



## LO STUDIO SCIENTIFICO DEL COMPORTAMENTO UMANO COME CONDIZIONE DELL'ORDINAMENTO POLITICO OTTIMALE: THOMAS HOBBS

1) La peculiarità di Thomas Hobbes<sup>1</sup> (1588-1679) nel **contesto** della **rivoluzione scientifica** è l'essere stato uno dei primi ad averla **estesa** allo **studio** del comportamento e della **società umana**, mettendo da parte, come già fatto da Telesio, Bruno, Bacon, Cartesio, Galilei, i pregiudizi e le filosofie precedenti<sup>2</sup>, ed utilizzando un approccio sistematico inteso a restituire una compatta e «totalizzante» visione del mondo che «avrebbe dovuto esporre le leggi della materia, dell'uomo e dello Stato con un metodo quanto più possibile deduttivo»<sup>3</sup>, simile a quello cartesiano<sup>4</sup>, allo scopo, umanisticamente "tecnico", di «porre i fondamenti di una **comunità ordinata e pacifica**, che egli crede possibile soltanto sulla base di uno Stato assoluto»<sup>5</sup>.

2) Coerentemente con il presupposto materialistico secondo cui non esistono enti incorporei, e che tutti i fenomeni vanno spiegati in base al movimento di quelli corporei<sup>6</sup>, per Hobbes la **ragione**, a dif-

---

<sup>1</sup> «Fra il 1610 e il 1613 [...] a Venezia conosce la cerchia degli amici di Galilei. Al ritorno [...] ha l'occasione di conoscere vari illustri rappresentanti della cultura inglese, fra cui Bacon. [...] [Negli anni '30] gli interessi di Hobbes si volgono soprattutto verso la scienza e nel corso di un nuovo viaggio in continente nel 1634 passa per Arcetri, dove incontra Galilei, quindi a Parigi entra in contatto con i cartesiani. Da queste esperienze intellettuali Hobbes matura la convinzione di poter costruire una scienza politica su basi meccanicistiche e a questo fine progetta una grande opera filosofica» (Occhipinti, Logos, Einaudi, 2005).

<sup>2</sup> «Sul piano metodico gli antichi filosofi, invece di trarre i loro principi dalla natura, non hanno fatto altro che presentare come verità universali delle semplici circostanze di fatto, determinate da interessi particolari» (Magri, prefazione a Hobbes, *Leviatano*, Editori Riuniti, 1988).

<sup>3</sup> Geymonat, *Immagini dell'uomo*, Garzanti, 1989.

<sup>4</sup> «Gli studiosi della Geometria hanno molto ben coltivato il loro campo. Difatti, tutto quell'aiuto alla vita umana che si può trarre dall'osservazione delle stelle, dalla descrizione della terra, dalla misura del tempo, dalle lunghe navigazioni: tutto quel che appare di bello negli edifici, di solido nelle fortezze, di meraviglioso nelle macchine: tutto quel che distingue i tempi moderni dall'antica barbarie, è quasi completamente un benefico effetto della Geometria. Se i filosofi morali [che si occupano del 'diritto naturale'] avessero compiuto i loro studi con esito altrettanto felice, non vedo come l'ingegno umano avrebbe potuto contribuire meglio alla propria felicità in questa vita. Se si conoscessero con ugual certezza le regole delle azioni umane come si conoscono quelle delle grandezze in geometria, sarebbero debellate l'ambizione e l'avidità, il cui potere s'appoggia sulle false opinioni del volgo intorno al giusto e all'ingiusto; e la razza umana godrebbe una pace così costante, che non sembrerebbe di dover mai più combattere, se non per il territorio, in ragione del continuo aumento di popolazione.

Ora, invece, la guerra, con le armi o con la penna, è continua; non si sa nulla di più oggi di quel che non si sapesse una volta di diritto o di leggi naturali [...] uno stesso individuo approva ora quel che in un altro momento aveva condannato, e usa due pesi e due misure nel giudicare, quando sono gli altri a compiere le sue stesse azioni: tutto questo è un segno ben chiaro che gli scritti pubblicati sino ad oggi dai filosofi morali sono serviti ben poco alla conoscenza della verità: e che questi scritti sono piaciuti, non perché illuminavano le menti, ma perché confermavano con parole ornate e secondando le passioni di chi le ascoltava, opinioni già accettate imprudentemente.

A questa parte della filosofia tocca la stessa sorte delle strade pubbliche, che tutti imbocciano percorrendole in su e in giù; alcuni vi camminano per diletto; altri vi attaccano lite; ma non vi si conclude nulla. L'unica ragione di questo risultato negativo mi sembra essere che nessuno di quelli che hanno trattato tale materia ha scelto un giusto punto di partenza per la sua teoria» (Hobbes, *Lettera dedicatoria al De cive*, indirizzata allo stuardista William Cavendish, conte di Devonshire, UTET, 1988).

«Gli uomini sono stati forniti dalla natura di lenti di ingrandimento, che sono costituite dalle loro passioni e dall'amor proprio, e attraverso le quali ogni piccolo pagamento sembra un peso insopportabile, ma mancano di quei cannocchiali che sono la scienza morale e civile, per potere vedere un po' più in là le miserie che li minacciano e che non possono essere evitate senza quei pagamenti [ovvero quella limitazione della libertà e del godimento dei propri averi necessariamente messa in atto dallo Stato, cfr. avanti]» (Hobbes, *Leviatano*, op. cit., 18).

<sup>5</sup> Abbagnano-Fornero, *Itinerari di filosofia*, Paravia, 2002.

<sup>6</sup> «Se infatti la vita non è altro che un moto delle membra, il cui inizio è in qualche parte principale interna, per-



ferenza che per Cartesio, non costituisce «*la facoltà di percepire chiaramente e distintamente le connessioni fra idee universali*»<sup>7</sup>, propria di un'inverosimile sostanza pensante chissà come incastonata in quella estesa, ma bensì quella, propria degli esseri viventi e funzione della loro corporeità, di «*appare i propri bisogni e conservare la propria vita imparando dall'esperienza passata e prevedendo il futuro [...] di prevedere e di progettare a lunga scadenza la propria condotta e i mezzi per raggiungere i propri fini*»<sup>8</sup>: una capacità che, limitatamente presente negli animali, negli uomini ha la massima esplicazione in virtù del possesso del **linguaggio**, ovvero di un complesso di **segni** arbitrari o convenzionali, le parole, che, **indicando le idee**, ovvero non la sostanza delle cose, ma le **combinazioni** di caratteri di volta in volta ritenuti **più importanti** di ciò di cui si fa esperienza sensibile<sup>9</sup> e ritenute grazie alla memoria<sup>10</sup>, e perciò costituenti una **generalizzazione** arbitraria di quelle **passate**, consentono un'efficace **anticipazione** di quelle **future**: «*ad esempio, senza la parola 'triangolo', di fronte a ogni triangolo particolare ci si dovrebbe rendere conto delle sue proprietà: ma una volta inventata questa parola, si sa che ogni triangolo, comunque sia disegnato o formato, possiede le stesse proprietà: si ha cioè una generalizzazione che consente di abbracciare con un solo colpo d'occhio un numero indefinito di casi simili*»<sup>11</sup>.

3) In quest'ottica la **conoscenza**, o il **ragionamento**, non è altro che sillogismo, ovvero messa in **relazione**, letteralmente **calcolo**, e, dunque addizione o sottrazione di idee o **concetti**, indicati da nomi generalmente, ma convenzionalmente, **accettati** dalla comunità scientifica (e, più in generale, dei parlanti); e così, ad esempio, se affermiamo che "gli Stati sono istituzioni", e "le istituzioni sono realizzazioni umane", ne arriviamo a concludere che "gli Stati sono realizzazioni umane"<sup>12</sup>, realizzando quella **deduzione di un qualcosa dalla sua causa**, ovvero da ciò che la fa accadere («*scire per causas*») in cui, per Hobbes, essenzialmente si risolve la **scienza**<sup>13</sup>.

4) Ciò implica anzitutto che quest'ultima non potrà **mai** comprendere la **teologia**, Dio non avendo causa; e quindi che la suddetta **deduzione** è **certa solo se** il suo oggetto è ciò di cui si è, anche in quanto specie, **autori**: le uniche **conoscenze** scientifiche possibili agli umani, di conseguenza, sono quelle **matematiche** o «*morali, cioè la politica e l'etica* [...] *Infatti è l'uomo che costruisce le figure geometriche tracciandone a suo arbitrio le linee, così come è l'uomo che crea le cause della giustizia e dell'ingiustizia stabilendo le leggi e le convenzioni che sono alla base dell'etica e della politica*»<sup>14</sup>; laddove quella dei **fenomeni naturali** (progetto umanistico supremo) – essendone Dio la causa in ul-

---

*ché non potremmo dire che tutti gli automata (macchine che si muovono da sé per mezzo di molle e di ruote, come un orologio) hanno una vita artificiale?»* (Hobbes, *Leviatano*, op. cit., introduzione).

<sup>7</sup> *L'Universale. La Grande Enciclopedia Tematica Garzanti, Filosofia vol. I, 2003.*

<sup>8</sup> Abbagnano-Fornero, op. cit. (adattamento) «*Non è una facoltà innata, ma uno strumento che l'uomo impara ad usare dopo una lunga pratica*» (Geymonat, op. cit.).

<sup>9</sup> «*Mens non aliud est praeterquam motus in quibusdam partibus corporis organici*»: «*i nostri fantasmi non sono sempre i medesimi, ma dei nuovi nascono e subentrano in noi e dei vecchi svaniscono, secondo che gli organi della sensazione si rivolgano ora a un oggetto ora a un altro. Dunque, essi sono generati e periscono, dalla qual cosa si intende che essi sono un mutamento del corpo senziente*» (Hobbes, *Elementi di filosofia. Il corpo. L'uomo*, UTET, 1972).

<sup>10</sup> Nient'altro che «*il prolungarsi del moto di reazione dei nostri organi di senso*» (Cioffi-Luppi-Vigorelli-Zanette, *Il testo filosofico*, Bruno Mondadori, 1988), ovvero del "fantasma" prodotto in noi dal contatto con i corpi esterni.

<sup>11</sup> Abbagnano-Fornero, op. cit.

<sup>12</sup> «*Il ragionare consiste dunque nel procedere attraverso l'analisi e la sintesi, scomponendo [sottraendo] e ricomponendo [aggiungendo] nozioni*» (Occhipinti, op. cit.). «*Il metodo [...] consiste [...] nella scomposizione o analisi dello Stato nei suoi principi (la natura umana, i patti), e nella composizione, o sintesi, a partire da tali principi, del corpo politico, o Stato, ma questa volta come realtà conosciuta razionalmente*» (Magri, op. cit.).

<sup>13</sup> «*La caratteristica principale della dottrina della conoscenza hobbesiana è quella di conciliare l'empirismo con il razionalismo, ovvero le posizioni di Gassendi e di Cartesio. Da un lato, infatti, i suoi presupposti gnoseologici sono sensistici: senza esperienza sensibile non sono possibili né i concetti né la conoscenza. D'altro lato, la conoscenza al suo più alto livello – la scienza – è un sapere che, pur ricavando dall'esperienza il materiale conoscitivo, si fonda su un sistema di rapporti logici costruito dalla ragione*» (Cambiano-Mori, *Le stelle di Talete*, Laterza, 2004).

<sup>14</sup> Abbagnano-Fornero, op. cit.



tima istanza, e noi non conoscendolo, ferma restando, cartesianamente, la necessaria coerenza con il principio dell'universale causalità del movimento, che pure, galileianamente, non è certo conosciuto a priori ma solo per via di generalizzazione dell'esperienza – si riduce al rango di mera **probabilità**, «*poiché uno stesso effetto può essere prodotto da cause diverse*»<sup>15</sup>.

5) Ora, in generale, poiché secondo Hobbes possono essere **prodotti** soltanto «*i corpi, ovvero gli oggetti estesi o materiali*»<sup>16</sup>, e poiché solo essi possono «*agire o subire un'azione*»<sup>17</sup>, ne deriva di necessità il suo assunto materialistico, che implica di necessità l'attribuzione della **corporeità** anche a **Dio**: «*la parola incorporeo, afferma Hobbes, è per l'uomo priva di significato: anche quando è riferita a Dio, esprime non una sua caratteristica autentica, ma solo la pia intenzione di rendergli omaggio con un attributo onorifico che lo distingue da ciò che c'è di più grossolano in natura. Nella polemica con il vescovo Bramhall, Hobbes afferma che dire che Dio è incorporeo equivale a sostenere che non esiste affatto*»<sup>18</sup>.

6) Ad ogni modo, non tutti i **corpi**, tuttavia, sono uguali, essendoci quelli **naturali**, oggetto della filosofia naturale, e di **artificiali**, ovvero le **società** umane, di cui si occupa la **filosofia civile**, divisa in «*etica, che tratta delle emozioni, dei bisogni e dei costumi dell'uomo, e politica, che tratta dei doveri civili. Esiste, oltre a queste due parti della filosofia, una filosofia prima, che ha lo scopo di chiarire gli attributi fondamentali di tutti i corpi, come lo spazio, il tempo, nonché i concetti di causa, di effetto, di potenza e atto, di identità e diversità, di quantità ecc., dei quali comunemente ci serviamo per comprendere la genesi dei corpi*»<sup>19</sup>.

7) Ora, come i giudizi di **verità** e **falsità**, ovvero le "valutazioni teoriche", risultando dal calcolo di concetti creati dagli uomini, sono **convenzionali**, così lo sono quelle **etiche**, ovvero i giudizi di bene e di male, che non rimandano tanto a qualità oggettive delle cose quanto ai variabilissimi **gusti** di chi ne parla, o alla **decisione** pubblicamente presa da chi rappresenta lo Stato «*o da un arbitro o giudice che gli individui in disaccordo tra loro scelgono affinché la sua sentenza serva loro di legge. In generale, si chiama bene ciò che si desidera [perché comporta piacere ed intensifica la vita] e male ciò che si odia [perché provoca dolore e indebolisce]. Quando nella mente dell'uomo si alternano desideri diversi e opposti speranze e timori, e si presentano le conseguenze buone di un'azione possibile, si è in uno stato che si chiama di deliberazione. Esso termina con l'atto della volontà, che decide di agire o non agire*»<sup>20</sup>, senza tuttavia alcun carattere di definitività: il movimento incessante della vita, infatti, comporta l'indefinito susseguirsi di desideri, che termina solo col terminare di essa.

8) Ora, però, i suddetti "gusti" alla base del giudizio morale **non** sono qualcosa di **arbitrario**, di **libero**, costituendo piuttosto degli **orientamenti**, tipici del **modo** di essere di ciascuno: sono questi che determinano la scelta, esito dell'individuazione di quanto di meglio **corrispondente** al proprio essere in base alle proprie conoscenze: la causa della «*volontà non è la volontà stessa, ma qualcosa di diverso, che non dipende dall'uomo [...]: in quanto hanno cause necessarie, le azioni umane sono necessitate [...] i motivi inerenti la volontà in ultima analisi sono dovuti alla totalità della natura, giacché tutti gli atti dello spirito umano (comprese la deliberazione e la volontà) sono movimenti connessi con i movimenti degli oggetti esterni*»<sup>21</sup>.

9) È per l'appunto questo **determinismo**<sup>22</sup> che consente ad Hobbes di elaborare una **teoria politica**

<sup>15</sup> *Ivi.*

<sup>16</sup> *Ivi.*

<sup>17</sup> *Ivi.*

<sup>18</sup> *Ivi.*

<sup>19</sup> *Ivi.*

<sup>20</sup> *Ivi.*

<sup>21</sup> *Ivi.*

<sup>22</sup> Concezione escludente l'esistenza tanto del caso che della libertà: un altro motivo di polemica col vescovo Bramhall, «*che sosteneva, infatti, che Dio sarebbe ingiusto, se punisse gli uomini per delle azioni che li necessitava a compiere*» (Magri, *op. cit.*); Hobbes, invece, «*integra la propria concezione meccanicistica con il predesti-*



"**scientifica**", ovvero fondata, similmente alla geometria, sulla base di pochi principi necessari, «*dai quali l'intera costruzione viene necessariamente dedotta*»<sup>23</sup>; accomunandosi, in questo e nel prescindere «*dal divenire storico concreto, facendo leva su un modello ideale del tutto teorico*»<sup>24</sup>, al giusnaturalismo<sup>25</sup>.

10) Da tale corrente di pensiero, tuttavia, lo separa, in «*rottura con la lunghissima tradizione di pensiero, da Aristotele a Grozio*»<sup>26</sup>, la **negazione** della **naturale socievolezza** e benevolenza degli uomini<sup>27</sup> e, di conseguenza, la concezione dell'origine della società: posto, infatti, che i suddetti **principi**, essenzialmente caratterizzanti la **natura umana**, sono la «*bramosia naturale per la quale ognuno pretende di godere da solo dei beni comuni e la ragione naturale per la quale ognuno rifugge dalla morte violenta come dal peggiore dei mali naturali*»<sup>28</sup>, il primo comporta, in linea di massima e in ragione dell'**insufficienza** delle risorse<sup>29</sup>, un'illimitata **ostilità** reciproca (*ius*<sup>30</sup> *omnium in omnia* → homo

---

*nazionismo calvinistico, e fa valere l'assoluta incommensurabilità della giustizia divina e della giustizia umana*» (ivi).

<sup>23</sup> Abbagnano-Fornero, *op. cit.*

<sup>24</sup> Ivi.

<sup>25</sup> «*Una teoria dei limiti dell'autorità dello Stato e dell'obbedienza dovuta alle leggi positive*» (ivi).

«*Il processo di formazione dello Stato moderno, intrecciato con le lotte di religione, evidenziando il problema dell'origine del potere e del rapporto fra il potere e i cittadini, stimola a un ripensamento delle teorie giusnaturaliste, che affermano appunto l'esistenza di un diritto naturale. [Una tematica, questa, che, già presente nel mondo antico almeno dai tempi dell'elaborazione dei sofisti Ippia ed Antifonte, e, successivamente, degli stoici, e quindi riproposta dalla dottrina tomista, viene compiutamente elaborata agli inizi del XVII secolo da Ugo Grozio (*De jure belli ac pacis*, 1625). Sulla base del presupposto dell'invarianza della natura umana, e della sua razionalità, 'sostiene l'esistenza di norme di diritto naturali, e perciò stesso razionali, anteriori ad ogni norma giuridica positiva; esse dovrebbero costituire il modello sulla cui base formulare le leggi positive e giudicare la loro validità', *L'Universale. La Grande Enciclopedia Tematica Garzanti, Filosofia vol. I*, 2003] Al di là delle differenze che caratterizzano la riflessione dei diversi pensatori, il giusnaturalismo è incentrato sui concetti di diritti innati, di stato di natura, di contratto sociale. Sinteticamente; i diritti innati sono i diritti fondamentali (alla vita, alla sicurezza, alla libertà), che spettano per natura a tutti gli individui; per stato di natura si intende una forma primitiva di società, in cui la vita è precaria e incerta, che a un certo punto gli uomini decidono di abbandonare, per dare luogo ad una istituzione giuridico-politica organizzata, lo Stato, in grado di garantire la tutela dei diritti naturali; il contratto sociale e l'accordo volontariamente stretto dagli individui per superare lo stato di natura e fondare lo Stato» (Occhipinti, *op. cit.*).*

<sup>26</sup> Ivi.

<sup>27</sup> «*Se gli uomini si accordano per commerciare ciascuno si interessa non del socio ma del proprio avere. Se per dovere d'ufficio nasce un amicizia formale, è più timore reciproco che amore, sicché da essa nasce talvolta una fazione, mai la benevolenza. Se si associano per diletto o a scopo di divertimento, ciascuno si compiace soprattutto di ciò che eccita il riso per sentirsi superiore (com'è nella natura del ridicolo) nel confronto con la bruttezza o l'infermità altrui*» (Hobbes, *De cive, op. cit.*).

Proprio per questo, gli unici animali autenticamente sociali sono quelli come le api e le formiche, presso le quali, a differenza che tra gli uomini, non c'è la «*continua competizione per l'onore e la dignità, cose che quelle creature non conoscono nemmeno [...] il bene comune non differisce da quello privato, per cui essendo esse per natura spinte a cercare il loro bene privato procurano per ciò stesso il bene di tutti [...] non avendo come gli uomini l'uso della ragione non vedono e non pensano di trovare errori nell'amministrazione delle loro faccende comuni; fra gli uomini invece ce ne sono alcuni che si ritengono più saggi, più abili a governare le cose pubbliche, in confronto agli altri, e allora cercano di riformare e di innovare, ora in un modo, ora in un altro, e così producono confusione e guerra civile [...] mancano dell'arte della parola con la quale alcuni uomini rappresentano agli altri ciò che è bene sotto l'apparenza del male e ciò che è male sotto l'apparenza del bene [...] non fanno distinzione fra ingiuria e danno, e di conseguenza quando stanno a loro agio non si sentono mai offese dalle creature loro compagne; invece l'uomo è più turbolento quando sta più a suo agio, perché è proprio allora che egli ama di fare sfoggio della sua saggezza, e di controllare le azioni di coloro che governano lo Stato. [...] l'accordo che si produce fra quelle creature è naturale mentre quello degli uomini è solo per convenzione, cioè artificiale*» (id., *Leviatano, op. cit.*, 17).

<sup>28</sup> Abbagnano-Fornero, *op. cit.*

<sup>29</sup> «*Se la moltitudine di gente povera e vigorosa poi aumenta, li si deve trasferire in altri paesi poco abitati; dove, tuttavia, non dovranno sterminare quelli che già vi vivono. ma solo costringerli ad abitare uno spazio più ridotto, a non estendersi su troppo territorio per germire quello che trovano, e a curare con l'arte e con il lavoro*



*homini lupus*<sup>31</sup> → *bellum omnium contra omnes*)<sup>32</sup>, e il secondo la necessità di evitarne le conseguenze nefaste; per natura, infatti, tutti sono uguali, ossia parimenti vulnerabili, e nessuno è abbastanza forte o intelligente da poter fare una volta per tutte fronte a tutti gli altri.

11) È bene notare che Hobbes assume la suddetta **condizione naturale** in via puramente **ipotetica** (e **Rousseau** avrebbe fatto lo stesso, a dispetto di ciò che talvolta si dice), giacché, «*avrebbe fatalmente portato, protraendosi nel tempo, all'estinzione della nostra specie. Ciò che per Hobbes è presumibilmente esistito – e che tuttora esiste – è invece uno stato di natura parziale [...] dalla creazione in poi il genere umano non è mai stato del tutto privo di un'organizzazione civile, ovvero di un potere superiore che regolasse i rapporti tra gli individui. Quest'ultima circostanza può infatti verificarsi solo in pochi e ben precisi casi: durante le guerre civili, perché vi si instaura una condizione di totale anarchia; in talune società primitive, come quella dei barbari dell'antichità o – secondo la concezione di allora – degli indigeni delle Americhe; tra gli Stati sovrani, che si trovano tra loro in un rapporto del tutto analogo a quello vigente tra gli individui nello stato di natura (si ricordi che non esisteva, al tempo di Hobbes, alcun diritto internazionale)*»<sup>33</sup>.

12) Tale concezione, dunque, **non** ha tanto la pretesa di fornire un viatico alla storia delle **origini dell'umanità**, quanto di esprimere la persuasione che **non** abbia alcun **sensu** parlare – come nelle prospettive giusnaturalistiche, liberali e democratiche, variamente codificate nel *Bill of rights* (1689), nella *Dichiarazione di indipendenza degli Stati Uniti d'America* (1776), in quella dei *Diritti dell'Uomo e del Cittadino* (1789) e, infine, nella *Dichiarazione universale dei diritti umani* promossa dall'ONU nel 1948 – dell'esistenza una **giustizia "oggettiva"** (ossia **indipendente** dalla sua **fissazione** da parte di un'**autorità**)<sup>34</sup> o di diritti "naturali" (alla vita, alla libertà, alla proprietà, alla felicità, alla sicurezza, etc.): nello **stato di natura**, infatti, **ciascuno rischia la vita**, e non può certo sentirsi spontaneamente vincolato a principi che non avrebbe motivo di aspettarsi altri seguirebbero – come dimostrano «*certi comportamenti abituali, o addirittura quotidiani: dall'abitudine di armarsi quando si viaggia in regioni poco note a quella di chiudere a chiave la porta di casa*»<sup>35</sup> –, essendo anzi indotto a non fermar-

---

ogni piccolo appezzamento di terreno, per ricavarne, giunta la stagione, il toro sostentamento. E quando il mondo diverrà troppo abitato, l'estremo rimedio sarà la guerra, che, con la vittoria o con la morte, provvederà per ciascun uomo» (Hobbes, *Leviatano*, op. cit., 30).

<sup>30</sup> «Un siffatto 'diritto' non ha nulla a che fare con la 'legge di natura, la quale per Hobbes [...] consiste piuttosto nell'eliminazione, o almeno nella radicale limitazione, di esso. È piuttosto un istinto naturale insopprimibile» (Abbagnano-Fornero, op. cit.): «il diritto di natura [...] è la libertà che ciascuno possiede di usare il proprio potere nel senso che vuole, allo scopo di preservare la propria natura, cioè la sua vita [...] Diritto e Legge [...] dovrebbero essere distinti, perché il diritto consiste nella libertà di agire o di non agire, laddove la legge codifica ed impone di fare una delle due cose, di modo che la legge ed il diritto differiscono allo stesso modo dell'obbligo e della libertà, che risultano inconsistenti se coesistono nella medesima situazione» (Hobbes, *Leviatano*, op. cit., 14).

«Il diritto di natura, cioè la libertà naturale dell'uomo, può essere ridotto o limitato dalla legge civile, anzi, il fine dell'attività legislativa non è altro che tale limitazione, senza di cui non è possibile la pace» (ivi).

<sup>31</sup> Plauto, *Asinaria*.

<sup>32</sup> «L'uomo presupposto allo Stato, come sua materia e artefice, non è quindi l'individuo razionale socievole dell'ideologia liberale, ma una figura fundamentalmente incompleta e contraddittoria. L'amor proprio e le passioni fanno della sua originaria indipendenza una condizione miserabile e infelice, e gli impongono come una necessità assoluta di uscire da essa, costituendo un corpo politico e sottomettendosi al sovrano» (Magri, op. cit.).

<sup>33</sup> Abbagnano-Fornero, op. cit.

<sup>34</sup> «Un'altra conseguenza di questa guerra di tutti contro tutti è che nulla può essere ingiusto. In essa non trovano luogo le nozioni di diritto e torto, di giustizia e di ingiustizia. Dove non c'è potere comune, non c'è legge; e dove non c'è legge, non c'è giustizia. Forza e frode sono, in guerra, le due virtù cardinali. Giustizia e ingiustizia non sono facoltà del corpo né della mente: se lo fossero, potrebbero trovarsi anche in un uomo solo nel mondo, come i suoi sensi e le sue passioni. Esse sono qualità che si riferiscono agli uomini in società, e non in solitudine» (Hobbes, *Leviatano*, op. cit., 13).

<sup>35</sup> Abbagnano-Fornero, op. cit. Interessante, a tal proposito, la critica mossa a questa concezione da Rousseau, nella prima versione del *Contratto sociale*: «l'errore di Hobbes non sta dunque nell'aver posto lo stato di guerra fra gli uomini indipendenti divenuti socievoli, ma nell'aver supposto tale stato come naturale alla specie, presen-



si dinanzi a nulla pur di preservarsi: a rigore, l'unico "diritto" naturale sarebbe questo (il sopra ricordato "ius in omnia").

13) Ora, però, «la semplice **minaccia** di uno stato di **guerra** e di conflitto **impedisce ogni attività industriale o commerciale, l'agricoltura, la navigazione, la costruzione di case e, in generale, l'arte e la scienza, ponendo l'uomo al livello di un animale solitario abbruttito dal timore e incapace di disporre il proprio tempo**»<sup>36</sup>; ed è questo che spinge a provare ad uscirne, individuando come **soluzione** l'universale **proibizione** «di fare ciò che provoca la **distruzione** della vita e di omettere ciò che serve a conservarla meglio. Questo principio, suggerito all'uomo dalla ragione, è il **fondamento** di tutte le **leggi naturali** [...] che **non** hanno nulla a che fare con l'**ordine divino** e universale nei cui termini era stato concepito dagli stoici, dai Romani e da tutta la tradizione medievale»<sup>37</sup>, ovvero con valori auto-sussistenti e speculativamente determinabili, come voleva Grozio dalla **ragione** umana: la quale, costituendo non una sostanza capace di ergersi al sapere assoluto, ma la mera «**facoltà finita di fare previsioni e scelte opportune**»<sup>38</sup>, «uno strumento che l'uomo acquisisce solo in virtù di molto studio e di molto metodo»<sup>39</sup>, diventa essa stessa **legislatrice** in vista della necessità di «**sottrarre l'uomo al gioco spontaneo e autodistruttivo degli istinti, e ad imporgli una disciplina che gli procuri una sicurezza almeno relativa e la possibilità di dedicarsi alle attività che rendono agevole la sua vita**»<sup>40</sup>.

14) A tal fine, la prima delle **regole** necessarie all'autoconservazione è quella di perseguire il più possibile la **pace** («*pax est quaerenda*»), risolvendosi alla guerra con la massima determinazione soltanto qualora ciò non dovesse essere possibile; dove la seconda regola («*ius in omnia est retinendum*») specifica le condizioni della pace: «*l'uomo spontaneamente, quando anche gli altri lo facciano e per quanto lo giudicherà necessario alla pace e alla sua difesa, deve rinunciare al suo diritto su tutto e accontentarsi di avere tanta libertà rispetto agli altri quanta egli stesso ne riconosce agli altri rispetto a sé*»<sup>41</sup>, tutti **impegnandosi ad osservare** tale determinazione («*pacta sunt servanda*»)<sup>42</sup>.

15) Ora, però, «*poiché secondo Hobbes la legge naturale ci offre solo regole utilitaristiche e non idee ultime e definitive su ciò che è giusto o ingiusto*»<sup>43</sup>, poiché, dunque, quelle abbiano **attuazione concreta**, è necessaria l'istituzione di un **potere statale** (il "Leviatano"<sup>44</sup>) che le fissi in forma di legge, e che sia «*tanto irresistibile da rendere svantaggiosa ogni azione contraria*»<sup>45</sup>, la cui creazione avrà dunque il senso di un «*trasferimento del potere illimitato di cui ogni uomo gode nello stato di natura a una sola persona (fisica o giuridica [unico individuo o assemblea]) che con la forza possa obbligare tutti gli uomini al rispetto delle leggi*»<sup>46</sup>, e «*la cui volontà, in virtù dei patti contratti reciprocamente da molti individui, si deve ritenere la volontà di tutti questi individui*»<sup>47</sup>: onde può servirsi delle forze e

---

tandolo come causa di quei vizi di cui invece è l'effetto» (cit. in Magri, *op. cit.*).

<sup>36</sup> Abbagnano-Fornero, *op. cit.*

<sup>37</sup> *Ivi.*

<sup>38</sup> *Ivi.*

<sup>39</sup> Magri, *op. cit.*

<sup>40</sup> Abbagnano-Fornero, *op. cit.*

<sup>41</sup> *Ivi.*

<sup>42</sup> «*Questa è la legge del vangelo: fate agli altri, quello che vorreste gli altri facciano a voi; e la legge di tutti gli uomini; quod tibi fieri non vis, alteri ne feceris*» (Hobbes, *Leviatano*, *op. cit.*, 14).

<sup>43</sup> Cioffi-Luppi-Vigorelli-Zanette, *op. cit.*

<sup>44</sup> «*Dizione italiana del vocabolo ebraico Leviathan, che designa sia i grandi cetacei marini che i coccodrilli, ma più precisamente indica un dragone mitologico, forse un mostro generato dal caos primordiale. Più volte citato nella Bibbia [...], viene ricordato da Hobbes nell'accezione contenuta nel libro di Giobbe (40,25-41,26) laddove l'autore del libro sacro ne parla come di un mostro che atterrisce al solo vederlo, di fronte al quale nessuno ossa restare a pie' fermo e che non ha risparmiato alcuno che abbia tentato di opporglisi*» (*ivi*).

<sup>45</sup> Bobbio, cit. in Abbagnano-Fornero, *op. cit.*

<sup>46</sup> *Ivi.*

<sup>47</sup> Per questo lo Stato può ben essere definito «*persona civile*». «*Si noti quindi che l'obbligazione vera e propria [...] deve dipendere da un atto umano, personale, da un contratto. In qualche modo, anche nell'obbligo si riflette l'originaria libertà e autonomia del soggetto; e le relazioni umane (altro punto assai importante, in direzione della comprensione della società borghese) appaiono improntate alla forma del rapporto contrattuale*» (Magri,



degli averi dei singoli<sup>48</sup> per la pace e per la comune difesa»<sup>49</sup>.

DIRITTO NATURALE (autoconservazione)

LEGGE NATURALE (calcolo delle pratiche soggettive a quella funzionali)

LEGGE<sup>50</sup> POSITIVA (norme concrete la cui violazione è sanzionata dal potere pubblico)

16) Come si vede, diversamente dalla concezione aristotelica o medioevale della "naturalità" delle istituzioni sociali, ovvero politiche, concepite come una riproduzione ad ampia scala della società familiare naturale per Hobbes dallo **stato di natura** a quello **civile** (ossia alla società<sup>51</sup>) non c'è continuità, ma un **salto**<sup>52</sup>, evidenziato dalla **contrattualità** della sua istituzione, costituente si badi bene, il punto iniziale e finale dell'autonomia politica dei suoi **membri** che, una volta in tal modo legatisi, **non** possono più **sottrarsi** al vincolo «negando ad esso il proprio consenso: il diritto dello Stato nasce dai patti dei sudditi tra loro, non da un patto tra i sudditi e lo Stato [in fondo inesistente prima del patto], che potrebbe essere revocato da parte dei primi»<sup>53</sup>.

17) Una simile pretesa, in effetti, non potrebbe che fondarsi sull'esistenza di un diritto naturale in base a cui giudicare e "condannare" lo Stato dall' "esterno", come voleva, ad esempio, la teoria tomista; esistenza, come abbiamo visto, da Hobbes esclusa perché, nello stato di **natura**, più che un diritto, esiste l'istinto dell'**autoconservazione**, che sarebbe immediatamente **negato** non appena lo **Stato** fosse **sovvertito**, facendo venir meno ogni diritto e ogni morale, da quello soltanto istituiti: «la regola che consente di distinguere tra bene e male, tra giusto e ingiusto ecc., non potrebbe essere affidata all'arbitrio dei singoli. Se questo avvenisse, l'obbedienza allo Stato sarebbe condizionata dalla varietà dei criteri individuali e lo Stato si dissolverebbe»<sup>54</sup>. Lo Stato costituendo l'autore delle leggi non ne è, evidentemente, vincolato, potendo in ogni caso modificarle "arbitrariamente".

18) Anche in questo caso è d'uopo il confronto con le tesi del **giusnaturalismo** e del **liberalismo**, parimenti persuase dell'origine contrattualistica dello Stato ma che, partendo dal **presupposto** dell'**esistenza indipendente** da ogni volontà politica di ben precisi **diritti** naturali (o "umani"), ritiene che gli individui si coalizzino in società<sup>55</sup> – formulino dunque un "*pactum unionis*" – solo per fare in modo che quelli siano rispettati, per mezzo della successiva istituzione di uno Stato a cui tutti saranno sottomessi («*pactum subiectionis*»), che da quei diritti sarà vincolato (e non sciolto, ab-solutus come il so-

---

op. cit.).

<sup>48</sup> Infatti «lo Stato è origine del diritto di proprietà dei singoli cittadini, perché in natura ciascuno ha ius in omnia e solo lo Stato garantisce la proprietà individuale» (Cioffi-Luppi-Vigorelli-Zanette, op. cit.).

<sup>49</sup> Hobbes, *De cive*, op. cit.

<sup>50</sup> "Diritto" e "legge" «vanno tenuti distinti, perché il diritto consiste nella libertà di fare o di non fare, mentre la legge determina e vincola ad uno dei due» (id., *Leviatano*, op. cit., 14).

<sup>51</sup> «Stato, ossia società civile» (id., *De cive*, op. cit.).

<sup>52</sup> Coerentemente con quest'assunto il filosofo del diritto Carl Schmitt affermerà che il contrassegno della sovranità effettiva è la capacità di mettere fine allo «stato di eccezione».

«Circa un secolo e mezzo prima di Hobbes, anche Machiavelli aveva affermato l'autonomia della politica, sganciandola dalla morale e dalla religione. Ora Hobbes prosegue più a fondo su quella strada, rivendicando la piena autonomia anche dalla dimensione naturale. La politica non viene dalla natura, ma è frutto della cultura, della civiltà umana» (Occhipinti, op. cit.).

«Nell'ordine delle cose, l'individuo precede la società, il diritto, la legge, la libertà, l'obbligazione, l'eguaglianza, la diseguaglianza» (Magri, op. cit.).

<sup>53</sup> Abbagnano-Fornero, op. cit.

<sup>54</sup> Ivi.

<sup>55</sup> Per «John Locke lo stato di natura è una condizione sociale e morale, è, di preciso, la comunità, retta dalla legge di ragione, degli individui concepiti come persone morali e giuridiche [...] L'uomo precede la società civile già come uomo, come creatura socievole e razionale, e non dipende da essa per questi suoi attributi [...] la società civile nasce per restaurare e garantire quella società naturale, da cui dipende e rispetto alla quale si trova in una posizione di continuità. Al contrario, per Hobbes l'uomo diviene uomo, persona sociale e razionale, solo divenendo cittadino, suddito di uno Stato; la condizione di natura [...] si presenta quindi come una condizione di isolamento e di guerra, umanamente insufficiente e contraddittoria» (Magri, op. cit.).



vano hobbesiano), decadendo dalla legittimità non appena li dovesse violare, secondo la concezione in fondo tipica del sentire politico inglese, imperniato sul sostegno della "common law"<sup>56</sup> almeno dai tempi della *Magna charta* in poi; il che configurerebbe dunque una sorta di sovranità "originaria" dei "cittadini".

19) Per **Hobbes**, invece, "*pactum unionis*" e "*pactum subiectionis*" fanno **tutt'uno**: «*nello stato di natura, data l'indole aggressiva dell'uomo, sarebbe impossibile quell'accordo che sfocia nel primo, poiché gli uomini si dilanerebbero nel trovarlo e non vi giungerebbero mai*»<sup>57</sup>; l'**accordo** tra di essi, dunque, non può che avere il senso immediato e definitivo della **sottomissione** ad un'**autorità comune**»<sup>58</sup>.

20) Questa concezione è evidentemente in sintonia con il progetto dell'**assolutismo** politico<sup>59</sup>, e, non a caso, dal punto di vista hobbesiano, «*il potere sovrano è indivisibile, nel senso che non può essere distribuito tra poteri diversi che si limitino a vicenda. Secondo Hobbes, questa divisione non garantirebbe neppure la libertà dei cittadini: perché, se i poteri divisi agissero d'accordo, questa libertà ne soffrirebbe e, se fossero discordi, s'arriverebbe presto alla guerra civile*»<sup>60</sup>, esattamente il motivo per il quale, dal suo punto di vista, era scoppiata in Inghilterra; per gli stessi motivi non potrebbe essere riconosciuta «*un'autorità religiosa indipendente: pertanto Chiesa e Stato coincidono*»<sup>61</sup>, come, in Inghilterra, dai tempi dell'Atto di supremazia di Enrico VIII<sup>62</sup>: «*l'uomo non ha mai motivo di opporsi allo Stato per questioni religiose, avanzando riserve sul modo in cui quest'ultimo impone che si professi la fede: qualsiasi rito o procedura liturgica si adotti, esso non può mai intaccare la fede interiore in Gesù Cristo, e merita inoltre obbedienza in quanto comando dello Stato*»<sup>63</sup>.

21) »*La causa principale che ostacola la formazione dell'unità statale è, secondo Hobbes, la pretesa della autorità religiosa, sia essa impersonata dalla Chiesa universale di Roma o dalle Chiese nazio-*

---

<sup>56</sup> La cui validità non dipende dal suo essere «*riconosciuta come legge dai giuristi e applicata dai giudici e dalle corti di giustizia, bensì perché ha l'assenso, anche tacito, del sovrano*» (Occhipinti, *op. cit.*).

<sup>57</sup> Abbagnano-Fornero, *op. cit.*

<sup>58</sup> «*A partire dalle premesse individualistiche della società borghese, Hobbes tenta di fondare un concetto unitario della società e dello Stato, riformulando i principi teorici della scienza politica dei suoi tempi e rendendoli adeguati alla nuova realtà storica*» (Magri, *op. cit.*).

<sup>59</sup> Non necessariamente coincidente, tuttavia con le monarchie coeve, a cui pure andavano le personali simpatie del filosofo: egli stesso, infatti, «*ammise la possibilità che il sovrano fosse un dittatore eletto dal popolo o addirittura un'assemblea, per esempio il Parlamento, come accadde in Inghilterra dopo la prima rivoluzione; l'importante, secondo Hobbes, era che fosse in grado di assicurare l'ordine pubblico, e la condizione indispensabile a questo fine era che esso, monarchia o assemblea, fosse un sovrano assoluto, dotato di tutti i poteri*» (Berti, cit. in Abbagnano-Fornero, *op. cit.*). Non a caso, andato in esilio in Francia nel 1640 al primo approssimarsi della rivoluzione, tornò in Inghilterra nel 1651, quando il potere di Cromwell si fu consolidato.

«*La posizione storica di Hobbes, in rapporto alla rivoluzione inglese, è caratterizzata da questa contraddizione: che egli, pur trovandosi, per l'impostazione individualistica e razionalistica della sua filosofia, in antitesi all'ideologia del diritto divino dell'assolutismo Stuart, e assai prossimo alle 'origini intellettuali' della rivoluzione borghese, non giunge, lo stesso, ad una valutazione positiva di quest'ultima, e finisce con l'interpretarla come una grande congiura contro i principi del governo razionale degli uomini*» (Magri, *op. cit.*).

Interessante il suo giudizio sulla democrazia, nient'altro che «*una aristocrazia di oratori, interrotta talvolta dalla temporanea monarchia di un solo oratore*» (cit. in Abbagnano-Fornero, *op. cit.*).

<sup>60</sup> Ivi.

<sup>61</sup> Ivi.

<sup>62</sup> «*In questo atteggiamento Hobbes si ricollegava direttamente a Machiavelli: da lui attinse il concetto dell'autorità statale, la nozione dell'assoluta indipendenza di questa da ogni limitazione moralistica o fideistica, e la dichiarazione dell'illimitatezza della sovranità dello Stato sui suoi sudditi. Ma mentre Machiavelli, per convalidare le sue asserzioni, si rifaceva all'autorità della storia magistra vitae, Hobbes, ripudiando il metodo dell'autorità, si rifece esclusivamente al proprio razionalismo filosofico, rifondando in esso la tradizione più spregiudicata*» (Geymonat, *op. cit.*).

«*Ad Hobbes interessa soprattutto superare, con lo Stato, l'anarchia del diritto di resistenza feudale, cetuale o ecclesiastico e contrapporre al pluralismo medievale l'unità razionale di uno Stato centralistico, dal funzionamento calcolabile*» (Schmitt, *Scritti su Hobbes*, Giuffrè, 1986).

<sup>63</sup> Cioffi-Luppi-Vigorelli-Zanette, *op. cit.*





nali riformate, o ancora dalle minori associazioni cristiane indipendenti<sup>64</sup>, di essere legittime titolari di un potere superiore a quello dello Stato. [...] La polemica di Hobbes è diretta non contro questa o quella Chiesa in particolare, ma contro tutte le Chiese senza distinzione, in quanto ordinamenti auto-proclamantisi indipendenti dallo Stato, contro il fatto stesso che vi siano nella società moderna, che ha bisogno di unità per sopravvivere, quei centri di predicazione e amministrazione di una verità assoluta e quindi indiscutibile, che sono le Chiese. Più violento è l'attacco contro la Chiesa di Roma, perché più temibile ne è la supremazia per la sua pretesa universalità: essa è giudicata da Hobbes, con accenti nettamente illuministici, come propagatrice di ignoranza, alimentatrice di superstizioni che nulla hanno a che vedere col messaggio cristiano [che si riduce alla fede in Cristo<sup>65</sup>], ma fondano le loro radici nei culti pagani; seminatrice, attraverso la scomunica, della ribellione dei sudditi; professante una filosofia verbale e antiquata, pur predicando ai suoi seguaci, attraverso le teorie politiche purtroppo aggiornatissime dei gesuiti, l'assassinio dei re. Ma non meno persistente ed acerba è l'opposizione alla Chiesa riformata, autoritaria, ambiziosa, intollerante, che in Inghilterra ha gettato il seme della discordia col presbiterianesimo scozzese<sup>66</sup>.

22) Comunque sia, Hobbes sembra **non** condividere – o, almeno, non essere interessato a teorizzare – affatto l'**ideologia** della società di **Antico regime**, giacché **non** postula né una naturale **ineguaglianza** tra i ceti<sup>67</sup>, né una derivabilità **divina** delle istituzioni politiche, né la necessità della monarchia piuttosto che dell'aristocrazia o della democrazia<sup>68</sup>; e, coerente con l'assunto funzionalista della **conservazione** della **vita** dell'individuo<sup>69</sup> e della sua «possibilità di essere felice»<sup>70</sup> come unica **finalità** dello **Stato** – che dunque non è certo totalitaristicamente fine a sé stesso<sup>71</sup> –, ritiene che, nel caso in cui

<sup>64</sup> «Dopo che la Bibbia fu tradotta in inglese ogni uomo, anzi ogni ragazzo, e ogni ragazzina, che sapessero leggere l'inglese si convinsero di parlare con Dio Onnipotente e di capire quel che diceva, quando, leggendo un certo numero di capitoli al giorno, avevano letto da cima a fondo la Scrittura una o due volte. [...] Questa licenza d'interpretare le Scritture fu la causa di tutte le diverse sette che [...] si sono poi manifestate perturbando lo Stato. [...] [I presbiteriani] ebbero il concorso d'una gran quantità di gentiluomini che desideravano nello Stato un governo popolare [...]. Mai o solo blandamente essi inveivano nei loro sermoni contro i vizi lucrosi degli uomini dediti al commercio e ai mestieri cioè finzioni, menzogne, frode, ipocrisia o altri atti non caritatevoli; [...] cosa che rappresentava un gran sollievo per tutti i cittadini di Londra e gli abitanti dei centri con privilegi di mercato, ed era di non poco vantaggio per i pastori stessi. [...] Sia nei sermoni sia negli scritti, questi ministri sostenevano e inculcavano l'opinione che i primissimi movimenti della mente, cioè il piacere che uomini e donne provano alla vista del bel corpo di una persona dell'altro sesso [per quanto ne siano frenati gli ulteriori sviluppi, e tale piacere non arrivi mai a trasformarsi in una intenzione], sono ciononostante peccato; in questo modo essi educavano i giovani alla disperazione, portandoli a pensare che erano dannati perché non potevano contemplare un oggetto piacevole senza provare piacere» (Hobbes, *Behemot*, ovvero il Lungo Parlamento, Laterza, 1979).

<sup>65</sup> *Id.*, *Leviatano*, op. cit., 43.

<sup>66</sup> Bobbio, cit. in Occhipinti, op. cit. Interessante, nel *Leviatano*, la «quarta parte, dedicata al regno delle tenebre ovvero alla critica delle credenze religiose contaminate dalla magia, dall'idolatria, dalla superstizione, e di quelle correnti filosofiche 'oscurantiste' che cercano le qualità occulte delle cose» (ivi).

<sup>67</sup> «La capacità di dare un buon consiglio non si riceve per sorte, né per eredità; e perciò attendersi da un ricco o da un nobile un parere valido intorno allo Stato, non è più ragionevole che attenderlo circa il progetto di una fortezza; a meno che non si pensi che nello studio della politica non vi sia bisogno di metodo (come ve ne è nello studio della geometria), e che basti un po' d'osservazione: ma questo non è vero, e anzi lo studio della politica è il più difficile dei due» (ivi).

<sup>68</sup> Per quanto vada detto che sembra che «Hobbes pensi non a parlamenti democraticamente eletti, ma a istituti come il Maggior Consiglio a Venezia o la Camera dei Lords in Inghilterra» (Russell, *Storia della filosofia occidentale*, TEA, 2004).

<sup>69</sup> «Hobbes assume come principi del suo pensiero le due figure centrali del mondo borghese, l'individuo atomicamente isolato, trascinato dalla ricerca del proprio profitto e del riconoscimento di sé in un perenne conflitto con i suoi simili, e soggetto a tutta la paura e la miseria di tale condizione; e il sovrano, che concentra in sé ogni diritto e potere della società ed interviene per organizzare secondo ragione i rapporti fra questi individui» (Magri, op. cit.).

<sup>70</sup> Cioffi-Luppi-Vigorelli-Zanette, op. cit.

<sup>71</sup> «Sta poi alle cure del sovrano fare delle leggi buone. Ma che cosa è una legge buona? Per legge buona non intendo una legge giusta, perché nessuna legge può essere ingiusta. [...] È una legge buona, quella che è necessaria al bene del popolo e, al tempo stesso, chiara. Infatti, l'utilità delle leggi [...] non è quella di ostacolare tutte le azioni volontarie del popolo, ma di dirigerle e di mantenerle in un modo tale che gli individui non si danneg-



quella non fosse generalmente più soddisfatta, o in cui esso dovesse «comandare a un uomo di uccidere o ferire se stesso o una persona cara, o di non difendersi, o di non mangiare o respirare o bere o qualunque altra cosa necessaria alla vita, o di confessare un delitto (perché nessuno può essere costretto ad accusare se stesso)»<sup>72</sup>, avrebbe sostanzialmente cessato di esistere, ripristinando lo stato di natura, «dove l'uomo può difendersi come meglio crede»<sup>73</sup>: «l'obbligazione dei sudditi nei confronti del sovrano dura fin quando dura il potere mediante il quale egli è in grado di proteggerli, e non oltre. Infatti il diritto (che gli uomini hanno per natura) di proteggere se stessi, quando nessun altro può proteggerli, non può essere abbandonato con nessun patto. [...] Il fine dell'obbedienza è la protezione; e l'uomo è spinto dalla natura a prestare obbedienza a tutto ciò che la garantisce [...]. E sebbene la sovranità, nell'intenzione di coloro che la istituiscono, debba essere immortale, pure, per sua natura, essa non solo è soggetta alla morte violenta a causa di una guerra esterna, ma, per l'ignoranza e le passioni degli uomini, ha in sé, fin dalla prima istituzione, molti germi di una mortalità naturale, causata dalla discordia intestina»<sup>74</sup>.

23) Anche indipendentemente da questo caso estremo, tuttavia, va notato che anche per Hobbes lo **Stato** non deve agire **mai** in maniera "**illegale**", nel senso che i suoi **comandi**, sempre universali, si manifestano **sempre** in forma di **legge**, da indicarsi «con segni sufficienti»<sup>75</sup> perché diversamente uno non saprebbe come obbedire ad essi»<sup>76</sup>, e che «il suddito è libero in tutti quei comportamenti che il sovrano ha omesso di regolare con una legge apposita. In altri termini, la libertà dipende dal 'silenzio della legge' »<sup>77</sup>.

24) «Il Leviatano è pur sempre una 'figura della libertà' [...] perché esprime in sé, per quanto in forma solo parziale e distorta, una decisione creatrice e razionale degli uomini; e manifesta in tal modo la storicità del mondo etico-politico»<sup>78</sup>.

---

gino reciprocamente a causa dei loro desideri impetuosi, della loro durezza e della mancanza di discernimento. Allo stesso modo non si piantano le siepi per ostacolare i viaggiatori, ma per mantenerli sulla strada giusta» (Hobbes, *Leviatano*, op. cit., 30).

«Nelle questioni che non riguardano i rapporti con le altre nazioni, ma solo l'agio ed i vantaggi che possono derivare ai sudditi da leggi per l'interno, si può trarre il miglior consiglio dalle informazioni generali e dalle lamentele del popolo di ogni provincia, che conosce meglio di chiunque altro i propri bisogni, e a cui quindi si deve diligentemente prestare attenzione, quando non chiede nulla in deroga ai diritti essenziali di sovranità» (ivi).

<sup>72</sup> Abbagnano-Fornero, op. cit.

<sup>73</sup> Ivi.

<sup>74</sup> Hobbes, *Leviatano*, op. cit., 21

<sup>75</sup> «Se infatti penso a quanto fossero brevi le leggi dei tempi antichi, e a come esse siano divenute, per gradi, sempre più lunghe, mi sembra di assistere ad una lotta fra i redattori delle leggi e gli avvocati, in cui i primi cercano di circondare i secondi, e questi, di aggirare le loro definizioni; e mi sembra anche che abbiano vinto gli avvocati. Perciò è ufficio di un legislatore [...] rendere chiara la ragione per cui una legge è stata fatta; e ridurre al minimo il testo di essa, pur esprimendola con termini propri e significativi» (ivi, 30).

<sup>76</sup> Ivi, 26. «Un tema fondamentale del pensiero politico di Hobbes, e, anzi, una parte essenziale del suo 'programma politico' è costituito dall'insegnamento popolare del diritto pubblico. A ben riflettere, infatti, la forza del grande Leviatano si basa solo sull'opinione che i sudditi nutrono riguardo la necessità, per essere protetti, di obbedire ad un potere assoluto; e creare una simile opinione nel popolo è quindi un dovere (e un interesse) del sovrano. [...] L'educazione civile ha in Hobbes un senso ben diverso che in Rousseau. Per questo si tratta di creare il cittadino, sostituendolo all'individuo isolato di natura: è un'educazione alla virtù e al patriottismo. Per Hobbes, più modestamente, si tratta di impartire le prime nozioni di una 'grammatica dell'obbedienza' « (Magri, op. cit.). «Essere severi con il popolo significa punire un'ignoranza che va in gran parte imputata al sovrano, per colpa del quale il popolo non fu meglio istruito» (Hobbes, *Leviatano*, op. cit. 30).

<sup>77</sup> Abbagnano-Fornero, op. cit.

<sup>78</sup> Magri, op. cit.