi con due fondamentali quanto problematici concetti, strettamente connessi tra loro: la *sovranità* e la *rappresentanza*.

Molti sono stati i tentativi teorico-politici, dall'antichità a oggi, di coglierne l'essenza, ma tra questi l'unico che ne ha colto il nesso, operando una fondamentale svolta, è senz'altro quello di Thomas Hobbes. Partendo, infatti, dall'idea che l'unica risposta valida alla precarietà della condizione naturale sia la creazione di un corpo politico unitario, concepito come unità della *persona civilis* o pubblica, che *agisca* non per sé ma *in nome di tutti*, dando voce, volontà e azione agli individui, Hobbes inaugura e fonda il concetto moderno di rappresentanza, o meglio di *sovranità rappresentativa*, teorizzata, per la prima volta, come istituzione collettiva che non si esaurisce in un rapporto di mera delega. L'azione del rappresentante non è semplice espressione dell'azione diretta dei cittadini, perché lo spazio pubblico perderebbe la propria pregnanza e dignità di libero agire riducendosi a mera amministrazione, ma neanche è un agire totalmente autonomo che riprodurrebbe la tradizionale distinzione tra governanti e governati.

Questa è l'importante intuizione hobbesiana: la rappresentanza è un *continuo rimandare* tra gli individui che *creano* il governante, e sono responsabili delle sue decisioni, e quest'ultimo che è indipendente, ma allo stesso tempo vincolato a un dovere essenziale, il bene comune.

Hobbes, dunque, sebbene fautore dello Stato assoluto, è il primo teorico a formulare un'idea di rappresentanza radicalmente diversa da com'era stata variamente teorizzata precedentemente – in particolare nel periodo feudale, dove ci si trova di fronte a molteplici ed eterogenee realtà associative da confrontare e unificare –, basandola sul libero mandato e dandole quella connotazione di totalità connaturata al modo in cui si è formato l'odierno concetto di rappresentanza.

Ma quali sono i fondamenti della teoria hobbesiana? Come giunge Hobbes alla costruzione di quel Grande Leviatano che avrà un così forte impatto innovativo su tutta la filosofia politica moderna e contemporanea?

Partendo da un fondamento meccanicistico-razionale, in parte eredità della lezione scettico-libertina e in parte frutto delle altrettanto fondamentali influenze

teoriche di Bacone, di Galileo e di Cartesio, Hobbes si propone il piano ambizioso di studiare ogni aspetto dell'uomo, dalla sua natura fisica a quella civile di cittadino, in base ad un ideale di scienza rigorosa, da applicare a ogni ambito e soprattutto alla politica, ancora priva di una tale rigosità e preda del disordine.

La politica è imprescindibile dall'uomo, il quale a sua immagine crea lo Stato, quella *machina machinarum artificiale*, di cui la sovranità è l'anima. Questa idea permea tutte le tre opere politiche hobbesiane, dagli *Elements* al *De Cive* con la *metafora dell'orologio*<sup>1</sup>, dal *Leviathan* con la comparazione dello Stato al corpo umano, al *De Corpore* e al *De Homine*: l'individuo è *puro movimento di cellule*, moto e senso sono all'origine di ogni sua conoscenza, rielaborata dalla *ragione*, definita come mera *computatio*, capacità di calcolo, e dal linguaggio. Le passioni non sono altro che percezioni dei moti esterni, che possono essere positive e attrarre l'individuo, o negative e farlo rifuggire da esse, e quella dominante, tra le passioni positive, è senza dubbio la *sete di potere*.

Visione meccanicistica, questa della realtà e dell'uomo, che è al centro della descrizione hobbesiana dello stato di natura in cui non vive un soggetto isolato, ma un insieme d'individui guidati da nessun elemento teleologico o morale, ma semplicemente dalla ragione di cui il diritto e la legge di natura sono espressione: il diritto naturale, infatti, non è altro che *libertà naturale* di applicare il proprio *giudizio razionale-prudenziale* a ciò che si ritiene utile a salvaguardare la vita; parimenti la legge naturale è l'altra via razionale per riuscire a sopravvivere pacificamente.

Altrettanto razionale è dunque anche il fondamento dell'*obbedienza*. Le uniche regole cui l'uomo è disposto a sottostare sono quelle da lui volontariamente accettate in base alla ragione prudenziale; l'ordine deve essere creato dagli stessi individui che, riconoscendolo come razionalmente vantaggioso, istituiscono il potere assoluto: lo Stato è un artificio razionale, il terzo il cui compito è interpretare il giudizio prudenziale al posto degli individui.

Questi i risultati raggiunti da Hobbes in particolar modo nel *Leviatano* dove, rispetto agli *Elements* e al *De Cive*, il filosofo inglese formula una costruzione ancor più razionale dello Stato, fondato sul patto d'*autorizzazione costitutiva della persona rappresentativa*, grazie alla quale è possibile trasformare la moltitudine disordinata della condizione naturale in *unione*, in *popolo*, altrimenti impensabili. Il *farsi autore*, il prendere su di sé le azioni altrui significa assumerne la responsabilità, tutte le azioni del sovrano sono considerate come proprie, e in tal modo il suddito continua ad agire ma non ha il controllo delle sue azioni. Questo è il concetto di *rappresentanza politica*: il sovrano è *l'alter ego* del suddito, non più il suo

<sup>1</sup> «Come in un orologio o in un'altra macchina un poco complessa, non si può sapere quale sia la funzione di ogni parte e di ogni ruota, se non lo si scompone, e si esaminano separatamente la figura, la materia, il moto delle parti, così nell'indagine sul diritto dello Stato e sui doveri dei cittadini, si deve se non certo scomporre lo Stato, considerarlo come scomposto, per intendere correttamente quale sia la natura umana, in quali cose sia adatta o inadatta a costituire lo Stato» (TH. HOBBS, *De Cive. Elementi filosofici sul cittadino*, a cura di T. Magri, Editori Riuniti, Roma 2001, p. 71).

*dominus*, non è semplice titolare del potere supremo, ma coincide con il *corpo politico* realizzandone l'*unità*. L'origine del grande Leviatano, così come simboleggiato dal frontespizio, è *unificazione dei molti nell'unità della persona rappresentativa*: i soggetti *inventano* il sovrano, agiscono secondo lo schema *autore-attore*, creano la persona artificiale del sovrano e trovano in esso un'unità altrimenti impossibile, l'unità del rappresentante, la sovranità.

A questa logica inclusiva della rappresentanza Hobbes ricorre anche quando deve affrontare uno dei problemi più importanti, quello della Teologia: il Leviatano è anche Stato cristiano, la teologia, anch'essa di carattere convenzionale, è strettamente connessa alla teoria politica, esse sono interdipendenti.

Il concetto hobbesiano di sovranità come persona rappresentativa è biblico: come Dio è sovrano sugli individui in virtù di un potere irresistibile, così il sovrano civile è tale in virtù dell'artificio operato dagli stessi cittadini; Dio e il sovrano sono simili, nessuno dei due ha doveri e vincoli nei confronti dei sudditi, entrambi esercitano o esprimono la propria sovranità in base ad un patto. Sulla base di questa interdipendenza Hobbes, dopo aver definito la persona, l'autore, l'attore e l'autorità, applica la medesima teoria alla dottrina della Trinità: confutando i falsi idoli, il filosofo inglese afferma infatti che Dio può essere *autore*, e *tre sono le persone che lo rappresentano*, il *Padre*, il *Figlio* e lo *Spirito Santo*. A loro volta ognuna di queste persone è stata rappresentata da attori diversi, Dio dai profeti Abramo e Mosè, Gesù in quanto uomo e lo Spirito Santo dagli Apostoli. In tal modo Hobbes disegna un'analogia che dipende dalla politica e a essa ritorna quando questa visione della Trinità rappresentativa s'intreccia alla necessità di dimostrare che l'autorità temporale è l'unico potere legittimo cui si deve obbedienza.

Attraverso tale teoria, che ha per sfondo le drammatiche vicende delle guerre civili in Inghilterra e un contesto europeo profondamente segnato a tutti i livelli dalle conseguenze della Riforma e dai conflitti religiosi, Hobbes pone dunque la prima pietra per la costruzione dello Stato moderno, introducendo molteplici nuovi elementi. In una trama d'idee e di giudizi che reggono una teoria grandiosa, il filosofo inglese coglie la necessità di ripensare lo Stato, le sue fondamenta e l'esercizio della sovranità identificata con il potere legislativo e decisionistico del sovrano. La sovranità è il punto più alto di una vita pubblica informe se non stretta e costituita intorno alla sua unità.

Anche oggi l'idea di sovranità vive una profonda crisi e lo Stato vede sempre più esautorato il proprio potere *de facto*: la globalizzazione spinge in due direzioni, diverse e complementari, che rigettano la mediazione di cui la politica si fa carico; l'economia l'ha sostituita e lo Stato è ridotto a mera gestione del dominio del mercato e la rappresentanza, il rapporto governanti-governati, sembra ormai priva di contenuto. Ma realmente si può parlare di *morte dello Stato*? Qual è il destino dello Stato e della politica moderna? È ancora possibile salvaguardare un nucleo non negoziabile di principi indiscussi? La politica è sí in crisi, ma non obsoleta, deve e può essere ripensata, necessita una nuova riflessione filosofica. La

filosofia ha sempre accompagnato la politica, è quella che le ha permesso di adeguarsi ai tempi, alle tensioni, alle fratture, alle rivoluzioni storiche; paradossalmente i timori di Hobbes sono i medesimi d'oggi e anche le soluzioni: all'indomani della crisi dello Stato moderno si può solo ricominciare, ricercarne nuovamente l'origine, e in tal senso la rilettura dell'opera hobbesiana qui proposta può fornire senz'altro importanti spunti per nuove riflessioni.

## CAPITOLO I

### LE BASI DELLA DOTTRINA HOBBERIANA: FORMAZIONE, INFLUENZE E METODO.

La nascita dello Stato moderno, com'èvidenza Bobbio<sup>1</sup>, è caratterizzata da un lungo e sanguinoso contrasto per l'unità del potere, lotta che ha come fine sia quello di eliminare definitivamente l'autorità spirituale, che si dichiara universalmente superiore a qualsiasi tipo di potere civile, sia quello di unificare i gruppi minori, fondamento della società medievale e ora considerati fonte d'anarchia.

Hobbes è sicuramente uno dei più grandi teorici di tale tipo di potere unitario; tutta la sua filosofia è tesa ad eliminare tutti gli ostacoli che ne impediscano la formazione, dalle false dottrine alle tradizioni filosofiche precedenti, dalla teoria della divisione dei poteri alla supremazia della Chiesa ed i suoi dogmi. Come afferma Rousseau nel *Contrat social*: «Fra tutti gli autori cristiani il filosofo Hobbes è l'unico che abbia visto chiaramente il male e il rimedio, e che abbia osato proporre di riunire le due teste dell'aquila, e di ricondurre tutto all'unità politica, senza la quale né Stato né governo potranno mai essere ben istituiti»<sup>2</sup>.

Per comprendere a fondo l'innovazione della teoria hobbesiana è tuttavia necessario mostrare che essa è il risultato di molte influenze storiche, teoriche, scientifiche, che Hobbes ha subito durante la sua vita e la sua formazione.

#### *L'esperienza storica e politica: Inghilterra e Francia.*

L'autore del *Leviatano* vive in un periodo fortemente segnato dai conflitti religiosi che sfociano prima nella Guerra dei Trent'anni, poi nella Rivoluzione inglese; tale epoca eredita i grandi cambiamenti provocati dalla Riforma un secolo prima, la rivendicazione di una nuova autorità spirituale, l'affermazione dei diritti naturali dei singoli e le nuove tesi democratiche. Non è da sottovalutare, pertanto, l'influenza avuta dalla formazione degli Stati nazionali, Francia ed Inghilterra, che Hobbes ha vissuto da vicino e che hanno senza dubbio lasciato un'impronta nella sua idea di sovranità.

<sup>1</sup> N. BOBBIO, *Thomas Hobbes*, Einaudi, Torino 1989, pp. 73-75.

<sup>2</sup> J. J. ROUSSEAU, *Contratto Sociale*, in ID., *Scritti Politici*, a cura di P. Alatri, Utet, Torino 1971, p. 836.

L'Inghilterra e la Francia politicamente si sviluppano in maniera differente, ottenendo risultati altrettanto diversi.

La prima percorre una strada che, partendo dall'assolutismo e dalla cesura netta con la teocrazia papale, la conduce ad una sovranità limitata e parlamentare, data la costante coesistenza-conflittualità con il costituzionalismo.

Periodo di forte impulso per il rafforzamento della monarchia assoluta è quello Tudor, sotto i regni d' Enrico VIII ed Elisabetta I: con lo scisma anglicano si ha un' autentica rivoluzione antiteocratica, basti pensare ai titoli ed ai contenuti degli *Atti di Supremazia* che danno vita ad un cattolicesimo non romano, posto sotto la diretta autorità della monarchia<sup>3</sup>. La medesima politica viene seguita da Elisabetta I che svincola il proprio paese dalle attenzioni del papato con la *Legge di Supremazia*, in base alla quale si ristabilisce l' autorità della Corona sul clero, e con la *Legge d' Uniformità* stabilente il *Book of Common Prayer* d' Edoardo VI, che insieme orientano ulteriormente l' Inghilterra verso il protestantesimo di tipo calvinista e mettono in minoranza il cattolicesimo privo di mezzi finanziari e politici. La ricerca di una completa emancipazione dal potere parlamentare da parte della Corona inglese culmina con Giacomo I Stuart e il suo *Divine Right of Kings*, che presenta il proprio potere sovrano come libero ed assoluto: il re è l' immagine vivente di Dio in terra, siede sullo stesso trono del Signore ed è per questo chiamato Dio<sup>4</sup>.

<sup>3</sup> Si tratta di atti in cui viene rivendicata la sovranità nazionale ed il potere assoluto del re d' Inghilterra soprattutto in ambito finanziario e giuridico. I primi Atti di Supremazia emessi sono l' *Act concerning restraint of payment of annates to the see of Rome* (1532), che vieta il pagamento al papato delle annate, grandi ed inestimabili somme di denaro pretese a danno del regno d' Inghilterra, e l' *Act that appeals in such cases as have been used to be pursued to the see of Rome shall not be from henceforth had nor used but within this realm* (1533), in cui, per garantire la sovranità regale dalle interferenze del papa, si decreta che tutte le cause siano esaminate, celebrate e giudicate esclusivamente nell' ambito della giurisdizione del re d' Inghilterra. Nel 1534 segue l' *Act for the exoneration of exactions paid to the see of Rome*, atto con cui si specifica che l' Inghilterra non intende deviare o apportare variazioni né alla congregazione della Chiesa di Cristo né agli articoli che sanciscono la vera fede cattolica e cristiana, ma denunciare gli abusi papali in materia fiscale che turbano la pace, la tranquillità e la stabilità del regno. Preoccupazione per l' ordine e l' unità che emerge anche dall' ultimo atto di supremazia di Enrico VIII, l' *Act abolishing diversity in opinions* del 1539, decreto che ristabilisce l' ortodossia cattolica, fissandone perentoriamente i dogmi e condannando al rogo chiunque si renda colpevole del reato di eresia. Gli atti della riforma enriciana, quindi, vietano il pagamento delle decime a Roma, trasferiscono il diritto di scomunica al re, assieme a quello di designare i candidati all' episcopato, aboliscono i monasteri, prevedendone l' incameramento dei beni, ribadiscono e non modificano i dogmi e i sacramenti cattolici, fatta eccezione per il culto della Madonna e dei Santi e l' introduzione della lingua inglese, perché il vero problema è stabilire la *royal supremacy* e non la verità religiosa (Cfr. G. R. ELTON, a cura di, *The Tudor Constitution*, CUP, Cambridge 1960, pp. 332, 341-346, 354 e 389-390 e M. TERNI, *La pianta della sovranità. Teologia e politica tra Medioevo ed età moderna*, Laterza, Roma-Bari 1995, pp. 109-115).

<sup>4</sup> Per un approfondimento sul *Divine Right of Kings* si vedano: L. D' AVACK, *La ragione dei re: il pensiero politico di Giacomo I*, Giuffré, Milano 1974; ID., *Costituzione e Rivoluzione. La controversia sulla sovranità legale nell' Inghilterra del '600*, Giuffré, Milano 2000; J. N. FIGGIS, *The Theory of The Divine Right of Kings*, CUP, Cambridge 1896; TH. THOMSON, *The History and life of King James the Sixth*, Edinburgh 1825.

Tuttavia questo sforzo d'accentramento non crea una solida struttura ed una sicura base di consenso, soprattutto in Parlamento, che diviene contemporaneamente sede principale dell'opposizione religiosa. Così Giacomo I si trova ripetutamente in contrasto con l'assemblea che rivendica più poteri, soprattutto in materia fiscale, ed altre concessioni. Tali contrasti si protraggono e sfociano durante il regno di Carlo I Stuart: la politica di repressione dell'opposizione, gli inasprimenti fiscali, la lotta per l'affermazione definitiva della Chiesa Anglicana portano prima alla guerra in Scozia e quindi alla rivolta cattolica irlandese, mentre il fallito tentativo di colpo di Stato di Carlo I, in risposta alle serrate parlamentari, porta infine alla guerra civile ed alla prima Rivoluzione inglese (1642) che si conclude con l'ascesa di Cromwell. Alla morte di quest'ultimo l'instabilità del potere provoca forti contrasti con Richard Cromwell, scontri che inducono alla successiva restaurazione degli Stuart con Carlo II (1660), il cui potere è molto limitato dal Parlamento; alla sua morte l'instabilità del regno di Giacomo II provoca la *Glorious Revolution* (1688).

Il risultato di tali scontri è fondamentale per la definizione del nuovo assetto costituzionale del regno d'Inghilterra, che diviene un *dominium politicum et regale*: il re è vincolato alle leggi del Commonwealth, alla cui costituzione partecipa tutto il corpo politico rappresentato dal Parlamento, che assume così una forte centralità nell'esercizio del potere monarchico. Re e Parlamento gestiscono lo Stato in un equilibrio di poteri secondo la formula *Sovereignty resides in the king and his parliament*.

L'evoluzione dello Stato francese, che Hobbes conosce durante i suoi undici anni d'esilio volontario, è diversa: la strada percorsa è quella d'una monarchia assoluta incentrata sulla figura del re-Dio, che porterà alla rivoluzione ed all'affermazione della sovranità popolare.

La monarchia di Francia inizia decisamente in anticipo rispetto all'Inghilterra a rendersi indipendente da Roma, prima con la *Prammatica Sanzione* (1438) e poi con il *Concordato* (1516), rendendosi nel contempo autonoma anche economicamente nei confronti degli Stati Generali<sup>5</sup>. Quindi, a partire dal Quattrocento, si consolida gradualmente un potere sempre più accentrato ed unitario, forte e dispotico che culmina sotto il regno di Luigi XIV, il re-Sole (1643-1715), caratterizzato dal rafforzamento della monarchia all'interno ed all'estero a livello continentale, rafforzamento che porta anche all'accentuazione dell'intervento dello Stato in materia ecclesiastica ed economica.

<sup>5</sup> Il Concordato di Bologna, agosto 1516, abolisce la Prammatica Sanzione del 1438 emanata da Carlo VII a difesa del potere monarchico contro le pretese teocratiche del papa, gettando le basi del Gallicanesimo, dottrina secondo la quale la chiesa cattolica di Francia, pur rimanendo sottoposta al pontefice romano, può limitarne i poteri temporali negli ambiti garantiti dalle cosiddette "libertà gallicane". Con il Concordato al sovrano francese è garantito unicamente il potere di nominare persone di sua scelta alle cariche vescovili e agli altri benefici ecclesiastici.

Le guerre religiose, la discreta autonomia conquistata nei confronti del papa, la cultura basata sul diritto romano conducono alla realizzazione di un potere supremo naturalmente predisposto al modello bodiniano<sup>6</sup>, che viene dunque

<sup>6</sup> La teoria politica di Hobbes presenta non pochi punti di contatto con l'*assolutismo bodiniano*. L'opera del primo autore che definisce chiaramente la sovranità, durante un periodo di fermento politico, è accolta favorevolmente dagli scrittori d'oltre Manica, le cui idee coincidono soprattutto sull'enfasi posta sulla necessità di un potere superiore, lo Stato, che preservi il bene pubblico. Hobbes conosce entrambe le edizioni, francese e latina, della *République*, ne condivide i concetti di una storiografia "scientifica", narrazione obiettiva di fatti rigorosamente accertati, dell'indivisibilità del potere sovrano e la confutazione del governo misto: «E se vi fosse uno Stato, in cui i diritti di sovranità fossero divisi, noi dobbiamo ammettere con Bodin (*De Republica* lib. II, cap. I), che non è giusto che siano chiamati Stati ma piuttosto corruzione degli Stati» (TH. HOBBS, *Elementi di legge naturale e politica*, a cura di A. Pacchi, La Nuova Italia, Firenze 1972, II, XXVII, 7, p. 243). In inglese «And if there were a commonwealth, wherein the rights of sovereignty were divided, we must confess with Bodin, Lib. II. chap. I. *De Republica*, that they are not rightly to be called commonwealths, but the corruption of commonwealths» (TH. HOBBS, *De Corpore Politico* in ID., *Human Nature and De Corpore Politico*, edited by J. C. A. Gaskin, OUP, Oxford 1994, II, XXVII, 7, p. 167). Quindi la concezione dello Stato non è del tutto nuova, e il modo d'intenderlo come unico ordinamento sovrano costituisce il nocciolo anche dell'opera di Bodin; Hobbes ne assimila i punti fondamentali per poi superarla. Nell'autore del *Leviatano* il pensiero assolutistico rappresenta una riduzione dello schema dottrinale della cultura politica risalente a Bodin, più volte richiamato in diversi luoghi dal filosofo inglese, e allo scetticismo montaignano, ma il pensiero politico hobbesiano, rileva Quagliani (*La sovranità*, Laterza, Roma-Bari 2004, pp. 76-79), compie un passo ulteriore: una radicale considerazione d'ogni processo di potere in termini d'artificialità, totalmente differente dal modulo aristotelizzante di Bodin. Questi nella sua opera utilizza ancora la struttura tipica del trattato medievale, una *summa* concepita come discussione dialettica delle tesi opposte cui poi viene data una risposta definitiva avvalorata da diversi argomenti. Ciò mostra la formazione ancora scolastica del giurista angevino fortemente influenzata dall'opera aristotelica; a differenza di molti altri studiosi politici, anche successivi, tra cui Hobbes, Bodin non appare mai in diretta polemica con il modello aristotelico, non lo confuta e non cerca di reinterpretarlo: l'unica critica mossa ad Aristotele è quella di non essere riuscito a tenere fede ai principi enunciati nella *Politica*, ad esempio, nel dare le definizioni di cittadino, di legge, di forme di governo, di non aver elaborato concetti universali malgrado le intenzioni. Bodin, dunque, si rifà ad Aristotele, apprende il suo metodo logico e il ricordo della struttura della *Politica* è molto presente nella composizione della *République*. Essa, infatti, come il primo libro della *Politica*, inizia con alcuni capitoli di carattere generale sull'economia, sul regime della famiglia, in cui Bodin rimprovera Aristotele di non aver saputo collegare strettamente famiglia e Stato in base al concetto di sovranità. La discussione dei diversi regimi si trova nel secondo libro, nel terzo quella sui magistrati, nel quarto quella sulle trasformazioni degli Stati, la loro diversa generazione e dissoluzione, i vari mezzi per conservare lo Stato nonché sulla giustizia armonica come propria dell'ottimo Stato; questa struttura senza dubbio richiama i libri centrali della *Politica*, III per i regimi, IV-VI per le articolazioni interne della città e gli ultimi due libri sull'ottimo Stato (Cfr. J. BODIN, *I sei libri dello Stato*, a cura di M. Isnardi Parente, Utet, Torino 1988, vol. I, *Introduzione*, pp. 26-28). Bobbio (*Op. cit.*, pp. 7-23) rileva come quello bodiniano sia il massimo esempio di durata, continuità, stabilità e vitalità del modello aristotelico presente nelle opere dei primi teorici della sovranità come Marsilio da Padova e altri. Il modello aristotelico parte da una società naturale originaria, la famiglia, che è una forma specifica, concreta, storicamente determinata, di società umana con cui lo Stato non vive un rapporto di contrapposizione: dalla famiglia allo Stato si giunge attraverso fasi intermedie d'evoluzione, tale condizione naturale originaria essendo caratterizzata dalla presenza di gruppi organizzati, le famiglie, che vivono in accordo tra loro, dove i rapporti fondamentali sono pertanto soprattutto gerarchici. Hobbes scardina il modello aristotelico, tutta la sua teoria poggia sulla costruzione di un'ipotesi, quella dello stato di natura, che spieghi la nascita dello Stato come artificio: egli contrappone una concezione razionalistica dell'origine

accolto con successo, perché teorizzazione di un processo già in atto nella società reale, e che esclude a priori la possibilità di un potere diviso o condiviso, affermando al contrario, una sovranità neutralizzante qualsiasi posizione od opposizione costituzionalista.

Pertanto Hobbes, che a causa del proprio esilio conosce entrambi i sistemi, contempla con ammirazione, come rivela la sua opera, il periodo e la politica Tudor ed è fortemente affascinato dal modello di monarchia assoluta francese. Infatti, il modello inglese si presenta come una realtà comunque caratterizzata da molte limitazioni al potere regio e ciò spinge il filosofo di Malmesbury ad approdare ad un tipo di sovranità che sembra resistere maggiormente alle istanze dissolutorie che provocano discordie e guerre civili, ovvero quello più accentrato ed intollerante della monarchia francese. «Sono dunque due modelli politici diversi che nel suo animo si contendono la scelta per la soluzione della problematica politico-giuridica in cui egli si era immerso»<sup>7</sup>.

Hobbes crede in una sovranità assoluta: il sovrano non deve condividere il potere con il Parlamento né con qualsiasi altro ente politico, l'autorità è illimitata; la libertà di un suddito corrisponde a quella nelle materie in cui il sovrano non ha legiferato. Per Hobbes il sovrano civile è un *Dio mortale* cui è dovuta la pace e la difesa, sotto il Dio immortale. Inoltre, vi sono altre circostanze che accomunano Hobbes alla monarchia inglese come la disputa con Bellarmino e Suarez e quella con Sir Edward Coke, assertore della superiorità dell'ordinamento di *common law*.

Proprio per questo legame con il proprio paese, al sorgere dei primi contrasti, Hobbes decide di occuparsi di politica, abbandonando momentaneamente il suo progetto di scrivere un intero trattato di filosofia (gli *Elementa*). Priorità evidenziata dallo stesso filosofo nel *De Cive*, dove leggiamo: «Mi occupavo di filosofia per il bene del mio animo, ne riunivo gli elementi primi in ogni genere, e suddivisi in tre sezioni, a poco a poco li mettevo per iscritto, in modo da trattare nella prima sezione del corpo e delle sue proprietà generali; nella seconda dell'uomo e delle sue facoltà e passioni specifiche; e nella terza, dello Stato e dei doveri dei cittadini [...] mentre completavo, ordinavo, e stendevo per iscritto, lentamente e meticolosamente, tutto questo [...] accadde che la mia patria, alcuni anni prima della guerra civile, s'infiammasse per le questioni del diritto, del potere, e dell'obbedienza dovuta dai cittadini, vere e proprie avanguardie di una guerra che si

dello Stato ad una storico-sociologica; contrappone uno Stato antitetico alla condizione naturale dell'uomo, egualitaria e non gerarchica; una concezione individualistica atomizzante ad una visione sociale ed organica dello Stato; oppone una teoria contrattualistica, quindi un elemento convenzionale e artificiale, a quella naturalistica come fondamento del potere statale. Questa pertanto è la grande rottura rappresentata dal pensiero hobbesiano, dicotomico sia nei confronti del modello classico, sia rispetto alle opere dei primi teorici che hanno contribuito all'evoluzione del concetto di sovranità.

<sup>7</sup> G. SORGI, *Quale Hobbes? Dalla paura alla rappresentanza*, Franco Angeli, Milano 1996, p. 135.

avvicina. Questo fu la causa per cui la terza parte venne sviluppata e compiuta più in fretta, mentre le altre venivano procrastinate»<sup>8</sup>.

Nel *Leviathan*, nella *Review & Conclusion* dell'edizione inglese e nella conclusione e nell'*Appendix* di quella latina, Hobbes difende la propria teoria, sostenendo che egli è stato spinto a scrivere nuovamente di politica, sperando che la propria teoria potesse aiutare a porre fine alla guerra civile scoppiata in Scozia, Irlanda ed Inghilterra.

Così, come afferma Bobbio<sup>9</sup>, Hobbes è un vero filosofo politico e ciò è dimostrato dal fatto che l'ultima parte degli *Elementa Philosophiae* è quella a cui viene dedicato più di un trattato, dagli *Elementi di legge naturale e politica* al *De Cive*, (pubblicato sia in inglese due volte per gli ampliamenti e le note esplicative aggiuntevi, sia in latino) dalla pubblicazione della sola parte politica degli *Elementi* al *Leviathan*, dal *Dialogo tra un filosofo ed uno studioso del diritto comune d'Inghilterra* al *Behemoth* e agli altri scritti a difesa dalle accuse mossegli. Inoltre, tale interesse è provato dal tema centrale delle opere hobbesiane, l'unità dello Stato messa a rischio dalle questioni religiose, e dal fatto, altrettanto importante, che Hobbes non è un politico militante come Bodin, Locke o Machiavelli.

<sup>8</sup> TH. HOBBS, *De Cive*, cit., *Prefazione ai lettori*, p. 74. In inglese: «I had gathered together its first Elements in all kinds, and having digested them into three Sections by degrees, I thought to have written them so as in the first I would have treated of a body, and its generall properties; in the second of man and his speciall faculties, and affections; in the third, of civill government and the duties of Subjects: therefore the first Section would have contained the first philosophie, and certaine elements of physick; in it we would have considered the reasons of Time, Place, Cause, Power, Relation, Proportion, Quantity, Figure, and motion. In the second, we would have beene conversant about imagination, Memory, intellect, ratiocination, appetite, till, good and Evill, honest and dishonest, and the like. What this last Section handles, I have now already shewed you. Whilst I contrive, order, pensively and slowly compose these matters, for I onely doe reason, I dispute not, it so happen'd in the interim, that my Country some few yeares before the civill tarres did rage, was boyling hot with questions concerning the rights of Dominion, and the obedience due from Subjects, the true forerunners of an approaching tar. And was the cause which (all those other matters deferr'd) ripen'd, and pluckt from me this third part. Therefore it happens that what was last in order, is yet come forth first in time, and the rather, because I saw that grounded on its owne principles sufficiently knowne by experience it would not stand in need of the former Sections» (TH. HOBBS, *Philosophical Rudiments Concerning Government and Society*, in *English Works*, by W. Molesworth, vol. II, Aalen Scientia Verlag, Darmstadt 1966, pp. XIX-XX). È da sottolineare l'urgenza di mettere al servizio della salvezza dello Stato la propria esperienza ed istruzione riuniti in un trattato diverso dagli altri, che smentisse gli errori fatti precedentemente e che hanno portato alla guerra civile e religiosa, un problema avvertito da Hobbes e che lo accomuna ad altri filosofi politici del '500, come ad esempio Jean Bodin. Inoltre il riferimento alla guerra civile è chiaro anche considerando i frequenti richiami allo *Ship money* – antico diritto della Corona di tassare la comunità allo scopo di allestire una flotta da guerra – imposto nel 1634 da Carlo I, presenti nel *Leviatano* (XXI, 19), nel *Behemoth* e nello *Short tract of principles*, opera attribuita a Hobbes da Tönnies.

<sup>9</sup> N. BOBBIO, *Op. cit.*, pp. 27-33.

*L'esigenza di un nuovo metodo, la geometria, la nuova scienza politica.*

Dunque Hobbes, spinto dal contesto storico, si dedica all'elaborazione della propria teoria, considerando la filosofia come l'unico rimedio alla crisi che la politica attraversa nel Seicento. Per assolvere a tale compito, la filosofia deve però essere liberata dai falsi postulati ed è in questo programma innovativo e rivoluzionario che risultano evidenti le influenze teoriche presenti in Hobbes e da lui stesso superate.

Prima fra tutte quello dello scetticismo moderno, corrente secondo cui nulla può essere conosciuto con certezza ed essere dimostrato e che assume anche una valenza politica con pensatori quali Montaigne e Charron fautori, grazie ad un'analisi basata sullo studio congiunto della politica e della psicologia umana, di un nuovo concetto del potere politico: la difficile situazione storica, infatti, trasforma totalmente la politica facendola apparire, agli occhi dei singoli, come ormai compromessa con il caos delle passioni, non più capace di far fronte all'emergere di scopi egoistici, di fanatismi ed opportunismi. Il venir meno dei valori ideali ed universali, che la politica in un certo senso rappresentava, spinge i teorici moderni ad affermare l'esigenza di una *sospensione scettica* che, evitando qualsiasi schieramento, metta in dubbio e smantelli la validità di ogni valore e convincimento precedentemente affermatosi. Il mondo diviene il regno dell'instabile, si scorgono nell'uomo sentimenti, passioni, spinte conflittuali un tempo ignorate, e si presenta la necessità di un *nuovo* ordine politico capace di assolvere ad un compito di pacificazione ormai venuto meno: diviene compito del sovrano stabilire quel che è lecito ai fini della tranquillità pubblica e della sicurezza attraverso la legge positiva e ricondurre l'aspetto etico alla sfera del privato, al *foro interno*, riservato alla coscienza e al giudizio della ragione individuale<sup>10</sup>.

Lo scetticismo si presenta in tal modo come una teoria filo-assolutista dello Stato, detta anche *assolutismo laico*, che propone una filosofia politica capace di guidare l'autorità sovrana nella sua azione: il principe deve governare in base alla propria virtù cui deve corrispondere quella dei sudditi che devono evitare le discordie ed obbedire disciplinatamente al sovrano<sup>11</sup>.

La forma di governo assolutistica si presenta come l'unico strumento di coercizione efficace per il fine della stabilità e, come rileva Roman Schnur, ciò non è affatto contraddittorio con le istanze individualistiche da cui partono gli scettici. L'assolutismo non è solo sinonimo di costrizione e repressione in senso totalitario dell'individuo, ma è anche mezzo per permettere a quest'ultimo di sviluppare la propria coscienza privata in un contesto esterno che garantisca pace e sicu-

<sup>10</sup> A. M. BATTISTA, *Nascita della psicologia politica*, Ecig, Genova 1982 e R. SCHNUR, *Individualismo e Assolutismo. Aspetti della teoria politica prima di Thomas Hobbes (1600-1640)*, Giuffrè, Milano 1979.

<sup>11</sup> D. QUAGLIONI, *Op. cit.*, p. 75.

rezza; così si spiega il paradosso rilevato da Oakeshott secondo cui il nesso con la filosofia del liberalismo è più evidente negli scettici e in Hobbes che in tanti altri pensatori liberali.

Individualismo e assolutismo sono due concetti che non si escludono a vicenda: l'età moderna e il pensiero scettico portano alla luce l'idea dell'individuo come vero fondamento della politica, idea successivamente sviluppata, sistemata e portata a compimento, appunto, da Hobbes, unitamente al già citato raccordo tra psicologia, antropologia e politica, assimilato dal filosofo di Malmesbury grazie ai suoi contatti e studi negli ambienti libertini francesi<sup>12</sup>.

Lo scetticismo ed altre correnti confluiscono nel *libertinismo*, corrente antireligiosa a cui si richiamano cattolici, protestanti, scettici, stoici ed epicurei in polemica con la filosofia aristotelica, scolastica ed agostiniana. Libertinismo è negazione della validità delle prove dell'esistenza di Dio e della possibilità d'intendere e difendere i dogmi fondamentali del cristianesimo, negazione della morale ecclesiastica tradizionale, confutazione dell'immortalità dell'anima e della possibilità del miracolo, smantellamento del fideismo e denuncia delle superstizioni e dell'infinita varietà ed arbitrarietà dei costumi umani<sup>13</sup>.

Hobbes è figlio di tale concezione soggettivista, che divide *foro interno* ed *esterno* e che si concentra sul tema dell'obbedienza esteriore come mezzo per ottenere la pace e preservare la vita. Il fine della politica non è più quello della libertà nella *polis* come nel mondo antico, né quello della buona cristianità del medioevo, bensì la pace, la conservazione della vita (*sese servandi*), la cui sicurezza deve esser fornita dalla politica, dal potere sovrano, istituito per tale motivo.

Hobbes pertanto elabora un nuovo concetto di *coscienza* che lo porterà a criticare l'eccessiva esaltazione dell'interiorità del *cogito* da parte di Cartesio: la coscienza di un individuo non è altro che l'insieme dei suoi giudizi e delle sue opi-

<sup>12</sup> Cfr. A. M. BATTISTA, *Nascita della psicologia politica*, cit., e ID., *Alle origini del pensiero libertino. Montaigne e Charron*, Giuffrè, Milano 1979, pp. 280-281. L'importanza dello scetticismo nella formazione hobbesiana è sottolineata sia da Leo Strauss sia da Richard Tuck. Il primo, infatti, in *Che cos'è la filosofia politica? Scritti su Thomas Hobbes e altri saggi* (a cura di P. F. Taboni, Argalia, Urbino 1977, pp. 171-206) analizza i rapporti di Hobbes con l'aristotelismo, l'umanesimo e lo scetticismo ed afferma che il filosofo di Malmesbury costituisce un'importante figura intermedia che tende a superare il relativismo. Strauss intuisce l'importanza della sfida scettica nel contesto hobbesiano, come il filosofo inglese cerca di rispondervi, incorporandone le idee fondamentali nella propria teoria. Allo stesso modo Tuck (*Hobbes*, Il Mulino, Bologna 2001, pp. 125-127), afferma che non è possibile separare Hobbes dagli autori scettici sia dell'antichità sia della fine del XVI secolo. Mettendo in dubbio la verità delle più diffuse opinioni, lo scetticismo giunge alla conclusione secondo cui le leggi e i costumi del proprio paese, non hanno validità universale ma non c'è nessuna ragione per negare la loro obbligatorietà. In particolare, gli scettici cinquecenteschi danno vita ad un atteggiamento profondamente conservatore in cui solo il principio d'autoconservazione ha forza pratica. Secondo Tuck le conclusioni hobbesiane sono molto vicine a quelle scettiche: le leggi del proprio paese sono costitutive dell'etica, qualsiasi cosa necessaria all'autoconservazione è moralmente accettabile.

<sup>13</sup> M. ADINOLFI, *Libertinismo*, in *Enciclopedia del pensiero politico*, diretta da C. Galli e R. Esposito, Laterza, Roma-Bari 2000, p. 391 e R. TUCK, *Op. cit.*, pp. 14-21.

nioni, leggiamo nel *Leviatano* (XXIX, 7) e negli *Elements* (II, VI, 12), definizione che si distacca radicalmente dall'idea, molto diffusa nel XVII secolo, secondo cui la coscienza è qualcosa di quasi soprannaturale, una facoltà speciale che permette di conoscere le verità morali. Per Hobbes, affermare che un giudizio appartiene alla coscienza vuol dire non che esso è vero, ma che appartiene all'opinione di un individuo provocata da o riguardante un qualche fenomeno esterno (*Elementi*, I, VI, 8; *Leviatano*, VII, 4). Ciò spiega l'affermazione secondo cui nello stato naturale gli individui vivono guidati dalla propria coscienza, ovvero dall'opinione circa ciò che è richiesto dalle leggi di natura.

Questi argomenti razional-psicologici, rilevano molti interpreti del filosofo inglese tra cui Strauss e Brandt, sono frutto anche e soprattutto dell'impulso razionalista dell'epoca e delle personalità di Galileo, Bacone, Cartesio, Mersenne e Gassendi<sup>14</sup>.

Il richiamo proprio della filosofia razionalistica all'evidenza razionale del soggetto e alla conoscibilità del mondo, infatti, avvia nel corso del Seicento un animato dibattito critico che solleva, soprattutto in Inghilterra, accesi interventi polemici. I filosofi inglesi del XVII e XVIII secolo, per lo più al di fuori delle università e durante i soggiorni all'estero, spesso in Europa continentale, intraprendono un'analitica indagine critica sulla capacità intellettuale dell'uomo, giungendo a dimostrare l'origine empirica delle idee, l'infondatezza delle ipotesi metafisiche e l'impossibilità per la ragione di esprimersi sulla reale costituzione dell'universo.

Tra loro, Bacone si presenta come bandiera dell'empirismo: nel *Novum Organum* anticipa la profonda rivoluzione che i progressi della scienza e della tecnica avrebbero portato nella civiltà occidentale e s'impegna in un programma di ricostruzione del sapere in ordine al dominio dell'uomo sul mondo. Hobbes ne è segretario, ne traduce i *Saggi* in latino, ed è considerato da Bacone uno dei pochi che capisce i suoi pensieri. Ne riprende la confutazione dei sillogismi aristotelici e le fasi del metodo (*pars destruens* e *pars costruens*) che consentono d'arrivare, dopo aver sgombrato la mente umana da tutto ciò che può impedirla, alla vera conoscenza.

Dopo Bacone, i discorsi di Galileo e i trattati filosofici di Descartes imprimono alla ragione filosofica l'impianto sistematico e il rigore formale delle discipline geometriche di cui, rileva Gargani<sup>15</sup>, Hobbes è uno degli interpreti più consapevoli e coerenti, sviluppando la nuova concezione materialistica e meccanicistica del mondo prodotta dalla rivoluzione scientifica.

Con Galileo e il suo metodo al contempo ipotetico, deduttivo e induttivo, la storia del sapere positivo subisce una vera svolta: i concetti millenari della metafisica entrano in crisi.

<sup>14</sup> Cfr. F. BRANDT, *Den mekaniske Naturopfattelse hos Thomas Hobbes*, 1921.

<sup>15</sup> Cfr. A. GARGANI, *Hobbes e la scienza*, Einaudi, Torino 1971.

La figura di Galilei è molto importante per il filosofo di Malmesbury che la considera l'artefice della nuova scienza contro le false dottrine aristotelico-scolastiche<sup>16</sup>. Di Galileo Hobbes condivide la volontà di fondare scientificamente la conoscenza umana, di estendere a ogni ambito il rigore e l'universalità della matematica; ne riprende il metodo, ovvero il modello di indagine che trova nell'osservazione, che la ragione orienta verso l'individuazione dei dati quantitativi dell'esperienza, il momento iniziale della ricerca, nell'ipotesi matematica, cui si perviene attraverso le proprie osservazioni, il momento centrale, e nella verifica sperimentale il momento conclusivo. Come Galileo Hobbes reputa ingannevole l'esperienza immediata, che bisogna rielaborare razionalmente applicando l'esattezza dei numeri e della geometria. Entrambi partono dall'attacco alle proposizioni assurde e dal rifiuto della filosofia scolastica, in particolare per ciò che concerne il rapporto causa-effetto e il moto: solo il movimento dei corpi provoca qualche effetto e ogni effetto è il moto di qualche altro corpo, tutti i cambiamenti, qualitativi o quantitativi, sono spiegabili in termini di movimento. Il metodo galileiano della riduzione degli oggetti ai loro elementi essenziali per poi ricomporli, e il materialismo fenomenistico-meccanicistico sono i medesimi di Hobbes che individua dunque due metodi, *analitico-risolutivo* e *sintetico-compositivo*, per acquisire la conoscenza scientifica: il primo inizia la ricerca da qualche effetto e ipotizza qualche possibile causa, il secondo parte da una causa e ragiona sui possibili effetti.

Hobbes si avvicina così agli assunti sui quali si basa la scienza moderna più che ogni altra filosofia del diciassettesimo secolo; è in grado di rendere conto di un mondo materiale al di fuori delle nostre menti, senza approdare ad elaborati postulati teologici, il che ben si addice alla laicità di molti scienziati moderni. È questa "scientificità" che permette a Hobbes di superare lo scetticismo e la teoria bodiniana, innovando, di conseguenza, la scienza politica.

Proprio sull'utilizzo del dubbio e sul metodo razionalistico-meccanicistico per superare lo scetticismo, Hobbes si scontra con Cartesio, con cui entra in contatto grazie all'importante figura di Marin Mersenne, e contro cui scrive le *Objectiones ad Cartesii Meditationes*. Pur condividendo, infatti, alcuni dei principi del pensiero cartesiano, dall'intuizione della geometria analitica al modello meccanicistico e matematico di spiegazione dell'origine e del funzionamento del mondo fisico, Hobbes muove una dura critica al metodo e alla dottrina del dualismo tra *res cogitans* e *res extensa* con cui Cartesio giunge a giustificare l'essere del mondo,

<sup>16</sup> TH. HOBBS, *Il Corpo*, in ID., *Elementi di Filosofia. Il corpo – l'uomo*, a cura di A. Negri, Utet, Torino 1972, p. 62. «Essendo ormai ammesso il moto della terra, e di qui sorta una difficile questione intorno alla caduta dei gravi, con questa difficoltà cimentandosi, ai giorni nostri, Galileo per primo ha a noi aperto la prima porta di tutta quanta la fisica, cioè la natura del moto: sí che pare che l'epoca della fisica non si possa far risalire oltre lui». Nel testo latino: «Cum difficultate illa certans nostristemporibus Galilaeus primus aperit nobis Physice universale portam primam, naturam motus. Adeo ut neque ultra hunc computando videtur esse aetas Physicae» (TH. HOBBS, *Elementorum Philosophiae sectio prima. De Corpore*, Londini excusus sumptibus Andreae Crook 1655, p. 2).

nonché al riconoscimento e alla dimostrazione dell'esistenza di Dio mediante la prova ontologica e l'innatismo delle idee. Secondo l'autore del *Leviatano*, l'idea cartesiana di separare la sostanza pensante da quella corporea e porre come principio supremo del sapere il *cogito*, traendone il principio di verità, è il risultato di un'*errata copulatio*, di una connessione impropria di termini. L'identificazione tra le due sostanze è irrefutabile, perchè non vi può essere una coscienza dotata di una spontaneità propria ed autonoma: se Cartesio avesse collegato l'atto del pensare ad un altro atto precedente, questo ad un altro atto ancora e così via all'infinito, avrebbe dedotto che in realtà l'origine del *cogito* è il corpo, ovvero l'insieme di impressioni che esso riceve dal contatto con gli oggetti esterni. Per Hobbes l'idea è un'immagine derivata dall'esperienza, è ciò che rende certa l'esistenza del mondo esterno che incide sui sensi. L'esistenza e l'essenza della realtà non può essere compresa attraverso la sola esistenza del pensiero, affermata come una sorta d'illuminazione, a cui si attribuisce un carattere realizzante; la corporeità e il moto sono i soli principi cui è riconducibile ogni fenomeno e, dunque, anche il soggetto che non è restringibile o sintetizzabile dualisticamente<sup>17</sup>.

«Hobbes accetta quindi totalmente il punto di vista di Cartesio relativamente all'incertezza sulla corrispondenza fra le nostre idee e la realtà retrostante, e, proprio come Cartesio, pone tale incertezza come un dato dal quale partire per elaborare procedure di controllo atte a correggere i possibili inganni dei sensi [...] Ma su quale sia il modo per poter restituire alla conoscenza quella certezza [...] le strade di Cartesio e Hobbes non potevano che cominciare immediatamente a divaricarsi»<sup>18</sup>, persuadendo Hobbes ad intraprendere il cammino che lo avrebbe condotto all'elaborazione di quella straordinaria teoria della persona, contenuta nel *Leviathan*, su cui poggerà tutta la sua dottrina della sovranità<sup>19</sup>.

Dunque, dalla sua ampia formazione Hobbes deriva il metodo su cui basare il nuovo sapere filosofico. Per liberare la filosofia e la politica dal disordine e dalla confusione della vita morale, bisogna applicare anche a tali discipline quel rigore scientifico proprio della *geometria*, «l'unica scienza che Dio ha voluto finora donare al genere umano»<sup>20</sup>. A differenza della fisica, infatti, dove si può avere sol-

<sup>17</sup> Cfr. TH. HOBBS, *Obiezioni alle Meditazioni Cartesiane*, in CARTESIO, *Opere*, a cura di E. Garin, Laterza, Roma-Bari 1967, vol. II, pp. 341-368.

<sup>18</sup> A. AMENDOLA, *Il sovrano e la maschera. Saggio sul concetto di persona in Thomas Hobbes*, Esi, Napoli 1999, p. 27. Di altro avviso è Carl Schmitt, secondo cui Hobbes e Cartesio, distolti dai reciproci attacchi personali – il primo imputa a Cartesio di essere un ottimo “geometra” poco tagliato per la filosofia, il secondo accusa Hobbes di essere un semplice “filosofo morale” che vuole guadagnarsi una reputazione a sue spese –, non si accorgono che il dualismo dell'uno e il meccanicismo dell'altro costituiscono due facce della stessa medaglia e sono perciò complementari (Cfr. C. SCHMITT, *Lo Stato come meccanismo in Hobbes e Cartesio*, in ID., *Scritti su Thomas Hobbes*, a cura di C. Galli, Giuffrè, Milano 1986).

<sup>19</sup> Cfr. L. JAUME, *Hobbes et l'État représentatif moderne*, Puf, Paris 1986, pp. 102-104.

<sup>20</sup> TH. HOBBS, *Leviatano*, testo inglese a fronte, latino in nota, a cura di R. Santi, Bompiani, Milano 2001, cap. IV, pp. 56-57. In inglese: «Geometry (which is the only science that it hath pleased God hitherto to bestow on mankind)»; in latino: «Geometria, quae sola fere est Scientia accurates».

tanto una conoscenza probabile poiché non c'è il principio della generazione dei corpi, in geometria tutto, dal punto al solido, ha spessore corporeo, una causa e un effetto. Nella scienza delle linee e delle figure, nulla deriva da un arbitrio, tutto segue un processo *genetico*, ha un'origine certa e un'evoluzione dimostrabile in ogni sua fase in virtù del criterio del *verum-factum*. «Le questioni di fisica non si possono intendere, se non quando si conosca il movimento che si trova nelle parti più minute dei corpi, né questo movimento delle parti si può intendere se non dopo aver conosciuto cosa sia ciò che produce il movimento in un altro corpo, né ciò ancora si può intendere, se non dopo aver conosciuto cosa produce il movimento in sé e per sé. E poiché ogni manifestazione degli oggetti ai sensi è determinata e diventa tale e tanta per mezzo di movimenti composti, ciascun dei quali ha un determinato grado di velocità ed una determinata direzione, in primo luogo si devono ricercare le condizioni dei movimenti in sé e per sé (ed in ciò consiste la geometria), poi le condizioni dei moti generati e manifesti, da ultimo le condizioni dei movimenti interni ed indivisibili (quelle su cui verte l'indagine dei fisici)»<sup>21</sup>.

La politica non ha ancora subito una tale evoluzione, anzi, scrive Hobbes nel *De Cive*, se «la ragione delle azioni umane fosse conosciuta con la stessa certezza con cui conosciamo la ragione della grandezza nelle figure, l'ambizione e l'avidità, la cui potenza si sostiene sulle false opinioni del volgo circa il diritto e il torto, sarebbero disarmate e la gente umana godrebbe di una pace tanto costante»<sup>22</sup>.

La società, continua il filosofo di Malmesbury, è un prodotto umano, ed essendo l'individuo nient'altro che moto di corpi, anche la sua scienza, la filosofia

<sup>21</sup> TH. HOBBS, *Il Corpo*, cit., VI, 6, p. 130. Nel corrispondente inglese: «Physics cannot be understood, except we know first what motions are in the smallest parts of bodies; nor such motion parts, till we know what it is that makes another body move; nor this, till we know what simple motion will effect. And because appearance of things to sense is determined, and made to be of such and such quality and quantity by compounded motions, every one of which has a certain degree of velocity, and a certain and determined way; therefore, in first place, we are to search out the ways of motion simply (in which geometry consists); next the ways of such generated motions are manifest; and, lastly, the ways of internal and invisible motions (which is the enquiry of natural philosophers)». (TH. HOBBS, *De Corpore*, in ID., *Human Nature and De Corpore Politico*, cit., p. 199). In latino: «Physica intelligi non possunt nisi cognito motu qui est in partibus corporum minutissimis, neque talem motum partium nisi cognito quid fit quod motum efficit in alio, neque hoc nisi cognito motus simpliciter quid efficiat. Et ex eo quod omnis rerum ad sensus apparitio determinatur, talisque et tantus fit, per motus compositos, quorum unusquisque certum gradum velocitatus, certamque viam obtinet; in primo loco, viae motuum simpliciter (in quo consistit geometria) deinde viae motuum generatorum et manifestorum, postremo viae motuum internorum et invisibilium (quas quaerunt Physici)» (TH. HOBBS, *Elementorum Philosophiae sectio prima. De Corpore*, cit., p. 45).

<sup>22</sup> TH. HOBBS, *De Cive*, cit., *Lettera dedicatoria*, p. 65. Nel testo inglese: «For were the nature of humane Actions as distinctly knowne, as the nature of Quantity in Geometrical Figures, the strength of Avarice and Ambition, which is sustained by the erroneous opinions of the Vulgar, as touching the nature of Right and Wrong, would presently faint and languish; And Mankinde should enjoy such an Immortal peace, that (unlesse it were for habitation, on supposition that the Earth should grow too narrow for her Inhabitants) there would hardly be left any pretence for war» (TH. HOBBS, *Philosophical Rudiments*, cit., p. IV).

politica, può e deve assurgere alla medesima rigidità della geometria. «L'individuo ha come contenuto della propria autocoscienza il fatto di essere meccanicamente concepito e determinato, in quanto conosce ed agisce secondo ritmi e leggi di carattere [...] meccanico. Si tratta di una geometrizzazione della realtà della persona e quindi, tendenzialmente, di geometrizzazione dell'esperienza e della concezione antropologica»<sup>23</sup>.

L'uomo è una macchina della natura ed è anche il fondamento dello Stato, ovvero di quel meccanismo artificiale che egli riesce a creare, imitando la grande arte della natura, a sua immagine e somiglianza: «LA NATURA (l'arte attraverso cui Dio ha creato e governa il mondo) viene imitata dall'arte dell'uomo come in molte altre cose anche in questa: nella capacità di riprodurre un animale artificiale. Infatti, visto che la vita non è altro che un movimento di membra [...] l'arte va anche oltre, imitando quel razionale, che è anche il più eccellente prodotto della natura, l'uomo. Infatti, attraverso l'arte viene creato quell'enorme LEVIATANO chiamato "COMMONWEALTH" o STATO (in latino CIVITAS)»<sup>24</sup>.

Come Dio ha pronunciato il *fiat* per creare il mondo, l'uomo stipula il patto che dà vita ad un *uomo artificiale* «dotato di una statura e di una forza più grandi rispetto a quello naturale, per proteggere e difendere il quale è stato ideato. In esso la *sovranità* è un'*anima* artificiale, in quanto fornisce vita e movimento all'intero corpo. I *magistrati* e gli altri *funzionari* della magistratura e dell'esecuzione sono le *articolazioni* artificiali. *Ricompensa* e *punizione* [...] sono i *nervi* che si comportano in modo uguale nel corpo naturale. Il *benessere* e la *prosperità* di tutti i membri particolari sono la *forza*. La *salus populi* (la sicurezza pubblica) è il suo *compito*. I *consiglieri* che suggeriscono tutto ciò che è necessario sapere sono la *memoria*. L'*equità* e le *leggi* sono una *ragione* e una *volontà* artificiali. La *concordia* e la *salute*, la *sedizione*, la *malattia* e la *guerra civile* la *morte*»<sup>25</sup>.

<sup>23</sup> L. NEGRI, *Persona e Stato nel pensiero di Hobbes*, Jaca Book, Milano 1997, p. 46.

<sup>24</sup> TH. HOBBS, *Leviatano*, cit., pp. 14-15. In inglese: «NATURE (the art whereby God hath made and governs the world) is by the art of man, as in many other things, so in these things also imitated, that it can make an artificial man. For seeing life is but a motion of limbs [...] Art goes yet further, imitating that rational and most excellent work of nature, *man*. For by art is created that great LEVIATHAN, called a "COMMONWEALTH", or STATE (in Latin CIVITAS)». In latino: «NATURAM, id est illam qua mundum Deus condidit et gubernat, divinam artem, eatenus ars humana, ut possit inter alia producere artificiale animal. Cum enim vita nihil aliud sit quam artuum motus [...] Neque animal tantum imitator ars, sed etiam nobilissimum animalium, hominem. Magnus ille Leviathan, quae civitas appellatur, opificium artis est».

<sup>25</sup> *Ibidem*. In inglese: «An artificial man; though of greater stature and strength than the natural for whose protection and defence it was intended, and in which the *sovereignty* is an artificial *soul*, as giving life and motion to the whole body, the *magistrates*, and other *officers* of judicature and execution artificial *joints*, *reward* and *punishment* [...] are the nerves that do the same in the body natural the *wealth* and the *riches* of all particular members are the *strength*, *salus populi* (the *people's safety*) its *business*, *counsellors* by whom all things needful for it to know are suggested unto it, are the *memory*, *equity* and *laws*, an artificial *reason* and *will*, *concord*, *health*, *sedition*, *sickness* and *civil war*, *death*». In latino: «Homo artificialis quanquam homine naturali (propter cuius protectionem et salutem excogitatus est) et mole et robore multo major. In quo *is* qui *summan habet potestatem*, pro

All'analisi di questo grande meccanismo, e degli ingranaggi che lo muovono, Hobbes dedica dunque le sue opere politiche, scritte nella speranza che qualche sovrano, non influenzato dai tanti detrattori, possa intuirne l'utilità e metterne in pratica i principi: «Considerando quanto questa dottrina differisca da ciò che si pratica nella maggior parte del mondo, specialmente in queste zone occidentali che hanno ricevuto il loro insegnamento morale da Roma e da Atene [...] sono sul punto di ritenere questo mio lavoro inutile come la Repubblica di Platone, perché anch'egli è dell'opinione che sia impossibile eliminare i disordini statali e i cambiamenti di governo provocati dalla guerra civile [...] Ma se considero anche che la scienza della giustizia naturale è la sola scienza necessaria ai sovrani [...] riacquisto una qualche speranza che un giorno o l'altro questo mio scritto possa cadere nelle mani di un sovrano che vorrà considerarlo da solo [...] senza l'aiuto di interpreti interessati o invidiosi e che proteggendone il pubblico insegnamento con l'esercizio dell'intera sovranità, converta questa verità speculativa in utilità pratica»<sup>26</sup>.

Dunque, come altri suoi più illustri predecessori, anche Hobbes, spinto dal periodo storico si concentra sulla politica, cercando di mettere sulla retta via il potere civile attraverso uno studio nuovo della sovranità basato sulla scienza e sulla ragione. Questa sarà, afferma Duso, l'importante novità di Hobbes che, confutando il carattere naturale e teleologico delle associazioni umane, azzera il modo di pensare la politica proprio dell'antichità: «È lo stato di natura, inteso non certo come stato originario dell'uomo, ma come situazione in cui l'uomo si troverebbe fuori della società, a costituire lo stratagemma teorico utile a questa operazione, con la quale si viene a creare uno spazio libero, una *tabula rasa* su cui una nuova scienza, che si ispira al rigore geometrico, può tracciare le sue linee per garantire finalmente pace e ordine tra gli uomini»<sup>27</sup>.

*anima est, corpus totum vivificante et movente, magistratus et praefecti, artificiales artus. Praemia et poenae summa potestati appensae [...] nervi sunt, qui idem faciunt in corpore naturali. Divitiae singularium hominum sunt pro robore. Salus populi pro negotio. Consilarii per quos ea quae cognitu necessaria illi sunt suggerentur pro memoria sunt aequitas legesque pro artificiali ratione. Concordia sanitas est seditio, morbus: bellum civile, mors».*

<sup>26</sup> Ivi, cap. XXXI, pp. 597-599. Questo brano mostra chiaramente quali siano i modelli che Hobbes si propone di seguire, ovvero Platone, Bacone e Tommaso Moro, le cui opere conducono il filosofo inglese a trattare nel *Leviatano* temi al contempo scientifici, politici, morali ed antropologici. In particolare, il riferimento a Platone, considerato da Hobbes «the best philosopher of Greeks», rivela un debito di Hobbes nei confronti della filosofia antica più profondo di quanto egli stesso non ammetta: Aristotele ed Euclide inaugurano le scienze dimostrative, Democrito, Epicuro, e Lucrezio sono i fautori dell'atomismo, mentre Platone delinea i caratteri del processo di costruzione di una società giusta e rielabora il rapporto tra etica e politica. Di tutto ciò si serve Hobbes nel suo modello materialistico. Più che contro lo Stagirita, Hobbes si scaglia quindi contro la lettura errata e speculativa della sua dottrina che ha dato vita all'aristotelismo medievale e dunque ai falsi postulati.

<sup>27</sup> G. DUSO, *La logica del potere. Storia concettuale come filosofia politica*, Laterza, Roma-Bari 1999, pp. 22-26.

## CAPITOLO II

### PRIMA DEL LEVIATANO: LO STATO DI NATURA E LA NECESSITÀ DEL PATTO.

#### *L'uomo naturale.*

Le influenze scientifiche fin qui descritte trovano la loro applicazione più completa nella prima parte degli *Elements*<sup>1</sup> e del *Leviathan* e nel *De Corpore*, dove emerge chiaramente la concezione realistico-sensistica che Hobbes ha dell'uomo e della realtà. «La combinazione fra presupposti fenomenisti e concezione nominalistica della ragione», infatti, «conduce Hobbes necessariamente lontano da ogni ipotesi dualistica di affermazione dell'esistenza e della centralità di un soggetto 'decorporeizzato'»<sup>2</sup>.

Così nel I capitolo del *Leviatano* si legge: «per ciò che concerne i pensieri dell'uomo [...] singolarmente ognuno di essi è una *rappresentazione* o *apparenza* di

<sup>1</sup> Rispetto al *De Cive* e al *Leviathan*, le due opere politiche di Hobbes più studiate ed analizzate, gli *Elements of law natural and politic* sono un piccolo trattato sulla natura umana e il suo legame con la politica, scritto in difesa della causa monarchica allora in crisi. Nell'opera del 1640 sono delineate già molte delle idee riprese ed elaborate successivamente nel *Leviatano*. Nella parte dedicata all'uomo e alle sue facoltà, ad esempio, troviamo la distinzione tra la scienza definita come evidenza di verità, *conoscenza derivata*, e l'esperienza di fatto, *conoscenza originaria*: l'esperienza, spiega Hobbes, non è in grado di fornire una conoscenza certa che possa assumere un carattere di universalità e deve essere pertanto rielaborata dalla ragione; ogni conoscenza avviene a livello razionale, nell'ambito della mente, della memoria dell'individuo in cui resta l'immagine, la sensazione ricevuta dal mondo esterno. Grazie alla rielaborazione razionale della percezione esterna, al *discorso mentale*, come verrà definito nel *Leviatano*, l'uomo riesce a connotare, a dare un nome alla realtà. La scienza è la conoscenza della verità delle proposizioni e del modo in cui le cose sono chiamate – «è grazie al vantaggio dei nomi che noi siamo capaci di scienza» (TH. HOBBS, *Elementi di legge naturale e politica*, cit., p. 35). Hobbes, quindi, già negli *Elements* dà una spiegazione meccanicistica della ragione e del suo legame col senso; non esclude l'esperienza, ma ponendola come origine del prodursi del piacere e del dolore, delle passioni, la collega e la subordina all'intelletto: «qualunque sorta di accidenti o qualità i nostri sensi ci inducano a pensare che esistano al mondo, in realtà non si trovano. Le cose che realmente si trovano nel mondo esterno, sono quei movimenti dai quali quelle sembianze sono causate» (Ivi, I, II, 10, p. 19). Il bene, il male e il potere non sono che il frutto dell'armonizzazione tra il moto esterno e il ritmo del cuore: se il movimento esterno si trova in armonia con quello vitale del cuore, la loro fusione provoca «piacere, contentezza o diletto», viceversa, se i movimenti sono contrapposti, si ha il dolore (Ivi, I, VII, 1, p. 49). Le *passioni* sono turbamenti emotivi che includono anche i *vizi mentali* come la fama, la gloria, l'onore e il potere. Questa è dunque la base antropologica, comune agli *Elements* e al *Leviathan*, su cui Hobbes costruisce la propria scienza politica.

<sup>2</sup> A. AMENDOLA, *Op. cit.*, p. 56.

qualche qualità o altro accidente di un corpo fuori di noi, che viene chiamato *oggetto*. Tale oggetto incide sugli occhi, sulle orecchie e su altre parti del corpo umano e in base alla diversità di una incidenza, produce la diversità di apparenze»<sup>3</sup>.

Per Hobbes, tutto ha natura corporea: il mondo è costituito da particelle in continuo movimento e due soli principi sono sufficienti a descrivere qualsiasi ente o attività della realtà, il corpo e la materia. Anche la conoscenza e le azioni umane sono causate dal moto, poiché la percezione umana non è altro che l'effetto di corpi esterni sugli organi di senso, origine di tutte le "apparenze": «la causa delle sensazioni è il corpo esterno o oggetto che imprime l'organo preposto a questo o a quel senso o immediatamente, come nel gusto, nel tatto, oppure mediatamente, come nella vista, nell'udito o nell'odorato. Con la mediazione dei nervi e di altri legamenti e membrane del corpo, questa pressione continua fino al cervello e al cuore, causando in quest'ultimo una resistenza o contropressione o sforzo per liberarsi; tale sforzo, in quanto è *rivolto verso l'esterno*, sembra essere una qualche materia proveniente dal di fuori. E questa *sembianza* o *illusione* è ciò che gli uomini chiamano *sensazione* e consiste [...] in altre qualità tali quali noi discerniamo attraverso il *sentire*. Tutte queste qualità *sensibili*, nell'oggetto che le causa non sono altro che così tanti e svariati movimenti della materia, tramite i quali esso imprime i nostri organi in modi diversi»<sup>4</sup>.

Dunque, uno stimolo esterno genera un movimento dalla periferia del corpo verso il centro, il cuore e il cervello, dove si origina un altro moto che s'identifica con la sensazione, puramente fisica e meccanicistica.

<sup>3</sup> TH. HOBBS, *Leviatano*, cit., cap. I, pp. 20-21. In inglese: «Concerning the thoughts of man [...] singly, they are every one a *representation* or *appearance*, of some quality, or other accident of a body without us; which is commonly called an *object*. Which object worketh on the eyes, ears, and other parts of man's body, and by diversity of working, produceth diversity of appearances». In latino: «Cogitationes hominum [...] ipsarum unaquaeque, alicujus qualitatis vel accidentis in corpore externo, quod appellari solet *objectum*, est *apparitio* sive *repraesentatio*. Quod objectum agendo in corporis humani organa, nempe oculos, aures etc., pro diversitate actionis producit apparitions».

<sup>4</sup> Ivi, pp. 21-23. Nel testo inglese: «The cause of sense, in the external body, or object, which presseth the organ proper to each sense, either immediately, as in the taste and touch, or mediately, as in seeing, hearing, and smelling; which pressure, by mediation of nerves, and other strings, and membranes of the body, continued inwards to the brain and hearth, causeth there a resistance, or counter-pressure, or endeavour of the hearth, to deliver it self: which endeavour because *outward*, seemeth to be some matter without. And this *seeming* or *fancy*, is that which men call *sense*; and consisteth in such other qualities, as we discern by *feeling*. All which qualities called *sensible*, are in the object that causeth them, but so many several motions; (for motions produceth nothing that motion)». Nel testo latino: «Causa *sentionis* est externum corpus sive *objectum* quod permit unius cujusque organum proprium, vel immediate, ut in sensu *tactus* et *gustus*, vel mediate, ut in *visu*, *auditu*, *olfactu*, et premendo (mediantibus nervis et membranis) continuum efficit motum intorsum ad cerebrum, et inde ad cor; unde nascitur cordis residentia, et contrapressio seu *αντυπια* (antupia) sive conatus deliberantis se a pressione per motum tendentem extrorsum, qui motus propterea apparet tanquam aliquid externum. Atque apparitio haec sive phantasma est id quod vocamus *sensationem*. Quae qualitates omnes nominari solent *sensibiles*, et sunt in ipso objecto nihil aliud, praeter materiae motum, quo objectum in organa sensuum diversimode operatur».

Similmente Hobbes spiega anche la *memoria*. Una volta percepita, infatti, la sensazione dell'oggetto non scompare, ma va gradualmente indebolendosi diventando sempre piú nebulosa e trattenuta da una sorta di ricettacolo che Hobbes chiama *immaginazione*: «dopo che l'oggetto viene rimosso [...] tratteniamo ancora un'immagine di ciò che abbiamo visto, anche se piú oscura rispetto a quando lo vedevamo. E questo è ciò che, dall'immagine prodotta nel vedere, i latini chiamano *immaginazione* [...] L'IMMAGINAZIONE dunque, non è altro che *sensu indebolito*»<sup>5</sup>.

Ecco allora che la memoria è moto attenuato; al centro del corpo permane il moto del ricordo che viene trasmesso alla periferia: «quando vogliamo esprimere l'indebolimento e significare che il senso è affievolito, vecchio e passato, parliamo di *memoria*. Così immaginazione e memoria non sono che una stessa cosa»<sup>6</sup>.

Attraverso la sua filosofia materialistica Hobbes riduce l'uomo a puro movimento di cellule dove il ruolo principale è svolto dal *linguaggio* e dalla *ragione*, le due facoltà che consentono all'uomo di distinguersi dagli animali. L'uomo, infatti, continua Hobbes, ha sí la stessa natura cognitiva e sensitiva degli animali, ma ha la fortuna di godere dell'«invenzione piú nobile e piú utile di tutte le altre», il linguaggio, che «permette agli uomini di registrare i propri pensieri, di richiamarli alla memoria quando sono passati e di scambiarseli l'un l'altro per utilità reciproca»<sup>7</sup>.

<sup>5</sup> Ivi, cap. II, pp. 26-27. In inglese: «For after the object is removed, [...] we still retain an image of the thing seen, though more obscure than when we see it. And this is it, that Latines call *Imagination*, from the image made in seeing [...] IMAGINATION therefore is nothing but *Decaying Sense*». In latino: «Postquam enim objectum remotum est [...] imaginem tamen rei visae retinemus quamquam aliquanto obscuriorem. Atque haec est imago a qua facultatem appellamus *imaginatio-nem* [...] Imaginatio ergo nihil aliud est quam sensu deficiens».

<sup>6</sup> Ivi, pp. 28-29. Nel testo inglese: «But when we would express the Decay, and signifie that the Sense is fading, old, and past, it is called *Memory*. So that Imagination and Memory, are but one thing, which for divers considerations hath divers names». Nel testo latino: «Quando autem significare volumus *dilutionem* appellamus *memoriam*, adeo ut eadem sit res *imaginatio*».

<sup>7</sup> Ivi, cap. IV, pp. 48-49. In inglese: «But the most noble and profitable invention of all other, was that of Speech, consisting of Names or Appellations, and their Connexion; whereby men register their Thoughts; recall them when they are past; and also declare them one to another for mutuall utility and conversation; without which, there had been amongst men, neither Commonwealth, nor Society, nor Contract, nor Peace, no more than amongst Lyons, Bears, and Wolves». In latino: «Nobilissima autem et omnium utilissima fuit inventio *sermonis*, ex *nominibus* sive *appellationibus* et eorum connexione consistentis, quibus cogitata hominum conscribi, revocari in memoriam, et ab uno ad alium patefieri, ad eorum conversationem et utilitatem mutuam. Nam absque eo, non fuissent inter homines, neque Respublica, neque societas, neque pactum, neque pax magis quam inter leones, ursos, et lupos». Hobbes, come ogni grande filosofo del Seicento, si è formato anzitutto come umanista, ed è quindi un profondo conoscitore dei classici nonché esperto dell'uso del linguaggio. Linguista raffinato parla, scrive e legge latino, greco e francese alla stessa stregua dell'inglese, analizza gli scritti di Platone, Aristotele e di altri teorici in lingua greca, traduce la *Medea* d'Euripide, la *Storia della guerra del Peloponneso* di Tucidide, l'*Iliade* e l'*Odissea* e le opere di Bacone. Per tutta la sua vita ha scritto spesso le sue opere parallelamente in inglese e in latino o francese, coniugando così il dibattito contemporaneo con la cultura classica. Proprio in virtù di tali competenze, non potremmo comprendere la piú grande impresa hobbesiana, il *Leviathan*, senza considerare anche la versione latina, elaborata per una piú ampia diffusione della prima. Il *Leviatano*

Il linguaggio, unitamente alla *ragione*, che Hobbes identifica con la *capacità di calcolo*, consente all'individuo di applicare dei nomi alla realtà, di ragionare sulle sensazioni, attribuendo loro denominazioni comuni o *universali*. La ragione, infatti, continua Hobbes, «non è altro che un calcolare (cioè addizionare e sottrarre) le conseguenze di nomi generali concordati per *denotare* e per *fornire un significato* ai nostri pensieri»<sup>8</sup>, perché «quando un uomo ragiona non fa altro che concepire una somma totale da una *addizione* di parti oppure un resto da una *sottrazione* di una somma da un'altra, e questo (se si fa con le parole) è il concepire la consequenzialità dai nomi di tutte le parti al nome dell'intero oppure dai nomi dell'intero e di una parte al nome dell'altra parte»<sup>9</sup>.

latino (1668) si presenta più sintetico, con toni più sfumati, ed è probabilmente scritto per completare la raccolta delle opere latine, oltre che per chiarire il contenuto del trattato contro le accuse d'eresia. Le doti da linguista di Hobbes risultano di particolare interesse se si analizzano la scelta e l'utilizzo di alcuni termini chiave della trattazione hobbesiana. Basti notare, ad esempio, che Hobbes per spiegare la sua idea di linguaggio ricorre ai termini *speech* o *language*, in inglese, e *sermo* o *lingua*, in latino, per indicare la concatenazione delle parole e i segni arbitrari assegnati dagli uomini ai propri pensieri onde trasferire e trasformare il discorso mentale in verbale. Il termine *language* deriva dalla famiglia latina *lingua-ae*, probabile forma femminile del termine gallo-romano *linguaticum*, entrato a far parte del lessico inglese medievale a partire dal XIII secolo prima come *langage*, dal francese antico (X secolo), e poi divenuto *language*, e significa *discorso*, sistema di comunicazione che consiste nell'insieme di piccole parti o regole che indicano come combinare tali parti per produrre un messaggio di senso compiuto. *Speech*, al contrario, è utilizzato da Hobbes come corrispettivo di *sermo-nis*, del gruppo *serere, sertus*, propriamente tradotto come *successione di parole*, quindi, *modo di parlare*, discorso. Il termine inglese deriva dall'antico sassone occidentale *spéc, spaec*, collegato alla parola *specan*, da cui *speak* (*spraec, spraka, spraak, sprabha, sprache*) e significa *abilità, capacità di parlare, uso parlato del linguaggio*. Non essendoci un netto contrasto tra *language* e *speech*, resi in latino con *sermo*, Hobbes assimila dunque i due termini per indicare l'uso sia mnemonico che espressivo del linguaggio, l'unione meccanica delle parole (*language*) con la capacità razionale di parlare e usare il linguaggio senza abusi (*speech*).

<sup>8</sup> Ivi, cap. V, pp. 69-70. Nel testo inglese: «For Reason, in this sense, is nothing but *Reckoning* (that is, Adding and Subtracting) of the Consequences of generall names agreed upon, for the *Marking* and *Signifying* of our thoughts». Nel testo latino: «Ratio enim, hoc sensu, nihil aliud est, praeter *computationem* sive *additionem* et *subtractionem* nominum generalium, quae notationem sive significationem cogitationum nostrarum recipiuntur». Hobbes definisce la *ragione* come calcolo, semplice operazione d'addizione e sottrazione e dando tale definizione egli mostra ancora una volta la propria radicalità. Infatti, non definendo la ragione come la capacità della mente di comprendere, di giudicare basandosi su fatti concreti, di pensare, il filosofo inglese elimina tutte le costruzioni fatte su questo concetto: per *ragione* non si deve intendere nient'altro se non ciò che indica l'etimologia stessa della parola *reason-ratio* i cui sinonimi più adatti sono *reckoning* e *computation*. Il termine *ratio* deriva da *veri, ratus*, contare, da cui *ratio*, calcolo, facoltà di calcolare, spiegazione, conto e da *ratio* deriva a sua volta *reason-res(o)un, reson, reisun* – in francese *raison-reison, res(o)un* – utilizzato ancora oggi come sinonimo di conto, calcolo, basti pensare al *livre de raison*, libro contabile come nel Medioevo. Hobbes illustra l'idea prendendola dall'aritmetica, dalla geometria: i matematici sommano e sottraggono i numeri, i geometri le linee, le figure, gli angoli, i linguisti sommano e sottraggono le parole. È difficile da individuare, in genere viene identificata egoisticamente da ogni individuo come la propria ed è per questo che è necessaria la figura di un sovrano. Dunque, si evince che nello stato di natura, non esiste una giusta ragione, intesa come misura comune, ma anch'essa viene istituita, con lo Stato, infatti corrisponde a quella del sovrano.

<sup>9</sup> Ivi, pp. 66-67. In inglese: «When man reasoneth, he does nothing else but conceive a sum total, from addition of parcels, or conceive a remainder, from subtraction of one sum from another: which

L'uso della ragione consiste, quindi, nel sommare o sottrarre gli elementi di cui consta un dato fenomeno e l'unità di misura impiegata in tale calcolo è costituita dai nomi che l'uomo attribuisce alla realtà e alle sue particelle.

Dal suo rigoroso monismo meccanicistico Hobbes fa derivare, infine, anche un altro tratto distintivo dell'uomo, quello delle *passioni*. Difatti, allorché le impressioni esterne arrivano alla sede centrale del corpo umano, gli urti prodotti provocano una reazione che il filosofo di Malmesbury chiama *conatus* o *endeavour*<sup>10</sup>. Tale impulso può essere di due tipi, positivo o negativo, a seconda che l'impressione ricevuta sia gradevole o sgradevole: nel primo caso, si ha un appetito verso la cosa desiderata, nel secondo, si ha l'avversione verso la cosa sgradita. Sulla base di questi due conati fondamentali, Hobbes ricostruisce la sua dinamica delle passioni che variano dalla speranza alla disperazione, dalla paura al coraggio, dall'ira alla fiducia, dalla benevolenza all'avidità, dall'ambizione alla gloria e così via<sup>11</sup>.

Tra tutte le passioni provocate dal desiderio, la passione dominante è la *sete di potere*, passione cui si possono ricondurre tutte le altre e causa dei maggiori contrasti tra individui. Ciò perché, continua Hobbes, il conato di piacere che gli esseri umani provano ha la capacità di proiettarsi, grazie all'immaginazione, nel tempo futuro. Bisogna considerare, infatti, scrive l'autore del *Leviatano* in apertura del XI capitolo, che «la felicità di questa vita non consiste nel riposo di una mente soddisfatta, perché non esiste un *finis ultimus* (lo scopo ultimo) di questo tipo né *summum bonum* (il bene più grande) [...] la felicità è il progredire continuo del desiderio da un oggetto all'altro; ottenere il primo non è che aprirsi la via per il secondo. La causa di ciò è che l'obiettivo del desiderio di un uomo non

(if it be done by words) is conceiving of the consequence of the names of all the parts to the name of the whole, or from the names of the whole and one part, to the name of the other part». In latino: «Qui ratiocinatur, vet totum quaerit additione partium, vel residuum, subtractione partis a parte: id quod (si verbis fiat) nihil aliud est, praeter conceptionem consequentiae nominis partis ad nomen totius, vel nominum totius et partis ad nomen partis reliquae».

<sup>10</sup> Cfr. Ivi, cap. VI, pp. 82-83. Nell'originale inglese: «These small beginnings of Motion, within the body of Man [...] are commonly called ENDEAVOUR». Nel corrispondente latino: «Principia haec motus parva intra humanum corpus sita [...] vocantur *conatus*». Hobbes chiama impulso qualsiasi moto troppo piccolo per essere descritto, un movimento interno per descrivere il quale usa i termini *endeavour* e *conatus*. Il significato proprio dell'accezione latina è *sforzo immediato*, innato, mentre la parola inglese deriva dall'espressione francese *se mettre en devoir*, fare il possibile ed è composta quindi da *en+de+avoir*. *En* appartiene alla famiglia indoeuropea °*en*, dentro e da essa derivano l'avverbio *endon*, all'interno, e l'aggettivo *enteron*, interiore. *Avoir* deriva dal latino *habere*, *habitus tenere*, forma contratta di *devoir*, *trattenere qualcosa*. Anche in questo caso, quindi, l'etimologia corrisponde al concetto hobbesiano.

<sup>11</sup> Cfr. TH. HOBBS, *Elementi di legge naturale e politica*, cit., I, VIII, 2, p. 50: «quando l'oggetto piace si chiama appetito; quando dispiace, avversione, se riferito ad una ripugnanza presente, ma se riferito ad una ripugnanza attesa, si dice timore». Si noti che "appetito" deriva da *appetere*, *lanciarsi verso*, in greco *peron*, cercare di prendere, *essere attratto da*, mentre "avversione" da *alio vorsum*, *avvertere*, *allontanarsi da*, andare in direzione opposta da.

è l'essere felice una volta sola e per un breve istante, ma è il tentativo di assicurarsi per sempre l'accesso al proprio desiderio futuro»<sup>12</sup>.

Hobbes delinea così un'*antropologia della mancanza*. L'immaginazione e la curiosità emancipano la sensazione dall'immediatezza e generano il fantasma del tempo; aprono un orizzonte che la previsione umana non controlla e rendono l'individuo «famelico della fame futura»<sup>13</sup>. L'uomo spinge il desiderio al di là del bisogno e lo proietta nel futuro: s'innescava una bramosia illimitata e perpetua, una corsa indefinita ad appagare sempre nuovi desideri, una spinta ad un accumulamento smodato, che trasforma la famelicità del futuro in prassi di potere e in conflitto fra gli uomini per il dominio.

Hobbes individua così «come generale inclinazione del genere umano un perpetuo ed incessante desiderio di potere dopo potere che cessa soltanto con la morte»<sup>14</sup>, poiché il *potere* di un uomo, scrive il filosofo inglese nel capitolo X del *Leviatano*, non è nient'altro che l'insieme dei «suoi attuali mezzi per ottenere qualche futuro bene visibile»<sup>15</sup>.

<sup>12</sup> TH. HOBBS, *Leviatano*, cit., pp. 160-161. In inglese: «The felicity of this life consisteth not in the repose of a mind satisfied. For there is no such *finis ultimus* (utmost aim), nor *Summum Bonum*, (greatest good,) [...] Felicity is a continuall progress of the desire, from one object to another; the attaining of the former, being still but the way to the later. The cause whereof is, that the object of mans desire, is not to enjoy once onely, and for one instant of time; but to assure for ever, the way of his future desire». In latino: «Vitae praesentis felicitatem non consistere in tranquillitate siverequie animi. *Finis enim ultimus et summum bonum* de quibus loquuntur ethici veteres, locum in praesente vita nullum habent [...] *Foelicitas* progressus perpetuus est ab una cupiditate ad alteram; et adeptio prioris cupiti, ad ademptionem posterioris via est. Causa hujus rei est, quod objectum cupiditatis humanae, non est ut eo simel, et quasi ad momentum temporis fruatur homo, sed ut fruitionem suam securam in futurum reddat». Strauss e Voegelin hanno notato che Hobbes ha così abbassato il *summum bonum* e il *finis ultimus* della politica dal *telos* tradizionale alla fuga dal *summum malum*, la morte violenta, e ciò dimostra che la politica hobbesiana è ancora moralmente determinata, orientata ad una morale di livello inferiore.

<sup>13</sup> Cfr. TH. HOBBS, *L'uomo*, X, 3, in ID., *Elementi di Filosofia. Il corpo - l'uomo*, cit., p. 588: «Il quale [uomo], di quanto le spade e gli schioppi, armi degli uomini, superano le armi dei bruti, corna, denti, aculei, di tanto, famelico anche della fame futura, supera in rapacità ed in crudeltà i lupi, gli orsi ed i serpenti che non sono rapaci al di là della fame e non incrudeliscono se non quando sono provocati».

<sup>14</sup> TH. HOBBS, *Leviatano*, cit., pp. 160-161. Nel testo inglese: «I put for a general inclination of all mankind a perpetual and restless desire of power after power that ceaseth only in death». Nel corrispondente latino: «Primo ergo loco pono, morem omnium hominum esse ut perpetuo atque indesinenter potentiam unam post aliam per omnem vitam persequantur».

<sup>15</sup> Ivi, cap. X, pp. 140-141. Nell'originale inglese: «The power of man (to take it universally) is his present means, to obtain some future apparent good». In latino: «Potentia cujusque (universaliter sumpta) est mediorum omnium quae habet ad bonum aliquod futurum apparens adipiscendum, aggregatum». È da notare qui soprattutto l'uso dei termini latini. Hobbes utilizza la parola inglese *power*, affermando che nello stato di natura tutti gli uomini hanno il medesimo potere, possono fare qualsiasi cosa e nessuno può dominare l'altro se non per breve tempo. Dunque, *power* – *po(u)er*, *poer*, *po(u)air*, dal francese antico *poeir*, *po(v)oir*, evoluzione del romanico *potere*, e del latino *posse* – deve essere inteso nel senso di abilità, di essere capace, una capacità innata di fare qualcosa, forza. Tale interpretazione è avvalorata dal fatto che in latino l'autore del *Leviatano* usa il termine *potentia*, dalla radice *poti*, da cui deriva l'aggettivo *potis* e il verbo *possum*, *potes*, *posse* (*potis* + *sum*) e

Il desiderio illimitato diventa la molla di tutte le dinamiche del mondo umano, una sorta di frutto della peccaminosità originaria che spezza i limiti naturali e genera un caos, un disordine fisico e morale assieme<sup>16</sup>.

### *Lo stato di natura.*

Dopo aver considerato la natura dell'uomo descrivendone le azioni come puramente necessitate dalle sollecitazioni esterne, Hobbes afferma che l'individuo vive sempre in una dimensione intersoggettiva, una condizione di rapporti bestiali da cui è possibile uscire soltanto con l'istituzione dello Stato.

L'uomo hobbesiano non è il "selvaggio" rousseauviano<sup>17</sup> e l'indole naturale dagli accenti fortemente egoistici che Hobbes ha descritto nei primi dodici capi-

*potere*, che vuol dire potenza, forza, vigoria, capacità di fare qualcosa, situazione di colui che può molto, mentre per designare il potere sovrano usa l'accezione *potestas*.

<sup>16</sup> Sebbene la materia sia distribuita diversamente, essendo le considerazioni sul potere poste come premessa necessaria alla descrizione delle passioni, una trattazione molto simile del potere Hobbes l'aveva già data negli *Elements*, dove scrive: «Con il termine potere io intendo la stessa cosa che le facoltà del corpo e della mente [...] vale a dire, per il corpo, la nutritiva, la generativa, la motoria e per la mente la conoscenza. E oltre a queste quegli altri poteri grazie ai quali esse vengono acquisite, cioè ricchezze, posti autorevoli, amicizia o favore, e buona fortuna» (TH. HOBBS, *Elementi di legge naturale e politica*, cit., I, VIII, IV, p. 58). Anche nell'opera del 1640 Hobbes dà molta importanza alla sete di potere individuandone il legame con la gloria, l'onore, l'orgoglio e la reputazione: l'uomo desidera continuamente potere, onore, superiorità sugli altri e riconoscimento da parte di questi di tale supremazia, è ambizioso, orgoglioso e continuamente desideroso di fama – «tutta la gioia e l'angoscia dello spirito [consiste] in una contesa per la priorità nei confronti di coloro coi quali si misurano». Nel *De Cive* non è presente un capitolo dedicato al potere e alle passioni, ma l'individuo è ugualmente descritto come dominato dalla sete di potere. Hobbes, infatti, mette in risalto questa caratteristica già nell'*Epistola Dedicatoria*, dove individua nella *bramosia naturale* il primo dei due postulati certissimi. (Cfr. TH. HOBBS, *De Cive*, cit., *Epistola Dedicatoria*, I, V). Così Hobbes descrive la sete di potere nelle tre opere, ma come vedremo, mentre negli *Elementi* e nel *De Cive* l'orgoglio e la vanagloria, che spingono l'uomo a volere sempre più prestigio, sono indicati come la principale causa di conflitto, nel *Leviatano* la loro importanza verrà ridimensionata così come tutto l'elemento passionale rispetto alla descrizione meccanicistico-razionale dello stato di natura.

<sup>17</sup> Cfr. J. J. ROUSSEAU, *Discorso sull'origine e i fondamenti dell'ineguaglianza*, in ID., *Scritti Politici*, cit., pp. 293-320. «Hobbes pretende che l'uomo sia naturalmente intrepido e non cerchi altro che attaccare e combattere [...] Appare chiaro a prima vista che gli uomini, non avendo tra loro in quello stadio alcun tipo di relazioni morali, e non riconoscendo alcun dovere, non potevano essere né buoni né cattivi, [...] non affrettiamoci a concludere con Hobbes che l'uomo, non avendo alcuna idea della bontà, sia naturalmente cattivo, che sia vizioso perché non conosce la virtù, che rifiuti sempre di rendere ai suoi simili i servizi che non ritiene di dovere loro; né che, in virtù del diritto che giustamente si attribuisce sulle cose di cui ha bisogno, egli si immagini, come un pazzo, di essere il solo proprietario di tutto l'universo». Secondo Rousseau, Hobbes, pur avendo colto il difetto di tutte le definizioni moderne del diritto naturale, non ha saputo evitare di trarre dalla propria delle conclusioni altrettanto erronee. I moderni hanno trasposto nel selvaggio la conoscenza razionale e la coscienza morale, facendone un filosofo capace di scoprire le verità più sublimi e di forgiarsi delle massime di giustizia ispirate all'amore dell'ordine in generale, o alla conoscenza della volontà divina. Hobbes nega giustamente che l'uomo di natura abbia conoscenza del bene e della virtù, e, giustamente, gli riconosce il diritto a tutto ciò di cui ha bisogno. Ma è caduto nell'errore di attribuire al

toli del *Leviatano*, mal si concilia con quella altrui nel caso di una convivenza dove regnano la libertà e l'uguaglianza, le più totali.

L'ipotesi di uno stato di natura che precede la società civile è, per Hobbes, un esperimento, una costruzione teorica, utile a spiegare le forze che fondano lo Stato. È un'ipotesi "genetica" che mostra la condizione in cui gli uomini si troverebbero se non fossero disciplinati da leggi positive e, spinti dal proprio egoismo, lasciati liberi di perseguire unicamente il loro bene individuale. Condizione ipotetica nella reale ed effettiva cronologia della nascita di uno Stato, quella naturale, di cui però, continua il filosofo inglese, sono riscontrabili esempi storici: basti pensare alle relazioni internazionali, ai selvaggi d'America o alle guerre civili<sup>18</sup>. «Nella sua accezione più ampia, per Hobbes l'espressione 'stato di natura' indica prima di tutto la condizione delineata dall'assenza d'obbligazioni e di un potere capace di sanzionarle irresistibilmente. In questo senso, essa include sia la situazione di quegli uomini che non sono organizzati in un corpo politico [...] sia quella di coloro che si trovano a vivere la decomposizione del corpo politico [...] lo stato di natura assolve in questa accezione a una valenza essenzialmente descrittiva e comparativa»<sup>19</sup>.

selvaggio il bisogno di soddisfare una molteplicità di bisogni che non sono che l'opera della società. Hobbes non si è accorto che ciò che impedisce all'uomo naturale di usare la ragione, gli impedisce anche di abusare delle sue facoltà; che se non è in grado di essere buono non è neppure in grado di essere cattivo. Rousseau accetta la descrizione hobbesiana sulla condotta umana, ambiziosa, bramosa, ma nega che esprima la natura propria dell'uomo: «L'errore di Hobbes dunque non è di avere stabilito lo stato di guerra fra gli uomini indipendenti e divenuti socievoli, ma di avere supposto che questo stato fosse naturale per la specie, dandolo per causa ai vizi di cui è effetto». Lo stato di guerra di Hobbes è lo stato di natura del mondo civile e borghese.

<sup>18</sup> Come rilevato da molti studiosi è notevole in Hobbes l'incisione o anche il continuo cambiamento circa l'esistenza storica o meno dello stato di natura. Ciò si evince, ad esempio, da un confronto tra *Elementi, De Cive* e *Leviatano*: nell'opera del 1640 Hobbes parla di gruppi selvaggi senza precisazioni, dei Britanni e dei Germani vissuti in secoli precivili (I, XIV, 12, pp. 113-114); nel *De Cive*, invece, scrive che è esistito veramente uno stato naturale degli uomini, prima che si costituissero la società e cita le tribù americane e il passato di razze ora civili e fiorenti, inoltre dimostra l'esistenza ed attualità della condizione naturale parlando dell'indole asociale e diffidente dell'uomo (I, XII, 12-13). Nel *Leviatano* nega che egli intenda descrivere un'epoca storica generale dell'umanità e apporta l'esempio dei selvaggi d'America, delle guerre civili e delle relazioni internazionali come dimostrazione della diffidenza che tutti sperimentano nella vita di ogni giorno (XVII). In un altro passo, però, indica una successione temporale dei due stati (XXVIII) e nell'edizione latina del 1668 descrive la condizione naturale come *prius storico* e richiama la fase primordiale dell'umanità delle relazioni violente tra Caino e Abele – «Quid, nonne fratrem suum Abelem invidia interfecit Cain, tantum facinus non ausurus, si communis potentia, quae vindicare potuisset, tunc extitisset?». Così, mentre nelle prime due opere il riferimento storico è esplicito e le situazioni descritte appaiono come condizioni naturali diverse storicamente e geograficamente in confronto alle società con ordinamento giuridico, nell'opera del 1651 Hobbes scrive che gli uomini si trovano o potrebbero trovarsi a vivere in condizioni simili ogni giorno. Si deduce pertanto che lo stato di natura hobbesiano non è solo un *prius storico*, ma neanche un *prius logico* puro; non è riducibile alla sola dimostrazione di una sua possibile attualità e non è semplice ipotesi. È un insieme di tutti questi aspetti, perché l'intento hobbesiano è unicamente quello di spiegare la natura dell'uomo e perciò appare così oscillante e solo all'apparenza contraddittoria.

<sup>19</sup> M. PICCININI, *Potere comune e rappresentanza in Thomas Hobbes*, in G. DUSO, a cura di, *Il potere per la storia della filosofia politica moderna*, Carocci, Roma 1999, p. 125.

Comprendere bene il fondamento della descrizione hobbesiana della condizione naturale dell'uomo è importante per capire il ruolo che essa svolge nella motivazione della costruzione dello Stato civile, e leggerne i tratti essenziali in senso meccanicistico-razionale oppure morale cambia radicalmente la visione che si può avere dello Stato hobbesiano.

Così, anche in virtù di quanto affermato dallo stesso Hobbes ed analizzato nel paragrafo precedente, lo stato di natura e la conseguente descrizione dell'uomo non possono essere sganciati dal tentativo del filosofo inglese di dare una visione dell'individuo di tipo meccanicistico e razionale, privandolo di ogni elemento teleologico ed etico. Un'interpretazione in senso morale occulta la carica di rottura e di innovazione del discorso hobbesiano e pone in secondo piano la sua portata critica rispetto all'idea di un'essenza compatta, capace di fondare anche la morale<sup>20</sup>.

L'uomo descritto dall'autore del *Leviatano* non è un individuo dotato di un codice etico diverso da quello descritto dai filosofi e dagli studiosi precedenti, ma ciò che Hobbes sottolinea è la *non naturalità* del discorso morale nell'uomo: questi perde ogni ruolo qualitativamente particolare nell'universo, è letto meccanicistico.

<sup>20</sup> È da condividere la critica di Richard Peters (*Hobbes*, 1956) alle interpretazioni Straussiana, di Oakeshott e Macphersoniana, che leggono nel ricorso hobbesiano al metodo geometrico una mossa retorica per dare più forza alle assunzioni psicologiche sulla natura umana ricavate da Tucidide e dalla cultura classica, e non colgono l'importanza degli aspetti metodologici del pensiero hobbesiano, la valenza emancipatoria del suo tentativo di liberare la scienza politica dai presupposti teologici o moralistici. Strauss afferma che Hobbes non si distacca molto dalla tradizione scolastica, anzi proprio la sua pretesa di fondare i principi etici sul ricorso alla scienza è la fonte di tutte le contraddizioni del suo pensiero: tutta la descrizione della condizione naturale, continua il critico tedesco, resta valida anche sganciandola dalla razionalità meccanicistica. L'interpretazione di Strauss, dunque, riconosce sì la rottura con Aristotele, ma ha il limite di riconoscerne soltanto il carattere secolarizzato rispetto al pensiero antico. La visione di Peters è stata ripresa nel 1965 anche da J.W. Watkins e da Goldsmith (*Hobbes's system of ideas*, 1989 e *Hobbes's science of politics*, 1966). Il primo, dando un'interpretazione molto equilibrata dell'opera hobbesiana, riafferma la tesi che avvalorava la connessione tra filosofia politica e sistema filosofico generale e discute sia la teoria di Strauss che la linea Taylor-Warrender e conclude che pur ammettendo l'esistenza del sistema divino-morale, questo è sempre da considerare nell'insieme del sistema naturalistico e soprattutto in rapporto all'autoconservazione. Contro Taylor e Warrender, Watkins riconferma, pertanto che le leggi naturali hobbesiane sono regole prudenziali e non imperativi etici. Goldsmith, infine, si pronuncia nettamente a favore della continuità sistematica tra scienza naturale, antropologia materialistica e ambito etico-politico della filosofia di Hobbes. Allo stesso modo sono da confutare le interpretazioni di Oakeshott e Macpherson (M. OAKESHOTT, *Hobbes on Civil Association*, 1975 e C. B. MACPHERSON, *Libertà e proprietà nel pensiero borghese. La teoria dell'individualismo possessivo da Hobbes a Locke*, Isedi, Milano 1973), infatti il primo, sebbene riconosca una maggiore impronta razionalista, non chiarisce bene la propria visione circa il dato morale in Hobbes: lo stato di natura hobbesiano per Oakeshott è in parte morale e in parte strumentale-razionale. Macpherson invece, interpretando Hobbes nel suo ruolo distintivo nell'affermazione dei valori borghesi e come teorico precursore di certe forme di capitalismo di mercato competitivo, già presuppone l'esistenza di valutazioni morali; il soggetto hobbesiano che vuole accaparrarsi quanti più beni è possibile, è per Macpherson una metafora storico-sociologica del borghese del Seicento e lo stato di natura non è un esperimento mentale, un'ipotesi logica per dimostrare la necessità dello Stato.

sticamente come corpo, e risulta pertanto impossibile ricavare un qualsiasi dover essere dall'analisi della sua natura. «L'uomo di Hobbes non è il solitario di Rousseau, come non è lo *zoon politikon* di Aristotele e delle tradizioni aristoteliche: non gli è propria né una vita isolata né una naturale vita comune. I componenti della *multitudo* hobbesiana non hanno letteralmente collocazione, si potrebbe dire [...] che non hanno *Umwelt*, ambiente: definiti dal movimento incessante dei loro corpi e della loro immaginazione non possono essere identificati da quella stabilità che sola rende possibile la simbiosi aristotelica»<sup>21</sup>.

Nel pensiero hobbesiano, sottolinea Duso<sup>22</sup>, un ruolo fondamentale per giungere alla costruzione razionale dello Stato e all'assolutezza che lo connota, è svolto proprio dal modo individualistico di concepire lo stato di natura. Il vero punto focale è lo Stato, caratterizzato dal potere politico unico, proprio del moderno concetto di sovranità; tale centralità non elimina il punto di vista individualistico, perché questo è necessario al processo di costruzione statale e di legittimazione del potere politico.

È in tal senso, quindi, che bisogna analizzare lo stato di natura descritto da Hobbes.

### *L'uguaglianza naturale.*

Nello stato di natura gli uomini sono «così uguali nelle facoltà del corpo e della mente che, sebbene a volte si trovi un uomo di fisico palesemente più forte o di mente più acuta di un altro, tuttavia quando si calcola tutto insieme, la differenza tra uomo e uomo non è così considerevole che uno possa pretendere per sé qualsiasi beneficio che anche un altro non possa pretendere. Infatti, quanto alla forza del corpo il più debole ha la forza sufficiente per uccidere il più forte con una macchinazione segreta o alleandosi con altri che sono nello stesso pericolo insieme a lui»<sup>23</sup>.

<sup>21</sup> M. PICCININI, *Op. cit.*, p. 127.

<sup>22</sup> G. DUSO, *La logica del potere*, cit., pp. 102-104.

<sup>23</sup> TH. HOBBS, *Leviatano*, cit., cap. XIII, pp. 200-202. Nel testo inglese: «Nature hath made men so equal, in the faculties of body and mind, as that though there be found one man sometimes manifestly stronger in body or of quicker mind than another, yet when all is reckoned together, the difference between man and man is not so considerable as that one man can thereupon claim to himself any benefit to which another may not pretend, as well as he. For as to the strength of body the weakest has strength enough to kill the strongest, either by secret machination, or by confederally with others, that are in the same danger with himself». Nel corrispettivo latino: «Tum corporis, tum animae facultatibus adeo aequales inter se produxit natura homines, ut quam vis alii aliis viribus aut ingenio praestent, si tamen omnia simul consideretur, differentia tanta non est, ut promittere sibi commodi quicquam possit unus quod alius sperare aequae non potest. Quod attinet ad vim corpoream raro invenias hominem ita imbecillum, ut fortissimum non possit interficere, vel dolo, vel conjunctione cum aliis quibus periculum est commune». Così Hobbes introduce il discorso sulla *condizione naturale* dell'uomo prima dell'istituzione dello Stato civile, una condizione in cui ogni individuo è nemico dell'altro. È una condizione *naturale* non soltanto perché *originaria* (*nature*,

Tale passo segna una radicale rottura con il pensiero classico. Nella comunità prestatale, senza potere coercitivo, afferma Hobbes, il principio fondamentale è l'*in-differenza*: nonostante le singole differenze, personali, fisiche, intellettive, tutti gli individui sono uguali.

Per Hobbes la prima caratteristica dello stato di natura è l'*uguaglianza di fatto* data dalla pari capacità di procurarsi reciprocamente la morte, di infliggere il male supremo, facoltà propria anche della persona piú debole, che con l'astuzia può eliminare un uomo fisicamente piú forte o piú intelligente. Eguaglianza, rileva Jaume<sup>24</sup>, dovuta semplicemente al fatto che gli uomini sono *serie di movimento*, corpo che prova desiderio e avversione e che soprattutto ragiona, di qui la poca importanza della conformazione fisica e l'enfasi posta sulla potenzialità di sopraffare l'altro. L'uomo naturale è caratterizzato da una *similitudine ansio-gènè* dovuta allo scontro tra i desideri e le opinioni individuali che lo pone in una sorta di gioco di specchi dove ognuno si riflette nell'altro uguale ma non superiore a sé. L'uguaglianza e l'identità sono la causa del malessere e il principio, l'origine della sicurezza dell'individuo naturale; è l'uguaglianza, legata all'anarchia violenta della condizione naturale, a rendere necessaria l'istituzione statale come ordine pacifico dell'uguaglianza civile, artificiale, normativamente limitata ed efficacemente garantita.

L'uguaglianza, presupposto e problema della condizione naturale, è aggravata e resa ancor piú insostenibile dalla scarsità dei beni, comuni e spesso indivisibili, e dalle passioni, dalla bramosità individuale, che spingono gli uomini, mossi dal medesimo bisogno o desiderio, a nutrire un'eguale speranza di conseguire il proprio scopo, speranza che induce a distruggere o soggiogare l'altro in modo da poter sfruttare le risorse senza concorrenti: «Se due uomini qualsiasi desiderano la stessa cosa che però non può essere posseduta da entrambi, diventano nemici, e sulla strada verso il loro scopo (che è principalmente la loro propria conserva-

*natura*, di derivazione indoeuropea *gene, gne*, in greco *genos, nascita, genesis*, origine, in latino *gen, gna, gnasci, gnatus*, da cui *nasci, natus, natura, naturale*) ma perché creata da Dio, la *natura*, infatti, scrive Hobbes, non è altro che «l'arte con cui Dio ha creato e governa il mondo». Hobbes usa l'accezione *stato di natura (state of nature, status naturale)* nel *De Cive* e negli *Elementi di legge*, utilizzando il termine *state-status* nel suo etimo, in greco *histanai* da *sista, stasis, stadios*, mantenere, mantenersi stabilmente, stabilità, in latino *stare, status*, azione di tenersi, posizione, situazione, modo d'essere, condizione. Nel *Leviatano* Hobbes parla di una *naturale condizione dell'umanità*, accezione che completa il concetto spiegato nelle prime due opere, dove la trattazione inizia con l'elenco dei poteri "naturali" dell'uomo, *forza fisica, esperienza, ragione e passione* (DC. I, 1; El. I, XIV, 1) che, sebbene caratterizzino una persona in modo diverso, rendono la stessa capace della medesima azione, *uccidere per sopravvivere*. Nell'opera del 1651 Hobbes apre il capitolo XIII con l'uguaglianza tra i soggetti, concetto d'*eguaglianza* chiarito dall'uso dei termini *equality, aequalitas*, dal latino *aequus*, unito, piano orizzontale, *aequitas*, imparzialità, equilibrio morale, *aequalitas*, proporzione, ripartire in parti uguali, livello eguale, parità, uniformità. Hobbes usa *aequalitas*, perché *aequitas* indica piú un aspetto morale e, come vedremo lo usa come corrispettivo di *equità*, delle leggi di natura, *aequalitas* rende maggiormente il senso di partizione originaria ed uniforme, di distribuzione naturale, intesa nel senso di risorse comuni da dividere, di capacità, abilità, facoltà, possibilità fisiche e mentali, di diritti e condizione.

<sup>24</sup> L. JAUME, *Op. cit.*, pp. 72-76.

zione e a volte soltanto il loro diletto) cercano di distruggersi o di sottomettersi l'un l'altro»<sup>25</sup>.

Lo stato di natura hobbesiano è così una condizione in cui nessun uomo può essere sicuro del possesso di qualcosa o dell'iniziativa di qualche azione, perché deve aspettarsi continuamente che altri, preparati e con le forze unite, avendo il medesimo desiderio e scopo «vengano a spogliarlo e privarlo non soltanto del frutto del suo lavoro, ma anche della sua vita o della sua libertà»<sup>26</sup>. «Gli uomini sono spinti dalla propria natura verso gli altri uomini: non solo i loro bisogni, ma le loro passioni, i desideri che di queste sono gli accidenti, la speranza di soddisfarli impediscono strutturalmente agli uomini un'autosufficiente solitudine. Ma queste passioni [...] che incessantemente conducono gli uomini ad incontrarsi, sono le stesse che li spingono gli uni contro gli altri, trasformando l'incontro in concorrenza, in diffidenza, in tentativo di sopraffazione che dalle parole [...] passano alle azioni»<sup>27</sup>.

### *La diffidenza e lo stato di guerra.*

Dall'uguaglianza delle aspettative e dal pericolo costante di attacchi nasce quindi la *diffidenza*, il tentativo di anticipare il potenziale nemico con un attacco preventivo. L'individuo non riesce a vivere in tranquillità, deve diffidare di chiunque per proteggersi, per conservare la propria vita, e l'autodifesa comporta necessariamente uno stato di guerra: «A causa di questa diffidenza reciproca, per l'uomo non c'è un modo per mettersi al sicuro ragionevole tanto quanto l'anticipazione, cioè l'uso della forza o di stratagemmi per sopraffare la persona di tutti gli uomini che può, fino a che non vede nessun altro potere abbastanza grande da metterlo in pericolo e questo non è più di quanto richiede la sua conservazione ed è generalmente ammesso [...]. Con questo è evidente che, per tutto il tempo in

<sup>25</sup> TH. HOBBS, *Leviatano*, cit., pp. 202-203. In inglese: «If any two men desire the same thing, which nevertheless they cannot both enjoy, they become enemies, and in the way to their end (which is principally their own conservation, and sometimes their delectation only) endeavour to destroy, or subdue one other». In latino: «Quoties ergo duo idem cupient, quo frui ambo non possunt, alter alterius hostis fit, et ad finem sibi propositum (quae est conservatio propria) alterum conatur subjungere vel interficere».

<sup>26</sup> Ivi, pp. 202-204. Nel testo inglese: «And from hence it comes to pass, that where an invader hath no more to fear, than another man's single power if one plant, sow, build, or possess a convenient seat, others may probably be expected to come prepared with forces united, to dispossess, and deprive him not only of the fruit of his labour, but also of his life or liberty and the invader again is in the like danger of another». In quello latino: «Itaque cui animus est vicinum aggrediendi, si nihil sit, quo deterpatur praeter vim unius hominis, quoties unus aliquis agrum paulo commodiorem possiderit, conserverit, plantaverit, vel in aedi ficaverit, expectandi sunt alii viribus conjunctis parati laboris ejus omnem fructum, sed etiam vitam, vel libertatem sublaturi, idem rursus passuri ipsi a se fortioribus».

<sup>27</sup> M. PICCININI, *Op. cit.*, p. 127.

cui gli uomini vivono senza un potere comune che li tenga soggiogati, si trovano in quella condizione chiamata guerra»<sup>28</sup>.

Dunque gli uomini, nella concezione di Hobbes, non vogliono danneggiare i propri simili, ma desiderano sempre piú potere per assicurare la propria sopravvivenza. È l'illimitatezza del volere e del potere che spezza i limiti naturali e spinge l'uomo ad appropriarsi, anche in modo immorale e malvagio, senza alcun riguardo per gli altri, dei beni necessari alla sua conservazione. Hobbes è sí un pessimista antropologico, ma il suo è un pessimismo legato all'indifferenza-diffidenza che gli individui nutrono tra loro: essi non possono godere di una decente esistenza sociale se non sono in grado di usare un linguaggio morale comune. L'uomo hobbesiano è cattivo per natura, non perché è nato tale – affermare ciò significherebbe attribuire il male a Dio, creatore dell'uomo, e per Hobbes sarebbe blasfemo ed eretico – ma è la natura che lo mette in condizione d'essere tale; dinanzi alle circostanze che minacciano la sua esistenza, anche la persona piú buona e corretta è costretta a comportarsi in modo immorale.

La guerra che ne consegue è una costante lotta, una duratura predisposizione ad essa, non soltanto il fatto immediato di battersi, ma volontà accertata di farlo fintanto che è in pericolo la propria vita. «Lo stato di guerra è l'identità ultima dello stato di natura. La guerra, infatti, non è solo lo scatenarsi delle armi, il combattimento effettivo, ma anche la nota disposizione verso di esso o la mancanza di un'assicurazione certa del contrario. La mancanza di sicurezza che lo stato di natura comporta, il fallimento che incontra ogni strategia intrapresa dai singoli per ottenerla non possono non essere registrati; le esigenze della pace e della cooperazione sorgono spontaneamente nelle menti di molti uomini, man mano che la crudeltà della loro condizione si palesa ai loro occhi»<sup>29</sup>.

Lo stato di natura, scrive Hobbes, è *tempo di guerra perpetua*: «Questa guerra è tale che ogni uomo è contro ogni uomo. Infatti, la GUERRA non consiste soltanto nella battaglia o nell'atto del combattimento, ma in un tratto di tempo in cui la volontà di contendere in battaglia è sufficientemente conosciuta e quindi la nozione di *tempo* va considerata nella natura della guerra come lo è nella natura del clima. Infatti, come la natura del clima tempestoso non consiste in uno o due scrosci di pioggia, ma in una tendenza che perdura molti giorni, così la natura

<sup>28</sup> TH. HOBBS, *Leviatano*, cit., pp. 205-207. Nel testo originale: «And from this diffidence one of another there is no way for any man to secure himself so reasonable as anticipation, that is by force or wiles to master the persons of all men to endanger him: and this is no more than his own conservation requireth and is generally allowed [...] hereby it is manifest that during the time men live without a common power to keep them all in awe, they are in that condition which is called war». Nella tradizione latina: «In tanto, et mutuo hominum metu, securitatis viam meliorem habet nemo anticipatione, nempe ut unusquisque vi et dolo ceteros omnes tam diu subicere sibi conetur quam diu alios esse, a quibus sibi cavendum esse viderit neque hoc majus est, quam et conservatio sua postulat, et ab omnibus concedi est [...] manifestum est igitur, quamdiu nulla potentia est coerciva, tamdiu conditionem hominum eamesse quam dixi bellum».

<sup>29</sup> M. PICCININI, *Op. cit.*, p. 129.

della guerra non consiste nel combattimento in atto, ma in una nota disposizione a combattere, per cui tutto il tempo non c'è assicurazione del contrario. Tutto il resto del tempo è PACE»<sup>30</sup>.

La guerra di tutti contro tutti descritta da Hobbes si presenta ovunque si verificano le condizioni che caratterizzano lo stato di natura, è un'espressione *iperbolica* stante ad indicare che lo stato in cui un gran numero d'uomini vive, in mancanza di un potere comune, oppressi dal timore reciproco e permanente della morte violenta, è intollerabile<sup>31</sup>.

Hobbes distingue tre cause di lotta e di contesa profondamente radicate nella natura umana: la *competizione*, la *diffidenza*, la *gloria*. «La prima fa sì che gli uomini si aggrediscano per il guadagno, la seconda per la sicurezza, e la terza per la reputazione. Il primo uso della violenza è per rendersi padroni della persona di altri uomini, donne, bambini e animali, il secondo è per difendersi e il terzo per le cose di poco conto, come una parola, un sorriso, un'opinione diversa e qualsiasi atto di sottovalutazione indirizzato o direttamente alla loro persona oppure di riflesso ai loro parenti, ai loro amici, alla loro nazione, alla loro professione o al loro nome»<sup>32</sup>.

<sup>30</sup> TH. HOBBS, *Leviatano*, cit., pp. 206-207. In inglese: «And such a warre, as is of every man, against every man. For WAR consisteth not in battle only, or the act of fighting, but in a tract of time, wherein the will to contend by battle is sufficiently known: and therefore the notion of *time* is to be considered in the nature of war, as it is in the nature of weather. For as the nature of foul weather lieth not in a shower or two of rain, but in an inclination thereto of many days together: so the nature of war consisteth not in actual fighting, but in the known disposition thereto during all the time there is no assurance to the contrary. All other time is PEACE». In latino: «Bellum esse uniuscujuscue contra unumquemque. Consistit enim natura *belli* non in pugna, sed in tractu aliquo temporis, quo durante voluntas armis decretandi est manifesta. Itaque in natura belli, sicut in natura tempestatum considerandum est tempus. Nam ut unus imber non denominat tempestatem humidam, ita neque pugna quaelibet denominat bellum. Tempus autem bello vacuum, *pax* est». È importante chiarire i concetti di *guerra* e *tempo* utilizzati da Hobbes, poiché l'analisi dei termini è di grande supporto alla spiegazione della sua teoria. Prendiamo prima in considerazione guerra, *war*, *bellum*: deriva da *werre*, *wyrre*, evoluzione del francese antico, divenuto così *guerre*, d'origine indoeuropea *swer*, *wer*, fare attenzione, in greco *horan*, riguardarsi, fare attenzione, in iraniano *haurvo*, guardiano, divenuto in latino *servare*, conservare, preservare, osservare, evolutosi in germanico *war*, *werra*, confusione, discordia, stato d'attenzione, ma anche perplessità (*war-ning*, fare attenzione, *warjan*, *war-nen*, *warren*, *ward*) proteggersi, autoconservarsi, in antico scandinavo *varask*, avvertire un pericolo, assimilato con i medesimi significati in inglese. Tale analisi etimologica corrisponde alla descrizione hobbesiana dello stato di natura come stato di guerra, non belligerata, una condizione di possibile pericolo, d'attenzione continua. Questo concetto è specificato dal paragone col tempo atmosferico, *time of war*, come *weather*, *tempus: time* (inglese antico *tima*, dal nordico *timi*, evoluzione del germanico *timan*) vuol dire non solo periodo, ma anche condizione d'indeterminata durata. In latino abbiamo *tempus-oris*, anticamente *tempes-eris* e anche *tempesta* che originariamente significava tempo, quindi che tempo fa, divenuto poi stato dell'atmosfera e in particolare cattivo tempo, tempesta. Questa analogia di *tempus*, *tempes* e *tempesta* giustifica il paragone di Hobbes con lo stato atmosferico incerto, tradotto in inglese con *weather*, di possibile pioggia e il tempo in senso di periodo con una durata indeterminata.

<sup>31</sup> N. BOBBIO, *Op. cit.*, pp. 41-44.

<sup>32</sup> TH. HOBBS, *Leviatano*, cit., pp. 204-207. Nel testo inglese: «Three principal causes of quarrel. First, *competition*, secondly *diffidence*; thirdly, *glory*. The first maketh men invade for gain; the

La concorrenza, la sfiducia, l'avidità di gloria, di reputazione che hanno come risultato la guerra, impediscono ogni forma d'industria, d'agricoltura, di navigazione, ogni conforto, scienza, letteratura ed alimentano una continua paura e un

second for safety, and the third, for reputation. The first use of violence to make themselves masters of other's persons wives, children, and cattle; the second to defend them; the third for trifles, as a word, a smile, a different opinion and other sign of undervalue, either direct in their persons, or by reflection in their kindred, their friends, their nation, their profession, or their name». Nello scritto latino: «Tres precipuae causae, *competitio, defensio, gloria*, quarum prima ad dominum, secunda ad securitatem, tertia ad famam spectat. A prima est, quod de lucro, a secunda, quod de salute, a tertia, quod de nugis pugnetur nimirum de verbo, de risu, de opinione de omni signo parvipendi sive ipsorum, sive cognatorum, amicorum, patriae, professionis, vel nominis». La descrizione delle cause del conflitto e del ruolo giocato dal diritto naturale fatta da Hobbes nel *Leviatano*, presenta senza dubbio sostanziali differenze rispetto agli *Elements* e al *De Cive*, come si evince in particolare dai lavori di F. Tricaud (*Lecture parallèle du chapitre XIV de la première partie des Elements of law et du chapitre premier du De Cive e Hobbes's conception of the state of nature from 1640 to 1651: evolution and ambiguities*). Negli *Elementi* (I, XIV, 3-5, pp. 110-111) Hobbes afferma che il grande ostacolo tra gli uomini consiste soprattutto nelle *passioni*: molti individui sono mossi dalla *vanagloria* e dato che essi pretendono precedenza e superiorità sui propri simili, non solo quando sono uguali nel potere, ma anche quando sono inferiori, il conflitto sarà sempre governato dal tentativo dei vanagloriosi di sottomettere i moderati. Conseguentemente a tale inclinazione passionale, gli uomini sono reciprocamente offensivi in diversi modi, poiché ognuno pensa bene di sé e non ama veder altrettanto negli altri; essi devono necessariamente provocarsi mediante parole ed altri segni di disprezzo, fino a giungere alla violenza. Infine, considerando che molti appetiti degli uomini li spingono ad un unico e medesimo bene, e che quel bene talvolta non può essere né diviso né condiviso, ne consegue che il più forte ne godrà da solo: «E così la maggior parte degli uomini, pur non essendo sicura di poter avere la meglio nondimeno, per vanità, o confronto, o appetito, provoca il resto, che altrimenti si accontenterebbe dell'eguaglianza». Negli *Elementi* sembra esserci quindi una visione dell'uomo ancora piuttosto moralizzata e il conflitto è generato dai turbamenti provocati dalle passioni, dal contrasto passione-ragione. Visione questa, avvalorata anche da Strauss (*Op. cit.*, pp. 10-15) secondo il quale il concetto hobbesiano di vanità oscilla molto tra una considerazione puramente meccanicistica ed una forte influenza umanistica, oscillazione che spiega le notevoli varianti tra *Elementi* (I, XIV, 3-5), *De Cive* (I, 4-6) e *Leviatano* (XIII e XIV). Anche nel *De Cive* (I, 4-6, pp. 83-84) la prima causa del conflitto è rinvenuta nella *gloria*, la passione che spinge gli uomini a compiere azioni non razionali, in contrasto con il principio dell'autoconservazione: «Uno [...] stimandosi superiore agli altri, vuole che solo a lui tutto sia lecito, e si arroga un onore maggiore degli altri [...] la volontà di nuocere di quest'ultimo deriva dunque dalla vana gloria, e da una falsa stima delle proprie forze». Come seconda causa Hobbes aggiunge un nuovo argomento presente anche nel *Leviatano*, la *lotta degli ingegni*, ovvero il contrasto tra le opinioni con la pretesa che la propria sia l'unica giusta e vera, definita «per l'animo la cosa più molesta e da cui deriva di solito il maggior desiderio di nuocersi». Solo in ultimo, come negli *Elements*, compare la *scarsità dei beni*. Quindi è l'irrazionalità generata dalle passioni a far precipitare la situazione in uno stato di conflittualità diffusa; nella seconda opera politica hobbesiana è il diritto di natura ad essere guida di comportamento, perché i moderati subiscono la violenza e agiscono con forza solo per preservarsi, mentre i vanagloriosi sono coloro che violano il precetto fissato dal diritto naturale e compiono azioni aggressive non giustificabili sulla base della necessità dell'autoconservazione. Nel *Leviatano*, invece, l'elemento passionale sembra essere posto ad un livello più adeguato rispetto alla descrizione meccanicistico-razionale; il conflitto non è dovuto ad alcun fattore irrazionale, passionale, privo di freni: gli uomini si scontrano per la scarsità delle risorse, ricorrono all'aggressione, si produce la diffidenza, allo stesso modo si compete per la gloria e si cerca di veder riconosciuto il proprio potere dal maggior numero d'uomini, ma tale conflitto è l'esito proprio dell'atteggiamento razionale-prudenziale in un ambiente non collaborativo, non sociale e non socievole. Inoltre, nel *Leviatano*, accanto alla riformulazione del ruolo e dell'importanza della vanagloria appare anche l'eliminazione della distinzione tra vana-

continuo pericolo di morte violenta: «Conseguenza del tempo di guerra in cui ogni uomo è nemico di ogni uomo, è [...] la conseguenza del tempo in cui gli uomini vivono con la sola sicurezza che la propria forza ed inventiva forniranno loro. In tale condizione non c'è spazio per l'operosità, perché il suo frutto è incerto, e di conseguenza, non c'è coltura della terra, né navigazione, né uso delle merci che si possono importare per mare, né edifici comodi, né strumenti [...] né conoscenza della faccia della terra, né calcolo del tempo, né arti, né lettere, né società»<sup>33</sup>.

L'uomo non può mettere in atto né avvantaggiarsi di quelle facoltà che lo distinguono dall'animale, cioè il linguaggio e la ragione; per la diversa indole non riesce a comunicare con gli altri, non c'è nessuna idea del tempo, dell'economia e qualsiasi azione compiuta dall'individuo, come il coltivare o l'applicare la propria facoltà di ragionare all'uso di strumenti che possano rendere la vita più comoda, non è altro che motivo di conflitto con gli altri che vogliono deprenderlo di ciò che ha costruito.

### *La libertà naturale: il diritto di natura.*

In una condizione conflittuale e precaria come quella appena descritta, non c'è niente di *giusto* e *ingiusto* e non esiste *proprietà*: «Nulla può essere ingiusto, le nozioni di giusto e sbagliato, di giustizia ed ingiustizia qui non hanno luogo. Dove non c'è potere comune, non c'è legge e dove non c'è legge non c'è ingiustizia. La forza e la frode sono le due virtù cardinali in guerra. La giustizia e l'ingiustizia non

gloriosi e moderati, descritta negli *Elementi* e che permane nel *De Cive*, fondamentale nella descrizione di un'indole umana non cattiva per natura, ma mossa dal fattore passionale che spinge a violare le leggi di natura per sopravvivere. La posizione del moderato è estremamente importante, perché dà la possibilità ad Hobbes di descrivere una pluralità di stati d'animo e di moventi differenti che spiegano come nasce la volontà di nuocere e come scocca la scintilla del *bellum*: la moderazione deve cedere alla diffidenza, ad uno *iustus metus* dettato dalle continue trasgressioni dei precetti naturali e risultato della contrapposizione tra passione e ragione. A partire da questi elementi si delineano i presupposti del patto, l'elemento passionale e l'elemento ragionevole, accordo che prevede il conferimento reciproco della pari dignità e comporta il superamento della vanagloria. Ciò dimostra come Hobbes elimini gradualmente nelle tre opere l'importanza e la presenza dell'elemento etico come caratteristica e motore della natura umana.

<sup>33</sup> TH. HOBBS, *Leviatano*, cit., pp. 206-211. In inglese: «Consequent to a time of war, where every man is enemy to every man [...] consequent to the time, wherein men live without other security, than what their other strength and their own invention shall furnish them withal. In such condition there is no place for industry, because the fruit thereof is uncertain: and consequently no culture of the earth, no navigation, nor use of the commodities that may be imported by sea, no commodious building, no instruments of moving, and removing such things require much force; no knowledge of the face of the earth, no account of time, no arts, no letters, no society». In latino: «Qicquid ergo bellum omnium contra omnes naturaliter adhaeret, idem conditionem hominum, sine alia securitate quam quae a cujusque robore cultus, nulla navigatio aedificia comoda nulla instrumenta quibus quae majoribus indigent viribus moveantur; nulla faciei telluris cognitio nulla temporum computatio nulla, nullae artes neque societates».

sono facoltà del corpo, né della mente, se lo fossero, potrebbero esserlo in un uomo che fosse solo al mondo, così come i suoi sensi e le sue passioni. Sono qualità che attengono agli uomini in società, non in solitudine. Dalla stessa condizione consegue anche che non ci sono proprietà né dominio, né *mio* e *tuo* distinti, ma soltanto che ogni uomo ha quello che può tenere e per tutto il tempo che può tenerlo»<sup>34</sup>.

Ciò perché «questi termini, buono, cattivo e disprezzabile sono sempre utilizzati in relazione alla persona che li adopera, perché non esiste nulla che sia semplicemente ed assolutamente in questo modo, né esiste una regola comune del bene e del male ricavabile dalla natura degli oggetti stessi, ma è ricavabile dalla persona dell'uomo (laddove non esiste Stato) o (in uno Stato) dalla persona che lo rappresenta oppure da un arbitro o giudice, che verrà istituito dagli uomini in disaccordo fra loro per creare questa regola con la sua sentenza»<sup>35</sup>.

I giudizi dell'uomo naturale non sono altro che un'ulteriore riaffermazione del suo essere causalmente determinato: nella condizione prestatale non c'è nozione di giusto ed ingiusto, di bene e male, di stupidità, serietà e così via, non perché non esistano tali passioni o sentimenti, ma perché ognuno le prova e le esprime in maniera diversa e ritiene determinati termini più adatti a definirle e connotarle rispetto ad altri<sup>36</sup>. Per Hobbes, bene e male, giusto e ingiusto, mio e tuo, sono concetti discrezionali, soggettivi, perché regolati unicamente dalle passioni della singola persona; ogni individuo ritiene legittimo, e dunque giusto, tutto ciò che fa,

<sup>34</sup> Ivi, pp. 206-211. Nell'originale inglese: «To this war of every man, against every man, this also is the consequent, that nothing can be unjust. The notions of right and wrong, justice and injustice have there no place. Where there is no common power, there is no law: where no law, no injustice. Force and fraud are in war the two cardinal virtues. Justice and injustice are none of the faculties neither of the body nor mind. If they were, they might be in men that were alone in the world, as well as his senses and passions. They are qualities, that relate to men, in society, not in solitude. It is consequent also to, the same condition, that there be no property, no dominion, no *mine* and *thine* distinct; but only that to be every man's that he can get and for so long, as he can keep it». Nel corrispondente latino: «Praeterea bello omnium contra omnes consequens est, ut nihil dicendum sit injustum. Nomina justī et injustī locum in hac conditione non habent. Vis et dolus in bello virtutes cardinales sunt. Neque sunt justitia et injustitia corporis aut animae facultates; nam si essent homini intesse possent qui in mundo solitarius esset et unicus. Qualitates quidem hominis sunt, non autem quatenus hominis, sed quatenus civis. Eidem conditioni hominum consequens est, ut nullum sit dominum, nulla proprietas, nullum *meum* aut *tuum* sed ut illud unuscujusque sit, quod acquisivit. Et quamdiu conservare potest».

<sup>35</sup> Ivi, pp. 86-87. Nel passo inglese: «These words of good and evil, and contemptible, are ever used with relation to the person that useth them: there being nothing simply and absolutely so; nor any common rule of good and evil to be taken from the nature of the objects themselves; but from the person of the man (where there is no Commonwealth) or (in a Commonwealth) from the person that representeth it; or from an arbitrator or judge, whom men disagreeing shall by consent set up, and make his sentence the rule thereof». In latino: «Voces enim bonum, malum, vile, intelliguntur semper cum relatione ad personam quae illis utitur; cum nihil sit simpliciter ita; neque ulla boni, mali et vilis, communis regula, ab ipsorum objectorum naturis derivata sed a natura (ubi civitas non est) personae loquentis vel (si est) personae civitatem repraesentantis, vel ab arbitro vel iudice constituto».

<sup>36</sup> Cfr. A. AMENDOLA, *Op. cit.*, p. 105.

e fin quando permarrà tale condizione regneranno l'anarchia e la competizione: il contrasto tra le opinioni ed i comportamenti rende impossibile intrattenere rapporti di amicizia civile, così tutti gli affari si riducono alla perpetua lotta per l'onore, la ricchezza e l'avidità. All'idea di indesiderabilità dello stato di natura si giunge dunque per la comune percezione razionale di paura come condizione indesiderata ed indesiderabile; senza un'autorità superiore istituita dagli stessi individui, vi è un relativismo soggettivo delle passioni, continua Hobbes, che provoca disaccordo, comporta dissenso e spinge all'istituzione di un rappresentante, arbitro o giudice affinché venga stabilita una regola comune e cessi il contrasto.

La concezione hobbesiana è di *individualismo radicale*, niente travalica la dimensione soggettiva, individuale; individualismo che si basa sull'assenza di criteri oggettivi tali da permettere di giudicare le cose buone ed utili alla conservazione.

Gli uomini si trovano a vivere insieme, ma non ancora in una società civile, in uno stato egualitario dove risulta profondamente modificato lo stesso statuto concettuale della libertà: «quest'ultima non può più definirsi per contrapposizione alla schiavitù, come era accaduto nell'antichità, né può essere coniugata nel plurale delle libertà che nell'ordine giuridico medievale assumevano diverse valenze a seconda dei diversi status dei soggetti che ne erano titolari»<sup>37</sup>.

In Hobbes la libertà è essenzialmente libertà naturale, assenza completa d'impedimenti, tanto da coincidere con lo *jus in omnia* spettante in natura a ogni uomo. Ognuno gode ed è mosso unicamente da quello che Hobbes definisce *diritto di natura*, un diritto alla conservazione della vita, che dà all'uomo la facoltà di sfruttare qualsiasi mezzo a tal fine. Il diritto di natura, infatti, non è altro che la «libertà che ha ogni uomo di utilizzare il proprio potere come vuole per la preservazione della propria natura, vale a dire della sua vita e di conseguenza, di fare tutto ciò che nel suo giudizio e nella sua ragione concepirà come i mezzi più adatti a questo scopo»<sup>38</sup>.

<sup>37</sup> S. MEZZADRA, *Libertà e eguaglianza nel pensiero politico moderno*, in R. GHERARDI, a cura di, *La politica e gli Stati. Problemi e figure del pensiero occidentale*, Carocci, Roma 2004, p. 54.

<sup>38</sup> TH. HOBBS, *Leviatano*, cit., cap. XIV, pp. 212-213. In inglese: «The RIGHT OF NATURE [...] jus naturale is the liberty each man hath, to use his own power, as he will himself, for the preservation of his own nature; that is to say of his own life; and consequently of doing any thing, which in his own judgement, and reason, he shall conceive to be the aptest means thereunto». In latino: «JUS naturale est libertas, quam habet unquisque potentia sua ad naturae suae conservationem suo arbitrio utendi, et per consequens, illa omnia quae videbuntur tendere faciendi». Hobbes dà differenti definizioni di diritto naturale, a volte lo definisce come *qualsiasi cosa di cui una persona necessita per preservarsi*, altre lo definisce come *possibilità di fare qualsiasi cosa* a prescindere dall'autoconservazione, ma per comprendere tali variazioni è necessario soffermarsi sul rapporto tra diritto di natura e legge di natura. Nel *De Cive* Hobbes non usa l'accezione *diritto di natura*, ma *diritto a tutto* (*ius in omnia, right of all men to all things*), giustificato come conseguenza dello stato naturale in cui si trova l'individuo, e quando introduce l'argomento della *legge di natura*, lo contrappone ad entrambi in modo deciso. Nel *Leviatano*, dove il filosofo di Malmesbury non usa l'espressione *stato di natura*, viene trattato il *diritto di natura* che apre il cap. XIV, sempre in contrasto con la *legge naturale*, definita subito dopo per eliminare ogni equivoco, distinguendo *jus-right* e *lex-law*. Anche negli

Tale libertà, in una condizione naturale caratterizzata dall'eguaglianza degli individui, è altresì causa di conflitti: «Ognuno è governato dalla propria ragione e non c'è nulla, che possa utilizzare, che gli sia d'aiuto, preservando la sua vita contro i suoi nemici [...] in una tale condizione ogni uomo ha diritto ad ogni cosa, perfino al corpo di un altro. Quindi per tutto il tempo in cui persiste questo diritto naturale di ogni uomo ad ogni cosa nessun uomo [...] può avere la sicurezza di vivere per tutto il tempo che la natura concede normalmente agli uomini di vivere»<sup>39</sup>.

*Elements* compare l'espressione *diritto di natura* definito come «ciò che non è contro ragione [...] libertà non riprovevole di usare il proprio potere e abilità naturale» (*Elementi*, cit., I, XIV, 6, p. 111) che ogni uomo utilizza per preservarsi. Come rileva Pacchi in nota al passo citato, quello hobbesiano è un diritto naturale che si discosta sia dalla concezione razionalistico-assolutistica dell'antichità, sia da quella metafisico-religiosa del Medioevo; condividendo l'opinione di Bobbio, Pacchi sostiene che ciò fa di Hobbes il vero fondatore del giusnaturalismo moderno, molto più di Grozio. Nella definizione hobbesiana di diritto naturale sono due i termini chiave: *diritto* e *libertà*. Il primo, *right*, deriva dall'inglese medievale *riht*, corrispondente all'antico sassone e al germanico *reht*, *rettr*, dalla radice *reg*, in sanscrito *raja*, quindi *right*, in tedesco *rechte* e significa sia dirigere in linea retta, senza deviazione, se preso come aggettivo, sia, come sostantivo, ciò che è permesso. Il corrispettivo latino è *juris*, in origine espressione indicante una formula religiosa con forza di legge, ma divenuto successivamente facoltà, potere, che all'ablativo *iure* significa anche a ragione, giustamente. Tale concetto è supportato dall'idea di *libertà*, *liberty*, *libertas*: libertà per Hobbes è assenza d'impedimenti esterni (*Lev.* XIV), assenza d'opposizione; gli esseri umani sono liberi quando la causa immediata delle loro azioni è un atto volontario – «uomo libero è colui che non è ostacolato nel fare ciò che vuole» (*Lev.* XXI). Queste definizioni rendono la libertà compatibile sia con la *necessità*, sia con la *paura*, poiché istituire lo Stato per paura, è un atto sia volontario sia necessario. Hobbes utilizza la parola *liberty*, da *liber-a-um*, *libertas*, stato, condizione di chi non è né servo né prigioniero, assenza d'ostacoli, indipendenza, permesso, licenza, assenza di restrizioni; *freedom* (*freo*, *fri*, *frei*, da *prijos-priya+dom*) al contrario è usato più raramente e indica la condizione o il diritto d'essere capace di fare ciò che si vuole, ma rende poco il senso del termine latino che specifica la capacità, la possibilità di vivere come si vuole e desidera e la liceità di fare tutto. A tale libertà Hobbes contrappone la *legge*, l'*obbligazione*: «Law is a fetter, right is freedom, and they differ like contraries (lex enim vinculum, jus libertas est, differuntque ut contraria)», leggiamo nel *De Cive* (XIV, 3). Dal diritto nello stato di natura deriva l'autorizzazione ad usufruire di qualsiasi cosa, anche delle altre persone, è la legge, una volta istituito lo Stato, a limitare tale diritto. Negli *Elements* e nel *De Cive* il contrasto tra diritto e legge è trattato dopo le giustificazioni e le spiegazioni dell'istituzione statale e le sue funzioni e gli argomenti sono i medesimi del *Leviathan*, ma il loro uso è differente: negli *Elements* (II, X, 5) Hobbes si sofferma sul fatto che dal momento in cui il diritto è libertà e la legge è assenza di essa, l'espressione *iure civili*, *civil right*, diritto civile, non indica qualcosa che la legge civile obbliga o garantisce, analogamente, il *diritto divino* non significa che Dio obbliga gli altri a rispettare qualcosa che Egli garantisce. Tutte le espressioni concernenti il diritto si riferiscono a libertà che la legge civile e Dio non proibiscono. È da dire, tuttavia, che la distinzione tra legge e diritto negli *Elementi* non è ancora così netta, il punto di partenza è la legge, e nel diritto è ancora implicito un dover essere, un lasciar libero legittimo, che scompare nel *De Cive* e nel *Leviatano*. La differente argomentazione nelle tre opere mostra quanto Hobbes abbia cambiato e modificato il proprio pensiero.

<sup>39</sup> Ivi, pp. 212-215. Nel testo inglese: «Every one is governed by his own reason; and there is nothing he can make use of, that may not be a help unto him in preserving his life against his enemies; it followeth, that in such a condition, every man has a right to every thing; even to one another's body. And therefore, as long as this natural right of every man has a right to every thing endureth, there can be no security to any man [...] of living out the time, which nature ordinarily allowed men to live». In latino: «Unusquisque sua ipsius ratione gubernatur; et quia nihil est, quod in vita contra hostem defedencia utile quando esse non possit, sequitur in conditione hominem naturale omnium in omnia jus esse ipsis hominum coporis exceptis [...] Jus illud retinebitur, nulla cuiquam etsi fortissimus sit, securitas esse poterit».

Questa spiegazione del conflitto nella sua radice razionale consente una corretta e piú aderente interpretazione del diritto naturale hobbesiano in chiave amorale e anormativa. Il diritto di natura, infatti, non è altro che il riconoscimento dell'esistenza, allo stato di natura, del solo e soggettivo criterio di razionalità prudenziale; ogni azione risulta giustificata dal fine dell'autoconservazione. «Il diritto naturale hobbesiano segna l'assoluta insindacabilità del giudizio privato: non solo fa dipendere la liceità dell'azione esclusivamente dall'interesse personale all'autoconservazione. [...] Il diritto naturale non permette, insomma, tutte le azioni adeguate al fine dell'autoconservazione, bensí permette tutte le azioni che l'agente stesso ritiene adeguate alla sua conservazione»<sup>40</sup>.

Proprio perché autorizza ogni condotta, ogni mezzo per l'autoconservazione in base alla razionalità prudenziale soggettiva, il diritto naturale permette azioni contraddittorie, ognuno segue sí la via indicata dal diritto, cioè la ricerca del modo migliore per preservarsi, ma a causa della diversa esigenza percepita ci si trova in assenza d'ogni relazione, rapporto con gli altri: «autorizzando tutte le strategie individuali di autoconservazione, il diritto naturale si condanna al fallimento del piano collettivo»<sup>41</sup>.

Il diritto naturale hobbesiano è da interpretare come sintesi di tutto il processo di dissoluzione di ogni ontologia normativa; la novità hobbesiana rispetto a molti giusnaturalisti è proprio la diversa idea di *ius naturale*: non esistono norme razionali oggettive, non si può ricavare alcun sistema normativo universale o generale dal diritto naturale. «Il diritto naturale, lungi dall'offrire una via d'uscita dalla situazione conflittuale dello stato di natura, finisce anzi in Hobbes per mostrarlo come razionalmente inevitabile e, segnando l'inesistenza di criteri di valutazione morali distinti dalla razionalità prudenziale individuale, anche moralmente permesso: se come diritto non si può intendere altro che il permesso di agire razionalmente per perseguire la propria conservazione, diventa lecita proprio la situazione in cui l'autoconservazione è perennemente a rischio: si tratta infatti di una situazione generata proprio dalle mosse considerate individualmente razionali dai singoli»<sup>42</sup>.

<sup>40</sup> A. AMENDOLA, *Op. cit.*, p. 132.

<sup>41</sup> *Ibidem*.

<sup>42</sup> Ivi, p. 135. È da confutare la lettura di Tönnies (*Hobbes. Leben und Lebre*, 1896 in M. MANCINI, a cura di, *Interpretazioni novecentesche di Thomas Hobbes*, Giappichelli, Torino 1999, pp. 47-48) che, criticando Gierke, attribuisce al diritto naturale hobbesiano il compito di limitare e di porre fine allo *ius in omnia*, di delimitare la libertà universale tra uguali, confondendo il diritto con la legge naturale. È da smentire parimenti Strauss (*Op. cit.*, pp. 119-124) il quale sostiene che Hobbes non riesce a teorizzare un diritto naturale totalmente sganciato da principi puramente morali, unicamente connesso alla scienza naturale e soggettiva. Sono da confutare altresí Nagel (*Hobbes's concept of obligation*, 1959) e Magri (*Contratto e convenzione. Razionalità, obbligo e imparzialità in Hobbes e Hume*, 1994), poiché sostengono che il diritto naturale fissa un punto di coincidenza fra razionalità e moralità, collegando un'autorizzazione morale allo scopo razionale dell'autoconservazione. Viceversa, un'importante e valida teoria è quella di Horkheimer (*Anfänge der burgerlichen Geschichtsphilosophie*, 1930 in M. MANCINI, *Op. cit.*, p. 59) il quale scrive «per Hobbes è diritto naturale

L'interpretazione del diritto di autoconservazione è soggettivo, come Hobbes scrive nel *De Cive*, il «diritto s'identifica con la libertà, che ciascuno ha di usare delle facultà naturali secondo la retta ragione»<sup>43</sup>. Ciascuno è giudice dei mezzi necessari alla propria conservazione; tutto ciò che è oggetto di desiderio sembra utile alla conservazione, alla difesa della vita, ed essendo lecito a tutti possedere ogni cosa utile a tal fine, scaturisce lo stato di guerra.

A questa lotta per la difesa di ciò che si possiede si unisce anche l'innato ed inarrestabile desiderio di potere che aggrava e rende ulteriormente insostenibile una situazione dove tutti sono uguali nella capacità di nuocersi, i beni insufficienti ed ognuno ha il diritto naturale su tutto.

L'individualismo descritto da Hobbes nello stato di natura è, come rilevano Jaume e Galli<sup>44</sup>, il risultato dei fondamenti antropologici del *desiderio umano*, è un individualismo connotato dalla chiusura dell'individuo su se stesso, anteriore al riconoscimento dell'altro e dunque incessante ed illimitato desiderio di potere. Ciò, continua Jaume, non contraddice affatto la visione meccanicistico-razionale hobbesiana, anzi la continua corsa verso il potere e il relativo desiderio non sono altro che l'esplicazione di un movimento interno di un conato, un impulso molto simile alla teoria galileiana della caduta dei corpi. Pertanto, a fondamento della natura umana e dell'altrettanto naturale inclinazione dell'umanità ad un desiderio perpetuo di acquisire potere su potere, c'è una considerazione razionale e materialista delle condotte individuali osservate.

Il risultato di tale inclinazione non può che essere il conflitto e il ragionare da parte degli uomini in termini utilitaristici<sup>45</sup>, così l'unica via che l'uomo ha per

tutto ciò che per le azioni dell'uomo consegue necessariamente dalla sua natura nella misura in cui implica riflessione razionale». Dunque, tutti hanno diritto a tutto e ne sono in possesso fin quando sono in grado di difendersi dai concorrenti, di qui l'ostilità reciproca, il conflitto permanente. È questa indeterminatezza, questa dipendenza dalla volontà dell'agente individuale che è importante a proposito del diritto, ed è questo che Hobbes coglie nel descrivere la naturale capacità di prendere le proprie decisioni sul come proteggersi come diritto.

<sup>43</sup> TH. HOBBS, *De Cive*, cit., p. 84. In inglese: «Neither by the word Right is any thing else signified, then that liberty which every man hath to make use of his naturall faculties according to right reason». (TH. HOBBS, *Philosophical Rudiments*, cit., p. 9).

<sup>44</sup> L. JAUME, *Op. cit.*, pp. 24-31 e C. GALLI, *Ordine e contingenza*, in AA. VV., *Percorsi di libertà. Scritti in onore di N. Matteucci*, Il Mulino, Bologna 1996, pp. 82-84.

<sup>45</sup> Una valida lettura di ciò è data da Talcott Parsons (*The structure of social action*, 1937, in M. MANCINI, *Op. cit.*, pp. 92-97) il quale sostiene che il pensiero hobbesiano è quasi totalmente privo di normatività, non è caratterizzato da nessuno schema di comportamento. Ogni individuo è mosso da passioni contrastanti ed in mancanza di un qualsiasi controllo restrittivo, ognuno adotta i mezzi più idonei, a loro avviso, per raggiungere il proprio fine, e ciò porta allo stato di guerra, alla paura di morire, e alla via d'uscita indicata dalla ragione, lo Stato. Questo conflitto è, a parere di Parsons, un esempio di puro utilitarismo, nel perseguimento dei propri fini e del proprio interesse; gli uomini agiscono razionalmente, scegliendo, entro i limiti posti dalla situazione, i mezzi più efficienti. Stante il postulato della razionalità, gli uomini cercheranno di raggiungere gli scopi, di soddisfare le passioni attraverso i mezzi più adatti e nel postulato utilitaristico della razionalità, nulla vieta l'impiego di questi mezzi. Le ipotesi utilitaristiche conducono al conflitto e l'estensione del concetto di razionalità ne indica la via d'uscita.

sopravvivere è vivere in preda alle proprie passioni, perennemente tormentato dall'unica caratteristica dello stato di natura: «La continua paura e il continuo pericolo di morte violenta», che costringe ad una «una vita solitaria, povera, sofferta, brutale e breve»<sup>46</sup>.

### *La paura della morte.*

Dunque, «gli uomini non provano piacere (ma al contrario, una grande quantità di angoscia) nello stare in compagnia dove non c'è potere di assoggettarli tutti»<sup>47</sup> e la soluzione per abbandonare questa condizione in cui l'uomo è stato posto dalla mera natura è fornita da quelle stesse passioni e da quella stessa ragione che provocano il conflitto.

La *paura*, infatti, scrive Hobbes, è la passione più forte insieme alla brama di potere, ed è quella che spinge l'uomo a fondare lo Stato. L'individuo ha paura di morire per mano altrui, della morte violenta; «le passioni che rendono inclini alla pace sono la paura della morte, il desiderio delle cose necessarie per vivere comodamente e la speranza di ottenerle con la propria operosità»<sup>48</sup>.

<sup>46</sup> TH. HOBBS, *Leviatano*, cit., pp. 206-207. In inglese: «Continual fear, and danger of violent death; and the life of man, solitary, poor, nasty, brutish, and short». In latino: «Mortis violentae metus, et periculum perpetuum, vitaeque hominem solitaria, indiga, bruta, et brevis».

<sup>47</sup> Ivi, pp. 204-205. Nell'originale inglese: «men have no pleasure (but on the contrary a great deal of grief) in keeping company, where there is no power able to over-awe them all». Nella traduzione latina: «Praeterea, in congressibus, ubi potentia nulla est, quae omnes coercere possit, voluptas nulla, sed contra molestia per naturam esset».

<sup>48</sup> Ivi, pp. 210-211. Nel testo inglese: «The passions that incline men to peace, are fear of death; desire of such things as are necessary to commodious living; and hope by their industry to obtain them». Nel corrispettivo latino: «Passiones quibus homines ad pacem perducere possunt, sunt metus, praesertim vero metus mortis violentae, et cupiditatem rerum ad bene vivendum necessarium, et spes per industriam illas obtinendi». Hobbes distingue tra *fear-metus* e *pavor-terror* affermando che l'uno caratterizza lo stato di natura, l'altro lo Stato civile: *fear* deriva da *ferre*, ripreso da *faer* corrispondente del sassone *var*, dell'olandese *vare-gevaar*, del germanico *fara* (*gefahr*), *far*, evolutosi da *faeraz-am-o* e significa non soltanto *timore*, *paura*, ma si riferisce ad un'emozione, condizione o pensiero spiacevole dovuto a qualcosa di pericoloso che può accadere. Indica, cioè, una calamità immediata, un pericolo, un attacco, attentato e viene, infatti, definito da Hobbes come «l'avversione nei confronti di un oggetto insieme all'opinione di esserne danneggiati» (*Lev.* p. 91), conformemente al significato del corrispondente latino *metus*. Viceversa, nello Stato civile la paura viene resa certa e si ha quello che Hobbes chiama *terrore*, *panic-terror*, *pavor*, «la paura senza la comprensione di perché o di che cosa si ha paura» (*Lev.* p. 95). *Panic* viene da *panicos* femminile *pan*, nome della divinità metà uomo e metà capra di cui aveva piedi e corna, naso schiacciato, coda e corpo velloso, la cui apparizione o presenza occulta provocava terrore come contro i Persiani, ed indica un repentino e forte senso d'ansietà che blocca qualsiasi pensiero ed azione. *Terror* deriva da *ter*, *tre* ed indica il tremore, divenuto in latino *terror*, provocato dalla paura il cui corrispondente è anche *pavor*, da *pavere*, *essere colti da spavento ed angoscia*, *essere sbigottiti, agitati, restare inermi*. Quanto al rapporto tra paura e sacrificio che porta all'istituzione dello Stato, appare qui interessante riportare il paragone-confronto fatto da Esposito (*Communitas. Origine e destino della comunità*, Einaudi, Torino 1998, pp. 22-28) con la teoria di Freud. Secondo il teorico napoletano, infatti, in Freud il rapporto paura-sacrificio è

La paura assume un ruolo fondamentale nella teoria hobbesiana, perché è al contempo *originaria* ed *originante*. Lo stato di natura porta sí necessariamente alla guerra, ma permanervi mette a rischio la conservazione della vita: «La paura dell'oppressione dispone un uomo ad anticiparla o a ricercare aiuto nell'associarsi con altri, perché non esiste un'altra maniera di mettere al sicuro la propria vita e la propria libertà»<sup>49</sup>. Hobbes considera la paura della morte violenta una giustificazione per ogni azione dell'uomo: non è motivo d'invalidità di un patto, può spingere alla violazione della legge civile e a deporre un sovrano se questi non assolve al proprio compito di protezione. La paura di Hobbes non è altro che il *conatus sese praeservandi* e costituisce la piú potente molla psicologica dell'uomo, è l'unica passione ad avere carattere fondativo, ad essere *fundamentum regnorum*, ad avere funzione costruttiva<sup>50</sup>.

Proprio perché la paura ipotizzata da Hobbes non limita e blocca l'uomo, ma lo incoraggia a neutralizzare il costante pericolo, Hobbes distingue la *paura*, *fear*

capovolto, in quanto la paura che conduce all'istituzione dello Stato è preceduta da un sacrificio archioriginario che è quello *Totemico*. In *Totem und tabú* le concordanze con Hobbes sono molte: viene trattata la tematica dell'aggressività naturale degli individui, viene riportata la frase hobbesiana-plautina *homo homini lupus* e sottolineata la contrapposizione tra stato di natura e Stato civile, nonché viene ricalcato l'itinerario hobbesiano del passaggio dalla condizione naturale allo Stato tramite patto che limita il diritto al potere del singolo, condannato come forza bruta, e sancisce il sacrificio pulsionale. Tuttavia, Freud ipotizza una diversa "cronologia" della nascita della comunità del sacrificio; quest'ultimo è sia il risultato sia il presupposto del patto perché quello finale richiama quello iniziale del pasto totemico: nella comunità archioriginaria ipotizzata da Freud, di tipo familiare, un giorno i figli uccisero il padre per liberarsi della sua autorità ed appropriarsi di tutte le sue donne, e lo mangiarono, ne seguí uno stato caotico, incestuoso, basato e dominato dalle pulsioni piú primitive in cui i figli assassini convivono nella colpa e nella paura del padre morto, della sua morte violenta, ma anche nell'ammirazione dello stesso quando era vivo ed ora che è una presenza perturbante, inquietante e paurosa. La figura del morto, "totemica" dimostra l'ineliminabilità della paura e il suo effetto associativo, fondativo, di un'organizzazione basata sulla colpa: i fratelli omicidi dopo il parricidio, dopo un lungo periodo di lotta per l'eredità paterna, persuasi dai pericoli e dall'infruttuosità di questi scontri e dietro la spinta dell'atto comune compiuto, stipulano un'unione e nasce la forma d'organizzazione sociale con la rinuncia pulsionale, l'imposizione d'obblighi. Dal sacrificio del padre si genera un altro sacrificio, della libertà, che istituisce una nuova figura autoritaria sull'immagine di quella paterna fortemente simile al Leviatano hobbesiano, con potere assoluto, irresistibile e soprattutto *mortale*. Il totem freudiano, come il Leviatano, nato dalla morte o dalla paura di essa, porta dentro di sé la medesima, e come sottolinea Schmitt, il mostro biblico nella Cabala è descritto come un gigantesco animale con cui Dio giocava ogni giorno prima degli abitanti del Regno lo macellassero e mangiassero; Hobbes rappresenta il pasto totemico con lo smembramento in pezzi dello Stato a causa della ribellione e della guerra civile. La forza della sovranità è pari alla rinuncia dei diritti pulsionali, il divieto viene interiorizzato, così come il sacrificio al momento del pasto totemico. Pertanto si può concludere che ancora una volta Hobbes si dimostra grande precursore delle piú importanti teorie; Freud senza dubbio ha presente il filosofo inglese nella sua descrizione antropologica decifrata attraverso la psicanalisi, ma ne storicizza l'analisi dello stato naturale, lo rende piú cronologico, ne dà un fondamento storico.

<sup>49</sup> TH. HOBBS, *Leviatano*, cit., pp. 164-167. In inglese: «Fear of oppression, disposeth a man to anticipate, or to seek aid by society: for there is no other way by which a man can secure his life and liberty». Nel testo latino: «Damini ab allo metus disponit ad anticipationem, vel ad parandos socios. Nam ut quis vitae et libertatis securus sit, via alia nulla est».

<sup>50</sup> Cfr. R. ESPOSITO, *Op. cit.*, pp. 3-28 e G. SORGI, *Quale Hobbes?* cit., pp. 161-187.

in inglese, *metus* in latino, dal *terrore*, *panic-terror* in inglese, *pavor* in latino. Il *metus-fear* è una forma di paura razionale che non impedisce la deliberazione, non frena l'azione o la reazione dell'uomo, anzi lo spinge a fronteggiare il pericolo. Il *pavor-terror*, al contrario, è paralizzante, non fa elaborare una reazione razionale ed espropria l'uomo del potere di controllo sulle proprie azioni.

Questa è la differenza rilevata da Hobbes negli *Elements of law*, dove scrive «la punizione [...] serve al beneficio dell'umanità, perché mantiene gli uomini in un rapporto pacifico e virtuoso mediante il terrore»<sup>51</sup>, e nel *De Cive*, dove leggiamo: «È stato obiettato che gli uomini sono tanto lontani dal costituirsi in società per paura che se si temessero reciprocamente, l'uno non potrebbe sopportare la vista dell'altro. Chi muove questa obiezione ritiene [...] che temere non sia altro che essere terrorizzati. Io invece intendo con questo termine una previsione del male futuro e [...] che sia proprio di chi ha paura il far sí di non aver nulla da temere»<sup>52</sup>.

<sup>51</sup> TH. HOBBS, *Elementi di legge naturale e politica*, cit., I, XVIII, 11, p. 153. In inglese: «The punishment [...] serveth to the benefit of mankind, because it keepeth men in peaceable and virtuous conversation by the terror» (TH. HOBBS, *Human nature*, I, XVIII, 11, cit., p. 102).

<sup>52</sup> TH. HOBBS, *De Cive*, cit., p. 82. In inglese: «It is objected: it is so improbable that men should grow in to civil societies out of fear, that if they had been afraid, they would not endured each other's looks. They presume, [...] that to fear is nothing else than to be affrighted. I comprehend in this word fear a certain foresight of future evil; neither do I conceive fight the sole property of fear but to distrust, suspect, take heed, provide so that they may fear» (TH. HOBBS, *Philosophical Rudiments*, cit., p. 6). Cfr. anche Ivi, p. 127: «Colui al quale si sottomettono disporrà di tante forze da potere conformare, con il terrore suscitato da esse, la volontà degli individui all'unità e alla concordia». In latino: «Habeat is cui submittitur, tantas vires ut terrore earum, singulorum voluntates ad unitatem et concordiam possit conformare». In inglese: «He to whom they have submitted hath so much power, as by the terror of it he can conform the wills of particular men unto unity and concord» (TH. HOBBS, *Philosophical Rudiments*, cit., p. 69). L'importanza della paura nel pensiero hobbesiano è analizzata anche da Strauss (*Op. cit.*, pp. 150-167). Il teorico tedesco, infatti, in *La filosofia politica di Thomas Hobbes* del 1936 sottolinea che l'autoconservazione, il tentativo di evitare la morte, è il *bene primario* per Hobbes che usa soprattutto l'espressione negativa *evitare la morte* per ribadire il rapporto *ragione-passione*: il conservare la vita è un bene primario confermato dalla ragione e soltanto da essa, la morte come male primario è individuata dalla passione, «L'uomo non si curerebbe di pensare alla conservazione della vita come il bene primario e più urgente se la passione della paura della morte non lo costringesse a ciò [...] non la razionale e perciò sempre incerta conoscenza che la morte è il più grande e supremo male, ma la paura della morte, cioè l'impressionante, inevitabile e perciò necessaria e certa avversione alla morte, è all'origine delle leggi dello Stato». Una paura reciproca che ogni uomo ha d'ogni altro come suo potenziale uccisore; paura della morte violenta prerazionale nella sua origine, ma razionale nelle conseguenze, come il principio autoconservativo è la radice della fondazione statale. La paura della morte violenta è la passione che spinge l'uomo a ragionare per trovare una soluzione, lo Stato artificiale, che dunque nasce quando i contendenti, presi dal timore, vincono la vanità e decidono di provvedere alla sicurezza per il lungo periodo contro il nemico comune. Tuttavia, un limite dell'analisi di Strauss è quello di aver letto questo rapporto antitetico appetito naturale-paura come elemento che dimostra la presenza di moralità nello stato di natura e in generale nella filosofia politica hobbesiana, in quanto essa si basa sull'osservazione della diretta esperienza della vita umana e non è derivata solo dalla scienza naturale; è frutto dell'autoanalisi dell'individuo e ciò fa sí che l'uomo distingua giusto ed ingiusto secondo valori morali.

Così «il diletto e il disgusto sono le uniche forze che muovono gli uomini, la vita è ritenuta il bene supremo e la morte il male supremo. Nello stato di natura la vita del singolo è minacciata al massimo grado. [...] Lo stato di natura è contrassegnato dall'illimitato appetito del singolo, ma al tempo stesso dalla paura di tutti gli altri [...] la paura ingenera il bisogno di sicurezza, questo la disposizione a rinunciare alla propria libertà illimitata, costantemente minacciata, per godere in pace di una libertà limitata. Il contratto sociale è quindi concluso per paura e speranza, come compromesso tra il nostro sfrenato impulso all'aggressione e la nostra incontrollata paura»<sup>53</sup>.

### *I suggerimenti della ragione: le leggi di natura.*

È il timore, quindi, il *metus*, a spingere gli uomini ad uscire dallo stato di natura, ma anche «la ragione suggerisce articoli di pace convenienti in base ai quali gli uomini possono essere spinti ad accordarsi. Questi articoli sono quelli che vengono altrimenti chiamati leggi di natura»<sup>54</sup>.

La *legge di natura*, scrive infatti Hobbes, non è che «un precetto o una regola generale escogitata dalla ragione per vietare che un uomo faccia cose che distruggano la sua vita o che si privi dei mezzi che la preservano e che ometta di fare ciò con cui ritiene che possa essere meglio preservata»<sup>55</sup>. In altre parole, la ragione,

<sup>53</sup> M. HORKHEIMER, in M. MANCINI, *Op. cit.*, p. 57.

<sup>54</sup> TH. HOBBS, *Leviatano*, cit., pp. 210-211. Nel testo inglese: «Reason suggesteth convenient articles of peace, upon which men may be drawn to agreement. These articles, are they which otherwise are called the laws of nature». In quello latino: «Pacis autem articulos quosdam suggerit ratio, quae leges sunt naturales».

<sup>55</sup> Ivi, pp. 212-213. Nell'originale inglese: «A LAW OF NATURE (*lex naturalis*) is a precept, or general rule found out by reason, by which a man is forbidden to do, that which is destructive of his life, or taketh away the means of preserving the same; and to omit that by which he thinketh it may be best preserved». Nel corrispettivo latino: «Lex naturalis praeceptum est, sive regula generalis ratione excogitata, qua unusquisque id quod ad damnum suum sibi tendere videbitur facere prohibentur». Si può dire che Hobbes abbia elaborato due idee base di legge di natura, nelle prime due opere politiche, *Elements* e *De Cive*, essa viene identificata con la retta ragione, nel *Leviathan* la definizione appare più ampia e più morale. Nel *De Cive* e negli *Elements* Hobbes sostiene che la ragione provvede ai mezzi attraverso cui vengono scoperte ed applicate le leggi di natura che sono *dettami della retta ragione* (*dictates of nature, ratione praecepta*) – «riguardo ciò che si deve fare o non fare per conservare, quanto più a lungo possibile la vita e le membra» (*DC. II, 1 p. 89*). *Dettame*, dal greco *dike*, *regola*, *diritto*, *giustizia*, che ha dato origine a *dikaios*, *giusto*, in latino *dix*, poi *dico*, *dixi*, *dictum*, da cui *dictare*, *dictate*, *dettame*, *ordine cui si dovrebbe obbedire*, nello specifico, *ordine che viene dall'interno di se stessi*. Tale significato corrisponde a quello del termine latino usato da Hobbes come corrispettivo, *praeceptum*, *precept*, *prae* + *capere*, regola di comportamento ottenuta da un'osservazione morale, massima esortazione. Quindi la legge naturale non è che una regola, anche morale, elaborata dalla retta ragione che, come Hobbes scrive nel *De Cive*, non è una facoltà infallibile, ma «l'atto di ragionare, cioè il ragionamento, proprio di ciascuno e vero, riguardo quelle proprie azioni che possono tornare a vantaggio o a danno degli altri uomini» (*DC. II, I, nota*). Sul legame tra legge naturale e morale, Hobbes è senza dubbio più esplicito nel *De Cive* e negli *Elements*

nel calcolo delle probabilità di sopravvivenza, elabora anche una serie di massime prudenziali che esortano l'uomo a ricercare la pace.

«Le leggi di natura sono così i precetti razionali [...] che l'esperienza drammatica dello stato di natura prescrive agli uomini: leggi perché ad esse corrisponde una specifica obbligazione a fare o non fare, naturali perché rigorosamente inscritte nell'orizzonte dell'esperienza umana e strettamente connesse all'esigenza della conservazione e della difesa della vita»<sup>56</sup>.

Tali leggi sono pensate da Hobbes come il rimedio naturale al diritto di natura, universali perché comprese da ciascun uomo come razionalmente utili e convenienti alla salvaguardia della propria vita, ma, come rileva Galli, prive di contenuti sostantivi: «per quanto universali [...] quelle leggi razionali, contengono in sé, nel proprio cuore la contingenza assolutamente individuale da cui sorgono, di cui sono l'espressione razionale, e da cui sono quindi limitate e anzi legate nella loro pretesa di universalità [...] siamo di fronte a una universalità razionale del tutto paradossale, non fondata su alcuna oggettività naturale, ma sull'indomabile soggettività di ciascuno»<sup>57</sup>.

Le leggi naturali nascono dalla contingenza soggettiva, dall'utilità del singolo<sup>58</sup>; sono espressione della ragione prudenziale che assume un carattere collettivo: il

dove dedica interi capitoli – rispettivamente il II e il XVII della seconda parte – all'elencazione delle leggi di natura e alla loro corrispondenza con la legge divina contenuta nelle Scritture. Accostamento, questo, che, come visto per le cause del conflitto, mostra ancora la presenza di una forte componente etico-morale nelle due opere che precedono il *Leviatano*. La definizione di legge naturale come precetto e regola generale, è motivo di diverse interpretazioni, da chi sostiene che tale termine indica un comando a chi lo legge come un consiglio, da chi considera *precept* come sinonimo di legge, perché tale era l'uso nel XVIII secolo, a chi dà la medesima interpretazione basandosi sulle parole di Hobbes, che indicherebbero una *legge pura ed originaria*, a chi, infine, vede le leggi e le massime prudenziali come due tipi distinti di precetto e giustifica così l'uso hobbesiano del termine seicentesco *precept* affiancato all'espressione *general rule of reason*. Hobbes, nel distinguerla dal diritto, sottolinea a più riprese che la legge di natura non è una vera e propria legge: «per parlare con proprietà e precisione, la legge è l'insieme delle parole enunciate da colui che a buon diritto comanda di fare o di non fare qualche cosa», mentre le leggi naturali sono piuttosto una «specie di conclusione tratta dalla ragione in merito a quello che si deve fare». Per fugare ogni dubbio, basti analizzare il termine *vietare* che Hobbes usa nella definizione di legge data nel *Leviatano*. Il ricorso a tale accezione rimanderebbe subito all'idea di un divieto, ma in tale contesto l'espressione va intesa in senso più metaforico, perché essendo ognuno governato dalla ragione, quest'ultima è in grado di vietare ciò che è nocivo. Si può dedurre, dunque, che la legge di natura è una *massima prudenziale razionale* che corrisponde ai precetti divini, perché è attraverso la ragione che Dio governa l'uomo.

<sup>56</sup> M. PICCININI, *Op. cit.*, p. 129.

<sup>57</sup> C. GALLI, *Ordine e contingenza*, cit., pp. 85-86.

<sup>58</sup> Una lettura in senso morale delle leggi naturali è data da A. E. Taylor, H. Warrender e Tom Sorel. Il primo, nell'articolo pubblicato in *Philosophy* del 1938, *The Ethical doctrine of Hobbes*, sostiene che Hobbes può essere letto in chiave kantiana, poiché le leggi di natura hobbesiane rappresentano le esigenze morali degli uomini, non fondate sui "fatti" della psicologia umana, dell'antropologia e della filosofia naturale: «la dottrina etica hobbesiana propriamente detta, svincolata da una psicologia egoista con la quale non ha alcuna connessione logica, è una deontologia rigorosa che richiama curiosamente, benché con interessanti differenze, qualcuna delle tesi caratteristiche di Kant». In altre parole secondo Taylor, preesiste alla sovranità una sorta d'obbligazione morale, d'au-

calcolo dei mezzi utili all'autoconservazione non può essere lasciato al giudizio esclusivamente privato e personale, perché non è prevedibile l'effetto che la singola strategia può avere sull'intera dinamica intersoggettiva. La ragione si deve aprire allora alla considerazione delle strategie altrui onde ricercarne una sola, pacifica, che garantisca l'autoconservazione di tutti. Le leggi di natura, quindi, indicano strategie d'azione che, se seguite collettivamente, consentono a tutti di sopravvivere sfuggendo allo *ius in omnia* e alla totale dipendenza dalla pura discrezionalità della scelta individuale.

Siamo dinanzi ad un aspetto fondamentale della teoria hobbesiana: legge e diritto di natura sono legati entrambi alla *razionalità prudenziale*, sono *ragione dispiegata*, due modi di scegliere razionalmente i mezzi adeguati al fine dell'autoconservazione, e proprio perché non sempre la ragione riesce a travalicare il dato

tonomia razionale, solo in parte subordinata al comando divino. Questa idea di una presenza di un'obbligazione come base della teoria dello Stato di Hobbes, viene ripresa anche da H. Warrender il quale, soffermandosi sulla distinzione hobbesiana tra legge e diritto di natura, sostiene che il fondamento della legge naturale non può essere la ricerca della pace, poiché se si è liberi di proteggere se stessi o di astenersi dal farlo, non può nascere alcun obbligo. Allora il fondamento dell'obbligazione è da ricercare, a parere di Warrender, nelle affermazioni del filosofo di Malmesbury circa le leggi di natura e la loro corrispondenza ai comandi Dio: le leggi di natura derivano da quelle divine, ed è lo stesso Hobbes ad asserirlo quando richiama diversi passi della Scrittura; è l'obbligazione divina a fondare quella politica, nessun meccanismo psicofisiologico del *self-interest*, nessun'antropologia, nessuna psicologia (H. WARRENDER, *La filosofia politica di Hobbes. La teoria dell'obbligazione*, Laterza, Roma-Bari 1974, pp. 7-108 e Cfr. A. PACCHI, *Op. cit.*, pp. 135-136 e R. TUCK, *Op. cit.*, pp. 119-120 e N. BOBBIO, *Op. cit.*, pp. 207-208). Il moralismo di Warrender è ripreso da W. B. Glover in *God and Thomas Hobbes* (1960) e portato alle estreme conseguenze da F. C. Hood (*The Divine politics of Thomas Hobbes*, 1964). Anche Tom Sorel ha sottolineato, come Taylor, un possibile legame tra Hobbes ed il moralismo kantiano dato il tentativo del filosofo inglese di costruire una scienza morale. Contro Warrender, e più in generale contro la teoria dell'obbligazione tayloriana, reagiscono Polin e Watkins. Il primo, in *Politique et philosophie chez Thomas Hobbes* e in *Justice et raison chez Hobbes* (1962) analizza tutti gli aspetti del sistema hobbesiano e, considerando la logica nominalistica, il materialismo ed il meccanicismo della fisiologia umana delle passioni, nonché i rapporti con la storia e la politica, tra individuo e società ed il sottofondo culturale dal quale Hobbes non poteva prescindere, giunge alla conclusione che l'unità della prospettiva hobbesiana va ricercata nel nesso pragmatico tra politica e filosofia. Hobbes costruisce una filosofia naturale materialistica e meccanicistica in funzione della dottrina politica ch'egli stimava dovesse convenire all'uomo. Watkins (*Hobbes's system of ideas*, 1965) si propone di dimostrare, invece, come il nucleo della teoria hobbesiana sia implicito nella filosofia generale: Strauss non ha preso in considerazione i documenti che avrebbero confutato la sua analisi, come lo *Short Tract of principles*, mentre Taylor e Warrender hanno attribuito alla politica di Hobbes due sistemi di obbligazione estranei tra loro, il razionale e il divino. Secondo Watkins, il sistema divino-morale, sebbene presente nella teoria hobbesiana, è solo un completamento minore del sistema naturalistico degli imperativi ipotetici sottoposti al principio dell'autoconservazione. Sulla scia di queste critiche alla linea moralista Taylor-Warrender si muove anche Amendola la cui analisi delle leggi naturali in chiave razionalistica e meccanicistica è da avvalorare e condividere in tale studio su Hobbes. Gli interpreti moralisti sono pertanto da confutare per tre motivi: la lettura contraddittoria del sistema hobbesiano, che afferma la presenza di obblighi morali in una condizione quale quella naturale, inconciliabile con il meccanicismo; l'errata interpretazione della definizione hobbesiana di *recta ratio* e, infine, il considerare l'obbligazione in foro interno come morale fondativa. L'artificialismo hobbesiano non può conciliarsi con alcuna esaltazione dell'eticità.

soggettivo, unitamente alla diffidenza, le leggi naturali non sono vincolanti, se non in foro interno.

«Voilà donc l'individualisme à la croisée des chemins, selon l'alternative que lui trace sa raison, et la raison de tous. L'idée au départ impensable, d'une relation pacifiée, peut et doit nécessairement, apparaître dans les esprits. Par égoïsme mieux compris, la raison devient capable de concevoir une universalité selon la réciprocité en retour attendue de l'autre»<sup>59</sup>.

Il cambiamento è possibile perché è insito nella stessa natura dell'uomo, si rivela come elemento di necessità, senz'alcun legame con la trascendenza; le leggi di natura si presentano come strettamente connesse ai presupposti materialistici, alla prospettiva utilitaristica, insite nel puro meccanismo antropologico. Lo Stato hobbesiano, afferma Jaume, è frutto di una razionalità di secondo grado, di un interesse generale armonizzato, perché ciò che l'uomo naturale auspica e intravede razionalmente, la pace, non può avere luogo senza un'*oggettivazione* della ragione; lo Stato è un prolungamento della razionalità individuale e guardiano del rapporto reciproco tra gli individui.

L'uomo hobbesiano è così spinto anche dalla ragione ad abbandonare lo *ius in omnia* che caratterizza e rende indesiderabile la condizione naturale, perché oltre ad essere dominato dalle passioni, possiede altresì dei *buoni costumi*, ovvero «quelle qualità del genere umano che concernono la convivenza pacifica ed unitaria»<sup>60</sup>. Secondo Hobbes, nell'uomo vi sono buone qualità, inclinazioni che consentirebbero una convivenza pacifica, ma senza l'ausilio di un potere unitario e superiore che le limiti, tutto è vanificato dalla diversità di passioni e dalla sete di potere.

La legge di natura indica, pertanto, i mezzi per ricercare la pace, ricerca che Hobbes pone a fondamento del *primo* precetto naturale: «Ogni uomo dovrebbe sforzarsi di cercare la pace nella misura in cui ha speranza di ottenerla e quando non può ottenerla che possa ricercare ed utilizzare tutti gli aiuti e i vantaggi della guerra»<sup>61</sup>.

<sup>59</sup> L. JAUME, *Op. cit.*, pp. 36-37.

<sup>60</sup> TH. HOBBS, *Leviatano*, cit., cap. XI, pp. 160-161. In inglese: «By manners I mean [...] those qualities of mankind, that concern their living together in peace and unity». In latino: «Per mores intelligo [...] humani generis qualitates illas quibus pax conservatur, et civitatis statur confirmatur».

<sup>61</sup> Ivi, pp. 214-215. Nel testo inglese: «Consequently it is a precept, or general rule of reason, that every man, ought to endeavour peace, as far as he has hope of obtaining it; and when he cannot obtain it, that he may seek, and use, all helps, and advantages of war». Nel corrispondente latino: «Rationis ergo praeceptum sive regula generalis est, pacem quidem, dum ejus obtinendi spes est, quaerendam esse, quando autem haberi non potest, auxilia undecunque quaerere; et illis uti licitum esse». Anche per ciò che concerne la prima legge di natura, sono da rilevare alcune importanti differenze tra le opere hobbesiane. Negli *Elements of law* (I, XV, 1) la prima legge viene individuata nelle «vie della pace, quando la si può ottenere, e della difesa quando non si può»; nel *De Cive* (XV, 2) si legge: «si deve cercare la pace, quando la si può avere e quando non si può, si devono cercare gli aiuti per la guerra»; è fondamentale, quindi, cercare la pace ed autodifendersi. Nel *Leviatano*, invece, la legge fondamentale consiste solo nel ricercare la pace, ovvero i due elementi succitati sono combinati e l'autodifesa è indicata come somma del diritto di natura: nel momento in cui non è possibile ottenere la pace l'autodifesa diventa necessaria, perché la ragione vieta d'autodistruggersi senza difendersi.

Da tale legge deriva, di conseguenza, una *seconda* legge naturale, in base alla quale «un uomo sia disposto, quando lo sono altri a deporre questo diritto a tutte le cose, nella misura in cui lo riterrà necessario per la pace e per la propria difesa, e che si accontenti di tanta libertà contro gli altri uomini quanta ne concederebbe agli altri uomini contro se stesso»<sup>62</sup>.

Finché l'uomo mantiene lo *ius in omnia* si troverà perennemente nella condizione di guerra, ma deve fare attenzione, prescrive la legge di natura, a non cedere il suo diritto in modo univoco, perché in assenza dell'altrui cessione, si esporrebbe soltanto come preda e non contribuirebbe affatto all'istituzione della pace. Le leggi di natura non sono imperativi categorici e vincolanti, ma norme prudenziali, pertanto l'uomo è tenuto ad osservarle solo se è sicuro di raggiungere il fine voluto; non si può fidare a priori degli altri, perché farlo significa votarsi al suicidio. La rinuncia o il trasferimento di un diritto, infatti, non consiste nel cederlo a qualcuno che n'era privo – nello stato di natura non c'è nulla cui l'uomo non abbia diritto –, ma significa semplicemente farsi da parte e permettere ad un altro di godere del proprio diritto originario senza ostacoli: «*deporre il diritto* a ogni cosa è per un uomo *privarsi della libertà* di impedire ad un altro di beneficiare del suo diritto alla stessa cosa»<sup>63</sup>; il «vantaggio [...] dall'abbandono del diritto da parte di un altro uomo non è che la proporzionale diminuzione degli impedimenti all'uso del proprio diritto originario»<sup>64</sup>.

L'uomo può deporre il diritto di natura *rinunciandovi*, senza che nessun'altro ne benefici, o *trasferendolo* ad una o più persone, obbligandosi nei confronti della stessa: «il mutuo trasferimento del diritto è ciò che gli uomini chiamano CONTRATTO [...] uno dei due contraenti può consegnare da parte sua, la cosa oggetto del contratto e lasciare che l'altro faccia la sua parte successivamente in un tempo determinato [...] allora il contratto, per parte sua, si chiama PATTO o ACCORDO»<sup>65</sup>.

<sup>62</sup> *Ibidem*. Nel passo inglese: «A man be willing, when others are so too, as far forth, as for peace, and defence of himself he shall think it necessary to lay down this right to all things; and be contented with so much liberty against other men, as he would allow other men against himself». In quello latino: «Oportere unumquemque quoties paci et defensionis propriae provisum erit, a jure suo in omnia (caeteris idem facere paratis) decedere, contentumque esse eadem libertate quam caeteris concedi vellet».

<sup>63</sup> *Ibidem*. Nel testo inglese: «Lay down a man's right to anything, is to *divest* himself of the *liberty*, of hindering another of the benefit of his own right to the same». Nel passo latino: «Jus suum deponit, qui libertate illa se privat quam habet, caeteros impediendi quo minus quilibet eorum jure suo utatur in rem eandem».

<sup>64</sup> Ivi, pp. 216-217. In inglese: «The effect which redoueth to one man, by another man's defect of right, is but so much diminution of impediments to the use of his own right original». In latino: «Quod alteri accedit ex iure alieno in se translato, nihil aliud est quam sublatio impedimentorum a parte solius transferentis».

<sup>65</sup> Ivi, pp. 218-219. Nell'originale inglese: «The mutual transferring of right, is that which man call CONTRACT [...] one of the contractors may deliver the thing contracted for on his part, and leave the other to perform his part at some determinate time after, and the meantime be trusted; and then the contract on his part is called PACT or COVENANT». Nella tradizione latina: «Translatio

I patti riguardano soltanto cose possibili e future, poiché sono sempre frutto della deliberazione, dell'analisi conclusiva di ciò che l'uomo considera possibile o meno. Tuttavia, secondo Hobbes, nella condizione naturale un patto che non abbia la possibilità d'esser adempiuto da tutti e subito è da considerare nullo, perché «chi adempie per primo non ha nessuna sicurezza che l'altro adempirà poi, perché i vincoli delle parole sono troppo deboli per frenare l'ambizione, l'avarietà, l'ira e le altre passioni umane, senza la paura di qualche potere coercitivo, che non è possibile supporre in una condizione meramente naturale, in cui tutti gli uomini sono uguali e giudici della legittimità delle proprie paure»<sup>66</sup>. Nello stato di

juris mutua *Contractus* dicitur [...] Praeterea, alter contrahentium ad tradendam rem, vel ad contractum exequendum altero prior esse potest; tunc posteriori credi sive fides haberi dicitur, et promisso ejus *pactum* dicitur». Il patto è un contratto in cui una o entrambe le parti s'impegnano ad adempiere all'accordo raggiunto, in altri termini è un *mutuo trasferimento di diritti*, una mutua donazione in cui ognuno dà qualcosa all'altro dal quale sta a sua volta ricevendo qualcosa. Proprio per tale mutualità della promessa da adempiere e per l'uguaglianza dell'oggetto scambiato, Hobbes definisce l'atto istitutivo dello Stato *patto*, *pactum*: dalla radice *pag, pak, rafforzare, fissare*, che in latino ha dato origine al termine *pax-pacis, accordo fissato, trattato, stato di pace*, parola a cui si collega *patisci, pactus, fare, stipulare un trattato*, e quindi, *pactum, accordo, promessa*. Pertanto, già il termine latino serve ad indicarci la natura del contratto, non un semplice accordo, ma accordo di pace, che permette di raggiungere la pace, *promessa di pace*. Il termine inglese aggiunge un ulteriore elemento, infatti, *covenant*, in senso moderno, fa parte di un lessico più tecnico ed indica un *mutuo e legale accordo basato sulla promessa d'adempimento*, ma nel suo etimo – dal francese antico *covenant-convenanat*, quindi anche *convention, conventio*, da *convenire* – significa, *riunirsi*, nel senso proprio d'assemblea ed indica anche il *patto divino con l'umanità*. Dunque, il senso del patto hobbesiano è *riunirsi attraverso un accordo per aggiungere la pace*, perché *covenant* indica un *accordo di più parti su un soggetto preciso*. *Contract*, al contrario, da *contractus*, derivato a sua volta da *contrahere*, significa *prendere un impegno, l'accordarsi di più volontà per creare un'obbligazione*, ma è più generico e, infatti, è spesso seguito da un aggettivo indicante la precisa natura dell'accordo. Proprio perché sembra essere molto oculata la scelta dei termini in base al loro etimo da parte di Hobbes, molti studiosi hanno ritenuto che la traduzione inglese del *De Cive* non sia stata curata dall'autore, poiché nel cap. XIV- 21 della versione latina si legge «*pactum obligat per se lex obligatum tenet virtute pacti universali de praestanda obedientia*», mentre nel corrispondente inglese si legge «*a contract obliges of itself, the law holds the party obliged by the virtue of the universal contract of yielding obedience*» e la traduzione di *pactum* con *contract* risulta strana perché nel capitolo II Hobbes usa *covenant* e distingue *pactum* da *contractus*. Una lieve difficoltà, infine, si presenta quando è necessario comprendere se l'atto istitutivo del potere sovrano corrisponde in modo simultaneo all'investitura e all'esercizio istantaneo di esso. La maggior parte degli interpreti di Hobbes ritiene che siccome il patto istitutivo è l'origine dello Stato, il suo effetto, l'investitura vera e propria, non può essere simultanea e contemporanea, ciò perché lo stesso filosofo inglese scrive che la scelta del sovrano è successiva al patto. Il *contratto* corrisponde all'origine del *Commonwealth*, è il mezzo con cui gli individui escono dallo stato di natura, quindi la prima fase è quella della trasformazione degli individui in *unità*, anche di intenti e di interessi, fase democratica secondo Hobbes, in cui tutti si autogovernano, decidendo del proprio bene, conferendolo ad un'unica voce. Successivamente si decide del sovrano, se sarà un individuo solo, un'aristocrazia o un'assemblea, ciò che è importante, per Hobbes, è l'estraneità del sovrano dal patto, ovvero il fatto che questi non ne sia contraente. Gli individui possono ritenersi sciolti dal patto soltanto se viene meno il presupposto, se non si è più protetti dal sovrano, via questa cui Hobbes aggiunge altre due cause per svincolarsi: l'adempimento di tutte le azioni richieste e lo scioglimento del patto da parte di uno dei contraenti.

<sup>66</sup> Ivi, pp. 224-225. In inglese: «For he that performeth first, has no assurance the other will perform after; because the bonds of words are too weak to bridle men's ambition avarice, anger, and

natura, gli unici patti validi sono quelli estorti con violenza e per paura, perché sono contratti con cui l'uomo riceve il beneficio della vita. L'accordo è «un atto volontario e l'oggetto degli atti volontari di ogni uomo è un determinato bene per sé. Dunque ci sono alcuni diritti che non si può comprendere che qualcuno abbia abbandonato o trasferito»<sup>67</sup>. Così l'individuo non può deporre il *diritto di resistere* a coloro che lo assalgono con forza per *privarlo della vita*, così come non deve sottoporsi alla sopportazione di ferite, catene e prigionia, non può rinunciare a difendersi con la forza dalla violenza e non può essere obbligato ad accusare se stesso<sup>68</sup>.

other passions, without the fear of some coercive power; which in the condition of mere nature, where all men are equal, and judges of the justness of their own fears, cannot possibly be supposed». In latino: «Nam qui prior praestat, in casu priore incertus est, an praestiturus sit alter, in civitate certus est, quia est qui cogat. Itaque nisi potentia communis aliqua sit coerciva is qui prior praestat seipsum hosti prodit praeter jus naturale se et sua defendendi».

<sup>67</sup> Ivi, pp. 216-219. Nel testo inglese: «It is a voluntary act and of the voluntary acts of every man, the object is some good to himself. And therefore be some rights, which no man can be understood by any words, or other signs, to have abandoned or transferred». Nel passo latino: «Qui prior transtulit, voluntarie id fecit; voluntatis autem objectum semper bonum est aliquod volenti. Sunt autem res aliquae, quae neque verbis, neque aliis signis transferri aut delinqui possunt».

<sup>68</sup> Hobbes nella sua teoria dello Stato tratta, anticipa o specifica argomenti, istituti o concetti divenuti basilari nel diritto pubblico, civile ed internazionale. Questo è il caso delle definizioni del *contratto* e del *patto*, nonché di *donazione* che Hobbes dà nel cap. XIV del *Leviatano*, riscontrabili anche nel diritto civile ed internazionale odierno: nel primo sono previsti i cosiddetti *negozi giuridici*, atti con i quali una persona dispone dei diritti propri, che possono essere *unilaterali* oppure *bilaterali*, e prendono il nome di *contratto*. Quest'ultimo costituisce ancora oggi una delle fonti di obbligazione tra le più importanti per diffusione e varietà di rapporti cui dà origine. In quanto negozio giuridico, alla sua base vi è una *manifestazione di volontà* dei soggetti, volontà singole che si fondano in un tutto nuovo, la *volontà contrattuale*, punto d'incontro di interessi diversi e a volte contrastanti, che obbliga le parti circa la causa e l'oggetto del contratto, cioè il *valore* e la *prestazione* dello stesso, elementi basilari. Il contratto prevede, inoltre, una *condizione* consistente nel far dipendere il prodursi o il venir meno degli effetti del contratto dal verificarsi di un avvenimento futuro ed incerto. Se gli effetti del patto non si producono subito, si ha una *condizione sospensiva*, altrimenti una *condizione risolutiva*, finché dura l'incertezza ha luogo la *pendenza della condizione*: chi ha ceduto il proprio diritto n'è sempre titolare, ha la prospettiva di perderlo se la condizione, diviene risolutiva, se invece si vanifica no, ed è questo che Hobbes intende quando afferma che i patti fondati sulla mera fiducia non sono validi. Il contratto, quindi definito *l'accordo di due o più parti per costruire, modificare, estinguere rapporti giuridici*, può essere, come anche ipotizzato nel *Leviatano*, *a prestazione unica o a prestazioni corrispettive*, alla prima specie appartengono i contratti che creano un'obbligazione a carico di una sola delle due parti; alla seconda quelli che obbligano entrambe. La *donazione*, invece, pure citata da Hobbes, è una forma di contratto a titolo gratuito col quale, per spirito di liberalità una parte arricchisce l'altra, disponendo a favore di questa un suo diritto o assumendo verso la stessa un'obbligazione; contratto antichissimo, oggi meno frequente, ma comunque previsto dal codice civile. Una volta stipulato e concluso il contratto è *nullo*, se ne viene concluso uno nuovo, oppure può essere *risolto* per sopravvenute circostanze di impossibilità di prestazione o inadempimento. Infine, Hobbes anticipa due ultimi elementi, quello dell'*inalienabilità di diritti fondamentali* e l'*invalidità di patti estorti per paura e con violenza*. Per ciò che concerne il primo, oggi è previsto negli atti personali che i diritti di un soggetto di tipo privato, come il diritto alla vita, non consentono al titolare la possibilità di effettuare alcun trasferimento o contratto attinente tali diritti soggettivi. Allo stesso modo, Hobbes specifica al § 27, in uno Stato civile, istituito dagli uomini, i contratti stipulati per paura, sotto ricatto o violenza sono da considerare nulli, perché l'individuo ha trasferito il proprio diritto a difendersi all'autorità sovrana, per cui il contraente può chiederne l'annullamento. Molte coincidenze sono riscontrabili anche nel diritto internazionale che vede la mate-

Dalla legge di natura per cui si è obbligati a trasferire quei diritti che si ritiene impediscano la pace del genere umano «ne deriva una terza, che è questa, *che gli uomini adempiano ai patti che hanno fatto*, senza la quale i patti sono nulli e non sono che parole vuote, e se resta il diritto di tutti gli uomini a tutte le cose, siamo ancora nella condizione di guerra»<sup>69</sup>.

Secondo Hobbes tale legge è alla base della definizione dei concetti di giusto ed ingiusto, perché soltanto con i patti vengono trasferiti i diritti e se non vi è alcun accordo e la conseguente alienazione, ognuno è sempre titolare dello *jus in omnia* e nessuna azione può essere considerata ingiusta: «ingiustizia [...] è l'inaadempienza del patto. E tutto ciò che non è ingiusto è giusto»<sup>70</sup>.

Ma l'autore del *Leviatano* ribadisce che senza un potere superiore, sebbene stipulare patti sia fonte di giustizia, l'individuo non potrà mai fidarsi dell'altro e non sarà mai libero dalla paura derivante da tale diffidenza: «Deve esserci un qualche potere coercitivo per costringere ugualmente gli uomini all'adempimento dei loro patti con il terrore di una certa punizione più grande del beneficio che si aspettano dalla rottura dei loro patti e per rendere valida la proprietà, che gli uomini acquisiscono con il reciproco contratto [...] e non c'è alcun potere del genere prima che lo Stato venga eretto»<sup>71</sup>.

Del resto, sostiene il filosofo di Malmesbury, neanche permanendo nella condizione naturale, in assenza di un potere superiore, è ragionevole non rispettare i patti, perché in uno stato di guerra, in cui ognuno è nemico dell'altro, non c'è nessuno capace di difendersi unicamente contando sulla propria forza ed il proprio impegno, senza l'aiuto d'alleati. Chi ritiene ragionevole ingannare coloro che l'aiutano, in realtà non può sperare in una salvezza diversa da quella garantitagli dalla semplice autodifesa, perché «la giustizia, vale a dire il mantenimento dei patti è

ria dei trattati regolata dalla Convenzione di Vienna del 1969, basti pensare all'art. 30 che riguarda l'applicazione d'accordi successivi, agli artt. 51-52 sulla violenza come causa di nullità dei trattati e agli artt. 61-62 sulla risoluzione a causa d'inadempimento e sopravvenute circostanze successive (*principio rebus sic stantibus*) che ne impediscono l'applicazione.

<sup>69</sup> Ivi, pp. 234-235. In inglese: «From that law of nature by which we are obliged to transfer to another such rights as, being retained, hinder the peace of mankind, there followeth a third; which is this: that men perform their covenants made: without which, covenants are in vain, and but empty words, and the right of all men to all things remaining, we are still in the condition of war». In latino: «A lege naturae, quae impediunt pacem humanam jura relinquere jubet, sequitur lex naturae tertia, praestanda esse pacta. Nam absque eo jus in omnia frustra deponitur, manetque omnium contra omnes bellum».

<sup>70</sup> Ivi, pp. 236-237. Nel testo originale inglese: «Injustice [...] is the not performance of covenant. And whatsoever is not unjust, is just». Nel corrispettivo latino: «Injustitia est pactorum non praestatio sive (quod idem est) fidei datae violatio. Justum autem est, quod injustum non est».

<sup>71</sup> *Ibidem*. In inglese: «There must be some coercive power, to compel men equally to the performance of their covenants, by the terror of some punishment, greater than the benefit they expect by the breach of their covenant, and to make good that propriety, which by mutual contract men acquire [...] and such power there is none before the erection of the commonwealth». In latino: «Vocabula ergo justum et injustum ante potentiam civilem, quae violationem pactorum ulcisci posset, et cuique proprietatem suam pactis acquisitam stabilire, usurpata non fuerunt».

una regola della ragione che ci proibisce di fare qualsiasi cosa che sia distruttiva per la nostra vita e, di conseguenza, è una legge di natura»<sup>72</sup>.

Le altre leggi di natura riguardano: la *gratitudine*, quarto precetto; la *reciproca conciliazione*, quinta legge di natura; il *perdono*, previsto dal sesto dettame. La settima legge naturale riguarda la *vendetta*; contro la *contumelia* è l'ottavo precetto; il nono dettame naturale è contro l'*orgoglio*; il decimo è contro l'*arroganza*. Riguardano l'*equità*, l'*uso uguale di cose comuni* e la *distribuzione di ciò che non può essere usato da tutti*, l'undicesima, la dodicesima, la tredicesima e la quattordicesima legge di natura; il *salvacondotto* per i mediatori, la *sottomissione* all'*arbitraggio*<sup>73</sup>, l'*impossibilità di giudicare se stessi, o altri* se vi è parzialità, e la *necessità di testimoni*, sono individuati da Hobbes come contenuti delle ultime leggi di natura, dalla quindicesima alla diciannovesima.

A queste leggi Hobbes, nella *Review & Conclusion* dell'edizione del 1651 del *Leviatano*, ne aggiunge una ventesima: «Che ogni uomo è vincolato per natura, per quanto è in lui a proteggere in guerra l'autorità da cui è egli stesso protetto in tempo di pace»<sup>74</sup>.

Queste, scrive Hobbes, «sono leggi di natura che dettano la pace come mezzo per la conservazione degli uomini in gruppo e concernono soltanto la dottrina della società civile»<sup>75</sup>.

<sup>72</sup> Ivi, pp. 242-243. In inglese: «Justice therefore, that is to say, keeping of covenant is a rule of reason, by which we are forbidden to do anything destructive to our life; and consequently a law of nature». In latino: «Pactorum ergo observatio rationis praeceptum est, id est, lex naturalis».

<sup>73</sup> Analizzando le leggi di natura riguardanti l'arbitrato si può riscontrare una forte corrispondenza con il diritto pubblico e quello internazionale. Infatti, in ogni ordinamento interno è prevista la possibilità, per le singole persone di ricorrere in giudizio a tutela dei propri diritti ed interessi legittimi, cioè di adire alla giurisdizione civile, competente per tutte le controversie relative a diritti privati in cui una parte si costituisce lesa in un suo diritto ed eserciti quello che viene chiamato *diritto d'azione*, adendo ad un *giudice di pace*. Quest'ultimo gestisce l'*ufficio di conciliazione* e come previsto da Hobbes, deve essere imparziale, pena l'accusa di responsabilità civile per colpa o dolo nella sentenza. Le corrispondenze sono ancora più precise nel diritto internazionale, soprattutto alla luce del fatto che Hobbes considera la comunità internazionale alla stregua dello stato di natura: ancora oggi gli Stati possono seguire o meno le leggi di natura che, come nella condizione prestatatale, non hanno coercitività e soprattutto non garantiscono la sicurezza senza che gli altri le osservino. Più specificamente per ciò che concerne l'*arbitrato internazionale* è da ricordare che tutta la giurisdizione intestatale ha carattere arbitrale, poiché un giudice non può emettere una sentenza se la sua competenza non è stata accettata da tutti gli Stati coinvolti in una controversia, definita come disaccordo su un diritto; contrasto su tesi giuridiche o interessi fra due o più Stati. L'istituto dell'arbitrato, nato come *arbitrato isolato* e sviluppatosi poi come *compromesso arbitrale*, oggi si è imposto come clausola e base dei trattati che prevedono l'obbligo di sottoporsi al giudizio di un tribunale internazionale come la Corte Internazionale di Giustizia, che ha sostituito quella permanente d'Arbitrato della Società delle Nazioni, adibibile unilateralmente o come quella dell'Unione Europea, sebbene questa abbia competenze più specifiche e diverse, o di altri enti, primi tra tutti i maggiori organi d'arbitrato. Infine, è previsto dal *Progetto di articoli sulla responsabilità internazionale dello Stato*, agli art. 58-60, insieme ai mezzi diplomatici come la negoziazione, la mediazione e la conciliazione.

<sup>74</sup> Ivi, pp. 1134-1135. Nel testo inglese: «That every man is bound by nature as much as in him lieth, to protect in war, the authority, by which he is himself protected in time of peace».

<sup>75</sup> Ivi, pp. 258-259. In inglese: «These are the laws of nature, dictating peace, for a means of the conservation of men in multitudes, and which only concern the doctrine of civil society». In latino:

Proprio perché sono precetti che mirano alla pace e riguardano la società civile, «le leggi di natura obbligano *in foro interno*, cioè vincolano al desiderio di attuarle, ma non sempre obbligano *in foro esterno*, cioè al porle in atto. Infatti, chi dovesse essere modesto e trattabile e mantenesse tutte le sue promesse in un

«Atque hae naturae leges sunt, quae conducunt ad multitudinem hominum in pacem conservandam». Data la differenza già riscontrata nel confronto fatto tra le tre opere politiche circa la legge fondamentale, è interessante ricavare uno schema di tutte le leggi di natura individuate da Hobbes.

*Elementi* (capp. XV-XVII):

1. Legge fondamentale: ricercare la pace o difendersi se non si può;
2. Abbandonare il diritto a tutto;
3. Tenere fede ai patti;
4. Evitare che chi ci aiuta debba pentirsi;
5. Favorire l'altro se non è pericoloso per l'autoconservazione;
6. Perdonare chi si pente e garantisce per il futuro;
7. La vendetta sia sempre equa e giusta rispetto al torto subito;
8. Non rimproverare, disprezzare, insultare gli altri;
9. Rispettare gli altri e non discriminarli nel commercio e nei traffici;
10. Garantire la sicurezza a coloro i quali si adoperano per procurare la pace e l'amicizia tra gli individui;
11. Riconoscere l'altro uguale a sé per natura;
12. Ognuno conceda anche agli altri i diritti che pretende per sé;
13. Le cose che non possono essere divise siano usate in comune o in proporzione alle persone che ne hanno diritto;
14. Che l'uso sia alterno o il vantaggio dato per sorteggio;
15. Che le parti di una controversia s'impegnino a sottostare alla sentenza di un terzo;
16. Non imporre i propri consigli a chi non è disposto ad ascoltarli;
17. Immedesimarsi sempre nella posizione dell'altro;
18. Che le leggi particolari siano osservate finché la loro osservanza non crea problemi dovuti a coloro i quali non le osservano;
19. Un uomo non può essere privato della libertà concessagli dalle leggi naturali, non così il costume;

*De Cive* (cap. III):

1. Legge fondamentale: ricercare la pace o gli aiuti per la guerra;
2. Abbandonare il diritto a tutto;
3. Stare ai patti e rispettare la parola data;
4. Non permettere che chi fa del bene si trovi in cattive condizioni;
5. Ciascuno si mostri accomodante verso gli altri;
6. Concedere perdono a chi si pente con garanzie per il futuro;
7. Nelle pene non guardare al male subito, ma al bene futuro;
8. Non mostrare odio con alcun atto ad altri individui;
9. Considerare gli altri uguali a sé per natura;
10. Concedere anche agli altri i diritti che si richiedono per sé;
11. Chi distribuisce i diritti mostri uguale verso le due parti;
12. Usare in comune ciò che non può essere diviso oppure in modo proporzionale tra quanti ne hanno diritto;
13. Che l'uso di ciò che non è divisibile sia alterno tra chi ne ha diritto e venga aggiudicato per sorte il primo a doverlo usare;
14. Ciò che è indivisibile sia dato al primo occupante o al primogenito;
15. Garantire l'incolumità dei mediatori di pace;
16. Le parti di una disputa si sottomettano all'arbitrato di un terzo;
17. Non essere mai giudici o arbitri della propria causa;
18. Non può essere arbitro chi può aver profitto da una delle due parti;

tempo e in un luogo in cui nessun altro dovesse farlo, non farebbe altro che offrirsi come preda agli altri, andando incontro a una rovina certa, contrariamente al fondamento di tutte le leggi di natura che tende alla conservazione della propria natura»<sup>76</sup>.

19. Se è necessario alla risoluzione della controversia, il giudice deve interpellare dei testimoni;
  20. Che non intercorra alcun patto tra le parti e l'arbitro da loro istituito e che limiti la sua equità;
  21. Si pecca contro la legge naturale con l'ubriachezza;
- Leviatano* (capp. XIV-XV; Revisione e conclusione):
1. Legge fondamentale: ricercare la pace o aiuti e vantaggi per la guerra;
  2. Deporre il diritto a tutto;
  3. Adempiere ai patti stipulati;
  4. Chi riceve un beneficio da un altro si sforzi perché questi non se ne penta;
  5. Ognuno lotti per conciliare se stesso con gli altri;
  6. Perdonare le offese passate a chi si pente, con cautela per il futuro;
  7. Vendita equa e leale in vista del beneficio futuro;
  8. Non mostrare odio o disprezzo per gli altri in alcun modo;
  9. Riconoscere gli altri uguali per natura;
  10. Non pretendere di riservarsi diritti che ad altri non sono concessi una volta raggiunta la pace;
  11. Chi ha la fiducia per giudicare gli uomini sia equo fra le parti;
  12. Ciò che non può essere diviso sia goduto in comune o in proporzione al numero degli individui;
  13. Che l'intero diritto all'uso alterno eppure il primo possesso sia determinato dalla sorte;
  14. Primogenitura o presa di possesso;
  15. Concedere un salvacondotto a chi media per la pace;
  16. Chi è protagonista di una controversia si sottoponga al giudizio di un arbitro;
  17. Nessuno è arbitro della propria causa;
  18. Non può essere accettato come arbitro colui al quale la vittoria di una delle due parti apporti un beneficio;
  19. Il giudice per non dare più credito a nessuna delle due parti può ricorrere a testimoni;
  20. Ognuno difenda il proprio sovrano in caso di guerra;

Come è possibile notare, gli *Elements* riportano diciannove leggi che diventano venti considerando la prima come doppia, e sono quelle che differiscono maggiormente nel confronto tra le opere: infatti, non solo l'elenco è falsato di uno rispetto al *De Cive*, ma vi sono dettami non più ripresi successivamente nelle altre opere, come il *nono* riguardante il commercio e i traffici, eliminato dopo i contrasti politici e in particolare nel *Leviatano*, perché segue l'*Atto di Navigazione* di Cromwell, oppure il *sedicesimo* circa i consigli ed il *diciottesimo* sull'osservanza delle leggi. Allo stesso modo nel *De Cive* e nel *Leviatano* compaiono leggi non comprese negli *Elements*, basti pensare alla *decima* del *De Cive* o ad altre considerazioni presenti nella prima opera e divenute, in quelle del 1642 e del 1651, vere e proprie leggi naturali, o alla *ventesima* del *Leviatano* aggiunta molto probabilmente in difesa della causa monarchica dopo l'esecuzione di Carlo I.

<sup>76</sup> TH. HOBBS, *Leviatano*, cit., pp. 260-261. Nel passo inglese: «The laws of nature oblige in foro interno, that is to say, they bind to a desire they should take place: but in foro externo; that is, to the putting them in act, not always. For he that should be modest, and perform all he promises, in such time, and place, where no man else should do so, should but make himself a prey to others, and procure his own certain ruin, contrary to the round of all laws of nature, which tend to nature transgression». Nella tradizione latina: «Leges naturales obligant in foro interno, id est, earum transgressio, non crimen proprie, sed vitium dicendum est. Sed in foro externo non semper obligant. Nam qui illas observaret tunc, quando a caeteris contemnuntur, caeteris preda esset, contra fundamentum omnium legum naturalium, nempe naturae conservationem».

Le leggi di natura indicano il comportamento razionale che si dovrebbe tenere all'interno della comunità, ma nessuno è certo della loro osservanza da parte degli altri. Così i dettami della ragione sono diretti ad indicare all'uomo come sottrarsi al gioco spontaneo ed autodistruttivo delle passioni e degli istinti attraverso una disciplina che procuri una sicurezza almeno relativa. Hobbes nega ogni normatività universale alla ragione: non tutti gli uomini possono essere disposti a rispettare i dettami naturali e il loro comportamento influenza conseguentemente quello dei moderati che, per non mettere a repentaglio la propria vita, non possono osservare le leggi naturali. Anche se si raggiungesse un accordo fondato sulla fiducia reciproca, l'individuo non vivrebbe mai al sicuro; se le leggi di natura avessero un carattere vincolante lo stato di guerra non solo cesserebbe, ma non esisterebbe affatto, al contrario, nessun accordo dà a chi vi aderisce la sicurezza di poter seguire la migliore via indicata dalla ragione, perché senza un freno la ricerca del bene individuale prevale sempre<sup>77</sup>.

Ogni uomo, si è visto, differisce per i propri desideri ed avversioni, ciascuno, in momenti diversi, non prova mai la medesima sensazione, ma «tutti concordano su questo che la pace è bene, e dunque, anche la via e i mezzi per ottenere la pace che [...] sono la giustizia, la gratitudine, la modestia, l'equità, la compassione, e le altre leggi di natura, cioè le virtù morali»<sup>78</sup>. Tali leggi, però, sono dettami della ragione, prescrizioni che, «senza il terrore di qualche potere che le faccia osser-

<sup>77</sup> Una lettura interessante della diffidenza esistente nello stato di natura, soprattutto per ciò che concerne la possibilità di seguire le leggi naturali, è data da David Gauthier che nel suo libro *The logic of Leviathan* (Oxford University Press, Oxford 1969, pp. 76-89) analizza la condizione naturale paragonandola alla *Teoria dei giochi*, studio scientifico dei conflitti di interessi, che analizza situazioni in cui più agenti si trovano dinanzi a diversi esiti possibili delle proprie azioni. In particolare Gauthier legge lo stato di natura in base al *dilemma del prigioniero* che, nell'ambito della *game theory*, esemplifica la situazione in cui due o più soggetti, pur avendo convenienza ad accordarsi, per incrementare o mantenere il proprio grado di vantaggio, non lo fanno perché non in grado di controllare il rispetto dell'accordo da parte dell'altro contraente, e subiscono così un danno maggiore di quello derivato dal prendere decisioni idonee al controllo degli accordi stipulati. Questo l'esempio: due prigionieri, accusati del medesimo reato, vengono interrogati separatamente, le opzioni possibili sono tre – *nessuno confessa* e la condanna è lieve, – *uno solo confessa* e la condanna sarà aggravata per chi ha parlato, – *entrambi confessano* e subiranno entrambi una condanna più dura. La situazione più vantaggiosa è la prima, ma i due non comunicano e ciascuno perseguirà il proprio fine e non essendo sicuro che l'altro non confessi e temendo di dover subire da solo la condanna più dura, confessa, provocando la situazione peggiore per entrambi. Secondo Gauthier lo stato naturale descritto da Hobbes può essere esemplificato attraverso tale dilemma: la cooperazione volontaria non è possibile, perché gli individui riterranno più conveniente perseguire il fine personale; solo se la cooperazione può essere forzata in qualche modo gli uomini saranno motivati ad attenersi all'accordo; questa è la funzione del sovrano.

<sup>78</sup> TH. HOBBS, *Leviatano*, cit., pp. 262-263. In inglese: «All men agree on this, that peace is good, and therefore also the way, or means of peace, which [...] are justice, gratitude, modesty, equity, mercy, and the rest of the laws of nature [...] moral virtues [...] the science of virtue and vice, is moral philosophy». In latino: «Pacem ergo bonam esse confitentur, quaeruntque omnes. Itaque media ad pacem necessaria bona esse negari non potest. Sunt autem illa, justitia, gratitudo, modestia, aequitas, et caeterae leges naturae [...] moralia virtutes [...] scientia autem virtutum et vitiorum est philosophia moralis».

vare, sono contrarie alle nostre passioni naturali che ci conducono alla parzialità, all'orgoglio, alla vendetta e simili. E senza spada i patti non sono che parole, prive di forza per rendere del tutto sicuro un uomo»<sup>79</sup>.

Pertanto, conclude l'autore del *Leviatano*, ciò che persuade l'individuo a fondare lo Stato, è «la previsione della propria conservazione [...] e di una vita più appagante, vale a dire la previsione di sottrarsi a quella miserabile condizione di guerra [...] necessariamente conseguente [...] alle passioni degli uomini»<sup>80</sup>.

### *La necessità del patto e dello Stato.*

L'uomo hobbesiano non è un animale politico: la società viene istituita per "accidente", perché in natura non c'è *appetitus societatis*; si vive insieme agli altri, ma l'indole umana non è predisposta alla convivenza spontanea e benevola. L'individuo non è naturalmente socievole come ha affermato Aristotele e non è paragonabile, come ipotizzato dal filosofo greco, a certi altri animali che, sebbene privi di ragione, convivono armonicamente e ciò per sei diversi motivi dettati dall'osservazione della natura umana: innanzitutto le creature osservate da Aristotele, come le api e le formiche non sono competitive; non distinguono il bene comune da quello privato; non vedono alcuna colpa nell'amministrazione degli affari comuni; non possiedono l'arte della retorica e dell'eloquenza; non distinguono il torto dal danno e vivono naturalmente in accordo tra loro. Al contrario, gli uomini sono continuamente in competizione per l'onore e la dignità, confronto che genera invidie, odio e guerre; il loro diletto è il paragonarsi con gli altri, molti si ritengono più saggi ed abili per governare ciò che è pubblico e si arrogano il diritto di riformarlo, innovarlo, conducendo alla guerra civile; gli uomini hanno la capacità di far passare il male per il bene e viceversa e sono molto più tormentati quando sono tranquilli, perché è in tale circostanza che amano mostrare la propria saggezza e controllare le azioni di chi governa.

Per porre fine alla difesa dell'onore che provoca invidia, alla sete di primeggiare a scapito degli altri e all'uso del linguaggio come strumento d'inganno e di manipolazione, gli uomini si rendono conto che l'unica via per difendersi e vivere

<sup>79</sup> Ivi, cap. XVII, pp. 274-275. In inglese: «Without the terror of some power to cause them to be observed, are contrary to our natural passions, that carry us to partiality, pride, revenge and the like. And covenants without the sword, are but words, and of no strength to secure a man at all». In latino: «Exitum autem e conditione belli omnium contra omnes et pacta, per se praestare non possunt. Verba enim sunt, dumque verba sunt, non timentur, ideoque ad securitatem hominum per se sine armis inutilia sunt».

<sup>80</sup> *Ibidem*. Nel testo inglese: «Is the foresight of their own preservation, and of a more contented life thereby [...] of getting themselves out from that miserable condition of war [...] necessarily consequent [...] to natural passions of men». In quello latino: «Fini et causa fuit conservatio- nis suae vitaeque commodoris [...] ut e conditione misera belli omnium contra omnes exirent quae conditio libertati naturali (propter passiones humanas)».

al sicuro è conferire tutto il loro potere e la loro forza ad un terzo, un uomo o un'assemblea, che possa ridurre tutte le loro volontà con la pluralità di voci, ad un'unica volontà, un «potere comune, che sia capace di difenderli dalle invasioni degli stranieri e dai torti reciproci e, quindi, di renderli sicuri in modo che possano nutrirsi con le loro attività e con i frutti della terra e vivere felicemente»<sup>81</sup>; «un potere comune che li mantenga in soggezione, che diriga le loro azioni verso il comune beneficio»<sup>82</sup>.

La soluzione al conflitto, la via dell'accordo, risiede nella politica: «nello stato di natura, in cui ogni uomo è suo proprio giudice, e differisce dagli altri riguardo ai nomi e agli appellativi delle cose – e da quelle differenze nascono controversie, e la rottura della pace – era necessario vi fosse una misura comune di tutte le cose che potessero cadere in controversia [...] Questa misura comune, alcuni dicono è la retta ragione [...] ma solitamente coloro che invocano la retta ragione per qualche controversia, intendono la propria [...] poiché la retta ragione non esiste, la ragione di un uomo, o di alcuni uomini, ne deve prendere il posto; e quell'uomo, o quegli uomini, sono coloro che detengono il potere sovrano [...] e di conseguenza le leggi civili sono per tutti i sudditi la misura delle loro azioni [...] e la definizione di tutti i nomi sui quali non vi sia accordo, e che conducono alla controversia, saranno fissati»<sup>83</sup>.

<sup>81</sup> Ivi, pp. 280-281. In inglese: «The only way to erect such a common power, as may be able to defend them from the invasion of foreigners, and the injuries of one another, and thereby to secure them in such sort, as that by their own industry, and by the fruits of the earth, they may nourish themselves and live contentedly; is to confer all their power and strength upon one man, or upon one assembly of men, that may reduce all their wills, by plurality of voices, unto one will». In latino: «Communem autem constituendi, quae homines tum ab invasione exterorum, tum ab injuriis mutuis tueri possit, ita ut propria industriae et telluris fructu contenti vivant et alantur, unica via haec est, ut potentiam et vim suam omnem in hominem vel hominum coetum unusquisque transferat, unde voluntates omnium ad unam reducantur».

<sup>82</sup> *Ibidem*. Nel passo inglese: «A common power to keep them in awe, and to direct their actions to the common benefit». In quello latino: «Potentia communis quam singuli metuant, et quae omnium actiones ad bonum commune ordinet». È da notare che la confutazione d'Aristotele sulla socievolezza dell'uomo compare con le medesime argomentazioni già negli *Elements* e nel *De Cive*.

<sup>83</sup> TH. HOBBS, *Elementi di legge naturale e politica*, cit., II, XXIX, 8, pp. 261-262. In inglese: «In the state of nature, where every man is his own judge, and differeth from other concerning the names and appellations of things, and from those differences arise quarrels, and breach of peace; it was necessary there should be a common measure of all things that might fall in controversy; as for example: of what is to be called right, what good, what virtue, what much, what little, what meum and tuum, what a pound, what a quart, & c. For in these things private judgments may differ, and beget controversy. This common measure, some say, is right reason: with whom I should consent, if there were any such thing to be found or known in *rerum natura*. But commonly they that call for right reason to decide any controversy, do mean their own. But this is certain, seeing right reason is not existent, the reason of some man, or men, must supply the place thereof; and that man, or men, is he or they, that have the sovereign power, as hath been already proved; and consequently the civil laws are to all subjects the measures of their actions, whereby to determine, whether they be right or wrong, profitable or unprofitable, virtuous or vicious; and by them the use and definition of all names not agreed upon, and tending to controversy, shall be established» (TH. HOBBS, *De corpore politico*, cit., pp. 180-181).

Hobbes ritiene che una società può sopravvivere soltanto se si neutralizza ogni motivo di controversia e si stabilisce un equilibrio della violenza consentita, equilibrio che deve essere tutelato dalle leggi civili. Poiché non esistendo alcuna normatività nella natura umana, l'ordine non è e non può essere dato naturalmente, deve essere creato dagli uomini stessi; le uniche regole cui l'uomo è razionalmente disposto a sottostare sono quelle da lui volontariamente accettate perché gli permettono di sopravvivere. «È questa insicurezza l'elemento che caratterizza essenzialmente lo stato di natura e che costituisce la molla decisiva per il suo superamento. La socialità è legge di natura, ma nello stato di natura essa non è realizzata, esprimendosi piuttosto nella forma del dovere e di ciò che è razionale fare. Occorre uno scarto, qualche cosa di radicalmente nuovo, che sarà la costituzione del corpo politico. [...] La promessa di non resistenza, che comporta la sottomissione di tutti all'immane forza che con la stessa promessa, in cui consiste il patto sociale, si è costituita, crea una situazione nella quale tutti possono prevedere quello che gli altri e lui stesso faranno. L'opposizione è possibile, ma sarà punita, e vista la grandezza della forza comune, sarà spazzata via. Allora è possibile una società fondata sulla razionalità e sulla certezza dei comportamenti. Alla base della vita pacifica tra gli uomini non sta più la morale, [...] ma la politica»<sup>84</sup>. Lo Stato implica la forza, ma una forza basata sulla ragione, dove quest'ultima appartiene a tutto il corpo politico e si fonda su un processo di costituzione basato sulla volontà di tutti. Nella sovranità moderna, fondata da Hobbes, la ragione assume un nuovo ruolo, è una ragione costruttiva che rende possibile la sovranità. Solo così l'uomo hobbesiano può porre fine e trovare una valida alternativa a quella *corsa a morte* cui Hobbes paragona lo stato di natura negli *Elementi*<sup>85</sup>.

<sup>84</sup> G. DUSO, *La logica del potere*, cit., pp. 105-106.

<sup>85</sup> Cfr. TH. HOBBS, *Elementi di legge naturale e politica*, cit., I, IX, 21, pp. 75-76: «Il paragone della vita dell'uomo con una corsa [...] pure aderisce così bene per questo nostro proposito [...] ma dobbiamo supporre che questa corsa non abbia altra meta, né altro premio che l'essere davanti; e in ciò:

Lo sforzarsi, *l'appetito*.

Il mancar d'energie, è la *sensualità*.

Guardare gli altri che stanno dietro, è *gloria*.

Guardare quelli che stanno davanti, è *l'umiltà*.

Il perdere terreno per guardarsi indietro, *vanagloria*.

L'esser trattenuti, *odio*.

Tornare indietro, *pentimento*.

L'essere in fiato, *speranza*.

L'essere affaticato, *disperazione*.

Sforzarsi di superare chi sta immediatamente davanti, *emulazione*.

Soppiantare o far cadere, *invidia*.

Decidere di aprirsi per forza un varco in ostacolo visto d'avanti, *coraggio*.

Aprirsi a forza un varco in un ostacolo improvviso, *ira*.

Aprirsi a forza un varco con facilità, *magnanimità*.

Perder terreno per piccoli impedimenti, *pusillanimità*.

Cadere all'improvviso, è disposizione al *pianto*.

Vedere un altro cadere, disposizione al *riso*.

In tal modo nasce lo Stato hobbesiano che governa con un potere derivante dal terrore, grazie al quale può sottomettere ed unificare le singole volontà; un'autorità seconda soltanto a quella divina: «Questa è la generazione del grande LEVIATHAN o piuttosto (per parlare in modo piú riverente) di quel Dio mortale a cui dobbiamo, sotto il Dio immortale, la nostra pace e la nostra difesa»<sup>86</sup>.

Veder sorpassato uno che non avremmo voluto, è *compassione*.

Vedere uno, che non avremmo voluto veder sorpassare gli altri, è *indignazione*.

Seguir d'appresso un altro, è *amare*.

Spingere colui che così segua d'appresso, è *carità*.

Farsi male per troppa furia, è *vergogna*.

Essere continuamente superato, è *infelicità*.

Superare continuamente quelli davanti, è *felicità*.

E abbandonare la pista, è *morire*».

<sup>86</sup> TH. HOBBS, *Leviatano*, cit., p. 283. In inglese: «This is the generation of that great LEVIATHAN, or rather (to speak more reverently) mortal God, to which we owe under the Immortal God our peace and defence». In latino: «Atque haec est generatio magni illius LEVIATHAN, vel (ut dignus loquar) Mortal Dei, cui pacem et protectionem sub Deo Immortali debemus omnem».

### CAPITOLO III

## IL GRANDE LEVIATANO, LO STATO COME UNIONE E RAPPRESENTANZA: CARATTERISTICHE, PREROGATIVE E FUNZIONI DELLA SOVRANITÀ HOBBIANA.

*Lo Stato come artificio razionale degli individui: il patto.*

Dunque, «con Hobbes l'artificio strategico consistente nello stato di natura caratterizzato solo dalla nozione degli individui e del loro diritto a tutto, permette di non riconoscere nessuna dimensione collettiva come naturale e originaria. E ciononostante bisogna trovare con un artificio umano una dimensione sociale per impedire che le forze contrastanti degli individui comportino la reciproca negazione e morte. L'unica soluzione è – come emerge dalla celebre costruzione che si ha con il contratto sociale – un accordo che sia garantito da una forza immane, costituita da tutti. A questa forza comune tutti volontariamente e razionalmente si assoggettano proprio perché non ci sia sopraffazione dell'uno sull'altro»<sup>1</sup>. Ciò che è necessario «è un potere costituito dalla forza di tutti, che renda irrilevanti le eventuali differenze di forza tra gli individui ed eviti perciò la supremazia degli uni sugli altri e ogni pretesa di governo»<sup>2</sup>; un potere capace di neutralizzare la diversità di opinioni in relazione al bene e al giusto, che crei uno *spazio privato* per gli individui che possono così perseguire i loro scopi e ricercare il loro bene a patto di non ledere lo spazio e la libertà altrui.

Eliminando le condizioni che mettono in pericolo di vita l'individuo, la politica permette a quest'ultimo di realizzarsi: «La politica è lo strumento supremo realmente efficace mediante cui l'uomo finalmente può controllare, ordinandola, la realtà [...] lo Stato razionalmente costruito è l'unica soluzione possibile [...] perché [...] nello Stato è il dominio della ragione»<sup>3</sup>. Lo Stato rappresenta e costituisce il *compimento* della ragione e quindi dell'uomo; permette agli individui di vivere secondo ragione.

Questa è la base e il movente dell'istituzione statale, cioè di quel *prodotto* della *volontà umana* che Hobbes chiama *uomo artificiale*. L'obbedienza al potere può essere garantita solo se gli individui obbediscono a un'autorità creata da loro stessi; come in geometria si raggiungono risultati scientificamente veri e rigorosi,

<sup>1</sup> G. DUSO, *La logica del potere*, cit., pp. 69-70.

<sup>2</sup> Ivi, pp. 67-68.

<sup>3</sup> L. NEGRI, *Op. cit.*, p. 26.

perché frutto di un'invenzione umana, così anche l'ordine politico e la sua legittimità possono essere effettivi ed efficaci solo se sono il prodotto di *costruzione artificiale* operata dagli uomini<sup>4</sup>. La lettura meccanicistica dell'uomo data da Hobbes comporta la creazione di un contesto in cui sia possibile fissare criteri normativi, imparziali e oggettivi, frutto di una costruzione artificiale, di un artificio creato dalla scelta razionale degli uomini di rinunciare al proprio giudizio prudenziale e di obbligarsi a criteri di valutazione convenzionalmente fissati. Così Hobbes, negando la presenza di valori intrinseci alla natura umana, attribuisce ai soggetti la capacità di creare un sistema normativo, delle qualificazioni morali che nascono con lo Stato: «Facendo discendere l'obbligo da un atto di rinuncia al diritto naturale, Hobbes riesce a spiegare il sorgere dei legami normativi fra gli uomini, senza dover far riferimento a norme preesistenti, obbligatorie per natura. L'atto di rinuncia non obbliga infatti in virtù di qualche principio superiore, che ne garantisca la validità: la sua obbligatorietà è l'effetto stesso della rinuncia al diritto»<sup>5</sup>.

Con Hobbes, cambia in modo radicale il significato di *dominio* e di *subordinazione*: di fronte al potere del corpo comune non è possibile la resistenza, che sarebbe soltanto un sopruso da parte di chi rivendica la propria differenza e forza per sopraffare i suoi simili; attraverso la legge il potere comune rende possibile e certa l'uguaglianza già presente nella condizione naturale. Hobbes elimina quell'antico modo di intendere l'uomo e i rapporti tra gli uomini basato sull'idea di *governo*, secondo cui è razionale che ci siano alcuni che governino gli altri, ovvero che ci sia governo dell'uomo sull'uomo<sup>6</sup>. «La legittimazione consiste nella costruzione razionale, scientifica in cui risulta non solo che tale potere è l'unica costruzione che permette la conservazione della fonte di tutti i beni per l'individuo, cioè la vita, ma anche che la volontà propria di quel potere non è la volontà di una persona che domina sugli individui divenuti tutti sudditi, ma è la volontà di tutti in quanto membri del corpo politico, la loro vera volontà contro la loro volontà privata»<sup>7</sup>.

Così la via che congiunge l'individuo allo Stato è una via che parte dalle passioni per giungere alla *potenza creativa della ragione*<sup>8</sup>, una ragione che, conformemente al proprio carattere pratico ed utilitaristico, consiglia di affidarsi alla razionalità del potere sovrano capace di regolare, o meglio di creare regole che garantiscano l'ordine sociale, la sicurezza e la salvezza. Alla domanda sul perché esiste lo Stato Hobbes risponde «perché l'abbiamo creato noi – per la nostra salvezza»<sup>9</sup>.

L'atto istitutivo di tale potere che, ponendo fine allo stato di guerra, garantisce una condizione di pace e consente di trasformare le molteplici volontà in un'unica volontà, una moltitudine in una persona unica, è dunque il *patto*<sup>10</sup>.

<sup>4</sup> L. JAUME, *Op. cit.*, p. 70.

<sup>5</sup> A. AMENDOLA, *Op. cit.*, pp. 223-232.

<sup>6</sup> G. DUSO, *La logica del potere*, cit., pp. 68-69.

<sup>7</sup> *Ibidem*.

<sup>8</sup> G. SORGI, *Quale Hobbes?* cit., p. 15.

<sup>9</sup> *Ivi*, p. 14.

<sup>10</sup> V. OMAGGIO, *Justus Metus. Etica e diritto in Thomas Hobbes*, Esi, Napoli 2000, p. 125.

Senza dubbio Hobbes non è il primo teorico a parlare di patto o contratto sociale come fondamento dello Stato, l'idea secondo cui il potere ha un'origine individuabile nel patto risale già ad Epicuro; i teorici medievali vi fanno ricorso distinguendo due tipi di contratto, il *pactum unionis* o *societatis* e il *pactum subjectionis*. I monarcomachi del tempo delle guerre di religione, contro cui Bodin ha eretto la forza della sovranità assoluta ed indivisibile, denunciano la violazione del patto di sottomissione per delegittimare i principi e giustificare il diritto di resistenza dei sudditi. All'inizio del XVII secolo, Althusius e Grozio ipotizzano una base contrattualistica dello Stato, di tipo corporativista il primo, individualista il secondo.

Hobbes introduce una concezione completamente nuova; fonda sul contratto una sovranità assoluta ed indivisibile, ancor più intransigente di quella bodiniana, e vi arriva rompendo la tradizione, riducendo i diversi contratti a uno solo, un patto unico, che è insieme *pactum unionis*, *subjectionis* e *repraesentationis*: gli individui dello stato naturale costituiscono una moltitudine indistinta, una massa disorganizzata che, data l'indesiderabilità di tale condizione, stipulano un patto che li sottomette al potere di un terzo, una persona fittizia, artificiale, destinataria di una delega, autorizzata a fare tutto ciò che è necessario per garantire una vita tranquilla, pacifica ed operosa. «Hobbes trasforma il patto di tutti con tutti. E questo rappresenta un unico patto, il 'Patto di Stato' [...] un patto che non crea lo Stato: che lo fonda»<sup>11</sup>.

<sup>11</sup> F. TÖNNIES, in M. MANCINI, *Op. cit.*, pp. 43-44. Molti critici hanno considerato l'innovazione hobbesiana soprattutto circa la distinzione tra *pactum societatis* e *pactum subjectionis*, indicati non più come due accordi distinti, ma come momenti del processo d'istituzione del potere sovrano. Polin in *Hobbes. Dieu et les hommes* (Puf, Paris 1981) definisce il patto hobbesiano un contratto *a due tempi* e scrive: «Hobbes a, dès l'abord, écarté la solution de facilité qui, dissociant la constitution de la société politique de l'attribution de la souveraineté à un homme ou à un groupe d'hommes, définit deux contrats, un *pactum societatis* et un *pactum subjectionis*» (p. 81). Warrender (*Op. cit.*, pp. 131-150), soffermandosi in particolare sul tema dell'estraneità del sovrano al patto, ha concluso che questa non può giustificare le violazioni sovrane, poiché l'osservanza dell'accordo è implicita nella teoria stessa della validità dei patti. Per Hobbes un patto resta valido solo se c'è una sicurezza sufficiente circa gli adempimenti dopo la sua stipulazione e l'esercizio della sovranità garantisce questa certezza, cessata questa funzione anche quella sovrana verrebbe meno e non vi sarebbe alcuna violazione del patto stipulato. Se il sovrano non è parte contraente del patto, i cittadini non sono obbligati verso di lui. Quest'idea è da confutare ed è da appoggiare, al contrario, la lettura di Bobbio (*Op. cit.*, pp. 49-52), il quale rileva che Hobbes attribuisce al patto la funzione di far passare l'umanità dallo stato conflittuale a quello pacifico e che lo escogita in modo da fondare una sovranità irrevocabile, assoluta ed indivisibile. L'irrevocabilità dipende proprio dal fatto che il patto è stipulato tra singoli e non tra popolo e sovrano, e l'assolutezza discende dal fatto che il patto consiste nell'attribuire ad un terzo al di sopra delle parti tutto il potere che ciascuno ha nella condizione naturale. Una delle ragioni per cui Hobbes costruisce il patto originario con tali caratteristiche, è il proposito di sottrarlo al pericolo di essere revocato qualora fosse interpretato come rapporto tra mandante e mandatario, in cui si attribuisce un incarico a certe condizioni e a certi limiti di tempo. L'estraneità del sovrano al patto è pertanto un importante, fondamentale ed ineliminabile contrassegno della sovranità hobbesiana. Del resto non è avvalorabile come fatto da Warrender, l'idea secondo cui il sovrano è parte contraente del patto in quanto persona della moltitudine investita di tale carica dalla maggioranza successivamente al patto, infatti, Hobbes distingue e sottolinea il fatto che il sovrano artificiale rappresenta tutti i membri della società ed è distinto dalla propria persona naturale, comunque rappresentata in quanto contraente del patto.

Il patto che instaura il corpo politico è un patto tra individui che si obbligano reciprocamente nei confronti di un terzo, attribuendo a quest'ultimo il diritto naturale, ad eccezione di quanto concerne, come vedremo, la sicurezza personale. Dunque il patto non è stipulato con qualcuno, ma a favore di qualcuno che, a propria volta, non è obbligato con coloro i quali lo contraggono. Come scrive Horkheimer, «poiché nello stato di natura non esiste ancora alcun governo, il contratto primordiale non viene concluso tra esso e i governati, bensì tra tutti i futuri cittadini dello Stato. Per volontà unanime i singoli conferiscono la sovranità a una persona o a una assemblea, che d'ora innanzi, in forza di questo contratto, esercita il potere. La volontà del sovrano, che i contraenti hanno investito di tutto il potere, con la sua volontà unica rappresenta la volontà di tutti. Così in origine l'autorità proviene dal popolo, si fonda sulla volontà di tutti i singoli o almeno sulla maggioranza dell'assemblea primordiale. [...] La volontà dello Stato s'identifica con la volontà di chi governa [...] ogni limitazione del potere supremo contrasta con il senso del contratto originario. Ovviamente dal contratto discendono anche dei doveri per chi detiene il potere statale, ma non sono i cittadini che possono farli valere contro i governanti: costoro sono responsabili solo di fronte a Dio e alla ragione. Una volta che il potere è stato assegnato e tutti gli altri vi hanno rinunciato, nessun individuo può tornare più sui propri passi [...] chi in geometria viola le definizioni sbaglia; chi viola le leggi dello Stato, è un criminale o un ribelle. Come le convenzioni geometriche, in ultima istanza, sono state adottate per costruire macchine, così la convenzione del contratto primordiale è stata conclusa per costruire la più grande di tutte le macchine. Funzione di questa macchina gigantesca, è di tener lontani gli orrori dello stato di natura, dell'anarchia»<sup>12</sup>.

Il contratto dà vita ad uno dei due tipi, ed anche di maggiore interesse, di Stato individuati da Hobbes, quello *per istituzione*: «Si dice che viene istituito uno Stato quando una moltitudine di uomini concorda e pattuisce, componente per componente, che a qualsiasi uomo o assemblea di uomini verrà dato dalla maggioranza il diritto di impersonare tutti quanti (cioè di essere il loro rappresentante) ognuno [...] dovrà autorizzare tutte le azioni e i giudizi di quell'uomo o assemblea di uomini come se fossero le sue, al fine di vivere pacificamente con gli altri e di essere protetto nei confronti degli altri uomini»<sup>13</sup>.

<sup>12</sup> M. HORKHEIMER, in M. MANCINI, *Op. cit.*, pp. 57-58.

<sup>13</sup> TH. HOBBS, *Leviatano*, cit., pp. 284-285, cap. XVIII. In inglese: «A Commonwealth is said to be instituted, when a multitude of men do agree, and covenant, every one with every one, that to whatsoever man, or assembly of men, shall be given by the major part, the right to present the person of them all (that is to say, to be their representative) every one [...] shall authorize all the actions and judgements, of that man, or assembly of men, in the same manner, as if they were his own, to the end to live peaceably amongst themselves, and be protected against other men». In latino «INSTITUTUR Civitas, quando homines sponte sua convenientes cum singulis paciscuntur, ut cuicumque homini vel coetui pars major suffragiis suis personam omnium gerendi jus contribuit, illi omnes obedirent. Obligatur ergo unusquisque eorum [...] illi quem major pars elegerit obedire et pro autore actionem illius omnium habendus est. Nam nisi in parte suffragiorum majore intelli-

L'elemento fondamentale su cui si basa la trattazione hobbesiana della sovranità e del patto che le dà origine è il *trasferimento*, la cui formula è oggetto di un complesso processo di elaborazione che ha le proprie tappe nelle tre principali opere politiche hobbesiane<sup>14</sup>.

gantur comprehensa suffragia omnium, frustra conventum est, et contra finem ab unoquoque sibi propositum nempe pacem et protectionem omnium». Hobbes usa il termine *Commonwealth* (*Civitas*) soprattutto nel *Leviatano*, equiparandolo a *Stato civile*, *civitas*, ma anche a *res publica*. L'uso hobbesiano di tale lemma è stato letto diversamente e variamente dagli interpreti. Per alcuni la scelta è dettata da un utilizzo corrente del termine, riscontrabile anche in altri filosofi politici tra cui Locke. Per altri critici, anche più contemporanei a Hobbes, invece, la scelta non è condivisibile: Filmer la critica perché il termine, essendo il corrispondente di *res publica*, può designare soltanto una democrazia, mentre è più adatta l'accezione *Commonweal*, che si riferisce a ogni forma di governo. George Lawson, anch'egli critico contemporaneo della teoria hobbesiana e delle influenze che essa esercita su Locke, distingue la comunità (*civitas*, *community*) in cui non c'è nessun sistema di sottomissione e obbedienza, dallo Stato (*res publica*, *Commonwealth*) in cui tale sistema esiste, e aggiunge che poiché il governo seguito all'abolizione della monarchia nel 1649 viene chiamato *Commonwealth*, l'uso hobbesiano risulta poco adatto. Tuttavia nell'Inghilterra della metà del XVII secolo *Commonwealth* poteva essere usato sia in riferimento ad ogni Stato civile, sia, più raramente, per riferirsi ai soli governi rappresentativi. È bene dunque analizzare più da vicino il termine: Hobbes lo scrive con un trattino in mezzo, *Common-wealth*, ed etimologicamente è il risultato dell'unione di *common*, *comune* e *weal* o *wealth*, benessere, prosperità, accezione utilizzata indistintamente sia nel senso di *benessere pubblico* che di *corpo politico*, sino al XVI secolo, quando, dopo l'esperienza inglese sotto Cromwell, comincia ad essere utilizzata per designare un governo repubblicano, una democrazia. Secondo Duso (*La logica del potere*, cit., p. 210) la traduzione del termine *Commonwealth* con Stato, presente nei testi hobbesiani, provoca la tendenza a interpretare il filosofo inglese con le categorie dello *statalismo* o del *totalitarismo*, mentre è necessario seguire le indicazioni che Hobbes stesso ci dà per interpretare tale parola: egli indica come corrispondenti *State* e *Civitas*, il primo designa non soltanto una condizione, ma anche lo Stato come corpo politico e ciò è dimostrato dal sinonimo *Civitas* e dal suo corrispondente francese *État*, utilizzato nelle traduzioni delle opere hobbesiane e accettato da Hobbes stesso – in latino *status* è spesso associato a *civitas*, *imperium* e prende quindi il significato di *forma di governo*, condizione politica e sociale e, a partire dal 1500, designa un gruppo umano sottomesso all'autorità, autorità sovrana esercitata su un popolo e un territorio, pertanto *Stato politico*. Infine è da segnalare che in più luoghi del *Leviatano* latino Hobbes traduce *Commonwealth* anche con *Res publica* e viceversa, ad esempio nel capitolo XXXI, traduce con *Commonwealth* l'opera di Platone e lo stesso accade nel capitolo XLII e nel capitolo XLVII. Ciò non fa che avvalorare l'idea d'utilizzo di *Commonwealth* come accezione indicativa di *corpo politico* e *Stato* in generale: *res publica* in latino classico indica il bene pubblico, la proprietà di Stato, poi lo Stato, gli affari pubblici, in contrapposizione alla *res privata* e include tutte e tre le forme di governo e non le loro deformazioni. Quindi Hobbes utilizza il termine inglese consapevolmente, ancora una volta, come sintesi della propria teoria, nell'introduzione, infatti, definisce il *Leviatano* «a Common-wealth or State (in Latin *Civitas*)» e la persona sovrana nasce dall'unione dei soggetti per il bene comune. Questi sono i tre significati del termine indicati come i corrispettivi di insieme dei cittadini, bene comune e Stato. Ciò è dimostrato anche dal fatto che nel *Leviatano* Hobbes non usa l'espressione *state of nature*, proprio per non creare equivoci con il termine, sinonimo anche di *condizione*, e dal fatto che quando si è voluto riferire allo stato in tal senso, ha usato l'espressione *estate of man*, *res humanae* (*Lev. XIX*), forma arcaica di *state*, *status*, *condizione*.

<sup>14</sup> Questa evoluzione è stata spesso tralasciata o messa in secondo piano da numerosi studiosi, in particolar modo da coloro i quali costituiscono i grandi pilastri della critica e dell'interpretazione del filosofo di Malmesbury, come Strauss, Schmitt, Warrender e Bobbio, nonostante individuino alcune

Negli *Elements of law natural and politic* (1640) Hobbes ipotizza due modi per abbandonare il diritto a tutto, il *trasferimento* e la *rinuncia*<sup>15</sup>: «*Rinunciare* significa manifestare con segni sufficienti, che non è più nostra volontà fare quella azione che di diritto avremmo potuto fare prima. *Trasferire* un diritto ad un altro, consiste nel dichiarare mediante segni sufficienti, a quell'altro che lo accetta, che è nostra volontà non resistere, o fargli opposizione secondo quel diritto che vi avevamo prima di trasferirlo»<sup>16</sup>.

L'istituzione dello Stato avviene attraverso il trasferimento, una serie di atti con cui ciascuno si obbliga a non resistere al sovrano. Scrive infatti il filosofo inglese: «La costituzione di un'unione consiste nel fatto che ciascun uomo si obbliga mediante un patto nei confronti di un solo uomo, o di un solo consiglio, nominati e stabiliti da tutti, a compiere quelle azioni, che il detto uomo o consiglio comanderanno di compiere, alcuna azione che egli o esso proibiranno, o comanderanno di non compiere»<sup>17</sup>.

fondamentali differenze tra gli scritti politici hobbesiani. Viceversa sono pochi i grandi nomi tra cui Jaume, Zarka, Gauthier, Hampton e Martinich che, cogliendone la rilevanza, hanno incentrato i propri studi su tale argomento e solo recentemente si sono aggiunte le pubblicazioni di studiosi e ricercatori che, vedendo in Hobbes il fondatore e il precursore del concetto di rappresentanza, hanno rilevato la novità e le ambiguità del *Leviathan* rispetto alle precedenti opere. Così Jaume (*Op. cit.*) e Zarka (*Hobbes e il pensiero politico moderno*, Palomar, Bari 2001), pongono l'accento sulle differenze tra i tre scritti circa il trasferimento e il patto; Gauthier (*Op. cit.*) operando un'importante risistemazione degli studi di Hobbes e delle influenze da questi subite, in particolare quelle razionalistico-scientifiche, si sofferma sulle sfumature concernenti la costruzione dello Stato nelle tre opere politiche. La Hampton ha dedicato alla teoria hobbesiana del contratto un intero lavoro, *Hobbes and the social contract tradition* (CUP, Cambridge 1986), mentre Martinich dà ampio spazio alle suddette sfumature nei testi *The two Gods of Leviathan. Thomas Hobbes on religion and politics*, (CUP, Cambridge 2002) e *A Hobbes Dictionary*, (Blackwell, London 1995). Non meno importante è il volume di Hannah Pitkin, *The concept of representation* (UCP, Los Angeles 1997), che riconosce in Hobbes il primo fautore della rappresentanza senza tuttavia porre in rilievo le differenze tra le opere. Per ciò che concerne i saggi più recenti, sono fondamentali i seguenti testi di e a cura di Duso: *Il contratto sociale nella filosofia politica moderna*, Franco Angeli, Milano 1998, *La logica del potere*, cit., *Il potere per la storia della filosofia politica moderna*, cit., *La rappresentanza politica. Genesi e crisi di un concetto*, cit., *Oltre la democrazia. Un itinerario attraverso i classici*, Carocci, Roma 2004. Infine, si vedano altresì G. SORGI, *Quale Hobbes?* cit., e A. AMENDOLA *Op. cit.*

<sup>15</sup> *Trasferimento* letteralmente deriva dalla radice indoeuropea *bher*, 'portare', in greco *pherein*, *phoros*, *phora*, 'portare', 'che porta, azione di portare', in latino *fero*, *fers*, 'portare', 'supportare', unito a *trans* significa 'demandare', 'trasferire', 'consegnare', ma anche, come è attestato da diversi testi del XVII secolo, 'dare a qualcuno ciò che si possiede legalmente'. *Rinuncia*, invece, deriva dal latino *nuntius*, 'messaggero', da cui *nuntiare*, 'annunciare' e *renunutiare*, 'annunciare il ritiro da', 'revocare', 'affermare pubblicamente e formalmente che non si è più proprietari di qualcosa'.

<sup>16</sup> TH. HOBBS, *Elementi di legge naturale e politica*, cit., I, XV, 3, p. 119. In inglese: «To RELINQUISH it, is by sufficient signs to declare, that it is his will no more to do that action, which of right he might have done before. To TRANSFER right to another, is by sufficient signs to declare to that other accepting thereof, that it is his will not to resist, or hinder him, according to that right he had thereto before he transferred it» (TH. HOBBS, *Human Nature*, cit., I, XV, 3, p. 82).

<sup>17</sup> Ivi, I, XIX, 7, pp. 159-160. Nell'originale inglese: «The making of union consisteth in this, that every man covenant oblige himself to some one and the same man, or to some one and the same council, by them all named and determined, to do those actions, which the said man or council shall command them to do; and to do no action which he or they shall forbid, or command them not to do» (TH. HOBBS, *Human Nature*, cit., I, XIX, 7, p. 106).

Trasferimento che, specifica Hobbes riprendendo i propri studi matematici e fisici, *non è reale*, poiché gli individui naturali e le loro *forze* non sono altro che insieme di moti, d'impulsi, e pertanto lo Stato non potrà mai essere il risultato della *somma della loro forza fisica*: «Quando un uomo pattuisce di assoggettare la propria volontà al comando di un altro, egli si obbliga a rinunciare alla sua forza ed alle sue risorse in favore di colui al quale pattuisce di obbedire [...] quell'unico uomo o consiglio, al quale i membri particolari hanno attribuito il potere comune, è chiamato il loro sovrano, ed il suo potere, il potere sovrano, che consiste nel potere e nella forza che ognuno dei membri ha trasferito da sé a lui per patto [...] Poiché è impossibile per un uomo trasferire realmente la propria forza ad un altro, o per quell'altro riceverla, si deve intendere che trasferire un potere e una forza, per un uomo non consiste in altro che deporre ed abbandonare il proprio diritto di resistere nei confronti di colui al quale egli così lo trasferisce»<sup>18</sup>.

Nell'opera del 1640 la cessione dello *jus in omnia* segue lo schema di un trasferimento doppiamente ambiguo: non indica una cessione di diritti a qualcuno che ne è privo – nella condizione naturale ognuno gode di un diritto a tutto e non può ottenere più diritti di quelli che già di fatto possiede – ma non è neanche una cessione reale delle forze, altrettanto impossibile – quando Hobbes scrive che la forza non può essere trasferita naturalmente e che quindi la cessione dei diritti equivale a non resistere, sembra quasi sparire ogni differenza tra trasferimento e rinuncia. Siamo così dinanzi a un trasferimento che non implica ancora una traslazione giuridica, ma soltanto una rinuncia all'uso della propria forza e delle proprie risorse, un impegno a *non resistere* all'azione del sovrano che, essendo l'unico a non averlo trasferito, può esercitare liberamente il proprio diritto di natura<sup>19</sup>.

Una rinuncia a contrastare l'azione libera di un solo soggetto, che non equivale però a una resa incondizionata: «Così come era necessario che un uomo non mantenesse il suo diritto su alcune cose, così anche lo era che egli mantenesse il suo diritto su alcune cose: sul suo corpo (ad esempio), il diritto di difendere il quale egli non potrebbe trasferire; sull'uso di fuoco, acqua, aria libera, e di un luogo per viverci e su tutte le cose necessarie per la vita»<sup>20</sup>. La legge di natura comanda di

<sup>18</sup> Ivi, pp. 160-161. Nel testo inglese: «When a man covenanteth to subject his will to the command of another, he obligeth himself to this, that he resign his strength and means to him, whom he covenanteth to obey; and hereby, he that is to command may by the use of all their means and strength, be able by the terror thereof, to frame the will of them all to unity and concord amongst themselves [...] And because it is impossible for any man really to transfer his own strength to another, or for that other to receive it; it is to be understood: that to transfer a man's power and strength, is no more but to lay by or relinquish his own right of resisting him to whom he so transferreth it» (TH. HOBBS, *Human Nature*, cit., I, XIX, 7-8, pp. 106-107).

<sup>19</sup> Cfr. A. P. MARTINICH, *A Hobbes dictionary*, cit., pp. 266-268.

<sup>20</sup> TH. HOBBS, *Elementi di legge naturale e politica*, cit., I, XVII, 2, p. 138. In inglese: «As it was necessary that a man should not retain his right to every thing, so also was it, that he should retain his right to some things: to his own body (for example) the right of defending, whereof he could not transfer; to the use of fire, water, free air, and place to live in, and to all things necessary for life» (TH. HOBBS, *Human Nature*, cit., I, XVII, 2, p. 93).

trasferire solo quei diritti incompatibili con la pace, non esige la privazione di diritti che gli individui siano disposti a riconoscere anche agli altri, in primo luogo l'autoprotezione e l'insieme delle condizioni necessarie per la vita: «Né la legge di natura comandò di spogliarsi di altri diritti [...] poiché molti diritti vengono mantenuti, allorché entriamo nella pace reciproca, la ragione e la legge di natura dettano, qualsiasi diritto alcun uomo esiga di mantenere, egli concede di mantenere il medesimo ad ogni altro uomo»<sup>21</sup>.

Negli *Elements* il trasferimento dei diritti appare ancora come strettamente connesso alla discrezionalità individuale, il fine dell'istituzione dello Stato è la *conservazione della vita* e per questo i sudditi conservano parte del proprio diritto naturale. In tal senso «gli *Elements of law* mantengono una riserva parlando della non-resistenza degli individui di fronte al potere di coercizione del sovrano»<sup>22</sup> e per tale motivo emerge un'ulteriore grande ambiguità, quella dell'*obbligazione ad obbedire*. Hobbes, infatti, non chiarisce come dal non resistere, ovvero da un impegno di carattere negativo, si passi all'obbligo positivo dell'obbedienza, e quindi da cosa scaturiscano i diritti sovrani. Il filosofo inglese scrive che il sovrano può di diritto promulgare o abrogare leggi a proprio piacimento e che i membri dello Stato per i quali sono fatte sono obbligati ad obbedirvi e, di conseguenza, a non resistere alla loro esecuzione<sup>23</sup>. Non resistere all'applicazione, in senso negativo e restrittivo, della norma non equivale ad applicare quanto da essa prescritto, per tale motivo l'edificio politico su cui poggia lo Stato negli *Elements* non è ancora sufficientemente solido e definito per fondarvi i diritti assoluti attribuiti da Hobbes al sovrano. Non viene creata nessuna obbligazione che faccia riferimento ad un nuovo potere di cui il sovrano non sia già titolare nello stato di natura.

La teoria del trasferimento del diritto come non resistenza non crea né la persona civile né il suo potere assoluto. Negli *Elements* Hobbes descrive una *rinuncia al diritto naturale in sé*, al diritto di adoperare tutto il potere che si ha per difendersi, e grazie ad essa la moltitudine degli uomini dà vita ad un'*unità* in cui il sovrano è tale perché è l'unico a non aver rinunciato e il *pactum subjectionis* appare ancora ben distante dal coincidere con il *pactum unionis*<sup>24</sup>. Come rileva

<sup>21</sup> *Ibidem*. Nel testo inglese: «Nor doth the law of nature command any divesting of other rights, than of those only which cannot be retained without the loss of peace. Seeing then many rights are retained, when we enter into peace one with another, reason and the law of nature dictateth, Whatsoever right any man requireth to retain, he allow every other man to retain the same» (TH. HOBBS, *Human Nature*, cit., I, XVII, 2, pp. 93-94).

<sup>22</sup> Y. CH. ZARKA, *Hobbes e il pensiero politico moderno*, cit., p. 250.

<sup>23</sup> TH. HOBBS, *Elementi di legge naturale e politica*, cit., II, XX, 19, p. 176. In inglese: «For he that cannot of right be punished, cannot of right be resisted; and he that cannot of right be resisted, hath coercive power over all the rest, and thereby can frame and govern their actions at his pleasure; which is absolute sovereignty» (TH. HOBBS, *De Corpore politico*, cit., II, XX, 19, p. 118).

<sup>24</sup> Hobbes parla ancora di una *pluralità di patti* come elemento associativo di ogni città che porta alla fine ad un edificio di corporazioni od unioni subordinate che a loro volta coronano nel corpo politico, concezione, questa, che indica la presenza di una prospettiva chiaramente medievale.

Amendola, nell'opera del 1640 «siamo piuttosto in presenza di una sottomissione senza unione»<sup>25</sup>, e l'*unione* per il filosofo di Malmesbury si ha soltanto «quando molte volontà sono sussunte o incluse nella volontà di uno o più consenzienti [...] e allora quella sussunzione [...] è chiamata *unione*»<sup>26</sup>.

Lungi dall'elaborare una teoria della rappresentanza, negli *Elements* Hobbes delinea una semplice procedura di designazione; non utilizza il termine rappresentante, ma parla piuttosto di *grande ministro* e di *corpo politico*, definito ancora in base al concetto medievale di *persona ficta* o *civilis*, dove per fittizia s'intende unicamente *non naturale*, irreali<sup>27</sup>: «Questa unione così fatta è ciò che gli uomini chiamano oggi giorno un *corpo politico* o società civile; e i greci chiamano *πολις*, vale a dire città, che si può definire una moltitudine di uomini, uniti come una persona da un potere comune, per la loro pace, difesa e beneficio»<sup>28</sup>. E con il termine *moltitudine* Hobbes si riferisce al primo del doppio significato dell'accezione *popolo* poiché, «in un senso significa solo un certo numero di uomini, distinti dal luogo della loro dimora [...] che non è altro che la moltitudine di [...] singole persone [...] senza ogni considerazione circa alcun contratto o patto intercorrente tra loro [...] in un altro senso, essa significa una persona civile, vale a dire o un uomo o un consiglio, nella volontà del quale è inclusa e coinvolta la volontà di ognuno in particolare»<sup>29</sup>.

Hobbes non chiarisce come avviene esattamente il passaggio dal primo al secondo tipo di popolo, ma si limita ad illustrare il risultato del patto, cioè l'istituzione dello Stato la cui organizzazione, continua il filosofo inglese, non può che essere inizialmente *democratica*. È la maggioranza ad essere indicata sia come la terza istanza da produrre, sia come la terza istanza che è necessario presupporre in quanto garante del patto interindividuale: «La prima in ordine di tempo di queste tre specie è la democrazia, e deve essere così di necessità, poiché un'aristocrazia ed una monarchia richiedono la nomina di persone sulle quali ci si è accordati,

<sup>25</sup> A. AMENDOLA, *Op. cit.*, p. 242.

<sup>26</sup> Ivi I, XII, 8, p. 99. Nell'originale inglese: «When many wills are involved or included in the will of one or more consenting, (which how it may be, shall be hereafter declared) then is that involving of many wills in one or more called UNION» (TH. HOBBS, *Human Nature*, cit., I, XII, 8, p. 72).

<sup>27</sup> Cfr. L. JAUME, *Op. cit.*, pp. 117-120.

<sup>28</sup> TH. HOBBS, *Elementi di legge naturale e politica*, cit., I, XIX, 8, p. 160. Nel testo inglese: «This union so made, is that which men call now-a-days a BODY POLITIC or civil society; and the Greeks call it polis, that is to say, a city. which may be defined to be a multitude of men, united as one person by a common power, for their common peace, defence, and benefit» (TH. HOBBS, *Human Nature*, cit., I, XVII, 2, p. 107).

<sup>29</sup> Ivi, II, II, 11, p. 183. In inglese: «For the word people hath a double signification. In one sense it signifieth only a number of men, distinguished by the place of their habitation; as the people of England, or the people of France; which is no more, but the multitude of those particular persons that inhabit those regions, without consideration of any contracts or covenants amongst them, by which any one of them is obliged to the rest. In another sense, it signifieth a person civil, that is to say, either one man, or one council, in the will whereof is included and involved the will of every one in particular» (TH. HOBBS, *De corpore politico*, cit., II, XXI, 11, p. 124).

e questo accordo in una grande moltitudine di uomini deve consistere nel consenso della maggioranza e dove i voti della maggioranza coinvolgono i voti del resto, vi è effettivamente una democrazia»<sup>30</sup>.

Così, per concludere con le parole di Jaume, «par quelque aspect que l'on prenne la problématique de 1640, [...] elle s'avère peu claire et peu satisfaisante pour la fin poursuivie par Hobbes. [...] On constate qu'il manque cette irréversibilité du procès d'institution (moyennant la représentation), dont le *Léviathan* donnera le mécanisme. Et nous ne sommes pas en face de l'Etat représentatif. Le pacte de sujétion des Monarchomaques, la politique d'Aristote, sa vision de la *polis*, et sans doute aussi la ville-État de Machiavel, voilà encore les cadres de pensée de Hobbes»<sup>31</sup>.

### *Unione e body politic nel De Cive.*

In un primo tentativo di rimediare alle ambiguità presenti negli *Elements*, nella sua seconda opera politica, il *De Cive*, Hobbes apporta alcune importanti modifiche.

Sebbene, infatti, nel testo del 1642 il trasferimento sia ancora indicato come il secondo meccanismo, assieme alla rinuncia, con cui recedere dal proprio diritto<sup>32</sup>, e costituisca ancora l'unico mezzo per operare una sottomissione, la formula subisce una lieve trasformazione. Si profila una nozione diversa, un salto concettuale dal trasferimento del diritto alla sottomissione della volontà. Scrive Hobbes: «Si richiede che, riguardo alle cose necessarie alla pace e la difesa, la *volontà* di tutti sia *unica*. Ma questo non può avvenire, se ciascuno non sottomette la propria *volontà* alla *volontà* di *un solo* altro [...] in modo che sia considerata come *volontà* di tutti e di ciascun singolo, quello che costui *avrà voluto*. [...] Questa *sottomissione* delle *volontà* di tutti loro alla *volontà* di *un solo uomo* o *un solo consiglio*, ha

<sup>30</sup> Ivi, II, XXI, 1, pp. 177-178. Nel testo originale: «The first in order of time of these three sorts is democracy, and it must be so of necessity, because an aristocracy and a monarchy, require nomination of persons agreed upon; which agreement in a great multitude of men must consist in the consent of the major part; and where the votes of the major part involve the votes of the rest, there is actually a democracy» (TH. HOBBS, *De Corpore Politico*, cit., II, XXI, 1, p. 119).

<sup>31</sup> L. JAUME, *Op. cit.*, p. 120.

<sup>32</sup> Cfr. TH. HOBBS, *De Cive*, cit., II, 4-5, pp. 90-91: «Vi *rinuncia in assoluto* chi dichiara [...] di volere che non gli sia più lecito fare una cosa, che prima poteva fare di *diritto*. Lo trasferisce ad un altro chi [...] dichiara all'altro che vuole accettare questo diritto, che non gli sia più lecito resistergli quando compirà una certa azione, cui prima poteva opporsi *legittimamente*». In inglese: «He absolutely *renounceth* it, who by some sufficient Sign, or meet Tokens, declares that he is willing that it shall never be lawfull for him to doe that again, which before, *by Right*, he might have done. He conveys it to another, who by some sufficient Sign, or meet Tokens, declares to that other, that he is willing it should be unlawfull for him to resist him, in going about to do somewhat in the performance where he might before, *with Right*, have resisted him» (TH. HOBBS, *Philosophical Rudiments*, cit., II, 4, p. 17).

luogo quando ciascuno con un patto si obbliga verso ciascun altro a non resistere alla *volontà* di quell'uomo o di quel *consiglio*, cui si è sottomesso; cioè a non rifiutargli l'uso delle proprie forze e ricchezze, contro chiunque altro (perché s'intende che egli conserva il diritto di difendersi contro la violenza). E viene chiamata UNIONE»<sup>33</sup>.

Nel capitolo V Hobbes ridisegna il rapporto di obbedienza politica fissando la necessità di un'unica volontà riconosciuta come propria dai sudditi e individua nell'unione pattizia il vincolo in grado di produrla. Mantiene la formula della rinuncia al diritto naturale come non resistenza, ma presenta il patto come accordo di ciascuno con tutti gli altri e con tale specificazione elimina ogni equivoco circa i legami dei singoli con il sovrano, *beneficiario* di un patto *fra* sudditi. «In questo modo, viene a crearsi quel rapporto tra i cittadini che negli *Elements* mancava: l'obbligo verso il sovrano qui, infatti, viene mantenuto in forza di un obbligo per così dire orizzontale che intercorre fra ciascun suddito e tutti gli altri»<sup>34</sup>.

Resta, tuttavia l'idea secondo cui il sovrano è tale perché è l'unico a non rinunciare al proprio diritto, infatti, «ciascun cittadino, concludendo il patto con ciascun altro dice così: *trasferisco il mio diritto a questa persona purché tu trasferisca il tuo alla stessa persona*. In tal modo il diritto, che ciascuna aveva, di usare delle sue forze a proprio beneficio, viene interamente trasferito ad un uomo o consiglio, a beneficio comune»<sup>35</sup>. I diritti sovrani coincidono ancora con il diritto naturale del sovrano; il fondamento dell'obbligazione resta ancora la *passività di tutti gli altri* e siccome, ancor più che negli *Elements*, non si può parlare di obbligazione dei sudditi rispetto ad un sovrano che non è tra i contraenti, è ancora più difficile trasformare questa in obbedienza positiva. «Resta perciò a incrinare la costruzione artificiale dell'unità, il forte carattere naturalistico della supremazia del sovrano; il diritto di governare risulta appiattito sul potere di fatto conservato dal sovrano e liberato da tutte le opposizioni»<sup>36</sup>.

<sup>33</sup> Ivi, V, 7, p. 127. Nel testo inglese: «It is requisite that in those necessary matters which concern Peace and self-defence, there be but *one will* of all men. But this cannot be done, unlesse every man *will* so subject his *will* to some *other one*, to wit, [...] that whatsoever his *will* is in those things which are necessary to the common peace, it be received for the *wills* of all men in generall, and of every one in particular. [...] This *submission* of the *wills* of all those men to the *will* of *one man*, or *one Counsell*, is then made, when each one of them obligeth himself by contract to every one of the rest, not to resist the *will* of that *one man*, or *counsell*, to which he hath submitted himself; that is, that he refuse him not the use of his wealth, and strength, against any others whatsoever (for he is supposed still to retain a Right of defending himself against violence) and this is called UNION» (TH. HOBBS, *Philosophical Rudiments*, cit., V, 7, p. 68).

<sup>34</sup> A. AMENDOLA, *Op. cit.*, pp. 243-244.

<sup>35</sup> TH. HOBBS, *De Cive*, cit., II, VI, 20, p. 144. In inglese: «For each Citizen compacting with his fellow, says thus, *I convey my Right on this party, upon condition, that you passe yours to the same*; by which means, that Right which every man had before to use his faculties to his own advantage, is now wholly translated on some certain man, or Councell, for the common benefit» (TH. HOBBS, *Philosophical Rudiments*, cit., II, VI, p. 91).

<sup>36</sup> A. AMENDOLA, *Op. cit.*, p. 244.

Negli *Elements* e nel *De Cive* lo schema è sostanzialmente identico, come riassume Piccinini: «Se il trasferire i propri diritti non può voler dire spogliarsene o ridurli, il trasferimento delle forze non può significare altro, dato che naturalmente non si dà trasferimento di potere da un uomo a un altro, che la rinuncia al proprio potere di resistenza. Hobbes è molto preciso nel definire il carattere privato in cui la sovranità si costituisce: la sottomissione è l'unico possibile trasferimento da parte di ciascuno della propria forza, ma esso non può essere frainteso come il contenuto d'una promessa o una dichiarazione di valenza simbolica, deve essere un atto, e quindi, nell'orizzonte di una natura materialisticamente definita, non può essere che l'evento negativo di una dismissione. Il diritto a comandare di chi ha il potere equivale al fatto della contemporanea rinuncia da parte di tutti gli altri a quel diritto a resistergli in cui si compendiano tutti i diritti della condizione naturale, fatta eccezione per il diritto alla vita»<sup>37</sup>.

Nel *De Cive* si ripresenta del resto anche la questione dei *diritti inalienabili* e dei *limiti alla non resistenza*<sup>38</sup>. Nell'opera del 1642, dove è scomparsa l'idea del non trasferimento di quei diritti che non si è disposti a concedere agli altri, Hobbes infatti distingue tra *resistenza* e *difesa personale* e scrive che nessuno può rifiutare al sovrano l'uso delle proprie forze e ricchezze contro chiunque altro, mentre conserva il diritto di difendersi. Così si ritorna al problema della mancanza di fondamento all'obbedienza che il filosofo inglese in parte risolve fondando l'obbligo sulla finalità dell'istituzione statale: «L'obbligo di prestare tale obbedienza non nasce immediatamente dal patto con cui abbiamo trasferito ogni nostro diritto allo Stato; ma mediatamente, cioè dal fatto che senza obbedienza il diritto del potere sarebbe vano, e di conseguenza lo Stato non sarebbe stato affatto costituito. Infatti, altro è dire ti do il diritto di comandare qualunque cosa, altro è dire farò tutto quello che comanderai»<sup>39</sup>.

Anche per ciò che concerne l'idea d'*unione* il *De Cive* appare un tentativo di superare quanto scritto negli *Elements*, con l'unione descritta come l'elemento su cui si forma e si fonda il corpo dello Stato, della società, della persona civile, perché le volontà di tutti i membri ne costituiscono una sola: «L'*unione* così fatta si chiama *Stato*, o *società civile* e anche *persona civile*. Infatti, essendo *unica* la

<sup>37</sup> M. PICCININI, *Op. cit.*, p. 132.

<sup>38</sup> Il tema è trattato in particolare nel capitolo II, dove si legge: «Nessuno può obbligarsi, con nessun tipo di *patto*, a non resistere, a chi gli reca morte, ferite, o un altro danno fisico» (TH. HOBBS, *De Cive*, cit., I, II, 18, p. 96). Nel testo inglese: «No man is oblig'd by any *Contracts* whatsoever not to resist him who shall offer to kill, wound, or any other way hurt his Body» (TH. HOBBS, *Philosophical Rudiments*, cit., I, II, 18, p. 25).

<sup>39</sup> Ivi, II, VI, 13, p. 136. Nel testo inglese: «But the obligation to performe this growes not immediately from that *Contract* by which we have convey'd all our Right on the City, but mediately from hence, That, without obedience, the Cities Right would be frustrate, and by consequence there would be no City constituted. For it is one thing if I say, I give you Right to Command what you will; another, if I say, I will doe whatsoever you Command» (TH. HOBBS, *Philosophical Rudiments*, cit., II, VI, 13, p. 82).

*volontà* di tutti, deve essere considerata come una *persona unica*, distinta e riconosciuta con *un solo nome* [...] lo STATO (per definirlo) è una *persona unica* la cui *volontà*, per patti di molti uomini, va ritenuta come la *volontà* di tutti costoro; così che può usare delle forze e delle facoltà dei singoli per la pace e la difesa comune»<sup>40</sup>.

Unione che, anche nell'opera del 1642, comporta un'iniziale fase democratica dell'istituzione statale: «Si deve considerare poi che ciascuno della moltitudine (da cui ha inizio lo Stato da costituire) deve consentire con gli altri affinché nelle cose proposte in assemblea da chiunque di loro, si tenga per volontà di tutti quello che vorrà la maggior parte»<sup>41</sup>. La democrazia è parallela e complementare alla formazione stessa della società: per Hobbes, quelli che si riuniscono per erigere uno Stato sono, quasi per il fatto stesso di essere riuniti, una democrazia<sup>42</sup>; s'impegnano ad accettare il volere della maggioranza, istituita non da un patto tra singoli e popolo ma da patti reciproci tra i singoli, perchè senza lo Stato il popolo non esiste.

Laddove per *popolo* Hobbes intende un corpo, una persona alla quale si può attribuire una determinata volontà, come si evince da una nota molto importante dedicata alla *moltitudine* e al duplice significato del termine: «S'intende che moltitudine, in quanto termine collettivo, significa molte cose, per cui una moltitudine di molti uomini è lo stesso che molti uomini. Ma lo stesso termine, essendo di numero singolare, significa una cosa sola, cioè una sola moltitudine, ma in nessuno dei due modi s'intende che la moltitudine abbia una volontà unica»<sup>43</sup>. Una moltitudine, continua il filosofo di Malmesbury, non può promettere, fare patti, trasferire diritti, se non singolarmente ed individualmente; la moltitudine è molti uomini, ciascuno con la propria volontà, ma la stessa moltitudine può divenire

<sup>40</sup> Ivi, V, 9, pp. 127-128. In inglese: «Now *union* thus made is called a *City*, or *civill* society, and also a *civill* Person; for when there is *one will* of all men, it is to be esteemed for *one Person*, and by the word (*one*) it is to be knowne, and distinguished from all particular men, as having its own Rights and properties; insomuch as neither any one Citizen, nor all of them together (if we except him whose will stands for the will of all) is to be accounted the City. A CITY therefore (that we may define it) is *one Person*, whose *will*, by the compact of many men, is to be received for the *will* of them all; so as he may use all the power and faculties of each particular person, to the maintenance of peace, and for common defence» (TH. HOBBS, *Philosophical rudiments*, cit., V, 9, p. 69).

<sup>41</sup> TH. HOBBS, *De Cive*, cit., II, VI, 2, p. 131. «We must consider that every one of the Multitude (by whose meanes there may be a beginning to make up the City) must agree with the rest, that in those matters which shall be propounded by any one in the Assembly, that be received for the will of all which the major part shall approve of» (TH. HOBBS, *Philosophical rudiments*, cit., II, VI, 2, pp. 73-74).

<sup>42</sup> Ivi, II, VII, 5, p. 147. In inglese: «Those who met together with intention to erect a City, were almost in the very act of meeting a Democracy» (TH. HOBBS, *Philosophical rudiments*, cit., II, VII, 5, p. 96).

<sup>43</sup> Ivi, II, VI, 1, nota, p. 130. Nel corrispondente inglese: «By Multitude, because it is a collective word, we understand more then one, so as a multitude of men is the same with many men; The same word, because it is of the singular number, signifies one thing, namely, one multitude; but in neither sense can a multitude be understood to have one will given to it by nature, but to either a severall; and therefore neither is any one action whatsoever to be attributed to it» (TH. HOBBS, *Philosophical rudiments*, cit., II, VI, 1, p.72).

una persona unica, se i suoi membri concludono uno per uno il patto con cui concordano di identificarsi in un'unica volontà e allora viene chiamata popolo.

L'evoluzione rispetto agli *Elements* è dunque notevole, Hobbes è più vicino al futuro concetto di rappresentanza, ma, come afferma Jaume, lo formula ancora attraverso categorie antiche, poiché sembra descrivere ancora un'associazione reale di tipo medievale, strutturata su un asse verticale Stato-società di individui che vivono insieme. Inoltre, come scrive Amendola, in entrambe le opere «l'utilizzo di termini come *persona civitatis* o come *politic body*, pur introdotti per indicare il prodotto del patto politico l'unione politica in contrapposizione alla semplice moltitudine d'individui, non sembra superare l'uso puramente metaforico. [...] La persona artificiale insomma non può dirsi davvero ancora nata»<sup>44</sup>. I cambiamenti sono molteplici e profondi, compare l'idea secondo cui è lo Stato con la sua volontà unitaria a creare il popolo, ma Hobbes non lo concepisce ancora come *astrazione* nella sua dimensione rappresentativa. Solo abbandonando i vecchi modelli e fondando razionalmente la legittimità e la sovranità, il filosofo inglese farà realmente quel salto concettuale e teorico, presente nel *Leviathan*.

### *Il Leviatano: l'autorizzazione, la persona artificiale, la rappresentanza.*

Tutte le aporie ancora presenti nei due scritti precedenti trovano la loro soluzione nel *Leviatano* (1651), opera che costituisce la *summa* di tutto il discorso hobbesiano sulla sovranità e il suo nesso con la rappresentanza. Con il *Leviathan* Hobbes riesce a formulare la propria dottrina dello Stato nella sua espressione ultima, più matura, quasi definitiva, più ricca e di stampo sia giuridico che politico. Tutti i successivi ragionamenti sulla sovranità, la sua natura, la rappresentanza, le sue implicazioni partiranno e deriveranno dalle innovazioni qui introdotte<sup>45</sup>.

La teoria dell'autorizzazione è la maggiore e principale novità del *Leviatano*, il decisivo progresso nel pensiero politico hobbesiano<sup>46</sup>. I concetti di persona giuridica e di autorizzazione introdotti nel capitolo XVI, infatti, consentono al filosofo di Malmesbury di eliminare alcune ultime incongruenze ancora presenti negli *Elements* e nel *De Cive* in cui è evidente la difficoltà hobbesiana di spiegare come il patto può essere l'unica via per giungere alla creazione del sovrano.

Nel *Leviatano*, come nel *De Cive*, Hobbes specifica che il patto viene stipulato esclusivamente tra gli individui, ma la formula cambia in modo radicale, ne indica un contenuto nuovo, del tutto diverso. Gli individui autorizzano, nominandolo sovrano, un uomo o un'assemblea che rappresenti la loro persona, in cui si rico-

<sup>44</sup> A. AMENDOLA, *Op. cit.*, p. 245.

<sup>45</sup> Cfr. F. VIOLA, *Behemoth o Leviathan? Diritto e obbligo nel pensiero di Thomas Hobbes*, Giuffrè, Milano 1979 e T. MAGRI, *Saggio su Thomas Hobbes. Gli elementi della politica*, Il Saggiatore, Milano 1989.

<sup>46</sup> Cfr. D. GAUTHIER, *Op. cit.*, p. 120.

noscono e delle cui azioni ammettono d'essere autori, impegnandosi a mantenere nel tempo l'autorizzazione stessa: «Tutti quanti sottomettono le proprie volontà alla sua volontà e i propri giudizi al suo giudizio [...] è l'unità reale di tutti quanti in una ed una stessa persona, compiuta attraverso il patto di ogni uomo con ogni altro uomo, come se ognuno dicesse ad ogni altro *io autorizzo e cedo il mio diritto ad autogovernarmi a questo uomo o a questa assemblea di uomini a questa condizione: che tu gli ceda il tuo diritto ed autorizzi tutte le sue azioni in modo simile*»<sup>47</sup>.

Tale passo è fondamentale per comprendere l'evoluzione della teoria hobbesiana esposta nel *Leviathan*. Qui, per la prima volta, Hobbes introduce la dialettica *autore-attore* e l'idea di *autorizzazione*, e non parla più soltanto di trasferimento e rinuncia tra cui c'è solo una sottile differenza. Il discorso sul trasferimento viene ripetuto in tre passi paralleli di *Elements*, *De Cive* e *Leviathan*, nei quali la rinuncia viene identificata con l'atto di spogliarsi, di deporre il proprio diritto – *to divest, to lay down* nei testi inglesi, *decedere de jure suo, adimere sibi jus* nei testi latini – e in tutte le tre opere permane l'idea secondo cui la sottomissione implica che la varietà delle singole volontà confluisca nella volontà sovrana, ma nel *Leviatano* Hobbes ritiene ormai insufficiente il semplice trasferimento, una mera delega che sembra revocabile e fa ricadere tutte le responsabilità solo sul sovrano. Il meccanismo dell'autorizzazione fornisce allora l'irrevocabilità, l'impossibilità di invalidare gli atti sovrani e nega la possibilità di ribellarsi: il singolo è autore di ciò che fa il sovrano, ogni sua azione è da lui voluta ed autorizzata, pertanto qualsiasi giustificazione del diritto di resistenza viene meno. Quando la teoria del contratto viene applicata alla nascita dello Stato e della sovranità, nel *Leviatano* non compare più il termine *to divest*, ma *to give up*; il trasferimento non è più un semplice *non ostacolare*: l'atto costitutivo della sovranità è l'*autorizzare*. L'autorizzazione è l'espressione di un consenso attivo, deliberante, fondatore della sovranità e dello Stato, è la fase costituente che porta all'identificazione del suddito col sovrano che fa tutto in nome e per conto dell'individuo che l'ha creato, considerato sempre autore e responsabile di tutte le azioni sovrane, comprese le ingiustizie rivolte contro lo stesso suddito<sup>48</sup>. «Con l'autorizzazione [...] gli uomini designano un attore che li rappresenti, li unifichi in sé come persona politica e giuridica e agisca in nome loro: questo è il sovrano – monocratico o collegiale – al quale si affidano con un atto unilaterale di cessione di poteri»<sup>49</sup>.

<sup>47</sup> TH. HOBBS, *Leviatano*, cit., pp. 282-283. Nel corrispondente inglese: «Therein to submit their wills, every one to this will, and their judgements to his judgement [...] a real unity of them all, in one and the same person made by governant of every man with every man, *I authorize and give up my right of governing myself, to this man or to this assembly of men, on this condition: that thou give up thy right to him, and authorize all his actions in like manners*». In quello latino «Ejusque voluntati et judicio voluntatem suam submittat [...] in personam unam vera omnium unio; quid fid per pactum uniuscujusque cum unquoque tanquam si unicuique diceret, *Ego huic homini (vel huic coetui) auctoritatem et jus meum regendi meipsum concedo; ea conditione, ut tu quoque tam auctoritatem et jus tuum tui regendi in enundem transferas*».

<sup>48</sup> G. SORGI, *Quale Hobbes?* cit., p. 141.

<sup>49</sup> Ivi, pp. 181-182 .

Hobbes non dà una definizione d'autorizzazione, ma esprime il concetto con l'uso del verbo autorizzare e attraverso i concetti giuridici di persona, attore, autore, autorità. Dell'*attore* il filosofo inglese scrive: «Delle persone artificiali, alcune hanno le parole ed azioni *possedute* da quelli che rappresentano – e allora la persona è l'*attore* e chi possiede le sue parole ed azioni è l'AUTORE. In questo caso l'attore recita con autorità [...] il diritto di compiere qualsiasi azione si chiama AUTORITÀ e, a volte, autorizzazione»<sup>50</sup>.

Mutuandoli dalle arti drammatiche, Hobbes usa i due termini correlativi per spiegare la natura della sovranità: il sovrano è un attore la cui autorità, o potere d'imporre l'obbedienza, il diritto di comandare e compiere qualsiasi atto, deriva dagli individui che da moltitudine, attraverso il patto, si sono costituiti in *popolo*, e ne sono l'autore. Vi è un'imputazione artificiale delle azioni: con l'atto d'autorizzazione l'attore non agisce più in nome del suo diritto di natura a cui non ha rinunciato, ma fissa i criteri per l'esercizio del diritto da parte degli individui-autori, si sostituisce a loro nel decidere come esercitare tale diritto. «In questo modo, l'atto di autorizzazione riesce in modo molto più radicale a ovviare all'insufficienza della ragione prudenziale; autorizzando le azioni dell'attore, l'autore rinuncia infatti non solo a compier azioni che possano interferire con l'esercizio del diritto naturale altrui, ma all'esercizio stesso del proprio giudizio privato; rimette a un altro la facoltà di giudicare per suo conto»<sup>51</sup>. L'autorizzazione permette all'uomo hobbesiano di non esercitare più il proprio giudizio privato sui mezzi necessari all'autoconservazione, assumendo comunque su di sé le azioni del sovrano e accettando le valutazioni di bene e male date da questi, in tal modo si pone fine all'assenza di ordine caratterizzante la molteplicità dei discorsi privati, delle opinioni e dei linguaggi soggettivisticamente elaborati<sup>52</sup>.

<sup>50</sup> TH. HOBBS, *Leviatano*, cit., pp. 264-267. In inglese: «Of persons artificial, some have their words and actions *owned* by those whom they represent. And then person is the *actor*; and he that owneth his words and actions, is the AUTHOR: in which case the actor acteth by authority [...] the right of doing any action, is called AUTHORITY and sometimes warrant». In latino: «Verba et facta repraesentantium, ab iis quos repraesentant aliquando pro suis agnoscuntur; tunc autem repraesentans actor, repraesentatus author dicitur, ut cujus autoritate actor agit [...] Ita jus agendi, auctoritas dicitur». Si noti che *author*, *auctor* deriva dalla radice *aweg*, in latino *augere*, *auctus*, accrescere, da cui anche *auctor*, colui che fa crescere, fondatore, artefice, *auctoritas*, essere fondatore, inventore, e *auctorizare*, conferire l'autorità, divenuto in francese *autor*, *auteur*, e in inglese *au(c)tour* e *author*, persona che dà inizio, crea qualcosa. *Actor*, invece, deriva dalla radice *ag*, spingere davanti a sé, che nel lessico latino ha dato origine ad *agere*, *actus*, condurre, agire, in greco *agein*, e quindi ad *actio*, *actus*, azione, attività, e ad *actor*, colui che agisce, esecutore, operatore.

<sup>51</sup> A. AMENDOLA, *Op. cit.*, p. 247.

<sup>52</sup> David Gauthier (*Op. cit.*, pp. 124-125) ha distinto il meccanismo dell'autorizzazione da quello del patto, affermando che mentre la prima permette a un individuo di agire in vece di un altro, utilizzandone, come ritiene più opportuno, il diritto di natura, il secondo comporta una mera rinuncia, un trasferimento, e non una vera e propria traslazione dell'uso del diritto. I due modi di fondare lo Stato, continua Gauthier, sono complementari, il patto costituisce l'elemento *orizzontale*, l'atto che permette agli uomini di istituire lo Stato attraverso l'accordo reciproco, l'autorizzazione, invece, contiene l'elemento della cessione o trasferimento di diritti o anche della traslazione *verticale* dell'utilizzo del diritto naturale. A tale posizione si oppone Jean Hampton (*Hobbes and the social con-*

L'autorizzazione è *rinuncia all'esercizio del giudizio privato prudentiale*, è un atto che produce nuove regole per la definizione di termini morali, il sovrano – attore-autorizzato, fissa i criteri dell'esercizio del giudizio da parte dei sudditi che diventano *soggetti* solo grazie e con lo Stato.

Nel *Leviatano* Hobbes risolve il problema dell'assenza d'obbligazione delle due opere precedenti facendo sí che il diritto civile limiti quello naturale essendo allo stesso tempo fondato su di esso: gli individui non perdono completamente la titolarità sui propri diritti, ma non possono non obbedire alle leggi civili poiché il patto in base al quale l'autore conferisce l'autorità è un permesso, un incarico. Ogni azione e ogni legge dell'attore crea un obbligo, impegna l'autore come se avesse egli stesso agito o varato quella norma; l'autorizzazione presuppone un tipo di mandato che fonda da sé la sua validità, un mandato che non può essere ricusato, che non permette di sollevare controversie fra sudditi, né di affermare che le azioni sovrane sono improprie. Il suddito mantiene sí il diritto inalienabile alla salvaguardia della sua vita, cui si aggiungono, come vedremo, le libertà concesse dal *silentium legis*, ma le pene comminate, compresa quella di morte, sono legittime in quanto da lui autorizzate. Come scrive Zarka: «Il *Leviathan* mette in campo una struttura giuridica dello Stato che non ha corrispondente negli *Elements of law* o nel *De Cive* [...] l'atto di autorizzazione non implica piú soltanto l'obbligo di non-resistenza, ma crea l'obbligo positivo di riconoscere come proprie le parole e le azioni (legge o comando del sovrano). Inoltre l'autorizzazione non implica piú per gli individui la perdita del loro diritto naturale su se stessi, ma crea al contrario un diritto civile fondato su quello naturale, che ricade sui sudditi sotto forma di obblighi che assicurino una reciprocità e garantiscano la pace. [...] La costituzione del corpo politico quindi non lascia piú il sovrano come esterno alla società, detentore di un diritto naturale dello stato di guerra»<sup>53</sup>.

Di tale cambiamento si giova l'idea di *unione*, presentata come specifica relazione fra le parti che hanno istituito lo Stato e allo stesso tempo concepita come *persona artificiale*, come «*colui le cui parole o azioni sono considerate o come sue proprie o come rappresentative delle parole o azioni di un altro uomo oppure di ogni*

*tract tradition*, CUP, Cambridge 1999, pp. 118-119 e p. 125), la quale ritiene l'autorizzazione pienamente assimilabile al trasferimento del diritto previsto dal patto: autorizzare equivale a rinunciare al proprio diritto di natura, Hobbes stesso equipara i due atti nella citata formula d'autorizzazione del *Leviatano*. Nonostante colgano qualcosa d'esatto per ciò che concerne l'autorizzazione, entrambe le letture non sono del tutto accettabili: Gauthier individua bene la novità e la differenza tra autorizzazione e rinuncia-trasferimento, non individuata dalla Hampton che non rileva alcuna differenza con le due precedenti opere hobbesiane, ma sottolinea correttamente che non c'è alcuna priorità dell'autorizzante sull'autorizzato. Sull'autorizzazione e la radicale innovazione rispetto alle opere precedenti si è soffermata anche Hanna Pitkin la quale vede in tale atto il principio, il fondamento su cui poggia un altrettanto innovativo concetto hobbesiano, la *rappresentanza*, in quanto Hobbes concepisce quest'ultima «in terms of formal arrangements which precede and initiate it: authorization, the giving of auctority to act» (H. PITKIN, *Op. cit.*, p. II e pp. 14-37). Sulle divergenze tra queste letture si vedano anche A. AMENDOLA, *Op. cit.*, G. SORGI, *Quale Hobbes?* cit., e N. BOBBIO, *Op. cit.*

<sup>53</sup> Y. CH. ZARKA, *Hobbes e il pensiero politico moderno*, cit., pp. 273-274.

*altra cosa a cui vengono attribuite in verità o per finzione*<sup>54</sup> e che acquisisce autorità attraverso la succitata formula “Io autorizzo e rinuncio al mio diritto...”.

Nel *Leviatano* appare un fattore integrativo che allo stesso tempo fonda il sovrano e lo lega agli individui in maniera inedita rispetto al passato, la *persona di tutti*, che instaura una funzione supplementare, la *rappresentanza*, ed evita quel crollo dell'edificio politico degli *Elements* e del *De Cive*<sup>55</sup>. «L'introduzione della definizione del concetto di persona si sostituisce all'uso semplicemente metaforico della *persona civitatis* a indicare l'unità dello Stato civile; e il concetto di persona può allora giocare un ruolo ben più importante nella soluzione del problema della fuoriuscita dallo stato di natura»<sup>56</sup>. In una prospettiva completamente artificialista, gli uomini *fanno attivamente* il sovrano e il risultato del contratto è il meccanismo della rappresentanza come *processo permanente*. L'unità della persona del rappresentante è l'effetto del *consenso* espresso attraverso l'atto d'autorizzazione, «l'unità della persona del rappresentante implica retroattivamente quella del rappresentato»<sup>57</sup>.

Quello del *Leviatano* è dunque uno Stato descritto come *persona*, «una persona dei cui atti una grande moltitudine si è resa autrice in ogni suo singolo componente, attraverso dei patti reciprocamente stipulati, al fine di metterla in condizione di usare la forza e i mezzi di tutti loro nel modo che riterrà opportuno per la loro pace e la loro difesa comune. Chi si fa carico di questa persona si chiama SOVRANO, si dice che ha il potere sovrano<sup>58</sup>, tutti gli altri sono suoi SUDDITI»<sup>59</sup>.

Nello stato di natura gli uomini costituiscono una *moltitudine* disordinata, dominata dalle passioni e per uscirne non è sufficiente organizzarsi in famiglie o

<sup>54</sup> Ivi, cap. XVI, pp. 264-265. Nell'originale inglese: «A PERSON is he, whose words or actions are considered, either as his own, or as representing the words or actions of another man, or of any other thing to whom they are attributed, whether truly or by fiction». Nel testo latino: «PERSONA est is qui suo vel alieno nomine res agit».

<sup>55</sup> L. JAUME, *Op. cit.*, p. 81.

<sup>56</sup> A. AMENDOLA, *Op. cit.*, p. 245.

<sup>57</sup> Y. CH. ZARKA, *Hobbes e il pensiero politico moderno*, cit., p. 264.

<sup>58</sup> In questo caso Hobbes utilizza il termine inglese *power* nel senso di *controllo* di qualcuno su persone ed eventi, che detiene l'organizzazione di un paese per il suo benessere. Il corrispondente latino è *potestas*, anch'esso dalla radice *poti, patib* in gotico, capo di famiglia, sposo, in greco *posis* e *depostés*, capo della casa, in latino *potis*, capo di, possessore di, capo di un gruppo sociale, di una collettività, quindi, *potere politico, autorità che governa lo Stato*.

<sup>59</sup> TH. HOBBS, *Leviatano*, cit., pp. 282-283. Nel passo inglese: «One person, of whose acts a great multitude, by mutual covenants one with another, have made themselves everyone the author, to the end he may use the strength and means of them all, as he shall think expedient, for their peace and common defence. He that carryeth this person is called sovereign and said to have sovereign power, and every one besides, his subject». In quello latino: «Persona una est, cujus actionum, homines magno numero, per pacta mutual uniuscujusque cum unoquoque fecerunt se autores; eo fine, potentia omnium arbitrio suo ad pacem et communem defensionem uteretur. Is autem qui civitatis personam gerit, summam habere dicitur potestatem. Caeteri omnes subditi et cives appellantur». È da notare che nel passo latino Hobbes aggiunge che ad essere sottoposti al potere sovrano sono i sudditi e i cittadini, medesima precisazione fatta anche da Bodin nella definizione di sovranità.

in gruppi d'uomini, oppure essere continuamente spinti dalla volontà di essere governati e diretti dal giudizio di uno solo, anche se per un tempo limitato. «Una moltitudine di uomini diventa *una* persona quando viene rappresentata da un uomo e ciò avviene con il consenso particolare di ogni singolo componente di tale moltitudine. Infatti è l'*unità* del rappresentante e non l'*unità* del rappresentato che fa *una* la persona ed è il rappresentante che sostiene quella persona [...] poiché la moltitudine naturalmente non è *uno* ma *molti*, non può essere intesa come uno ma come molti autori di ogni cosa che i suoi rappresentanti dicono o fanno»<sup>60</sup>.

Così Hobbes, per definire l'essenza della sovranità, alla già citata distinzione tra autore e attore aggiunge un altro elemento espressamente teatrale, il concetto di persona – *persona* è il corrispettivo latino del greco πρόσωπον (*prósopon*) e significa *maschera*. Governare è *personificare*, e personificare è *recitare*: nello stesso modo in cui un attore di teatro incarna il testo di un autore, attraverso il suo ruolo, così il rappresentante sovrano recita il testo della moltitudine di individui che l'hanno autorizzato. Il posto del terzo è occupato dal commediante che indossa la *persona romana*<sup>61</sup>. La parola chiave è il verbo *to act*, dal doppio significato di agire e impersonare un ruolo: lo Stato si trasforma in un gigantesco teatro reale nel quale è la rappresentanza a disporre del palcoscenico; «l'istituzione dello Stato ha la funzione di rendere possibile lo spettacolo imponendo un testo unico»<sup>62</sup>. Attraverso l'autorizzazione, presentata come insieme di patti bilaterali, gli individui designano un uomo o un'assemblea per *sostenere* la *parte* della propria *persona*, *to bear*, scrive esattamente Hobbes, che significa appunto *impersonare*, rappresentare.

I cittadini autorizzanti fanno del sovrano un rappresentante, un procuratore e non un *dominus*, il quale ha autorità per commissione, con il loro permesso, e qui interviene l'importanza della loro responsabilità in quanto autori; in Hobbes la

<sup>60</sup> Ivi, pp. 270-271. Nel corrispondente inglese: «A multitude of men, are made *one* person, when they are by one man or one person, represented; so that it be done with the consent of every one of that multitude in particular. For it is the *unity* of the representer, not the *unity* of the represented, that maketh the person *one*. And it is the representer that beareth the person [...] because the multitude naturally is not *one*, but *many*; they cannot be understood for one; but in many authors, of every thing their representative saith, or doth in their name». In latino: «Etiam plurium hominum fit una persona quando repraesentatur ab uno, qui habet a singulis auctoritatem. Non enim repraesentati, sed repraesentantis unitas est, quae personam facit esse unam [...] Quondam autem multitudo naturaliter non unum aliquod, sed multi sunt; non unus, sed multi, nempe singuli auctores sunt eorum quae dicit vel facit actor». *Multitude*, *moltitudo*, da *mel*, *mol*, buona, abbondante, in latino *melior*, *melius*, *multus*, numeroso, massa di gente.

<sup>61</sup> A parere di Jaume (*Op. cit.*, p. 87) tale riferimento da parte di Hobbes si deve alla conoscenza che quest'ultimo ha dei latini, e in particolare di Cicerone che già utilizza il termine *persona* nel senso di rappresentante e luogotenente, basti pensare alle formule «Est enim digna persona oratio» oppure «Est [...] proprium munus magistratus intelligere se gerere personam civitatis», «È funzione propria del magistrato il convincersi ch'egli rappresenta la persona della città».

<sup>62</sup> Y. CH. ZARKA, *Hobbes e il pensiero politico moderno*, cit., p. 259.

rappresentanza è un *assumere obblighi verso il sovrano*, l'uomo viene esautorato e assorbito completamente nella volontà unica del sovrano-rappresentante<sup>63</sup>. Le parole e le ragioni della persona artificiale sono riconosciute come *proprie, owned*, da coloro che vengono rappresentati e proprio il termine *owned* è d'assoluta rilevanza: «L'*author* è nei confronti di parole e di azioni ciò che l'*owner* [...] è nei confronti di beni e di proprietà, egli le detiene, le riconosce come proprie. Parole e azioni dell'attore sono sue, l'attore parla e agisce in base a un'autorizzazione»<sup>64</sup>. La coppia di concetti *auctoritas-authority* è sinonimo di quella *dominion-dominium*: al *dominus* per diritto sulle cose, si sostituisce l'*author* per diritto sulle azioni; come il proprietario può trasferire puramente e semplicemente il suo diritto sulla cosa che possiede, ma può anche delegarne la gestione non perdendone la titolarità, così l'autore autorizza a compiere azioni che avrebbe potuto compiere egli stesso senza per questo esserne il fautore. In questo modo Hobbes permette che venga costituita una volontà sovrana corrispondente a quella dei sudditi che la riconoscono come propria attraverso una subordinazione e non una privazione. Anziché essere alienate a favore del rappresentante o essere a lui trasferite, azioni e parole continuano ad appartenere agli autori che non conferiscono un mandato determinato, ma si riconoscono vincolati alle future deliberazioni dell'autorità rappresentativa.

Alla base dell'istituzione del rappresentante, quindi, non c'è alcuna espressione di contenuti determinati di volontà da parte dei contraenti del patto, ma l'indicazione di colui o coloro che *esprimeranno per loro la volontà di tutti*. La rappresentanza consiste in un *atto di autorizzazione* che legittima a *dare forma alla volontà unitaria*, una volontà che non può essere né quella di un individuo in particolare, né la somma di quella dei singoli: col patto reciproco teorizzato nel *Leviatano*, si va oltre la concordia e il comune consenso; la volontà è quella della persona artificiale i cui atti e il cui giudizio vanno riconosciuti come atti di ciascuno secondo un dispositivo, quello dell'autorizzazione, che, per propria logica interna è irreversibile e non condizionabile<sup>65</sup>.

Hobbes, ipotizzando lo stato di natura ed affermando che in esso esistono individui uguali con diritto a tutto, non riconosce nessuna dimensione naturalmente collettiva e socievole e, con la teoria del contratto sociale, basa la propria costruzione politica su un accordo garantito da un potere assoluto ed incontrastato come unica soluzione al conflitto. In tal modo teorizza una subordinazione al corpo politico inteso come totalità, cioè al corpo che tutti hanno voluto costruire. E l'innovazione rispetto al passato sta proprio in questa costruzione: «non vi è più spazio per l'immagine di un corpo in cui le singole parti hanno funzioni diverse nell'insieme, per il modo cioè in cui era spesso raffigurata la respublica [...] non ci sono parti diverse [...] la testa, la guida nei confronti delle altre parti [...] la

<sup>63</sup> Ivi, p. 212.

<sup>64</sup> M. PICCININI, *Op. cit.*, p. 134.

<sup>65</sup> G. DUSO, *La logica del potere*, cit., p. 70.

rappresentanza nasce come condizione indispensabile per poter pensare il corpo politico, cioè il soggetto collettivo»<sup>66</sup>.

Risultato dell'autorizzazione e della costruzione rappresentativa è la *sovranità* che, parafrasando Jaume, è un *artificio dell'artificio rappresentativo*<sup>67</sup>. Nell'opera hobbesiana non è presente una vera e propria definizione di sovranità su cui si articoli tutta la trattazione come in Bodin, ma l'essenza del potere sovrano e delle sue caratteristiche si comprende alla fine dello scritto, in conclusione. Ciò perché per Hobbes la sovranità è un'*anima artificiale* che dà vita e movimento all'intero corpo, allo Stato, che può essere per istituzione o per acquisizione, ma la sua natura è la medesima a prescindere da come il sovrano assume il potere. La trattazione dello Stato sovrano per istituzione rende chiara la struttura della sovranità stessa, mentre quella del potere assunto per acquisizione rende merito all'evoluzione storica.

Il *sovrano* è la *persona* che si fa carico della *difesa* degli individui – sia essa monarchica, se è un singolo, aristocratica, se è un gruppo, o democratica, se è l'intero popolo – e che per tale motivo deve avere un potere *assoluto, illimitato, monopolistico, unitario, irrevocabile ed irresistibile*. Assoluto, illimitato e monopolistico perché il Leviatano può agire e far agire i propri sudditi come crede se lo ritiene necessario e non c'è nessuno altro potere superiore che possa dividerlo o controllarlo; irrevocabile per il meccanismo stesso dell'autorizzazione e irresistibile perché, come vedremo, neanche il rispetto delle leggi naturali rappresenta un limite al potere sovrano. L'autorità assoluta permette di derubare, spogliare dei beni ed uccidere i propri sudditi restando impuniti, scrive Hobbes nel *De Cive* e nel *Leviatano*, perché nessuno è in grado di giudicare il sovrano se non Dio, contro cui viene commesso il torto: «quin qui summam potestatem habet facere inique possit non negaverim. Iniquum enim quod contra legem naturale, injustum quod contra legem civilem factum est, appellatur»<sup>68</sup>.

<sup>66</sup> G. DUSO, *La rappresentanza politica*, cit., pp. 80-81.

<sup>67</sup> Ivi, p. 109.

<sup>68</sup> TH. HOBBS, *Leviatano*, cit., XVIII, pp. 290-291. Il passo latino è lievemente cambiato rispetto all'originale inglese dove si legge: «Because every subject is by this institution author of all the actions and judgements of the sovereign instituted, it follows that whatsoever he doth, can be no injury to any of his subjects; nor ought he to be by any of them accused of injustice. For he that doth anything by authority from another doth therein no injury to him by whose authority he acteth: but by this institution of a Commonwealth every particular man is author of all the sovereign doth; and consequently he that complaineth of injury from his sovereign complaineth of that whereof he himself is author, and therefore ought not to accuse any man but himself; no, nor himself of injury, because to do injury to oneself is impossible. It is true that they that have sovereign power may commit iniquity, but not injustice or injury in the proper signification». All'interpretazione di tale passo si è soffermato in particolare Warrender (*Op. cit.*, pp. 114-116) il quale lo cita per dimostrare che il sovrano può sì compiere qualsiasi azione senza commettere torto, ma ne è sempre responsabile moralmente. Il sovrano può imporre al suddito di compiere qualcosa di contrario alla legge divina e naturale, ma non è il suddito che obbedisce al comando a peccare, la colpa morale ricade sul sovrano. Nonostante l'autorizzazione ricevuta dai sudditi, il sovrano è responsabile delle proprie azioni di fronte alla propria coscienza e a Dio, e se non è perseguibile giuridicamente dal cittadino,

Frutto della sovranità è il *popolo*, anch'esso *artificiale* perché creazione sovrana. «'Popolo' è un concetto: un concetto astratto, una finzione giuridico-politica, che Hobbes ha messo in atto quando ha distinto il comune concetto di 'popolo' [...] in due concetti ben diversi fra loro: 'moltitudine' (l'insieme delle persone con tante volontà individuali) e 'popolo' (una persona civile, vale a dire o un uomo o un consiglio nella volontà del quale è inclusa e coinvolta la volontà di ognuno in particolare). [...] Il suo termine 'popolo' non significa una moltitudine unita e cosciente della propria unità, ma un *unum quid* che è stato reso tale dalla volontà sovrana inclusiva e unificante: questo 'popolo' per definizione esiste solo in quanto si realizza in tale volontà sovrana [...] e si identifica con essa. Non è la sovranità che sta nel popolo, ma il popolo è nella sovranità»<sup>69</sup>.

Nel *Leviatano* Hobbes descrive il concetto di popolo e la sua genesi come un artefatto frutto del meccanismo della *personation* e della rappresentanza: prima della volontaria sottomissione del patto non c'è comunità, né dimensione collettiva, non c'è trasmissione di potere, non c'è una volontà precedente da rispettare; il popolo è un prodotto dello Stato, non esiste se non nella *persona rappresentativa*, «è quel corpo politico a cui, con artificio, gli individui danno luogo»<sup>70</sup>.

Ciò spiega il paradosso dell'affermazione hobbesiana secondo cui il *re* è il *popolo*, perché anche in una monarchia il popolo si manifesta come unità attraverso l'unica volontà del rappresentante, in tal caso il *re*. «È il *re* che è popolo, mentre i cittadini, i sudditi sono soltanto moltitudine; il *re* li assume in sé, costituendoli in popolo, di cui è lui ad esprimere la duplice realtà di volizione e di azione come corpo unico, come persona sociale»<sup>71</sup>.

La rappresentanza in Hobbes assume un carattere formante, determina la volontà del popolo e ogni possibilità di ribellione viene meno proprio perché i sudditi non hanno contro di loro il sovrano, ma loro stessi, il popolo, la collettività, la totalità espressa dal sovrano-rappresentante; i sudditi sono all'interno del sovrano. Il popolo non può resistere né opporsi ad alcuno perché non c'è niente fuori di esso, il sovrano è in esso fondato; in tal senso si può parlare di carattere *attivo e creativo* del rappresentare. Gli individui costituiscono il fondamento del potere, ma quest'ultimo, una volta formato, si muove su un altro livello, le azioni pubbliche sono le azioni politiche di tutto il popolo. «L'agire politico dei singoli cittadini sembra allora essere negato alla radice. Innanzitutto il consenso, così importante per una concezione centrata sulla politica come *koinonia*, perde il suo

lo è sempre moralmente davanti al Signore. L'autorità di cui è stato investito il sovrano non lo esime dalla responsabilità morale. In tal modo Warrender ridimensiona la responsabilità attribuita da Hobbes al suddito, il quale rinuncia al diritto ad accusare, criticare o deplorare apertamente le azioni sovrane e, dichiarandosi autore delle stesse, attribuendo un carattere illimitato all'autorità sovrana.

<sup>69</sup> G. SORGI, *Quale Hobbes?* cit., p. 105.

<sup>70</sup> G. DUSO, *La rappresentanza politica*, cit., p. 22 e pp. 68-70.

<sup>71</sup> G. SORGI, *Quale Hobbes?* cit., p. 105.

senso autentico. Infatti, non è ciò per cui ai vari livelli politici si lavora, non consiste nel confluire continuo delle diverse volontà in un agire di concerto, ma si esprime piuttosto in unico atto, che dà luogo ad una forma in cui al comando [...] di chi è autorizzato, del rappresentante deve corrispondere l'obbedienza dei cittadini»<sup>72</sup>.

Nella logica del contratto sociale hobbesiano è possibile rinvenire tutti gli elementi costitutivi della moderna idea di rappresentanza legata a quella di sovranità: l'inconsistenza politica degli individui come moltitudine disgregata al di fuori del mandato rappresentativo, la dialettica autore-attore come modo di formazione della personalità rappresentativa, il sovrano che agisce come persona-maschera dell'intero corpo politico, l'irresistibilità del sovrano pensato in termini rappresentativi, l'idea dell'unità rappresentativa come personificazione dell'unità politica dello Stato. Elementi che definiscono l'orizzonte logico in cui viene necessariamente pensata la rappresentanza nella modernità politica. La rappresentanza definisce l'unica modalità per il popolo di agire come corpo politico: «l'unità è prodotta dalla rappresentazione»<sup>73</sup>.

Possiamo quindi riassumere con le parole di Duso quanto emerge di nuovo nel *Leviatano*: «il patto non consiste in un accordo temporaneo tra soggetti diversi, che mantengono la loro capacità di volere e di decidere: tale accordo sarebbe ben labile e non risolverebbe il problema della reciproca conflittualità degli uomini legata alle diverse opinioni su cosa sia giusto per il vivere comune. Ciò che è stato prodotto è una persona, la persona civile, che d'ora in poi dovrà esprimere il proprio giudizio e il proprio volere su ciò che è bene per la vita comune: dovrà agire come soggetto politico. Se si tiene presente che nel patto è la molteplicità indefinita dei singoli che è confluita per superare la diversità delle opinioni, ci si può chiedere quale debba essere la volontà della persona civile [...] che è stata costituita. Evidentemente essa non può identificarsi con quelle diverse dei singoli individui né risultare dalla somma di queste ultime, perché nel contratto gli individui hanno trovato un punto di coincidenza formale sulla necessità che uno sia il giudizio e una sia la forza, proprio in quanto tra le diverse opinioni non c'è accordo sui contenuti di volta in volta da decidere. Né ci può essere, a causa del presupposto dell'uguaglianza tra gli uomini, nessuno che abbia tali qualità da permettergli di essere a capo del corpo politico che è fondato. Non c'è che una possibilità, che qualcuno rappresenti, prenda le parti della persona civile, cioè esprima una volontà e un agire che non sono considerati suoi, ma di tutto il corpo politico. [...] L'obbedienza al sovrano è direttamente legata alla sua natura di rappresentante, al fatto cioè che attraverso lui si esprime la volontà del soggetto collettivo, del popolo: è allora a quest'ultimo che in fondo si obbedisce»<sup>74</sup>.

<sup>72</sup> Ivi, pp. 91-92.

<sup>73</sup> Ivi, p. 85.

<sup>74</sup> G. DUSO, *La logica del potere*, cit., pp. 115-116.

Questa è la caratteristica essenziale del potere moderno: il processo costitutivo dell'autorità non dipende più da virtù personali innate o acquisite, ma dall'auto-rizzazione. E questo è il nucleo logico della moderna rappresentanza la cui prima teorizzazione, paradossalmente, appare all'interno della nuova scienza politica di Hobbes, da sempre considerata e interpretata in chiave assolutistica<sup>75</sup>. Nel contesto del pensiero hobbesiano è proprio sulla natura rappresentativa che si basa la legittimità dell'agire del sovrano, ma anche la sua assolutezza e l'impossibilità di pensare ad un suo controllo.

Nella condizione naturale vige un principio d'uguaglianza che implica la considerazione degli uomini come individui, e proprio l'uguaglianza, connessa alla libertà, intesa come assenza di ostacoli, costituisce il fondamento, il principio organizzatore della società, dando vita ad una costruzione teorica che porta al concetto moderno di sovranità con l'assolutezza che essa comporta. Uguaglianza e libertà stanno alla base della costruzione hobbesiana della società civile che deve impedire la guerra reciproca e garantire l'ordine e la pace. Nasce da questi due principi il potere politico che non tollera alcuna opposizione: solo esso può mantenere tutti nell'uguaglianza evitando che qualcuno utilizzi la propria forza contro gli altri. Ognuno limita la propria libertà con i vincoli delle leggi ed essi provengono dal comando che gli individui stessi esprimono attraverso colui o coloro che lo incorporano, lo *rappresentano*. «Tutti sono liberi grazie alla sottomissione nei confronti del potere del corpo politico [...] la costruzione conduce, mediante il contratto, e dunque l'espressione della volontà di tutti, a una forma politica in cui tutti sono sudditi nei confronti di un sovrano, che altro non è che il rappresentante di tutto il corpo politico. Ciò che caratterizza il senso della moderna sovranità è l'aspetto formale, che compare solo con Hobbes: [...] alla base del potere sta la volontà di tutti gli individui, e l'espressione del potere è l'espressione del soggetto collettivo e non l'agire personale di cui la persona è responsabile»<sup>76</sup>.

Tale mutamento è alla base dell'evoluzione dei concetti di rappresentanza, sovranità e popolo: Hobbes inaugura un pensiero che copre un arco temporale assai vasto, con la propria riduttività scientifica conduce all'identificazione del *politico* con la forma giuridica dello Stato, con la nascita della *persona civile* l'agire dei singoli diviene privato e la distinzione tra politico e privato ancora oggi appare molto legata alla logica della rappresentanza politica hobbesiana<sup>77</sup>. Nel capitolo

<sup>75</sup> Duso ritiene necessaria una rilettura di Hobbes nel contesto della rappresentanza, perché tale concetto è alla base della rivoluzione americana e francese e delle odierne teorie politiche. È dello stesso avviso anche Lucien Jaume (*Op. cit.*, pp. 5-11) il quale, nell'introduzione al proprio testo, scrive che quello della rappresentanza è un cardine della democrazia moderna basato su elementi quali *volontà, sovranità, popolo*, e trova un importante precedente originario nel *Leviatano* di Hobbes. Questi è il primo teorico a fondare la rappresentanza sugli uomini e sul modo in cui essi escono dallo stato di natura: lo Stato è un prodotto, un artificio operato dagli individui, e su tale artificio poggia la sua sovranità.

<sup>76</sup> G. DUSO, *La logica del potere*, cit., pp. 115-116.

<sup>77</sup> Cfr. G. DUSO, *Introduzione a Il potere, per la storia della filosofia moderna*, cit., e ID., *La rappresentanza politica*, cit., pp. 66-68 e pp. 82-84.

XVI del *Leviatano* Hobbes esprime un nuovo concetto di rappresentanza che dà vita a qualcosa di carattere altrettanto innovativo, cioè al modo di intendere l'uomo e la politica. «In un quadro in cui, con l'immagine dello stato di natura, si è realizzata una *tabula rasa* nella quale costruire il disegno scientifico della società razionalmente fondata e del potere giusto e legittimo, l'unico fondamento dell'autorità non può che essere la volontà di tutti gli individui [...] ciò può avvenire scoprendo l'unico vero fondamento dell'autorità: cioè il processo di autorizzazione [...] se si pensa al significato che ha l'elezione come fondamento della rappresentanza nel contesto della rivoluzione francese e del pensiero di Sieyès, quello secondo cui [...] consiste piuttosto in una forma di autorizzazione, non è difficile ravvisare nel testo hobbesiano il nucleo logico della rappresentanza quale si afferma con le moderne costituzioni»<sup>78</sup>.

È nel nesso tra rappresentanza e sovranità che emerge la novità hobbesiana rispetto a quello caratterizzante la società medievale. Attraverso l'evoluzione dagli *Elements* al *Leviathan*, Hobbes segna il passaggio dall'idea di mandato imperativo a quello di mandato di rappresentanza del popolo come *finzione* e non più di un rapporto autentico quale quello cetuale. Viene formulata per la prima volta la partecipazione personale alla presenza *finta*, fittizia, caposaldo dell'odierno sistema rappresentativo. Con il filosofo inglese compare «l'esigenza del fingere la presenza di tutti [...] Si ha una rappresentanza come raffigurazione dell'intera comunità. La rappresentanza presuppone la totalità [...] la figura di un soggetto collettivo»<sup>79</sup>.

Tema, quello della *persona ficta*, che non è nuovo e per tale motivo aumenta l'interesse per il modo in cui Hobbes lo affronta rompendo una lunga tradizione<sup>80</sup>.

<sup>78</sup> *Ibidem*.

<sup>79</sup> G. MIGLIO, *La regolarità della politica. Scritti scelti, raccolti e pubblicati dagli allievi*, Giuffrè, Milano 1988, pp. 978-979.

<sup>80</sup> Quest'ultima inizia con i Canonisti che elaborano il tema della *persona fittizia* considerandola come un'unica "cosa", creata da una pluralità di uomini. Prima di tale teorizzazione non si riscontra nel linguaggio giuridico un uso del concetto di persona che non sia elaborato come sinonimo di uomo; l'unica eccezione è costituita dal diritto romano in cui si parla di finzioni. Il primo Medioevo non accetta l'utilizzo del termine senza collegarlo obbligatoriamente a qualcosa di "fisico"; i Glossatori civilisti, sebbene affrontino il tema delle *universitates*, non elaborano un'astrazione della presenza dell'uomo in un contesto giuridico indipendente. I Commentatori iniziano a trattare la persona come *finzione giuridica* costituita da un insieme d'individui che operano come se fossero uno. Dopo i Canonisti, l'evoluzione del concetto di *persona ficta* continua con Innocenzo IV, il quale teorizza la possibilità per le *universitates* o per il *collegium* di agire come un'unica persona, ciò perché, ricorrendo ai riferimenti teologici di persona, risulta più facile considerare *uno* la molteplicità del *corpus mysticum*. Maggiore critico della teoria della persona di Innocenzo IV è Guglielmo da Ockham, secondo il quale parlare di un ente composto da una molteplicità di uomini viola i limiti della ragione umana; a parere di Guglielmo da Ockham la finzione non può essere qualcosa che rende attuali le potenzialità del reale. Questa critica nominalistica al tomismo aristotelico, è importante per l'innovazione apportata da Hobbes la cui visione meccanicistica modifica radicalmente proprio l'idea dell'uomo naturale, privandolo di ogni comportamento morale o teleologico. Sul concetto di rappresentanza nel pensiero politico medievale e sulla conseguente cesura hobbesiana mi permetto di rinviare ai miei: *Ordine e Unità nel Medioevo: la rappresentanza dal corpus mysticum*

«Hobbes ha il merito di aver pensato radicalmente, e per la prima volta, fino alle estreme conseguenze, il modello conflittuale in contrapposizione al tradizionale della armonia»<sup>81</sup> e proprio la privazione della socialità dell'uomo spiega ciò che rende necessaria l'istituzione statale e come deve essere costituita, da qui la *persona ficta*, artificiale, del *sovrano* hobbesiano che rivoluzionerà il modo futuro di pensare la sovranità, lo Stato, la rappresentanza e la politica tutta.

L'originalità della teoria hobbesiana è costituita dal fatto che essa tende ad unire l'*alterità* tra rappresentante ed individui, espressa grazie all'immagine teatrale dell'attore che si sostituisce all'autore, con l'*unità*, espressa con l'idea della somiglianza tra uomo naturale e persona artificiale. Tale articolazione *unità-alterità* è, a parere di Jaume, l'essenza stessa della rappresentanza, della persona artificiale, essenza che si realizza nel suo movimento. Non si è di fronte ad una semplice delega-mandato, non c'è una sovranità originaria del popolo o della nazione che fonda e legittima il processo di rappresentanza, è il rappresentante a divenire sovrano dopo il suddetto processo<sup>82</sup>.

Senza dubbio sembra paradossale considerare Hobbes il padre della moderna rappresentanza, soprattutto perché sembra incompatibile con ciò che oggi la democrazia intende per rappresentanza, nel senso di controllo dei mandati, ma, sostiene ancora il teorico francese, questo tipo di democrazia è diretta e non rappresentativa. I maggiori studiosi che trattano il tema della rappresentanza politica generalmente accostano l'atto del rappresentare all'indipendenza di colui che esercita il potere nei confronti di coloro da cui ha ricevuto il mandato. Un sistema rappresentativo così descritto si basa sul concetto di mandato libero e delinea un netto distacco tra rappresentante e rappresentato, dove il primo non è legato ad istruzioni vincolanti e ha una sfera d'azione propria ed autonoma. In tal modo l'elemento rappresentativo viene connesso a quello democratico e tutta la storia del concetto di rappresentanza diviene il processo d'evoluzione della politica che ha condotto all'uscita dalla via dell'assolutismo<sup>83</sup>. Tuttavia, il concetto di rappresentanza è al centro della costruzione politica di un teorico quale Hobbes, e ciò perché, scrive Duso, «questi non deve essere tanto considerato l'ideologo dello Stato

*all'universitas* in «Esercizi Filosofici» vol. 4-2009, pp. 1-37; *Omnis multitudo derivatur ab uno: la rappresentanza politica tra unità e pluralità dei corpi*, in «Pensiero Politico Medievale» 7-2009, pp. 69-90 e *La rappresentanza medievale: nuove riflessioni in Libertà e democrazia nella storia del pensiero politico*, a cura di F. Raschi e M. Truffelli, Rubettino, Messina 2008, pp. 131-137.

<sup>81</sup> W. REINHARD, *Il pensiero politico moderno*, Il Mulino, Bologna 2000, p. 108.

<sup>82</sup> L. JAUME, *Op. cit.*, pp. 89-94.

<sup>83</sup> Bisogna concordare con Jaume (*Op. cit.*, pp. 90-91) che quello descritto dal filosofo di Malmesbury è un concetto particolare, non del tutto interpretabile in chiave odierna proprio per il suo carattere misto, diviso fra tradizione e modernità: la particolarità della carica permanente del rappresentante che si sostituisce irreversibilmente ai rappresentati, è tipica del Medioevo, ma allo stesso tempo il sovrano hobbesiano non è più semplicemente la "testa" di un corpo organicisticamente organizzato in cui ogni parte ha un proprio compito specifico da assolvere, ma ne costituisce l'anima stessa, quindi la rappresentanza hobbesiana è più realista e meno metaforica rispetto al concetto medievale.

assoluto seicentesco, quanto piuttosto l'ideatore di un modello teorico che vuole avere nel rigore razionale il suo fondamento. Se la sovranità appare in tale modello assoluta e priva di una possibile istanza superiore di controllo o di previste forme di resistenza da parte dei sudditi, ciò avviene in quanto, non essendo essa conaturata a un particolare individuo a causa della nascita o di una diretta investitura divina, la sua natura è di essere rappresentativa»<sup>84</sup>.

In Hobbes la questione della rappresentanza non è soltanto quella di dare voce e volontà alla persona civile che è stata costituita, ma è quella di riuscire a pensare un corpo collettivo che abbia il carattere dell'unità in un contesto in cui il punto di partenza è costituito dall'infinita molteplicità dell'individuo. C'è un unico modo per pensare quest'ultima, che *uno* ne sia il *rappresentante* e che *qualcuno* o *alcune persone*, esprimenti un'*unica volontà, agiscano rappresentativamente*<sup>85</sup>.

«Questa centralità del concetto di rappresentanza in Hobbes può essere sfuggito a chi si riferisce alla situazione plurale e cetuale della società precedente e al concetto di rappresentanza che in tale contesto si era affermato, e pensa alla continuazione di questa realtà, anche all'interno dell'epoca moderna. In tale contesto, infatti, il popolo è considerato come rappresentabile, non in quanto insieme di

<sup>84</sup> G. DUSO, *La rappresentanza politica*, cit., p. 20. Una lettura critica molto negativa del concetto di rappresentanza in Hobbes è quella di Hanna Pitkin espressa nel libro *The concept of representation* (*Op. cit.*, pp. 14-37). Qui al filosofo inglese, sebbene non sia considerato un teorico della rappresentanza, viene dedicato un intero capitolo, *Il problema di Thomas Hobbes*, dove viene criticato il duplice conferimento da parte di Hobbes dei diritti al rappresentante e degli obblighi e della responsabilità ai rappresentati, conferimento che crea un rappresentante totale, capace di agire come crede. Secondo tale schema, il termine *autore* è svuotato del proprio significato: non può essere tale colui che, come teorizzato da Hobbes, non possa agire e controllare o gestire direttamente il suo "prodotto". La sovranità che nasce attraverso l'autorizzazione dell'autore deve prevedere che quest'ultimo controlli le parole e le azioni dell'attore, perché «an author is not only someone with authority, who can authorize; he is also the one who writes or composes or originates something- who controls its development or outcome or final form» (Ivi, p. 28). Per ciò che concerne l'analogia fatta da Hobbes con il teatro, Hanna Pitkin ritiene non sufficiente il semplice assistere da parte del drammaturgo alla rappresentazione della propria opera, ma considera necessario che egli eserciti un controllo critico. Pitkin rifiuta la nozione hobbesiana di autore perché assimila la persona rappresentativa all'attore in quanto tale; la persona non è ciò che lega A e B, ma un ruolo dato a B totalmente estraneo ad A, in tal modo si pone effettivamente la necessità da parte di A di controllare quanto fatto da B. Paradossalmente Hanna Pitkin muove ad Hobbes la medesima critica che egli aveva rivolto a Cartesio, ovvero la mancanza d'*interiorità*. Al concetto hobbesiano di rappresentanza si è dedicato anche Ferdinand Tönnies, il quale interpreta la transizione alla modernità della politica come il passaggio da un modello comunitario, di matrice aristotelica, ad un modello societario di tipo razionalistico-contrattualistico, di cui Hobbes è il fondatore. Il recupero del paradigma hobbesiano, fondato sulla valorizzazione politica del concetto di rappresentanza, si colloca, nella prospettiva di Tönnies, come il tentativo di dar vita ad una costruzione della forma politica di tipo razionale, compiutamente artificiale come l'unica in grado di assicurare quella reciprocità di rapporti che la società borghese concorrenziale non è più in grado di produrre autonomamente ossia come l'unica capace di superare effettivamente lo stato di guerra da cui muove l'argomentazione hobbesiana. Il modello di Stato di Hobbes basato sulla rappresentanza è capace, per Tönnies, sia di rendere conto dei movimenti della società, sia di gestire in modo efficace le contraddizioni sociali.

<sup>85</sup> G. DUSO, *La logica del potere*, cit., pp. 116-117.

tutti gli individui, ma in quanto composto di ceti e organizzazioni diverse, con una loro forza, loro diritti e diverse *libertates* [...]. Tale quadro s'intende azzerare, nel momento in cui si vuole fondare razionalmente un potere politico unitario, che non è più un'istanza estranea nei confronti del popolo molteplice, ma costituisce lo stesso potere del popolo, il suo modo d'agire, il modo di agire di ogni cittadino, in quanto parte del corpo politico.[...] La volontà del corpo politico è quella che prende forma mediante l'agire rappresentativo. Qui sta il fondamento dell'assolutezza della sovranità e della difficoltà di rintracciare la via per un controllo dei rappresentanti. [...] Si assiste sostanzialmente alla caduta dell'antico diritto di resistenza: perché quello del sovrano, o in seguito dei rappresentanti della sovranità del popolo, è l'unico modo di espressione del volere del soggetto collettivo e non è ad esso contrapposto»<sup>86</sup>.

<sup>86</sup> Ivi, p. 117. Novità hobbesiana comprovata dal suo essere stata assimilata da correnti filosofiche e da teorici successivi, basti pensare a Carl Schmitt per il quale la rappresentanza politica ha un carattere produttivo, formante, che è evidente quando si usa il termine *rappresentare* nell'ambito teatrale. La finzione, in campo giuridico, è un'apertura di credito dell'attualità empirica, è un prestare ascolto alla realtà come se essa fosse un termine ideale, ma senza che questa assuma un significato ed un valore indipendente; *finzione* è l'assunzione di una realtà empirica come soggetto. In tal senso la persona giuridica è una finzione, non è costruzione di una figura arbitraria e falsa, è conferimento di soggettività giuridica ad un individuo, ad una realtà concreta che, tramite questo riconoscimento, viene posto in relazione con il mondo esterno. Attraverso la finzione il mondo giuridico s'intreccia con la realtà; la persona giuridica 'fittizia' è l'archetipo di tutte le personalità del diritto, scrive Schmitt. La visione della persona giuridica come finzione, la determinazione della *Repräsentation* come struttura formante l'unità politica è considerata da Schmitt il gesto inaugurale dell'età moderna, che trova la sua espressione più compiuta, secondo l'interpretazione avanzata in *Teologia Politica*, nel pensiero di Thomas Hobbes e nel suo concetto di sovranità. Schmitt, interrogandosi circa i presupposti su cui poggia la produzione della forma politica, elabora la dicotomia *amiconemico* e i concetti di *decisione* e di *rappresentanza* che, unitamente all'*identità* viene posta come struttura portante dello Stato e della sua costruzione: se tutti i cittadini partecipassero attivamente e direttamente alla vita politica, l'unità politica non potrebbe mai risultare dalla somma degli individui. Allora l'unità politica li trascende e il rappresentante non è un delegato del proprio elettore, ma il popolo tutto. Il politico non può esistere sul piano del presente empirico, se il popolo fosse presente sarebbe capace di autodeterminarsi politicamente, senza bisogno di essere rappresentato, ma non essendo i singoli ad essere rappresentati, il popolo, il corpo politico è un'idea e da qui deriva la necessità del *momento* della *rappresentazione*. L'agire rappresentativo implica un rapporto con ciò che non è empiricamente presente; la rappresentanza è *rendere presente l'unità del popolo* che non ha carattere empirico e che è per natura *assente* e *ideale*. La rappresentanza rende visibile ciò che è invisibile, la totalità, e per questo non può corrispondere alla rappresentanza degli interessi individuali: «l'idea di rappresentazione si basa sul fatto che un popolo esista come unità politica rispetto all'esistenza naturale di un qualsiasi gruppo [...] ha una specie di essere più alta e sviluppata, più intensa» (C. SCHMITT, *Dottrina della Costituzione*, Giuffrè, Milano 1984, p. 283). La rappresentazione ha carattere *formante*, dà forma all'esistenza politica, «non c'è quindi, nessuno Stato senza rappresentanza, poiché non c'è nessuno Stato senza forma di Stato e alla forma spetta essenzialmente la rappresentazione dell'unità politica» (Ivi, p. 273). L'assenza della rappresentazione è sinonimo di dissoluzione dello Stato, essa appartiene unicamente alla sfera pubblica: «La rappresentazione non è né un fatto normativo né un processo né una procedura, ma qualcosa di esistenziale. Rappresentare significa rendere visibile e illustrare un essere invisibile per mezzo di un essere che è presente pubblicamente» (Ivi, p. 277). Nella sua teoria sul rapporto rappresentanza-unità politica Schmitt assimila il concetto hobbesiano di rappresentanza: la persona civile non è tale se non attraverso il rappresentante; è l'unità del corpo politico a giustificare razionalmente il potere. Come dimostrano

Così dunque Hobbes descrive il passaggio *pluribus?unum* nelle tre opere, dapprima soffermandosi sulla parola *popolo*, poi su *moltitudine* e *popolo*, dunque sull'*unità-persona* (Figura 1).

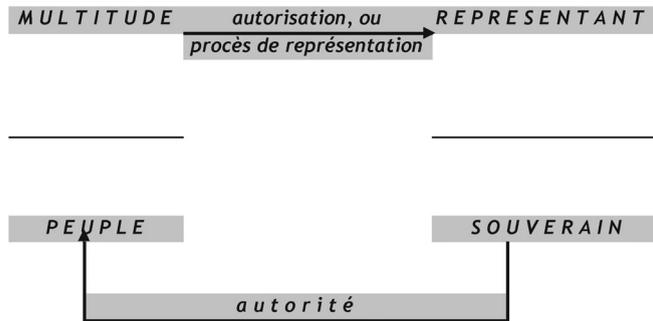


Figura 1: (Cfr. L. Jaume, *Op. cit.*, p. 86).

Il teorema del patto di Hobbes attraversa tre successive redazioni ed ha avuto uno sviluppo interno molto notevole: in una prima formulazione Hobbes fa scaturire dai patti la democrazia, nella seconda la teoria appare già mutata, quelli che si riuniscono per erigere uno Stato sono una democrazia per il fatto stesso di essere riuniti, nel *Leviatano* la questione viene riformulata, vengono introdotti la rappresentanza e il mandato e, sempre nello scritto del 1651, Hobbes prefigura le caratteristiche della nuova via per l'istituzione dello Stato che forniscono una base più solida alla sovranità. «Negli *Elementi di legge*, l'accento cadeva tutto sull'unione; che consiste nel fatto che ciascuno si obbliga mediante un patto all'obbedienza incondizionata a una determinata persona. [...] Qui la parola *Commonwealth*, o

i suoi saggi sul filosofo di Malmesbury, Schmitt studia la portata innovativa del pensiero hobbesiano e, facendolo proprio, sviluppa ulteriormente non solo il concetto di rappresentanza ma tutte le categorie politiche trattate da Hobbes. Ciò perché, scrive Schmitt in *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes*, il sovrano hobbesiano «non è il *defensor pacis* di una pace riconducibile a Dio; è il *creator pacis*, creatore di una pace esclusivamente terrena» (C. SCHMITT, *Il Leviatano nella dottrina dello Stato di Hobbes*, in ID., *Scritti su Thomas Hobbes*, cit., p. 84). La sovranità non corrisponde a nessun ordine preesistente, ma è il frutto artificiale di un'azione umana, ovvero della stipulazione di un patto fra uomini. Questo è reso possibile dall'istituzione della «persona sovrano-rappresentativa» la quale, rappresentando un'unità altrimenti invisibile, il popolo, «è trascendente rispetto a tutti i singoli autori del patto, ed anche alla loro somma» e può porsi come «esclusiva garante della pace» (Ivi, p. 85). La rappresentanza per entrambi i teorici è prodotta al contempo sia dal basso che dall'alto, perché fondata dalla volontà degli individui nello scenario del contratto sociale o del voto dei cittadini, ma poiché non sono le volontà particolari ad essere rappresentate, ciò che prende forma nell'attività rappresentativa è frutto dell'azione dei rappresentanti e in tal senso proviene dall'alto. (Cfr. anche G. DUSO, *La logica del potere*, cit., pp. 128-129, M. NICOLETTI, *Trascendenza e potere. La teologia di politica di Carl Schmitt*, Morcelliana, Brescia 1990, pp. 59-61 e A. SCALONE, *Diritto, decisione e rappresentanza: il potere in Carl Schmitt*, in G. DUSO, *Il Potere*, cit., pp. 416-422).

Stato, non compare. Nel *De Cive* [...] lo Stato (la *Civitas*) viene esplicitamente definito “una persona unica”; la sua volontà per i patti di molti uomini, va ritenuta come la volontà di tutti. [...] Il *Leviatano* ha da offrire, grazie all’innesto delle nozioni di rappresentanza e mandato, una definizione nuova di Stato. Qui il termine utilizzato è, stabilmente, *Commonwealth* [...] *Commonwealth* si definisce una persona unica, dei cui atti [i membri di] una grande moltitudine si sono fatti autori, mediante i patti reciproci di ciascuno con ogni altro»<sup>87</sup>.

L’evoluzione in senso artificiale e meccanicistico è compiuta: la lettura antropologica dell’individuo si completa con la teoria della persona che, come Hobbes stesso afferma è sia fittizia sia naturale. La nascita e la descrizione dello Stato hobbesiano sono strettamente connesse e dipendenti da quella dell’uomo nello stato di natura, elaborata da Hobbes in contrapposizione a Cartesio. Il problema che sembra presentarsi dopo la riduzione meccanicistica dell’antropologia è quello di spiegare la creazione di quell’ordine normativo che si è dimostrato assente nella condizione naturale, ma è una difficoltà non si presenta affatto se si tiene conto del fatto che l’analisi della natura umana è la prima fase del metodo hobbesiano, la *risoluzione*, per ricomporre il nesso causa-effetto e quindi l’ordine politico. «L’uso del termine persona può essere correttamente spiegato solo se viene correlato a questo procedere metodologico; in altri termini, la dissoluzione, astraendo ipoteticamente da ogni qualificazione normativa, da tutti i diritti e gli obblighi che derivano dalla presenza di un contesto di norme dotate di obbligatorietà, ci conduce alla descrizione dei principi, degli elementi caratterizzanti la mera condizione naturale dell’uomo; la ricostruzione ‘geometrizzante’ permette invece di definire, convenzionalmente, il contesto normativo in cui il termine persona assume il suo significato»<sup>88</sup>.

Prendendo atto di ciò si comprende che Hobbes parla di *persona naturale* e di *persona artificiale* come due aspetti del medesimo argomento, due *species* di un unico concetto, perché anche nella persona naturale c’è l’elemento rappresentativo: «Non si tratta solo di giocare la parte di qualcun altro di fronte a qualcun altro ancora, come [...] accade nella persona artificiale, ma si tratta, prima ancora, di dar vita al proprio personaggio di creare a se stessi un’identità nella relazione con un osservatore esterno e con un contesto che renda significative le proprie azioni»<sup>89</sup>. La persona naturale non coincide con l’uomo empirico, ma è colui al quale un terzo osservatore attribuisce, collega gli atti; la sua specificità è l’*auto-percezione*: *personificare* è *interpretare* un ruolo, o assicurare la rappresentanza di *se stessi* o di *altri*, quindi qualcuno diviene persona se indicata come tale da un interlocutore. Testimone delle proprie azioni, ognuno può autoriconoscersi, non come interiorità immediata, in senso cartesiano, ma come fonte ed origine, nonché proprietario (*owner*) delle proprie azioni e delle proprie parole. La persona

<sup>87</sup> F. TÖNNIES, in M. MANCINI, *Op. cit.*, p. 55.

<sup>88</sup> A. AMENDOLA, *Op. cit.*, pp. 193-204.

<sup>89</sup> Ivi, p. 201.

naturale è *autorappresentanza*; la differenza tra persona naturale ed artificiale è che la prima è *autoreferenziale*, la seconda *eteroreferenziale*. Scrive Jaume, «comme les individus font partie (non en tant qu'hommes, mais en tant que citoyens) du corps de Léviathan, la personne artificielle du souverain, hétéro-référentielle par rapport aux individus, devient auto-référentielle dans le corps général de l'État: la personne de l'État (ce mouvement représentés-représentant) parle d'elle-même. C'est bien l'homologie parfaite de l'homme artificiel avec l'homme naturel, et Léviathan fonctionne bien comme un automate, car l'être humain est lui-même un automate rationnel»<sup>90</sup>.

La persona naturale e l'individuo naturale si completano: dopo la dissoluzione di ogni legame il soggetto inizia una nuova ricostruzione, a partire da se stesso. La persona hobbesiana è uno statuto di designazione nominalista, una designazione esteriore da parte di un testimone e in ciò non vi è alcuna visione ontologica, anzi si conferma la concezione hobbesiana empiristica e materialistica<sup>91</sup>. Anziché essere pura sensazione, la persona è un costrutto, frutto della *computatio*, dell'intelligenza, della capacità di rapportare i segni ad una fonte comune. Il soggetto hobbesiano può essere osservato, conosciuto e definito in base ad un duplice aspetto: come *dato empirico*, sul modello meccanicistico, che lo rende *corpo* fra i *corpi*, oppure come *persona*, su un modello normativo, che lo rende soggetto *frutto* di un'*attribuzione* da parte di un osservatore esterno. Ciò spiega perché il tema della persona venga trattato da Hobbes, sia nel *Leviatano* sia nel *De Homine*, alla fine della descrizione dell'uomo naturale, dopo le leggi naturali nella prima opera, alla fine del testo nella seconda che, nel progetto hobbesiano, precede il *De Cive*.

La costruzione della persona civile spersonalizza il rappresentante, lo priva della propria parte materiale, naturale, e istituisce, trasformandole in rapporti giuridici, le relazioni naturalmente personali. E lo stesso accade ai sudditi: l'uscita dallo stato di natura comporta la creazione di un insieme di obblighi e di diritti e quindi la nascita del rapporto giuridico in sostituzione delle relazioni naturali regolate dalla forza<sup>92</sup>.

Tale prospettiva permetterà, come vedremo, di fondare l'autorità del rappresentante anche in materia religiosa, perché il sovrano assume la personalità della divinità come quella della moltitudine, sempre per garantire la pace e la sicurezza.

<sup>90</sup> L. JAUME, *Op. cit.*, p. 99.

<sup>91</sup> Ivi, pp. 95-100.

<sup>92</sup> Cfr. A. PACCHI, *Introduzione* a TH. HOBBS, *De Homine*, Laterza, Roma-Bari 1970, p. 29.

Il sovrano riunisce in sé le prerogative dello Stato e non esiste altro potere legittimo che racchiuda insieme le caratteristiche dell'irrevocabilità, dell'assolutezza, dell'irresistibilità e dell'indivisibilità. Prerogative attraverso cui si esplica il funzionamento di quel complesso intersecarsi tra patto ed autorizzazione fino ad ora esaminato.

In primo luogo pertiene al sovrano il giudizio di ciò che è necessario per la pace e la difesa dei sudditi; egli ha il «diritto di fare qualsiasi cosa ritenuta necessaria, sia preventivamente, per conservare la pace e la sicurezza prevedendo le discordie in patria e l'ostilità dall'estero, sia quando la pace e la sicurezza sono perdute per il loro recupero»<sup>93</sup>, perché tale è il fine della sua istituzione. Di conseguenza il Leviatano è giudice delle dottrine e delle opinioni che devono essere seguite dal popolo, affinché non fomentino la sedizione e la guerra civile: «Le azioni degli uomini derivano dalle loro opinioni e il buon governo delle azioni degli uomini consiste nel buon governo delle loro opinioni, con lo scopo della pace e della concordia [...] infatti, una dottrina incompatibile con la pace non può essere più vera di quanto la pace e la concordia possono essere contrarie alla legge di natura [...] appartiene dunque a chi detiene il potere sovrano la prerogativa di essere giudice o di nominare tutti i giudici delle opinioni e delle dottrine, come una cosa necessaria per la pace, tramite cui prevenire la discordia e la guerra civile»<sup>94</sup>.

Anche il *diritto di proprietà* dei sudditi dipende dal sovrano, il quale deve stabilire le regole attraverso cui ognuno può fruire dei propri beni senza che nessun altro li possa usurpare. Prima della nascita dello Stato, ogni individuo ha diritto a tutto ed è questa la prima causa di conflitto, pertanto stabilire la proprietà è necessario per la pace, ed essendo quest'ultima lo scopo principale del sovrano, si deduce che la distribuzione di tale diritto sia di prerogativa statale<sup>95</sup>.

<sup>93</sup> TH. HOBBS, *Leviatano*, cit., pp. 290-292. Nel passo inglese: «Right [...] to do whatsoever he shall think necessary to be done, both before hand, for the preserving of peace and security, by prevention of discord at home, and hostility from abroad; and when peace and security are lost, for the recovery of the same». In quello latino: «Jus [...] ut tum in ipso periculo, tum (praeventiois causa) ante periculum, judicet quid factu necessarium sit, tum ad pacem civium interse, et securitatem contra hostes conservandam tum ad damna civitatis resarcienda».

<sup>94</sup> Ivi, pp. 292-293. In inglese: «The actions of men proceed from their opinions; and in the well governing of opinions, consisteth the well-governing of man's actions, in order to their peace and concord [...] for doctrine repugnant to peace, can no more be true than peace and concord can be against the law of nature [...] It belonged therefore to him that hath the sovereign power, to be judge, or constitute all judges of opinions and doctrines, as a thing necessarily necessary to peace; thereby to prevent discord and civil war». In latino: «Actiones enim ab opinionibus ortum habent: in harum ergo regulatione consistit regulatio civium, unde oritur pax et concordia [...] doctrinae enim paci contrariae verae esse non possunt, nisi etiam pax et concordia contrariae dicantur legibus naturalibus [...] ad summam ergo potestatem attinet opinionum et doctrinarum omnium judicatio, ut quae discordiarum bellicae civilis saepissime causa et origo esse solent».

<sup>95</sup> Cfr. Ivi, pp. 402-403: «Dove non c'è uno Stato, infatti, c'è (come si è già dimostrato) una guerra perpetua di ogni uomo contro il suo vicino e quindi ogni cosa è di chi riesce ad ottenerla e a mantenerla con la forza, il che non è né *proprietà* né *comunità*, ma *incertezza*. È talmente evidente

Allo stesso modo il sovrano ha il diritto di amministrare la giustizia, decidere di tutte le controversie che possono nascere riguardanti le leggi civili, i dettami naturali o semplici fatti ed avvenimenti, nonché ha il «diritto di fare la guerra e la pace con le altre nazioni e gli altri Stati, cioè di giudicare quando questo è per il bene pubblico e quanto grandi devono essere le forze da riunire, da armare e da pagare per quel fine e di prelevare denaro dai sudditi per coprirne le spese»<sup>96</sup>.

Altresí spettano al sovrano la scelta dei consiglieri e dei ministri, sia in pace che in guerra, l'attribuzione di ricompense, ricchezze e titoli onorifici, l'inflizione di pene pecuniarie o corporali, la promulgazione di leggi sull'onore e la stima pub-

che anche Cicerone (un appassionato difensore della libertà) in una pubblica arringa attribuisce ogni proprietà alla legge civile, affermando: *sia la legge civile abbandonata per una volta o soltanto difesa con negligenza (per non dire soppressa) e non ci sarà nulla che qualcuno potrà essere sicuro di ricevere dai propri antenati o di lasciare ai suoi figli*. La proprietà (*property, propriety, proprietas*, dalla struttura consonantica *p-r* indicante l'espressione *in avanti*, divenuta in greco *pro, pros* e in latino *pro*, in avanti, davanti, in favore di, al posto di, da cui derivano *proprius* e *proprietas*, che appartiene in proprio, *privus*, mettere a parte, caratteristico di, diritto di possesso, benessere, conformità con il buon uso di qualcosa) viene istituita nello Stato e, una volta stabilito, il rapporto tra sovrano e suddito non è diverso da quello tra servo e padrone: «Siccome egli (il sovrano) può di diritto disporre della persona di un uomo può sicuramente disporre di tutte le cose di cui una persona può disporre. Non c'è nulla che il servo può trattenerne come proprio contro il volere del suo padrone» (DC. VIII, 5). Hobbes ha il principale intento di supportare la posizione della casa reale che, dopo Giacomo I, vede anche Carlo II scontrarsi in Parlamento per il *Forced Loan* del 1627 e lo *Ship Money* del 1630 – dispute cui si riferiscono i capitoli III e V della II parte degli *Elements* – e proprio per questo è stata molto criticata la sua posizione sul diritto di proprietà. Tuttavia, gli effetti del concetto di proprietà di Hobbes sono estremamente importanti se consideriamo tale diritto attualmente: primo per importanza tra i diritti reali, pietra miliare di tutto il diritto civile, il concetto di proprietà si può dire che sia antico quanto l'uomo, poiché l'idea d'appartenenza che si esprime con la parola *mio* e *tuo* accompagna da sempre l'individuo. Proprietà è esclusione di chiunque altro su una determinata cosa; solo un individuo può compiere qualsiasi atto e può servirsene in conformità della sua natura; nessuno può turbare il godimento che si ha di essa o privare dal suo possesso. Oggi il diritto di proprietà viene definito come il potere pieno, indipendente, esclusivo ed astratto di godere e di disporre di una determinata cosa entro i limiti posti dall'ordinamento giuridico nell'interesse pubblico e privato; la proprietà è utilizzazione diretta o indiretta di qualcosa ed appropriazione dei suoi frutti, ma anche disposizione, possibilità d'alienazione, trasferimento, consumazione o distruzione. In altre parole la proprietà è l'insieme dei poteri e delle facoltà spettanti al proprietario, ma anche dei limiti dovuti al fatto che, pur essendo un diritto individuale, non deve rispondere ad una concezione egoistica, e soddisfare, assolvere ad una *funzione sociale* per tutta la collettività di cui il singolo fa parte. L'idea della funzione sociale, affacciata a più riprese nel corso della storia del diritto di proprietà, ha incontrato opposizioni durissime, poiché il suo affermarsi autorizza lo Stato a porre limiti all'esercizio del diritto, a chiamare il proprietario all'osservanza di taluni doveri per l'interesse pubblico. Tutto conferma quanto asserito da Hobbes: il sovrano, conformemente all'etimo, *distribuisce* attraverso la *legge* (in greco *nemein* significa dividere, attribuire, da cui *nomos*, ciò che è diviso in parti, ma anche legge, significato confermato anche dal latino *tribus-us*, divisione, *distibuer*, ripartire, la proprietà è legge del sovrano), stabilendo anche dei limiti al diritto di proprietà, l'espropriazione per pubblica autorità o la requisizione.

<sup>96</sup> Ivi, pp. 294-295. Nel corrispondente inglese: «Is annexed to the sovereignty, the right of making war and peace, with other nations, and Commonwealths; that is to say of judging when it is for the public good, and how great forces are to be assembled, armed and paid for that end and to levy money upon the subjects, to defray the expenses thereof». In quello latino: «Ejusdem summae potestatis est cum aliis civitatis bellum et pacem facere suo arbitrio, id est judicare utrum bono an malo civitatis bello futurum sit necne, quantaeque copiae comparandae, et quomodo a civibus alendae sint».

blica del valore degli uomini meritevoli. A tali diritti Hobbes aggiunge anche il potere di coniare moneta, quello di disporre delle proprietà e delle persone degli eredi minorenni, quello di avere la prelazione nei mercati e tutte le altre prerogative spettanti per legge.

Tutte le prerogative sovrane, specifica il filosofo di Malmesbury, sono *inalienabili* ed *indivisibili*, non possono essere, cioè, né trasferite né divise, perché strettamente connesse al fine dell'istituzione statale, la pace e la sicurezza; la minima rinuncia da parte del sovrano è funesta perché tali diritti sono dei mezzi per esplicare la funzione sovrana e chi rinuncia ai mezzi rinuncia anche ai fini: «Se consideriamo uno qualsiasi dei diritti nominati vedremo immediatamente che il possesso di tutti gli altri non avrà effetto sulla conservazione della pace e della giustizia, il fine per cui si sono istituiti tutti gli Stati [...] un regno in sé diviso non può sussistere»<sup>97</sup>, norma, questa stabilita anche dalla legge divina, come si evince dal passo latino.

Il principio dell'indivisibilità e dell'inalienabilità dei diritti sovrani per Hobbes costituisce un fulcro della sovranità, infatti, l'errata concezione della legittimità della divisione dei poteri e delle prerogative è la prima causa delle guerre civili e ciò è dimostrato ampiamente dall'esempio inglese: «Se prima non ci fosse stata l'opinione accettata dalla maggioranza dell'Inghilterra, che questi poteri dovessero essere divisi tra il Re, i Lords e la Camera dei Comuni, il popolo non si sarebbe mai diviso e non si sarebbe caduti in questa guerra civile»<sup>98</sup>.

<sup>97</sup> Ivi, pp. 298-299. Nell'originale inglese: «If we consider any one of the said rights, we shall presently see, that the holding of all the rest, will produce no effect, in the conservation of the peace and justice, the end for which all Commonwealths are instituted [...] a kingdom divided in itself cannot stand». Nella traduzione latina: «Summatim, si jurium dictorum quodlibet unumdesit, caetera cessabunt omnia [...] fietque divisio de que Christus ipse loquens dixit, regnum divisum seipso stare non potest».

<sup>98</sup> *Ibidem*. In inglese: «If there had not first been an opinion received of the greatest part of England, that this powers were divided between the King and the Lords, and the House of Commons, and the people never been divided and fallen into this civil war». In latino: «Opinio docentium jura regni Anglicani divisa esse inter regem, proceres et communium causa fuit belli quod sequutum est civilis». Come rileva anche Martinich, nel capitolo dedicato ai diritti sovrani Hobbes fa esplicitamente riferimento alle *Nineteen Propositions* presentate dal Parlamento a Carlo I nel 1642 e nelle quali si leggono le seguenti rivendicazioni: che tutti i consiglieri del Re siano accettati ed investiti dal Parlamento; che nessun privato consigli il re e che tutti gli affari pubblici siano discussi in Parlamento; che determinati ufficiali siano scelti dal Parlamento; che l'educazione e i matrimoni del Re siano approvati dal Parlamento; che la Chiesa sia riformata nel governo e nella liturgia; che il Parlamento abbia il controllo della milizia; che tutti i giudici siano soggetti alla revisione parlamentare; che i comandanti delle fortezze siano scelti dal Parlamento; che il Re rimuova le forze militari che lo proteggono; che il Re formi alleanze con le Province Unite (Olanda) e altri Paesi protestanti. L'elenco stesso delle prerogative sovrane stilato da Hobbes è strutturato in modo da respingere tali rivendicazioni: i soggetti non possono revocare la propria autorizzazione, il sovrano non può rinunciare ai propri diritti o cederli, chi non è d'accordo con il patto deve sottostare alla maggioranza, il sovrano non può commettere ingiuria, non può essere condannato, etc. Ogni enunciato si riferisce palesemente alle vicende del regno di Carlo I Stuart, basti pensare che il diritto sovrano di legiferare in materia di proprietà risponde alla questione posta da Lord Clarendon sull'inalienabilità di tale diritto, oppure che molti sono i riferimenti critici al sistema giuridico e giudiziario inglese che prevede la suscettibilità di revisione dei giudizi del Re soprattutto in materia finanziaria, un caso su tutti

Hobbes teorizza un potere assoluto che racchiude e svolge le tre funzioni, legislativa, giudiziaria ed esecutiva, e contro cui non c'è alcuna resistenza: il sovrano non può compiere alcun atto ingiusto, non può essere punito, può prendere tutte le misure necessarie per la pace e la sicurezza verso l'interno e verso l'esterno, comprese quelle davvero essenziali, del controllo dell'educazione e dell'opinione pubblica. Le sue funzioni appaiono in linea con lo scopo fondamentale della sicurezza e in continuità con i precetti naturali: è necessario per la pace comune che il diritto di infliggere le pene sia riservato ad un uomo o ad un consiglio soltanto, lo è parimenti il *gladium belli*, dal momento che sarebbe vano curarsi dalla pace interna dei sudditi quando non si è in grado di tutelarli contro i nemici esterni, difesa a sua volta impossibile senza l'unione delle forze. Il potere di giudicare è indissociabile dalle altre prerogative dato che il giudizio richiede la forza di farlo eseguire; e poiché non è meno importante prevenire le discordie, ed esse nascono dalle diverse opinioni circa il *mio* e il *tuo*, è necessario collegare ai diritti riconosciuti al sovrano quello di legiferare.

Tutto deriva dalla ragion d'essere e dal contenuto del patto, la rinuncia ai propri diritti da parte dei sudditi non può che essere assoluta e la trasmissione non può che essere totale, perché altrimenti permarrebbe lo stato conflittuale. Hobbes rifiuta il compromesso che al contrario accetteranno alcuni dei suoi successori, come Locke, secondo cui gli uomini sacrificerebbero solo una parte del proprio diritto naturale: gli individui hobbesiani si spogliano volontariamente delle proprie libertà e s'impegnano a tenere per buono quanto ordinato dal sovrano, non è concepibile alcun ricorso contro la legittimità statale. Ciò perché secondo il filosofo inglese, sebbene possa sembrare illimitato ed indesiderabile, lo Stato è sempre meno dannoso dell'anarchia della condizione naturale: «Lo Stato nuovo non può mai essere privo di scomodità che in qualche forma di governo può capitare

è lo *Ship Money* e il rifiuto di pagarlo da parte del nobile Hampden. Ancora, Hobbes ha in mente gli eventi inglesi quando sostiene come prerogativa sovrana quella di assegnare titoli onorifici, riferendosi alle critiche mosse sia a Giacomo I sia a Carlo I accusati di voler attrarre così consensi e finanziamenti. Quindi Hobbes rende esplicito il riferimento alla guerra civile inglese e alle sue cause, tra cui indica anche l'atteggiamento indeciso di Carlo I che, pur rifiutando le *Nineteen Propositions*, non afferma la propria sovranità assoluta, ma definisce la sua monarchia limitata e mista e così facendo, non ha ottenuto altro risultato che la rinuncia e la cessione del proprio potere. È tuttavia interessante dare un rapido sguardo anche a come il filosofo inglese tratta il tema dei diritti sovrani nelle altre opere politiche. Nel *Leviatano* la discussione è senza dubbio più elaborata, riflessiva, rispetto agli *Elements*, qui infatti, Hobbes dedica il capitolo I della II parte ai diritti sovrani individuandoli nel potere di giustizia, nel diritto di decidere della distribuzione della proprietà, nel potere di scegliere i magistrati e i ministri, nel diritto d'impunità e nel potere d'imporre tasse anche straordinarie, oltre che nel potere di pace e di guerra e nell'emanazione-abrogazione delle leggi. La medesima trattazione è presente nel *De Cive* e, sebbene sia l'opera cronologicamente più vicina alle *Nineteen Propositions*, molte prerogative vengono inserite ex novo, ma trattate in modo meno incisivo e più discorsivo. Si prenda, ad esempio, il tema del capitolo VI, dove leggiamo che il sovrano ha il potere di infliggere le pene, di giudizio, di nominare consiglieri, ministri e magistrati, di controllare le opinioni, il diritto d'impunità, di decidere della proprietà, di non essere vincolato alle leggi e di decidere della guerra e della pace. È da sottolineare dunque ancora una volta l'evoluzione del pensiero di Hobbes nei suoi scritti.

al popolo in generale [...] scarsamente percepibile se paragonata alle pene e alle orribili calamità che accompagnano una guerra civile, oppure [...] la condizione dissoluta degli uomini privi di guida non soggetti alle leggi e senza un potere coercitivo che leghi loro le mani»<sup>99</sup>. Molti sono portati ad essere ingrati, ad essere inclini più a lamentarsi che a prevedere i danni incombenti, costringendo i sovrani a prelevare ciò che è necessario in tempo di pace per sfruttarlo in tempo di guerra o in caso di emergenza e si ribellano accusandolo di dispotismo, ma tutti i diritti e le prerogative sovrane sono indispensabili per poter bene governare lo Stato e per poter assolvere quel compito che Hobbes non smette mai di indicare per tutta l'opera, «procurare la *sicurezza del popolo*, alla qual cosa è obbligato dalla legge di natura e di ciò deve rendere conto a Dio, l'autore della legge, e a nessun altro oltre a lui». Laddove per sicurezza, specifica l'autore del *Leviatano*, «non s'intende la mera conservazione della vita, bensì anche tutte le altre soddisfazioni che ognuno acquisirà nel corso di essa con attività legittime e senza pericolo o danno per lo Stato»<sup>100</sup>. Il sovrano deve procurare tutti i mezzi che consentano di assolvere lo scopo per cui è stato istituito, la sicurezza: *salus populi suprema lex*.

Il Leviatano rappresenta i sudditi, il suo giudizio sui pericoli corrisponde al loro, le considerazioni che spingono il sovrano ad agire sono le medesime che muovono chiunque nello stato di natura, quindi, anche l'esigenza di rendere sicura al meglio una condizione caratterizzata da un perpetuo e latente conflitto e dal pericolo di morte. Il sovrano agisce per la conservazione dei propri sudditi ma anche per la sua, fare diversamente significherebbe andare contro la legge di natura, e spingere gli uomini a ribellarsi perché non vedono realizzato il fine per cui si sono volontariamente uniti in società.

A tale finalità si può assolvere soltanto se il sovrano non cede nessuno dei suoi diritti, pena la dissoluzione dello Stato, ma soprattutto attraverso l'*istruzione del popolo*<sup>101</sup>. Per Hobbes, infatti, il controllo da parte del sovrano delle vie e degli

<sup>99</sup> Ivi, pp. 302-303. Nel testo inglese: «The estate of man can never be without some incommodity or other; and that in any form of government can possibly happen to the people in general [...] scarce sensible in respect of the miseries, and horrible calamities, that accompany a civil war; [...] or dissolute condition of masterless men, without subjection to laws, and a coercive power to their hands». In quello latino: «Res humanae sine incommodo esse non possunt [...] incommoda in quolibet civitatis forma accidere possunt maxima, prae belli calamitatibus [...] et in conditioque hominum naturalium sine domino, sine lege ex raptu viventium contingunt, vix sensibilia sunt».

<sup>100</sup> Ivi, pp. 542-543, cap. XXX. Nel corrispondente inglese: «The procurement of the *safety of the people*, to which he is obliged by the law of nature, and to render an account thereof to God, the author of that law, and to none but him [...] by safety is not meant a bare preservation but also all other contentments of life, which every man lawful industry, without rancor, or hurt to Commonwealth, shall acquire to himself». Nella tradizione latina: «*Salus populi*: quam lege naturae obligatur quantum potest procurare; et cuius ratiquem Deo, et illi soli tenetur reddere [...] *Salute autem populi* comprehendendo non solum civium vitam, sed etiam commoda vitae, quae cives singuli sine civitatis danno vel periculo sibi iuste acquisita tenuerint».

<sup>101</sup> Hobbes dedica ai compiti del Leviatano il capitolo IX della parte II degli *Elements*, il capitolo XIII del *De Cive*, e i capitoli XXIV e XXX del *Leviathan*. Nell'opera del 1640 primo dovere è la *salus populi*, dove quest'ultima consiste nella nutrizione, nella moltitudine, nella comodità di vita,

strumenti con cui il popolo viene istruito è assolutamente necessario, poiché molti hanno imparato a giudicare ciò che è legittimo in base alla propria coscienza e non rispetto alla legge, a considerare la proprietà come esclusiva su cui il dominio statale non può mai intervenire, a ritenere giustificato e doveroso il tirannicidio e a preferire un governo in cui i poteri siano divisi. I sudditi «ricevono le nozioni relative al loro dovere soprattutto da parte di ecclesiastici sui pulpiti e in parte da quei vicini o da quei conoscenti di famiglia che con la loro capacità di parlare prontamente ed in modo plausibile, sembrano più saggi e più istruiti di essi, nei casi legali e di coscienza. E gli ecclesiastici e gli altri che fanno sfoggio del loro sapere, traggono la loro conoscenza dalle università e dalle scuole di legge o dai libri pubblicati dagli uomini eminenti in quelle scuole o in quelle università. Dunque, è chiaro che l'istruzione del popolo dipende interamente da un insegnamento giusto dato ai giovani nelle università».<sup>102</sup> I sudditi devono conoscere il vero fondamento delle prerogative essenziali che pertengono al suo rappresentante, imparando a rispettarli non soltanto perché lo impongono la legge civile e il terrore della possibile conseguente pena, ma perché la loro validità è dimostrata razionalmente e sostenuta dalle leggi divine: il “volgo” deve e può essere educato per il proprio interesse.

Così i sudditi devono imparare a non voler cambiare la forma di governo e a non voler imitare le altre nazioni, perché ciò che rende forte uno Stato non è la

nella libertà e ricchezza senza temere per la vita, nella pace interna, nell'assegnazione della proprietà, nell'evitare la sedizione, nell'equa esazione dei tributi e nella pace esterna contro lo straniero. Anche nel *De Cive* Hobbes parla di *salvezza del popolo* come primo compito statale, salvezza che non è mera *conservatio, survival*, ma bensì *vita beata, good life, per jucundissime vivere, to live happily*, sia dal punto di vista religioso che temporale. Essa richiede il controllo delle opinioni (dovere inserito per la prima volta sulla spinta della situazione storica dell'Inghilterra) e quattro tipi di benefici, la protezione contro i nemici stranieri, la protezione contro i nemici interni, la ricchezza e la fruizione di ciò liberamente e tranquillamente. Pertanto è necessario servirsi di spie, costruire fortezze ed allestire eserciti e flotte. Controllare ed evitare la sedizione, distribuire equamente tasse, proprietà e ricchezze, sintetizzate da Hobbes con lavoro, risparmio e risorse naturali. Come abbiamo visto, nel *Leviatano*, invece, Hobbes parla di sicurezza del popolo e di diritto di resistenza nel caso in cui essa non venga assicurata, ma parla anche d'insegnamento dei diritti sovrani, oltre ad ampliare i compiti già indicati nelle due opere precedenti. Così il sovrano deve fare buone leggi, istruire i sudditi, assicurare eguale trattamento dinanzi alla legge, equa tassazione, intesa nel *Leviathan* proprio come uguale pagamento, somma, perché ricchi e poveri sono protetti in ugual modo, ma anche assistere gli indigenti. L'evoluzione rispetto agli *Elementi* è senza dubbio da sottolineare.

<sup>102</sup> TH. HOBBS, *Leviatano*, cit., pp. 556-557. In inglese: «Receive the notions of their duty, chiefly from divines in the pulpit, and partly from such of their neighbours or familiar acquaintance, as having the faculty of cases of law, and conscience, than themselves. And the divines, and such others as make show of learning, derive their knowledge from the universities and from the books, which by men, eminent in those schools and universities have been published. It is therefore manifest, that the instruction of the people dependeth wholly, on the right teaching of youth in the universities». In latino: «Officiorum suorum regulas a theologis publice, aut privatim ab iis accipiunt, quod de doctrina legum et casibus conscientiae concionari et disputare eloquentissime audiunt. Theologi autem et qui literas profitentur, doctrinas suas ab universitatibus et scholis legum civilium, et ex libris a doctoribus illis editis acceperunt. Manifesto ergo est, populi instructionem dependere omnem a rectitudine opinionum, quas docent universitates».

propria forma, ma l'obbedienza e se non si è inclini ad essa si raggiunge il solo scopo della distruzione del Leviatano. Allo stesso modo verrà insegnato loro a non mettersi al seguito di uomini popolari contro il sovrano, perché tali persone non sono animate dal bene per lo Stato ma dall'invidia e dalla gelosia, e a non contestare il potere sovrano, ovvero a non criticare o mettere in discussione le decisioni sovrane e a non abusare del nome del proprio rappresentante. E perché tali insegnamenti siano efficaci e duraturi è bene, continua Hobbes, che vengano riservati alcuni giorni in cui ai sudditi sia ricordato il loro dovere nei confronti del sovrano.

Ancora, deve essere insegnato loro il rispetto per i genitori e l'obbedienza ad essi, perché il patto che istituisce lo Stato non toglie loro l'onore per l'educazione impartita. Ogni sovrano, inoltre, dovrebbe far apprendere la giustizia, fare in modo che nessuno commetta torto privando gli altri di ciò che è proprio, ma anche che ognuno agisca in modo sincero, poiché anche con i disegni e le intenzioni si può commettere un'ingiustizia<sup>103</sup>.

La mente dei sudditi è una *carta bianca* idonea a ricevere tutto ciò che vi sarà impresso dalla pubblica autorità, e controllare o combattere le penne che possono scrivere su di essa è fondamentale per la stabilità dello Stato. Il compito del sovrano è l'*armonizzazione delle opinioni*, ma ciò non consiste in un'azione autoritaria per imporre un particolare dogma, l'unica necessità è garantire la pace e il controllo delle dottrine evita la diffusione d'idee fomentatrici e sobillatrici, della guerra civile<sup>104</sup>.

<sup>103</sup> Hobbes fa corrispondere ogni insegnamento del sovrano al popolo ai Comandamenti di Dio, in modo da rafforzarne il valore e da obbligare i sudditi non soli ad obbedire alle leggi civili, ma anche a quelle divine e naturali. Sono molti, infatti, i passi in cui Hobbes cita come supporto la Bibbia e la storia del popolo ebraico, dimostrando così anche la propria capacità esegetica del Testo Sacro originale. I diritti sovrani devono essere riconosciuti come legittimi anche se non vi è una motivazione razionale, perché sono derivati dall'autorità della Scrittura, sono i medesimi del Regno di Dio amministrato dai profeti sugli ebrei. Allo stesso modo i doveri del suddito corrispondono al Decalogo di Dio: il non mettersi al seguito d'uomini popolari e il non imitare le altre nazioni equivalgono al II e al X Comandamento, non avrai altri dei all'infuori di me e non desidererai alcuna cosa che appartenga al tuo prossimo (Esodo, 20, 3). Il non contestare il potere sovrano al III, non pronunciare il nome del Signore, Dio tuo, senza ragione (Esodo, 20, 7); il giorno da riservare all'apprendimento e alla contemplazione corrisponde al Sabbath ebraico e al IV Comandamento, ricordati di santificare il giorno di riposo (Esodo, 20, 8). Il dovere di onorare i genitori è previsto dal V Comandamento, onora tuo padre e tua madre (Esodo, 20, 12); quello di evitare i torti è intimato dal VI, VII, VIII, IX Comandamento, non ucciderai, non commetterai adulterio, non ruberai, non proferirai falsa testimonianza (Esodo, 20, 13-16). Infine, il dovere di non commettere ingiustizie è previsto ancora dal X Comandamento (Esodo, 20, 17).

<sup>104</sup> Questa visione del controllo delle opinioni e più in generale dello Stato assoluto, ha ispirato un ampio dibattito sulla lettura in chiave *totalitaria* o meno di Hobbes. Protagonisti di tale polemica sono diversi interpreti divisi tra chi sostiene che l'assolutismo hobbesiano sia differente dal totalitarismo, chi viceversa, e chi interpreta Hobbes come fautore di uno Stato totale ma non totalitario. I primi a scontrarsi su tale tema sono stati J. Vialatoux e R. Capitant, con il primo che, in *La cité de Hobbes. Théorie de l'Etat totalitaire* (1935), sostiene l'idea di un Hobbes filosofo dell'odierno totalitarismo in tutte le sue versioni, e il secondo che, invece, in *Hobbes et l'Etat totalitaire* (1936), si sofferma soprattutto sul carattere individualistico della costruzione hobbesiana. Su questa scia Voegelin (*The new science of politics*, 1952) e J. L. Talmon (*The origins of totalitarian democracy*, 1952) con

Il grande Leviatano è un gigantesco dispositivo di disciplinamento che si attua per via rappresentativa e la sua vita è un sistema di parole e d'azioni regolate dalla mediazione del sovrano. Se le opinioni dei sudditi e quella del sovrano divergono s'introduce qualcosa d'estraneo che a lungo andare può mettere in crisi il riconoscimento, l'identificazione dei sudditi, con il rappresentante.

Proprio perché per Hobbes l'unico vero problema filosofico-morale è garantire una pace duratura, il filosofo inglese, riprendendo la lezione scettico-libertina, lascia libero lo spazio privato della coscienza, o meglio, dell'opinione privata<sup>105</sup>.

motivazioni diverse hanno rintracciato in Hobbes diversi elementi premonitori degli odierni totalitarismi, tra cui l'assorbimento, l'annichilimento dell'individuo nella struttura dello Stato. G. P. Gooch (*Hobbes*, 1915) e Schmitt (*Il Leviatano nella dottrina dello Stato di Hobbes*) hanno difeso il pensiero hobbesiano definendolo come dottrina di piena uniformazione ed identificazione dell'unità di decisione con quella della volontà collettiva, mentre R. Schnur (*Individualismo e assolutismo*) sostiene l'impossibilità di ridurre il contributo essenziale di Hobbes al pensiero autoritario, perché il suo Stato è sì forte ma non creato per fagocitare gli individui. Infine c'è chi come W. C. Swabey (*Ethical theory from Hobbes to Kant*, 1961) ha considerato il potere assoluto di Hobbes come base teorica della schiavitù, e chi come D. Pasini (*Problemi di filosofia politica*, 1977) ha infine presentato la teoria hobbesiana come antitetica allo Stato di diritto, allo Stato liberale, perché manca la libertà che caratterizza quest'ultimo, la libertà dallo Stato.

<sup>105</sup> Al dibattito sul totalitarismo si contrappone quello sul *liberalismo* di Hobbes, basato soprattutto sulla trattazione che il filosofo inglese ha dedicato alla libertà dei sudditi. Il sovrano hobbesiano possiede sì grandi poteri, anche illiberali, ma vi sono anche dei limiti che lo stesso non deve oltrepassare, in questo senso la teoria di Hobbes dà vita al *paradosso del primo liberalismo* o *liberalismo classico*, poiché, sancendo le leggi ciò che *non* è consentito fare, viene elaborata l'idea di *libertà* o *legislazione negativa*. La libertà dei sudditi è compatibile con il potere illimitato del sovrano e con il diritto di vita e di morte che a questi pertiene, perché direttamente connesso all'autorizzazione. Le libertà di cui godono i sudditi sono deducibili dal *silentium legis* ed esiste una sfera del privato all'interno della quale è concessa al suddito una larga autonomia. Inoltre, ogni suddito ha la libertà in tutte quelle cose il cui diritto non può essere trasferito, non è quindi vincolato a farsi del male, ad uccidersi, a ferirsi, a privarsi del cibo, delle medicine, ad accusarsi; può rifiutarsi di andare in guerra, può citare in giudizio il sovrano per questioni regolate da norme precedenti e può ritenersi sciolto da ogni vincolo e ricorrere al diritto di resistenza se il sovrano non assolve al proprio compito o muore. L'individuo ha diritto a chiedersi se la propria vita è in pericolo tenendo fede al patto, quindi il sovrano è sì autorizzato da tutti, ma l'uomo e la sua prudenzialità non vengono del tutto accantonati, si può rifiutare l'obbedienza se è in gioco l'autoconservazione: il diritto di resistenza è il momento in cui l'atto d'autorizzazione non è più prudenzialmente giustificabile. Su queste basi un'interpretazione liberale di Hobbes l'hanno elaborata Diderot, P. C. Mayer Tasch, Strauss, Cattaneo e Chiodi: il teorico francese dedica a Hobbes un'intera voce dell'*Encyclopédie* (1765) *Hobbisme ou philosophie de Hobbes*, sottolineando gli aspetti positivi e liberalizzanti degli spazi lasciati alla resistenza dei sudditi, elogiando, in particolare il ruolo del foro interno per cui un cittadino che non vuole piegarsi «tace o si allontana». Mayer Tasch (*Thomas Hobbes und Das Windebrstandsrecht*, 1965 e *Anatomie und Autorität*, 1968) pure esalta i limiti al potere sovrano e l'autonomia del privato, conferendo loro la pregnanza della codificazione di un vero e proprio diritto di resistenza. Strauss (*Op. cit.*, pp. 122-123, 134, 139-142, 350) pone le basi per un'interpretazione aperta al riconoscimento di diritti individuali, affermando che la dottrina hobbesiana può essere definita liberale se con tale termine s'intende la dottrina politica che considera fondamentali i diritti dell'uomo e la loro conseguente salvaguardia. Cattaneo (*Hobbes e il fondamento del diritto di Punire* in G. SORGI, a cura di, *Politica e diritto in Hobbes*, Giuffrè, Milano 1995, pp. 121-140) riprendendo i suoi studi del 1960, del 1965, del 1974 e del 1984, argomenta che se lo Stato liberale moderno si caratterizza per una sua dottrina giuridica è grazie alle premesse poste da Hobbes, che conducono prima, all'assolutismo illuminato, e poi, al liberalismo democratico: Hobbes ha a cuore la garanzia dei diritti

Per il filosofo inglese, la grandezza dello Stato è tale che i giudizi privati perdono ogni effetto politico, e non vi si può applicare la legge; l'interesse pubblico dello Stato, in nome del quale il sovrano è *autorizzato* a prendere decisioni, non è competenza della coscienza, né della morale. Nello Stato, *auctoritas, non veritas facit legem*; la coscienza diventa morale privata e il contenuto dell'azione si separa dall'azione stessa: l'obbedienza alla legge è possibile solamente se il suddito separa opinione e azione. Qui sta il contributo concettuale di Hobbes che «consiste nell'aver collocato all'esterno della macchina statale la frattura tra coscienza e politica [...] essa compare in due punti: nel sovrano che sta al di sopra dello Stato e nell'individuo attraverso la divisione dell'uomo in 'uomo' e 'cittadino'. [...] Un signore assoluto può commettere ingiustizie, ma non in senso giuridico, bensì soltanto morale [...] Se si volesse impedirglielo si sopprimerebbe la premessa stessa della pace, la sovranità assoluta»<sup>106</sup>. L'uomo hobbesiano si spezza in due, viene

naturali dell'uomo come mostrano il primato della legge scritta e il forte senso di legalità. Infine, per Chiodi (*Legge naturale e legge positiva nella filosofia politica di T. Hobbes*, 1970) Hobbes è liberale perché mette in risalto il bene del popolo e dei sudditi. Senza dubbio non si può fare di Hobbes un precursore del liberalismo, ma la sua teoria è però anche molto lontana dai totalitarismi del XX secolo, come scrive Jaume il *Leviatano* è inclassificabile per le categorie moderne, perché ad ogni elemento assolutista si contrappone un tratto liberale e viceversa. «Il presupposto dello Stato totalitario è la totalità etica di Hegel e non la *persona civilis* di Hobbes. Per Hobbes prima dello Stato non vi è un popolo, meno ancora una *Volksgemeinschaft*, ma soltanto una moltitudine» (N. BOBBIO, *Op. cit.*, p. 68).

<sup>106</sup> R. KOSELLECK, *Critica illuminista e crisi della società borghese*, a cura di P. SCHIERA, Il Mulino, Bologna 1972, p. 36. Nella sua analisi della teoria politica hobbesiana Koselleck si sofferma in particolare modo sulla relazione protezione/obbedienza. Il presupposto dello Stato assolutistico, fatto proprio dal filosofo di Malmesbury, è il dominio del sovrano sui sudditi in cambio di pace ed ordine. Ciò determina una netta separazione tra interno ed esterno: l'uomo saggio si ritira all'interno della propria coscienza, dov'è giudice di se stesso, le azioni esterne sono, invece, subordinate al giudizio e al tribunale del sovrano. «Il rapporto tra colpa e responsabilità, che costituisce la coscienza, fu dunque spezzato [...] Il sovrano venne esonerato da qualsiasi colpa davanti al foro dei sudditi, ma accumulò su di sé l'intera responsabilità. Il suddito fu liberato da qualsiasi responsabilità politica, ma in cambio minacciato di una doppia colpa: all'esterno, se operava contro gli interessi del sovrano [...] e all'interno per la colpa che affligge colui che emigra nell'anonimato. Grazie a questa divisione, nell'orizzonte della guerra civile di religione si rese libero uno spazio in cui fu collocata «l'innocenza del potere». Il sovrano fu il solo al quale fu attribuita» (Ivi, p. 22). La pace e la stabilità sono possibili solo se si accetta la sovranità assoluta del rappresentante come necessità morale e in ciò Koselleck individua la morale razionale di Hobbes «che ha per tema la ragione politica» mentre «il supermo obbligo morale di questo Stato è di fornire protezione» (Ivi, p. 31). La pace è garantita soltanto se la morale politica, che spinge gli uomini a cedere i propri diritti al sovrano che li rappresenta, nel momento in cui crea lo Stato, si trasforma in dovere d'obbedienza. In questo modo a definire lo Stato non è più soltanto il potere assoluto del principe, ma la relazione tra protezione ed obbedienza. Koselleck individua nel pensiero hobbesiano una coincidenza tra morale razionale e politica: «La morale impone di assoggettarsi al signore; il signore mette fine alla guerra civile; egli adempie quindi al comandamento supremo della morale. La qualificazione morale del sovrano consiste nella sua funzione politica di fondare l'ordine e di conservarlo» (Ivi, pp. 33-34). Per il conseguimento ed il mantenimento della pace ogni ordine del sovrano è un comandamento morale, ne deriva che Hobbes non s'interessa del contenuto delle leggi, ma della loro specifica funzione, ovvero garantire la pace: la legittimità delle leggi non dipende dal loro contenuto, ma dalla provenienza, dal loro essere espressione della volontà sovrana. Per Hobbes la legalità parte dalla differenza tra

diviso in una metà privata e in una metà pubblica: azioni ed opere sono incondizionatamente subordinate alla legge dello Stato, l'opinione, invece, è libera, in segreto. La legge è la coscienza pubblica, e finché il suddito assolverà al proprio obbligo d'obbedienza, il sovrano non s'interesserà della sua sfera privata.

Con Hobbes la libertà viene sottratta alla politica, lo scopo dello Stato è la conservazione esterna della vita, che solo così può essere regolarizzata, la libertà è impolitica.<sup>107</sup> «È ancora qualcosa di nuovo di cui in Hobbes si gettano le basi:

coscienza interna e azione esterna, «soltanto questa differenziazione, infatti, consente di separare il contenuto di un'azione dall'azione stessa, premessa necessaria di un concetto formale di legge. Soltanto così si può dichiarare legittima una legge, indipendentemente dal suo contenuto religioso e morale, e contemporaneamente adempiere a questa legge» (Ivi, p. 36). Hobbes dà al cittadino la possibilità di non credere, nel *foro interno*, al valore morale della legge, ma in *foro esterno*, in virtù della morale politica, è obbligato ad obbedire. Questa scissione della politica dalla morale fa sì che ci sia differenza tra l'uomo-cittadino e l'uomo-uomo. È proprio in questa scissione Koselleck, come Schmitt, intravede la fine dello Stato e l'inizio dell'Illuminismo: «Lo spazio morale interno posto al di fuori dello Stato, e che rimase assicurato all'uomo in quanto uomo, significò un focolaio di disordine che fin dall'origine fu peculiare del sistema assolutistico» (Ivi, p. 39). L'Illuminismo inizia la sua marcia trionfale nel momento in cui lo spazio privato interno si allarga fino a diventare pubblico, diventando così la tribuna della società che compenetra tutto lo Stato. L'importanza della spaccatura dell'uomo hobbesiano tra foro interno ed esterno è ripresa anche da Jaume come dimostra lo schema qui allegato. (Figura 2)

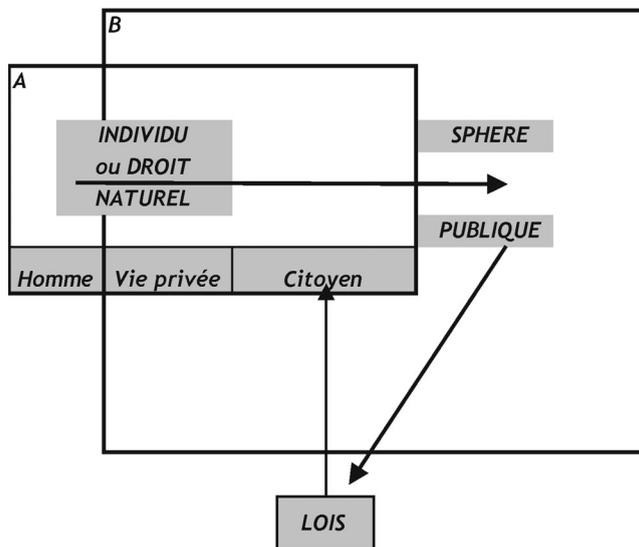


Fig. 2: (Cfr. L. JAUME, *Op. cit.*, p. 212).

<sup>107</sup> Un'interpretazione che si discosta da entrambe le visioni analizzate e da quella macphersoniana che a breve analizzeremo, è quella di Hannah Arendt, lettura che «costituisce un classico caso di approccio 'esterno', consapevolmente e paradossalmente 'esterno', alla tradizione del pensiero occidentale e di colui che lei stessa considerava il suo più significativo esponente» (L. BAZZICALUPO,

è l'idea di opinione pubblica come spazio che nella condizione civile disciplini le opinioni dei singoli e fornisca loro una misura che nella loro diversità le renda compatibili, iscrivendole al proprio interno, con il riconoscimento fonamen-

*Hannah Arendt su Hobbes*, in G. SORGI, a cura di, *Thomas Hobbes e la fondazione della politica moderna*, Giuffrè, Milano 1999, p. 38 e in inglese in «Hobbes Studies» IX, 1996, pp. 51-55). La Arendt torna più volte sul pensiero del filosofo inglese, ma non gli dedica un'intera, monografica trattazione come altri interpreti qui citati. Così, dall'Hobbes demone del capitalismo e del nazismo delle *Origini del Totalitarismo* (1951), arriva ad un Hobbes decisamente "legalitario" anche se conservatore di *Tra passato e futuro* (1961). Nell'opera sul totalitarismo Hobbes è il pensatore principe della filosofia della politica della modernità il cui progetto è una spoliticizzazione tendente all'ordine in funzione della società borghese. Il suo obiettivo è la forma politica sovrastante gli individui, pensata in modo da dover incrementare a sua volta continuamente il potere: lo Stato moderno, votato all'ordine e alla sicurezza, astruendo dalla pluralità degli uomini, non produce che conflitto e instabilità. Esso è basato sull'esclusione, la sua legge è discriminare di protezione, omologa chi protegge e garantisce così l'incremento del proprio potere. Per la Arendt il Leviatano è in realtà tutt'altro che statico e razionalmente ordinato. L'ossessione per l'ordine nasce dal fatto che esso è dissolvimento, insicurezza, instabilità da limitare attraverso il potere che mantiene gli equilibri degli interessi privati, all'interno, e minaccia la guerra, all'esterno, con gli altri Stati. Sempre nelle *Origini del totalitarismo*, inoltre, Hobbes si trova al cospetto delle delittuose imprese del secolo XX, utile per la Arendt, che vede il totalitarismo come qualcosa di radicalmente nuovo nella storia umana, per delineare ed impostare il tema della continuità e della discontinuità. L'autrice non si esime dal trovare alcuni punti di contatto che abbiano almeno reso possibile, se non generato direttamente e causalmente, il sistema totalitario: Hobbes è considerato «colui che fornì al pensiero politico il presupposto di tutte le teorie razziali, cioè l'esclusione in linea di principio dell'idea di umanità»; l'autore che «prepara la migliore base teorica possibile per quelle ideologie naturalistiche che concepiscono le nazioni come se fossero tribù, separate tra loro dalla loro natura, senza alcun vincolo, ignare della solidarietà umana» (H. ARENDT, *Le origini del totalitarismo*, ed. Comunità, Milano 1970, p. 219). Come scrive Laura Bazzicalupo, «la filosofia politica hobbesiana, certo estranea alle teorie razziali, diviene il presupposto teorico del razzismo perché la sua costellazione teorica, destinata ad attraversare gli strati storici, esclude «in linea di principio l'idea di umanità», come guida del diritto internazionale, non può che regnare la guerra perpetua» (L. BAZZICALUPO, *Hannah Arendt. La storia per la politica*, Esi, Napoli 1996, p. 59). Se il totalitarismo tende a cambiare la natura stessa dell'uomo elidendo la pluralità, allora è necessario capire anche quali sono gli elementi che, cristallizzandosi, hanno prodotto il radicalmente nuovo: ebbene Hobbes può aiutare a comprendere le dinamiche dell'imperialismo. In *Vita Activa* l'approccio arendtiano è diverso: il filosofo inglese è tra quelli che, come Cartesio, Rousseau e Hegel, superano la pluralità verso l'Unico. Si potrebbe affermare che la lettura arendtiana di Hobbes sia molto vicina a quella schmittiana, giuspositivistica, scientifica e teologica, ma per la Arendt il filosofo inglese è soprattutto il primo fautore dell'annientamento dell'uomo "attivo", dell'azione umana. Quello hobbesiano è uno Stato caratterizzato da un giuspositivismo freddo senza coscienza e senza spazio per l'uomo: la libertà è relegata in foro interno, all'esterno vige la legge, il comando sanzionato del sovrano e quindi l'obbedienza almeno esteriore alle prescrizioni. È la stessa dialettica dell'autorizzazione che, facendo ricadere la responsabilità dell'agire del sovrano-attore sull'autore-suddito, annulla il diritto di resistenza e il dissenso è costretto in coscienza in cambio della *conservatio vitae*. Secolarizzando lo Stato, costruendolo meccanicisticamente, Hobbes lo ha "disumanizzato", non prevede l'agire politico, inteso come *agire plurale di concerto*, come relazione non mediata dalle cose, foriera di libertà e capace di aprirsi sulla novità, senza una logica mezzo-fine, propria della fabbricazione. Hobbes annienta il *bios* e spoliticizza gli individui appiattendoli sulla *zoe*. «È il progetto ex novo, dopo aver eliminato ogni presupposto storico e concreto, di una forma razionale e astratta che garantisca la coesistenza di individui che perciò vengono irrealisticamente pensati uguali. Il fare, il calcolare propri dell'attività costruttiva sono introdotti nel politico per eliminare il rischio e l'inaspettato, per ridurre il politico alla modalità causa-effetto che domina appunto la logica dell'opera» (L. BAZZICALUPO, *Hannah Arendt. La storia per la politica*, cit., p. 145). Hobbes, traspone, quindi, la mentalità dell'*homo faber*

tale che sono loro stessi, tutti e ciascuno, la fonte dell'autorità del rappresentante»<sup>108</sup>.

Pertanto il sovrano svolge azioni repressive e preventive, non solo punisce il dissenso, ma usa anche la censura, è legittimo ch'egli punisca l'ateo, che svolga un'azione di controllo e di selezione sulle dottrine che si insegnano e su chi le insegna; che intervenga come supremo arbitro nel decidere su ogni controversia di pensiero, comprese le questioni filosofiche, la materia religiosa e le scienze. Tutto per la formazione delle giuste opinioni tendenti all'obbedienza e alla pace, per rendere un cittadino intimamente convinto dei diritti sovrani e per eliminare tutte quelle opinioni che possano dare una parvenza di giustificazione alla ribellione.

A tali compiti di insegnare, far accettare, e quindi rispettare, le proprie prerogative, di garantire la sicurezza dei sudditi ed occuparsi dell'educazione che li for-

nella sfera politica, snaturandola, e fa sí che l'opera costituisca un mondo artificiale, una seconda natura: ossessionato dal disordine della varietà della natura umana, egli poggia lo Stato sulla protezione come logica utilitaristica, categoria cruciale dell'operari e non della *vita activa*. «Hobbes appare così a Hannah Arendt, in *Vita Activa*, «il piú grande rappresentante» della «filosofia politica moderna» perché di questa enfatizza nel suo pensiero alcune caratteristiche fondamentali, ed in particolare il tentativo di «eliminare l'inaspettato, l'evento stesso», attraverso il «calcolo delle conseguenze». La pretesa efficacia progettuale della ragione perde in tal modo contatto paradossalmente con la vivente realtà umana, di per sé imprevedibile: Hobbes rivela nel proprio pensiero, secondo la Arendt, che la fondamentale contraddizione moderna fra «razionalismo irrealista» e «realismo irrazionale» è il duplice volto della stessa alienazione, di quell'«incubo» e di quella chiusura che da Cartesio in poi il soggetto moderno, [...] sperimenta come destino» (C. GALLI, *Strauss, Voegelin e Arendt lettori di Thomas Hobbes*, in C. GALLI, a cura di, *Modernità*, cit., pp. 247-248). «La pretesa hobbesiana è stata quella di pensare il pubblico come una somma d'interessi privati: per la Arendt è fondamentale la differenza qualitativa dei due ambiti» (L. BAZZICALUPO, *Hannah Arendt su Hobbes*, cit., p. 45). «Dopo che è stata attraversata la sua non necessaria necessità, Hobbes si rivela, alla Arendt, l'esempio piú consequenziale di una logica (im)politica che ha sostituito il coraggio – la virtù politica per eccellenza, secondo la Arendt, [...] per Hobbes una delle virtù nobiliari [...] impraticabili – con lo sforzo alla difesa della vita privata (ma neppure di questo Hobbes è riconosciuto iniziatore [...] col fondare la politica sulla paura della morte e non sulla libera accettazione della vita e della natalità, sul rapporto comando/obbedienza [...] anziché sulla mutua promessa e collaborazione» (C. GALLI, *Strauss, Voegelin e Arendt lettori di Thomas Hobbes*, cit., p. 250). Bisogna tuttavia concordare con Koselleck (*Op. cit.*, p. 52) che forse l'interpretazione arendtiana ha radicalizzato troppo l'individualismo hobbesiano, non tenendo conto che Hobbes ha scritto il *Leviatano* sullo sfondo della guerra civile confessionale deducendo la necessità di una «sovranità assoluta per la protezione dell'uomo, non della proprietà». Come scrive anche Laura Bazzicalupo, «le obiezioni alla Arendt potrebbero essere moltissime, a partire dalla problematicità di uno sguardo storiografico che attraversa, decostruisce, 'smonta' il contesto storico e filologico di un autore, a finire alla non ultima obiezione ad un dinamismo del capitalismo eccessivamente anticipato [...] Nel modello hobbesiano, peraltro sarebbe interessante anche rilevare l'aspetto formale giuridico del rapporto individuo/Stato. La cruciale distanza tra foro interno e foro esterno in qualche modo potrebbe ricordare, in chiave diversa, la 'persona', la maschera che, per la Arendt, le differenze private degli individui devono indossare per 'rappresentare' pubblicamente le proprie esigenze e ricevere 'eguale riconoscimento giuridico'. La lettura avrebbe potuto quindi essere, anche nella prospettiva arendtiana, piú ricca e fruttuosa» (L. BAZZICALUPO, *Hannah Arendt su Hobbes*, cit., pp. 45-46). Sulla lettura arendtiana di Hobbes si vedano anche D. COLI, *La Modernità di Thomas Hobbes*, Il Mulino, Bologna 1994, G. SORGI, *Quale Hobbes?* cit., e L. NEGRI, *Op. cit.*)

<sup>108</sup> M. PICCININI, *Op. cit.*, p. 138.

mano alle vere dottrine, si affiancano tutte le altre funzioni sovrane sempre tese a mantenere la pace e la stabilità. Quest'ultima richiede, infatti, che sia garantita l'uguaglianza dinanzi alla legge, che la giustizia venga amministrata in modo eguale senza differenze tra ricchi, potenti e poveri sconosciuti e all'ambito della giustizia uguale appartiene anche l'uguale imposizione delle tasse, dato che i tributi imposti dal sovrano non sono altro che il debito contratto dal popolo nei confronti dello Stato in cambio della propria sicurezza, «il salario dovuto a coloro che impugnano la spada pubblica per difendere i privati»<sup>109</sup>.

Così spetta al sovrano anche assistere, attraverso gli aiuti statali, i sudditi meno abbienti che non riescono a mantenersi con il proprio lavoro e viceversa incoraggiare con incentivi coloro i quali dotati di fisico forte, invece, non lavorano, perché nei suoi compiti rientra la *nutrizione* dello Stato, che «consiste nell'*abbondanza* e nella *distribuzione dei materiali* necessari per vivere; nella loro *concezione* o *preparazione* e [...] nel loro *convogliamento* verso il pubblico utilizzo attraverso gli opportuni canali»<sup>110</sup>. Questa distribuzione, continua Hobbes, non è altro che

<sup>109</sup> TH. HOBBS, *Leviatano*, cit., pp. 560-561. In inglese: «For the impositions that are laid on the people by the sovereign power are nothing else but wages due to them that hold the public sword to defend private me». In latino: «Tributa enim civium pro mercede sunt, illi qui tenet gladium civitatis, quo civium industria protectatur».

<sup>110</sup> Ivi, pp. 400-401, cap. XXIV. Nel corrispondente inglese: «The nutrition of a Commonwealth consisteth in the plenty and distribution of materials conducing to life: in concoction or preparation, and, when concocted, in the conveyance of it by convenient conduits to the public use». In quello latino: «Civitas nutritio a copia et distribuzione rerum ad vitam necessarium dependet, et ab earum praeparatione et applicazione ad usum publicum». Queste posizioni hobbesiane circa i compiti economici dello Stato hanno fatto sì che diversi critici le interpretassero come pioniere delle dottrine capitalistiche o viceversa di quelle socialiste. L'accostamento di Hobbes al capitalismo borghese è stato operato in particolar modo da C. B. Macpherson il quale, in *Libertà e proprietà alle origini del pensiero borghese. La teoria dell'individualismo possessivo da Hobbes a Locke* (cit., pp. 39-92), dimostra che l'argomentazione hobbesiana che va dalla natura filosofica dell'uomo al necessario comportamento degli individui, risulta coerente solo con un determinato modello di società. Lo stato di natura e le caratteristiche descritte da Hobbes, per sua stessa ammissione riguardano l'uomo sociale; è una descrizione della società reale ipotizzata senza potere sovrano. Hobbes costruisce un modello d'uomo mediante una connessione logica d'elementi postulati sulla natura umana, modello di relazioni umane sviluppato come caso limite; costruisce un modello di società che non è di tipo *tradizionale* o *di status* – caratterizzata dal lavoro, da un'attività produttiva imposta per tradizione o legge attività a cui ogni uomo è legato per sempre –, ma neanche *mercantile semplice*, perché si tratta di una società in cui la produzione di beni e servizi sono regolate dal mercato, ma non il lavoro: la società descritta da Hobbes è la *società mercantile possessiva*, dove si vuole accrescere il proprio livello d'utilità o di potere e a tal fine si utilizza il lavoro come merce di scambio, con un prezzo o valore corrispettivo. Si tratta di una società in cui gli uomini che hanno più esigenza possono cercare continuamente di trasferire a sé qualche potere altrui, in modo da costringere ognuno a concorrere e tutto ciò attraverso metodi pacifici e legali che non distruggono la società. Senza dubbio alcuni postulati di tale tipo di società non aderiscono completamente al modello hobbesiano, visto che qui è previsto un forte controllo da parte dello Stato, ma la concorrenza tra individui, la capacità produttiva e lavorativa, e la proprietà come beni alienabili, si trovano formulate chiaramente in Hobbes. Il fatto che l'Inghilterra del Seicento si avvicinasse molto a tale tipo di società è avvalorato da molti fattori quali la popolazione costituita da salariati, l'ampia regolamentazione ed interferenza governativa necessaria proprio per il diffondersi nella società dei rapporti mercantili possessivi, per promuovere industria e commercio, per proteggere l'ordine sociale da eccessive fluttuazioni e per

la proprietà: «la distribuzione dei materiali di questo nutrimento è la costituzione del *mio*, del *tuo* e del *suo*, vale a dire in una parola, della *proprietà* [...] l'introduzione della *proprietà* è un effetto dello Stato [...] costituisce l'atto esclusivo del sovrano»<sup>111</sup>.

Oltre alla distribuzione dei beni la nutrizione dello Stato è favorita altresì dalla circolazione del denaro che, essendo un valore simbolico attribuito ai prodotti, rappresenta la risorsa per il nutrimento futuro e può essere definito il *sangue dello Stato*, poiché sottoforma d'imposte, confluisce verso il cervello, il sovrano, che lo utilizza per il benessere di tutto il corpo, il bene pubblico.

Principale strumento per l'applicazione di tali prerogative sono le *leggi civili* che il filosofo inglese definisce come «quelle leggi che gli uomini sono vincolati ad osservare [...] in quanto membri di uno Stato»<sup>112</sup>. La legge, infatti, non è altro che

garantire un'occupazione a tutti. Pertanto Macpherson interpreta Hobbes nel suo ruolo distintivo d'affermazione di valori borghesi: Hobbes tende a smantellare le organizzazioni interne allo Stato, introduce il concetto di valore di un uomo come suo prezzo, il tutto teorizzando la fondazione di una sovranità assoluta come garante dei meccanismi di mercato. Macpherson non si distanzia dunque dall'analisi di Tönnies: la lettura di Hobbes è plausibile sia in chiave capitalista sia socialista. Tönnies, infatti, tra il 1896 e il 1925, legge Hobbes in chiave capitalistica, poiché descrive una società borghese, di mercato libero e concorrenziale, quella società che Tönnies descrive come distinta dalla comunità. Tuttavia, la lettura di Hobbes è plausibile anche in chiave socialista e ciò è dimostrato da Keith Thomas il quale, in un articolo del 1965 – *The social origins of Hobbes's political thought* –, osserva che secondo Hobbes l'esigenza posta al sovrano di assicurare la sopravvivenza del più povero, evitando che i ricchi accumulino troppo, va in realtà contro la lettura borghese di Hobbes.

<sup>111</sup> Ivi, pp. 402-403. Nel testo inglese: «The distribution of the materials of this nourishment is the constitution of *mine*, and *thine*, and *his*; that is to say, in one word, *propriety*; and belonged in all kinds of Commonwealth to the sovereign power. [...] Seeing therefore the introduction of *propriety* is an effect of Commonwealth, which can do nothing but by the person that represents it, it is the act only of the sovereign; and consisteth in the laws, which none can make that have not the sovereign power». In quello latino: «*Bonorum autem distributio, est mei, tui, sui constitutio; vocaturque proprietas. Proprietas autem in omni genere civitatis originem habuit a summa potestate. [...] Quoniam ergo proprietatis civitatis opus est; illud opus est, qui summam in civitate habet potestatem*».

<sup>112</sup> TH. HOBBS, *Leviatano*, cit., pp. 428-429. In inglese: «By CIVIL LAWS, I understand the laws, that men are therefore bound to observe, because they are members, not of this, or that Commonwealth in particular, but of a Commonwealth». In latino: «*Sicut leges naturae illae sunt, quibus obedire tenemur quatenus homines, ita leges civiles eae sunt, quibus tenemus obedire, quatenus cives*». Come per Bodin, la legge costituisce il più importante contributo del lavoro filosofico-politico di Hobbes, ma Bodin viene superato nella misura in cui egli è ancora erede di quella tradizione medievale di limitazione del potere ad opera del diritto naturale, nel senso classico del termine. Per Hobbes, dove non c'è Stato non c'è legge e questa è il comando di quella persona il cui precetto contiene in sé la ragione dell'obbedienza. Il termine *law* deriva dall'inglese antico *lagu*, *laga*, trasformandosi poi in *laze*, *lawe*, corrispettivo del latino *lex*, *legis*, e alla base di tale parola, oltre al riferimento divino, vi è anche l'idea di *convenzione*, di *contratto* espresso tra più persone – idea che la distingue dal *diritto*, *jus*, *right*, dal *costume*, *mos* e dalla *consuetudine* – ed indica quindi l'insieme delle regole emanate dall'autorità sovrana e sanzionata dalla forza pubblica. L'uso del termine è molto vicina all'idea hobbesiana della nascita dello Stato attraverso il patto, ma nella definizione vi sono altre due parole chiave da analizzare: *comando* e *obbedienza* che rafforzano il senso d'obbligazione contenuto dal termine stesso. *Comando*, *command*, dall'inglese medievale *Com(m)a(u)nde*, nordico *comaunder* e francese *commander*, è l'evoluzione del tardo latino *commandare*, da *mandare*, incaricare, affidare, composto di *cum*+*mandare*, quindi *ordinare*, dominare, dirigere, soprattutto in

un comando indirizzato a qualcuno obbligato ad obbedire a colui che lo emana e da ciò Hobbes deduce che «la LEGGE CIVILE consiste per ogni suddito in quelle regole che lo Stato, verbalmente, per iscritto o con un altro segno sufficiente della sua volontà, gli ha comandato di utilizzare per distinguere il bene e il male, vale a dire a ciò che è contrario e ciò che non è contrario alla regola»<sup>113</sup>.

La funzione legislativa pertiene soltanto al sovrano, infatti, il «legislatore [...] è colui che fa la legge, ma soltanto lo Stato prescrive e comanda l'osservanza di quelle regole che chiamiamo leggi. Dunque lo Stato è il legislatore»<sup>114</sup>. Per tale

senso militare. Il corrispettivo latino usato da Hobbes è *imperatum*, da *imperium*, *imperare*, comandare essendo persona che esercita l'autorità, quindi volere di chi detiene il potere supremo, la *sovranità*. L'altro aspetto della legge è l'*obbedienza*, *obedience*, *obedientia*, che come scrive Hobbes, deriva dal greco *upakopei*, prestare attenzione, mettere in pratica (*Lev*, XLII, 108), in latino *audire*, obbedire, prestare orecchio, seguire i moniti. La legge quindi consta di due parti, la prima esprime l'autorità con cui essa viene formulata, la seconda indica il contenuto, essa si distingue così dal diritto e dal *contratto*, come sostiene Hobbes negli *Elements*. Nel *De Cive* la colpa della loro confusione è addossata ad Aristotele il quale, definendo la legge come discorso definito, un accordo su ciò che è necessario fare nei singoli casi, sbaglia perché prende in considerazione solo le leggi civili mentre vi sono quelle naturali, eterne ed immutabili e le prime, in ogni caso, sono modificabili solo dal sovrano. La legge, infine, si differenzia anche dal *decreto*, *charter*, decisione del potere esecutivo o semplice decisione, dichiarazione formale.

<sup>113</sup> Ivi, pp. 430-431. Nel testo inglese: «CIVIL LAW is to every subject, those rules which the Commonwealth hath commanded him, by word, writing, or other sufficient sign of the will, to make use of, for the distinction of right, and wrong, that is to say, of that is contrary, and what is not contrary to the rules». In quello latino: «Lex civilis unicuique civi est regula qua, civitas verbo vel scripto, vel alio quocunque voluntatis signo idoneo, ad distinctionem boni at mali, uti imperat». In ognuno dei suoi tre trattati politici Hobbes ha distinto diversi tipi di legge: *fondamentali* o *non fondamentali*, *naturali* o *positive*. Le leggi naturali sono le virtù morali che la ragione indica per raggiungere la pace, le norme positive sono quelle poste dal sovrano e si dividono in *umane* – *distributive*, se garantiscono e attribuiscono dei diritti, o *penali*, se sono sanzionatorie –, e *divine*. A tale suddivisione classica, nel capitolo X della II parte degli *Elements*, Hobbes ne affianca una alternativa, che suddivide le leggi in base a dei parametri differenti: il *legislatore*, la *promulgazione* e i *destinatari*. Se si prende in considerazione il *legislatore*, le leggi possono essere *naturali*, *divine* e *civili*, le prime due appartengono entrambe alla legge morale e il loro legislatore è Dio, le seconde sono opera del sovrano. Attraverso la *promulgazione* si può distinguere la legge *scritta* da quella *non scritta*, l'una è espressione del comando sovrano, l'altra corrisponde alla ragione naturale. Infine, in base ai *destinatari*, si hanno le leggi *semplici* e le leggi *penali*, le prime dirette a tutti soggetti, poiché prescrivono ciò che non è consentito fare, le seconde solo ai trasgressori, poiché specificano la pena prevista per la violazione commessa. Questo metodo alternativo è presente anche nei §§ 4-7 del XIV capitolo del *De Cive*, ma Hobbes vi apporta qualche modifica: in base all'autore della norma, si hanno le leggi divine ed umane; il criterio della promulgazione, distingue le leggi divine in naturali-morali o positive e quelle umane in ecclesiastiche o sacre e secolari o civili; il parametro del destinatario fa sì che, se riferite agli Stati, le leggi naturali siano chiamate *jus gentium* e che le leggi civili siano distributive o punitive. Questa suddivisione hobbesiana è ancora valida. A tutt'oggi, infatti, sebbene diverso dalla concezione di *jus* hobbesiana, si può parlare di diritto naturale in riferimento a quei diritti che pertengono la natura umana, cui si affiancano quelle norme che regolano tutti i comportamenti umani, le norme morali, spesso connesse a quelle religiose. Le leggi che Hobbes chiama umane, oggi non è altro che il diritto positivo, costituito dalle leggi sociali e giuridiche che possono essere precettive, se impongono un comportamento, proibitive se ne vietano uno, dispositive se regolano una determinata materia, interpretative o eccezionali. Infine, ancora oggi ha le sue leggi fondamentali, basti pensare alla Costituzione.

<sup>114</sup> *Ibidem*. Nel corrispondente passo inglese: «The legislator, is he maketh the law. And the Commonwealth only prescribes and commandeth the observation of those rules, which we call laws:

ragione nessuno può abrogare le leggi, solo un'altra norma può cancellarne una precedente, e proprio perché la prima nota distintiva del sovrano è fare ed abrogare le leggi, questi è da considerare non soggetto alle stesse, in quanto «se vuole liberarsi dalla soggezione abrogando le leggi che lo disturbano e facendone di nuove [...] non è possibile per una persona essere vincolata a se stessa, perché chi può legare può sciogliere e quindi chi è vincolato solo a se stesso non è vincolato»<sup>115</sup>. Ogni potere legislativo è necessariamente *legibus solutus*.

Allo stesso modo è unicamente al sovrano che spetta l'*interpretazione* delle leggi, perché solo egli può indicare il senso voluto della norma: «L'interesse di tutte le leggi dipende dall'autorità sovrana e gli interpreti sono solo quelli che nominerà il sovrano»<sup>116</sup>, cioè i giudici le cui sentenze, però, continua Hobbes, criticando il sistema inglese, non fanno giurisprudenza<sup>117</sup>.

therefore the Commonwealth is the legislator». Nella tradizione latina: «Legislatorem in omni civitate eum esse, sive homo, sive coetus sit, qui summam potestatem habet. Civitatis enim solius est praescribere civibus leges. Illa autem praescribere, neque dicere aut facere quicquam potest, nisi personam ejus, id est per illum, qui summam habet potestatem. Is ergo legislator solus est».

<sup>115</sup> Ivi, pp. 432-433. Nell'originale inglese: «He may when he pleased, free himself from that subjection, by repealing those laws that trouble him, and making of new; [...] nor is it possible for any person to be bound to himself, because he that can bind, can release, and therefore he that is bound to himself only, is not bound». In quello latino: «Cum enim arbitrio suo leges et facit et abrogat, potest, quoties sum erit, subjectione illa et molestia se liberare. Legibus ergo ante solutus erat. Liberi enim sunt qui quando volunt esse, possunt, nec potest quisquam sibi ipsi obligari, quia qui obligare, idem liberare potest».

<sup>116</sup> Ivi, pp. 446-447. In inglese: «The interpretation of all laws dependeth on the authority sovereign, and the only interpreters can be none but those, which the sovereign shall appoint». In latino: «Interpres ergo legum omnium is solus est, qui summam habet potestatem aut ab illo acceperit auctoritatem». Oggi in Gran Bretagna la Corona nomina su proposta del *Prime Minister* e del *Lord Chancellor*, i *Law Lords* ed i giudici delle *Court of Appeal*, a sua volta il *Lord Chancellor* nomina i giudici della *High Court*, i *Circuit Judges*, i *Recorders*, avvocati con molta esperienza scelti per svolgere tali ruoli di giudice; gli *Stipendiary Magistrates*, che ricevono un introito fisso ed hanno qualifiche legali, e, su indicazione dei comitati locali, i *giudici di pace*. Il regime di responsabilità disciplinare risente della possibilità di subire il controllo da parte del potere politico, distinguendo la situazione dei giudici superiori da quelli dei magistrati ordinari. I primi, infatti, nominati a vita, possono essere rimossi solo dalla Corona, i secondi, invece, vengono controllati dal Lord Chancellor. Per i reati penali sono invece previsti funzionari amministrativi diversi in base al tipo di reato: poliziotti diretti dal *Chief Constable*; *Director of Public prosecutions*, capo del *Crown Prosecution Service*, che agiscono in modo autonomo vigilati dall'*Attorney General*, supremo *Law Officer of the Crown*, politicamente responsabile di fronte alla Camera dei Comuni, che rappresenta la Corona nei processi per reati di natura politica e che esprime il consenso per la procedibilità d'alcuni reati. Tutto l'ordinamento appena descritto è caratterizzato dal vincolo che i giudici inferiori hanno nei confronti delle sentenze, anche costituzionali, precedenti emesse da quelli superiori. Questi ultimi in particolare esercitano quello che viene chiamato *controllo diffuso* sulla compatibilità delle norme e delle sentenze rispetto alle leggi fondamentali e costituzionali non scritte del Regno Unito, dunque ogni giudice è titolare del potere di verifica sebbene non abbia quello d'annullamento, ciò mostra la loro forte autonomia.

<sup>117</sup> Strettamente connesso alla legge civile è il ruolo del giudice che, secondo Hobbes, deve avere determinate capacità, poiché non è un semplice avvocato ma anche un interprete, deve conoscere i fatti, avvalersi delle testimonianze e saperli collegare alle leggi; deve avere una giusta preparazione circa l'equità prevista dalla legge naturale, essere imparziale, disprezzare la ricchezza eccessiva e non ambire ad alcuna carriera o promozione. Tuttavia, pur in presenza di ottimi giudici, continua Hobbes, le loro sentenze non devono costituire un precedente e vincolare gli altri magistrati perché le

Il Leviatano, infatti, regola anche le *consuetudini*, decidendo di tramutarle in leggi oppure no: «Quando una lunga usanza acquista l'autorità di legge, non è la lunghezza del tempo che ne fa l'autorità, ma l'autorità del sovrano manifestata nel silenzio ([...] argomento di consenso) e rimane legge solo sino a quando il sovrano mantiene il silenzio su di essa»<sup>118</sup>.

Lo stesso vale per le leggi delle province, comunemente chiamate *costumi*, infatti, esse non sono altro che leggi scritte o meno che il popolo ha rispettato sotto i diversi governi dei sovrani e a cui obbediscono ancora per volontà del nuovo sovrano che le ritiene valide e non le cambia o abroga.

Hobbes confuta coloro i quali assegnano il potere legislativo a privati e a giudici subordinati e soprattutto quelli che ritengono prerogativa del Parlamento il controllo della *Common Law*, nello specifico Sir Edward Coke, autore della *Petition of Rights*, il documento piú rilevante della libertà inglese, ed altri giuristi che vedono nella *Common Law* la vera Costituzione del Regno, poiché attraverso il Parlamento attribuisce al Re i suoi poteri e ad ogni inglese i suoi diritti e privilegi<sup>119</sup>. Per Hobbes, oltremodo influenzato dall'esempio della monarchia di Fran-

situazioni sono sempre differenti, seppur all'apparenza simili, e non c'è uomo di giustizia che non possa errare, anche in buona fede, e non può costituire una legge giurisprudenziale un parere che contenga qualche vizio.

<sup>118</sup> TH. HOBBS, *Leviatano*, cit., pp. 432-433. In inglese: «When the long use obtaineth the authority of law, it is not the length of time that maketh the authority, but the will of the sovereign signified by his silence [...] (argument of consent) and it is no longer law than the sovereign shall be silent therein». In latino: «Quando consuetudo longa vim obtinuit legis, non a longitudine temporis vim legis habet, sed a voluntate ejus, qui summam habet potestatem per silentium ejus significata, voluntatis enim signum aliquando etiam est silentium. Neque diutius vim legis consuetudo habet quam silentium illud durat».

<sup>119</sup> In un paragone tra il diritto romano e il sistema inglese, Hobbes individua sette tipi di legge vigenti in Inghilterra: i *Proclami del re*, simili agli editti, le *Costituzioni* e le *Lettere del Principe*, leggi emanate direttamente da chi detiene il potere che ricordano gli atti dell'imperatore romano, gli *Atti del Parlamento*, leggi valide in virtù del potere sovrano detenuto dal popolo ed approvate dall'autorità analoghe ai decreti dell'intero popolo di Roma, le *Ordinanze della Camera dei Comuni*, simili ai decreti del popolo comune, della plebe, gli *Atti del Consiglio*, pari ai *Senatus consulta*, gli *Editti dei primi giudici delle Corti d'Inghilterra*, già editti dei Pretori, i *Responsa prudentum*, ovvero le sentenze e i pareri di giuristi, gli *Iuris consulti*, e i *Costumi non scritti*. Oggi il diritto *dottrinario* inglese è basato sulle analisi e le elaborazioni razionali svolte dagli studiosi del diritto, mentre quello *giurisprudenziale* deriva dalle pronunce dei giudici su casi sottoposti alla loro attenzione. Il diritto prodotto dall'attività dei giudici tramite precedenti ha assunto particolare significato nell'ordinamento anglosassone, definito di *Common Law*. Con tale termine viene indicato un sistema giuridico prevalentemente fondato sullo sviluppo giurisprudenziale e contrapposto a quello fondato sul diritto scritto scaturente da fonti politiche, d'ispirazione romano-germanica, definito di *Civil law*. In Inghilterra, fin dai primi secoli del secondo millennio, le corti reali hanno dato vita ad un sistema giudiziario centralizzato da cui è scaturito un insieme di regole giuridiche applicabili sia ai rapporti di diritto privato che pubblico. L'attività dei giudici era inizialmente basata sull'interpretazione delle consuetudini vigenti; alle regole di *common law* applicate dalle corti si sono aggiunte successivamente regole integrative destinate a disciplinare nuovi istituti, regole contenute in decisioni degli organi reali emesse secondo coscienza, applicate da un'ulteriore giurisdizione e che hanno preso il nome di *Equity*. Di qui la tradizionale dicotomia tra i diritti e rimedi giudiziari di *Common Law* ed *Equity*. Al diritto giurisprudenziale si affianca il diritto scritto, elaborato in testi legislativi del Par-

cia che si avvia verso una sempre maggiore concentrazione del potere nelle mani del Re, mettendo in pratica i due fondamenti del *princeps legibus solutus* e dell'*esclusività della legge statale*, il ruolo del Parlamento che rende peculiare il sistema inglese, è soltanto causa di disordine e dissoluzione dell'ordine statale, perché non è plausibile che le due braccia dello Stato, la forza e la giustizia siano divise, la prima prerogativa del Re, la seconda del Parlamento, perché uno Stato non può sussistere dove le spade della forza e della giustizia sono divise. Il sistema inglese, composto dalla testa, il Re, e dalle membra, il Parlamento, e conforme ai principi medievali della reciproca limitazione degli ordinamenti giuridici e della subordinazione del principe alla legge naturale, secondo il filosofo di Malmesbury, non può essere che caratterizzato da dissidi inconciliabili e condurre inevitabilmente alla guerra civile.

Per ciò che concerne il contenuto delle leggi civili e il rapporto con quelle naturali, Hobbes afferma che i due tipi di norma si contengono a vicenda e sono di eguale estensione: «Le leggi di natura, che consistono in equità, giustizia, gratitudine ed altre virtù morali che dipendono da queste [...] non sono propriamente leggi, ma delle qualità che dispongono gli uomini alla pace e all'obbedienza. Solo una volta che lo Stato si è istituito diventano realmente leggi [...] e quindi anche leggi civili perché è il potere sovrano che obbliga gli uomini ad obbedire ad esse [...] la legge di natura è dunque una parte della legge civile [...] e, reciprocamente, la legge civile è una parte dei dettami di natura [...] infatti l'a-

lamento, chiamati *Statues*. Complessivamente il sistema inglese comporta un diritto caratterizzato dall'importanza del *precedente giudiziario*, connesso al valore del principio generale attribuito dall'ordinamento alla regola dello *stare decisis*, regola che riguarda propriamente la sola *ratio decidendi* della sentenza che costituisce precedente, data dal principio di diritto enunciato, ed anche dall'assenza di una codificazione organica quale è intesa negli ordinamenti che gli anglosassoni definiscono di *Civil law*. Il diritto scritto contenuto in leggi del Parlamento – *Statute Law* – è considerato integrativo rispetto a quello giurisprudenziale, esso è soggetto all'interpretazione dei giudici. Vanno infine ricordate quelle che vengono chiamate *Extra-legal sources of law*, fonti d'autonomia lasciata ai soggetti di numerosi settori d'attività. Caratteristica dell'ordinamento inglese è pertanto l'assenza di una Costituzione scritta, i principi istitutivi e fondamentali dello stesso vanno rintracciati perciò sia nella *Common law* che negli *Statues* parlamentari. Questi principi costituiscono quella che la dottrina ha definito *Laws of the Constitution*; la Costituzione del Regno Unito ha carattere prevalentemente consuetudinario ma vi sono anche testi scritti considerati costituzionali: *Magna Charta* (1215), *Confirmatio Chartarum* (1227), *Petition of Rights* (1629), *Bill of Rights* (1688), *Act of Settlement* (1700), *Union with Scotland Act* (1706), *Appellate Jurisdiction Act* (1876), *Parliament Act* (1911-1949), *Statute of Westminster* (1931), *The Crown proceedings Act* (1947), *Northern Ireland Constitution Act* (1973), *Ministers of the Crown Act* (1975), *Representation of the People Act* (1983-1985). Tutto il sistema è incentrato sulla gerarchia di controllo *Re-Parlamento-Giudici*. Infatti, sebbene oggi la Corona presenti semplicemente un valore simbolico d'identità nazionale, esiste ancora il *Privy Council*, il Consiglio privato della Corona, organo attraverso cui il sovrano adotta formalmente determinati provvedimenti normativi, gli *orders in Council*. In Parlamento, invece, la Camera dei Comuni svolge i propri lavori sulla base di consuetudini e di regolamenti, gli *Standing orders*, approva il bilancio e le leggi particolarmente importanti; la Camera dei Lords ha più che altro funzioni giudiziarie. Nelle iniziative legislative un ruolo particolarmente importante spetta, infine, anche al governo che emana i *Public Bills*, riguardanti la politica statale.

dempimento del patto e il dare ad ognuno ciò che è suo, è un dettame della legge di natura [...] la legge civile e quella naturale non sono generi differenti, ma parti differenti della legge»<sup>120</sup>.

Siamo dinanzi ad uno dei passaggi fondamentali di tutta l'opera hobbesiana, perché sul rapporto tra legge civile e leggi naturali poggia la caratteristica dell'assolutezza del potere sovrano. Il filosofo di Malmesbury ripete spesso, infatti, che il sovrano non è sottoposto alle leggi di natura, che queste sono semplici massime prudenziali vincolanti solo in foro interno, ma è anche vero che lo scopo per cui gli uomini sono usciti dallo stato di natura è quello di poter vivere nella pace e nella sicurezza come prescrivono i dettami naturali<sup>121</sup>.

La maggior parte delle leggi civili riprende quelle naturali, in tal senso si contengono a vicenda e sono di eguale estensione, ma è il sovrano, scrive Hobbes a dare contenuto ai dettami naturali, può emanare, in contrasto o in conformità con esse, leggi che ritiene opportune al fine della sicurezza. Come Hobbes chiarisce nel *De Cive*, infatti, le leggi di natura proibiscono determinati atti, come il furto, l'omicidio o l'adulterio, ma è il sovrano, con le leggi civili, a definire ed indicare

<sup>120</sup> TH. HOBBS, *Leviatano*, cit., pp. 432-435. Nel corrispondente inglese: «The laws of nature, which consist in equity, justice gratitude, and other moral virtues on these depending [...] are not properly laws, but qualities that dispose men to peace, and to obedience. When a Commonwealth is once settled, then are they actually laws [...] and therefore also civil laws: for it is the sovereign power that obliges men obey them [...] the law of nature therefore is a part of the civil law [...] Reciprocally also the civil law is part of dictates of nature for [...] performance of covenant and giving to every man his own, is a dictate of the law of nature [...] civil and natural are not different kinds, but different parts of law». In quello latino: «Lex enim naturalis omnis, virtus moralis est, ut aequitas, justitia, gratitudo quae [...] leges proprie dictae non sunt sed qualitates. Tum vero leges sunt, eademque civiles, quando a civitate observari imperantur. Leges ergo naturales etiam civiles, sunt, quod autem omnis lex civilis etiam naturae sit ex eo patet, quod pactum violare, et per consequens legem civilem transgredi legis naturae transgressio est [...] neque diversa genera legum sunt lex naturae et civilis, sed diversae partes».

<sup>121</sup> H. Warrender (*Op. cit.*, pp. 151-181), soffermandosi sul rapporto tra leggi di natura e leggi civili, sostiene che le obbligazioni morali sono vincolanti anche nello Stato civile. Argomenta, infatti, che una volta istituito lo Stato, anche il sovrano è tenuto all'adempimento della legge di natura, perché il suo compito è quello di fornire un'interpretazione ufficiale o autentica dei dettami della legge di natura, in questo senso le due leggi, civili e naturali, sono due parti della medesima norma. Ciò vuol dire, a parere di Warrender, che la legge civile non esaurisce l'ambito della legge di natura, ma lo estende, perché la rende vincolante attraverso il comando del sovrano. Gli obblighi civili non nascono ex novo con l'istituzione del sovrano che li impone come artificio, perché senza le leggi di natura non vi sarebbe alcuna obbligazione originaria e il comando sovrano poggierebbe sul nulla. Inoltre, continua Warrender, è il parametro della legge naturale a costituire, a fornire il limite all'obbedienza del suddito in rapporto ad un eventuale rischio per la propria vita. Per Warrender, come per Taylor e Hood, l'obbligazione politica si basa su quella morale e trae la sua forza dalle leggi di natura. Dunque, il compito del Leviatano sembra essere unicamente quello di tramutare le leggi di natura in civili, per cui le leggi civili sarebbero dettami naturali dotati di coercitività. Asserire ciò significa limitare l'iniziativa del sovrano che, come legislatore, risulta essere vincolato al rispetto delle massime naturali e tali vincoli risulterebbero molto più forti di quanto lo stesso Hobbes abbia asserito. In realtà questi è fermo sostenitore di un sovrano legislatore assoluto che ha comunque come limiti, molto labili, le leggi naturali e che se ove mai si trovasse a legiferare contro di esse non può essere né giudicato né contraddetto da alcuno.

cosa si debba intendere per furto, omicidio etc. È lo scopo ad accomunarle, perché entrambe devono limitare il diritto di natura, limitazione senza la quale non sarebbe possibile alcuna pace.

Come rileva Schmitt in *Verfassungslehre*<sup>122</sup> e in *Die Diktatur* (1921), Hobbes è il fautore di un secondo tipo di giusnaturalismo, che inaugura un modello di decisionismo puro, perché nel suo sistema non vi è alcun ordine naturale precedente, nessun diritto preesistente allo Stato, ma è lo Stato stesso nel suo costituirsi a creare il diritto: è il sovrano a decidere ciò che è legge; non la decisione deriva dalla norma come sua applicazione, ma la norma dalla decisione.

In questa visione della legge, aggiunge Bobbio<sup>123</sup>, sta il *positivismo giuridico* di Hobbes, perché quanto espressamente statuito dal sovrano vale fino ad una disposizione contraria e ciò è sinonimo di un alto grado di certezza del diritto.

<sup>122</sup> C. SCHMITT, *Dottrina della Costituzione*, cit., p. 120.

<sup>123</sup> Norberto Bobbio, il cui testo collettaneo *Thomas Hobbes*, raccoglie più di cinquant'anni di studi, riflessioni, riletture e saggi, cerca il vero nucleo originario della teoria hobbesiana, a suo avviso spesso travisato, e critica sia chi ha creduto di condurre una ricerca fondata su un metodo analitico, per ricostruire concettualmente il testo hobbesiano, sia chi colloca Hobbes nel contesto dei dibattiti del suo tempo. Altresì il giurista torinese non accetta né l'interpretazione di Hobbes come precursore dello Stato totalitario, né quella che lo elogia come anticipatore dello Stato liberale: «Il tema centrale del pensiero politico di Hobbes è l'unità dello Stato, non è la libertà del cittadino e neppure lo Stato totale» (*Op. cit.*, p. XI). Ugualmente è da confutare la lettura di un Hobbes che dà ampio spazio alla sola dimensione religiosa: il nucleo della teoria hobbesiana, esposta principalmente nel *Leviathan*, è il passaggio dall'anarchia naturale ad uno Stato garante della pace come prescritto dalla prima legge naturale ed è tale nucleo a fare di Hobbes un grande giusnaturalista precursore del positivismo giuridico. Per Bobbio, la filosofia hobbesiana, complessa ed originale, segna il nascere del giusnaturalismo moderno contenendone allo stesso tempo il superamento. A partire non da Grozio, ma dal filosofo di Malmesbury la filosofia politica sviluppa le argomentazioni, i temi, i metodi e le categorie comuni tipiche del giusnaturalismo che si concluderà con Hegel. Hobbes è il primo ad individuare la necessità di un metodo scientifico da applicare alla filosofia politica, che si avvicini ai risultati che la geometria ha raggiunto in campo matematico e, attraverso tale intuizione, dà vita ad una dottrina dello Stato del tutto nuova: scardina, rifiutandolo, il modello aristotelico, ed opera una rottura netta nei confronti dei principali filosofi, considerati i massimi innovatori in materia di teoria politica, Marsilio da Padova, Jean Bodin e Althusius. Prima di Hobbes, i trattati politici poggiano su due grandi pilastri, Aristotele e il diritto romano, «Hobbes fa *tabula rasa* [...] e costruisce la sua teoria sulle basi solide, indistruttibili della natura umana e dei bisogni che questa natura esprime». Tutti, Spinoza, Pufendorf, Locke, Rousseau e lo stesso Hegel, sono debitori di Hobbes, le loro teorie sono delle variazioni alla dottrina hobbesiana. Dunque, Bobbio vede in Hobbes il fondatore del *giusnaturalismo moderno*, distinto da quello *classico* e da *medievale*, dove il primo ha come massimo esponente S. Tommaso e si basa sul nesso tra diritto naturale e positivo, e il secondo è rappresentato da Grozio, teorico di un diritto naturale che rende efficace il diritto positivo. La dottrina hobbesiana segna un passo importante per il giusnaturalismo tutto, innovando quello medievale e dando vita a quello moderno. Tuttavia, aggiunge Bobbio in *Legge naturale e legge civile nella filosofia politica di Hobbes*, la teoria politica di Hobbes non è giusnaturalismo puro, ma è strettamente connessa al *positivismo giuridico* visto che «la sua concezione della legge e dello stato è un'anticipazione, davvero sorprendente, delle teorie positivistiche del secolo scorso» (Ivi, p. 111). Quest'appartenenza a due correnti antitetiche non è affatto paradossale, «Hobbes appartiene realmente al movimento giusnaturalistico ed è realmente iniziatore del positivismo giuridico» e per comprendere ciò è sufficiente interpretare l'importantissimo rapporto tra *legge naturale* e *legge civile*. L'intera teoria hobbesiana poggia sul riconoscimento dell'esistenza delle leggi naturali definite

La legge hobbesiana non ha un compito di direzione e di guida, ma consiste nella creazione dello spazio in cui i singoli possono muoversi per procurarsi i beni che credono indispensabili o desiderabili, crea quelle siepi che separano la corsa degli uomini e impediscono il loro scontro. Per tale motivo Hobbes indica nell'indispensabilità per la sicurezza l'unica caratteristica per definire una legge giusta: «Il compito del sovrano è quello della sicurezza dei sudditi, non con una cura che si ingerisca negli affari dei singoli, ma con leggi generali in cui essi possano muoversi liberamente [...] il potere in Hobbes non ha, nella sua assolutezza, un aspetto totalitario, e nello stesso tempo non intende essere più una guida in direzione del problema del bene, che riguardi corpo e anima dei governati, ma piuttosto la neutralizzazione del conflitto e la realizzazione dello spazio in cui ognuno, tutelato nella sua sicurezza, che è contemporaneamente quella degli altri, possa cercare il suo bene [...] a questo deve tendere la legge e cioè il comando del sovrano»<sup>124</sup>.

Strettamente connesse alle leggi sono le *punizioni*, presentate dal filosofo inglese come risultato della rappresentanza. La punizione, infatti, è la correzione necessaria per chi ha commesso delitti e il deterrente per gli altri, poiché scrive Hobbes, ogni trasgressione della legge è un'espressione di disprezzo nei confronti del legislatore che non può ammettere ignoranza<sup>125</sup>; la punizione è «*un male*

come *dettami della retta ragione*, ed è proprio questa la differenza con i giusnaturalisti: per questi ultimi la legge naturale è la base dello Stato, corrisponde alla legge divina, è un limite per il sovrano, giustifica il diritto di resistenza e prescrive ciò che è buono e proibisce ciò che è cattivo in senso morale e non utilitaristico; per Hobbes è indicazione di ciò che è buono o cattivo rispetto al fine, la *pace*, non esprime valori morali assoluti e ha dunque necessità della legge civile per essere cogente. Proprio questo ribaltamento rende Hobbes un positivista: per la dottrina giusnaturalistica la legge positiva è obbligatoria solo in quanto è conforme alla legge naturale; per Hobbes, invece, la legge naturale è obbligatoria solo in quanto è conforme alla legge positiva. La legge naturale fonda lo Stato, guida gli uomini all'istituzione del potere civile e all'obbedienza ad esso; dà forma alle leggi positive ovvero indica cos'è da proibire o da seguire ma non ne dà una definizione ed un contenuto, oltre ad essa, quindi, vi possono essere altre leggi positive che non trovino corrispondenza con i dettami della retta ragione o che vadano contro di essi, ma che hanno pieno vigore. Anche nel caso del rapporto sovrano-leggi naturali il filosofo di Malmesbury non è giusnaturalista in senso ortodosso, in quanto l'obbligo d'osservanza non giustifica il diritto di resistenza dei sudditi; per il suddito è legittimo difendersi con ogni mezzo per salvarsi la vita, ma non può negare al sovrano il diritto di condannare e di far eseguire la condanna. Così, «per accanita che sia stata la persecuzione condotta da Hobbes contro i residui giusnaturalisti, per compatta e coerente che sia la sua costruzione positiva del diritto, egli non ha potuto non porsi il problema del fondamento di validità di tutte le altre norme. Questa norma suprema, perché è il fondamento ultimo di un sistema positivo, non può essere essa stessa positiva, cioè non può essere essa stessa fondata nello stesso modo in cui sono fondate le norme da lei derivate [...] Hobbes positivista per inclinazione mentale e per ragionamento, ma giusnaturalista per necessità, attribuisce a questa norma suprema che regge il sistema positivo il carattere di legge naturale» (Ivi, pp. 139-140).

<sup>124</sup> G. DUSO, *La logica del potere*, cit., pp. 73-74.

<sup>125</sup> Per Hobbes i motivi per contravvenire alla legge sono molteplici, dai difetti di comprensione, agli errori di ragionamento, dalle passioni, come la vanagloria, l'orgoglio, l'ira, la brama di potere e di ricchezza o la paura, al credere in falsi principi a causa di cattivi insegnamenti, ma l'ignoranza non può mai essere una giustificazione, perché «la legge è un comando e il comando consiste in una dichiarazione o manifestazione di volontà di colui che comanda, a voce, per iscritto o con altri suf-

*inflitto dall'autorità a colui che ha fatto o omissso di fare ciò che la stessa autorità giudica una trasgressione della legge e questo allo scopo di disporre meglio all'obbedienza la sua volontà»<sup>126</sup>. Il sovrano può legittimamente infliggere pene *corporali*, come frustate, ferite o altre privazioni, pene *capitali*, per i reati più gravi come la lesa maestà, i crimini contro lo Stato, la corruzione, il peculato, l'usurpazione dell'autorità pubblica, che prevedono la morte, o pene *minori*. E proprio sulla legittimità di punire si sono confrontati i critici, soffermandosi su alcune contraddizioni hobbesiane. Infatti, quando l'autore del *Leviatano* afferma che lo scopo del patto è la sicurezza dell'individuo, sostiene altresì l'inalienabilità del diritto all'autodifesa e l'impossibilità, per il sovrano, di mettere a morte un innocente. In realtà, come si legge nel capitolo XXI, «tali argomenti devono essere tratti dalle parole espresse *autorizzo tutte le sue azioni* o dall'intenzione di colui che si sottomette al suo potere (intenzione che va intesa in base al fine per cui egli si sottomette in questo modo), l'obbligazione e la libertà del suddito devono essere ricavate da quelle parole (o da altre ad esse equivalenti) o, altrimenti, dal fine dell'istituzione della sovranità e cioè la pace dei sudditi»<sup>127</sup>. Gli individui autorizzano il sovrano a varare leggi che prevedano una pena capitale per determinati crimini o pene corporali per altri, ma non cedono il diritto di resistere singolarmente per salvarsi la vita in ultima istanza: «anche se [...] un uomo può fare un patto su ciò *se non faccio così o così uccidimi*, non può fare un patto su ciò *se non faccio così non ti resisterò quando verrai ad uccidermi* [...] l'uomo sceglie per natura il male minore, che è il pericolo di morte resistendo; piuttosto che il maggiore, che è la morte certa resistendo. E che questo sia vero per tutti gli uomini è garantito dal fatto che i criminali vengono condotti all'esecuzione o in prigione sotto scorta*

ficianti argomenti [...] il comando dello Stato è legge soltanto per coloro che hanno i mezzi per venire a conoscenza» (TH. HOBBS, *Leviatano*, cit., pp. 438-439). Ogni legge, per rendere valido e cogente il comando in essa contenuto, deve essere resa pubblica, i destinatari obbligati ad osservarla devono avere modo di conoscerla, non è applicabile una sanzione per inosservanza a chi non ne è a conoscenza. Ancora oggi vige questo principio, cui segue la *vacatio* o vacanza della legge, periodo che intercorre fra la pubblicazione della legge e il momento in cui essa diventa obbligatoria. Trascorso tale lasso di tempo, la legge entra in vigore ed è efficace indipendentemente dai destinatari.

<sup>126</sup> TH. HOBBS, *Leviatano*, cit., pp. 504-505. In inglese: «A punishment is an *evil inflicted by public authority on him that hath done or omitted that which is judged by the same authority to be a transgression of the law, to the end that the will of men may thereby the better be disposed to obedience*». In latino: «*POENA, malum est, transgressori legis autoritate publica inflictum, eo fine, ut errore ejus vlnitates civium ad obedientiam confermentur*».

<sup>127</sup> Ivi, pp. 352-353. In inglese: «And because such arguments must either be drawn from the express words, *I authorise all his actions*, or from the intention of him that submitteth himself to his power (which intention is to be understood by the end for which he so submitteth), the obligation and liberty of the subject is to be derived either from those words, or others equivalent, or else from the end of the institution of sovereignty; namely, the peace of the subjects». In latino: «*Quoniam autem argumenta illa vel ab ipsis verbis, nempe actionum omnium ejus hominis cui summam tribuimus potestatem authorem me facio, vel ab intentione ejus, qui potestati summae se submittit, (quae intentio intelligitur a fine propter quem se submittit) sumenda sunt; obligatio et libertas civium singulorum ab illis verbis vel ab illa intentione demonstrandae sunt. Finis autem institutionis civilis est pax civium*».

armata, benché tali criminali abbiano accettato la legge che li ha condannati»<sup>128</sup>. Allora i sudditi «non hanno ceduto il loro diritto di punizione al sovrano, ma soltanto rafforzato quello che era il suo diritto deponendo il proprio, perché lo usasse nel modo che lo riteneva più opportuno per conservare tutti loro; cosicché il diritto non è stato ceduto, ma lasciato a lui e soltanto a lui per intero»<sup>129</sup>. Così il sovrano, nell'agire nell'interesse pubblico, è autorizzato a condannare alla pena capitale gli individui che si sono macchiati dei reati più gravi e, se necessario, a mettere a morte un innocente. Infatti, «tutte le punizioni di sudditi innocenti, siano esse grandi o piccole, sono contro la legge di natura, perché la punizione segue solo ad una trasgressione della legge e, quindi, non si può punire un innocente. Ma se per il beneficio dello Stato si infligge un male qualsiasi ad un innocente [...] non si viola la legge di natura, perché [...] fare guerra ai nemici che lo Stato giudica capaci di fare del male, è legittimo per l'originario diritto di natura, in cui la spada non giudica, né il vincitore fa distinzione fra il 'nocente' e l' 'innocente', come nel passato, né ha rispetto per la pietà, a meno che questa non conduca al bene del suo popolo»<sup>130</sup>.

<sup>128</sup> Ivi, pp. 230-231. Nel corrispondente inglese: For though a man may covenant thus, *unless I do so, or so, kill me*; he cannot covenant thus, *unless I do so, or so, I will not resist you when you come to kill me*. For man by nature chooseth the lesser evil, which is danger of death in resisting, rather than the greater, which is certain and present death in not resisting. And this is granted to be true by all men, in that they lead criminals to execution, and prison, with armed men, notwithstanding that such criminals have consented to the law by which they are condemned». In quello latino: «Nam etsi aliquis recte pacisci possit sic *nisi hoc vel illud fecero, occide*; pacisci tamen non potest sic, *nisi hoc vel illud facero; occisuro non resistam*. Eligit enim homo naturaliter minus malum, id est periculum a residentia, potius quam malum majus, nempe mortem certam. Atque haec norunt omnes qui condemnatos sive ad carcerem, sive ad mortem armati ducunt».

<sup>129</sup> Ivi, pp. 504-506. Nell'originale inglese: «And this is the foundation of that right of punishing which is exercised in every Commonwealth. For the subjects did not give the sovereign that right; but only, in laying down theirs, strengthened him to use his own as he should think fit for the preservation of them all: so that it was not given, but left to him, and to him only». Nella tradizione latina: «Atque hoc juris, quod habet civitas civem puniendi, fundamentum verum est. Nam ut civitati tale jus concederent, frustra esset, quia jus illud unicuique ante natura datum erat. Eo tamen, quod jus suum unusquisque deposuerat, is qui summam habeat potestatem tantum virum nactus est, ut jure suo naturali ad preservationem civium omnium arbitrio suo uti potuit. Itaque jus illud illi non datum, sed relictum est; et illi soli, nec minus integrum, quam fuit ante civitatis institutionem».

<sup>130</sup> Ivi, pp. 516-517. In inglese: «All punishments of innocent subjects, be they great or little, are against the law of nature: for punishment is only for transgression of the law, and therefore there can be no punishment of the innocent. [...] But the infliction of what evil soever on an innocent man [...] if it be for the benefit of the Commonwealth, [...] is no breach of the law of nature, for [...] against enemies, whom the Commonwealth judgeth capable to do them hurt, it is lawful by the original right of nature to make war; wherein the sword judgeth not, nor doth the victor make distinction of nocent and innocent as to the time past, nor has other respect of mercy than as it conduceth to the good of his own people». In latino: «Punitioes civium innocentium, sive graves, sive leves, sunt omnes contra leges naturae, et actiones hostiles. Punitio enim illorum tantum est, qui crimen commiserunt. Caeterum in hominem innocentem mali cuiuscunque inflictio [...] si denique eo fine fiat ut juvetur civitas, legis naturalis transgressio non est. [...] Sed contra hostes a civitate judicatos, a quibus damnum civitati expectatur, jure naturae bellum facere licitum est; in quo bello neque gladius judicat, neque victor distinguit quatenus ad tempus praeteritum inter nocentes et innocents, neque cuiquam parcat, nisi quatenus conducit ad salutem civium».

Nella sua amministrazione dello Stato il sovrano si serve, infine, di *ministri e consiglieri* che non hanno altro compito, scrive Hobbes, se non quello di mettere al servizio del Leviatano le proprie conoscenze e la propria capacità senza aspettarsi benefici personali. Un ministro pubblico, infatti, «è colui che viene impiegato dal sovrano [...] in certi affari, con l'autorità di rappresentare in quell'incarico, la persona dello Stato»<sup>131</sup> ma, continua Hobbes, non ha «altro diritto se non quello che dipende dalla volontà del sovrano e nessun tipo di mandato [...] può essere interpretato come una dichiarazione di volontà di trasferire la sovranità»<sup>132</sup>. Al contrario, il consigliere non ha compiti pubblici, ma è d'ausilio al sovrano nella gestione dello Stato; è un esperto su «*affari per cui non solo è portato, ma su cui ha anche meditato molto e che ha fatto oggetto della propria meditazione*»<sup>133</sup> e che, in virtù di tale competenza «dice *fa o non fare questo*, deducendone le ragioni dal beneficio che ne deriva a colui al quale si rivolge»<sup>134</sup>, lo Stato. Dunque, anche grazie ai ministri, ai magistrati e agli altri funzionari, che ne costituiscono le articolazioni, e ai consiglieri, che servono in luogo della memoria, il sovrano riesce gestire quel grande uomo artificiale che è il Leviatano e ne garantisce la sopravvivenza conservando la pace.

Hobbes ha così descritto l'anarchia assoluta che regna nella condizione naturale e la soluzione per porvi fine, l'istituzione del potere civile, di cui ha esposto i diritti e i doveri, ma manca ancora un aspetto, legato al fondamento stesso dello Stato, alla rappresentanza. «Per una conoscenza completa del dovere civile», scrive difatti Hobbes, «manca soltanto di conoscere quali sono le leggi di Dio. Infatti senza questo un uomo non sa se il potere civile gli ordina qualcosa di contrario alla legge di Dio oppure no e così o per troppa obbedienza civile offende la maestà divina o per paura di offendere Dio trasgredisce agli ordini dello Stato»<sup>135</sup>.

<sup>131</sup> Ivi, pp. 390-391. Nel corrispondente inglese: «A PUBLIC MINISTER is he that by the sovereign, whether a monarch or an assembly, is employed in any affairs, with authority to represent in that employment the person of the Commonwealth». In quello latino: «Minister publicus is est qui rebus, quae ad civitatem pertinent per auctoritatem summam habentis potestatem».

<sup>132</sup> Ivi, pp. 392-393. Nel testo inglese: «have no other right but what depends on the sovereigns will; and no commission that can be given them can be interpreted for a declaration of the will to transfer the sovereignty». In latino: «Ejus modi enim ministry jus nullum habent, quod non dependat a voluntate summae potestatis».

<sup>133</sup> Ivi, pp. 422-423. Nell'originale inglese: «No man is presumed to be a good counsellor but in such business as he hath not only been much versed in, but hath also much meditated on and considered». Nella tradizione latina: «Consiliarium bonum, nisi circa res in quibus diu versatus fuerit et de quibus diu cogitaverit, neminem esse praesumendum est».

<sup>134</sup> Ivi, pp. 415-416. In inglese: «Counsel is where a man saith, *Do or Do not this*, and deduceth his reasons from the benefit that arriveth by it to him to whom he saith it. And from this it is evident that he that giveth counsel pretendeth only (whatsoever he intendeth) the good of him to whom he giveth it». In latino: «Consilium dare dicitur, quando quis dicit *hoc fac vel non fac* consilii rationem ab eo ducens, quod bonum ei sit, cui consilium datur. Unde manifestum est consilium dantem bonum praetendere solius accipientis».

<sup>135</sup> Ivi, pp. 576-577. Nel testo inglese: «There wants only, for the entire knowledge of civil duty, to know what are those laws of God. For without that, a man knows not, when he is commanded

“*Riunire le due teste dell’Aquila*”: lo Stato Cristiano.

Quello del rapporto fra religione e politica è un problema con cui Hobbes non può fare a meno di confrontarsi. Tutta la sua costruzione politica è inconcepibile al di fuori del contesto delle guerre civili di religione, come si evince soprattutto dal *Leviatano*, che si distingue dalle altre politiche proprio per l’attenzione dedicata alle questioni religiose ed ecclesiastiche. Alla loro trattazione, infatti, il filosofo di Malmesbury riserva il capitolo XII della I parte, dove individua i “*semi della libertà*”, indicandone l’origine nella superstizione, nel timore, nell’ignoranza umana dei fenomeni naturali e nelle loro cause scientifiche, la III e la IV parte dell’opera, sede di un’interpretazione dei disordini politici inglesi in chiave spirituale<sup>136</sup>.

Il principale obiettivo di Hobbes è elevare il potere del sovrano al di sopra delle Chiese, delle università e delle bande di fanatici che, attraverso l’eloquenza, impongono ai cittadini false verità e le cui attività sono le principali responsabili delle guerre civili in Europa. Conflitti evitati se il sovrano avesse avuto un potere effettivo ed efficace tale da determinare la pubblica dottrina e mettere a tacere le dispute, alimentate altresì da uno studio errato dei classici greci e latini che ha condotto ad un’idea sbagliata di libertà<sup>137</sup>.

Hobbes, già fortemente critico nei confronti della separazione dei poteri, si scaglia duramente contro quella tra sfera temporale e sfera spirituale, la più deleteria, perché basata sull’esistenza di un potere altrettanto grande contro e al di

anything by the civil power, whether it be contrary to the law of God or not: and so, either by too much civil obedience offends the Divine Majesty, or, through fear of offending God, transgresses the commandments of the Commonwealth ». In quello latino: «Ad officiorum civilium doctrinam integram, restat, ut quatenam sint divinae leges inquiramus; quibus ignoratis; utrum is qui summam habet potestatem, congrua an incongrua legi divinae impert ignoratur; et proinde cives, aut nimia obedientia civili in Deum peccaturi, aut metu peccandi contra Deum, mandata civitatis transgressori sunt».

<sup>136</sup> Al problema religioso e alla controversia tra potere temporale e spirituale Hobbes dedica solo due capitoli degli *Elements*, l’XI della prima parte e il VI della II parte, e la terza sezione del *De Cive*. Da ciò emerge la diversa esigenza avvertita da Hobbes sul tema inevitabilmente mutata sull’onda degli eventi storici.

<sup>137</sup> Hobbes cerca di dissuadere chi pensa che una vita libera sia preferibile rispetto a quella regolata dalle leggi: libertà assoluta non è altro che sinonimo di stato di natura, di pericolo di morte violenta. Per tale motivo è da smentire la falsa ideologia secondo cui la libertà è innocua, convinzione alimentata dall’esempio greco-romano. L’esempio elogiato non concerne la libertà del singolo individuo, ma quella dello Stato, perché è il potere sovrano ad essere libero e per avvalorare la sua tesi, Hobbes porta l’esempio della parola *libertas* scritta sulle Torri di Lucca che non simboleggia affatto una maggiore libertà della popolazione lucchese rispetto alle altre. Gli uomini sono tratti in inganno dai testi d’Aristotele, Cicerone o altri filosofi che, vivendo sotto regimi popolari, hanno desunto il diritto individuale dalla pratica dei loro Stati, in particolare, lo Stagirita nella *Politica* (VI, 2) ha scritto che solo le persone governate da una democrazia sono libere, ma ciò, scrive Hobbes, non è vero perché il potere sovrano è lo stesso per qualsiasi forma di governo e i limiti e le libertà sono le stesse per i sudditi. Sono da confutare, pertanto, tali autorità, afferma Hobbes, perché hanno incitato e favorito i tumulti delle popolazioni, giustificato la critica e la resistenza alle azioni sovrane, facendo pagare il prezzo della guerra civile.

fuori dello Stato. La pretesa dell'autorità religiosa, della Chiesa universale di Roma e del pontefice, delle Chiese nazionali riformate o delle associazioni cristiane minori ed indipendenti, d'essere legittime titolari di un potere superiore a quello civile, non fa altro che provocare ed incitare alla resistenza, alla disobbedienza, al rifiuto d'obbedienza passiva, al tirannicidio, diffondendo nient'altro che ignoranza e superstizione.

Consapevole della rilevanza politica della religione cristiana, Hobbes ritiene necessario fare tabula rasa di queste dottrine, frutto della macchinazione del clero e costruire un cristianesimo vero basato sull'esegesi biblica, per giungere ad indicare tra le prerogative sovrane l'*interpretazione delle Scritture* e a far comprendere che il potere sovrano comprende e subordina a sé quello religioso, perché la Bibbia stessa dimostra che, a partire dalla teocrazia ebraica alla venuta di Cristo, non è plausibile la supremazia della religione sulla politica e che è sbagliato affermare come obiettivo del cristianesimo la realizzazione del Regno di Dio in terra<sup>138</sup>.

<sup>138</sup> La stessa idea l'aveva espressa Lutero, dal quale quindi Hobbes è molto influenzato. Egli, infatti, aveva scritto che sulla terra tutto avviene per disposizione divina cui si adempie in modo imperscrutabile. L'uomo si trova in un mondo dove soffre ogni tipo di sventura senza che, per propria volontà, possa migliorare o mutare: da questo mondo perverso dove gli uomini non vogliono mantenere la pace, sebbene deprechino, rubino, uccidano, opprimano donne e fanciulli, tolgano onore e beni, da questa siffatta e generale calamità di tutto il mondo, dalla quale nessun uomo scamperebbe, l'individuo esce con «la mano di Dio» che, pone riparo a questo mondo caotico «con una piccola calamità», la spada temporale dell'autorità secolare che Dio onora tanto da chiamarla sua istituzione né vuole che si dica o si vaneggi esser stata ritrovata o istituita dagli uomini. Dio istituisce l'autorità secolare per difendere ed istituire la pace salvando tutto ciò che esiste dalla discordia (Cfr. M. LUTERO, *Sull'autorità secolare*, in ID., *Scritti Politici*, a cura di L. Firpo, Utet, Torino 1959, pp. 393-442). Il governo civile ha lo scopo di favorire e proteggere il culto esterno di Dio, difendere la pura dottrina e allo stesso tempo, come scrive anche Calvino, assolve il compito di prevenire i disturbi della pubblica pace di consentire a ciascuno di restare sicuro e indenne nel godimento di ciò che è suo, di rendere possibili innocenti contatti tra il popolo e di incoraggiare e sorvegliare un comportamento retto e decente (Cfr. G. CALVINO, *Istituzione della religione cristiana*, a cura di G. Tourn, Utet, Torino 1971, 2 voll.). In ciò viene escluso totalmente e categoricamente il ruolo istituzionale-temporale della Chiesa di Roma. Hobbes si scaglia sia contro i presbiteriani, che cercano di minare l'autorità del re subordinandolo ai concili ecclesiastici e sposano l'idea di un governo democratico della Chiesa dal basso verso l'alto, sia contro i Cattolici, in particolare i gesuiti Bellarmino e Suarez che, invece, appoggiano una legittimazione dall'alto verso il basso, dove il papa è all'apice dell'organizzazione, e sotto il quale vi sono rispettivamente i vescovi e i preti. Per Hobbes il papa non ha alcun diritto sugli Stati cristiani, il capo della Chiesa è il sovrano civile per ogni singolo Stato, perché non esiste un'*ecclesia universale*. Infine, vanno considerati gli atteggiamenti critici di Hobbes verso il puritanesimo ed il calvinismo. Per ciò che concerne il primo, il filosofo inglese ritiene che da sette come queste traggono il proprio nutrimento i moti rivoluzionari, perché la salvezza non è plausibile altrimenti che in termini storici e mondani. In riferimento al calvinismo, pur essendo contrario ai dibattiti intorno ad essa, perché inutili ed offensivi, Hobbes è in parte assertore della predestinazione, essendo questa legata al determinismo divino – a differenza degli individui che non hanno libero arbitrio, sebbene autore di tutto, Dio non è colpevole del peccato commesso ed essendo libero da ogni vincolo non può infrangere nessuna legge –, e proprio su tale tema che si scontra con il vescovo Bramhall. Hobbes è stato spesso accostato anche ai fideisti, ma vi sono numerose differenze: in primo luogo il fideismo contrappone la ragione individuale alla ragione comune, intuizione delle verità fondamentali, riconosciuta da tutti gli uomini. Questa intuizione troverebbe

Non potendo presentare lo Stato come un'entità che prescinde dalla religione, Hobbes cerca di escludere tutti quei dogmi tradizionali che possono risultare contraddittori ed elabora una teologia politica che giustifichi con altre argomentazioni il fatto che la politica non è dedotta dalla religione in senso tradizionale, come nel Medioevo, ma si fonda sul presupposto dell'assenza divina dalla politica, perché il Regno di Dio ancora deve realizzarsi. E proprio questa teologia porterà i suoi contemporanei ad accusarlo d'ateismo.

Così Hobbes basa la propria teoria dello Stato cristiano sulle Scritture, la Parola di Dio, affermando in primo luogo che la religione è una paura per un potere invisibile creato dalla mente, paura provocata dall'ansia che porta a ricercare le cause, ricondotte inevitabilmente ad una causa prima, eterna ed inimmaginabile: «È peculiare alla natura umana l'indagare sulle cause degli eventi che si vedono accadere; [...] quanto basta per essere curiosi di ricercare le cause della propria e buona cattiva sorte [...] vedendo che ogni cosa ha un'origine, si pensa anche che abbia avuto una causa, che ha determinato questa origine in quel momento piuttosto che prima o dopo»<sup>139</sup>. Il desiderio di conoscere le cose e la considerazione dell'origine delle cose producono ansia e per l'uomo è impossibile, dovendo mettersi al sicuro dal male e procurarsi il bene, non preoccuparsi per il futuro; ognuno è continuamente roso dalla paura e dall'apprensione per tante possibili calamità, «questa paura perenne, che accompagna sempre il genere umano quando ignora le cause [...] deve avere necessariamente per oggetto qualcosa. Quindi, quando non si può vedere nulla per la nostra buona o cattiva sorte non rimane da accusare altro che qualche potere o agente invisibile»<sup>140</sup>. Dunque, l'uomo percepisce e giunge all'idea di Dio come ammissione derivante dal suo

la sua origine in una relazione primitiva e si trasmetterebbe mediante la tradizione ecclesiastica, costituendo così il fondamento della fede cattolica. Tale indirizzo filosofico-religioso è diretto quindi a giustificare il primato della tradizione ecclesiastica e vede nella fede uno strumento di conoscenza superiore alla ragione e indipendente dalla ragione stessa, in questo senso è assolutamente opposta ed incomparabile con la teoria hobbesiana. Un accostamento tale potrebbe essere valido soltanto considerando gli *Elements* e il *De Cive*, dove Hobbes distingue chiaramente tra conoscenza ed opinione, ovvero tra conoscenze certe e non, e poggia l'autenticità e la veridicità della fede sulla trasmissione Testi Sacri (*EL*, I, VI, 7).

<sup>139</sup> TH. HOBBS, *Leviatano*, cit., pp. 176-177, cap. XII. In inglese: «Is peculiar to the nature of man to be inquisitive into the causes of the events they see [...] so much as to be curious in the search of the causes of their own good and evil fortune [...] Upon the sight of anything that hath a beginning to think also it had a cause which determined the same to begin, then when it did, rater than sooner or later». In latino: «Naturae humanae proprium est causas investigare eventuum quod vident [...] quatenus possunt causas investigant propriae fortunae sive bone sive male [...] Homines omnes si alicujus rei principium viderint, concludunt statim eandem rem causam habuisse quae efficit ut incipiret, eo tempore potius quam alio».

<sup>140</sup> Ivi, pp. 178-179. Nel testo inglese: «This perpetual fear always accompanying mankind in the ignorance of causes, as it were in the dark, must needs have for object something. And therefore when there is nothing to fortune but some power or agent invisible». In quello latino: «Metus hic perpetuus, qui genus humanum in causarum ignorantia, quasi in tenebris comitatur, objectum, habet necessario aliquod. Quia ergo fortunarum suarum causam aliam homines non vident, nihil est quod accusare possunt praeter potentiam aliquam, et agentem invisibilem».

desiderio di conoscere la causa dei corpi naturali, perché «chi ragionasse sulla causa prossima immediata di ogni effetto che vede aver luogo e poi sulla causa di questa causa, e si immergesse profondamente nella ricerca delle cause, perverrà almeno a questo, che deve esserci un primo motore [...] cioè una causa prima ed eterna di tutte le cose»<sup>141</sup>. A parere di Hobbes, la stessa metafisica, dimostra che è impossibile farsi un'idea di Dio, un'impressione, in un'immagine mentale<sup>142</sup>; per pervenire alla spiegazione dei principi essenziali della realtà, è necessario presupporre una sequenza di relazioni causali nella quale ogni trasformazione del mondo viene prodotta da un precedente corpo in moto, sequenza che in qualche punto inconcepibilmente remoto del tempo deve avere avuto inizio. Esiste allora una causa prima, creatrice del mondo e degli uomini, le cui qualità sono riconducibili ad un'onnipotenza inimmaginabile tale da provocare un sentimento di dovuta venerazione: questa *causa prima* deve essere necessariamente e *filosoficamente* descritta come *Dio*.

Questi sono, secondo il filosofo inglese, i *semi naturali* della religione, ovvero «il credere ai fantasmi, l'ignoranza delle cause seconde, la devozione per ciò che gli uomini temono e il prendere le cose casuali per previsioni»<sup>143</sup> che, a causa delle differenti passioni, fantasie e modalità di giudizio, hanno dato origine a numerose cerimonie, e che hanno da sempre una forte valenza politica, contribuendo a mantenere gli uomini nell'ambito della legalità: «Questi semi sono stati coltivati da due specie di uomini una specie rappresentata da quella che li hanno nutriti e ordinati in base alla propria inventiva e l'altra da quelli che l'hanno fatto secondo il comandamento e la direzione di Dio, entrambe però, hanno agito con il proposito di predisporre all'obbedienza, alle leggi, alla pace, alla carità e alla società civile coloro che vi si affidavano»<sup>144</sup>.

<sup>141</sup> *Ibidem*. Nell'originale inglese: «For he that, from any effect he seeth come to pass, should reason to the next and immediate cause there of and from thence to the cause of that cause, and plunge himself profoundly in the pursuit of causes, shall come at last to this, that there must be [...] one first mover; that is, first and an eternal cause of all things». Nella tradizione latina: «Nam qui ab effectu quocumque quem viderint ad causam ejus proximam ratiocinaretur, et inde ad illius causae causam proximam procederet et in causarum deinceps ordinem profunde se immergeret, inveniret tandem [...] unicum Esse primum motorem, id est, unicum et aeternam rerum omnium causam».

<sup>142</sup> Negli *Elements*, a proposito delle qualità attribuite a Dio, Hobbes scrive: «Tutti i suoi attributi significano la nostra inabilità o difetto di potere a concepire alcuna cosa concernente la sua natura» (TH. HOBBS, *Elementi di legge naturale e politica*, cit., I, XI, 2).

<sup>143</sup> TH. HOBBS, *Leviatano*, cit., pp. 182-183. In inglese: «And in these four things, opinion of ghosts, ignorance of second causes, devotion towards what men fear, and taking of things casual for prognostics consisteth the natural seed of religion». In latino: «In his autem quatuor rebus, metu spiritum, ignorantia causarum secundarum, cultu eorum quae timent, et sumptione fortuitorum pro prognosticis, consistit religioni semen naturale».

<sup>144</sup> *Ivi*, pp. 184-185. Nel corrispondente inglese: «These seeds have received culture from two sorts of men. One sort have been they that have nourished, and ordered them, according to their owns inventions. The other have done it by Good's commandment, and direction: but both sorts have done it, with a purpose to make those men relied on them, the more apt to obedience, laws, peace, charity, and civil society». In quello latino: «Semina autem haec a duobus hominum generibus culturam haec sunt. Primum genus est eorum, qui secundum suas ipsorum phantasias religionum auctores existerunt. Alterum, eorum, quibus ab ipso a deo, praecepta et praescripta religio fuit. Utrorumque autem consilium erat initiatos suas sibi reddere obedientiores».

Così, continua Hobbes, un primo gruppo d'uomini, i *Gentili*, ha favorito la diffusione del *paganesimo*, facendo credere che le prescrizioni delle leggi corrispondessero al volere degli dei, divinità che danno un nome alla *materia informe* del mondo; tutto viene deificato il caos, il cielo, l'oceano, i pianeti, il fuoco, la terra e i venti, gli uomini, le donne, gli animali, e i luoghi, come le pianure, i boschi, che possono essere abitati da *pan*, spirito, satiri, fauni, ninfe e così via. Vengono costruiti e divinizzati templi per qualità come il tempo, la notte, il giorno, la pace, la concordia, la virtù, l'onore; l'ingegno viene invocato con il nome di musa, le arti con quello di Apollo, l'ignoranza con quello di fortuna, la brama con quello di Cupido, la rabbia con quello delle furie, l'acutezza e dell'astuzia con quello di Mercurio. Osservando l'umana ignoranza delle cause e l'attitudine ad attribuire la propria fortuna a qualsiasi evento, i Gentili colgono l'occasione per deificare le loro stesse immagini, facendo sí che gli individui, ritenendoli potenti quanto gli dei, li temano di piú: «Così gli uomini vengono facilmente portati a credere in qualsiasi cosa da quelli che hanno guadagnato credito presso di loro e che possono, con gentilezza e abilità, impossessarsi delle loro paure e della loro ignoranza»<sup>145</sup>.

Hobbes, quindi, mostra come i primi fondatori e legislatori degli Stati gentili, con il solo scopo di rendere il popolo obbediente e pacifico, si sono preoccupati di imporre dei precetti da considerare dettami divini, un credo, istituendo cerimonie e riti con cui placare l'ira o favorire la benevolenza degli dei: «Con queste ed altre istituzioni del genere, ottennero, in accordo con il loro scopo [...] che la gente comune, dando la colpa delle sue disgrazie alla negligenza o all'errore delle cerimonie oppure alla propria disobbedienza alle leggi, fosse la meno adatta a ribellarsi contro i suoi governanti. Inoltre dato che veniva intrattenuto con la pompa e il passatempo delle feste e dei giochi pubblici fatti in onore degli dei, aveva bisogno soltanto del pane per essere tenuta lontana dallo scontento, dalla critica e dall'insurrezione contro lo Stato»<sup>146</sup>.

Quando ha iniziato a diffondersi la vera religione, quella di Dio, stesso il Signore ha dimostrato, con l'istituzione del Suo Regno peculiare, che la distinzione tra dominio temporale e spirituale non ha motivo d'essere, perché le leggi prescrivono l'obbedienza sia nei confronti di Dio sia dello Stato. Il paganesimo ha

<sup>145</sup> Ivi, pp. 190-191. Nel testo inglese: «So easy are men to be drawn to believe any thing, from such men as have gotten credit with them, and can with gentleness, and dexterity, take hold of their fear, and ignorance». In quello latino: «Adeo facile est cujus ignorantiam molliter tractare diceris, quocumque velis lucere».

<sup>146</sup> Ivi, pp. 192-193. In inglese: «By these, and such other institutions, they obtained in order to their end [...] that the common people in their misfortunes, laying the fault on neglect, or error in their ceremonies, or on their own disobedience and being entertained with the pomp, and pastime of festivals, and public games, made in honor of the Gods, needed nothing else but bread, to keep them from discontent, murmuring, and commotion against the State». In latino: «Per has, similes institutiones, ad finem suum [...] hoc saitem obtinuerunt, ut populus calamitates suas errori alicui, vel neglectui in agendis sacris, vel propriis legum transgressionibus attribuens, minus contra rectorum suos incitaretur, ludis, pompisque dierum festorum contentus. Itaque ne statum conturbaret, nulla re praeter dies festos et panem indigebant».

iniziato la propria decadenza con la diffusione del cristianesimo, grazie alla quale gli individui si sono resi conto dell'avarizia, dei raggiri e della falsità dei sacerdoti gentilizi. Vizi che, tuttavia, in parte sono stati assimilati dalla Chiesa di Roma con il papa che, arrogandosi l'interpretazione delle Sacre Scritture, ha occupato i territori dei principi cristiani, rafforzato la propria autorità dietro il paravento di quella divina, influenzato l'investitura e l'operato dei re, giudicando l'operato dei sovrani legittimi, sciogliendo i sudditi dall'obbedienza civile e addirittura deponendo i principi, e ciò ha comportato la Riforma, la ribellione dei veri cristiani, rottura resa necessaria per garantire la vera salvezza degli uomini.

Contro le pretese di Roma, è allora necessario, per Hobbes, capire la vera dottrina cristiana, a partire dal fondamento del potere divino. Dio regna su tutti gli uomini in virtù del proprio potere irresistibile e onnipotente, da cui ricava il proprio diritto di sovranità, di comando e di punizione, e governa attraverso la *ragione naturale*, la *rivelazione* e la *voce*; la Sua parola è *razionale*, *sensibile* e *profetica*. Tale potere non può che essere venerato e la venerazione può avvenire attraverso le preghiere, i ringraziamenti, i doni, ma soprattutto attraverso l'*obbedienza* alle leggi divine, naturali e civili. Il buon cristiano, infatti, può ascoltare la parola divina attraverso la *giusta ragione*, il *senso sovranaturale* e la *fede*: la prima, detta anche *parola razionale*, è costituita dalle leggi naturali e dagli altri precetti morali, il senso sovranaturale è una rivelazione, un'ispirazione con cui Dio comunica a particolari persone, mentre la parola profetica è la maniera in cui, scelti i membri di una nazione particolare, gli ebrei, Dio governa direttamente su di essa attraverso i profeti.

I canoni, le regole della vita cristiana, sono costituiti dai libri della Sacra Scrittura resi vincolanti dai sovrani che, essendo i soli legislatori del proprio dominio, li rendono canonici<sup>147</sup>. La questione infatti, specifica Hobbes, non è l'obbedienza a Dio – Egli è sovrano di tutti sovrani e ogni suddito deve obbedire ai suoi comandi-, ma quella di sapere cosa abbia detto Dio, quando i sudditi non possono avere una rivelazione sovranaturale diretta. In tal caso essi sono guidati dalla ragione naturale ad obbedire all'autorità dei loro diversi Stati per ottenere pace e giustizia e, in base a tale obbligazione, devono riconoscere come canoni della propria religione solo quelli contenuti nei libri riconosciuti dal potere civile, generalmente l'Antico e il Nuovo Testamento. I libri in essi contenuti sono stati scritti da uomini diversi e non tutti noti, ma tutti ispirati da uno stesso spirito e con un medesimo scopo: manifestare i diritti del Regno di Dio. Tutti, dal libro della Genesi, che descrive la genealogia del popolo di Dio dalla creazione del mondo all'andata in Egitto, ai libri di Mosè, che contengono l'elezione di Dio a Re e le Sue leggi, dai libri di Giosuè, dei Giudici, di Rut, di Samuele, che vanno fino al tempo di Saul e all'istituzione di un re civile, o quelli che descrivono la succes-

<sup>147</sup> Cfr. Ivi, pp. 610-613, cap. XXXIII: «Visto che [...] i sovrani sono i soli legislatori del proprio dominio, in ogni nazione sono canonici, cioè sono la legge, soltanto quei libri che l'autorità sovrana stabilisce come tale».

sione di Davide fino alla cattività, ai libri sulla venuta di Cristo, hanno il fine di convertire gli uomini all'obbedienza di Dio.

Ciononostante, continua il filosofo inglese, c'è chi pur di indebolire il potere sovrano, sostiene che non è quest'ultimo a dare forza di legge alle Scritture, ma un'altra autorità, di derivazione divina, cui Dio si è rivelato: la Chiesa. Hobbes confuta tale asserzione e scrive: «La Chiesa, se è un'unica persona, coincide con lo Stato dei cristiani, che si chiama *Stato*, perché consiste di uomini uniti in una sola persona, il loro sovrano e si chiama *chiesa* perché consiste in un unico sovrano cristiano. Ma se la Chiesa non è un'unica persona, allora non ha alcuna autorità e non può né comandare né compiere nessuna azione né è in grado di avere un qualche potere o un diritto a qualcosa né ha alcuna volontà, ragione o voce, perché queste sono tutte qualità della persona. Ora se l'intero numero dei cristiani non è contenuto in uno Stato, essi non costituiscono una sola persona, né c'è una Chiesa Universale che ha qualche autorità su di loro. Dunque le Scritture non sono rese leggi dalla Chiesa Universale oppure se c'è uno Stato, allora tutti i monarchi e gli Stati cristiani sono persone private e soggette ad essere giudicate, ma deposte e punite da un sovrano Universale di tutta la sovranità»<sup>148</sup>.

Il sovrano rappresenta non soltanto la persona dello Stato, ma anche della Chiesa, ovvero di quell'assemblea, *ecclesia*, dei fedeli, o riunione di uomini che professano la fede cristiana. Il fondamento della Chiesa e dello Stato è lo stesso, le persone cristiane; non vi sono la Chiesa e lo Stato, un governo spirituale ed uno temporale; lo Stato composto di cristiani e la Chiesa cristiana coincidono, sono una persona unica, la cui volontà è quella del sovrano. Ogni nazione ha ed è una

<sup>148</sup> Ivi, pp. 630-633. In inglese: «But the church, if it be one person, is the same thing with a Common Wealth a Christians, called a *Common Wealth*, because it consisteth of men united, in one person, their sovereign, and a *Church*, because it consisteth in Christian men, united in one Christian sovereign. But if the Church be not one person, then it hath no authority at all, it can neither command, nor do any action at all, nor is capable of having any power, or right to anything, nor has any will, reason, nor voice, for all these qualities are personal. Now if the whole number of Christians be not contained in one Commonwealth, they are not one person, nor is there an universal Church that hath any authority over them, and therefore the Scriptures are not made laws, by the universal Church: or if it be one Common Wealth then all Christian monarchs and States are private persons, and subject to be judged, deposed, and punished by a universal sovereign of all Christendom». In latino: «At *ecclesia* si una persona sit, eadem res est cum *civitate*, quae quidam quia constat ex hominibus *Civitas*, quia constat ex hominibus Christianis *ecclesia* appellatur. Totus autem numerus Christianorum hominum, nisi una civitate comprehendatur, non est persona una, neque ulla extit *ecclesia* universalis cujus autoritate regendi sunt, Scripturae ergo non fiunt leges per auctoritatem *ecclesiae* universalis, quod si civitatis una esse per totum orbem *ecclesia* universalis, sequeretur, reges coetusque summos, pro privatis personis habendos esse et ab una universalis potestate per totum orbem Christianum judicandos, deponendos, et puniendos esse». All'etimologia e agli usi della parola Chiesa Hobbes dedica un intero capitolo del *Leviathan*, il XXXIX, dove scrive che nella Sacra Scrittura la parola *Ecclesia* assume diversi significati: se si considera il greco κνριακε (*knriake*), *kurikòn*, *kuriakòn*, sostantivo del neutro *kuriaios*, che ha dato vita all'evoluzione inglese *cir(i)ce*, *cyrice*, corrispondente del sassone *kirika*, *kerik*, *kirk*, e al germanico *kirika*, *kiribba*, *kirche*, e quindi alla parola *Church*, si ha quello di *casa*, *tempio di Dio*; se invece si parte dalla radice *kela*,

Chiesa, non esiste un'*ecclesia* universale e nessuna pretesa autorità spirituale ha diritto di erigersi a rivale del potere sovrano; non è plausibile alcuna sottomissione dei sovrani ad un chimerico vicario di Cristo, che li possa deporre, giudicare o metterli a morte, e ciò è dimostrato dalla storia stessa del Regno di Dio.

Il Regno di Dio non è, come lo hanno definito i teologi, la sede della felicità eterna, Regno di Gloria, di Grazia, ma una vera e propria monarchia civile: «Il *Regno di Dio* nella maggior parte dei passi della Scrittura, significa il regno propriamente detto, costituito dai voti del popolo di Israele espressi in una maniera particolare, nel quale gli Israeliti scelsero Dio come loro Re con un patto stipulato con lui con la promessa divina di possedere la terra di Canaan»<sup>149</sup>. Il Regno di Dio è un vero e proprio Stato fondato su un rapporto contrattuale tra Dio e il suo popolo: Abramo con Dio stipula un patto che si rinnova sino a Mosè, un patto originario che implica l'identificazione dei due poteri nella persona del Dio-sovrano, dopo Mosè la delega si trasmette alla dinastia sacerdotale di Aronne e, dopo questa, al re di Israele. La situazione muta radicalmente nel passaggio dal Vecchio Testamento, che lega Dio ad un unico popolo, all'universalismo del Nuovo, a proposito del quale non si può piú considerare lo schema contrattuale, perché deca-

chiamare, quindi *kalein ed ekklesia*, si ha il significato di *assemblea per convocazione, assemblea di fedeli, congregazione e moltitudine di cristiani, insieme di fedeli*. Solo in quest'ultimo senso la Chiesa, secondo Hobbes, può essere considerata come *persona*, con il potere di volere, pronunciare, comandare, ricevere obbedienza, fare leggi o compiere altre azioni; «una società di uomini che professano la religione cristiana e che sono riuniti nella persona di un sovrano, al cui comando devono riunirsi e senza la cui autorità non devono riunirsi» (*Lev. XXXIX, 4*). Un'argomentazione simile sul significato di Chiesa è presente non negli *Elements*, dove non compare alcun catalogo degli usi del termine, ma nel *De Cive* in cui Hobbes afferma parimenti che uno Stato cristiano di cristiani e una Chiesa sono la medesima cosa (*DC. XVII, 17, 21; XVIII, 10-13*), che entrambi sono costituiti dal medesimo elemento, gli individui, che sono governati dal sovrano (*DC. XVII, 21*), e che, dunque, ogni Chiesa ha uno Stato differente o viceversa, ogni Stato è Chiesa, di conseguenza non esiste alcuna Chiesa universale, perché come non può esistere uno Stato, un'autorità unica che governi tutti gli altri (*DC. XVIII, 10-13*), una Chiesa non può scomunicarne un'altra. Così Hobbes confuta la separazione tra sfera spirituale e temporale dei cattolici e dimostra, anche nell'opera del 1642, che spetta al sovrano decidere delle leggi anche in ambito religioso.

<sup>149</sup> Ivi, pp. 658-659. Nel testo inglese: «The Kingdom of God to signify in most places of Scripture, a Kingdom properly so named, constituted by the votes of the people of Israel in peculiar manner, wherein they choose God for their king by covenant made with him, upon goods promising them the possession of the land of Canaan». In quello latino: «Contra in Scripturis sacris invenio Regnum Dei, ubique fere significare Regnum proprie dictum, nempe Regnum quod constitutum est consensu populi Israelitici, qui Deum In Regem In Regem sibi pacto elegerunt. Pactum autem erat hoc, quod Deus Israelitis traderet terram Chanaan, in possessionem aeternam». Sia nel *De Cive* sia nel *Leviatano* Hobbes tratta del Regno di Dio espressamente per motivi politici, durante gli anni '40 e '50 del Seicento, infatti, molti degli oppositori del re pensavano che le leggi civili violassero le leggi di natura e quelle peculiari del Regno di Dio. Negli *Elements* l'espressione *Regno di Dio* non compare, mentre nel *De Cive*, il capitolo "*del regno di Dio per natura*", apre la III<sup>a</sup> parte dedicata alla religione e spiega che la base della naturale sovranità del Signore è il Suo potere irresistibile. I seguenti due capitoli sono dedicati al Regno di Dio sotto l'Antico Testamento o Patto e a quello sotto il Nuovo, entrambi descritti come profetici. Il tutto è ripreso ed amplificato nel *Leviatano*, dove c'è un attacco diretto alla Chiesa di Roma e a quelle minori e ciò dimostra l'influenza della ormai consumata guerra civile che il *De Cive* invece aveva l'auspicio di prevenire.

duto a seguito dell'elezione di Saul a sovrano civile. Con l'avvento del cristianesimo il Regno di Dio si separa da quello terrestre, lo stesso Gesù, proclama che il suo Regno non è di questo mondo e riconosce l'autorità di Cesare. Il Salvatore è venuto sulla terra a rinnovare il patto tra Dio e l'uomo, intraprendendo un processo di rigenerazione spirituale che si compierà nel giudizio universale.

Dio ha regnato sull'uomo sin dalla creazione del mondo, lo ha fatto con Adamo, cui era interdetto l'albero del bene e del male e quando questi ha disobbedito, arrogandosi il diritto divino di giudicare, è stato punito. Successivamente, i suoi posterì, dopo il delitto di Caino, sono stati condannati per i propri vizi con il diluvio universale da cui si è salvato solo Noè; dopo di lui, gli uomini, peccando di orgoglio e di superbia, hanno pensato di dare la scalata al cielo con la costruzione della Torre di Babele, ritenendo di fare un monumento a se stessi e di stare uniti facendo a meno del Signore e sono stati puniti con la dispersione e la confusione delle lingue. Passati molti anni e molte generazioni dalle dispersione dell'umanità e la confusione delle lingue dopo la Torre di Babele, Iddio ha pensato di portare a compimento un piano che aveva in mente fin dall'inizio dei tempi: scegliere un popolo peculiare che gli fosse fedele e dal quale nascesse il Messia, cioè colui che sarebbe stato inviato piú tardi a salvare ogni uomo dallo stato di peccato e di infelicità. Così ha scelto Abramo, figlio di Terak, che abitava nella città di Ur, in Mesopotamia e con lui ha stipulato un patto in questi termini: «*Io stabilirò il mio patto fra te e me e il tuo seme dopo di te nelle sue generazioni, come un patto perenne, per essere Dio tuo e del tuo seme dopo di te, darò a te e al tuo seme dopo di te la terra in cui sei straniero, tutta la terra di Canaan come possesso perenne*»<sup>150</sup>. In cambio di ciò Abram, che diviene Abramo, padre di una moltitudine, promette obbedienza per sé e per i suoi posterì. Suggello, simbolo e testimonianza di questo accordo è il *Sacramento della Circoncisione*. Con questo patto, detto anche *Antico Testamento*, viene istituito il Regno di Dio, fondato sulla peculiare sovranità del Signore. Abramo, non Mosè, ha stipulato il patto originario da considerare come il Comandamento di Dio da comunicare alla sua stirpe. E la dimostrazione che da questo accordo si sia costituito un vero e proprio Regno

<sup>150</sup> Ivi, pp. 660-661, cap. XXXV. Nel corrispondente inglese: «*I will establish my covenant between me, and thee, and thy seed after thee in their generations, for an everlasting covenant, to be a God to thee, and to thy seed after thee, and I will give unto thee and to thy seed after thee, the land wherein thou art a stranger, all the land of Canaan*». Nella tradizione latina: «*Statum factum inter me et te et, inter semen tuum post te in generationibus suis, foedere sempiterno: ut sim Deus tuus, et seminis tui post te. Daboque tibi, et semini tuo terram peregrinationis tuas, et omnem terram Canaan in possessionem aeternam*». Nel *De Cive* (capitolo XVI), Hobbes afferma che il Patto Antico stipulato con Abramo è per sempre e pone l'accento sull'impegno che lega il profeta a Dio che ha rivelato *Se stesso* nell'apparizione di tre misteriosi stranieri, in una visione e in un sogno. Inoltre, Hobbes si sofferma su due aspetti del patto, quello che vede nessun'imposizione di leggi su Abramo da parte di Dio e quello che vede Abramo e Dio unici contraenti del Patto simboleggiato dalla circoncisione. Nel *Leviatano*, invece, ponendo in rilievo l'idea secondo cui il Patto con Abramo istituisce un vero e proprio Regno caratterizzato dalla sovranità divina, Hobbes cerca di fornire una giustificazione alla propria confutazione del potere ecclesiastico-papale.

viene dal governo di Abramo, che detiene il potere esclusivo di regolare la religione del suo popolo, in quanto rappresentante della Volontà divina; la sua autorità legittima fa in modo che s'adempia a ciò ch'egli aveva pattuito con il Signore per conto del popolo ebraico. Da ciò si deduce che coloro ai quali Dio non ha parlato in maniera immediata ricevono i comandi divini attraverso il sovrano che emana le leggi circa gli atti esteriori e la professione della religione, mentre il pensiero, la coscienza, la credenza degli uomini non ricade sotto alcuna obbligazione. Altresí non è illegittimo, per Abramo, punire i sudditi che pretendano di avere visioni o rivelazioni private, fomentando una dottrina proibita e contraria a quella che nessuno, oltre ad Abramo e la sua discendenza, è in grado di sapere e di interpretare. Così, chi nello Stato ricopre il ruolo di patriarca è il solo interprete del Verbo Divino e può punire colui il quale oppone il proprio spirito privato alle leggi.

Il patto fatto da Abramo, dopo Isacco e Giacobbe e dopo gli Israeliti resi liberi dagli egiziani, viene rinnovato da Mosè sul Sinai, e il dominio di Dio è ancora espressamente chiamato Regno peculiarmente esercitato sugli ebrei. Il Signore rinnova l'alleanza ordinando a Mosè di proferire tali parole: «*Ora se vorrete obbedire alla mia voce e mantenere il mio patto, allora sarete per me un popolo peculiare, perché tutta la terra è mia e voi sarete per me un Regno Sacerdotale e una Nazione Santa*»<sup>151</sup>. L'autorità di Mosè è derivata non dalla discendenza diretta di Abramo, ma dal consenso del popolo che, anche grazie agli interventi di Dio, nonostante i tentativi di ribellione dovuti allo scetticismo, crede alle rivelazioni fatte a Mosè. Quest'ultimo è il luogotenente e il rappresentante di Dio per il suo periodo, la successione tocca poi ad Aronne, già sacerdote sotto Mosè, e ai suoi eredi.

Dopo Aronne, la sovranità passa ad Eleazaro, dichiarato da Dio sommo sovrano, mentre a Giosuè viene affidato l'esercito sempre sotto l'egida di Eleazaro, da ciò Hobbes deduce e dimostra nuovamente che il potere di decidere della guerra e della pace appartiene sempre ed esclusivamente a chi detiene l'autorità sovrana.

Il Regno diretto di Dio sugli ebrei dura fino alla discendenza di Samuele quando gli Israeliti, nonostante la protezione di fortificazioni, vengono piú volte assediati dai Filistei e la situazione internazionale muta a favore dell'istituzione di

<sup>151</sup> *Ibidem*. Nel passo inglese: «*If you will obey my voice indeed, and keep my covenant, then ye shall be a peculiar people to me, for all the Earth is mine; and ye shall be unto me a sacerdotal kingdom, and Holy Nation*». Nel corrispondente latino: «*Si ergo audieritis vocem meam, et custodieritis pactum meum, eritis mihi in peculiario de cunctis; mea est enim omnis terra. Et vos eritis mihi in regnum sacerdotale et gens sancta*». Nel *De Cive* Hobbes afferma che il patto viene stipulato sul Sinai con il consenso d'ogni individuo, è lí che il Regno diviene Regno istitutivo. La figura di Mosè non è particolarmente posta in rilievo come parte del contratto, anzi Hobbes, ne sottolinea la mancanza di potere in quanto, come ogni autorità sovrana, ha dovuto aspettare l'investitura da parte del popolo. Inoltre, in contrasto con il patto d'Abramo, nel *De Cive* Hobbes sottolinea come le leggi vengano imposte agli ebrei con il Decalogo dopo che alle pendici del Sinai gli Israeliti scelgono Dio come loro sovrano e Mosè come luogotenente, incaricato di decidere degli affari religiosi e non. Quindi, le fasi del Regno di Dio individuate da Hobbes sono le medesime anche nel *De Cive*, ma vi sono alcune sfumature riprese, ampliate ed omesse nel *Leviatano*.

solide monarchie. Tale situazione, unitamente all'insoddisfazione della popolazione ebraica, spinge quest'ultima a chiedere, tramite Samuele, d'essere uguale alle altre Nazioni, richiesta che, accolta da Dio, comporta la divisione tra il potere civile ed ecclesiastico, per secoli riuniti in una sola persona. Dopo la cattività gli ebrei non saranno più il popolo eletto, uno Stato peculiare, neanche quando Dio avrà rivelato nuovamente la Sua potenza e stipulato un nuovo patto, con la venuta di Cristo, Suo Figlio<sup>152</sup>; la sovranità passa ai Re, cui spetta l'autorità di giudicare, di fare la guerra e la pace e l'ordinamento della religione allo stesso modo dei profeti e dei sacerdoti scelti da Dio.

Così Hobbes dimostra quanto il Regno di Dio sia un reale regno civile, anche quando non è più sacerdotale, ne dimostra le principali prerogative e conclude il suo discorso in questo modo: «Non è questo il pieno potere, sia *temporale* che *spirituale*, come lo chiamano coloro che vogliono dividerlo? Per concludere, dalla prima istituzione del Regno di Dio fino alla cattività, la supremazia sulla religione è stata nelle stesse mani in cui è stata quella sulla sovranità civile e la funzione del Sacerdote, dopo l'elezione di Saul, non è stata magisteriale, ma ministeriale»<sup>153</sup>.

Venuto meno il Vecchio Testamento e con l'avvento del Nuovo, continua il filosofo inglese, si pone un diverso problema: comprendere ciò che lega la religione cristiana e lo Stato. Per farlo è necessario soffermarsi sul reale significato dell'avvento di Cristo raccontato nei Vangeli, dai quali non si può trarre alcun messaggio politico se non il seguente: «Dato che il mantenimento della società civile dipende dalla giustizia e la giustizia da quel potere di vita e di morte e di altre ricompense e punizioni minori che risiede in chi detiene la sovranità dello Stato, è impossibile che uno Stato sussista là dove qualcuno che non sia il sovrano abbia il potere di dare ricompense più grandi della vita ed infliggere punizioni più

<sup>152</sup> Nel *De Cive* Hobbes afferma che dopo la Cattività Babilonese la sovranità degli ebrei è tornata nelle mani dei supremi sacerdoti e ciò per due ragioni: in primo luogo, gli ebrei non costituivano più una nazione indipendente, poiché la loro liberazione da parte di Ciro, re di Persia, li aveva resi vassalli di tale Stato. In secondo luogo, il regno di Dio era stato ristabilito e la popolazione poteva usare le leggi divine contro il sovrano secolare, giustificando tale posizione, decisamente contraddittoria rispetto al pensiero hobbesiano, sostenendo che la situazione giudea era molto confusa ed era molto difficile stabilire dove risiedesse la sovranità (DC. 16, 17). Nel *Leviatano*, al contrario, Hobbes ritiene che con Esdra non si ha un rinnovamento del patto e dunque il Regno profetico di Dio non esiste fino alla venuta di Cristo che assume il ruolo avuto da Abramo e da Mosè. Gesù è un intermediario tra il padre e gli esseri umani, stipula il patto che istituirà un nuovo Regno quando Egli ritornerà sulla terra.

<sup>153</sup> Ivi, pp. 774-775, cap. XL. In inglese: «Is not this full power, both *temporal* or *spiritual*, as they call it, that would divide it? To conclude; from the first institution of God's Kingdom to the captivity the supremacy of religion, was in the same hand with that of the civil sovereignty; and the priest's office after the election of Saul, was not magisterial, but Ministerial». In latino: «Non est potestas haec tum *temporalis*, tum (ut vocant illi qui potestatem summam vellent dividere) *spiritualis* plena? Ab ipso dunque initio Regni Dei usque ad captivitatem suprematus in rebus divinis, in eadem semper manu erat, in qua erat summa potestas civilis. Sacerdotium autem post electum Saulum in Regem, non erat magisteriale sed ministeriale».

grandi della morte»<sup>154</sup>. Nessun altro può pretendere un'autorità superiore a quella sovrana giustificandola con la prerogativa di promettere ai sudditi la *vita eterna* o il *tormento eterno*.

Cristo è stato mandato dal Padre «per restituire a Dio con un nuovo patto, il Regno che era suo per il vecchio patto e che era stato sottratto dalla ribellione degli Israeliti quando avevano eletto Saul»<sup>155</sup>, e il suo compito è «diviso in tre parti: la prima è la sua funzione di *Redentore* o *Salvatore*, la seconda quella di *Pastore*, *consigliere* o *maestro*, cioè un profeta inviato da Dio per convertire quelli che Dio aveva eletto perché fossero salvati e la terza è quella di *Re*, un *Re eterno*, ma subordinato al Padre come lo erano ai loro tempi Mosè e i sommi Sacerdoti»<sup>156</sup>. Ad ognuno di questi compiti corrisponde un periodo differente, il primo coincide con la venuta di Cristo che, sacrificandosi sulla croce, ha redento l'umanità dai suoi peccati, il secondo è ancora in corso, perché Gesù continua a convertire gli uomini anche dopo la Sua predicazione, in attesa del Suo ritorno, quando assolverà al terzo compito giudicando i vivi e i morti e darà inizio al glorioso Regno degli Eletti.

A due dei propri compiti, la proclamazione di sé in quanto Messia e la conversione degli uomini in quanto Maestro e Pastore, Gesù ha già assolto durante la sua prima venuta, preparando l'umanità a vivere in modo tale da essere degna dell'immortalità di cui godrà al momento del Suo ritorno per prendere possesso del Regno del Padre, momento che Egli chiama *rigenerazione*. Da ciò, continua Hobbes, si evince che il Regno di cui Cristo parla non è su questa terra, ma è un mondo *a venire*, un «mondo in cui Cristo scendendo dal cielo fra le nuvole, con grande potere e gloria, invierà i suoi angeli e riunirà insieme i suoi eletti dai quattro venti e dalle più remote parti della terra, e da quel momento in poi regnerà

<sup>154</sup> Ivi, p. 720-721, cap. XXXVIII. Nel passo inglese: «The maintenance of civil society depending on justice, and justice on the power of life and death, and other less rewards and punishments residing in them that have the sovereignty of the Commonwealth; it is impossible a Commonwealth should stand, where any other than the sovereign, hath a power of giving greater reward than life, and of inflicting greater punishments than death». Nel corrispondente latino: «Quoniam societatis civilis conservatio dependet a justitia; et justitia a potestate vitae et necis, aliarumque poenarum leviorum (quam potestatem habet is, qui summam civitatem possidet) impossibile esset conservari civitatem illam in qua persona alia sit, quae potestatem habet majores infligendi poenas quam est mors, vel malora praemia tribuendi, quam est vita».

<sup>155</sup> Ivi, pp. 784-785. Nel testo inglese: «It was restore unto God, by for new covenant, the Kingdom, which being his by the old covenant, had been out of by the rebellion of the Israelites, in the election of Saul». In quello latino: «Venisse, respondeo, ut Deo Patri per pactum novum restitueret regnum, quod a populo in electione Sauli rejectum fuerat».

<sup>156</sup> Ivi, pp. 778-779, cap. XLI. Nell'originale inglese: «Three parts of the office of the Messiah: The first of a *Redeemer*, or *Savior*; the of a *pastor*, *counselor*, or *teacher*, that is of a prophet sent from God, to convert such as God has elected to salvation: the third of a *King*, an *eternal King*, but under his Father, as Moses and the high priest were in their several times». Nella traduzione latina: «Tres partes, priman *Redemptoris*, sive *Servatoris*, secundam *Pastoris*, sive *Consiliari*, id est missi a Deo ad conversionem electorum Prophetarum: tertiam *Regis*, *Aeternis Regis*, sed sicut Moses et temporibus sui summi sacerdotes, sub Patre suo».

(sotto suo padre) per sempre»<sup>157</sup>. Il tempo attuale è un *tempo di attesa* – “il mio Regno non è di questo mondo” afferma espressamente Gesù in Giovanni 18, 36 –, e da tali parole si può dedurre che «la Scrittura non menziona che due mondi dopo il diluvio. Questo che c'è ora e che rimarrà fino al giorno del giudizio [...] e quello che ci sarà dopo il giorno del giudizio, quando ci saranno un nuovo paradiso e una nuova terra. Il Regno di Cristo non dovrà comunicare fino alla resurrezione generale»<sup>158</sup>. Quindi, conclude Hobbes, il Salvatore non ha alcun titolo sugli uomini prima della redenzione finale e, pertanto, non è stato un Re per coloro che ha redento per il tempo in cui ha avuto un'esistenza corporea sulla terra. Cristo, nella Sua predicazione, non ha mai insegnato o fatto qualcosa tendente a diminuire il potere civile, «non fece nulla se non adoperarsi con prediche e miracoli per provare di essere quel Messia, non fece con ciò nulla contro le loro leggi. Il Regno che reclamava doveva essere in un altro mondo. A tutti gli uomini insegnava ad obbedire nel frattempo, a coloro che sedevano sulla cattedra di Mosè e permetteva loro di dare a Cesare il suo tributo e rifiutava di assumersi il compito di Giudice»<sup>159</sup>.

Nella parola scritta di Dio che racconta la storia del popolo ebraico e della venuta di Cristo, Hobbes non trova alcuna giustificazione per la separazione tra potere temporale e spirituale, una divisione pericolosa, che minaccia la stabilità dello Stato. Al contrario, dalla Genesi ai Vangeli, agli Atti, il filosofo di Malmesbury

<sup>157</sup> Ivi, pp. 750-751, cap. XXXV. In inglese: «This is that World where in Christ coming down from Heaven in the clouds, with great power, and glory, shall send his angels, and uttermost Paris of Earth, and henceforth reign over them (under his Father) everlastingly». In latino: «Atque hic est mundus ille, in quo Christus e coelo in nubibus descendens in potentia et gloria magna, angelos suos mittens congregabit electos suos, a quatuor ventis et ab extremis terrae, et regnabit super eos in aeternam».

<sup>158</sup> Ivi, pp. 782-783. Nel testo inglese: «My Kingdom is not of this world [...] the Scripture maketh mention but of two Worlds since the flood; this that is now, and shall remain to the day of judgment [...] and that which shall be after the day of judgment, when there shall be a new Heaven, and a new earth; the Kingdom of Christ is not to begin till the general Resurrection». In quello latino: «Regnum meum non est hujus mundi [...] quondam ergo post unic mundum, mundus futurus ille est, in quo terra nova et coeli erunt, novi, id est, post resurrectionem, manifestum est, Regnum Christi, ante Resurrectionem incepturum non esse».

<sup>159</sup> Ivi, pp. 786-787. Nel corrispondente inglese: «He did nothing, but by preaching, and miracles go about to prove himself to be that Messiah he did therein nothing against their laws. The kingdom he claimed was to be in another world: He taught all me to obey in the meantime them that sat in Moses seat: he a mowed to give Caesar his tribute and refused to take upon himself to be a judge». Nella traduzione latina: «Cum ergo nihil fecet nisi quod se predicando, et operando miracela, Messiam se esse provare conatus sit, nihil fecit contra judaeroum leges. Regnum quod postulavit sibi erat futurum in alio mundo: docuit interea obedientiam illis, qui cathedram Mosis possederunt, praestandam esse: Caesari tributum sonendum esse confirmavit: officium judicis in se non suscepit». Nel *De Cive* Hobbes individua gli uffici di Cristo nell'indicare i mezzi, la via, per la salvezza, nel perdono dei peccati e nell'insegnare i comandamenti di Dio che spiegano gli articoli di fede non comprensibili attraverso la ragione naturale. Il primo compito viene assolto insegnando ai fedeli che l'unica via per la salvezza è l'obbedienza al sovrano, il secondo viene indicato come necessario perché se tutti avessero obbedito al proprio sovrano non si sarebbero commessi i peccati che hanno reso indispensabile la venuta di Cristo, mentre il terzo viene assolto attraverso il potere civile e le sue leggi.

dimostra la costanza dell'indivisibilità del potere politico da quello religioso. La venuta di Cristo non comporta né una diminuzione né una cancellazione del potere civile, perché il primo avvento ha avuto il solo scopo di redimere dal peccato, suscitare la fede e porre le basi per il Regno di Dio rinnovando il patto infranto dagli ebrei, pertanto, il Regno di Cristo non è sulla Terra, ma deve ancora venire.

Dopo la crocifissione, il potere ecclesiastico ha vissuto due fasi differenti, una precedente alla conversione dei re e dei detentori del potere sovrano, e un altro successivo, in cui i sovrani permettono il pubblico insegnamento e la libera professione della religione cristiana, ma in entrambe le fasi è sempre il sovrano a ricoprire il sommo sacerdozio nel suo territorio, ad avere ogni facoltà decisionale anche in materia religiosa. Nel primo periodo, infatti, scrive Hobbes, il potere ecclesiastico appartiene agli Apostoli e a coloro i quali, attraverso il rito dell'imposizione delle mani, ordinano di predicare il Vangelo, convertire gli uomini al cristianesimo ed indirizzare i convertiti alla salvezza. Così, siccome gli Apostoli hanno ricevuto tale potere direttamente da Gesù, si deve dedurre, contrariamente a quanto asserito dal Cardinale Bellarmino<sup>160</sup>, che il potere ecclesiastico non è altro che «il potere proclamare il Regno di Cristo e di persuadere gli uomini a sottomettersi, con precetti e buoni consigli, di insegnare a quelli che si sono sottomessi che cosa devono fare per potere essere accettati nel Regno di Dio quando questo verrà»<sup>161</sup>. Cristo non ha lasciato alcun potere coercitivo, gli Apostoli e i ministri del Vangelo sono Maestri, non comandanti, i loro precetti sono consigli e

<sup>160</sup> Hobbes si scaglia espressamente contro il cardinale Bellarmino e in modo indiretto contro Francisco Suarez, rei di affermare la suprema *plenitudo potestatis*, l'*auctoritas* pontificia, subordinandovi il potere civile. Bellarmino, cardinale gesuita, autore delle *Disputationes* e del *De Summo Pontefice*, testi fondamentali della Controriforma, concepisce uno Stato come ente naturale inserito nei disegni provvidenziali la cui interpretazione e mediazione spetta alla sola Chiesa di Roma e al suo capo. Il pontefice non ha un dominio immediato sugli Stati, ma detiene una *potestas indirecta* che gli consente di intervenire negli affari temporali quando ritenga che la salute spirituale del popolo sia compromessa dall'azione del principe, perseguibile e punibile con la scomunica o la deposizione dal trono. Il pensiero politico di Bellarmino è una risposta alla teoria e alla prassi dello Stato moderno, il suo Stato è radicalmente diverso da quello luterano e gallicano segnato dall'antitesi tra natura e legge, Regno di Dio e Regno terreno. Suarez, invece, gesuita spagnolo e teologo oltre che della Controriforma anche della seconda Scolastica, teorizza nelle sue due maggiori opere, *Tractatus de legibus* e *Defensio Dei*, uno *Stato a Deo per populum*, derivato dal basso attraverso l'alienazione del proprio potere da parte del popolo in favore di un'autorità di governo, ma limitato dall'alto da quella pontificia, discendente immediatamente da Dio, che gestisce i governanti secolari. Suarez considera la legge umana come la struttura profonda della vita politica e dello Stato che si concreta nella formazione di un potere che è scelto ed instaurato ad opera della libertà umana. La Chiesa di Roma, a parere di Hobbes, s'identifica arbitrariamente con il Regno di Cristo affermando che il papa sarebbe il *vicario generale*.

<sup>161</sup> TH. HOBBS, *Leviatano*, cit., pp. 800-801, cap. XLII. Nel passo inglese: «A power to proclaim the kingdom of Christ, and to persuade men to submit themselves thereunto, and by precepts and good counsels, to teach them that have submitted, what they are to do, that they may be received into the Kingdom of God when it comes». In quello latino: «Potestatem tantum praedicandi Christum Regem, persuadendique ut regno ejus homines submittere se vellent, praeceptisque et consilio recto, docet idi eos, qui submitterent quid fecerent, ut in Regnum Dei Futurum Reciperentur».

non leggi, di conseguenza, la disputa su come deve essere il potere ecclesiastico non sussiste ed è assolutamente vana. Ciò, ribadisce il filosofo di Malmesbury si ricava da quanto predicato da Cristo, per cui i ministri non possono richiedere e pretendere obbedienza in Suo nome. Il regno di Cristo verrà dopo il periodo di *Rigenerazione*, di preparazione degli uomini per la seconda e gloriosa venuta del Salvatore nel giorno del Giudizio, periodo paragonato da Gesù stesso alla pesca, alla semina. La rigenerazione è la pesca delle anime, la persuasione e l'evangelizzazione; gli Apostoli e i ministri di Gesù hanno il compito di far sí che gli uomini abbiano fede e tutto ciò non può avvenire attraverso la costrizione.

Nell'attesa di questo mondo gli uomini devono seguire i Comandamenti divini, gli insegnamenti cristiani e le leggi civili, sperando nella salvezza e nella vita eterna, rispettando i sacramenti che simboleggiano il nuovo patto stipulato con Cristo, il *Battesimo*, segno dell'*ammissione* al Regno di Dio, e la *Comunione*, commemorazione della liberazione dei suoi Eletti dal peccato e della cena pasquale precedente al sacrificio. Nessun presunto vicario di Cristo può rivendicare il diritto di comandare in virtù dell'autorità che il Figlio di Dio ha lasciato a tutti i sovrani, cristiani e non. Nella *Lettera ai Romani* di San Paolo si legge, infatti: «Ciascuno sia sottomesso alle autorità costituite, poiché non c'è autorità se non da Dio e quelle che esistono sono stabilite da Dio. Quindi chi si oppone all'autorità, si oppone all'ordine stabilito da Dio [...] i governanti non sono da temere quando si fa il bene, ma quando si fa il male, [...] fa il bene e n'avrai lode, poiché essa è al servizio di Dio per il tuo bene. Ma se fai il male, allora temi, perché non invano essa porta la spada, è infatti al servizio di Dio per la giusta condanna di chi opera il male. Perciò è necessario stare sottomessi, non solo per timore della punizione, ma anche per ragioni di coscienza [...] rendete a ciascuno ciò che gli è dovuto»<sup>162</sup>. E la medesima esortazione è presente anche nella prima lettera di Pietro (2, 13,17) oltre che nella *Lettera ai Colossesi* (3, 20).

Se, quindi, Paolo e Pietro hanno predicato la sottomissione all'autorità nel primo periodo dopo l'ascensione del Figlio di Dio, quando i sovrani erano "infedeli", non ancora convertiti, l'obbedienza all'autorità civile è ancor più giustificata nel momento in cui il potere sovrano è un potere cristiano. Ciò perché obbedire non vuol dire essere obbligatoriamente concordi con il potere, si può obbedire e

<sup>162</sup> È da notare che le autorità bibliche citate da Hobbes, ed in particolare le *Lettere ai Romani* di San Paolo e il principio del *nulla potestas nisi a Deo*, sono le medesime che fino al Medioevo sono utilizzate dai sovrani per giustificare la propria autorità di derivazione divina, la propria investitura dall'alto e dalla Chiesa stessa per arrogarsi il controllo sulle monarchie civili in quanto vicaria del Regno di Cristo. Hobbes, dunque, utilizza le medesime fonti per ribaltare e confutare la teoria politica in campo religioso, smentendo la Chiesa di Roma, quelle nazionali, ma anche la pretesa degli stessi re di dichiararsi eletti di Dio, Suoi discendenti o mezze divinità con poteri soprannaturali. Questo è sicuramente un aspetto fondamentale della teologia hobbesiana; il sovrano è interprete delle Scritture, legifera in materia religiosa ma soltanto perché è a lui che spetta il governo nell'attesa del ritorno di Cristo e del Suo Regno, e ciò è avvalorato dalle Scritture come il passo citato.

rinnegare la propria fede *in foro externo*, come hanno dovuto fare molti cristiani durante la persecuzione, ma non *in foro interno*, con il quale, ribadisce Hobbes, l'obbedienza e il potere civile non possono e non devono interferire. Anche sotto il governo di un sovrano cristiano, niente autorizza un potere differente da quello civile, perché il mandato dei ministri di Dio, il potere ecclesiastico, resta il medesimo e consta dei seguenti compiti: *predicare, insegnare, battezzare e rimettere i peccati*. Non spetta loro il potere di *scomunica*, ovvero la facoltà d'interdire un fedele che ha tradito i principi divini dai luoghi di venerazione. Infatti, perché un uomo sia passibile di scomunica deve appartenere ad una congregazione, ad una Chiesa, l'unica che può decidere di un proprio membro, ergo una Chiesa non può scomunicarne un'altra, perché o hanno uguale e reciproca facoltà di scomunicare, e in tal caso non si scomunicano vicendevolmente, ma provocano uno scisma, oppure, se l'una è più potente dell'altra, la seconda non è una Chiesa, ma un numero di persone singole. Dunque, il potere di scomunica non può andare oltre lo scopo apostolico d'insegnare e ciò significa che il papa è semplicemente un sovrano civile; la sua legislazione è limitata al territorio pontificio, non può utilizzare la scomunica contro un altro principe, non può distogliere i sudditi dall'obbedire ad un sovrano di un altro paese.

Grazie all'identificazione dei due poteri e alla conseguente identificazione tra Stato e Chiesa, Hobbes fa del sovrano l'unico interprete dell'autenticità e del significato del Verbo divino. Il suddito non può opporre resistenza ad una tale autorità, è tenuto sempre all'osservanza esterna dei comandamenti del suo sovrano; il puro fatto di fede è *interno ed invisibile*, è mera questione di coscienza. Per Hobbes, non sussiste alcuna questione dell'interpretazione, perché dipende da chi detiene il potere di *rendere leggi* le Scritture. Durante il regno peculiare di Dio sono stati Mosè, Aronne e gli altri sacerdoti, rappresentanti della sovranità divina, a trasformare in legge i Dieci Comandamenti. Con il Nuovo Testamento, gli Apostoli hanno predicato ed insegnato attraverso la lettura e l'interpretazione delle Scritture e nessuno di loro si è dichiarato assoluto interprete della Bibbia o ha preteso obbedienza, perché l'unico scopo era convertire all'idea che *Gesù è il Cristo*, così i precetti rimangono delle semplici regole di fede fino a quando l'Imperatore Costantino, convertitosi, ammette la religione cristiana e ne autorizza la professione con leggi civili. È errato considerare la Bibbia una vera e propria legge, laddove non esiste nessuna norma civile che stabilisca ciò, perché Gesù ha predicato il contrario, la sottomissione alle leggi dello Stato, in osservanza dei dettami naturali. Né il Messia né gli Apostoli hanno lasciato nuove leggi vincolanti per l'uomo; hanno proclamato il regno a venire, battezzato e quindi persuaso, ma mai costretto con il potere della spada: «Fino a quando coloro ai quali Dio aveva dato il potere di essere legislatori in terra non ordinarono di obbedire ai libri del nuovo Testamento, che contengono quella dottrina, tali libri non furono canonici obbliganti, cioè leggi, ma soltanto dei buoni e sicuri consigli per guidare i peccatori sulla via della salvezza [...] pertanto, la Scrittura del nuovo Testamento è legge soltanto laddove il legittimo potere civile l'ha resa tale, e lì anche il re o

sovrano ne fa per se stesso una legge con la quale si assoggetta [...] a Dio stesso e a suo Figlio Gesù Cristo»<sup>163</sup>.

Per Hobbes, dunque, lo Stato è uno Stato cristiano, composto da persone cristiane, la cui legge religiosa, cioè l'insieme dei comandamenti che esprimono la Volontà di Dio, si trova nelle Scritture e nell'interpretazione che di queste dà il sovrano. Nello stato di natura ogni cristiano ha il diritto di interpretare la Bibbia secondo la propria ragione e ciò aggrava ulteriormente la condizione dello stato di natura, poiché tale diritto rientra in quello più generale dello *ius in omnia* e viene anch'esso alienato al momento del patto. Una volta istituito, il sovrano senza dubbio potrebbe ingannarsi nell'interpretare la fede di Cristo, ma lo Stato non cerca la verità, non chiede di credere, ma di obbedire, la fede interiore è libera<sup>164</sup>.

Poste le basi dello Stato cristiano, si apre tuttavia la questione degli uffici ecclesiastici, ovvero dei compiti dei vescovi, dei Ministri della Chiesa e dei Diaconi, nonché del papa. Dato che il diritto di giudicare quali dottrine debbano essere insegnate ai sudditi è inseparabilmente collegato al potere sovrano, i re, scrive Hobbes, sono «i pastori supremi del loro popolo e hanno il potere di ordinare i pastori che vogliono perché insegnino alla Chiesa [...] e quando un'assemblea di cristiani sceglie i suoi pastori in uno Stato cristiano, è il sovrano che li elegge, perché ciò viene fatto con la sua autorità»<sup>165</sup>. In ogni Stato cristiano i pastori ricevono

<sup>163</sup> TH. HOBBS, *Leviatano*, cit., pp. 846-847. In inglese: «The books of the New Testament which contain that doctrine, until obedience to them was commanded by them that God had Given power to on earth to be legislators, where not obligatory canons, that is laws, but only good and safe advice for the direction of sinners in the way to Salvation [...] And therefore Scripture of the New Testament is there only law where the lawful civil power hath made it so. And there also the king, or sovereign maketh it a law to himself, by which he subject himself [...] to God himself, and his Son Jesus Christ». In latino: «Et proinde Testamentum Novum, in quo doctrina illa continentur, quamdiu non essent principes et Legislatores qui observationem Ejus imperarent, non erat lex, sed ad perducondos homines ad salutem, consilium tutum [...] Testamentum, ergo novum in iis Locis lex est, in quibus ita summa potestate civili facta est. In illis autem Reges ipsi eidem legi se submitunt [...] ipsi Deo, et filio Sui Jesu Christo».

<sup>164</sup> Negli *Elements* e nel *De Cive* Hobbes annovera l'interpretazione tra le prerogative della Chiesa: «E poiché la nostra fede, che le Scritture siano la parola di Dio, ebbe origine nella confidenza e fiducia che noi riponiamo nella Chiesa, non vi può essere dubbio che sia più sicuro per un uomo fidarsi della di lei, interpretazione nelle Scritture medesime, quando sorga qualche dubbio o controversia in cui l'articolo fondamentale che Gesù si è incarnato non sia chiamato in questione» (*El. I, XI, 10*). Inoltre, continua Hobbes, in materia di religione, il sovrano ha sì il potere assoluto di determinare il significato delle parole ed il contenuto della pubblica credenza, tuttavia, benché i suoi pronunciamenti siano autoritativi per i suoi cittadini, è egli stesso obbligato ad interpretare le Scritture «per mezzo di ecclesiastici» (*DC. XVII, 28*). Affidando alla Chiesa la formazione della dottrina pubblica, Hobbes compromette l'unità dello Stato e, rendendosene conto, nel *Leviatano* cambia radicalmente posizione: mostra come l'unico interprete sia il sovrano civile; la successione di Cristo «per imposizione delle mani», sulla quale pone l'accento nel *De Cive*, è poco rilevante; i diritti generali del *Leviatano* sulle parole e le opinioni si estendono anche al Verbo di Dio e alle dottrine religiose.

<sup>165</sup> TH. HOBBS, *Leviatano*, cit., pp. 874-875. Nel passo inglese: «Kings are the supreme pastors of their people, and have power to ordain what pastors they please, to teach the church [...] and when an assembly of Christians chooses their pastor in a Christian Commonwealth, is the sovereign that elected him, it is done by his authority». In quello latino: «Reges Christiani, etiam nunc subditorum

*jure civili* il potere di insegnare ed adempiere ai propri uffici e, in quanto pastore supremo, il sovrano può decidere anche di svolgere in prima persona tutti i tipi di funzione pastorale, poiché è in grado di battezzare, amministrare la comunione, consacrare i templi di Dio, insegnare e predicare anche senza la cerimonia dell'imposizione delle mani.

«Da questo consolidamento del diritto politico ed ecclesiastico dei sovrani cristiani, risulta evidente che essi hanno sui propri sudditi ogni sorta di potere che può essere conferito all'uomo per il governo delle azioni esterne degli uomini, sia in materia politica che religiosa, e che possono fare quelle leggi che essi stessi giudicheranno più opportune per governare i propri sudditi, sia in quanto sono lo Stato, sia in quanto sono la Chiesa, perché entrambi, Stato e Chiesa, sono gli stessi uomini»<sup>166</sup>. È il Leviatano a conferire i titoli onorifici di arcivescovo, vescovo, sacerdote, o presbitero, e il *papa* è un pastore cui il sovrano può delegare l'amministrazione religiosa revocabile in qualsiasi momento. Ad esclusione dei domini su cui esercita un semplice potere civile, alla stregua di qualsiasi altro sovrano, infatti, il pontefice non può gestire alcuna forma di governo, perché il potere ecclesiastico non è coercitivo ma semplice predicazione ed insegnamento. Il papa non ha alcun diritto di gestire il potere religioso in ogni Stato proclamandosi Vicario di Cristo, monarca universale o successore di Pietro, primo vescovo di Roma, né può appellarsi ai passi di Matteo 16, 18 – «Tu sei Pietro e su questa roccia costruirò la mia Chiesa» – e 16, 19 – «Ti darò le chiavi del Paradiso tutto quello che legherai sulla terra sarà legato in cielo e tutto quello che scioglierai sulla terra sarà sciolto in cielo». Ciò perché, se per vescovo s'intende un monarca della Chiesa, allora il primo ad esserlo è stato Costantino, primo imperatore cristiano con diritto sovrano su tutti i vescovi dell'impero romano, mentre il verso di Matteo legittima semplicemente un articolo di fede, afferma che *Gesù è il Cristo*, infatti, alle parole del Salvatore Pietro risponde «Tu sei il Cristo il Figlio del Dio vivente»<sup>167</sup>. Certamente, il papa non è l'*anticristo*, come Bellarmino pone la questione nel suo terzo libro a chi contraddice il potere pontificio, ma è da confutare il suo ruolo di giudice supremo in tutte le questioni di fede e comporta-

suorum pastores supremi, et jus habet pastores sub se constituendi. [...] Qui personam civitatis gerit, id est personam ecclesiae, et proinde sine illo ecclesia muta esset. Quando autem coetus aliquis in Civitate Christiana, pastorem suum eligit is eligit, qui summam habet in civitate potestatem».

<sup>166</sup> Ivi, pp. 886-887. Nell'originale inglese: «From this consolidation of the right politic, and ecclesiastic in Christian sovereigns, it is evident, they have all manner of power over their subjects, that can be given to man, for the government of men's external actions, both in policy, and religion and may make such laws, as themselves shall judge fittest, for the Government of their own subjects, both as they are the Commonwealth, and as they are the Church: for both State and Church are the same men». Nella traduzione latina: «Ab hac juris civilis et ecclesiastici consolidatione potestatem habet reges Christiani in subditos suos, tam in rebus. Ad religionem, quam ad politiam pertinentibus, quantam homo omni super seipsum dare potest».

<sup>167</sup> L'equivoco a parere di Hobbes, sta nel termine *Pietra* – corrispondente del siriano *cephas* e del greco πέτρος (*Pétros*) – da considerare, al contrario, come espressione del *Fondamento* dell'articolo di fede *Io sono il Cristo*, l'unico postulato cui devono credere i membri di un Chiesa cristiana.

mento, perché tale asserzione equivale ad attribuire al papa la facoltà di gestire l'intera giurisdizione ecclesiastica. Gesù ha stabilito che, nel tempo d'attesa, i re delle nazioni avessero il dominio sui sudditi e non ha previsto alcuna giurisdizione per S. Pietro e di conseguenza neanche per il papa: non c'è alcun passo della Bibbia in cui Cristo prenda in considerazione un papa e, «anche ammettendo che tutto ciò che è stato dato a San Pietro è stato dato al papa, tuttavia, visto che nella Scrittura non c'è un ordine rivolto a qualcuno perché obbedisca a San Pietro, nessuno può essere Giusto se gli obbedisce quando i suoi ordini sono contrari a quelli del suo legittimo sovrano»<sup>168</sup>. Il pontefice non ha alcuna autorità superiore, neanche rispetto agli altri vescovi perché entrambi ricevono un potere legittimo per mediazione del sovrano civile. Così la superiorità pontificia rispetto ai vescovi è valida solo nei territori dove il papa esercita la sovranità civile, al di fuori di essi, egli non ha alcuna giurisdizione; può rivendicare i diritti sovrani nel proprio Stato in qualità di Leviatano, non in quanto pontefice<sup>169</sup>. Cristo è venuto per redimere, il Suo Regno non è ancora di questo mondo, Suo compito non è lasciare delle leggi e neanche S. Pietro è stato scelto per legiferare nel mondo attuale, ma per persuadere gli uomini ad aspettare con fede il ritorno del Salvatore, obbedendo, nel frattempo, ai loro sovrani. «Colui che ascolta il proprio sovrano, se questi è cristiano, ascolta Cristo e colui che disprezza la dottrina autorizzata dal proprio re, se questi è cristiano disprezza la dottrina di Cristo»<sup>170</sup>; chi non obbedisce viola le leggi divine e naturali. Gli uomini non possono servire due padroni e se si afferma che il potere civile è soggetto a quello spirituale, si sostiene che colui il quale detiene l'autorità spirituale ha il diritto di comandare i principi temporali, disponendone le azioni in funzione di quelle spirituali. Un'idea del genere poggia su alcuni errori di fondo, in primis quello di sostenere che «tutti i re cristiani, i papi, il clero e tutti gli altri cristiani non fanno che uno Stato, perché è evidente che la Francia è uno Stato, la Spagna, un altro [...] e questi Stati sono fatti di cri-

<sup>168</sup> Ivi, pp. 906-907. Nel corrispondente inglese: «Nay granting whatsoever was given to the Pope; yet seeing there is in the Scripture no Command to any man to obey St. Peter, no man can be just, that obeyeth him, when his command is contrary to those of his lawful sovereign». In quello latino: «Etiam concessio, papae datum esse, quicquid S. Petro datum est; quia tamen in Scriptura sacra nusquam iubemur obbedire Petro, injustus esset, qui si facere aliquid Petrus iuberet, et quod legibus patriis contrarium esset, illi obediret».

<sup>169</sup> A tale conclusione Hobbes giunge in particolare attraverso la confutazione del quinto libro del cardinale Bellarmino, dove quest'ultimo correttamente asserisce che il papa non è signore di tutto il mondo, né di quello cristiano, ma sbaglia nell'affermare che il papa al di fuori del proprio territorio ha un potere supremo temporale esercitato indirettamente. Il cardinale gesuita non parla di un'autorità mediata, ma di un diritto conseguente al potere pastorale non esercitabile senza quello temporale, e non è l'unico teorico di una tale figura pontificia, infatti, molti dottori l'hanno insegnata nei libri e spesso i concili l'hanno appoggiata, avvalorata e messa in pratica in diverse occasioni.

<sup>170</sup> Ivi, pp. 914-915. In inglese: «He which heareth his sovereign, being a Christian, heareth Christ; and he that despieseth the doctrine of Christ». In latino: «Illum, qui regem suum Christianum audit, audire Christum illumque, qui doctrinam regis sui legibus confirmatam aspernatur, ipsum Christum aspernari».

stiani, [...] vale a dire di diverse Chiese e i loro diversi sovrani li rappresentano, sono capaci di comandare e di obbedire, di agire e di patire come un uomo naturale. Non si tratta di una chiesa Generale o Universale finché non ha un rappresentante; e sulla terra non ce l'ha, perché se ce l'avesse non c'è dubbio che tutta la cristianità sarebbe uno Stato»<sup>171</sup>. Il papa non può pretendere di dichiararsi rappresentante di questo Stato Universale, perché non può sussistere, ergo, non ha né potere di comandare, né di giudicare, né di punire al di fuori dei territori pontifici. Un altro errore, ad avviso di Hobbes, è quello di fare ricorso alla metafora organologica, apportando come argomento la similitudine tra il corpo naturale e quello artificiale dello Stato, in cui ogni organo ha una sua funzione essenziale, quindi, anche il pontefice. La religione è sí un aspetto importante dello Stato, ma non è certo l'organo vitale, fa comunque capo all'anima del corpo, la sovranità, al cuore e al cervello, rappresentati dal solo sovrano. Un altro argomento che giustifica la supremazia pontificia è la possibilità, per ogni Stato, di interferire nella politica d'ogni altro, per indurlo a cambiare amministrazione del governo o deporre il principe se la gestione è errata o, nel caso di uno Stato cristiano, se non è garantito il bene spirituale. Il principio di fondo è corretto, sostiene Hobbes, ma è valido anche il contrario, cioè uno Stato cristiano civile può interferire nello Stato spirituale amministrato dal papa. Il diritto di deporre un re, viene spesso rivendicato da chi sostiene che i sudditi cristiani non devono tollerare un re infedele o eretico che li costringa a condurre una vita anticristiana. Se ciò accadesse, scrive il filosofo inglese, i sudditi violerebbero le leggi naturali e divine, perché il popolo non è obbligato a credere, ma a obbedire per non fomentare la sedizione. Infine, sono da confutare e respingere le ultime argomentazioni di Bellarmino: il potere di battezzare i re e il potere di cacciare gli eretici.

Hobbes smantella così ogni dottrina sediziosa in materia religiosa ed indica cosa è veramente necessario in uno Stato civile, affinché i sudditi possano sperare nella salvezza e nella vita eterna al momento del ritorno di Cristo: «Tutto ciò che è NECESSARIO alla salvezza è contenuto in due virtù: *la fede in Cristo e l'obbedienza alle leggi*. Quest'ultima, se fosse perfetta, sarebbe sufficiente per noi. Ma

<sup>171</sup> Ivi, pp. 932-935. Nel passo inglese: «All Christian king, Popes, clergy, and all other Christian men, make but one Commonwealth: for it is evident that France is one Commonwealth, Spain another [...]. And these consist in Christians, [...] that is to say, several Churches: And their several sovereigns represent them, whereby they are capable of commanding, and obeying, of doing and suffering, as natural man, which no general or universal Church is, till it have a representant which it hat not on earth: for if it had, there is no doubt but that all Christendom where one Common Wealth». Nel corrispondente latino: «Quod dicit, regis, papas, clerum, omnesque alios Christianos, unicam constituere Rempubicam. Manifestum enim est, rampubicam unam esse Galliam, alteram esse Hispaniam. [...] Hae autem componuntur ex hominibus Christianis, et sunt per consequens totidem ecclesiae: et summi imperantes earum, diversae sunt personae quibus loqui, agere, consumere, ecc, possunt, sicut homines singulares, id quod ecclesia universalis facere non potest, quia personam repraesentativam in terre nulla habet, nam si haberet, dubium nullum est, quin illa potestatem haberet per totem orbem Christianum summam, tum spiritualem tum temporalem».

poiché siamo tutti colpevoli di disobbedienza alla legge di Dio [...] alle nostre mani si richiede ora, non solo l'*obbedienza*, per il resto della nostra vita, ma anche una *remissione dei peccati* per il passato e questa remissione è la ricompensa della nostra fede in Cristo»<sup>172</sup>.

Partendo dal secondo articolo di fede, l'obbedienza alle leggi, Hobbes afferma che essa è contemplata nei dettami naturali che però molti uomini, per volontà o per necessità, hanno spesso violato e ciò ha reso necessaria la venuta di Cristo, il Salvatore, per redimere gli individui dai propri peccati: la legge di natura prescrive di obbedire ai sovrani civili, istituiti con patto reciproco, e tale obbedienza si estende a tutti i precetti della Bibbia, resi legge dallo Stato. Quanto al primo articolo, invece, appellandosi ancora una volta ai testi biblici, il filosofo di Malmesbury scrive: «L'*(unum necessarium)* unico articolo di fede che la Scrittura rende assolutamente necessario alla salvezza è questo: che GESÙ È IL CRISTO – con il nome di *Cristo* si intende il re che Dio in precedenza, attraverso i profeti dell'Antico testamento aveva promesso di inviare nel mondo»<sup>173</sup>. Articolo, questo cui sono riconducibili tutti gli altri. La fede e l'obbedienza sono entrambe necessarie alla salvezza e non sono incompatibili con la sovranità civile, infatti, se il Leviatano è cristiano, sarà egli a legiferare perché gli uomini possano rispettare l'articolo di fede, i dettami divini e naturali e, in tal caso, nessun suddito può arrogarsi il diritto di giudicare l'operato e l'interpretazione statale. Viceversa, la sottomissione al principe è prevista comunque dai dettami naturali e dalla Parola di Dio, relegando la professione di fede in foro interno. Solo così il mondo religioso

<sup>172</sup> Ivi, pp. 948-949, cap. XLIII. In inglese: «All that is NECESSARY to *Salvation*, is contained in two virtues, *faith in Christ*, and *obedience to laws*. The latter of these, if it were perfect, were enough to us. But because we are all guilty of disobedience to God's law [...] there is required at our hands now not only *obedience* for the rest of our time, but also a *remission of sins* for the time past, which remission is the reward of our faith in Christ». In latino: «Quae ad salutem aeternam *necessaria* sunt, duobus virtutibus continentur, *fide in Christum*, et *oboedientia legibus* prestita. Posterior harum, si perfecta esset sola sufficeret. Caeterum quondam rei sumus omnes contumaciae in Deum [...] opus nunc habemus non solum ut pro reliquo tempore *obedientes* simus, sed etiam ut *peccata* praeterita nobis *remittantur*». La necessità di obbedire alle leggi e la fede in Cristo sono presentate anche nel *De Cive* come virtù che gli individui devono dimostrare di avere, infatti, nel passo 7 del capitolo XVII e nei passi 2 e 12 del capitolo XVIII, capitolo XVII che, nell'edizione pubblicata del 1642, risulta ampliato rispetto al manoscritto circolato a partire del 1640. Negli *Elements* – capitolo VI parte II – Hobbes già sostiene le medesime cose e, attraverso i passi biblici, spiega perché *Gesù è il Cristo*, soffermandosi sull'etimo di "Cristo" – dal Greco *Khriein*, ungere, consacrare, attraverso l'unzione, *Kristos*, unto, l'*unto del Signore* –, e giustifica la funzione del Sacramento del Battesimo.

<sup>173</sup> Ivi, pp. 956-957. Nel passo inglese: «The (*Unum necessarium*) only article of faith, which the Scripture maketh simply necessary to salvation, is this, that JESUS IS THE CHRIST. By the name of *Christ* understood the king, which God had before promised by the prophets of the old testament, to send into the world, to reign». In quello latino: «*Unum necessarium*, nempe unicus articulus fidei, quod ad salutem aeternam necessarium, faciunt Scripturae Sacrae, hic est, quod JESUS EST CHRISTUS. Per nomen autem *Christi*, intelligitur rex ille quem Deus per prophetas Veteris testamenti missurum se esse in mundum, promiserat, ut regnaret. In Judaeos, et gentes alias in illum creditura».

e della Chiesa si potrà liberare definitivamente da quello che Hobbes chiama *Mondo delle tenebre spirituali*, di cui parla nella quarta parte della sua opera, frutto delle malvagie macchinazioni del clero attraverso i secoli e delle perniciose conseguenze della loro alleanza con falsi filosofi.

Questo, dunque, il cristianesimo antidogmatico di Hobbes, un «cristianesimo umanistico, accarezzato dai grandi dotti del tempo [...] un cristianesimo pacificatore, che per porsi al di sopra delle fazioni è costretto ad abbandonare ad uno ad uno i principali punti dogmatici disputati dai teologi, ed alla fine alla furia di levarsi di dosso questo o quel dogma, si riduce all'imbarazzante nudità di un unico articolo di fede: che Gesù è il Cristo, figlio di Dio»<sup>174</sup>. Il cristianesimo di

<sup>174</sup> N. BOBBIO, *Op. cit.*, p. 78. In una nota all'edizione del '63 di *Der begriff des Politischen*, all'interno di una riflessione sulla "natura" dell'uomo, Schmitt introduce il *Cristallo di Hobbes*, una sorta di schema figurativo, definito il «Frutto di una ricerca durata tutta la mia vita» (*Le categorie del politico*, cit., p. 151 e *Scritti su Thomas Hobbes*, cit., pp. 155-58). Questo schema (Figura 3) rappresenta per Schmitt la struttura del sistema politico dell'età moderna, sistema che può essere *teologico trascendente*, basato sull'affermazione *Jesus is the Christ*, oppure *immanente* fondato sui bisogni mondani, e che racchiude lo spazio proprio del politico capace, da un lato, di interpretare la verità, dall'altro, di rispondere al bisogno di sicurezza.



Figura 3: Cristallo di Hobbes.

La struttura politica, infatti, può essere compresa a partire dalla verità come momento di mediazione, oppure come risposta ai bisogni naturali dell'uomo, una risposta che, nel momento in cui offre protezione, pace e sicurezza, apre alla trascendenza. Nella teoria hobbesiana il polo di quest'ultima è espresso dalla verità *Jesus is the Christ*, scrive Schmitt: «La verità secondo cui Gesù è il Cristo che Hobbes ha proclamato così spesso e palesemente come propria fede e convinzione, è una verità della fede pubblica, della *public reason* e del suo culto pubblico al quale il cittadino prende parte [...] Si tratta anche di qualcosa di diverso dalla morale *par provision* con la quale Descartes aderì alla fede tradizionale [...] questa verità costituisce anzi l'elemento di chiusura, e l'espressione *Jesus is the Christ* chiama per nome il Dio presente nel culto pubblico» (Ivi, pp. 150-151 e p. 156). Il rivelarsi della verità porta con sé l'inevitabile questione di chi interpreta la verità: «La spaventosa guerra civile delle confessioni cristiane solleva però subito il problema: chi interpreta e perfeziona in modo giuridicamente vincolante tale verità che ha progressivamente bisogno di essere interpretata? Chi decide che cosa è vero cristianesimo? Si tratta dell'inevitabile *Quis interpretabitur?* Del-

Hobbes è *giudaizzante*, ha le proprie radici nell'origine ebraica; è un cristianesimo di tipo apocalittico: l'uomo verrà salvato anche nel corpo alla fine dei tempi. Il lasso di tempo tra il primo avvento e la redenzione, è uno spazio vuoto, uno spazio della politica, durante in quale l'unica verità di fede cui bisogna credere è che Gesù è il Cristo. Non c'è duplicità, perché il tempo della storia appartiene al Leviatano con un'unica apertura verso l'alto, la trascendenza dell'attesa della redenzione.

Il Leviatano è per definizione la costruzione che blocca il desiderio e la temporalità aperta al futuro, e siccome il tempo cristiano è idea di progresso, ha un perpetua apertura al futuro, lo Stato deve costituire il nesso tra l'avvento di Cristo e il Giudizio universale, deve porsi come "intermezzo" nel tempo d'attesa. Il cristianesimo è il racconto di una storia il cui senso sta nel fine, la salvezza, è un racconto escatologico; il tempo di Cristo, dice Hobbes, è in un futuro lontano, pertanto, compito del Leviatano è assicurare il presente eliminando lo stato di natura. La forma politica blocca la dinamicità del desiderio e il conflitto, in tal senso si può parlare di teologia politica per Hobbes, perché egli dà una lettura teologica dei testi compatibile con la propria costruzione politica, ricercando i passi della Bibbia che non contraddicano i suoi assunti. Hobbes crede di avere l'obbligo politico di produrre un cristianesimo materialistico e, riprendendo Montaigne e gli scettici, conclude che bisogna obbedire alle leggi e ai costumi del proprio paese, senza interiorizzarli o condividerle, ma semplicemente accettandoli come razionalmente autoritativi.

l'insopprimibile *Quis judicabit?* Chi conia la verità in monete aventi valore legale? A questo problema risponde la massima: *'Auctoritas, non veritas facit legem'*» (*Ibidem*). La verità trascendente ha bisogno di essere mediata attraverso l'interpretazione sovrana e da essa derivano le leggi; la realizzazione della verità ha bisogno della capacità esecutiva di imporre comandi coattivi. E come sul piano religioso, solo un'autorità che è in grado di garantire la serenità e la sicurezza della vita spirituale attraverso degli strumenti efficaci, può rivendicare il monopolio dell'interpretazione della verità, così sul piano storico, solo un'autorità capace di garantire pace, sicurezza ed ordine può offrire un'interpretazione storica della sostanza dell'unità politica e comandare; la sua *potestas* dunque deve essere *directa* e *non indirecta*: «La verità non si compie da sola, ma ha bisogno di comandi coercibili. A realizzare ciò è chiamata una *potestas directa* che – a differenza di una *potestas indirecta* – consiste nell'attuazione del comando, ottiene ubbidienza e può difendere chi le ubbidisce. In tal modo si crea una catena dall'alto verso il basso, dalla verità del culto pubblico fino all'ubbidienza e alla protezione del singolo» (*Ibidem*). Secondo Schmitt, Hobbes non può essere interpretato come colui che vuol fondare scientificamente la teoria dello Stato sulla base della conoscenza razionale delle leggi di natura, né può essere interpretato come culmine del processo di secolarizzazione: il suo sistema politico non nega la trascendenza, né la neutralizza, ma mostra come il fondamento dell'autorità politica risieda nell'interpretazione della verità trascendente, come la sovranità risieda proprio nel diritto ad interpretare, negando ogni *potestas indirecta*. Nel Cristallo di Hobbes, Schmitt pone l'apertura alla trascendenza come un elemento costitutivo del sistema politico, senza il quale nessun ordine politico può darsi. Un sistema politico fondato sulla pura immanenza è impensabile ed irrealizzabile; il nesso fondamentale dell'obbligazione politica, che per Schmitt è il nesso protezione-obbedienza, non può mai essere inteso come puro rapporto di forza o scambio di potere, perché questo rapporto non può esistere senza una propria legittimazione, e la questione della legittimità rimanda il sistema stesso a qualcosa d'ulteriore che lo supera, rappresentato dalla sua apertura alla trascendenza.

La visione teologica e la costruzione politica di Hobbes sono strettamente connesse: la teologia hobbesiana è il risultato dell'applicazione della teoria della rappresentanza alla sfera religiosa e ciò è dimostrato dalla trattazione sul Regno di Dio e dalla teoria della *Trinità*.

Hobbes tratta tale tema nell'*Appendix ad Leviathan* (1668), e nelle opere pubblicate postume *An historical narration concerning heresy and the punishment thereof* (1680) e *An answer to a book published by Dr. Bramhall called the Catching of Leviathan* (1681). In esse Hobbes, difendendosi dalle accuse d'eresia seguite al *Leviatano*, riprende la critica all'idea di sostanza e di essenza elaborata da Aristotele e ripresa dai padri greci e latini, considerata dal filosofo inglese come una sorta di grimaldello che ha aperto le porte alla spiritualizzazione del nucleo dottrinale ebraico-cristiano e alle vere manipolazioni e deviazioni dei suoi dogmi: «Le prime e più moleste eresie della chiesa primitiva riguardarono la Trinità. Infatti, conformemente alla consueta curiosità dei filosofi naturali, non ci si potè astenere dal mettere in discussione i fondamentali principi del cristianesimo, nei quali si veniva battezzati: *in nome del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo*»<sup>175</sup>. Lo Stagirita ha parlato di ουσία, termine che può riferirsi tanto all'essenza – τί εστιν – quanto al soggetto – υποκείμενον; i padri greci hanno inteso per ουσία la sostanza come essenza e per indicare l'individuo hanno usato πρόστασις, termine non aristotelico, per non identificare, come altri, i due concetti, anche sulla scorta dell'anatema conclusivo del Simbolo Niceno. I padri latini, dal canto loro, hanno tradotto ουσία con *substantia*, nonostante l'etimologia di tale termine rimandi al greco πρόστασις ο υποκείμενον, e πρόστασις con *persona*.

Per Hobbes questa confusione di termini ha portato a commettere errori nel definire la natura di Dio: il Signore è un essere reale, concreto, e in quanto tale corpo; Egli è *substantia*, ente, e non *essentia*, nel senso di soggetto, non è *ousía*, un'essenza astratta e tutti i suoi attributi, nella forma astratta, quando fanno le veci del nome di Dio, lo fanno *metonimicamente*.

Su queste basi il filosofo inglese sviluppa il proprio commento al Simbolo Niceno, ovvero il *Credo degli Apostoli*, modulo espositivo che riprende in tutte le tre opere, a conferma del suo interesse per il Concilio di Nicea, evento nodale dal punto di vista politico-ecclesiastico e dottrinale. «Quando Costantino ebbe concluso la sua orazione, fece gettare nel fuoco i predetti libelli, come s'addiceva a un re saggio e a un cristiano caritatevole. Ciò fatto i Padri si posero insieme al lavoro e seguendo la traccia di un Credo antico, ora comunemente chiamato Credo degli Apostoli, formularono la professione di fede, ossia: Credo in un solo Dio, Padre Onnipotente, Fattore del Cielo e della Terra, e di tutte le cose visibili e invisibili (dove si condanna il politeismo) E in un solo Signore Gesù Cristo, l'unigenito figlio di Dio

<sup>175</sup> TH. HOBBS, *Narrazione storica sull'eresia e sulla relativa pena*, in ID., *Scritti Teologici*, a cura di A. Pacchi, A. Lupoli e G. Invernizzi, Franco Angeli, Milano 1988, p. 189.

(contro i numerosi figli delle numerose divinità pagane). GENERATO DAL PADRE SUO PRIMA DI TUTTI I MONDI, DIO DA DIO (contro gli ariani). DIO VERO DA DIO VERO (contro i valentiniani e contro l'eresia di Apelle ed altri, che facevano di Cristo un puro fantasma). LUCE DA LUCE (ciò fu aggiunto come spiegazione e prima usato a quello scopo da Tertulliano). GENERATO NON FATTO, ESSENDO DI UN'UNICA SOSTANZA COL PADRE (con ciò essi di nuovo condannano la dottrina di Ario)<sup>176</sup>. Per porre fine alle interpretazioni dell'espressione "un'unica sostanza", da cui sono nate tutte le controversie e le presunte eresie, continua Hobbes, i teologi hanno affermato la dottrina secondo cui Dio è unico individuo della Trinità e negato la diversità delle specie in Dio, non la distinzione secondo il qua e là nella sostanza: «Sulla base di queste parole, *Dio non ha parti*, così spiegate, e sulla base della parte del *Credo* a quel tempo concordata furono condannate molte delle eresie anteriori al primo concilio generale»<sup>177</sup>.

Il filosofo inglese sostiene che in realtà Dio è sí sostanza perfetta, pura, semplice e infinita con un nome non partecipabile e, dunque, individuo, ma non è indivisibile; come si legge nelle Scritture e come affermano anche i padri interpreti del Credo, Dio non è parti, ma è tuttavia *consustanziale*: Dio è la comunanza di natura che diverse specie hanno rispetto al loro genere; è una sostanza infinitamente grande e onnipresente in tutto il creato. Per Hobbes non è l'Uno che diviene molteplice e divisibile, bensí sono le diverse parti che condividono l'Uno essendo consustanziali; non è Dio ad essere piú parti, ma piú parti e specie in Dio che ne condividono la stessa natura. Come piú oggetti della stessa materia possono assumere diverse forme e avere differenti usi, così i profeti che hanno seguito Dio, o gli Apostoli che hanno seguito Gesù, non hanno seguito parti differenti, ma avendo diverse concezioni della loro natura, facevano come se ci fossero diverse specie in loro: «La materia di una *sedia* è il *legno*; la forma è la figura che ha, adatta all'uso a cui è destinata. [...] forse la sedia è composta di legno e figura? Un uomo è razionale: segue perciò che la ragione è una parte dell'uomo? [...] Che cos'è l'*essenza* dell'uomo se non la sua umanità, o l'essenza di Dio se non la sua *Deità*, o di *grande* se non la *grandezza*, e così via per tutti gli attributi denominanti?»<sup>178</sup>.

Per Hobbes, il Signore è *spirito corporeo infinito, purissimo e semplicissimo* e per comprenderne l'essenza è necessario analizzare i termini e i concetti di *sostanza, corpo, materia, forma e persona*. In base alla prima accezione, che significa propriamente fondamento, ogni cosa che ha esistenza e sussistenza in se stessa, Dio è l'ipostasi, la sostanza che sostiene tutto il mondo, Cristo e quelli da cui il Signore si è fatto rappresentare ne sono l'immagine, il riflesso. In quanto

<sup>176</sup> Ivi, p. 191.

<sup>177</sup> Ivi, p. 196.

<sup>178</sup> TH. HOBBS, *Risposta al libro pubblicato dal dott. Bramball, ex vescovo di Derry, intitolato la Cattura del Leviatano*, in ID., *Scritti teologici*, cit., pp. 118-119.

corpo, sostanza che ha grandezza, un *totum o integrum aliquid*, puro e semplice, di un unico e identico genere in ogni sua parte, tale da mantenere la propria semplicità e natura se mescolato o diviso, Dio ha più parti senza per questo avere differenti nature particolari e distinte. La materia è ciò di cui è fatto un corpo e la forma le sue qualità, così l'umanità è l'essenza dell'uomo e la Deità l'essenza di Dio. Infine, la persona, così come l'hanno definita anche i latini, e in particolare Cicerone, afferma Hobbes, è una sostanza intelligente che compie qualcosa a nome proprio o di un'altra, autorizzata da se stessa o da un'altra: Dio è una persona, la Trinità è composta di tre persone, ma siccome i greci come sinonimo di *prósopon* hanno usato il termine *ipostasis*, si è creata l'errata opinione secondo cui la Trinità è tre sostanze diverse.

Quanto finora esposto, a parere del filosofo inglese, discolpa chi è stato condannato come eretico, perché l'errore imputato è stato forse l'esatto opposto, ovvero difendere la vera fede cristiana ed i suoi dogmi, senza mai metterli in discussione. Tale è stato anche il proposito di Hobbes, connesso e subordinato alla sua idea di Stato civile, come dimostra l'edizione latina del *Leviatano*, scritta dal filosofo inglese per far comprendere meglio la propria teoria, attenuando i toni polemici, e nello specifico l'*Appendix ad Leviathan*, l'unico scritto teologico a non essere pubblicato postumo, che sostituisce la *Review & Conclusion* del 1651 come capitolo di chiusura dell'opera. Qui, infatti, perfettamente in linea con la propria teoria della rappresentanza Hobbes ripercorre la storia del Regno di Dio ed afferma: «Una persona è colui che è rappresentato tutte le volte che è rappresentato. Pertanto Dio che è stato rappresentato, cioè impersonato, tre volte, può abbastanza propriamente esser detto essere tre persone, benché nella Bibbia non gli venga attribuita né la parola *persona* né la parola *Trinità* [...] Così Dio il Padre, in quanto rappresentato da Mosè è una persona; in quanto rappresentato da Suo Figlio, un'altra persona; e in quanto rappresentato dagli Apostoli e dai dottori che hanno insegnato in virtù dell'autorità che derivava loro, è una terza persona; eppure ogni persona è di uno ed uno stesso Dio»<sup>179</sup>. E poco dopo conclude: «La dottrina della Trinità, per quanto si può ricavare direttamente dalla Scrittura, è in sostanza la seguente: Dio, il quale è sempre uno e lo stesso, era la persona rappresentata da Mosè, la persona rappresentata da suo Figlio incarnato, e la persona rappresentata dagli Apostoli. In quanto rappresentato dagli Apostoli è lo Spirito Santo in virtù del quale essi parlavano. In quanto rappresentato da suo Figlio, che era Dio e uomo, è Dio il Figlio. In quanto rappresentato da Mosè e dai

<sup>179</sup> TH. HOBBS, *Leviatano*, cit., pp. 796-797 cap. XLII. In Inglese: «But a person (as I have shown before, Chapter thirteen) is he that is represented, as of as he is represented; and therefore God, who has been represented (that is, personated) thrice, may properly enough be said to be three persons; though neither the word *Person* nor *Trinity* be ascribed to him in the Bible [...] For so God the Father, as represented by Moses, is one person; and as represented by His Son, another person; and as represented by the Apostles, and by the doctors that taught by authority from them derived, is a third person; and yet every person here is the person of one and the same Gods».

sommi sacerdoti, è Dio il Padre, vale a dire il Padre del nostro Signore Gesù Cristo. Donde possiamo desumere la ragione per cui quei nomi, *Padre, Figlio e Spirito Santo*, non sono mai usati nell'Antico Testamento. Infatti si tratta di persone derivanti i loro nomi dal rappresentare, il che non poteva accadere finché diverse persone non avessero rappresentato Dio, nel governare o nel comandare sotto di lui»<sup>180</sup>. Applicando il suo concetto di persona, naturale ed artificiale, Hobbes afferma che Dio, nella sua propria persona, ha creato il mondo ed istituito la chiesa d'Israele tramite Abramo, per l'ufficio di tale chiesa è ricorso a Mosè suo vero primo rappresentante, nella persona di suo Figlio Gesù, Dio e uomo, ha redento lo stesso mondo e la stessa chiesa; lo stesso Dio, nella persona dello Spirito Santo, ha santificato la medesima chiesa e tutti i credenti del mondo. Ciò dimostra non solo che Dio è tre presone e una medesima sostanza, ma anche che ha direttamente esercitato la propria sovranità fino all'elezione di Saul come qualsiasi altro Stato e che nell'attesa del regno che verrà ad essere legittimato è il rappresentante civile. Così, in risposta a Bramhall, il filosofo di Malmesbury scrive: «Io asserisco che la Trinità e le sue persone sono quello spirito corporeo unico, puro, semplice ed eterno [...] Egli si affatica su questo punto e cerca in qualche modo refrigerio nella parola persona: *in base agli stessi principi, dice, ogni re avrebbe tante persone quante sono i giudici di pace del suo regno, e Dio onnipotente tante persone quante sono i re. [...] Io non ho mai detto che i re fossero Dio, bensì che è Dio a dare il titolo ai re della terra*»<sup>181</sup>.

Certo l'idea di Trinità descritta da Hobbes non è priva di problemi interpretativi, basti pensare al problema posto dalla successione di chi detiene la persona rappresentativa, dato che oltre a Mosè, a Gesù e agli Apostoli Hobbes non riconosce altri rappresentanti di Dio e diventa così difficile spiegare il ruolo di chi ne ha fatto le veci al momento della loro morte. Altrettanto problematico è proprio il ruolo degli Apostoli, poiché il filosofo inglese ha scritto che soltanto una persona unitaria può rappresentare una moltitudine, il che farebbe intendere ad un patto tra Apostoli al fine di diventare un'unità e quindi essere rappresentanti. Ciò che Hobbes offre è un tentativo sottile di rendere la dottrina trinitaria come ortodossa sebbene non dogmatica e non rispondente pienamente alla lettura della Chiesa di Roma. Come ha rilevato Martinich, «one of the impressive features of

<sup>180</sup> Ivi, p. 798-799. Nel passo inglese: «To conclude, the doctrine of the Trinity, as far as can be gathered directly from the Scripture, is in substance this: that God, who is always one and the same, was the person represented by Moses; the person represented by his Son incarnate; and the person represented by the Apostles. As represented by the Apostles, the Holy Spirit by which they spoke is God; as represented by His Son, that was God and man, the Son is that God; as represented by Moses and the high priests, the Father, that is to say, the Father of our Lord Jesus Christ, is that God: from whence we may gather the reason those names *Father, Son, and Holy Spirit*, in the signification of the godhead, are never used in the Old Testament: for they are persons, that is, they have their names from representing; which could not be till diverse men had represented God's person in ruling or in directing under Him».

<sup>181</sup> TH. HOBBS, *Risposta al libro pubblicato dal dott. Bramhall*, cit., pp. 120-121.

this account on Trinity is that relies upon concepts that Hobbes developed for purely nonreligious purposes. He did not devise some *ad hoc* concepts in order to explain the Trinity. Rather, he believes that coherent account of the Trinity is available through the resources of his political theory, and he is not reluctant to present that account in the middle of presenting his political theory»<sup>182</sup>. Tutta la visione teologica di Hobbes, dunque, dipende dalla politica: egli utilizza il concetto chiave della sua teoria politica come cardine del proprio Stato cristiano, posto, così, nel contesto dello sviluppo del suo progetto filosofico, perché in realtà non c'è motivo di distinguere la teologia dal resto della filosofia e in particolare dalla filosofia politica.

### *Morte del Leviatano.*

Così Hobbes espone la natura dell'uomo costretto dal suo orgoglio e dalle altre passioni a sottomettersi ad un governo, insieme al grande potere di chi lo gestisce, e per rappresentare tale autorità ricorre all'immagine del *Leviatano*, il terribile mostro biblico che Dio presentò a Giobbe per indurlo a riconoscere l'onnipotenza divina. Dotato di una compatta corazza di squame, di una gola da cui escono fiamme, di un cuore duro come la pietra, il Leviatano incute terrore soltanto a vederlo e la sua potenza gli garantisce l'obbedienza di tutti: «Fin qui ho esposto la natura dell'uomo [...] insieme al grande potere di chi lo governa, che ho paragonato al *Leviatano*, riprendendo questo paragone dai due ultimi versi del quarantunesimo capitolo di *Giobbe*, in cui Dio, dopo aver sottolineato il grande potere del Leviatano lo chiama re dell'orgoglio, dicendo: *non c'è nulla paragonabile a lui sulla terra. È fatto in modo tale da non aver paura. Vede ogni cosa, non importa quanto sia alta, sotto di lui ed è il re di tutti i figli dell'orgoglio*»<sup>183</sup>.

<sup>182</sup> A. P. MARTINICH, *The two Gods of Leviathan*, cit., p. 206.

<sup>183</sup> TH. HOBBS, *Leviatano*, cit., pp. 520-521. In inglese: «I have set forth the nature of man, [...] together with the great power of his governor, whom I compared to *Leviathan*, taking that comparison out the two last verses of the one-and-fortieth of *Job*; where God, having set forth the greater power of *Leviathan*, calleth him King of the Proud. *There is nothing*, saith he, *on bearth, to be compared with him. He is made so as not to be afraid. He seeth every high thing below him; and is king of all the children of pride*». In latino: «Hactenus de natura hominis [...] et rectoris sui potentia ingente disserui, comparans illum magno illi *Leviathan*: de quo cap 41 *Jobi* dicit Deus *non est potestas super terram quae comparetur ei. Factus est, ita ut non metuat. Videt sublimia omnia infra se; et rex est omnium filiorum superbiae*». Il nome *Leviathan* deriva dalla mitologia biblica, in ebraico *Livyathan*, ed indica l'origine del caos e un nemico di Yahweh (Salmi 74, 13-14, 104, 26; Giobbe 3, 8, 41, 1-34). Sebbene sia rappresentato come coccodrillo o balena è una creatura mitologica spesso associata da molti autori con il male, da altri con l'ordine opposto al disordine simboleggiato da *Bebemoth*. Shakespeare parla del Leviatano per esprimere un'idea di forza e velocità, Marvell utilizza tale simbolo per riferirsi ad una grossa nave, Milton lo usa come sinonimo di larghezza. Per Hobbes Leviatano è il governo civile, il principio dell'ordine garantito dall'invincibile forza di tale mostro, come descritta nel passo di Giobbe il cui libro tratta del sapiente sceicco arabo della letteratura fenicia, risalente ai secoli XV-XIV, protagonista di un dramma angoscioso per l'umanità di

Il Leviatano è il simbolo dell'unità dello Stato nella persona del sovrano, è il solo in grado di contenere l'orgoglio, l'ambizione, l'avidità degli uomini, figli della superbia, che soltanto un potere assoluto può salvare dall'autodistruzione<sup>184</sup>.

tutti i tempi. Egli, con il permesso di Dio, è sottoposto a prove durissime inflittele da Satana e, sicuro della propria innocenza, si domanda perché Dio lo castiga come se fosse un empio attraverso tre cicli di discorsi polemici con tre dotti amici. Dio stesso provocato, interviene per rispondere ed è questo il passo biblico 40-41 considerato da Hobbes: «Ecco l'ippopotamo che io ho creato, al pari di te, mangia l'erba come il bue. Guarda la sua forza è nei fianchi e il suo vigore nei muscoli del ventre. Rizza la coda come un cedro, i nervi delle sue cosce s'intrecciano saldi, le sue vertebre, tubi di bronzo, le sua ossa come spranghe di ferro [...] Chi potrà afferrarlo per gli occhi, prenderlo con lacci e forargli le narici? Puoi pescare tu il Leviathan con l'amo e tener ferma la sua lingua con una corda ficcargli un giunco nelle narici e forargli la mascella con un uncino? Ti farà forse molte suppliche e ti rivolgerà dolci parole? Stipulerà forse con te un'alleanza, perché tu lo prenda come servo per sempre? [...] Metti su di lui la mano a ricordo della lotta non riproverai! Ecco la tua speranza è fallita, al suo vederlo uno stramazza. Nessuno è tanto audace da osare eccitarlo e chi mai potrà star saldo di fronte a lui? Chi mai lo ha assalito e si è salvato? [...] non tacerò la forza delle sue membra: in fatto di forza non ha pari. Chi gli ha mai aperto sul davanti il manto di pelle e nella sua doppia corazza può penetrare? [...] Intorno ai suoi denti è il terrore! Il suo dorso è a lamine di scudi, saldate con stretto suggello [...] dalla sua bocca partono vampate, sprizzano scintille di fuoco, dalle sue narici esce fumo come da caldaia [...] nel suo collo risiede la forza e innanzi a lui corre la paura [...] quando si alza, si spaventano i forti e per il terrore restano smarriti [...] nessuno sulla terra è pari a lui, fatto per non avere paura. Lo teme ogni essere più altero; egli è il re di tutte le fiere più superbe». In questo passo citato non solo si riscontra la somiglianza con il frontespizio hobbesiano, ma anche con il potere attribuito da Hobbes all'istituzione statale, soprattutto con l'assoluta impossibilità di scendere a patti con quest'ultima, che permane nello stato di natura, e con la descrizione dello Stato che Hobbes fa nell'introduzione paragonandolo al corpo umano.

<sup>184</sup> Questa è l'interpretazione di Schmitt che reputa Hobbes il grande teorico del decisionismo, colui il quale, assieme a Machiavelli e Bodin, costruisce lo Stato moderno dal punto di vista della dottrina politica. La storia e la teoria di Hobbes appaiono a Schmitt come la riflessione parallela della sua storia: nati nello stesso anno in due secoli diversi (1588-1888), entrambi vissuti nell'angoscia della situazione conflittuale del proprio tempo, entrambi dediti alla ricerca dell'unità politica, finiscono per essere sconfitti e rimanere nella storia della filosofia politica come teorici di mostri grotteschi, degeneranti. Questo interesse di Schmitt per Hobbes, eletto così a maestro di pensiero, culmina nel saggio sul *Leviatano* – *Il Leviatano nella dottrina dello Stato di Thomas Hobbes. Senso e fallimento di un simbolo politico* (*Scritti su Thomas Hobbes*, cit., pp. 61-143). Il punto di partenza dell'analisi è la considerazione del ruolo dell'immagine del Leviatano nella storia di tutte le teorie politiche. L'origine del Leviatano è biblica, lo si trova citato per la prima volta nel libro di Giobbe, dove è indicato come il mostro marino più forte ed indomabile, accanto ad un altro animale, terrestre, altrettanto forte, Behemoth. Questa immagine nelle successive rielaborazioni subite nella tradizione, prima ebraica e poi cristiana, è stata identificata, nel Medioevo cristiano come il simbolo del diavolo che come un grosso pesce viene catturato da Dio; come immagine dei popoli pagani in conflitto, nel pensiero ebraico. Stanti tali origini ed interpretazioni del Leviatano, questo mito sembra non corrispondere affatto all'uso fattone da Hobbes, il quale cita il Leviatano nel frontespizio e in tre passi diversi all'interno del testo. Per tale motivo Schmitt ritiene che il mito hobbesiano si rifaccia piuttosto alle figure del drago e del serpente, considerate da molti popoli come divinità protettrici, prive del carattere demoniaco che la tradizione ebraico-cristiana gli aveva attribuito e che indicano semplicemente qualcosa di grande e potente. Del resto, i passi in cui Hobbes cita il Leviatano non sono altro che l'esplicazione del contenuto dell'opera, il simbolo mitologico, pertanto, non ha nulla del mostro, ma piuttosto rievoca l'immagine platonica del "grande uomo", usata da Hobbes come equivalente a Leviatano. Il Leviatano è l'esplicazione dei concetti chiave della teoria hobbesiana, grande uomo perché rappresenta la pienezza del potere politico dove quest'ultimo, attraverso il Leviatano, rivela il carattere della persona sovrano-rappresentativa tipica delle concezioni

Riassunto di ciò e senza dubbio il *frontespizio* che Hobbes pone all'inizio della sua opera, come era uso ai tempi del Seicento, per illustrare allegoricamente e simbolicamente il contenuto del trattato. Il frontespizio (Figura 4) è uno stratagemma retorico di grande efficacia con cui Hobbes suscita nel lettore un effetto interpretato e definito da molti come sublime, un'immagine che permette in un colpo d'occhio la sintesi della teoria hobbesiana. Il sovrano è l'unità di tutti i sudditi raffigurati nel suo corpo, una *persona civilis* che esercita la propria autorità impugnando da un lato la *spada*, simbolo del potere civile, e dall'altro il *pastorale*, simbolo di quello ecclesiastico e che ha nelle sue mani il controllo sia sui corpi che sulle anime del popolo, come dimostrano i riquadri sottostanti, raffiguranti gli emblemi dei due poteri: una *fortezza* e una *chiesa*, la *corona* e la *mitria*, un *cannone* ed i *fulmini della scomunica*; *fucili, armi, picche e spade, scudi, bandiere, sottigliezze, sillogismi e dilemmi*, strumenti dell'argomentazione logica; infine la *scena di una battaglia* e quella di un *concilio o tribunale ecclesiastico*, sedi delle dispute logico-teologiche. La *corona* che il Leviatano ha sulla testa è il simbolo della *sovranità*, del potere, di origine umana e non più divina, mentre il versetto che compare al margine superiore della figura, *non est potestas super terram quae comparetur ei*, oltre ad essere il versetto del capitolo di Giobbe è anche la spiegazione della potenza del sovrano, definizione della sovranità tradizionale, *potestas superiorum non recognoscens*.

Tuttavia, proprio perché creato dall'uomo e a sua somiglianza, il Leviatano è mortale, soggetto a decadimento come tutte le creature terrene, ed è pertanto necessario capire le sue "*malattie*", le cause della sua mortalità, ovvero come si dissolve lo Stato. Il Leviatano, infatti, può morire per diversi motivi, che sono: l'istituzione imperfetta, le false dottrine, l'imitazione di altri Stati, la separazione della sfera spirituale da quella temporale, il governo misto, la mancanza di denaro, i monopoli e gli abusi, la presenza di uomini popolari, l'eccessiva grandezza di una città, la tendenza all'espansionismo e la sconfitta in guerra con la conseguente dissoluzione dello Stato.

Perciò che concerne la prima causa, Hobbes la paragona alla nascita di un bambino deforme generato così per natura: tale deformazione è dovuta agli artefici dello Stato, cioè agli uomini che, incapaci di legiferare, impazienti e senza guida, costrui-

personalistiche del potere: il sovrano per Hobbes non può che essere una *persona*, in quanto solo essa può rappresentare, quindi il Leviatano è *homo* ma non come tutti gli altri, è *magnus homo*. *Grande macchina*, perché la grandezza della costituzione di Hobbes sta proprio qui, le caratteristiche del *Deus mortalis* e di personalità non sono concepibili senza l'idea di *meccanismo* razionale, prodotto dall'intelligenza umana; lo Stato è sicurezza e protezione garantita dal suo funzionamento, ovvero dalla neutralizzazione dei conflitti, dallo stabilire limiti circoscritti entro cui gli individui devono agire. *Grande Animale*, caratteristica questa, assunta dallo Stato a livello internazionale, dove permane lo stato di natura, di potenziale guerra, di insicurezza. *Dio mortale* in quanto lo Stato deve rivendicare un proprio potere autonomo rispetto alla *potestas indirecta*. Tuttavia, data la concessione hobbesiana seppure minima, alla riserva interiore dell'individuale, conclude Schmitt, il Leviatano finisce per essere svuotato e ridotto ad un mostro grottesco, macchinario ingombrante, Dio non creduto, gigante impotente.

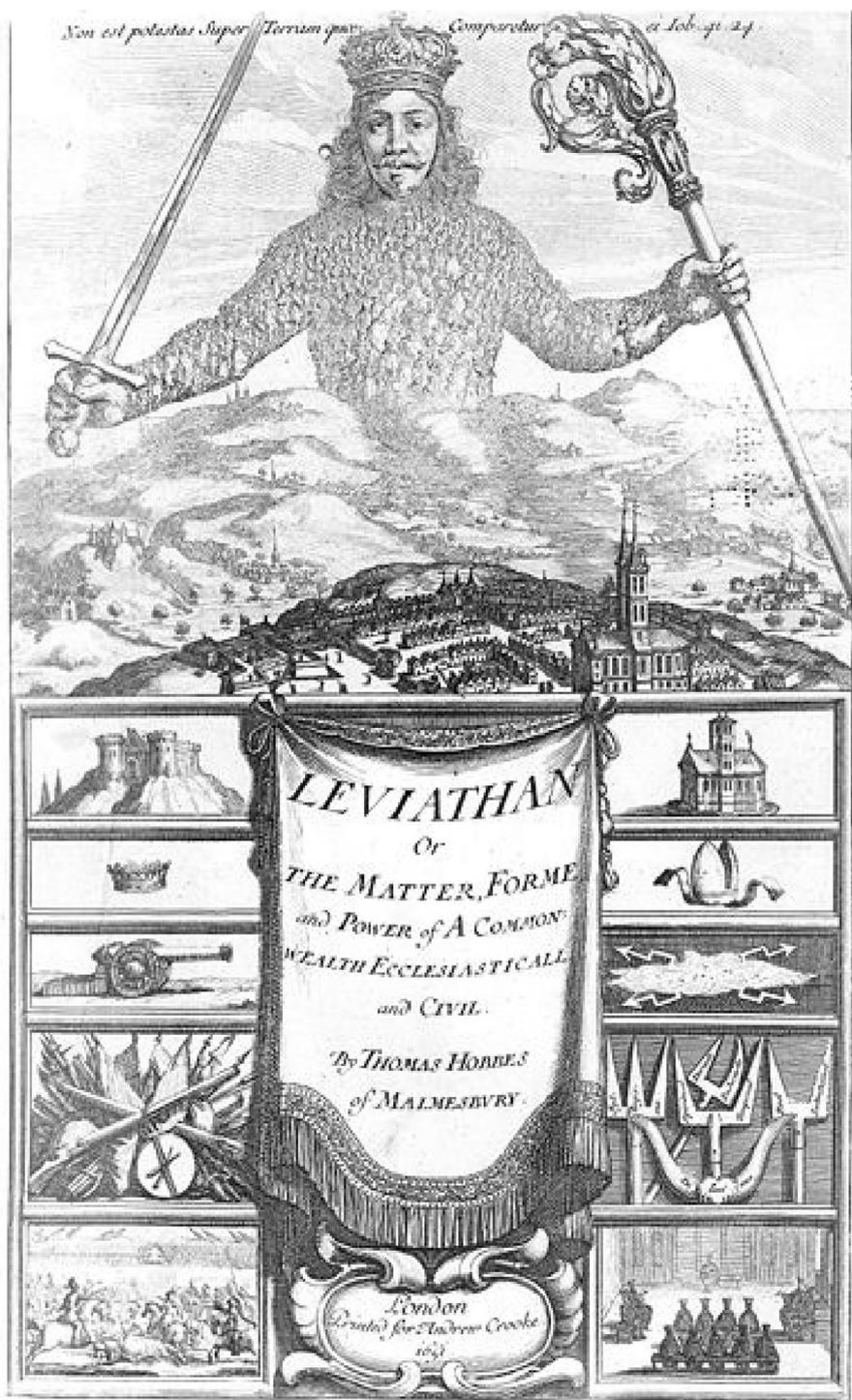


Figura 4: Frontespizio inciso della *Head Edition* 1651.

scono un edificio instabile che dura difficilmente dopo di loro. Da una tale precaria istituzione nascono ad esempio Stati privi di potere, infatti «a volte un uomo, per ottenere un regno si accontenta di un potere minore di quello che si richiede necessariamente per la pace e della difesa dello Stato [...] quando per la sicurezza pubblica si deve recuperare l'esercizio di quel potere che era stato deposto, tale gesto sembra un atto ingiusto e porta un grosso numero di uomini a ribellarsi»<sup>185</sup>.

La malattia piú grave però, è costituita dalle *false dottrine* che, producendo la sedizione, provocano la morte del Leviatano. Hobbes ne individua sei: quella secondo cui *ognuno è giudice delle azioni buone e cattive*, diritto che viene perso al momento della stipulazione del patto, perché è proprio l'assenza di una misura, di un parametro di giudizio unico a provocare lo stato di guerra. Quella che spinge gli uomini a *considerare peccato qualsiasi cosa fatta contro la propria coscienza*, sempre derivante dalla presunzione di fare di sé il giudice del bene e del male, e che mina la base dell'obbedienza non considerando che il sovrano agisce secondo la propria ragione, quella pubblica, unica ed assoluta nello Stato<sup>186</sup>. Hobbes confuta anche quella dottrina comunemente insegnata in base alla quale «la fede e la santità non si devono ottenere con lo studio e con la ragione ma attraverso un'ispirazione o infusione soprannaturale»<sup>187</sup>. Se ciò fosse vero, nessuno dovrebbe rendere conto della propria fede, ogni cristiano si dichiarerebbe profeta ricadendo nella prima falsa dottrina, essere giudici privati del bene del male. Quarta opinione incompatibile con la natura dello Stato, è quella che sostiene l'*assoggettamento del potere sovrano alle leggi civili*, assurda perché un sovrano non può essere sottoposto a quelle leggi che egli stesso vara in funzione di Stato, cioè essere vincolato a se stesso. Tende a dissolvere lo Stato anche l'idea per la quale «ogni privato gode di una proprietà assoluta sui suoi beni tale da escludere il diritto del sovrano»<sup>188</sup>, ma in realtà ciascuno può usufruire di una proprietà esclusiva poiché

<sup>185</sup> TH. HOBBS, *Leviatano*, cit., pp. 522-525, cap. XXIX. Nel corrispondente inglese: «A man to obtain a kingdom, is sometimes content with less power, than to the peace, and defence of the Commonwealth is necessarily required [...] when the exercises of the power laid by is for the public safety to be resume it hath the resemblance of an unjust act; which disposeth great numbers of men to rebel». In quello latino: «Quod qui regnum obtiner conatur, contentus quandoque sit potestate minore, quam quae ad salutem civitatis necessario requiritur. [...] Quando ad publicam salutem resumenda est, resumptio ejus injusta is multos simul cives ad cives seditionem provocet».

<sup>186</sup> A parere di Schmitt (*Scritti su Thomas Hobbes*, cit., pp. 104-105) questa falsa dottrina è ancora in parte alimentata da Hobbes e dalla distinzione da questi individuata tra *foro interno* e *foro esterno*, in quanto la tensione irrisolta tra il giudizio privato circa l'autoconservazione e la fede e il comportamento pubblico fa sí che permanga un'irriducibile riserva individualista che a lungo andare comporta la distruzione e la dissoluzione del Leviatano.

<sup>187</sup> TH. HOBBS, *Leviatano*, cit., pp. 526-527. Nell'originale inglese: «That faith and sanctity are not to be attained by study and reason, but by supernatural inspiration or infusion». Nella tradizione latina: «Fidem et sanctitatem acquiri studio et ratione non posse sed supernaturaliter inspiratas, vel infusas esse».

<sup>188</sup> Ivi, pp. 528-529. Nel testo inglese: «That every private man has an absolute propriety in his goods, such as excludeth the right of the sovereign». In quello latino: «Civem unumquemque bonorum suorum ita absolutum esse dominum, ut dominum civitatis in bona eadem excludatur».

esiste il potere sovrano che ne garantisce la protezione, ed in virtù di quest'ultima può disporre della proprietà dei sudditi in qualsiasi momento.

Infine Hobbes confuta la dottrina molto diffusa secondo cui *il potere sovrano può essere diviso*, perché i poteri distinti sono naturalmente portati a distruggersi l'un l'altro.

Oltre agli errori d'istituzione e alle false dottrine, spesso anche l'esempio di un governo differente, di un'altra nazione, presente o passato, nuoce alla stabilità e alla sopravvivenza del Leviatano. Così è accaduto per il popolo ebraico che volle il profeta Samuele come re e per le città greche disturbate dagli scontri tra le fazioni aristocratiche e quelle democratiche, le prime aventi a modello i Lacedemoni, le seconde gli Ateniesi, molti sono attratti dall'esempio greco e romano, dalle imprese belliche, dalle forme di governo e tutte le virtù di queste grandi civiltà, e per emularle, in molte monarchie ci si è ribellati e si è iniziato ad uccidere i propri sovrani. In realtà, afferma Hobbes, le civiltà greche e romane, come qualsiasi altro Stato, hanno subito sedizioni e guerre civili, frutto di una politica imperfetta, pertanto, l'insegnamento dedotto dalla loro imitazione, cioè il *tirannicidio*, non è affatto legittimo, anzi equivale ad una falsa dottrina, perché si basa sulla idea che coloro i quali vivono in uno Stato popolare, sono più liberi di quelli che vivono governati da una monarchia, schiavi e succubi dei tiranni. Hobbes, ipotizza il tirannicidio e ne distingue due casi, l'uno legittimo, l'altro no: se il sovrano è *tirannus adsque titulo*, non ha un potere legittimo, non è stato autorizzato dal popolo, è un usurpatore, e non essendo rappresentante della volontà degli individui, le sue azioni sono perseguibili e può essere ucciso. Viceversa, se il sovrano è *tirannus ab exercitium*, è legittimo, non può essere ucciso né deposto, in quanto è autorizzato dal popolo, così come la sua politica di governo, anche se sbagliata.

Ulteriore pericolo per il potere sovrano è pretendere la *divisione tra autorità spirituale e temporale*, nella convinzione che la prima abbia un maggiore potere sulla seconda. In genere chi sostiene tale separazione contrappone la supremazia alla sovranità, i canoni alle leggi e l'autorità spirituale a quella civile, ma Hobbes non condivide, perché «È manifesto che il potere civile e il potere dello Stato sono la stessa cosa e che la supremazia e il potere di stabilire i canoni e di concedere determinate facoltà implicano uno Stato, ne segue che, dove uno è sovrano e un altro supremo, dove uno può fare le leggi e un altro può stabilire i canoni, devono esserci due Stati per gli stessi sudditi e questo è un regno in sé diviso, che non può sussistere»<sup>189</sup>. Chi, dunque, erroneamente distingue la sfera temporale da quella

<sup>189</sup> Ivi, pp. 534-535. In inglese: «It is manifest, that the civil power of the Commonwealth is the same thing; and that supremacy, and the power of making canons, and granting faculties, implieth a Commonwealth; it followeth, that where one is sovereign another supreme where one can make laws, and another make canons; there must needs be two Commonwealths, of one and the same subjects; which is a kingdom divided in itself; and cannot stand». In latino: «Itaque in omni civitate duae essent summae potestates quod cum essentia civitatis stare nullo modo potest».

spirituale, innanzitutto divide il potere, creando due Stati ed una doppia obbedienza per i sudditi, ma attribuisce anche il giudizio di ciò che è peccato al potere spirituale, ovvero attribuisce ad un'altra persona, distinta dal sovrano, il potere di decidere cos'è la legge, poiché il peccato altro non è che una trasgressione della legge. La presenza di due autorità che rivendicano la propria supremazia, l'una nei confronti dell'altra, non fa che esporre al pericolo per la guerra civile.

Le stesse argomentazioni sono valide per confutare i fautori del governo misto, perché come già accennato, sostenere quest'ultimo equivale a sostenere la divisione dei poteri all'interno di un solo Stato. Coloro i quali avvalorano la divisione dei poteri, ad esempio, tra un'assemblea generale che si occupi dei tributi e dell'economia, un dirigente che s'interessa del comando e della sicurezza ed un terzo che promulghi le leggi, non si rendono conto, secondo Hobbes, che «questa situazione mette in pericolo lo Stato, talvolta per la mancanza di consenso sulle buone leggi, ma più spesso per la mancanza di quel nutrimento che è necessario per la vita e il movimento dello Stato [...] questo genere di governo non è un governo, ma una divisione dello Stato in tre fazioni»<sup>190</sup>.

Ancora, lo Stato può essere indebolito dalla *mancaza di denaro*, derivante o dalla già citata falsa dottrina circa l'assoluta proprietà dei sudditi, che non garantisce al sovrano una regolare esazione e lo costringe a prelevare, spesso in tempo di guerra e con la violenza, ciò che è necessario per il sostentamento, oppure dalla *concentrazione monopolistica della ricchezza nelle mani di un privato*.

Anche la *grandezza eccessiva di una città o la presenza di troppe corporazioni* costituiscono una malattia pericolosa, poiché «sono come tanti Stati minori nelle viscere di uno Stato più grande, simili ai vermi nelle interiora umane»<sup>191</sup>.

<sup>190</sup> Ivi, pp. 536-537. Nel testo inglese: «This endangereth the Commonwealth, sometimes for want of consent to good laws, but most often for want of such nourishment, as is necessary to life, and motion [...] such government, is not government, but division of the Commonwealth into three factions». Si noti che non c'è il passo corrispondente nella traduzione latina.

<sup>191</sup> Ivi, pp. 540-541. In inglese: «Another infirmity of a Commonwealth is the immoderate greatness of a town, [...] as also the great number of corporations, which are as it were many lesser Commonwealths in the bowels of a greater, like worms in the entrails of a natural man». In latino: «Morbus alius, praesertim in monarchiis, est magnitudo immoderate unius alicujus urbis, nempe quando tanta est, [...] item oppidorum incorporatorum multitudo. Sunt enim totidem civitates minores in majore, quasi in hominis naturalis intestinis totidem lumbrici». I *systemata* descritti nel capitolo XXII del *Leviathan* ricomprendono le organizzazioni sociali inferiori allo Stato, dalle persone giuridiche alla famiglia, dalle organizzazioni lecite a quelle illecite, sino ai gruppi di potere e ai meri concorsi di folla, in una visione logica e conseguente, che si sviluppa dalle entità più complesse alle meno complesse con un'analisi in cui le vicende storiche e le categorie del diritto inglese s'intrecciano alla teoria politica. In questo capitolo Hobbes mostra di possedere una vera e propria teoria generale dei corpi intermedi di cui non c'erano che poche tracce nelle opere precedenti, dove sono riscontrabili soltanto dei riferimenti sintetici alla similitudine concettuale tra lo Stato e la semplice persona giuridica o *corporation*. L'uno e l'altra appaiono, infatti, caratterizzati dall'essere l'unione volontaria di una moltitudine nella *persona civilis* che la rappresenta unitariamente, ma la persona giuridica è subordinata a quella dello Stato, poiché solo quest'ultima gode di poteri sovrani. Scrive infatti Hobbes nel *De Cive*: «sebbene ogni Stato sia una *persona civile*, non è vero che, per converso, ogni *persona civile* sia uno Stato». Tale persona si costituisce soltanto «con il permesso del loro

Provocano altresí la fine e la dissoluzione dello Stato la *popolarità di un suddito potente*, perché le lusinghe e la fama di un individuo, noto ed ambizioso, distolgono il popolo dall'obbedienza e lo inducono a seguire qualcuno di cui non si

Stato» e «per fare determinate cose» come accade per le «compagnie commerciali, e moltissime altre riunioni» (DC. p. 128). Queste unioni non sono però Stati, perché i membri si sono sottomessi al potere della persona solo per certe materie determinate dalla legge dello Stato e possono convocare in giudizio la persona, il corpo della compagnia, impossibile al cittadino nei confronti dello Stato. Negli *Elements* Hobbes già si era soffermato sul rapporto Stato-persona giuridica, sostenendo gli stessi concetti espressi poi nel *De Cive*, ma servendosi dell'immagine del *corpo* piú che di quello di *persona*. Lo Stato, egli scrive, è un corpo politico e «come questa unione all'interno di una città o corpo politico [...] si può istituire un'unione subordinata di certi uomini, avente come fine certe attività comuni da compiersi da parte di quegli uomini per qualche beneficio comune loro [...] Questi corpi politici subordinati sono di solito chiamati *corporazioni*, e il loro potere sui singoli appartenenti all'associazione è quello che l'intera città di cui tali corporazioni sono membri ha concesso loro» (EL., pp. 160-161). Tuttavia, nel pensiero di Hobbes l'unità è un vero e proprio dogma ed è anche in funzione dell'unità che, nel *Leviatano*, la persona sovrana è costituita secondo il concetto di rappresentanza, per cui la moltitudine è sempre autrice delle sue azioni. Onde nell'opera del 1651 i corpi intermedi e ogni forma legittima di autonomia, vengono guardati a priori con sospetto, perché potenzialmente distruttori della sovranità e dell'unità della *respublica*. Indubbiamente è stata l'esperienza storica della rivoluzione puritana ad influenzare su questo punto Hobbes. Infatti, le corporazioni, come entità dotate di una loro autonoma individualità, hanno costituito un elemento effettivamente negativo quando hanno provocato e preso parte alla guerra civile, come è accaduto nella *Great Rebellion*. Perciò la critica all'eccesso dei corpi dotati di personalità giuridica, che nel *Leviatano* sembra un'applicazione del postulato teorico dell'unità rappresentativa dello Stato, nel *Behemoth* (1688) trova il suo preciso contenuto storico: le grandi città dominate dal grande ceto mercantile, Londra in testa, hanno svolto un ruolo determinante nella guerra civile, aspirando a una grande prosperità sul modello olandese, e un forte impulso è venuto anche dalla predicazione puritana che, attaccando la religione costituita e diffondendosi come uno sciame velenoso, ha vellicato la vanità dei mercanti assicurandosene il sostegno. Alcune di queste città erano incorporate e godevano di personalità giuridica e in esse, a loro volta, molteplici persone giuridiche minori, corporazioni, godevano di determinati vantaggi connessi in modo diretto o indiretto con il commercio. Il gran numero di *corporations* concorre quindi alla rivoluzione assieme allo spirito perverso, mercantile e ribelle (Cfr. TH. HOBBS, *Behemoth*, a cura di O. Nicastro, Laterza, Roma-Bari 1979, pp. VI-XLVII, XI, XIX-XX, 31, 164). Dunque, dopo aver esaminato la generazione, la forma e il potere dello Stato, nel capitolo XXII del *Leviathan*, Hobbes ne analizza le parti e, fra queste, i sistemi, paragonabili ai *muscoli* del corpo naturale. Il sistema può essere caratterizzato da due elementi: l'esser riunito in un unico corpo da parte di una moltitudine e l'aver uno scopo, un interesse perseguito in comune. Dal punto di vista della prima si dividono in due grandi categorie: *regolari* e *irregolari*, e i primi sono tali perché un uomo o un'assemblea è costituita come rappresentativa dell'intero. I sistemi regolari a loro volta possono essere *assoluti e indipendenti* o *subordinati*, i primi sono tali perché soggetti solo ai loro rappresentanti, ed è il caso dello Stato, tutti gli altri sono dipendenti. Ciò che caratterizza la regolarità dei *systemata* è dunque l'esistenza di un rappresentante che renda il *systema* stesso un'unità; esiste un'analogia strutturale tra il *systema* e la *civitas*: il sistema ripete nella sua struttura l'*eidós* dello Stato hobbesiano per istituzione e ne appare una manifestazione sociale secondo il rapporto *species-genus*; il microcosmo rappresentato dal *systema* deve riprodurre il macrocosmo statale, ma non è uguale ad esso, perché solo la *civitas* è un *systema regolare assoluto e indipendente*. I *systemata* subordinati, infine, possono essere *politici* o *privati*, si dividono, cioè, in *persone giuridiche* o mere associazioni private. Le persone giuridiche sono tali per concessione del sovrano e sono regolate e limitate dalle sue leggi. Hobbes considera tre tipi di *systemata politici*: quelli per il governo di una colonia, le società commerciali e le deputazioni di sudditi o parlamenti. Accanto alle persone giuridiche vanno infine considerati i *corpi privati* e i *systemata irregolari*. I primi sono sistemi regolari, leciti od illeciti e si estendono dalla famiglia alle associazioni criminali, privati perché costituiti dai sudditi tra di loro, senza lettere patenti o altre autorizzazioni scritte. I secondi sono invece quelli

conoscono né virtù né progetti, l'*espansionismo*, le *conquiste di territori difficili da gestire*, gli *sprechi*, le *spese inutili* e la *sconfitta con assoggettamento del potere sovrano*<sup>192</sup>.

privi di unità, ovvero privi di un gruppo cui poter imputare le azioni del rappresentante del sistema. Con l'eccezione di Gierke (*Giovanni Althusius e lo sviluppo delle teorie politiche giusnaturalistiche*, a cura di A. Giolitti, Einaudi, Torino 1974), Tönnies (*Op. cit.*) e Bobbio (*Op. cit.*), i *systemata* hobbesiani non hanno trovato un adeguato riconoscimento nella letteratura più autorevole, forse troppo condizionata dal fatto che Hobbes annovera l'eccesso delle *corporations* tra le cause della dissoluzione dello Stato. Al contrario, un'analisi approfondita del XXII capitolo consente di comprendere quanto sia effettivamente radicale la rottura di Hobbes con tutta la tradizione cetuale, che non solo aveva sperimentato la rappresentanza politica, ma si poggiava proprio su un ruolo fondamentale delle corporazioni. Hobbes ha il merito di aver elaborato per primo il concetto *moderno* di personalità giuridica, perché non lo prende semplicemente in prestito dalla teoria civilistica, ma ne deriva i presupposti dalla dottrina del diritto naturale: lo Stato e le corporazioni sono una *persona civilis*, una *persona artificialis* di un corpo fittizio in cui gli individui sono e restano persone reali. (Cfr. anche P. PASQUALUCCI, *Thomas Hobbes e Santi Romano ovvero la teoria hobbesiana dei corpi subordinati*, in «Quaderni Fiorentini», 15, 1986, pp. 167-306, A. AMENDOLA, *Op. cit.*, pp. 283-310 e G. SORGI, *Quale Hobbes?*, cit).

<sup>192</sup> La discussione di Hobbes su come lo Stato può essere distrutto è presente in tutte le tre opere politiche ed anche in questo caso vi sono alcune importanti differenze dagli *Elementi* al *Leviatano*. Nel capitolo VIII parte II degli *Elementi*, Hobbes afferma che ci sono tre cause alla base della sedizione che provoca la dissoluzione dello Stato: il *malcontento*, la *giustificazione per una ribellione*, ovvero una pretesa di diritto e la *speranza di successo*. Il primo è provocato sia dal *timore di avere nuovamente paura*, che Hobbes chiama *paura della sofferenza corporale*, sia dal *senso di mancanza di potere ed onore*, detto anche *scontento mentale*, dovuto ad una mera ed errata percezione di sé come schiavi privi di una libertà che gli spetterebbe di diritto. Questi due tipi di scontento costituiscono un incentivo molto forte per la guerra civile, infatti, la *pretesa di diritto* è la giustificazione che ha mosso il maggior numero di ribellioni, *pretesti di diritto* o *false opinioni*, individuate da Hobbes nel numero di sei: *disobbedire al sovrano se i comandi sono contro coscienza*, ma il trasferimento-autorizzazione mostra l'impossibilità di una tale rivendicazione, *sottomettere il sovrano alle leggi*, idea confutata perché il sovrano potrebbe abrogare a proprio piacimento le norme a lui poco confacenti (*Elementi*), perché il sovrano sarebbe obbligato a se stesso (*De Cive*) e perché sarebbe anche giudice di se stesso (*Leviatano*), *dividere la sovranità*, impossibile ed inammissibile, *non far dipendere la proprietà dal sovrano*, *distinguere il popolo dal sovrano* e *mettere a morte il sovrano legittimamente*, sono dottrine a cui infine Hobbes risponde categoricamente in ognuna delle opere. A queste false dottrine, nel *De Cive* Hobbes ne aggiunge altre, ispirate presumibilmente dagli eventi accaduti in Inghilterra dopo il 1640, non più riprese nel *Leviatano*, ad eccezione di una, ovvero la rinuncia da parte del sovrano ai poteri che gli pertengono. Oltre alle false dottrine, molteplici sono le corrispondenze tra le tre opere per ciò che concerne le altre cause di dissoluzione. *L'opinione secondo cui ogni privato sia giudice delle buone e cattive azioni*, è indicata sia nel *Leviatano* che nel *De Cive*; la *dottrina in base alla quale la fede e la santità vengono acquisite solo per via soprannaturale* è la terza causa nel *Leviatano*, e la seconda nel *De Cive*, ma è non menzionata negli *Elements*; la quarta è presente solo nell'opera del 1651 ed è individuata nell'imitazione delle nazioni vicine. Altre due, al contrario, sono presenti solo nel *De Cive*: la *povertà* e il *desiderio d'onore*, la prima dovuta al fatto che nessuno si addossa la responsabilità di non essere capace di gestire i propri affari, il secondo, più pericoloso, insito nella natura umana, porta gli uomini ad essere inclini all'anarchia. Negli *Elements* compare un ultimo fattore che può provocare la dissoluzione dello Stato, la *speranza di successo*, indicata anche nel *De Cive*, ma non nel *Leviathan*, che si fonda su quattro presupposti spiegati differenzialmente nelle due opere. Negli *Elements*, Hobbes afferma che tale speranza si basa sul fatto che gli *insoddisfatti*, i *ribelli* hanno un'eguale intelligenza, sono in numero sufficiente, sono armati ed hanno raggiunto un accordo circa il capo. Nel *De Cive*, non c'è il primo fattore e quelli indicati sono supportati anche da un'eguale fiducia. Negli *Elements*, dunque, Hobbes indica tre cose necessarie alla sedizione, che se unite, sono sufficienti a distruggere lo Stato; nel *De Cive* il tutto è trattato in

## NOTA CONCLUSIVA

Hobbes conclude la propria opera spendendo, nella versione latina della stessa, alcune parole in sua difesa: «Nihil in eo inveni neque contram sensum Scripturae sacrae, neque contra leges patriae meae civiles, aut ecclesiasticas»<sup>193</sup>. Il filosofo di Malmesbury ritiene di non essere mai stato sedizioso, ma di avere avuto soltanto il bisogno di spiegare che «Homines sine lege, propter jus omnium in omnia, mutuis caedibus se ipsos interimere. Leges sine poenis, et poenas sine potestate summa inutiles esse. Potestatem sine armis et opibus in unius personae manum collatis, vocem meram neque ad pacem, neque ad difensionem civium, momenti ullius esse; et proinde, cives omnes, sui (non imperatium) boni causa ad rempublicam opibus suis tuendam et confirmandum, quantum possunt, obligari, idque arbitrio illius cui summam dederint potestatem»<sup>194</sup>. Ovvero, che gli uomini senza legge, nello stato di natura, a causa dello *jus in omnia* sono portati ad uccidersi e che affinché le leggi e le pene da esse previste siano efficaci è necessario un potere accentrato nelle mani di un sovrano, così come è importante che i sudditi siano obbligati a sostenere o a difendere lo Stato. Questo è il contenuto delle prime due parti dell'opera, mentre nella terza, continua Hobbes, era necessario trattare i temi della vita eterna, della salvezza, perché i singoli sapessero quali articoli di fede onorare, senza doverne considerare altri inutili. Infine, nella quarta, l'autore del *Leviatano* ha sentito il bisogno di combattere le dottrine contrarie all'animo umano e che fomentano le guerre civili. L'intento di Hobbes era combattere la guerra civile da cui è stato colpito il suo Paese, sperando che la propria dottrina servisse a porvi fine, purtroppo hanno vinto i democratici ed è stata istituita la forma di governo popolare, ma si è sottovalutato il fatto che in Inghilterra, Scozia e Irlanda non c'erano monarchi, ma tiranni che confutavano ogni sorta di principio, così successivamente il popolo stesso ha chiesto di tornare al legittimo Re. Era pertanto impellente la necessità di combattere contro tutti questi *equivoci* e così Hobbes, come ci espone nella *Review & conclusion* della versione inglese, ha elaborato la propria dottrina cercando di basarla su principi veri e su di un ragionamento solido, principi che, per quanto riguarda il diritto civile, consistono nell'analisi delle inclinazioni umane e sulle leggi naturali, note a tutti perché ognuno è dotato di ragione, mentre per quanto riguarda il potere ecclesiastico consistono nella Sacra Scrittura.

maniera più "fisica", in quanto si tratta della terza parte degli *Elementae Philosophiae*. Nell'opera del 1642 tutto è ricondotto al moto, anche la fine dello Stato la cui analisi è condotta in tre strati, come tre sono gli elementi fondamentali del moto: la *giustificazione per la ribellione – struttura interna*, le *disposizioni interne dell'oggetto che si muove; gli agenti esterni che conducono alla dissoluzione* – gli *impulsi esterni che portano un corpo a muoversi* e le *fazioni in sommosa contro il sovrano* – l'*azione stessa del moto*. Le tre opere, dunque, differiscono poco per il contenuto e più per l'approccio, anche stilistico, utilizzato.

<sup>193</sup> TH. HOBBS, *Leviatano*, cit., p. 1130, cap. XLVII.

<sup>194</sup> *Ibidem*.

Così, il *Leviatano*, reso necessario dai disordini del tempo risulta essere un'opera nuova, diversa da quelle precedenti senza parzialità e senza richieste, che cerca di dimostrare la verità circa la politica e l'interrelazione tra protezione ed obbedienza, della quale la condizione naturale dell'uomo e le leggi richiedono osservanza inviolabile, può costituire una buona materia d'insegnamento all'interno delle università, fonti della dottrina civile e morale. Grazie ad esso «la maggior parte degli uomini, con il conoscere i propri doveri, sarà meno soggetta a servire l'ambizione di poche persone scontente nei loro propositi contro lo Stato [...] e i governanti stessi avranno meno motivi per mantenere con l'erario pubblico un esercito più grande di quello necessario per rendere solida la pubblica libertà»<sup>195</sup>.

Nella crisi generale seicentesca, determinata dalla rottura dell'unità della *respublica christiana* e dall'affermarsi del capitalismo, dalle guerre civili di religione e dalle prime emergenze rivoluzionarie moderne, la teoria politica di Hobbes, così come l'intreccio di materialismo, nominalismo e convenzionalismo su cui poggia la sua filosofia, dà espressione ad una radicale rottura con la tradizione veteroeuropea. Essa è basata su fondamenti quali la *ragione* e la *Scrittura*, senza alcun cenno ad autorità dell'antichità, filosofi, oratori o poeti, poiché la dottrina dello Stato non ha bisogno di testimonianze contraddittorie, abusate e travisate, utilizzate per puntellare teorie corrotte, e perché in realtà agli antichi non si deve alcun insegnamento. Hobbes sostiene l'assolutismo senza fare il minimo ricorso al diritto divino dei re, ricorre ad argomenti puramente razionali e positivi, rovescia la sovversiva teoria del contratto; sembra predicare lo schieramento a favore di Cromwell e l'infedeltà agli Stuart, pone i vescovi anglicani, rappresentanti della religione ufficiale, sotto la spada del sovrano, del potere civile, e non viceversa. Contro l'immagine dello *zoon politikon* afferma un'indole umana tale che se non viene frenata dal timore di una potenza comune, si vive in uno stato di perenne diffidenza e timore; definisce un diritto naturale a tutto che comporta una guerra contro tutti; contro ogni ipotesi di corpo cetuale, afferma l'uguaglianza iniziale tra gli uomini, derivata dalla pari possibilità che ognuno ha di uccidere l'altro. La rappresentanza di Hobbes non è un semplice accordo convenzionale, un passaggio da un polo all'altro, né una giustapposizione, ma un *movimento*, una *continua creazione*, lo Stato è *atto*<sup>196</sup>. Da ciò deriva che i rappresentati esistono solo nel rappresentante e viceversa, dunque, la prima conclusione è che la rappresentanza *opera*: il grande uomo, il Leviatano imita i piccoli uomini che lo istituiscono, interpreta il loro ruolo. In secondo luogo, la rappresentanza è una *produzione interindividuale, contrattuale*, che incorpora: gli individui non producono una sostanza, un'alterità separata, ma se stessi nella loro parte rappresentabile; essi si autoproducono in un Altro come se stessi. In terzo luogo la rappresentanza è un'unità,

<sup>195</sup> Ivi, p. 1147.

<sup>196</sup> L. JAUME, *Op. cit.*, pp. 184-189.

concetto fondamentale in Hobbes: la metamorfosi della moltitudine in unità sovrana nel rappresentante avviene attraverso la riduzione di tutte le volontà ad una volontà unica. Una volta istituita tale unità, la moltitudine subisce un'ulteriore metamorfosi, diviene *popolo*, per autorità sovrana.

Così Hobbes conduce la propria ricerca partendo da tale assunto: non più produrre l'ordine politico a partire da principi normativi, ma far emergere l'ordine dagli individui stessi, l'ordine, pertanto, è un prodotto; la sovranità nasce come esigenza di ricreare artificialmente ciò che in natura non esiste, in quanto in essa esiste solo disordine. Questa sovranità, raffigurata attraverso lo schema della persona rappresentativa, trova la sua ragion d'essere in un'autorizzazione, che la rende allo stesso tempo assoluta, ma anche vincolata ad un'unica grande condizione, quella per cui è stata istituita, cioè la garanzia per l'autoconservazione dei sudditi, il mancato rispetto di tale condizione provoca la morte del Leviatano; la virtù del sovrano è strettamente prudenziale: *salus populi suprema lex*.

La costruzione dello Stato come Persona è quindi, in Hobbes, strumento della costruzione in un ambito artificiale di neutralizzazione del conflitto, sulla base di una comune accettazione di un sistema artificiale di definizioni normative che permettono l'istituzione di rapporti giuridici. Lo Stato Persona non fagocita gli individui, ma detta le regole per la loro convivenza pacifica. Sembra quindi che la storia del concetto di persona giunga, con Hobbes, ad un momento decisivo: eliminato l'aristotelismo e la sua *fictio juris* come prolungamento della finalità della natura, Hobbes teorizza una *persona* la cui coscienza è quella dell'*artificialità*, dell'essere maschera, una persona non ancora strumento di una lettura organicistica dello Stato come macrosoggetto.

Nel pensiero hobbesiano, quegli aspetti che accomunano gli scettici e Bodin al filosofo inglese assumono un nuovo e ben diverso significato: «Hobbes [...] adopera il nuovo argomento giusnaturalistico, che rende ormai superato ogni riferimento alla realtà cetuale: il principio di sovranità non esprime più un pezzo dell'antica costituzione, ma qualcosa di radicalmente nuovo che si lega all'immagine di un'intera nuova società, fatta ormai solo di individui»<sup>197</sup>. Qui è il punto di rottura con la tradizione, la sovranità è un'astrazione, sradicata dalla costituzione storica, dall'antico sistema dei limiti, niente più ceti, città, corporazioni, niente più molteplicità di soggetti collettivi, ma popolo senza concretezza storica, culturale e territoriale, come insieme di volontà espresse dagli individui come tali. È indubbia la conoscenza hobbesiana dell'intera tradizione precedente, in particolare quella medievale e molti accostamenti potrebbero essere fatti: sia in Giovanni di Salisbury sia in Hobbes è presente la metafora organicistica del corpo politico ed entrambi fanno riferimento al passo di Giobbe 40-41<sup>198</sup>; già Ockham si scaglia

<sup>197</sup> D. QUAGLIONI, *Op. cit.*, p. 79.

<sup>198</sup> G. SALISBURY, *Policraticus. L'uomo di governo nel pensiero medievale*, a cura di L. Bianchi, Mt. Fumagalli Beonio Brocchieri e P. Feltrin, Jaca Book, Milano 1984, libro III, cap. VIII, pp. 164-165. «Questi malfattori formano e sono tutti membra di un unico corpo che [...] è generato

contro la *plenitudo potestatis* papale affermando, come Hobbes, che Dio ha regnato direttamente attraverso i Profeti e che i loro successori sono i sovrani civili legittimi perché *a Deo per populum*, e anche il frate oxoniense riprende l'idea di *persona ficta*. Già Marsilio da Padova sembra porre l'autoconservazione e il vivere un vita degna a fondamento dello Stato, criticando lo *zoon politikon* aristotelico, elaborando un'idea di legge naturale, nota a tutti per ragione, non trascendente e non coattiva se priva di un atto sovrano che la renda tale e critica il potere temporale della Chiesa. Tuttavia, non bisogna trarre conclusioni affrettate: per l'autore del *Defensor Pacis*, ad esempio, la legge inizialmente si palesa agli uomini come esigenza della ragione e come una norma richiesta dall'esistenza stessa della società umana; c'è dunque una vera e propria disposizione dell'uomo al giusto e all'utile, perché non è solo un animale sociale ma anche razionale, ma si tratta di un ragionamento totalmente opposto a quello hobbesiano, non è la guerra che fa nascere l'organizzazione politica, bensì quest'ultima che, essendo originaria, presuppone anche un determinato esercizio della ragione; non rispettando tale inclinazione naturale dettata dalla legge sorgono guerre e dissensi. Marsilio non possiede quella grammatica contrattualistica a base individualistica che consente il taglio radicale del discorso di Hobbes per il quale, com'è noto, non solo non si può parlare di corpo politico al di fuori dell'azione rappresentativa, ma prima e al di fuori di tale azione non abbiamo nessuna realtà determinata, nessuna volontà espressa che debba essere tradotta nella sfera politica: solo la rappresentazione dà forma e perciò esistenza al corpo politico e alla sua volontà. La struttura corporativa dell'*universitas civium* marsiliana «non consente una radicalizzazione genetica del tema della forma rappresentativa, giacché il *populus* non è ancora una moltitudine di individui»<sup>199</sup>. Allo stesso modo, per ciò che concerne la religione nel Padovano e nel filosofo inglese, entrambi profilano uno scarto tra antico e nuovo patto e vedono nei precetti di Cristo una legittimazione dell'ordinamento positivo, una delega all'interpretazione delle leggi naturali, coincidenti con i comandi divini; emblematicamente anche in Hobbes si pone lo stesso caso critico del conflitto con la norma della salvezza ed è risolto in termini formalmente identici a quelli di Marsilio – obbedire semplicemente a chi detiene il potere supremo – ed infine, anche Hobbes concede dei margini molto esigui al diritto di disobbedire. Ma al di là di questi numerosi punti di contatto, vi è da notare che nel filosofo inglese il comando sovrano si sovrappone completamente ai comandamenti divini, operandone una vera e propria fagocitazione, donde, scrive Omaggio riprendendo Bobbio, la tensione ancora presente nel *Defensor Pacis* si apre ad una soluzione ottimale, perché sembra che «obbedendo allo Stato, il cittadino prende

dal diavolo. Su questo copro il beato Giobbe si esprime felicemente in questi termini: «è come gli scudi fusi insieme, composto di squame che combaciano; l'una è congiunta all'altra e neppure un soffio passa fra di loro; l'una aderisce all'altra e si tengono in modo da non separarsi mai (Giobbe 41, 6-8)».

<sup>199</sup> V. OMAGGIO, *Marsilio da Padova. Diritto e politica nel Defensor Pacis*, Esi, Napoli 1995, p. 74.

due piccioni con una fava: guadagna la pace in terra e la guadagna anche in cielo»<sup>200</sup>. Pertanto, non bisogna «avallare discendenze, filiazioni o “prologhi” nel

<sup>200</sup> Ivi, p. 39. Una lettura opposta a quella di Omaggio sul nesso Marsilio-Hobbes è avanzata da Stefano Simonetta nel suo testo *Dal Difensore della pace al Leviatano. Marsilio da Padova nell'Inghilterra del Seicento* (Unicopli, Milano 2000, pp. 28-93), dove afferma che sebbene non esistano prove certe del fatto che Hobbes conoscesse il *Defensor Pacis*, il modo in cui Hobbes imposta la risoluzione del problema politico-ecclesiologico del rapporto tra Stato e Chiesa, cittadino e cristiano, presenta evidenti analogie con le tesi formulate dal Padovano, con riferimenti impliciti all'opera di quest'ultimo. Il filosofo inglese, ad esempio, applicando il principio caro a Marsilio secondo cui è necessario individuare sempre il significato esatto dei termini in questione, analizza il termine *ecclesia* nel senso etimologico concludendo, come Marsilio, che ad essa bisogna riferirsi metonimicamente, in quanto congregazione di persone professanti la religione cristiana. Su tali basi, dunque, si riproduce anche in Hobbes la frantumazione dell'unità ecclesiastica già presente nell'opera marsiliana, «entrambi gli autori dissolvono tale unità nella molteplicità delle varie comunità politico-religiose nazionali» (p. 38). Allo stesso modo la confutazione hobbesiana delle pretese ierocratiche, in linea con la tradizione anticurialista, si basa sullo smantellare le menzognere soluzioni esegetiche utilizzate dai sostenitori del papa e si traduce nella tesi secondo cui, in questa vita, si può essere puniti soltanto per una violazione delle leggi civili, in osservanza a quanto predicato da Cristo sulla legittimità del potere secolare. Al pari dell'autore del *Defensor Pacis* Hobbes invita a non sottovalutare le gravi responsabilità di quanti, fra imperatori e sovrani cristiani, hanno permesso che il clero s'intromettesse nel loro ambito di competenze divulgando dottrine devastanti per la tranquillità dei loro sudditi. D'altra parte, il modo in cui il filosofo di Malmesbury ripercorre le tappe attraverso le quali la Chiesa cattolica ha ampliato la propria influenza trova una corrispondenza precisa nelle pagine dedicate da Marsilio all'origine dell'autorità papale: entrambi strutturano la loro ricostruzione intorno a due fenomeni determinanti, la graduale imposizione dell'idea che i fedeli siano obbligati a professare le dottrine spirituali e la tendenza ad un progressivo accentramento del preteso potere politico. Nello stesso tempo, l'immagine grandiosa con cui si chiude l'opera hobbesiana ripropone le pagine marsiliane sul processo degenerativo che ha rovesciato le relazioni fra Stato e Chiesa, stravolgendole. Ancora, come Marsilio, il pensatore inglese attribuisce al sacerdote un potere “diagnostico” e di consiglio, riconoscendo in Dio l'unico in grado di rimettere davvero i peccati. Analogamente Hobbes condivide con Marsilio l'idea che una sentenza di scomunica abbia conseguenze concrete solo se ratificata dal sovrano. Similmente gli atti dei primi concili non sono ordini, bensì, come sostenuto già da Marsilio, consigli e raccomandazioni, inviti ed esortazioni alla cristianità. Hobbes e Marsilio, continua ancora Simonetta, non soltanto sono accomunati dall'idea che le leggi civili riguardino esclusivamente le azioni esteriori degli uomini, ma concepiscono in maniera simile la libertà, che in entrambi è garantita dal silenzio della legge. Altresì condividono una teoria relativa all'organizzazione della struttura ecclesiastica e ai rapporti Stato-Chiesa che va dall'imposizione di una rigida uniformità dottrinale e la repressione d'ogni minoranza religiosa, ad una politica di sostanziale tolleranza: «al pari del *legislator* di Marsilio il sovrano hobbesiano tollera, o per essere più precisi, si disinteressa di tutto quanto non ha né può avere ripercussioni sulla vita pubblica; lungi dal tentare di imporre qualunque genere di dominio sulle coscienze, chi guida lo Stato deve limitarsi a perseguire un'uniformità dottrinale esteriore» comportando «in modo specifico l'esercizio di un rigido controllo su quanto viene insegnato entro i confini di ciascuno Stato, al fine di evitare che qualcuno vi diffonda dottrine con possibili effetti destabilizzanti» (pp. 76-77). Tutti i punti di contatto tra Marsilio ed Hobbes, conclude Simonetta, sono riconducibili al fatto che per entrambi la *raison d'être* e il fine supremo d'ogni governo è la pace, concepita da entrambi come uno Stato negativo, una condizione d'assenza di pericolo. L'analisi di Simonetta offre senza dubbio spunti interessanti, ma basandosi forse troppo sul solo confronto testuale, non sottolinea abbastanza i punti di cesura e di novità tra Marsilio e Hobbes, il legame del primo con il contesto della società medievale e la volontà del secondo di scardinarla totalmente, fondando una nuova scienza politica che lo ha reso, non a caso, il padre della modernità. Simili sono gli argomenti e le argomentazioni, perché simili sono le esigenze, ma il fine, l'approccio e il risultato sono radicalmente opposti.

Medioevo per quanto riguarda il pensiero di Hobbes, che trova le sue premesse in un contesto storico – culturale assai diverso»<sup>201</sup>.

L'invenzione hobbesiana della rappresentanza moderna opera «quella rottura interna alla teologia cristiano-medievale che mette in atto una graduale laicizzazione del fondamento della sovranità e si traduce in una metamorfosi della figura del sovrano: il concreto corpo vivente del sovrano dotato di una sovranaturata e naturale autorità di comando si trasforma in un'astratta entità artificiale, in grado d'imporre la sua forza legittima in virtù di un'investitura giuridica e pattizia che ne fa una macchina anonima d'esecuzione di leggi, attuando «quell'istituzione impersonale e permanente consistente nello Stato»<sup>202</sup>. In Hobbes il modello organologico mostra lo Stato non tanto come corpo, ma piuttosto come *creazione*, risultato della genesi contrattuale; «la metafora organica opera in Hobbes su basi meccanicistiche, lo Stato è soltanto un *fictious body*, e può essere agevolmente descritto come un automa, una macchina»<sup>203</sup>. Tutta la tradizione precedente, in particolare quella medioevale, non ha colto i suggerimenti per una possibile interpretazione meccanicistica della metafora anche perché avrebbe dovuto affrancarsi troppo prematuramente da una visione cosmologica in cui meccanismo e organismo non sono chiaramente distinti. Al centro della cultura medievale c'è la rappresentazione di un ordine fermo e stabile dove il conflitto è solo un episodio marginale e sporadico, in Hobbes l'ordine è un'invenzione che serve a placare il conflitto. «La vocazione naturalmente sociale e civile, l'ontologica predisposizione che l'intellettuale medievale raccoglieva da Cicerone come da Aristotele e assumeva come la premessa antropologica della sua visione dell'ordine politico si trasforma in Hobbes in una concezione radicalmente pessimistica dell'essere umano, non già votato alla collaborazione intersoggettiva, ma dominato da un inesaurevole impulso alla soddisfazione del bisogno, alla ricerca del potere, al conflitto reciprocamente distruttivo; ed è appunto l'insocievole natura dell'essere umano a richiedere l'intervento di un sovrano»<sup>204</sup>. Di conseguenza, mentre il discorso medievale tematizza le sue metafore costitutive, il corpo e la gerarchia, nel modello hobbesiano le immagini corporative vengono ridefinite e riproposte in un'ottica del tutto nuova ed incompatibile con la tradizione. L'uso della metafora Stato-corpo così come tratteggiato attraverso Giovanni di Salisbury, Marsilio da Padova, ma anche d'altre varianti più vicine al tempo di Hobbes, viene modificato in profondità: non c'è più l'idea della superiorità del tutto rispetto alle parti e l'esigenza di una differenziazione di membra e funzioni, non è

<sup>201</sup> Ivi, p. 37.

<sup>202</sup> M. TERNI, *Figure del sovrano*, in «Parole Chiave», 35, 2006, «Sovranità», p. 46.

<sup>203</sup> S. MEZZADRA, *Il corpo dello Stato. Aspetti giuspubblicistici della Genossenschaftslehre di Otto von Gierke*, in «Filosofia Politica», VII, 3, 1993, p. 6.

<sup>204</sup> P. COSTA, *Civitas, respublica, corpus. Immagini dell'ordine e dell'appartenenza fra 'antico' e 'moderno'*, in G. CARILLO, a cura di, *Unità e disunione della polis*, Sellino, Roma-Avellino 2007, cit., p. 642.

più possibile pensare a relazioni intermedie tra le membra, la coesione del corpo non si trasforma in interdipendenza fra le parti, non è la giustizia, presente in forme diverse in ciascuna parte della comunità, a vivificare ogni membro e la responsabilità o l'attenzione verso il bene comune non sono considerati compiti da condividere a vari livelli e a vari gradi. I rapporti si *verticalizzano* ed il paradigma "fisiologico" che consentiva ed esigeva lo studio del rapporto tra le varie membra e l'organo direttivo viene dissolto dalla metafora del *Leviatano*, in cui l'anima artificiale ha una forza volitiva della quale viene ribadita l'unità e la centralità. È la completa artificialità dello Stato, frutto del metodo di dissoluzione e ricomposizione di Hobbes, che attribuisce all'anima i caratteri di una sovranità razionale, che è movimento, volontà, comando, e che, soprattutto, si contrappone al modello che abbiamo rinvenuto in Marsilio, con l'analogia naturalistica dell'embrione da cui derivano i rapporti tra anima, cuore e parti dello Stato, in Giovanni di Salisbury e nelle altre metafore dipendenti dal *Policraticus*. «L'origine dello Stato non è naturale, ma è un atto creativo – l'uomo artificiale di Hobbes viene creato dai patti e dalle convenzioni, che assumono la funzione del *fiat* divino – ed è tale creazione che rende possibile pensare, in maniera più diretta, alle relazioni tra anima e corpo, alla materia dello Stato e del suo "artefice"; nulla è dato, ma tutto viene costruito»<sup>205</sup>. È la ragione umana che ha creato lo Stato, che ha permesso il sorgere della sovranità e la metafora dell'anima sembra rendere plausibile l'impossibilità di una proliferazione dei luoghi della sovranità.

La visione tradizionale-medievale e la visione hobbesiana non potrebbero essere dunque più distanti: Hobbes sembra riutilizzare, facendone il centro della metafora dello Stato come corpo, un concetto chiave delle posizioni teocratiche medievali, la *plenitudo potestatis*. Quel potere pieno ed unitario tipico dell'autorità spirituale che i teorici anticurialisti medievali hanno cercato di dissolvere, anche ricorrendo alla metafora organologica e alla rappresentanza, Hobbes lo reinterpreta in chiave civile e lo secolarizza, passandolo al sovrano ed installandolo come fulcro della sua metaforizzazione<sup>206</sup>. La costruzione hobbesiana, occulta la tradizione, anche metaforica, precedente che si è lentamente formata nei secoli medievali e si è consolidata nella letteratura politica del rinascimento inglese<sup>207</sup>, offre strumenti efficaci di comprensione del politico e apre orizzonti.

<sup>205</sup> G. BRIGUGLIA, *Il corpo vivente dello Stato. Una metafora politica*, Mondadori, Milano 2006, p. 137.

<sup>206</sup> Cfr. S. GOYARD-FABRE, *La notion de souveraineté de Bodin à Hobbes*, in Y. CH. ZARKA, sous la direction de, *Hobbes et son vocabulaire*, Vrin, Paris 1992, pp. 207-230.

<sup>207</sup> Per la storia della metafora organologica nel rinascimento inglese, soprattutto in riferimento all'idea di *corporate sole* si vedano in particolare: J. W. ALLEN, *A history of political thought in the Sixteenth century*, Methuen, London 1961; M. BETTETINI, *Figure di verità. La finzione nel Medioevo occidentale*, Einaudi, Torino 2004; A. CAVARERO, *Il corpo politico come organismo*, in «Filosofia Politica», VII, 3, 1993; D. G. HALE, *The Body Politic. A political metaphor in Renaissance English Literature*, Mouton, The Hague, Paris 1971; L. JAUME, *Op. cit.*; E. H. KANTOROWICZ, *I due corpi del re. L'idea di regalità nella teologia politica medievale*, Einaudi, Torino 1989; G. MARRAMAIO, *Dopo il*

Ciò che distingue la rappresentanza politica moderna, con tutti i concetti ad essa correlati, da quella medievale non è, dunque, soltanto una semplice *torsione semantica* operata a livello di discorso politico dai vari studiosi «tale da far emergere unicamente i caratteri di novità», come sostiene Lorella Cedroni<sup>208</sup>. Gli elementi di novità della rappresentanza moderna non sono solo quelli emergenti dalle grandi rivoluzioni americana e francese, che certamente costituiscono una cesura storica, ma sono racchiusi in quel passaggio dalla *rappresentanza presente* del mandato imperativo, alla *rappresentanza assente* ed egualitaria di un popolo entità astratta, propria della teoria hobbesiana. «Nel momento in cui si tenta di cogliere le caratteristiche essenziali dell'individuo come tale, la *fictio* dello Stato di natura serve appunto a rendere possibile una rappresentazione 'pura' del soggetto – vengono a cadere proprio quelle coordinate che reggevano il discorso medievale della cittadinanza: il corpo e la gerarchia»<sup>209</sup>. L'ordine non è più una struttura naturale, ma un obiettivo, una conquista da realizzare, un'invenzione, e questa è la lezione della costruzione hobbesiana che dà vita e innova radicalmente molti concetti e presupposti dell'idea di sovranità: viene ribaltato il modello aristotelico; viene ridimensionato il ruolo della famiglia nello Stato; viene teorizzata l'idea di un'origine di quest'ultimo attraverso un patto con caratteristiche totalmente differenti da quelle individuate precedentemente. Viene elaborata l'idea di un potere sovrano assoluto ed illimitato ma allo stesso tempo rappresentativo, nel senso che lo Stato è il rappresentante degli individui che l'hanno creato e che attraverso di lui diventano popolo. Lo Stato hobbesiano parte da presupposti individualistici non contrastanti con l'assolutismo; cambia l'idea di popolo, di governo, di autorità, di rappresentanza, di rapporto con la sfera spirituale, di potere. Solo la rappresentanza legittima il sovrano e il potere decisionale che non è solo espressione dell'unità politica, ma è «rappresentanza delle parti nella totalità della Costituzione»<sup>210</sup>, essa è articolazione dello Stato, la manifestazione del sentimento di partecipazione dei cittadini alla vita politica dell'intero.

*Leviatano. Individuo e comunità*, Bollati Boringhieri, Torino 2000; C. H. McILWAIN, *Costituzionalismo antico e moderno*, a cura di N. Matteucci, Il Mulino, Bologna 1990; C. J. NEDERMAN, K. LANGDON FORHAN, *Medieval Political Theory – A reader. The quest for the Body Politic, 1100-1400*, Routledge, London and New York 1993; J. P. SOMMERVILLE, *Politics in England, 1603-1640*, Longman, London-New York 1986; W. ULLMANN, *Principi di governo*, Il Mulino, Bologna 1972.

<sup>208</sup> L. CEDRONI, *Il lessico della rappresentanza politica*, Rubettino, Messina 1996, pp. 5-10. Il testo riprende ed avvalorata la tesi sostenuta da D. Sternberger, in base alla quale la rappresentanza moderna si caratterizza unicamente per una particolare configurazione che comprende tanto elementi di continuità quanto di discontinuità. Inoltre, un limite, forse, dell'intera trattazione è il soffermarsi sull'elaborazione di concetti di popolo, finzione dell'identità, della volontà etc, unicamente com'emergono dal dibattito politico all'epoca delle grandi rivoluzioni americana e francese, senza dare il giusto tributo a Hobbes e partendo da Burke, che n'è in parte debitore. Come sottolineano anche gli studi di Hannah Pitkin (*The concept of representation*) e di G. Duso (*La rappresentanza politica*) sebbene si possa confutare il sistema rappresentativo hobbesiano, non si può certo non considerare il filosofo inglese il fautore della rappresentanza moderna.

<sup>209</sup> P. COSTA, *Civitas, respublica, corpus*, cit., p. 575.

<sup>210</sup> G. DUSO, *La logica del potere*, cit., p. 127.

A questa sfida lanciata da Hobbes su come risolvere la contraddizione tra interessi frazionali dei rappresentanti e la necessità d'impersonare, *repraesentare*, l'intero aggregato politico e l'interesse comune, i suoi successori, da Locke e Rousseau a Schmitt, compresi i rivoluzionari francesi, americani, e i filosofi tedeschi classici, risponderanno, sebbene con diverse sfumature, costruendo l'idea di nazione che i governanti rappresentano *in corpore*<sup>211</sup>. Sono le particolarità e le

<sup>211</sup> Tutta la teoria di Pufendorf si colloca sulla scia di Hobbes e della sua nuova concezione di rappresentanza connessa alla sovranità: costituzione del potere attraverso il patto, persona civile come espressione di un solo volere e un solo agire. Kant ravvisa nel principio rappresentativo ciò che caratterizza la forma razionale, repubblicana, dello Stato dove più forte è la rappresentatività più il diritto di resistenza è negato in virtù della logica hobbesiana della totalità. Concetto di rappresentanza altresì protagonista in Fichte, Hegel e Rousseau che vi ravvisa il tradimento della sovranità popolare ed elimina la figura dell'autore ridotto a spettatore, osservatore, sebbene il tema della "denaturazione" e le premesse hobbesiane siano riconosciute valide ed esatte da Rousseau: affinché si realizzi uno Stato correttamente gestito, è necessario che l'uomo sia "civilizzato", che diventi cittadino che abbandoni la propria indole naturale. Segreto omaggio, questo, una segreta accettazione, con le dovute modifiche, dello schema hobbesiano del passaggio dalle premesse individualiste e pessimiste dello stato naturale allo Stato, attraverso il contratto sociale che dà origine ad una forma interiorizzata di rappresentanza: ognuno è suddito ma è anche cittadino e sovrano, la propria volontà particolare è diversa dalla volontà generale e ciononostante quest'ultima è la propria volontà. (Cfr. G. DUSO, *La logica del potere*, cit., pp. 117-135; ID., *La rappresentanza politica*, cit., pp. 24-27). Già a partire da John Locke, il cui interlocutore è proprio Hobbes, si avvia la critica dell'assolutismo fondata sull'inviolabilità dei diritti innati dell'uomo: il potere politico ha la funzione di garantire ed assicurare la fruizione dei diritti personali. La teoria lockeana pone le basi del futuro *liberalismo*: proprio nel momento culminante del potere assolutistico tipico dell'età moderna viene messa in crisi la legittimazione esclusiva del principe. All'interno dello Stato si profila un'evoluzione in senso costituzionale e democratico-popolare attraverso quelle forze sociali che l'assolutismo aveva neutralizzato in favore del monopolio del potere, evoluzione che avviene soprattutto con le Rivoluzioni Americana e Francese. Le parole chiave sono *diritti dell'uomo*, *libertà*, *uguaglianza*, *popolo* e *costituzione*: si rivendica un popolo omogeneo, una nazione in cui non ci siano più privilegi né differenze, il tutto sancito nella Costituzione, che è l'indicazione formale dei nuovi limiti del potere politico. Lo Stato deve essere fondato su principi giusti, deve essere costituito e per tale motivo emerge un soggetto costituente, la società, l'intera nazione, ed il popolo come vero sovrano, dotato di potere assoluto; si consolida l'idea secondo cui il potere deve rispettare dei diritti inviolabili della natura, perché questi precedono l'ordine politico. Jaume e Duso (*Hobbes et l'Etat représentatif* pp. 191-193 e *La rappresentanza politica*, pp. 55-66) in proposito, rinviengono tracce della teoria hobbesiana anche nella *Dichiarazione dei diritti dell'uomo* del 1789, sebbene sia d'uso comune contrapporre il liberalismo della Carta Costituzionale all'autoritarismo dei concetti hobbesiani; è senz'altro vero che il testo francese enuncia un principio di sovranità popolare di stampo rousseauiano, mentre Hobbes è sempre identificato con i difensori della monarchia assoluta; sul piano delle esigenze del pensiero teorico nella Dichiarazione non c'è la distinzione articolata tra uomo e cittadino, né una teoria del contratto, ma è altrettanto vero che nella teoria di Hobbes sono presenti delle premesse individualiste di un'intera epoca. Le medesime premesse hobbesiane si trovano in Sieyès, autore di uno dei *Progetti preparatori della Dichiarazione* e di *Qu'est-ce que le Tiers Etat?*. Nel progetto, infatti, egli parla di uno stato di guerra tra gli uomini e di una soluzione ad esso di stampo utilitaristico; nel *Tiers Etat*, invece, esprime chiaramente la necessità di un'*astrazione* per passare dalle individualità distinte e contrastanti circa il proprio benessere, ad una nazione ed individua nella rappresentanza il mezzo di tale passaggio. Pertanto, dopo tale confronto Jaume afferma che sia nella Dichiarazione sia in Sieyès, le problematiche di Hobbes vengono riprese, limitate, ma non rifiutate, perché il problema posto dal filosofo inglese circa la conciliabilità degli interessi individuali, ha l'unico difetto di essere stato esposto e risolto troppo brutalmente, in maniera troppo esasperata, tanto da non poter essere accet-

innovazioni hobbesiane che fanno di tale filosofo l'autore piú interpretato, studiato e criticato: avversato dagli illuministi come teorico dell'assolutismo e dai tradizionalisti come ateo, filosofo politico poco amato, Hobbes è stato riscoperto nel Novecento come il cruciale pensatore del rapporto ineludibile fra Stato ed individuo, come teorico del nesso tra sovranità, legge e cittadinanza, come colui nel cui pensiero si racchiudono molte delle ragioni e delle contraddizioni caratteristiche della stagione politica dello Stato nella piena modernità. Che Hobbes abbia di fatto fornito a un'epoca l'impianto categoriale della politica è dimostrato anche dalle molteplici e discordanti interpretazioni che di lui sono state date, come teorico ora delle logiche della modernità, ora della crisi morale tradizionale che fin dall'origine la connota, ora del liberalismo e dello Stato di diritto, ma anche della sovranità decisionistica e della teologia politica, ora del totalitarismo, ora dell'individualismo possessivo e dell'utilitarismo, ora della morale razionale come precondizione della politica, ora, infine, come inventore dello Stato quale entità politica determinata dalle guerre civili di religione. Per dirla con Bobbio, il Leviatano è il grande Stato moderno, che nasce dalle ceneri della società medievale e Hobbes un osservatore spregiudicato che assiste, umanamente inorridito, ma filosoficamente impassibile, alla nascita di un grande evento di cui cerca di capire le cause e il fine<sup>212</sup>.

Cosí si può concludere con che molti dei principi fondamentali della filosofia politica moderna «non sarebbero venuti in mente a nessuno, se non fossero apparsi nelle opere di Hobbes»<sup>213</sup>. Come ha scritto Polin, Hobbes è un «incomparabile maestro politico», le cui «lezioni rimangono vive e feconde» ancora oggi<sup>214</sup>, ha affrontato ogni problema ed argomento andando alle radici degli stessi e per questo qualcuno lo ha definito un *classico perennemente ispiratore* che «nessuno può ignorare impunemente», come scrive Strauss tracciando un bilancio dell'evoluzione dell'apprezzamento del filosofo inglese<sup>215</sup>.

tata, se non in parte, da chi teorizza la sovranità del popolo. Lo Stato moderno assumerà poi la sua forma definitiva con Hegel che, mettendo in discussione la concezione propria della scienza del diritto naturale, che a suo avviso è sfociata in una serie di contraddizioni dovute alla mancanza di mediazione tra la molteplicità degli individui e l'unità politica, supera la concezione giusnaturalistica ed hobbesiana dei singoli individui come fondamento della società: essi sono reali solo all'interno dei rapporti che li costituiscono. Durante tutto l'Ottocento ha luogo il passaggio dalla sfera della legittimità a quella della legalità, che segna una fase ulteriore dello Stato moderno, quella dello Stato di diritto, che si evolve dapprima come Stato-nazione e poi come Stato democratico, fondato sulla libertà politica e l'uguaglianza di partecipazione dei cittadini. Si apre la strada per una nuova concezione del potere e della sovranità che si sviluppa nel corso del XXI secolo, fino alla teorizzazione di una sua crisi e Hobbes, unitamente alla propria idea di sovranità, si ripropone e si dimostra ancora come fulcro centrale e base sempre presente, sebbene rivisitata, di ogni teoria politica, anche odierna.

<sup>212</sup> N. BOBBIO, *Op. cit.*, p. 66.

<sup>213</sup> R. TUCK, *Op. cit.*, p. 104.

<sup>214</sup> R. POLIN, *Introduction a De Cive ou les fondements de la politique*, in G. SORGI, *Quale Hobbes?* cit., p. 14.

<sup>215</sup> L. STRAUSS, *Op. cit.*, pp. 351-358.

Questo è il punto di partenza delle teorie successive e il motivo che ha condotto alla rivalutazione di Hobbes come pensatore fondamentale, chiave, del Novecento e che spinge a studiarlo ancora oggi.

## FONTI

- AURELIO AGOSTINO, *La città di Dio*, a cura di A. Borgogno, ed. Paoline, Roma 1979.
- JOHANNES ALTHUSIUS, *Politica*, a cura di D. Neri, Guida, Napoli 1980.
- , *Politica methodice digesta atque exemplis sacris et profanis illustrata*, Aalen Scientia Verlag, Darmstadt 1981.
- HANNAH ARENDT, *Le origini del totalitarismo*, Edizioni Comunità, Milano 1971.
- , *La disobbedienza civile e altri saggi*, a cura di T. Serra, Giuffrè, Milano 1985.
- , *Vita activa*, a cura di A. Dal Lago, Bompiani, Milano 2004.
- ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, a cura di M. Zanatta, Bur, Milano 1986, 2 voll.
- , *Politica*, a cura di R. Laurenti, Laterza, Roma-Bari 2000.
- FRANCESCO BACONE, *The Works of Francis Bacon*, a cura di J. Spedding, Longman, London 1858.
- , *Scritti politici, giuridici e storici*, a cura di E. De Mas, Utet, Torino 1971, 2 voll.
- PIERRE BAYLE, *Dictionnaire historique et critique*, 4<sup>e</sup> édition, Amsterdam et Leyde 1730.
- THEODORE DE BEZE, *Les hommes illustres*, Paris 1581.
- JEAN BODIN, *Démonomanie des sorciers*, Paris 1580.
- , *Demonomania*, Basilea 1581.
- , *De Republica libri sex, latine ab authore redditi multo quam antea locupletiores*, Viduae Jonae Rosae, Francufurti 1594.
- , *Paradoxon. Quod nec virtus in mediocritate in summum hominis bonum in virtutis considerare possit*, Pariis 1596.
- , *Paradoxe. Qu'il n'y a pas une seule vertu en médiocrité, ny au milieu deux vices*, Paris 1598.
- , *Colloquium heptaplomeres de rerum sublimium arcanis abditis*, Klincksieck, Pariis 1857.
- , *Les six livres de la République*, Du Puys, Paris 1583, ristampa Aalen Scientia Verlag, Darmstadt 1977.
- , *I sei libri dello Stato*, a cura di M. Isnardi Parente e D. Quaglioni, Utet, Torino 1988, 1997, 3 voll.
- GIOVANNI CALVINO, *Istituzione della religione cristiana*, a cura di G. Tourn, Utet, Torino 1971, 2 voll.
- CARTESIO, *Opere*, a cura di E. Garin, Laterza, Roma-Bari 1967.
- , *Discorso sul metodo*, testo a fronte, a cura di M. Garin, Laterza, Roma-Bari 1998.
- PIERRE CHARRON, *De la sagesse*, a cura di A. Duval, Slatkine, Genève 1968.
- EGIDIO COLONNA (detto ROMANO o GILLES DE ROME), *De regimine principum libri III*, apud Bartholomeum Zannettum, Romae 1607.
- , *Il potere della Chiesa*, a cura di G. Dotto e G. B. Marcoaldi, Città Nuova, Roma 2000.

- BENJAMIN CONSTANT, *Principi di politica*, a cura di U. Cerroni, Editori Riuniti, Roma 1970.
- , *Discorso sulla libertà degli antichi paragonata a quella dei moderni*, a cura di G. Paoletti, Einaudi, Torino 2001.
- NICCOLÓ CUSANO, *De docta ignorantia*, a cura di E. Hoffmann, R. Klibansky, Meiner, Lipsia 1932.
- , *Opere religiose*, a cura di P. Gaia, Utet, Torino 1971.
- ERASMO DA ROTTERDAM, *Querela pacis undique gentium eiectae profligataeque authore desiderio Erasmo Roterodamo*, 1517.
- , *Elogio della follia*, testo a fronte, a cura di G. D’Anna, Newton, Roma 2005.
- ERODOTO, *Storie*, a cura di P. Sgroj, Newton, Roma 1997.
- MICHEL FOUCAULT, *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione*, a cura di A. Tarchetti, Einaudi, Torino 1976.
- , *Della natura umana. Invariante biologico e potere politico*, DeriveApprodi, Roma 2005.
- SIGMUND FREUD, *Opere 1912-1914. Totem e tabù e altri scritti*, a cura di C. L. Musatti, Boringhieri, Torino 1989.
- GALILEO GALILEI, *Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo tolemaico e copernicano*, a cura di L. Sosio, Einaudi, Torino 1970.
- , *Opere*, a cura di F. Brunetti, Utet, Torino 1980.
- GIOVANNI DI SALISBURY, *The Statesman’s Book of John of Salisbury*, (books 4, 5, 6, paragraphs of 7, 8) by J. Dickinson, Russell & Russell, New York 1963.
- , *Policraticus*, (books 1, 2, 3) by J. B. Pike, Octagon Books, New York 1972.
- , *Policraticus*, a cura di L. Bianchi e Mt. Fumagalli Beonio Brocchieri, Jaca Book, Milano 1984.
- , *Historia Pontificalis*, Latin and English texts edited and translated by M. Chibnall, Clarendon Press, Oxford 1986.
- , *The Letters of John of Salisbury (1153-1161 & 1163-1180)*, edited by W. J. Millor, H. E. Butler and C. N. L. Brooke, Clarendon Press, Oxford 1986, 2 voll.
- UGO GROZIO, *Mare liberum*, a cura di F. Izzo, Liguori, Napoli 2007.
- GUGLIELMO D’OCKHAM, *Dialogus*, by J. Kilcullen and J. Scott, British Academy 1995.
- , *Il filosofo e la politica*, a cura di F. Camastra, testo latino a fronte, Bompiani, Milano 2002.
- , *La spada e lo scettro. Due scritti politici*, a cura di S. Simonetta, testo a fronte, Bur, Milano 2004.
- JURGEN HABERMAS, *Fatti e norme. Contributi a una teoria discorsiva del diritto e della democrazia*, a cura di L. Ceppa, Guerini e Associati, Napoli 1996.
- , *L’inclusione dell’altro. Studi di teoria politica*, a cura di L. Ceppa, Feltrinelli, Milano 1998.
- , *La costellazione postnazionale. Mercato globale, nazioni e democrazia*, a cura di L. Ceppa, Feltrinelli, Milano 1999.
- , *Il futuro della natura umana. I rischi di una genetica liberale*, a cura di L. Ceppa, Einaudi, Torino 2002.
- ALEXANDER HAMILTON, *Il federalismo*, a cura di D. Fisichella, Edizioni Olivares, Milano 1993.
- FRIEDRICH HEGEL, *Il dominio della politica*, a cura di N. Merker, Editori Riuniti, Roma 1997.

- HERMAN HELLER, *La sovranità e altri scritti sulla dottrina del diritto e dello Stato*, a cura di P. Pasquino, Giuffrè, Milano 1987.
- THOMAS HOBBS, *Philosophical Rudiments Concerning Government and Society*, in *English works*, vol. II, Aalen Scientia Verlag, Darmstadt, 1966.
- , *De Homine*, a cura di A. Pacchi, Utet, Torino 1971.
- , *Opere politiche*, vol. I, a cura di N. Bobbio, Utet, Torino 1971.
- , *Elementi di legge naturale e politica*, a cura di A. Pacchi, La Nuova Italia, Firenze 1972.
- , *Elementi di Filosofia. Il corpo –, l'uomo*, a cura di A. Negri, Utet, Torino 1972.
- , *Behemoth*, a cura di O. Nicastro, Laterza, Roma-Bari 1979.
- , *Introduzione alla guerra del Peloponneso di Tucidide*, a cura di G. Borrelli, Bibliopolis, Napoli 1984.
- , *Scritti teologici*, a cura di A. Pacchi, G. Invernizzi, A. Lupoli, Franco Angeli, Milano 1988.
- , *Human Nature and De Corpore Politico*, edited by J. C. A. Gaskin, OUP, Oxford 1994.
- , *De corpore*, edited by J. C. A. Gaskin, OUP, Oxford 1994.
- , *Three lives*, Latin and English texts, edited by J. C. A. Gaskin, OUP, Oxford 1994.
- , *The Correspondence of Thomas Hobbes, (1622-1679)*, by N. Malcolm, Clarendon Press, Oxford 1997, 2 voll.
- , *De Cive. Elementi filosofici sul cittadino*, a cura di T. Magri, Editori Riuniti, Roma 2001.
- , *Leviatano*, a cura di R. Santi, con testo inglese a fronte e latino in nota, Bompiani, Milano 2001.
- FRANÇOIS HOTMAN, *Francogallia juxta editionem adauctam*, Francufurti 1565.
- JUNIUS BRUTUS, *Vindiciae contra tyrannos, sive principiis in populum, populique in principem, legitima potestatem*, Lazari 1622.
- , *Vindiciae contra tyrannos: il potere legittimo del principe sul popolo e del popolo sul principe*, a cura di S. Testoni Binetti, La Rosa, Torino 1994.
- IMMANUEL KANT, *Scritti di storia, politica e diritto*, a cura di F. Gonnelli, Laterza, Roma-Bari 2003.
- HANS KELSEN, *Il primato del parlamento*, a cura di C. Geraci, Giuffrè, Milano 1982.
- , *Il problema della sovranità e la teoria del diritto internazionale: contributo per una dottrina pura del diritto*, a cura di A. Carrino, Giuffrè, Milano 1989.
- ETIENNE LA BOÉTIE, *La servitù volontaria*, a cura di R. De Capua, Procaccino, Napoli 1999.
- GERHARD LEIBHOLZ, *La rappresentazione nella democrazia*, a cura di S. Forti, Giuffrè, Milano 1989.
- JOHN LOCKE, *Trattato sul governo*, a cura di L. Formigari, Editori Riuniti, Roma 1995.
- MARTIN LUTERO, *Scritti Politici*, a cura di L. Firpo, Utet, Torino 1959.
- NICCOLÒ MACHIAVELLI, *Opere*, a cura di M. Bonfantini, Treccani, Milano 2006.
- MARSILIO DA PADOVA, *Defensor minor*, a cura di C. Vasoli, Guida, Napoli 1975.
- , *Defensor pacis*, con testo latino a fronte, a cura di Mt. Fumagalli Beonio Brocchieri, M. Conetti, C. Fiocchi, S. Radice, S. Simonetta, Rizzoli, Milano 2002, 2 voll.
- MICHEL DE MONTAIGNE, *Essais*, 1580, 2 voll.
- , *Saggi*, a cura di F. Garavini, Mondadori, Milano 1970, 2 voll.
- JEAN PAUL MIGNÉ, *Patrologia latina*, 1844-1855.
- PIETRO D'ALVERNIA, *Politica*, textum Taurini editum 1954.

- PLATONE, *La Repubblica*, a cura di F. Sartori, Laterza, Roma-Bari 1994.
- , *Tutte le opere*, con testi a fronte, a cura di E. V. Maltese, Newton, Roma 2006.
- JOHN RAWLS, *Una teoria della giustizia*, a cura di S. Maffettone, Feltrinelli, Milano 1993.
- JEAN-JACQUES ROUSSEAU, *Scritti politici*, a cura di P. Alatri, Utet, Torino 1971.
- , *Il contratto sociale*, a cura di B. Carnevali, introduzione di E. Cassirer, Mondadori, Milano 2002.
- CARL SCHMITT, *Il custode della costituzione*, a cura di A. Caracciolo, Giuffrè, Milano 1981.
- , *Dottrina della costituzione*, a cura di A. Caracciolo, Giuffrè, Milano 1984.
- , *Scritti su Thomas Hobbes*, a cura di C. Galli, Giuffrè, Milano 1986.
- , *Terra e mare. Una considerazione sulla storia del mondo*, a cura di A. Bolaffi, Giuffrè, Milano 1986.
- , *Ex captivitate salus. Esperienze degli anni 1945-47*, a cura di C. Mainoldi, Adelphi, Milano 1987.
- , *Dialogo sul potere*, a cura di J. Scanu, Il Melangolo, Genova 1990.
- , *Il Nomos della terra nel diritto internazionale dello “jus publicum europaeum”*, a cura di E. Castrucci e F. Volpi, Adelphi, Milano 1998.
- , *Le categorie del politico. Saggi di teoria politica*, a cura di G. Miglio e P. Schiera, Il Mulino, Bologna 2001.
- BARUCH SPINOZA, *Trattato teologico - politico*, a cura di A. Dini, testo latino a fronte, Bompiani, Milano 2001.
- JOHN STUART MILL, *Considerazioni sul governo rappresentativo*, a cura di M. Prospero, Editori Riuniti, Roma 1997.
- SUN TSU, *L'arte della guerra*, a cura di F. Fracasso, Newton, Roma 2006.
- TOLOMEO DA LUCCA, *De regimine principum*, textum Taurini editum 1954.
- TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae*, traduzione e commento a cura dei domenicani italiani, testo latino dell'edizione leonina, Roma 1949-1952.
- , *La politica. Estratti della Somma Teologica e De Regimine Principum ad Cypri*, a cura di U. Pucci, Esi, Torino 1935.
- , *De regimine Principum ad Regem Cypri et De Regimine Judeorum ad ducissam Brabantiae: politica opuscola duo*, J. Mathis Curante, Marietti, Torino 1948.
- , *L'alchimia. Trattato della pietra filosofale*, a cura di P. Cortesi, Newton, Roma 2006.
- TUCIDIDE, *Storia della guerra del Peloponneso*, a cura di L. Canfora, testo greco a fronte, Mondadori, Milano 2007.

## STUDI

- AA.Vv., *Diritto e potere nella storia europea. Atti del IV Congresso Internazionale della società Italiana di storia del diritto in onore di Bruno Paradisi*, Olschki, Firenze 1982, 2 voll.
- AA.Vv., *Libertà*, Marsilio, Venezia 1991.
- AA.Vv., *Jean Bodin. Actes du colloque interdisciplinaire d'Angers (Mai 1984)*, PUA, Angers 1995.
- AA. Vv., *Ordo juris. Storia e forma dell'esperienza giuridica*, Giuffrè, Milano 2003.
- ACCARINO Bruno, *Rappresentanza*, Il Mulino, Bologna 1999.
- ADORNO Francesco, *Introduzione a Socrate*, Laterza, Roma-Bari 1970.

- AGAMBEN Giorgio, *Il sacramento del linguaggio. Archeologia del giuramento*, Laterza, Roma-Bari 2008.
- ALLEN J. W., *A history of political thought in the Sixteenth century*, Methuen, London 1961.
- ALTINI Carlo, *La storia della filosofia come filosofia politica. Carl Schmitt e Leo Strauss lettori di Thomas Hobbes*, Ets, Pisa 2004.
- AMENDOLA Adalgiso, *Il sovrano e la maschera. Saggio sul concetto di persona in Thomas Hobbes*, Esi, Napoli 1998.
- , a cura di, *Dopo il Nomos moderno? Uguaglianza, neutralità, soggetto*, Esi, Napoli 2006.
- «ARCHIVES DE PHILOSOPHIE», Tome 63, cahier 3, Beauchesne éditeur, Paris 2000, pp. 371-391.
- , Tome 67, cahier 1, Centre Sèvres, Paris 2004.
- , Tome 68, cahier 3, Centre Sèvres, Paris 2005.
- «ARCHIVES D'HISTOIRE DOCTRINALE ET LITTÉRATURE DU MOYEN ÂGE», LXXVII, 69, Vrin, Paris 2002, pp. 67-113.
- «ARCHIVIO STORICO E GIURIDICO SARDO DI SASSARI», 7, 2000.
- ARGENIO Antonella, *Alexis de Tocqueville e Hannah Arendt. Un dialogo a distanza*, ES, Napoli 2005.
- , a cura di, *Biopolitiche*, Editore Sellino, Avellino - Roma 2006.
- ARQUILLIÈRE H. X., *Le plus ancien traité de l'Eglise. Jacques de Viterbe De Regimine Christiano (1301-1302) étude des sources et édition critique*, Beauchesne, Paris 1926.
- , *L'Augustinisme Politique. Essai sur la formation des théories politiques du Moyen Âge*, Vrin, Paris 1955.
- ASCHERI Mario, *Istituzioni medievali*, Il Mulino, Bologna 1999.
- «ASTERION», 2, juillet 2004.
- , 3, Septembre 2005.
- AZZARITI Gaetano, *Critica della democrazia identitaria. Lo Stato costituzionale schmittiano e la crisi del parlamentarismo*, Laterza, Roma-Bari 2005.
- BALDINI A. Enzo, a cura di, *J. Bodin a 400 anni dalla morte, bilancio storiografico e prospettive di ricerca*, Olschki, Firenze 1997.
- BARBERIS Mauro, *Libertà*, Il Mulino, Bologna 1999.
- BATTISTA Anna Maria, *Alle origini del pensiero politico libertino: Montaigne e Charron*, Giuffrè, Milano 1979.
- , *Nascita della psicologia politica*, ECIG, Genova 1982.
- BAUDRILLART Henri, *J. Bodin et son temps. Tableau des théories politiques et des idées économiques au XVI<sup>ème</sup> siècle*, Librairie de Guillaumin, Paris 1853.
- BAUMRIN, B. H., *Hobbes's Christian Commonwealth*, in "Hobbes studies", vol. XIII, 2000, pp. 3-11.
- BAZZICALUPO Laura, *Hannah Arendt. La storia per la politica*, Esi, Napoli 1996.
- , ESPOSITO Roberto, a cura di, *Politica della vita: sovranità, biopotere, diritti*, Laterza, Roma-Bari 2003.
- BEAUD Olivier, *La potenza dello Stato*, Esi, Napoli 2002.
- BELLOMO Manlio, *Società ed istituzioni dal Medioevo agli inizi dell'età moderna*, Il Cigno Galileo Galilei, Roma 1994.
- BENOIST Alain de, *Qu'est-ce que la souveraineté*, in "Elements", 96, 1999, pp. 24-35.

- BENDIX Reinhardt, *Re o popolo. Il potere e il mandato di governare*, Feltrinelli, Milano 1980.
- BERMAN Harold J., *Diritto e rivoluzione. Le origini della tradizione giuridica occidentale*, traduzione di E. Vianello, Il Mulino, Bologna 1998.
- BERNS Thomas, *Souveraineté et gouvernementalité*, in "Archivio di Ragion di Stato", 2000.
- BERTELLI Sergio, *Il corpo del re. Sacralità del potere nell'Europa medievale e moderna*, Ponte delle Grazie, Firenze 1995.
- BETTETINI Maria, *Figure di verità. La finzione nel Medioevo occidentale*, Einaudi, Torino 2004.
- BIANCHI Lorenzo, *Tradizione libertà e critica storica. Da Naudé a Bayle*, Franco Angeli, Milano 1988.
- BIROCCHI Italo, *Persona giuridica nel diritto medievale e moderno*, in *Digesto discipline privatistiche*, sezione civile, vol. XIII., VI edizione 1996.
- BLOCH Marc, *La società feudale*, traduzione di B. M. Cremonesi, Einaudi, Torino 1962.
- , *I re taumaturghi. Studi sul carattere sovranaturale attribuito alla potenza dei re particolarmente in Francia e in Inghilterra*, traduzione di S. Lega, Einaudi, Torino 1974.
- BLUMENBERG Hans, *La legittimità dell'età moderna*, traduzione di C. Marelli, Marietti, Genova 1992.
- BOBBIO Norberto, *Locke e il diritto naturale*, Giappichelli, Torino 1963.
- , *Da Hobbes a Marx*, Morano, Napoli 1965.
- , *Giusnaturalismo e positivismo giuridico*, Edizioni Comunità, Milano 1972.
- , *Thomas Hobbes*, Einaudi, Torino 1989.
- , *L'età dei diritti*, Einaudi, Torino 1990 e 1992.
- , *Teoria generale del diritto*, Giappichelli, Torino 1993.
- , *Stato, governo e società. Frammenti di un dizionario politico*, Einaudi, Torino 1995.
- , *Eguaglianza e libertà*, Einaudi, Torino 2009.
- BODEI Remo, *Geometria delle passioni. Paura, speranza, felicità: filosofia e uso politico*, Feltrinelli, Milano 2003.
- BOISACQ Emile, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque: étudiée dans ses rapports avec les autres langues indo européennes*, Winter, Heidelberg 1950.
- BOLAFFI Angelo, *Il crepuscolo della sovranità. Filosofia politica nella Germania del Novecento*, Donzelli, Roma 2002.
- , *Pensiero e potere. Pensare oltre il '900*, Pensa Multimedia, Lecce 2006.
- BORRELLI Gianfranco, a cura di, *Thomas Hobbes. Le ragioni del moderno tra teologia e politica*, Morano, Napoli 1990.
- , *Il lato oscuro del Leviathan. Hobbes contro Machiavelli*, Cronopio, Napoli 2009.
- BOUTET Dominique, VERGER Jacques, a cura di, *Penser le pouvoir au Moyen Age (VIIIe - XVe siècle)*, Editions rue d'Ulm, Paris 2000.
- BRANDT Reinhardt, *La filosofia nella pittura. Da Giorgione a Magritte*, Mondadori, Milano 2003.
- BRAVO Gian Mario, MALANDRINO Corrado, *Profilo di storia del pensiero politico. Da Machiavelli all'Ottocento*, Carocci, Roma 1994.
- BRENNAN Geoffrey, HAMLIN Alain, *On political representation*, in «British Journal of Political Science», 29, 1999, pp. 109-127.
- BRIGUGLIA Gianluca, *Est respublica quoddam corpus: una metafora politica nel Medioevo*, in "Rivista di storia della Filosofia", n. 4, 1999, pp. 549-71.

- , a cura di, *Medioevo in discussione. Temi, problemi, interpretazioni del pensiero medievale*, Unicopli, Milano 2001.
- , *Il corpo vivente dello Stato. Una metafora politica*, Mondadori, Milano 2006.
- BROWN Keith, *Thomas Hobbes and the title-page of Leviathan*, in «Philosophy», 55, 1980, pp. 410-411.
- BRUN JEAN, *Platon et l'Académie*, Puf, Paris 1994.
- BRUNELLO Bruno, *Le dottrine politiche da S. Tommaso d'Aquino a Bartolo da Sassoferrato*, Patron Editore, Bologna 1956.
- «BRUNIANA & CAMPANELLIANA», vol. VIII, 1, 2002.
- BRUNNER Otto, *Per una nuova storia costituzionale e sociale*, a cura di P. Schiera, Vita e Pensiero, Milano 1970.
- , *Terra e potere. Strutture pre-statali e pre-moderne nella storia costituzionale dell' Austria medievale*, a cura di P. Schiera, Giuffrè, Milano 1983.
- , *Storia sociale dell'Europa nel Medioevo*, traduzione di G. Corni, Il Mulino, Bologna 1988.
- BUCKLE Stephen, *Natural law and theory of property. From Grotius to Hume*, Clarendon Press, Oxford 1991.
- BULL Hedley, *La società anarchica. L'ordine nella politica mondiale*, a cura di A. Panebianco, Vita e Pensiero, Milano 2005.
- BURGIO Alberto, *Guerra. Scenari della nuova grande trasformazione*, DeriveApprodi, Roma 2004.
- BURNS J. H., *The Cambridge history of medieval political thought. C. 350-C. 1450*, CUP, Cambridge 1988.
- CALASSO Francesco, *Medio Evo del diritto. I –. Le fonti*, Giuffrè, Milano 1954.
- , *I glossatori e la teoria della sovranità. Studio di diritto comune pubblico*, Giuffrè, Milano 1957.
- , *Gli ordinamenti giuridici del rinascimento medievale*, Giuffrè, Milano 1965.
- CALDERINI Lucio, *La politica di Althusius tra rappresentanza e diritto di resistenza*, Franco Angeli, Milano 1995.
- CALFAPIETRA Vincenzo, *Corso di diritto privato*, Loffredo, Napoli 1967.
- CANFORA Davide, *Prima di Machiavelli. Politica e cultura in età umanistica*, Laterza, Roma-Bari 2005.
- CANNING Joseph, *The political thought of Baldus de Ubaldis*, CUP, Cambridge 1987.
- CARAVALA Mario, *Gli ordinamenti giuridici dell'Europa medievale*, Il Mulino, Bologna 1994.
- CARCASSONNE Elie, *Montesquieu et le problème de la constitution française au XVIII<sup>e</sup> siècle*, Slatkine, Genève 1978.
- CARILLO Gennaro, a cura di, *Unità e disunione della polis*, Sellino Editore, Roma - Avelino 2007.
- CARLYLE Robert e Alexander, *Il pensiero politico medievale*, a cura di L. Firpo, Laterza, Roma-Bari 1956, 1959, 1967, 1968, 4 voll.
- CARNEVALI Barbara, *Potere e riconoscimento: il modello hobbesiano*, in "Iride" a. XVII, n. 46, settembre-dicembre 2005.
- CATTANEO Mario A., *Il positivismo giuridico inglese. Hobbes, Bentham, Austin*, Giuffrè, Milano 1962.

- CASAGRANDE Carla e VECCHIO Silvana, a cura di, *Anima e corpo nella cultura medievale*, Sismel, Edizioni del Galluzzo, Firenze 1999.
- CASINI Paolo, *Introduzione a Rousseau*, Laterza, Roma-Bari 1999.
- CAVARERO Adriana, *Corpo in Figure. Filosofia e politica della corporeità*, Feltrinelli, Milano 1995.
- CECCARELLI MOROLLI Danilo, *Breve Introduzione alla formazione storica del diritto bizantino: i giuristi dell'Impero Romano d'Oriente*, Lilo 2007.
- CEDRONI Lorella, *Il lessico della rappresentanza politica*, Rubettino, Messina 1996.
- , *Il linguaggio politico*, Carocci, Roma 2002.
- , *La rappresentanza politica. Teorie e modelli*, Franco Angeli, Milano 2004.
- CESA Claudio, *Introduzione a Fichte*, Laterza, Roma-Bari 1994.
- CHANTRAINE Pierre, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque: histoire des mots*, Klincksieck, Paris 1980.
- CHIODI Giulio Maria, *Legge naturale e positiva nella filosofia politica di Thomas Hobbes*, Giuffrè, Milano 1968.
- COLI Daniela, *La modernità di Thomas Hobbes*, Il Mulino, Bologna 1994.
- , *I Three discourses di Thomas Hobbes*, in “Rivista di Filosofia”, vol. LXXXIX, 2, 1998.
- CONTI ODORISIO Ginevra, *Famiglia e Stato nella République di J. Bodin*, Giappichelli, Torino 1993.
- CORTESE Ennio, *Il problema della sovranità del pensiero giuridico medievale*, Bulzoni, Roma 1982.
- COSÌ Giovanni, *Saggio sulla disobbedienza civile. Storia e critica del dissenso in democrazia*, Giuffrè, Milano 1984.
- COSTA Pietro, *Civitas, storia della cittadinanza in Europa. I - Dalla civiltà comunale al Settecento*, Laterza, Roma-Bari 1999.
- , *Civitas, storia della cittadinanza in Europa. II - L'età delle rivoluzioni (1789-1848)*, Laterza, Roma-Bari 2000.
- , *Civitas, storia della cittadinanza in Europa. III - La civiltà liberale*, Laterza, Roma-Bari 2001.
- , *Civitas, storia della cittadinanza in Europa. IV - L'età dei totalitarismi e della democrazia*, Laterza, Roma-Bari 2001.
- , *Iurisdictio. Semantica del potere politico nella pubblicistica medievale (1100-1433)*, Giuffrè, Milano 2002.
- COSTANTINI Dino, *La passione per la solitudine. Disuguaglianza e solitudine alle origini del pensiero liberale. Una lettura del Secondo Trattato sul governo di John Locke*, Poligrafo, Padova 2003.
- CRAPULLI Giovanni, *Introduzione a Descartes*, Laterza, Roma-Bari 2002.
- CRISTIANI Marta, *Dall'unanimitas all'universitas. Da Alcuino a Giovanni Eurigena. Lineamenti ideologici e terminologia politica della cultura del secolo IX*, Istituto Borromini, Roma 1978.
- CUCCINIELLO Antonio, *Il potere che limita il potere. Un'analisi del costituzionalismo di Montesquieu*, Esi, Napoli 2006.
- CUOMO Ettore, *Profilo del liberalismo europeo*, Esi, Napoli 1981.
- CUPAIUOLO Fabio, *Storia della letteratura latina*, Loffredo, Napoli 1994.
- CUTINELLI RENDINA Emanuele, *Introduzione a Machiavelli*, Laterza, Roma-Bari 1999.

- D'ANDREA Dimitri, *Prometeo e Ulisse. Natura umana e ordine politico in Thomas Hobbes*, Carocci, Roma 1997.
- D'ATTORRE Alfredo, *Perché gli uomini obbediscono. Max Weber e l'analisi della socialità umana*, Bibliopolis, Napoli 2004.
- D'AVACK Lorenzo, *La ragione dei re: il pensiero politico di Giacomo I*, Giuffrè Editore, Milano 1974.
- , *Costituzione e Rivoluzione. La controversia sulla sovranità legale nell'Inghilterra del '600*, Giuffrè Editore, Milano 2000.
- DAMIATA Marino, *Plenitudo potestatis e universitas civium in Marsilio da Padova*, Studi Francescani, Firenze 1983.
- DE CRISTOFARO Ernesto, *Sovranità in frammenti. La semantica del potere in Michel Foucault e Niklas Luhmann*, Ombre Corte, Verona 2007.
- DE GIOVANNI Biagio, *L'ambigua potenza dell'Europa*, Guida, Napoli 2000.
- , *La filosofia e l'Europa moderna*, Il Mulino, Bologna 2004.
- DE LAGARDE Georges, *La naissance de l'esprit laïque au déclin du Moyen Age*, Editions Nauwelaerts, Louvain-Paris, 1956, 1958, 1962, 1963, 1970, 5 voll.
- DE MARCO Maria Clara, *Cittadini. Elementi di diritto, economia, educazione civica*, McGraw Hill, 1993.
- DE RUGGIERO Guido, *Storia del Liberalismo europeo*, Laterza, Bari 1941.
- DE SANCTIS Francesco M., *Dall'assolutismo alla democrazia*, Giappichelli, Torino 1993.
- , *Tempo di democrazia. Alexis de Tocqueville*, ES, Napoli 2005.
- DELACROIX Françoise, VINCIGUERRE Mady, *Dictionnaire encyclopédique*, Larousse, Paris 2001.
- DENZER Horst, a cura di, *Jean Bodin*, C. H. Beck, Munchen 1973.
- DERATHÉ Robert, *Jean-Jacques Rousseau e la scienza politica del suo tempo*, traduzione di R. Ferrara, Il Mulino, Bologna 1993.
- DI MARCO Giuseppe Antonio, *Thomas Hobbes nel decisionismo giuridico di Carl Schmitt*, Guida, Napoli 1999.
- DINI Vittorio, *Saggezza e prudenza. Studi per la ricostruzione di un'antropologia in prima età moderna*, Liguori, Napoli 1983.
- DIZIONARIO DI FILOSOFIA, Diretto da N. Abbagnano, Utet, Torino 1993.
- DIZIONARIO DI POLITICA, Diretto da N. Bobbio, N. Matteucci, G. Pasquino, Utet, Torino 1998.
- DOLCINI Carlo, a cura di, *Il pensiero politico del basso Medioevo*, Patron Editore, Bologna 1983.
- , *Crisi dei poteri e politologia in crisi. Da Sinibaldo Fieschi a Guglielmo d'Ockham*, Patron Editore, Bologna 1988.
- , *Introduzione a Marsilio da Padova*, Laterza, Roma-Bari 1995.
- «DROITS», 21, Puf, Paris 1995, pp. 3-126.
- DUSO Giuseppe, a cura di, *La politica oltre lo Stato: Carl Schmitt*, Arsenale, Venezia 1981.
- , a cura di, *Filosofia politica e pratica del pensiero*, Franco Angeli, Milano 1988.
- , a cura di, *Il contratto sociale nella filosofia politica moderna*, Franco Angeli, Milano 1998.
- , *La logica del potere. La storia concettuale come filosofia politica*, Laterza, Roma-Bari 1999.
- , a cura di, *Il potere per la storia della filosofia moderna*, Carocci, Roma 1999.

- , *La rappresentanza politica. Genesi e crisi del concetto*, Franco Angeli, Milano 2003.
- , a cura di, *Oltre la democrazia. Un itinerario attraverso i classici*, Carocci, Roma 2004.
- , a cura di, *Contratto Sociale*, Laterza, Roma-Bari 2005.
- EHLER Sidney Z. e MORALL John B., a cura di, *Chiesa e Stato attraverso i secoli*, Vita e Pensiero, Milano 1954.
- ELTON G. R., a cura di, *The Tudor Constitution*, CUP, Cambridge 1960
- ENCICLOPEDIA DEL PENSIERO POLITICO, diretta da C. Galli e R. Esposito, Laterza, Roma-Bari 2000.
- ENCICLOPEDIA EINAUDI, Utet, Torino 1978.
- ENCICLOPEDIA STORICA, diretta da M. L. Salvadori, Zanichelli, Bologna 2000.
- ENCYCLOPÉDIE PHILOSOPHIQUE UNIVERSELLE, sous la direction de A. Jacob, Puf, Paris 1997.
- ERCOLE Francesco, *Da Bartolo all'Altusio*, Vallecchi, Firenze 1932.
- ERNOUT Alfred, MEILLET Antoine, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, Klincksieck, Paris 1979.
- ESPOSITO Roberto, *Ordine e conflitto. Machiavelli e la letteratura politica del Rinascimento italiano*, Liguori, Napoli 1984.
- , *Nove pensieri sulla politica*, Il Mulino, Bologna 1993.
- , *Communitas. Origine e destino della comunità*, Einaudi, Torino 1998.
- , *Immunitas. Protezione e negazione della vita*, Einaudi, Torino 2002.
- , *Bios. Biopolitica e filosofia*, Einaudi, Torino 2004.
- «EXCURSUS», 2, 1997.
- FAVARETTI CAMPOSAMPIERO Matteo, *Filum cogitandi. Leibniz e la conoscenza simbolica*, Mimesis, Milano 2007.
- FENSKE Hans, *Il pensiero politico contemporaneo*, traduzione di L. Basso e F. Ferraresi, Il Mulino, Bologna 2001.
- FERRAJOLI Luigi, *La sovranità nel mondo moderno. Nascita e crisi dello Stato nazionale*, Laterza, Roma-Bari 1997.
- FERRARESI Furio, a cura di, *Figure della libertà. Autori, dottrine concetti*, Clueb, Bologna 2004.
- FIGGIS John Neville, *The Theory of The Divine Right of Kings*, Cambridge, University Press 1896
- «FILOSOFIA POLITICA», IV, giugno 1990, pp. 77-101.
- , VII, 3, 1993, pp. 391-530.
- , 2, 2000.
- , 1, 2008.
- FIORAVANTI Maurizio, a cura di, *Lo Stato moderno in Europa. Istituzioni e diritto*, Laterza, Roma-Bari 2002.
- FISICHELLA Domenico, a cura di, *La rappresentanza politica*, Giuffrè, Milano 1983.
- , *La rappresentanza politica*, Laterza, Roma-Bari 1996.
- FLOCCHINI Nicola, GUIDOTTI BACCI Piera, *Il nuovo libro degli autori*, Bompiani, Milano 1993.
- FOISNEAU Luc, a cura di, *Politique, droit et theologie chez Bodin, Grotius et Hobbes*, E. Kimé, Paris 1997.
- , WRIGHT Georges, a cura di, *Nuove prospettive critiche sul Leviatano di Hobbes*, Franco Angeli, Milano 2004.

- FOLEY Ridgway K. jr., *The source of sovereignty*, in *The Freeman a publication of the foundation for economic education*, inc. February 1982, vol. 32, N. 2.
- FOLEY Ridgway K. jr., *Vita della mente e tempo della polis. Hannah Arendt tra filosofia e politica*, Franco Angeli, Milano 1996.
- FRANKEL Benjamin, *Realism: restatements and renewal*, Frank Cass, London 1996.
- , *Roots of Realism*, Frank Cass, London 1996.
- FRANKLIN, J. H., *J. Bodin and the XVIth century revolution*, Greenwood P., Westport 1962.
- FUMAGALLI BEONIO BROCCIERI Mariateresa, *Il pensiero politico medievale*, Laterza, Roma-Bari 2004.
- GALGANO Francesco, *Persona giuridica*, in *Digesto*, discipline privatistiche, sezione civile, VI edizione, 1996.
- GALLI Carlo, *Modernità. Categorie e profili politici*, Il Mulino, Bologna, 1988.
- , *Ordine e Contingenza: linee di lettura del “ Leviatano ”*, in A.a.V.v. *Percorsi di libertà. Scritti in onore di N. Matteucci*, Il Mulino, Bologna 1996.
- , *Genealogia della politica. Carl Schmitt e la crisi del pensiero politico moderno*, Il Mulino, Bologna 1996.
- , *Spazi Politici. L’età moderna, l’età globale*, Il Mulino, Bologna 2000.
- , *Lo sguardo di Giano. Saggi su Carl Schmitt*, Il Mulino, Bologna 2008
- , *Contingenza e necessità nella ragione politica moderna*, Laterza, Roma-Bari 2009.
- GALVAO DE SOUSA Josè Pedro, *Da representação politica*, Saraiva, San Paolo 1972.
- GAMBINO Luigi, *I Politiques e l’idea di sovranità (1573-1593)*, Giuffrè, Milano 1991.
- GARGANI Aldo, *Hobbes e la scienza*, Einaudi, Torino 1971.
- GARIN Eugenio, *Umanisti, artisti, scienziati. Studi sul Rinascimento italiano*, Editori Riuniti, Roma 1989.
- GASTALDI Silvia, *Storia del pensiero politico classico*, Laterza, Roma-Bari 1998.
- GAUTHIER David P., *The logic of Leviathan. The Moral and Political Theory of Thomas Hobbes*, Clarendon Press, Oxford 2000.
- GENTILI Dario, a cura di, *La crisi del politico. Antologia de “il Centauro”*, Guida, Napoli 2007.
- GEYMONAT Ludovico, *Galileo Galilei*, Einaudi, Torino 1969.
- GHERARDI Raffaella, a cura di, *La politica e gli Stati. Problemi e figure del pensiero occidentale*, Carocci, Roma 2004.
- GHIBAUDI Silvia Rota, a cura di, *Scritti in onore di Luigi Firpo. Vol. I: ricerche sui secoli XIV-XVI*, Franco Angeli, Milano 1990.
- , a cura di, *Scritti in onore di Luigi Firpo. Vol. II: ricerche sui secoli XVII-XVIII*, Franco Angeli, Milano 1990.
- , a cura di, *Scritti in onore di Luigi Firpo. Vol. III: ricerche sui secoli XIX-XX*, Franco Angeli, Milano 1990.
- , a cura di, *Scritti in onore di Luigi Firpo. Vol. IV: problemi, metodi, prospettive*, Franco Angeli, Milano 1990.
- GHISALBERTI Alessandro, *Introduzione a Ockham*, Laterza, Roma-Bari 1991.
- GIANCOTTI Emilia, *Studi su Hobbes e Spinoza*, a cura di D. Bostrenghi e C. Santinelli, Bibliopolis, Napoli 1995.
- GIANNANTONI Gabriele, a cura di, *Socrate. Tutte le testimonianze da Aristofane e Senofonte ai Padri cristiani*, Laterza, Roma-Bari 1986.

- GIERKE Otto, *Political thought in the Middle Ages*, translated with an introduction by F. W. Maitland, CUP, Cambridge 1951.
- , *Giovanni Althusius e lo sviluppo delle teorie politiche giusnaturalistiche*, a cura di A. Giolitti, Einaudi, Torino 1974.
- GILSON Étienne, *Le Thomisme. Introduction à la philosophie de Saint Thomas d'Aquin*, Vrin, Paris 1972.
- , *La Filosofia nel Medioevo. Dalle origini patristiche alla fine del XIV secolo*, a cura di M. A. Del Torre, La Nuova Italia, Firenze 1973.
- GIOVANNINI G., *La filosofia oggi*, Sandron, Firenze 1983.
- GOLDSMITH M. M., *Picturing Hobbes's politics? The illustrations to Philosophicall Rudiments*, in «Journal of the Warburg and Courtauld Institute», vol. 44, 1981, pp. 232-237.
- GOYARD FABRE Simone, *Bodin et le droit de la République*, Puf, Paris 1989.
- , *Les Principes philosophiques du droit Politique moderne*, Puf, Paris 1997.
- , *Les embarras philosophiques du droit naturel*, Vrin, Paris 2002.
- GRADO Giovanni Merlo, TABACCO Giovanni, *Medioevo. V-XV secolo*, Il Mulino, Bologna 1989.
- GROSSI Paolo, *L'ordine giuridico medievale*, Laterza, Roma-Bari 1995.
- , *L'Europa del diritto*, Laterza, Roma-Bari 2009.
- GUERRA Augusto, *Introduzione a Kant*, Laterza, Roma-Bari, 2002.
- HALE David George, *The Body Politic. A political metaphor in Renaissance English Literature*, Mouton, The Hague, Paris 1971.
- HAMPTON Jean, *Hobbes and the social contract tradition*, CUP, Cambridge 1999.
- HARRAP ENGLISH DICTIONARY, Harrap, Garzanti 1994.
- HART Herbert, *Il concetto di diritto*, a cura di M. A. Cattaneo, Einaudi, Torino 2002.
- HARVEY Martin, *Grotius and Hobbes*, in “British Journal for the History of ideas”, v. 14, n. 1, February 2006.
- HINTZE Otto, *Stato e società*, a cura di P. Schiera, Zanichelli, Bologna 1980.
- HOAD T. F., *Dictionary of English Etymology*, OUP, Oxford 1966.
- «HOBBS STUDIES», vol. I, 1988.
- , vol. III, 1990.
- , vol. IV, 1991.
- , vol. IX, 1996.
- , vol. XI, 1998.
- , vol. XV, 2002.
- , vol. XVI, 2003.
- HOFFMANN John, *Sovereignty*, OUP, Buckingham 1998.
- HOFMANN Hasso, *Legittimità contro legalità. La filosofia politica di Carl Schmitt*, a cura di R. Miccú, Esi, Napoli 1999.
- , *Rappresentanza - rappresentazione. Parola e concetto dall'antichità all'ottocento*, a cura di C. Tommasi e G. Duso, Giuffrè, Milano 2007.
- «IL PENSIERO POLITICO», XXVI, 1, 1993.
- , XXIX, 1, 1996.
- IZZO Francesca, *Forme della modernità. Antropologia, politica e teologia in Thomas Hobbes*, Laterza, Roma-Bari 2005.
- JAUME Lucien, *Hobbes et l'Etat représentatif moderne*, Puf, Paris 1986.

- JOUVENEL Bertrand de, *La sovranità*, a cura di E. Sciacca, Giuffrè, Milano 1971.
- KANTOROWICZ Ernst H., *I due corpi del re. L'idea di regalità nella teologia politica medievale*, traduzione di G. Tizzoni, Einaudi, Torino 1989.
- KERFERD George, *I sofisti*, traduzione di C. Mausolesi, Il Mulino, Bologna 1988.
- KILCULLEN John, *Ockham and infallibility*, in "The journal of religious history", 16, 1991, pp. 387-409.
- , *Natural law and will in Ockham*, in "History of philosophy yearbook", vol. 1, 1993, Australasian society for history of Philosophy, Canberra.
- KING Preston, *The ideology of order. A comparative analysis of J. Bodin and Thomas Hobbes*, Frank Cass, London 1999.
- KOSELLECK Reinhart, *Critica illuminista e crisi della società borghese*, traduzione di G. Panzieri, Il Mulino, Bologna 1972.
- LAURENTI Renato, *Scritti vari da Omero ad Arnobio*, a cura di P. Cosenza, Liguori, Napoli 2007.
- LECLERQ Dom Jean, *Jean de Paris et l'ecclésiologie du XIII siècle*, Vrin, Paris 1942.
- «LES ETUDES PHILOSOPHIQUES», IV, 2006, Puf, Paris.
- LESSAY Franck, *Souveraineté et légitimité chez Thomas Hobbes*, Puf, Paris 1988.
- , *Sur le traité des passions de Hobbes: commentaire du chapitre VI du Léviathan*, in "Etudes Epistème", 1, 2002.
- LI VIGNI Fiorinda, *Il concetto di astratto nel giudizio sulla Rivoluzione francese*, Napoli 2006.
- LILL Rudolf, *Il potere dei papi dall'età moderna a oggi*, Laterza, Roma-Bari 2008.
- LÖWITH Karl, *Significato e fine della storia*, traduzione di F. Tedeschi Neri, Il Saggiatore, Milano 1989.
- LUKAC DE STIER Maria, *Hobbes on authority. De Cive and Leviathan: a comparison*, in "Hobbes studies", vol. X, 1997, pp. 51-67.
- LUPOLI Agostino, *Nei limiti della materia. Hobbes e Boyle: materialismo epistemologico, filosofia crepuscolare e dio corporeo*, Baldini Castoldi Dalai, Milano 2006.
- MACCARRONE Vincenzo, *Vicarius Christi. Storia del titolo papale*, Lateranum, Roma 1952.
- MACPHERSON, Crawford B., *Libertà e proprietà alle origini del pensiero borghese. La teoria dell'individualismo possessivo da Hobbes a Locke*, traduzione di S. Borutti, Isedi, Milano 1973.
- MAGRI Tito, *Saggio su Thomas Hobbes. Gli elementi della politica*, Il Saggiatore, Milano 1982.
- MALCOLM Noel, *Aspects of Hobbes*, Clarendon Press, Oxford 2004.
- MANCINI Massimo, a cura di, *Interpretazioni novecentesche di Hobbes*, Giappichelli, Torino 1999.
- MANIN Bernard, *Principes du gouvernement représentatif*, Calmann-Lévy, 1995.
- MAROCCO STUARDI Donatella, *La République di Jean Bodin. Sovranità, governo, giustizia*, Franco Angeli, Milano 2006.
- MARRAMAO Giacomo, *Dopo il Leviatano. Individuo e comunità*, Bollati Boringhieri, Torino 2000.
- MARTINICH Aloysius P., *A Hobbes dictionary*, Blackwell, Oxford 1995.
- , *The two Gods of Leviathan. Thomas Hobbes on religion and politics*, CUP, Cambridge 2002.
- MATTEUCCI Nicola, *Lo Stato moderno, lessico e percorsi*, Il Mulino, Bologna 1997.

- MAURIN Mireille, *Dictionnaire universel de Poche*, Hachette, Paris 1993.
- McILWAIN Charles Howard, *Il pensiero politico occidentale. Dai greci al tardo Medioevo*, a cura di G. Ferrara, Neri Pozza, Venezia 1959.
- , *Costituzionalismo antico e moderno*, a cura di N. Matteucci, Il Mulino, Bologna 1990.
- MEIER Christian, *La nascita della categoria del politico in Grecia*, traduzione di C. De Pascale, Il Mulino, Bologna 1988.
- MEILLET Antoine, *Esquisse d'une histoire de la langue latine*, Hachette, Paris 1928.
- MELLONI Vincenzo, *Innocenzo IV: la concezione e l'esperienza della cristianità come regimen unius personae*, Marietti, Genova 1990.
- MERLO Maurizio, *Vinculum Concordiae. Il Problema della rappresentanza nel pensiero di Niccolò Cusano*, Franco Angeli, Milano 1997.
- MERTENS Dieter, *Il pensiero politico medievale*, traduzione di M. Merlo, Il Mulino, Bologna 1999.
- MESNARD Pierre, *L'essor de la philosophie politique au XVI<sup>e</sup> siècle*, Vrin, Paris 1951.
- «METHODOS», 4, 2004.
- MICHAUD-QUANTIN Pierre, *Etudes sur le vocabulaire philosophique du Moyen Age*, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1970.
- , *Universitas. Expressions du mouvement communautaire dans le Moyen Age latin*, Vrin, Paris 1970.
- MIETHKE Jürgen, *Ai confini del potere. Il dibattito sulla potestas papale da Tommaso d'Aquino a Guglielmo di Ockham*, Edizioni Francescane, Padova 2005.
- MIGLIO Gianfranco, *La regolarità della politica. Scritti scelti, raccolti e pubblicati dagli allievi*, Giuffrè, Milano 1988, 2 voll.
- MIGNINI Filippo, *Introduzione a Spinoza*, Laterza, Roma-Bari 2002.
- MINERBI BELGRADO Anna, *La Corrispondenza di Hobbes*, in “Rivista di Filosofia”, vol. LXXXVI, 1, 1995.
- MONAHAN Arthur P., *Consent, coercion, and limit. The Medieval Origins of Parliamentary Democracy*, McGill-Queen's University Press, Kingston and Montreal 1987.
- MOREAU Pierre-François, *Hobbes: philosophie, science, religion*, Puf, Paris 1989.
- MORONCINI Bruno, *Diffrazioni*, Guerini e Associati, Napoli 1994.
- NAPOLI Andrea, a cura di, *Hobbes oggi. Atti del Convegno Internazionale di Locarno (Milano - Locarno 18-21 Maggio 1988)*, Franco Angeli, Milano 1990.
- NEDERMAN Cary J., LANGDON FORHAN Kate, *Medieval Political Theory-A reader. The quest for the Body Politic 1100-1400*, Routledge, London and New York 1993.
- , *John of Salisbury*, ACMRS, Tempe, Arizona 2005.
- NEGRI Luigi, *Persona e Stato nel pensiero di Hobbes*, Jaca Book, Milano 1997.
- NERI Demetrio, *Teoria della scienza e forma della politica in Thomas Hobbes*, Guida, Napoli 1984.
- NEUMANN Franz, *Lo Stato autoritario e lo Stato democratico*, a cura di N. Matteucci, Il Mulino, Bologna 1957.
- NICOLETTI Michele, *Trascendenza e potere. La teologia politica di Carl Schmitt*, Morcelliana, Brescia 1990.
- NIERMEYER J. F., *Media Latinitatis lexikon minus*, Brill, Leiden 1984.
- NOCENTINI Lucia, *All'origine del discorso politico moderno. Ugo Grozio teologo e politico*, Plus, Pisa 2005.

- OAKESHOTT Michael, *La Condotta umana*, traduzione di G. Maggioni, Il Mulino, Bologna 1985.
- OESTREICH Gerhard, *Storia dei diritti umani e delle libertà fondamentali*, a cura di G. Gozzi, Laterza, Roma-Bari 2002.
- OLIVECRONA Karl, *Appropriation in the state of nature. Locke on the origin of property*, in "The Journal of the history of ideas", 1974.
- OMAGGIO Vincenzo, *Marsilio da Padova. Diritto e Politica nel Defensor Pacis*, ES, Napoli 1995.
- , *Justus metus. Etica e diritto in Thomas Hobbes*, ES, Napoli 2000.
- ORESTANO Riccardo, *Azione, diritti soggettivi, persone giuridiche. Scienza del diritto e della storia*, Il Mulino, Bologna 1978.
- ORNAGHI Lorenzo, a cura di, *Politica: vocabolario*, Jaca Book, Milano 1996.
- OXFORD LATIN DICTIONARY, Glare, London 2002.
- PACCHI Arrigo, *Introduzione a Hobbes*, Laterza, Roma-Bari 2002.
- PAGANINI Gianni, *Thomas Hobbes e Lorenzo Valla. Critica umanistica e filosofia moderna*, in "Rinascimento" XXXIX 1999.
- , *Hobbes, Valla and Trinity*, in "British Journal for the history of philosophy", v. 11, n. 2, May 2003.
- PAGDEN Anthony, *The languages of political theory in early modern Europe*, CUP, Cambridge 1987.
- PARAVICINI BAGLIANI Agostino, *Il corpo del Papa*, Einaudi, Torino 1994.
- «PAROLE CHIAVE», 26, 2001 "Disobbedienza".
- , 35, 2006, "Sovranità".
- PARRI Iliaria, *La via filosofica di Ermete. Studio sull'Asclepius*, Polistampa, Firenze 2005.
- PASQUALUCCI Paolo, *Thomas Hobbes e Santi Romano ovvero la teoria hobbesiana dei corpi subordinati*, in «Quaderni Fiorentini», 15, 1986, pp. 167-306.
- PASQUINO Gianfranco, a cura di, *Rappresentanza e democrazia*, Laterza, Roma-Bari 1988.
- , *Mandato popolare e governo*, Il Mulino, Bologna 1995.
- , *La democrazia esigente*, Il Mulino, Bologna 1997.
- PASSERIN D'ENTREVES Alessandro, *Obbedienza e resistenza in una società democratica e altri saggi*, Edizioni Comunità, Milano 1970.
- , a cura di, *La libertà politica*, Edizioni Comunità, Milano 1974.
- PENNOCK Roland J., CHAPMAN John W., a cura di, *Representation*, Atherton Press, NY 1968.
- PERRONE COMPAGNI Vittoria, *Ermetismo e Cristianesimo in Agrippa. Il De Triplici ratione cognoscendi Deum*, Polistampa, Firenze 2005.
- PETRUCCIANI Stefano, *Introduzione a Habermas*, Laterza, Roma-Bari 2000.
- , *Modelli di Filosofia Politica*, Einaudi, Torino 2003.
- «PHILOSOPHIE», 23, 1989.
- , 37, 1993.
- PICOHE Jacqueline, *Dictionnaire Historique de la langue française*, Le Robert, Paris 1999.
- PITKIN Hannah Fenichel, *The concept of representation*, UCP, Los Angeles 1997.
- POCOCK John G. A., *Politica, linguaggio e storia. Scritti scelti*, a cura di E. Albertoni, Edizioni Comunità, Milano 1990.
- POGGI Gianfranco, *Stato. Natura, sviluppo, prospettive*, Il Mulino, Bologna 1992.
- POLIN Raymond, *Hobbes, Dieu et les hommes*, Puf, Paris 1981.

- PORTINARO Pier Paolo, *Il Realismo Politico*, Laterza, Roma-Bari 1999.
- , *Stato*, Il Mulino, Bologna 1999.
- POSSENTI Vittorio, a cura di, *Pace e guerra tra le nazioni*, Guerini e Associati, Napoli 2006.
- POST Gaines, *Studies in Medieval legal thought. Public law and the State, 1100-1322*, PUP, Princeton New Jersey, 1964.
- POSTIGLIOLA Alberto, BIANCHI Lorenzo, a cura di, *Un Progetto filosofico della modernità. Per la Pace Perpetua di Immanuel Kant*, Liguori, Napoli 2000.
- PRETEROSSO Geminello, *I luoghi della politica*, Guerini e Associati, Napoli 1992.
- , a cura di, *Potere*, Laterza, Roma-Bari 2007.
- PROCTER Paul, *Cambridge International Dictionary of English*, CUP, Cambridge 1995.
- PRODI Paolo, *Il sovrano pontefice. Un corpo e due anime: la monarchia papale nella prima età moderna*, Il Mulino, Bologna 1982.
- , *Una storia della giustizia. Dal pluralismo dei fori al moderno dualismo tra coscienza e diritto*, Il Mulino, Bologna 2000.
- «QUADERNI FIORENTINI», 11/12, 1982-1983, *Itinerari moderni della persona giuridica*.
- , 25, 1996.
- , 31, 2002, *L'ordine giuridico europeo: radici e prospettive*.
- «QUADERNI MATERIALISTI», 5, 2006, “Spinoza. Resistenza e Conflitto”.
- QUAGLIONI Diego, *Regimen ad populum regimen regis in Egidio Romano e Bartolo da Sassoferrato*, in “Bullettino dell’Istituto storico italiano del Medio Evo e Archivio muratoriano” 1978, pp. 202-228.
- , *Politica e diritto nel Trecento italiano*, Olschki, Firenze 1983.
- , *Civilis Sapientia. Dottrine giuridiche e dottrine politiche fra Medioevo ed età moderna*, Maggioli, Rimini 1989.
- , *I limiti della sovranità. Il pensiero di Jean Bodin nella cultura politica e giuridica dell’età moderna*, Cedam, Padova 1992.
- , *La sovranità*, Laterza, Roma-Bari 2004.
- QUILLET Jeannine, *La philosophie politique de Marsile de Padoue*, Vrin, Paris 1970.
- RADDING Charles, CIARALLI Antonio, *The Corpus Iuris Civilis in the Middle Ages. Manuscripts and transmission from the Sixth Century to Juristic Revival*, Brill, Leiden-Boston 2007.
- RAHNER Ugo, *Chiesa e struttura politica nel cristianesimo primitivo. Documenti della Chiesa nei primi otto secoli*, Jaca Book, Milano 2003.
- RATTO Franco, *Hobbes tra scienza della politica e teoria delle passioni*, Legas, Toronto 2000.
- RAVASI Gianfranco, *Breve storia dell’anima*, Mondadori, Milano 2003.
- REALE Giovanni, *Introduzione a Aristotele*, Laterza, Roma-Bari 2000.
- REALE Mario, *Le ragioni della Politica. J. J. Rousseau dal Discorso sulla Disuguaglianza al Contratto*, Edizioni dell’Ateneo, Roma 1983.
- REINHARD Wolfgang, *Il pensiero politico moderno*, traduzione di M. Ricciardi, Il Mulino, Bologna 2000.
- , *Storia del potere politico in Europa*, traduzione di E. Tortarolo, Il Mulino, Bologna 2001.
- RIGOTTI Francesca, *Metafore della politica*, Il Mulino, Bologna 1989.
- , *Il potere e le sue metafore*, Feltrinelli, Milano 1990.

- , a cura di, *Il potere delle immagini. La metafora politica in prospettiva storica*, Il Mulino, Bologna 1993.
- RICCIARDI Maurizio, *Ferdinand Tönnies sociologo hobbesiano. Concetti politici e scienza sociale in Germania tra Otto e Novecento*, Il Mulino, Bologna 1997.
- RILEY Patrick, *Will and political legitimacy. A critical exposition of social contract theory in Hobbes, Locke, Rousseau, Kant and Hegel*, HUP, London 1999.
- «RIVISTA DI STORIA DELLA FILOSOFIA», LXI, 3, 2006.
- ROBIN Corey, *Fear. The History of a political idea*, OUP, Oxford 2004.
- ROPPO Enzo, RONCAGLIA Alessandro, *Elementi di diritto*, Laterza, Roma-Bari 1994.
- ROSEN Klaus, *Il pensiero politico dell'antichità*, traduzione di F. Ferraresi, Il Mulino, Bologna 1999.
- ROSS Ralph, *Thomas Hobbes and his time*, University of Minnesota press, Minneapolis 1974.
- ROSSI Paolo, *Francesco Bacone. Dalla magia alla scienza*, Einaudi, Torino 1974.
- ROTA Antonio, *Lo Stato e il diritto nella concezione di Irnerio*, Giuffrè, Milano 1954.
- RUSSO Francesca, *Alle origini della Società delle Nazioni. Pacificazione e arbitrato nella cultura europea del Seicento*, Edizioni Studium, Roma 2000.
- , *Il "desiderio della società". Sulla fortuna di Grozio tra Westphalia e Napoli*, Quaderno degli Annali dell'Università Suor Orsola Benincasa, 2006-2007.
- , *Bruto a Firenze. Mito, immagine e personaggio*, ES, Napoli 2008.
- SABATINO Roberta, a cura di, *Istituzioni di diritto pubblico*, Edizioni Simone, Napoli 1999.
- SACRA BIBBIA, Ueci, 1983.
- SANTINELLO Giovanni, *Introduzione a Niccolò Cusano*, Laterza, Roma-Bari 1987.
- SCALONE Antonino, *Rappresentanza politica e rappresentanza degli interessi*, Franco Angeli, Milano 1996.
- SCHNUR Roman, *Individualismo e assolutismo. Aspetti della teoria politica europea prima di Thomas Hobbes (1600-1640)*, Giuffrè, Milano 1979.
- SCHUHMANN Karl, *Hobbes. Une Chronique, cheminement de sa pensée et de sa vie*, Vrin, Paris 1998.
- SCRIBANO Maria Emanuela, *Da Descartes a Spinoza. Percorsi sulla teologia razionale del Seicento*, Franco Angeli, Milano 1988.
- SEGATORI Roberto, *L'ambiguità del potere. Necessità, ossessione, libertà*, Donzelli, Roma 1999.
- SERRA Teresa, *Il disagio del diritto. Stato punitivo e disobbedienza civile*, Giappichelli, Torino 1993.
- , *La democrazia redenta. Un cammino senza fine della democrazia*, Giappichelli, Torino 2001.
- , *La disobbedienza civile. Una risposta alla crisi della democrazia?*, Giappichelli, Torino 2002.
- SIBILIA Salvatore, *Innocenzo III: 1198-1216*, Edizioni Paoline, Roma 1951.
- SIMONETTA Stefano, *Dal Difensore della Pace al Leviatano. Marsilio da Padova nell'Inghilterra del Seicento*, Unicopli, Milano 2000.
- , *Marsilio in Inghilterra. Stato e Chiesa nel pensiero politico inglese tra XIV e XVII secolo*, Led, Milano 2000.
- , a cura di, *Potere sovrano. Simboli, limiti, abusi*, Il Mulino, Bologna 2003.
- SINA Mario, *Introduzione a Locke*, Laterza, Roma-Bari 2003.

- SINCLAIR Thomas Alan, *Il pensiero politico classico*, Laterza, Roma-Bari 1993.
- SKINNER Quentin, *Le origini del pensiero politico moderno*, a cura di M. Viroli, Il Mulino, Bologna 1989, 2 voll.
- , *Machiavel and republicanism*, CUP, Cambridge 1993.
- , *La libertà prima del liberalismo*, Einaudi, Torino 1998.
- , *Virtù rinascimentali*, Il Mulino, Bologna 2006.
- SOLARI Gioele, *La formazione storica e filosofica dello Stato moderno*, a cura di L. Firpo, Guida, Napoli 1992.
- SOMMERVILLE, J.P., *Politics and ideology in England, 1603-1640*, Longman, London-New York 1986.
- SORGI Giuseppe, a cura di, *Politica e diritto in Hobbes*, Giuffrè, Milano 1995.
- , *Quale Hobbes? Dalla paura alla rappresentanza*, Franco Angeli, Milano 1996.
- , *Thomas Hobbes e la fondazione della politica moderna*, Giuffrè, Milano 1999.
- STOICA Gheorghe, *Machiavelli filosofo della politica*, La città del Sole, Napoli 2003.
- STOLFI Emanuele, *La nozione di persona nell'esperienza giuridica romana*, in "Filosofia Politica", XXI, 3, dicembre 2007, "Persona", pp. 379-392.
- STOPPINO Mario, *Potere e teoria politica*, Giuffrè, Milano 2001.
- STRACUZZI Giuseppe, *Aspetti del rapporto persona-proprietà nella concezione giusnaturalistica di John Locke*, in "Historica" 1966.
- STRAUSS Leo, *Che cos'è la filosofia politica? Scritti su Thomas Hobbes e altri saggi*, a cura di P. F. Taboni, Argalia, Urbino 1977.
- , *Diritto naturale e storia*, a cura di N. Pierri, Il Melangolo, Genova 1990.
- , CROSEY Joseph, *Storia della filosofia politica*, a cura di C. Angelino, Il Melangolo, Genova 1993, 1995, 2000, 3 voll.
- SPRINGBORG Patricia, *Hobbes's biblical beasts. Leviathan and Behemoth*, in «Political Theory», vol. 23, n. 2, May 1995, pp. 353-375.
- STILLMAN Robert E., *Hobbes's Leviathan: monsters, metaphors and magic*, in «ELH», 62, 1995, pp. 791-819.
- STOLFI Emanuele, *La nozione di persona nell'esperienza giuridica romana*, in «Filosofia Politica», XXI, 3, dicembre 2007 "Persona".
- SUGGI Andrea, *Cronologia e storia universale nella Methodus di J. Bodin*.
- TABACCO Giovanni, *Egemonie sociali e strutture del potere nel Medioevo italiano*, Einaudi, Torino 1979.
- , *Sperimentazioni del potere nell'alto Medioevo*, Einaudi, Torino 1993.
- , *Spiritualità e cultura nel Medioevo*, Liguori, Napoli 1993.
- , *Dai re ai signori. Forme di trasmissione del potere nel Medioevo*, Bollati Boringhieri, Torino 2000.
- , *Le ideologie politiche del Medioevo*, Einaudi, Torino 2000.
- TAUBES Jacob, *In Divergente accordo. Scritti su Carl Schmitt*, a cura di E. Stimilli, Quodlibet, Macerata 1987.
- TENENTI Alberto, *Stato: un'idea, una logica*, Il Mulino, Bologna 1987.
- TERNI Massimo, *La pianta della sovranità. Teologia e politica tra Medioevo ed età moderna*, Laterza, Roma-Bari 1995.
- , *Una mappa dello Stato*, Carocci, Roma 2003.
- TIERNEY Brian, "The prince is not bound by the laws". *Accursius and the origins of modern state*, in "Comparative studies in society and history", vol. V, n. 4, July 1963, pp. 379-400.

- , *The crisis of the Church & State 1050-1300*, Prentice Hall, Englewood Cliffs, New Jersey 1964.
- , *Origins of papal infallibility 1150-1350: a study on the concepts of infallibility, sovereignty in the Middle Ages*, Brill, Leiden 1972.
- , *Church law and constitutional thought in the Middle Ages*, Variorum reprints, London 1979.
- , *Foundations of the conciliar theory: the contribution of the medieval canonists to Gratian to the great schism*, Brill, Leiden 1998.
- , *L'idea dei diritti naturali. Diritti naturali, legge naturale e diritto canonico 1150-1625*, traduzione di V. Ottonelli, Il Mulino, Bologna 2002.
- THOMSON Thomas, *The history and life of King James the sixth*, Edinburgh 1825
- TODESCAN Franco, *Diritto e realtà. Storia e teoria della fictio iuris*, Cedam, Padova 1979.
- , *Le radici teologiche del giusnaturalismo laico. Il problema della secolarizzazione nel pensiero giuridico di Ugo Grozio*, Giuffrè, Milano 1983.
- , *Le radici teologiche del giusnaturalismo laico. Il problema della secolarizzazione nel pensiero giuridico di Jean Domat*, Giuffrè, Milano 1987.
- , *Le radici teologiche del giusnaturalismo laico. Il problema della secolarizzazione nel pensiero giuridico di Samuel Pufendorf*, Giuffrè, Milano 2001.
- «TRADITIO. *Studies in Ancient and Medieval History, thought and Religion*», I 1943.
- «TRIMESTRE», 3-4, 1991, pp. 265-280.
- TUCK Richard, *Natural rights theories. Their origin and development*, CUP, Cambridge 1979.
- , *Philosophy and government 1572 - 1651*, CUP, Cambridge 1993.
- , *The rights of war and peace. Political thought and international order from Grotius to Kant*, OUP, Oxford 1999.
- , *Hobbes*, traduzione di R. Scognamiglio, Il Mulino, Bologna 2001.
- TUKIAINEN Arto, *The Commonwealth as a Person in Hobbes's Leviathan*, in "Hobbes studies", vol. VII, 1994, pp. 44-55.
- TULLY James, *A discourse on property. John Locke and his adversaries*, CUP, Cambridge 1980.
- TUROLDO Davide Maria, *Bibbia: storia dell'uomo*, Fabbri, Milano 1984.
- ULLMANN Walter, *Medieval Papalism. The political theories of the medieval canonists*, Methuen, London 1949.
- , *Principi di governo e politica nel medioevo*, traduzione di E. Cotta, Il Mulino, Bologna 1972.
- , *Individuo e società nel Medioevo*, traduzione di I. Cherubini Roncaglia, Laterza, Roma-Bari 1974.
- , *Il Papato nel Medioevo*, traduzione di I. Cherubini Roncaglia, Laterza, Roma-Bari 1977.
- , *Radici del Rinascimento*, traduzione di M. Sampaolo, Laterza, Roma-Bari 1980.
- , *Il pensiero politico del medioevo*, a cura di R. Lauretta, Laterza, Roma-Bari 1984.
- VALENTINI Francesco, *Il pensiero politico contemporaneo*, Laterza, Bari 1989.
- VANNI ROVIGHI Sofia, *Introduzione a Tommaso D'Aquino*, Laterza, Roma-Bari 2000.
- VEGETTI Mario, *L'Etica degli antichi*, Laterza, Roma-Bari 2002.
- VERRA Valerio, *Introduzione a Hegel*, Laterza, Roma-Bari 2001.
- VIOLA Francesco, *Behemoth o Leviathan?: diritto e obbligo nel pensiero di Hobbes*, Giuffrè, Milano 1979.

- VILLARI Rosario, *Mille anni di storia. Dalla città medievale all'unità dell'Europa*, Laterza, Roma-Bari 2001.
- VITALE Ermanno, *Dal disordine al consenso. Filosofia e politica in Thomas Hobbes*, Franco Angeli, Milano 1994.
- WALTER Carl, *Quod omnes tangit: consent theory in the Radical Libertarian tradition in the Middle Ages*, in "Journal of Libertarian Studies", volume 19, n. 2, 2005, pp. 67-85.
- WARRENDER Howard, *Il pensiero politico di Hobbes. La teoria dell'obbligazione*, traduzione di A. Minerbi Belgrado, Laterza, Roma-Bari 1995.
- WILKS Michael, *The World of John of Salisbury*, Blackwell, Oxford 1984.
- WINDEKENS van Albert J., *Dictionnaire étymologique complémentaire de la langue grecque*, Peeters, Louvain 1986.
- ZAGREBELSKY Gustavo, *La virtù del dubbio. Intervista su etica e diritto*, a cura di G. Preterossi, Laterza, Roma-Bari 2007.
- ZANFARINO Antonio, *Il pensiero politico dall'umanesimo all'illuminismo*, Morano, Napoli 1991.
- ZARKA Yves Charles, *La décision métaphysique de Hobbes. Conditions de la politique*, Vrin, Paris 1987.
- , a cura di, *Thomas Hobbes. Philosophie première, théorie, de la science et Politique*, Puf, Paris 1990.
- , a cura di, *Hobbes et son vocabulaire*, Vrin, Paris 1992.
- , a cura di, *Raison et déraison d'Etat. Théoriciens et théories de la raison d'Etat aux XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles*, Puf, Paris 1994.
- , a cura di, *Jean Bodin. Nature, histoire, droit et politique*, Puf, Paris 1996.
- , a cura di, *Aspects de la pensée médiévale dans la philosophie politique moderne*, Puf, Paris 1999.
- , a cura di, *Potentia Dei. L'onnipotenza divina nel pensiero dei secoli XVI e XVII*, Franco Angeli, Milano 2000.
- , *La questione del fondamento nelle dottrine moderne del diritto naturale*, traduzione di G. Carillo, ES, Napoli 2000.
- , a cura di, *Penser la souveraineté à l'époque moderne et contemporaine*, Ets, Pisa, Vrin, Paris 2001, 2 voll.
- , *Hobbes e il pensiero politico moderno*, a cura di S. Suppa, Palomar, Bari 2001.
- , *L'altra via della soggettività. La questione del soggetto e il diritto naturale nel XVII secolo*, traduzione di F. P. Adorno, Guerini e Associati, Milano 2002.
- ZINN Howard, *Disobbedienza e democrazia*, Il Saggiatore, Milano 2003.
- ZOLO Danilo, a cura di, *La cittadinanza. Appartenenza, Identità, diritti*, Laterza, Roma-Bari 1994.

## INDICE DEI NOMI

- Abbagnano N., 179  
Abele, 36  
Abramo, 13, 131, 132, 133, 134, 150  
Accarino B., 174  
Accursio (Accursius), 188  
Adamo, 132  
Adinolfi M., 22  
Adorno F. P., 190  
Adorno F., 174  
Agamben G., 174  
Agrippa, 185  
Alatri P., 15, 174  
Albertoni E., 185  
Alcuino, 178  
Allen J. W., 166, 175  
Althusius (Altusio), 71, 119, 159, 171, 177,  
180, 182  
Altini C., 175  
Amendola A., 25, 29, 45, 48, 55, 70, 74,  
77, 79, 82, 84, 85, 86, 98, 159, 175  
Angelino C., 188  
Apelle, 148  
Apollo, 128  
Arendt H., 109, 110, 111, 171, 175, 181  
Argenio A., 175  
Ario, 148  
Aristofane, 181  
Aristotele, 18, 28, 31, 37, 38, 65, 114, 119,  
124, 147, 165, 171, 186  
Arnobio, 183  
Aronne, 131, 133, 139  
Arquillère H. X., 175  
Ascheri M., 175  
Aurelio Agostino, 171  
Austin J., 177  
Azzariti G., 175  
Bacone F. 12, 28, 31, 171, 187  
Baldini A. E., 175  
Baldo degli Ubaldi (Baldus de Ubaldis), 177  
Barberis M., 175  
Bartolo da Sassoferrato, 177, 180, 186  
Basso L., 180  
Battista A. M., 21, 22, 175  
Baudrillard H., 175  
Baumrin B. H., 175  
Bayle P., 171, 176  
Bazzicalupo L., 109, 110, 111, 175  
Beaud O., 175  
Bellarmino R., 19, 125, 137, 141, 142, 143  
Bellomo M., 175  
Bendix R., 176,  
Benoist A. de, 175  
Bentham J., 177  
Berman H., 176  
Berns Th., 176  
Bertelli S., 176  
Bettetini M., 166, 176  
Bèze T. de, 171  
Bianchi Lorenzo, 176, 186  
Bianchi Luca, 162, 172  
Birocchi I., 176  
Bloch M., 176  
Blumenberg H., 176  
Bobbio N., 15, 18, 20, 42, 47, 55, 71, 73,  
85, 108, 119, 145, 159, 163, 169, 173,  
176, 179  
Bodei R., 176  
Bodin J., 18, 20, 71, 113, 119, 152, 162,  
166, 171, 174, 175, 178, 179, 180, 181,  
182, 183, 186, 188, 190  
Boisacq E., 176  
Bolaffi A., 174, 176

Bonfantini M., 173  
 Borgogno A., 171  
 Borrelli G., 173, 176  
 Bostrenghi D., 181  
 Boutet D., 176  
 Bramhall J. (vescovo), 147, 148, 150  
 Brandt F., 23  
 Brandt R., 176  
 Bravo G. M., 176  
 Brennan G., 176  
 Briguglia G., 166, 176  
 Brooke C. N. L., 172  
 Brown K., 177  
 Brun J., 177  
 Brunello B., 177  
 Brunetti F., 172  
 Brunner O., 177  
 Bruto, 187  
 Buckle S., 177  
 Bull H., 177  
 Burgio A., 177  
 Burke E., 167  
 Burns J. H., 177  
 Butler H. E., 172  
 Caino, 36, 132  
 Calasso F., 177  
 Calderini L., 177  
 Calfapietra V., 177  
 Calvino G., 125, 171  
 Camastra F., 172  
 Canfora D., 177  
 Canfora L., 174  
 Canning J., 177  
 Capitant R., 106  
 Caracciolo A., 174  
 Caravale M., 177  
 Carcassonne E., 177  
 Carillo G., 165, 177, 190  
 Carlo I Stuart, 17, 20, 63, 102, 103  
 Carlo II Stuart, 17, 101  
 Carlo VII, 17  
 Carlyle R. e A., 177  
 Carnevali B., 174, 177  
 Carrino A., 173  
 Cartesio (Descartes) 12, 22, 23, 24, 25,  
 110, 111, 145, 171, 178, 187  
 Casagrande C., 178  
 Casini P., 178  
 Cassirer E., 174  
 Castrucci E., 174  
 Cattaneo M. A., 107, 177, 182  
 Cavarero A., 166, 178  
 Ceccarelli Morolli D., 178  
 Cedroni L., 167, 178  
 Ceppa L., 172  
 Cerroni U., 172  
 Cesa C., 178  
 Cesare, 132, 136  
 Chantraine P., 178  
 Chapman J. W., 185  
 Charron P., 21, 22, 171, 175  
 Cherubini Roncaglia I., 189  
 Chibnall M., 172  
 Chiodi G. M., 107, 108, 178  
 Ciaralli A., 186  
 Cicerone M. T., 100, 124, 149, 165,  
 134  
 Clarendon Lord, 102  
 Coke E., 19, 116  
 Coli D., 111, 178  
 Conetti M., 173  
 Constant B., 172  
 Conti Odorisio G., 178  
 Corni G., 177  
 Cortese E., 178  
 Cortesi P., 179  
 Cosenza P., 183  
 Cosi G., 178  
 Costa P., 165, 167, 178  
 Costantini D., 178  
 Costantino (imperatore), 139, 141, 147  
 Cotta E., 189  
 Crapulli G., 178  
 Cremonesi B. M., 176  
 Cristiani M., 178  
 Cromwell O., 17, 63, 73, 161  
 Cromwell R., 17  
 Cropsey J., 188  
 Cucciniello A., 178  
 Cuomo E., 178  
 Cupaiuolo F., 178  
 Cupido, 128

Cusano N., 172, 184, 187  
 Cutinelli Rendina E., 178  
 D'Andrea D., 179  
 D'Anna G., 172  
 D'Attorre A., 179  
 d'Avack L., 16, 179  
 Dal Lago A., 171  
 Damiata M., 179  
 Davide, 139  
 De Capua R., 173  
 De Cesare V., 6  
 De Cristofaro E., 179  
 De Giovanni B., 179  
 De Lagarde G., 179  
 De Marco M. C., 179  
 De Mas E., 171  
 De Pascale C., 184  
 De Ruggiero G., 179  
 De Sanctis F. M., 179  
 Del Torre M. A., 182  
 Delacroix F., 179  
 Democrito, 28  
 Denzer H., 179  
 Derathé R., 179  
 Di Bello A., 7  
 Di Marco G. A., 179  
 Dickinson J., 172  
 Diderot D., 107  
 Dilthey W. 7  
 Dini A., 174  
 Dini V., 179  
 Dolcini C., 179  
 Domat J., 189  
 Dotto G., 171  
 Duso G., 28, 36, 38, 67, 70, 73, 88, 89, 90,  
 91, 92, 94, 95, 97, 120, 167, 168, 179,  
 180, 182  
 Edoardo VI, 16  
 Egidio Colonna (detto Romano o Gilles de  
 Rome), 171, 186  
 Ehler S. Z., 180  
 Eleazaro, 133  
 Elisabetta I Tudor, 16  
 Elton G. R., 16, 180  
 Enrico VIII Tudor, 16,  
 Epicuro, 28, 71  
 Erasmo da Rotterdam, 172  
 Ercole F., 180  
 Ermete, 185  
 Ernout A., 180  
 Erodoto, 172  
 Pierri N., 188  
 Esdra, 134  
 Esposito R., 22, 50, 51, 175, 180  
 Euclide, 28  
 Euripide, 31  
 Favaretti Camposampiero M., 180  
 Feltrin P., 162  
 Fenske H., 180  
 Ferrajoli L., 180  
 Ferrara G., 184  
 Ferrara R., 179  
 Ferraresi F., 180, 187  
 Fichte J. G., 168, 178  
 Figgis J. N., 16, 180  
 Filmer R., 73  
 Fiocchi C., 173  
 Fioravanti M., 180  
 Firpo L., 125, 173, 177, 181, 188  
 Fisichella D., 172, 180  
 Flocchini N., 180  
 Foisneau L., 180  
 Foley R. K. jr., 181  
 Formigari L., 173  
 Forti S., 173  
 Foucault M., 172, 179  
 Fracasso F., 174  
 Frankel B., 181  
 Franklin J. H., 181  
 Freud S., 50, 51, 172  
 Fumagalli Beonio Brocchieri Mt., 162,  
 172, 173, 181  
 Gaia P., 172  
 Galgano F., 181  
 Galileo Galilei 12, 23, 24, 172, 181  
 Galli C., 22, 25, 49, 54, 111, 174, 180, 181  
 Galvao de Sousa J., 181  
 Gambino L., 181  
 Garavini F., 173  
 Gargani A., 23, 181  
 Gargano A., 6  
 Garin E., 25, 171, 181

Garin M., 171  
 Gaskin J. C. A., 18, 173  
 Gassendi P., 23  
 Gastaldi S., 181  
 Gauthier D. P., 74, 82, 84, 181  
 Gentili D., 181  
 Geraci C., 173  
 Gesù (Cristo) 13, 130, 131, 134, 135, 136,  
 137, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 144,  
 145, 146, 148, 163  
 Geymonat L., 181  
 Gherardi R., 46, 181  
 Ghibaudi S. Rota, 181  
 Ghisalberti A., 181  
 Giacobbe, 133  
 Giacomo I Stuart, 16, 17, 101, 103, 179  
 Giacomo II Stuart, 17  
 Giannantoni G., 181  
 Giacotti E., 181  
 Gierke O., 48, 159, 165, 182  
 Gilson É., 182  
 Giobbe, 151, 153, 162, 163  
 Giolitti A., 159, 182  
 Giorgione, 176  
 Giosuè, 129, 133  
 Giovanni (san, apostolo), 136  
 Giovanni di Salisbury, 162, 165, 166, 172,  
 184, 190  
 Giovanni Eurigena, 178  
 Giovannini G., 182  
 Glover W. B., 55  
 Goldsmith M. M., 37, 182  
 Gonnelli F., 173  
 Gooch G. P., 107  
 Goyard Fabre S., 166, 182  
 Gozzi G., 185  
 Grado G. Merlo, 182  
 Grossi P., 182  
 Grozio U., 47, 71, 119, 172, 184, 187, 189  
 Guerra A., 182  
 Guglielmo d'Ockham, 93, 162, 172, 179,  
 181, 183, 184  
 Guidotti Bacci P., 180  
 Habermas J., 172  
 Hale D. G., 166, 182  
 Hamilton A., 172  
 Hamlin A., 176  
 Hampden Lord, 102  
 Hampton J., 74, 182  
 Hart H., 182  
 Harvey M., 182  
 Hegel F., 110, 119, 168, 169, 172, 187, 189  
 Heller H., 173  
 Hintze O., 182  
 Hoad T. F., 182  
 Hoffmann E., 172  
 Hoffmann J., 182  
 Hofmann H., 182  
 Hood, 55, 118  
 Horkheimer M., 48, 53, 72  
 Hotman F., 173  
 Hume D., 48, 177  
 Innocenzo III, 187  
 Innocenzo IV (Sinibaldo Fieschi), 93, 179  
 Invernizzi G., 147, 173  
 Irnerio, 187  
 Isacco, 133  
 Isnardi Parente M., 18, 171  
 Izzo F., 8, 172, 182  
 Jacob A., 180  
 Jaume L., 25, 39, 49, 56, 70, 74, 77, 78, 82,  
 86, 87, 89, 92, 94, 97, 99, 108, 109, 161,  
 166, 168, 182  
 Jouvenel B., 183  
 Junius Brutus, 173  
 Kant I., 54, 107, 168, 173, 182, 186, 187,  
 189  
 Kantorowicz E. H., 166, 183  
 Kelsen H., 173  
 Kerferd G., 173  
 Kilcullen J., 183  
 King P., 183  
 Koselleck R., 108, 111, 183  
 La Boétie E. de, 173  
 Langdon Forhan K., 167, 184  
 Laurenti R., 171, 183  
 Lauretta R., 189  
 Lawson G., 73  
 Leclercq D. J., 183  
 Lega S., 176  
 Leibholz G., 173  
 Leibniz G. W., 180

Lessay F., 183  
 Li Vigni F., 183  
 Lill R., 183  
 Locke J., 20, 73, 103, 112, 119, 168, 173, 176, 178, 183, 185, 187, 188, 189  
 Löwith K., 183  
 Lucrezio, 28  
 Luhmann N., 179  
 Luigi XIV, 17  
 Lukac De Stier M., 183  
 Lupoli A., 147, 173, 183  
 Lutero M., 125, 173  
 Maccarrone V., 183  
 Machiavelli N., 20, 152, 173, 176, 177, 178, 180, 188  
 Macpherson C. B., 37, 112, 113, 183  
 Maffettone S., 174  
 Maggioni G., 185  
 Magri T. 12, 48, 82, 173, 183  
 Magritte R., 176  
 Mainoldi C., 174  
 Maitland F. W., 182  
 Malandrino C., 176  
 Malcolm N., 183  
 Maltese E. V., 174  
 Mancini M., 48, 49, 53, 71, 72, 98, 183  
 Manin B., 183  
 Marcoaldi G. B., 171  
 Marelli C., 176  
 Marocco Stuardi D., 189  
 Marotta G. avvocato, 6  
 Marramao G., 166, 183  
 Marsilio da Padova, 18, 119, 163, 164, 165, 166, 173, 179, 185, 186, 187  
 Martinich A., 74, 75, 150, 151, 183  
 Marvell A., 151  
 Marx K., 176  
 Mathis J., 174  
 Matteo (san, apostolo), 141  
 Matteucci N., 49, 167, 179, 181, 183, 184  
 Maurin M., 184  
 Mausolesi C., 183  
 Mayer Tasch P. C., 107  
 McIlwain Ch. H., 167, 184  
 Meier C., 184  
 Meillet A., 180  
 Melloni V., 184  
 Mercurio, 128  
 Merker N., 172  
 Merlo M., 184  
 Mersenne M., 23, 24  
 Mertens D., 184  
 Mesnard P., 184  
 Mezzadra S., 46, 165  
 Miccú R., 182  
 Michaud-Quantin P., 184  
 Miethke J., 184  
 Miglio G., 93, 174, 184  
 Migne J. P., 173  
 Mignini F., 184  
 Millor W. J., 172  
 Milton J., 151  
 Minerbi Belgrado A., 184  
 Molesworth, 20  
 Monahan A. P., 184  
 Montaigne M. de, 21, 22, 146, 173, 175  
 Montesquieu (Charles Louis de Secondat, barone di), 177, 178  
 Moreau P. F., 184  
 Moroncini B., 184  
 Morrall J. B., 180  
 Mosè, 13, 129, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 139, 149, 150  
 Musatti C. L., 172  
 Nagel T., 48  
 Napoli A., 184  
 Naudé G., 176  
 Nederman C. J., 167, 184  
 Negri A., 24, 173  
 Negri L., 27, 69, 111, 184  
 Neri D., 184  
 Neumann F., 184  
 Nicastro O., 158, 173  
 Nicoletti M., 97, 184  
 Niermeyer J. F., 184  
 Nocentini L., 184  
 Noè, 132  
 Oakeshott M., 22, 37, 185  
 Oestreich G., 185  
 Olivecrona K., 185  
 Omaggio V., 70, 163, 164, 185  
 Omero, 183

Orestano R., 185  
 Ornaghi L., 185  
 Ottonelli V., 189  
 Pacchi A., 18, 47, 55, 99, 147, 173, 185  
 Paganini G., 185  
 Pagden A., 185  
 Panebianco A., 177  
 Panieri G., 183  
 Paoletti G., 172  
 Paolo (di Tarso, san), 138  
 Paradisi B., 174  
 Paravicini Bagliani A., 185  
 Parri I., 185  
 Parsons T., 49  
 Pasini D., 107  
 Pasqualucci P., 159, 185  
 Pasquino G., 179  
 Pasquino P., 173  
 Passerin d'Entreves A., 185  
 Pennock R. J., 185  
 Perrone Compagni V., 185  
 Peters R., 37  
 Petrucciani S., 185  
 Piccinini M., 36, 38, 40, 41, 54, 80, 88, 111  
 Picoche J., 185  
 Pietro (san, apostolo), 138, 141, 142  
 Pietro d'Alvernia, 173  
 Pike J. B., 172  
 Pitkin H. F., 74, 85, 95, 167, 185  
 Platone, 28, 31, 73, 174, 177  
 Pocock J. G. A., 185  
 Poggi G., 185  
 Polin R., 55, 71, 169, 185  
 Portinaro P. P., 186  
 Possenti V., 186  
 Post G., 186  
 Postigliola A., 186  
 Preterossi G., 186  
 Procter P., 186  
 Prodi P., 186  
 Prometeo, 179  
 Prospero M., 174  
 Pucci U., 174  
 Pufendorf S., 119, 168, 189  
 Quaglioni D., 18, 21, 162, 171, 186  
 Quillet J., 186  
 Radding Ch., 186  
 Radice S., 173  
 Rahner H., 186  
 Raschi F., 94  
 Ratto F., 186  
 Ravasi G., 186  
 Rawls J., 174  
 Reale G., 186  
 Reale M., 186  
 Reinhard W., 94, 186  
 Ricciardi M., 187  
 Rigotti F., 186  
 Riley P., 187  
 Robin C., 187  
 Romano S., 185  
 Roncaglia A., 187  
 Roppo E., 187  
 Rosen K., 187  
 Ross R., 187  
 Rossi P., 187  
 Rota A., 187  
 Rousseau J. J. 7, 15, 35, 38, 110, 119, 168,  
 174, 178, 179, 186, 187  
 Russo F., 187  
 Rut, 129  
 Sabatino R., 187  
 Salvatori M. L., 180  
 Sampaolo M., 189  
 Samuele, 129, 133, 134, 156  
 Santi R., 173  
 Santinelli C., 181  
 Santinello G., 187  
 Sartori F., 174  
 Saul, 129, 134, 135, 150  
 Scalone A., 97, 187  
 Scanu J., 174  
 Schiera P., 108, 174, 177, 182  
 Schmitt C. 7, 25, 51, 73, 96, 97, 106,  
 107, 109, 119, 145, 146, 152, 153, 155,  
 168, 174, 175, 179, 181, 182, 184, 188  
 Schnur R., 21, 107, 187  
 Schuhmann K., 187  
 Sciacca E., 183  
 Scognamiglio R., 189  
 Scott J., 172  
 Scribano M. E., 187

Segatori R., 187  
 Senofonte, 181  
 Serra T., 171, 187  
 Sgroj P., 172  
 Shakespeare W., 151  
 Sibilìa S., 187  
 Sieyès E. J., 93, 168  
 Stimilli E., 188  
 Simonetta S., 164, 172, 173, 187  
 Sina M., 187  
 Sinclair Th. A., 188  
 Skinner Q., 188  
 Socrate, 174  
 Solari G., 188  
 Sommerville J. P., 167, 188  
 Sorel T., 54, 55  
 Sorgi G., 19, 51, 70, 74, 83, 85, 90, 107,  
 110, 111, 159, 188  
 Sosio L., 172  
 Spedding J., 171  
 Spinoza B., 119, 174, 181, 184, 186, 187  
 Springborg P., 188  
 Sternberger D., 167  
 Stillman R., 188  
 Stoica G., 188  
 Stolfi E., 188  
 Stoppino M., 188  
 Stracuzzi G., 188  
 Strauss L. 7, 22, 23, 34, 37,43, 52, 55, 73,  
 107, 111, 169, 175, 188  
 Stuart Mill J., 174  
 Suarez F., 19, 125, 137  
 Suggi A., 188  
 Sun Tsu, 174  
 Suppa S., 190  
 Swabey W. C., 107  
 Tabacco G., 182  
 Taboni P. F., 22, 188  
 Talmon J. L., 106  
 Tarchetti A., 172  
 Taubes J., 188  
 Taylor A. E., 37, 54, 118  
 Tedeschi Neri F., 183  
 Tenenti A., 188  
 Terak, 132  
 Terni M., 16, 165, 188  
 Tertulliano, 148  
 Testoni Binetti S., 173  
 Thomson Th., 16, 189  
 Tierney B., 188, 189  
 Tizzoni G., 183  
 Tocqueville A. de, 175, 179  
 Todescan F., 189  
 Tolomeo da Lucca, 174  
 Tommasi C., 182  
 Tommaso d'Aquino (San), 119, 174, 177,  
 184, 189  
 Tommaso Moro, 28  
 Tönnies F. 7, 20, 48, 71, 95, 98, 113, 159,  
 187  
 Tortarolo E., 186  
 Tourn G., 125, 171  
 Tricaud F., 43  
 Truffelli M., 94  
 Tucidide, 31, 37, 173, 174  
 Tuck R., 22, 55, 169, 189  
 Tukiainen A., 189  
 Tully J., 189  
 Turollo D. M., 189  
 Ullisse, 179  
 Ullmann W., 167, 189  
 Valentini F., 189  
 Valla L., 185  
 Vanni Rovighi S., 189  
 Vasoli C., 173  
 Vecchio S., 178  
 Vegetti M., 189  
 Verger J., 176  
 Verra V., 189  
 Vialatoux J., 106  
 Vico G. B. 7  
 Villari R., 190  
 Vinciguerra M., 179  
 Vianello E., 176  
 Viola F., 82, 189  
 Viroli M., 188  
 Vitale E., 190  
 Voegelin E., 34, 106, 111  
 Volpi F., 174  
 Walter C., 190  
 Warrender H., 37, 54, 55, 71, 73, 118, 190  
 Watkins J. N. W., 37, 55

Weber M., 179  
Wilks M., 190  
Windekens van A., 190  
Wright G., 180  
Zagrebelski G., 190

Zanatta M., 171  
Zanfarino A., 190  
Zarka Y. Ch., 74, 76, 85, 86, 87, 166, 190  
Zinn H., 190  
Zolo D., 190

«Momenti e problemi della storia del pensiero»

1. RENATO LAURENTI, *Introduzione alla Politica di Aristotele*.
2. MANFRED BUHR, *Ragione e rivoluzione nella filosofia classica tedesca*.
3. ARBOGAST SCHMITT, *Autocoscienza moderna e interpretazione dell'antichità*.
4. ERNESTO GRASSI, *Il dramma della metafora. Euripide, Eschilo, Sofocle, Ovidio*.
5. GIOVANNI MASTROIANNI, *Pensatori russi del Novecento*.
6. AA.VV., *L'esperienza e l'uomo nel pensiero di Franco Lombardi*.
7. IMRE TOTH, *I paradossi di Zenone nel Parmenide di Platone*.
8. OTTO PÖGGELER, *Heidegger e la filosofia ermeneutica*.
9. ARMANDO RIGOBELLO (a cura di), *Il «regno dei fini» in Kant*.
10. LEONARDO DI CARLO, *Tempo, autocoscienza e storia in Hegel*.
11. AA.VV., *La verità nell'antico e nel moderno*, (a cura di Domenico di Iasio).
12. AA.VV., *Il passato degli antichi*, (a cura di Flaviana Ficca).
13. AA.VV., *Il medico tra corpo e anima*, (a cura di Angela Giustino Vitolo e Mario Coltorti).
14. RAFFAELE SIRRI, *Le opere e i giorni d'un filosofo. Bernardino Telesio*.
15. FIORINDA LI VIGNI, *Il concetto di astratto nel giudizio sulla Rivoluzione francese*.
16. AA.VV., *Ricomincio ... da me - Il Counseling esistenziale nel lavoro individuale e di gruppo*.
17. RAFFAELE SIRRI (a cura di), *Giambattista della Porta in edizione nazionale*.
18. NICOLA CAPUTO, *Bertando Spaventa e la sua scuola. Saggio storico-teoretico*.
19. JULIA PONZIO, FILIPPO SILVESTRI, *Il seme umanissimo della filosofia. Itinerari nel pensiero filosofico di Giuseppe Semerari*.
20. SOSSIO GIAMETTA, *Colli e Montinari*.
21. PIETRO LAURO, *Nel contesto. Sulla critica di Adorno a Husserl*.
22. SERGIO MAROTTA, *Le nuove feudalità. Società e diritto nell'epoca della globalizzazione*.
23. GIOVANNI STELLI, *Il filo di Arianna. Relativismi postmoderni e verità della ragione*.
24. REINHARD LAUTH, *Fichte in Germania e in Cina. 1957 - 1980 - 2005*.
25. DANIELE PICCINI, *Dalla Scienza nuova all'ermeneutica*.
26. ERNST NOLTE, *I diversi volti dell'Europa*.
27. LAURA SANÒ, *Un pensiero in esilio. La filosofia di Rachel Bespaloff*.
28. CARLO ANTONI, *Il problema della filosofia moderna e lo storicismo*.
29. AA.VV., *Prospettive filosofiche. Il realismo*, (a cura di C. TATASCIORE, P. GRAZIANI, G. GRIMALDI)
30. AA.VV., *PositivaMente. Proposte per una psicologia dell'agio*.
31. LOREDANA RICCI, *Maghreb & mondializzazione*.
32. VITTORIO HÖSLE, *Lo Stato in Hegel*.
33. LEOPOLDO REPOLA, *Architettura e variazione. Attraverso Gilles Deleuze*.

34. VALERIO PANZA, *Crisi e critica dell'antropologia. Epistemologia, etica e scrittura.*
35. SMARANDA BRATU ELIAN, *Candido e il Leviatano. Vita e opere di Leonardo Sciascia.*
36. GIULIA KADO, *Le confutazioni di Han Fei.*
37. FABIO GEMBILLO, *José Ortega y Gasset. Critico del pensiero classico tedesco.*
38. MASSIMO VERDICCHIO, *Dare il nome alle cose. Estetica, filosofia e storia in Benedetto Croce.*
39. DIEGO LAZZARICH, *Guerra e pensiero politico. Percorsi novecenteschi.*
40. ANNA DI BELLO, *Sovranità e rappresentanza. La dottrina dello Stato in Thomas Hobbes.*