

**1. LA VITA E LE OPERE.**

Thomas Hobbes nasce nel 1588 a Malmesbury (figlio del vicario di Westport, in seguito rimosso dal suo incarico e allontanatosi dalla famiglia). Di modesta famiglia, ma di eccezionali doti (quattordicenne era in grado di tradurre *Medea* dal greco in versi latini), prosegue tra difficoltà economiche gli studi; fortunatamente, l'educazione del giovane Thomas è sostenuta dall'aiuto di uno zio facoltoso, che gli consentirà di frequentare con profitto gli studi, fino al conseguimento del baccellierato in arti ad Oxford, nel 1608. Grazie agli studi finora condotti, Thomas acquista un'eccellente conoscenza delle lingue classiche (latino e greco) e della loro letteratura (ne è prova la sua prima opera edita: la "*Traduzione delle Storie della Guerra del Peloponneso*" di Tucidide, data alle stampe nel 1629).

A vent'anni, Hobbes si iscrive all'Università di Cambridge; tuttavia, egli non proseguirà gli studi ed entrerà invece al servizio della famiglia Cavendish, come precettore del giovane William, figlio del conte di Devonshire.

1<sup>a</sup> fase della sua vita → In questa sua prima fase (all'incirca fino al 1637 – 50 anni d'età), gli interessi di Hobbes vanno soprattutto alla storia ed al problema politico.

Egli compie diversi viaggi in Europa, soprattutto in Italia e in Francia, stringe rapporti con i pensatori dell'epoca e con gli amici di Galilei. In Francia, a Parigi, Hobbes entra in contatto con i circoli culturali di matrice cartesiana, e con il padre Mersenne.

Ma anche in Inghilterra, Hobbes è esposto alla cultura di matrice scientifica ed empirista, attraverso il cosiddetto *Circolo del Newcastle*, dove si riunivano i più grandi, eccentrici e fervidi intellettuali dell'epoca, e dove le idee erano soprattutto tratte dalla filosofia politica di Francis Bacon e dagli effetti legati alla lettura del "*Discorso sul Metodo*" di Cartesio.

2ª fase della sua vita → A partire dal 1637, Hobbes lascia il suo impiego di precettore e compone la sua prima opera filosofica: gli "***Elementi di legislazione naturale e politica***", scritta nel 1640 (ma rimasta inedita per ben dieci anni). Quando quest'ora apparve edita, essa si componeva di due parti distinte: la "*Natura Umana*" e il "*De Corpore Politico*". In quest'opera si trova, per la prima volta, una caratteristica fondamentale del sistema filosofico di Hobbes, ovvero: la stretta connessione fra l'indagine sulla natura umana e l'indagine sul problema politico. Da una parte, quindi, la descrizione del potere conoscitivo dell'uomo e, dall'altra, la descrizione del suo potere pratico (o motivazionale). Infatti, secondo Hobbes, ogni istituzione e struttura dello Stato devono tenere conto sia delle *passioni umane*, ma anche delle *spinte motivazionali* che sorreggono l'uomo e lo portano a compiere le proprie azioni.

Forte di questa sua considerazione, a partire dal 1640, Hobbes lavora al progetto di una grande opera, ***Elementa Philosophiae*** – (Elementi di filosofia), così tripartita:

1. il "*De Cive*" (il cittadino) – dedicato al problema politico (1642);
2. il "*De Corpore*" (il corpo) – dedicato ai principi filosofici della scienza naturale (1655);
3. il "*De Homine*" (l'uomo) – dedicato allo studio della natura umana (1658).

Temendo le ostilità del Parlamento inglese verso le posizioni assolutistiche sostenute, Hobbes preferì l'esilio volontario in Francia. Qui, nel 1641, egli scrive le sue *Obiezioni alle Meditazioni di Cartesio*. Nel 1651, anno del definitivo successo di Cromwell che sancì la fine della rivoluzione inglese, Hobbes torna a Londra e dà alle stampe il ***Leviatano***, la sua opera più famosa (che prende il nome dal mostro descritto nella Bibbia – in Isaia, è un serpente guizzante e tortuoso; in Giobbe, è una specie di coccodrillo), a cui il filosofo paragona la struttura dello Stato. Nel 1666, nel clima delle continue tensioni nei rapporti tra Stuart restaurati e Parlamento, Hobbes viene accusato di eresia. Pubblica una ***Narrazione storica intorno all'eresia*** e un ***Dialogo tra un filosofo ed uno studente sulle Commons Laws inglesi***, che riflette le numerose polemiche avute a seguito delle sue dottrine politiche e religiose e dedicato alla critica del diritto consuetudinario inglese, oltre che alle cause della rivoluzione inglese (che durò 7 anni – dal 1642 al 1649 – e che portò alla deposizione per decapitazione del re Carlo I). Nel 1675, a 87 anni, Hobbes traduce dal greco l'*Iliade* e l'*Odissea*; è del 1678 la sua ultima opera il ***Decameron***

*physiologicum* (Decamerone fisiologico). Muore l'anno successivo più che novantenne, dopo aver vissuto uno dei periodi più travagliati, ma più ricchi di stimoli, di polemiche e di scontri della storia inglese.

## 2. LA FILOSOFIA NATURALE. Il *De corpore* – scienza ed esperienza.

Nel 1655, Hobbes pubblica il *De corpore*, la sua opera più complessa e tormentata, che ebbe bisogno di una ventennale preparazione; in essa sono indicate le sue idee contenute nella filosofia naturale. L'opera si apre con la definizione di filosofia come conoscenza mediante "ragionamento rigoroso", dei fenomeni in base alle loro cause (o generazioni), e, viceversa, delle possibili cause in base alla conoscenza dei loro effetti. Ciò esclude dall'ambito della filosofia la memoria, o l'esperienza, che per Hobbes non rientra nella scienza, così come non rientra la teologia e la metafisica. Altrettanto significativa è l'individuazione del *fine della filosofia*, il quale «*sta nel far sì che possiamo utilizzare la previsione degli effetti a nostro vantaggio*» (come già aveva sostenuto Bacone). La sua concezione si presenta come una teoria materialistica, che riconosce ai soli oggetti corporei-individuali (e, quindi, materiali) la prerogativa di essere sostanze dotate di esistenza indipendente. Hobbes, pertanto, è in netto contrasto con la *teoria dualistica* cartesiana, la quale indicava nell'uomo la presenza di due distinte sostanze: la "res cogitans" (soggetto del pensiero) e

la "res extensa" (soggetto corporeo o materiale). Il pensiero materialistico di Hobbes deve la sua chiara dipendenza alla concezione di Bacone; in effetti, Hobbes scrive: «*Nulla esiste realmente, tranne i singoli corpi individuali che producono effetti egualmente singoli ed individuali in dipendenza di leggi, regole e forme, e seguendo determinati ordini e successioni*».

Il principio meccanicistico, valido per Cartesio in ambito fisico, è ragionevolmente accettabile anche in ambito politico, perché permette di interpretare ogni aspetto del reale, offrendo peraltro la possibilità di porre in continuità la natura e l'uomo, la fisica e la politica. Proprio questo modello meccanico va dunque esteso a ogni aspetto dell'attività umana, compreso il *pensiero*. In tal senso, va detto che, mentre per Cartesio – nel principio della *res cogitans* - il pensiero era sostanza spirituale e separata, per Hobbes invece solo i corpi sono sostanza. Vi è un solo ordine, materiale, di realtà, e non esiste nessun'altra sostanza separata. Un *meccanicismo materialistico*, dunque, e *monistico*: **il pensiero è in totale continuità con la realtà fisica** e si spiega come effetto dell'attività cerebrale e concreta della mente umana. Hobbes pone la ragione umana in totale continuità con la natura, senza far ricorso a facoltà separate (come sosteneva, invece, Cartesio). La scienza, che la ragione è in grado di costruire, può essere comunque certa, seppur fondata su principi posti da lei stessa e dalle sue convenzioni. Non vi è quindi alcuna incongruenza tra istanze empiristiche e razionalistiche: se è vero che la scienza è conoscenza certa delle

cause, e le cause reali ed essenziali della realtà – così come Dio le ha poste – ci sono precluse dai limiti della nostra sensibilità, è però vero che possiamo conoscere almeno la causa che noi stessi costruiamo, ovvero *concetti e nomi*. **Tutta la scienza**, quindi, **si basa su costruzioni concettuali e linguistiche totalmente convenzionali**, e la necessità scientifica risiede soltanto nei collegamenti deduttivi dei concetti.

Il compito della filosofia (che, per Hobbes, è sinonimo di scienza e non è altro che retto ragionamento circa le cause e gli effetti) sarà dunque indagare il movimento dei corpi: l'oggetto della filosofia è «*qualunque corpo di cui si può concepire una generazione e di cui si può istituire un confronto con altri corpi*». E poiché i corpi possono essere *naturali* (opera della natura) o *artificiali* (opera dell'uomo), la politica deve essere considerata come la costruzione del più complesso corpo artificiale che l'uomo possa realizzare, cioè lo Stato, ed essa diventerà scienza parallela alla fisica.

L'idea della **scienza come formidabile strumento di dominio e controllo dell'uomo sulla natura**, deriva ad Hobbes dalla concezione baconiana del “sapere come potere” e dalla matematizzazione della fisica operata da Galilei. La riduzione dei fenomeni agli aspetti misurabili implica infatti una visione meccanicistica della natura che permette di collegare con certezza le cause agli effetti, individuare leggi e attuare previsioni. Nella “lettera dedicatoria” del *De corpore*, Hobbes riconosce in Copernico, Galilei e Harvey i fondatori della scienza e del suo

metodo, poiché costoro hanno indagato proficuamente la natura del movimento, liberando la ricerca scientifica dai lacci verbali della retorica che la soffocavano. Non va dimenticato che le indagini galileiane sulla caduta dei gravi, in particolare, introducendo la matematizzazione anche dei fenomeni dinamici, hanno aperto la porta alla fisica. È chiaro quindi che l'ambizione di Hobbes è quella di estendere il metodo scientifico anche oltre la fisica, ovvero all'ambito delle discipline pratiche: etica e politica, tradizionalmente ritenute differenti per oggetto e finalità, e finora escluse dalla nuova scienza fisica.

Il *De corpore* è un impianto tripartito: nella prima parte c'è la logica (il calcolo); nella seconda c'è la filosofia prima (la metafisica); nella terza parte c'è la scienza delle proporzioni di moti e grandezze.

Più in là con gli anni, Hobbes modifica un po' la sua concezione materialistica-individuale, riformulando il suo concetto di corpo: il corpo è ciò di cui si può concepire una generazione e di cui si può istituire un confronto diretto con altri corpi da qualche punto di vista. In base a questa sua concezione, per Hobbes, la filosofia è intesa come «*conoscenza acquisita attraverso il retto ragionamento degli effetti e dei fenomeni sulla base della concezione delle loro cause e generazioni*». Il corpo è il risultato dell'aggregazione di elementi semplici e, come tale, può essere conoscibile attraverso il procedimento scientifico, costituito da risoluzioni e composizioni. Pertanto, il *De corpore* contiene i principi logici e metodologici della filosofia hobbesiana. C'è da dire che la concezione della

Natura di Hobbes si fonda su princípi matematici (come, del resto, aveva concepito Galilei), che si basano su procedimenti di deduzione rigorosa delle leggi e delle strutture dei corpi reali, materialmente visibili e dotati di leggi deducibili empiricamente. Se dunque la filosofia ha come ambito e scopo lo studio della “generazione” dei corpi, secondo regole rigorose, la dottrina della conoscenza è ridotta al calcolo (*computatio sive logica*) e la ragione ne è lo strumento esclusivamente formale. Già nel titolo stesso della sua opera *Elementa philosophiae*, è esplicito il richiamo agli *Elementi* di Euclide. Il metodo che, infatti, Hobbes adotta, più che quello ipotetico-deduttivo a base sperimentale di Galilei, è piuttosto – o vorrebbe essere – quello euclideo, che partendo da princípi e definizioni ne duce le necessarie conseguenze, supportato dal rigore della logica geometrica. In realtà, questo è per Hobbes il modello perfetto di scientificità, modello che vorrebbe esportare in politica. Lo strumento fondamentale della conoscenza filosofica è pertanto la logica, che si articola secondo il metodo induttivo (sul modello di Bacone); ad ogni ragionamento logico si associa un calcolo matematico: ecco perché la conoscenza filosofica è una scienza rigorosa che si basa sulla dimostrazione. Il ragionamento ha la struttura di un’operazione aritmetica di addizione e sottrazione. Ad esempio, se al termine *corpo* aggiungo *animato*, ottengo *animale*; se aggiungo ancora *razionale* ottengo *uomo* e l’inverso si avrà con l’opposto procedimento di sottrazione. Se, quindi, voglio risalire da un certo nome o concetto alle sue componenti più universali, non

ho che da sottrargli le sue componenti specifiche che, invece, sommerò al genere se vorrò ottenere un termine meno universale (questo è ciò che chiamiamo *meccanismo sillogistico*).

La ragione, in quanto capacità di calcolo, consente alla conoscenza di divenire oggettiva e universale, e di costruire la scienza. La scienza, infatti, si fonda su nozioni universali, prodotte dalla mente trasformando e ricreando i contenuti derivati dall’esperienza come *spazio* e *tempo*, *corpo* e *moto*, che sarebbero impossibili senza il linguaggio; la facoltà del linguaggio è, per Hobbes, un modo per universalizzare l’esperienza e conferire rigore al sapere. È il possesso del linguaggio (e, quindi, della ragione) a differenziare l’uomo dagli altri animali, rendendolo capace di politica: senza il linguaggio non sarebbero stati possibili, afferma Hobbes nel *Leviatano*, né società né contratto né, soprattutto, più pace di quanto non ve ne sia tra leoni, orsi e lupi.

L’idea totale dell’uomo è il risultato della somma di “corpo” (animato) e di “mente” (razionale); non più diviso fra due sostanze distinte – come sosteneva Cartesio -, ma un’unica struttura composta, facilmente percepibile in senso logico-razionale e compiutamente misurabile in senso concreto e matematico. A Cartesio, Hobbes si contrappone anche nelle famose *Obiezioni* alle *Meditazioni*, pubblicate nel 1641, in coda alle *Meditazioni* stesse. Egli contesta a Cartesio il dualismo delle sostanze; nega che si possa dimostrare razionalmente l’esistenza di Dio, in quanto non potendo l’uomo avere idea di Dio (nell’uomo, infatti, le idee non sono

contenuti mentali, ma immagini derivanti dall'esperienza) non potrà neppure dimostrarne l'esistenza. L'obiezione più famosa riguarda comunque il *cogito*. In particolare, Hobbes rimprovera a Cartesio di aver identificato una sostanza (quella di uomo) con un suo attributo: il pensiero. Sarebbe come se dicessero di me: “*io passeggio dunque sono una passeggiata*”. Questa obiezione va inquadrata nella identificazione radicale che Hobbes fa tra sostanza e corpo: il sistema cartesiano risulta, per questo versante, del tutto incompatibile con il materialismo meccanicistico di Hobbes.

Il procedimento scientifico-empirico di Hobbes si basa sulla fisica, cioè sulla conoscenza della natura nelle sue caratteristiche specifiche e attraverso le sue leggi particolari. La fisica, al contrario del metodo deduttivo, non parte da principi posti da noi (definizioni), ma da principi posti nelle cose stesse dall'autore della natura. Questo è vero, in quanto **i principi naturali non possono essere conosciuti in modo universale e con certezza assoluta**: piuttosto, noi possiamo limitarci a descrivere il modo in cui i fenomeni o effetti della natura hanno potuto essere generati. Hobbes ha dunque fondato un'*interpretazione rigorosamente meccanicistico-deterministica della realtà in tutte le sue manifestazioni*. **La realtà è una successione concatenata e necessaria di fatti**, prodotti dal movimento dei corpi e dalla trasmissione del movimento stesso da un corpo all'altro (il movimento è la causa del nostro ragionare sulle cose: ragioniamo sulla cosa, solo quando questa si muove).

Molte delle istanze del razionalismo cartesiano sono quindi accolte da Hobbes, ma con le dovute eccezioni: sì, un modello meccanicistico, ma esteso in una visione unitaria e materialistica, a tutti gli aspetti della realtà, e soprattutto un modello di ragione geometrica, deduttiva, che in quanto tale porta ad una svalutazione del valore dell'esperienza. Già negli *Elementi di legislazione naturale e politica* (scritta nel 1640), Hobbes inizia a mettere in rilievo che **l'esperienza**, per quanto ne costituisca sempre, in ultima analisi, la base, **non è in grado di costruire la conoscenza scientifica**, i cui caratteri devono essere di assoluta certezza ed universalità. L'esperienza, in effetti, procede per continuo accumulo di dati empirici e ha enorme valore pratico per la vita umana, ma non è mai in grado di produrre una conoscenza definitivamente certa. Tuttavia, anche se Hobbes sottolinea le differenze tra metodo scientifico e metodo empirico, egli rimane un radicale empirista. Hobbes è empirista riguardo all'origine della conoscenza, rifiutando ogni forma di innatismo e individuando nel meccanismo della *sensazione-percezione* l'origine di ogni processo conoscitivo; egli è ancora radicalmente empirista in quanto non riconosce all'intelletto la possibilità di individuare, su questa base, alcuna essenza delle cose percepite. La realtà oggettiva del mondo rimane sempre preclusa all'uomo, che si limita a conoscere ciò che di essa è soggettivamente attestata attraverso la sensazione. Hobbes si guarda bene dal non separare l'attività razionale con quella percettiva grazie ai sensi: ogni idea della mente non è altro che

un'immagine sbiadita della cosa percepita. Le idee sono sempre singolari, e la mente le associa in base all'abitudine e alle esigenze pratiche.

**Non esiste quindi alcuna facoltà razionale portatrice di un criterio di verità assoluta** (e qui c'è tutta la distanza dalla filosofia cartesiana); la distanza con Cartesio qui si fa netta: per Cartesio è la ragione (indipendentemente dall'esperienza) a cogliere autonomamente l'essenza della realtà, mentre per Hobbes l'evidenza della cosa resta soggettiva e legata alla sensazione di chi coglie l'oggetto della realtà. Non esiste verità assoluta, metafisica, ma solo convenzionale, e al di fuori della convenzione non si pone neppure il problema della verità. La verità o falsità delle nostre affermazioni, infatti, non sta nella corrispondenza tra esse e la realtà (la cui conoscenza oggettiva ci è preclusa), ma nella corrispondenza corretta dei nomi nelle proposizioni, e delle proposizioni nei ragionamenti.

Può sembrare incongruente che Hobbes, pur restando empirista, svaluti la conoscenza sensibile in favore di un modello di razionalità deduttiva, apodittica (com'è il modello di ragione geometrico-euclidea). In Hobbes, la ragione viene intesa, però, come abilità linguistica e di calcolo, sviluppata dall'uomo attraverso l'applicazione e l'esercizio pratico, a partire da facoltà naturali comuni a tutti gli animali, quali il senso e l'immaginazione.

### 3. LA FILOSOFIA CIVILE. Il *De cive*

Quando, nel 1642, Hobbes decide di scrivere il *De cive* (che avrebbe dovuto costituire la terza parte degli *Elementa philosophiae*) ne anticipa la pubblicazione, perché ritiene che il problema politico sia fondamentale ed urgente per la storia inglese di quel preciso momento. Qualche critico sostiene che, in verità, Hobbes desiderava essere considerato il fondatore della nuova scienza politica (così come Galilei e Copernico avevano fondata la nuova astronomia). Hobbes affida a sé stesso l'onore, e l'onore, di fondare una vera e propria scienza politica, compito al quale attenderà con il massimo impegno, convincendosi infine di esservi riuscito, perché – come egli stesso sostiene -: «*la fisica, dunque, è una novità, la filosofia civile lo è ancora di più, come quella che non è più antica del libro da me scritto Sul cittadino (De cive)*». Il *De cive* è dunque presentato da Hobbes come la prima opera scientifica sulla politica che sia mai stata scritta. Appare però fondamentale porre questa nuova scienza civile e politica in continuità metodologica con le altre, individuando un piano unitario in cui comprendere tutta la realtà, dalla fisica all'uomo. La scienza politica che Hobbes intende costruire si baserà sul fondamento convenzionale del potere e della legge, e la politica – proprio come la geometria – sarà scienza ancora più certa della fisica. La fisica, infatti, non l'abbiamo costruita noi, ma Dio, mentre la costruzione delle figure geometriche la facciamo noi, indipendentemente dall'esperienza.

Questo è il progetto degli *Elementa philosophiae*, che quindi inizieranno dall'esposizione di una logica, per proseguire con la fisica, la fisiologia, la morale, e infine, appunto, la politica. L'opera contiene una concezione rigorosamente naturalistica del cittadino; scrive Hobbes: «*non è vero che l'uomo sia quell'animale politico incline per natura alla società di cui parlava Aristotele*». Basta, infatti, osservare il comportamento degli uomini e le loro motivazioni quando si riuniscono insieme per rendersi conto che il loro movente principale è l'*utilità*. Hobbes trae la conclusione per la quale l'unico legame che tiene uniti gli uomini è l'*utile individuale*: «*L'origine delle grandi e durevoli società deve essere stata non già la mutua simpatia degli uomini, ma il reciproco timore*». Allora ci si rende conto che il *bellum omnium contra omnes* (lotta di tutti contro tutti), incalzato dal plautino *homo homini lupus* (l'uomo è lupo per l'altro uomo), sintetizzano emblematicamente il pensiero di Hobbes intorno ai rapporti sociali. In analogia a quanto avviene nella realtà fisica, gli ambiti di studio che riguardano la filosofia civile e il corpo sociale sono affrontati da Hobbes in chiave fisico-naturale.

Come avviene per la scienza politica che è frutto di costruzioni concettuali e linguistiche totalmente convenzionali, Hobbes sostiene che lo Stato è costruzione totalmente nostra, frutto della nostra ragione e della nostra volontà. Infatti, poiché a noi umani non ci è possibile giustificare alcun principio assoluto (né di ordine divino, né immanente la natura stessa) da cui dedurre i fondamenti

e la struttura dello Stato, questo compito viene assegnato alla ragione umana. Una ragione che non è in grado di individuare in sé alcuna legge universale cui la volontà debba adeguarsi, ma che è capace di calcolare, e quindi di assumere, un metodo rigoroso partendo da principi arbitrari in sé, ma condivisibili, sui quali, cioè, è possibile il consenso a partire dalla comune struttura e condizione umana. Pertanto, di fronte a una realtà che per la nostra esperienza non presenta alcun ordine oggettivo, la ragione deve comunque poter costruire un ordine.

La ricerca sulle cause che hanno permesso il generarsi dello Stato e, contestualmente, la materia di cui esso è costituito, insieme a tutte le cose che in esso sono contenute, sono tutte questioni che il filosofo inglese ritiene debbano essere analizzate e studiate, a partire dalla semplicità dell'osservazione dell'oggetto concreto. Lo Stato è un *corpo* artificiale e politico, nel senso che può essere descritto e analizzato scientificamente (al pari di qualsiasi altro oggetto concreto della materia fisica), attraverso il metodo scientifico che si basa sull'osservazione, composizione, ricerca dei dati, analisi, valutazione delle ipotesi, procedure di risoluzione e composizione di teorie. Questo principio metodologico – tipico di Hobbes – ha una conseguenza decisiva nella storia della moderna filosofia politica: quella di fondare la possibilità della politica come scienza rigorosa, contro una millenaria tradizione aristotelica che attribuiva alla politica (come avveniva per le scienze pratico-morali in generale) uno status di scientificità, sì, ma solo imperfetta.



Lo Stato, pertanto, è analizzato scientificamente, come se fosse un prodotto meccanico (basato sulla concatenazione di “causa-effetto”), come un semplice corpo fisico-politico. Tuttavia, nello Stato devono coesistere le leggi che governano tutti i suoi componenti, che sono gli individui (la c.d. “matrice umana”), con tutti i loro scopi e le loro passioni.

A questo punto, è chiaro che *filosofia della natura* e *filosofia civile* sono inevitabilmente congiunte da una medesima indagine antropologica che, basandosi sull’esperienza attraverso la quale ciascuno osserva i proprio movimenti e le proprie azioni, scopra le cause dei movimenti della mente, e ci fornisca le leggi fondamentali della condotta umana; è questa condotta umana che la costituzione politica deve saper sfruttare, imbrigliare e incanalare nel modo corretto, affinché si pervenga alla formazione di uno Stato di diritto, rispettoso dell’uomo e delle sue potenziali volizioni.

Nel 1651, Hobbes fa pubblicare in Inghilterra il *Leviatano* (nome di un mostro biblico che tutto mangiava, forse assimilabile al coccodrillo): gli ambienti filomonarchici che avevano appoggiato il *De cive* accusarono Hobbes (amico e precettore degli Stuart) di essersi voluto ingraziare il Cromwell, futuro Lord protettore (vincitore uscente dalla rivoluzione inglese). In realtà, Hobbes non caldeggia mai il sistema monarchico in quanto tale e tanto meno lo identifica con la famiglia degli Stuart. Ma, tutto l’accento è posto sulla necessità che il potere sia saldo, sia indiviso ed indiscusso: anche in questo si manifesta il “*realismo politico*” hobbesiano.

Lo Stato – corpo artificiale – è chiamato *Dio mortale*, non solo perché sopra di lui esiste esclusivamente il Dio immortale (il quale, peraltro, non interviene nelle vicende politiche e quindi non limita la sovranità dello Stato), ma perché esso rappresenta Dio sulla terra. Tant’è che nel *Leviatano*, analizzando il rapporto tra legge naturale e legge civile, Hobbes sostiene che la legge civile non è altro che la legge naturale dotata di coercitività.

Alla luce dei fatti a lui contemporanei, Hobbes è propenso ad interpretare i disordini politici inglese in chiave religiosa, cioè come il prodotto dei contrasti fra le sette religiose, che, disconoscendo l’autorità del potere sovrano, evidenziano il loro dissenso nei confronti dello Stato e generano ribellione civile. Ecco perché, egli espone e difende la tesi della *necessaria obbedienza dei sudditi alla religione impostata dal sovrano*, al quale soltanto spetta il compito di interpretare le Sacre Scritture, contro ogni pretesa al libero esame ed alla libertà di coscienza avanzate da più parti. Nel *Leviatano*, Hobbes riprende numerose argomentazioni già esposte nel *De cive* a proposito della *natura del potere politico e del patto sociale*. In un capitolo dedicato alla “libertà dei sudditi” (scritto probabilmente sotto la spinta degli avvenimenti del decennio precedente, ovvero la guerra civile tra i sostenitori della Corona e quelli del Parlamento), Hobbes scrive: «*il cittadino ha diritto alla disobbedienza solo nel caso in cui il sovrano non voglia o non possa garantirgli l’inalienabile diritto alla vita*». Una sola è la circostanza nella quale il suddito è chiamato a mettere a disposizione la propria vita per lo

Stato: quando lo Stato si trovi in grave pericolo. Nessuna altra eccezione è consentita.

**4. L'ANTROPOLOGIA: *Il De homine – le passioni: piacere e dolore – amore e odio – bene e male. La volontà e la libertà.***

Nel 1658 Hobbes pubblica il *De homine*, seconda sezione della trilogia e conclusione di un lavoro durato oltre vent'anni. Anche l'etica e la politica, cioè la scienza del giusto e dell'ingiusto, si possono dimostrare a priori: in quanto i princìpi - grazie ai quali si conosce cosa siano il giusto e l'ingiusto, cioè le leggi e i patti -, dipendono dagli uomini. Pertanto, anche l'etica può essere dedotta in maniera aprioristica. Piacere e dolore risultano un gioco di movimenti: bene è ciò che piace e male ciò che dispiace, in una considerazione puramente fisica e materialistica. La formazione e, soprattutto, la ragione del nascere e del costituirsi delle leggi in seno alle società umane è, secondo il pensiero di Hobbes, possibile grazie alla conoscenza scientifica delle infinite e molteplici cause che sono alla base dei comportamenti degli uomini, dei loro appetiti sensibili e delle decisioni. Per Hobbes, la conoscenza scientifica delle leggi è possibile, solo se si ricollega la natura del *piacere* e del *dolore* (le due principali passioni umane) al meccanismo fisico della sensazione. Attraverso la sensazione, infatti, l'uomo trova il giusto equilibrio tra i *movimenti interni* (i concetti, che derivano dall'interazione della mente con gli oggetti sensibili) e i *movimenti del corpo* (le spinte vitali, le passioni, le volizioni, i desideri, ecc);

tanto che, ogni sensazione ha la proprietà di assecondare od ostacolare tale movimento vitale. Se avviene che la mente è assecondata nell'interazione con l'oggetto desiderato, allora avremo il piacere; se invece ci troviamo di fronte ad un ostacolo, ad un rifiuto, o un'opposizione della mente, avremo un dolore. Quando piacere e dolore sono collegati alle loro rispettive cause, queste passioni sono definite *amore* e *odio*: si avverte, quindi, una spinta ad avvicinarsi all'oggetto di piacere, oppure un allontanamento da ciò che causa dolore. In generale, questi due differenti moti sono chiamati, da un lato *appetito*, e dall'altro *avversione* (o timore). Ogni passione dell'animo umano è, quindi, riconducibile alle due modalità fondamentali del piacere e del dolore.

Per il singolo individuo, in una situazione naturale, la morale si riduce a un calcolo utilitaristico circa il modo di procurarsi il bene (il proprio piacere) e fuggire il male (il proprio dispiacere). Una definizione universale del valore morale è quindi impossibile, perché la natura umana non è orientata ad alcun fine razionale assoluto, ma segue la necessità meccanica che determina il movimento incessante della ricerca del piacere, quale unica condizione che spinge l'uomo all'azione. Ogni singolo fine perseguito diventa mezzo per un altro fine, in una successione continua, e il dominio di tali mezzi misura il potere di ogni uomo, o, al contrario, la sua debolezza. In effetti, tutte le modalità dei comportamenti umani – umiltà, vergogna, ira, invidia, disperazione, diffidenza, compassione, indignazione, concupiscenza, carità – che

Hobbes chiama genericamente “passioni”, derivano dalla consapevolezza o dall’illusione del proprio potere o della propria debolezza.

Hobbes sostiene che: «*non desideriamo qualcosa in quanto è bene, ma esso è bene perché lo desideriamo*». Hobbes rifiuta l’idea tradizionale del bene, visto come criterio oggettivo dei fini pratici e motivo in grado di esercitare attrazione nell’uomo. Quanto alla felicità (vista, da sempre, come fine ultimo a cui tendere), Hobbes sostiene che non v’è una strada che vi conduce: la ricerca del piacere – della felicità – non solo è soggettiva, ma è intrinsecamente illimitata, perché tanto più raggiungiamo un grado di soddisfazione, tanto più ne cerchiamo uno più grande. Corpo tra i corpi, l’uomo è guidato in ogni suo comportamento da una legge, l’*autoconservazione*, il cui desiderio è – in maniera naturale – impresso in ciascun uomo, sebbene essa possa apparire come una declinazione del principio d’inerzia; mentre tutti gli altri beni (ricchezza, amicizia, sapienza) sono solo strumentali e contribuiscono alla sicurezza e al benessere dell’uomo.

Anche le *passioni* sono spiegate da Hobbes, con un finissimo e magistrale senso dell’osservazione, con argomenti di natura meccanicistica. Persino il sentimento di *carità* viene ricondotto al desiderio di provare il proprio potere. Il *riso* è concepito come risultato di un moto di soddisfazione per uno stato di inferiorità altrui, che si accompagna naturalmente al sentimento della nostra superiorità. . La ricerca del bene (inteso come “piacere”) consiste

nel godimento degli oggetti sensibili; tuttavia, accanto al godimento fine a sé stesso, esiste poi anche un *piacere immaginativo*, ovvero una forma di piacere che si basa sulla capacità di concepire e determinare il futuro sulla scorta delle esperienze passate.

Attendere un piacere futuro, vuol dire sapere concepire una qualche forma di potere in grado di permettere il raggiungimento futuro di quel bene: ciò significa che, solo chi è in grado (per il potere che egli detiene) di desiderare un qualcosa, può aspettarsi di godere dei suoi frutti in termini di bene. Ecco perché, spesso, l’uomo trae piacere dal sentimento del proprio potere, da cui si aspetta di riceverne un bene. Il bene non si riceve unicamente da sé stessi, ma anche dagli altri: è il caso dell’*onore*, della gloria, della fama, della reputazione, ovvero di tutti quei beni che solo gli altri ne riconoscono l’importanza e lo spessore, nella persona che li detiene. L’uomo, quindi, trae piacere dal suo riconoscimento da parte degli altri, dai quali egli è visto come persona importante, superiore, potente, ecc.. L’importanza dell’onore nella concezione hobbesiana dell’uomo fa sì che in essa sia accentuato l’elemento competitivo nei rapporti fra gli uomini: l’intento principale degli uomini è quello di offrire alimento alla propria *gloria*, cioè al sentimento interno di compiacenza o trionfo della mente: questo piacere interno è una passione, che deriva dalla consapevolezza del nostro potere superiore al potere di colui che contrasta con noi. Pertanto, possiamo dire che le passioni o aspirazioni costituiscono i primi elementi giustificativi delle nostre azioni; vi è quindi un susseguirsi

di appetiti e avversioni, che si conclude non appena una delle opposte passioni prende il sopravvento, fino a causare l'ultimo appetito che si chiama *volontà*.

Per Hobbes, la volontà è la capacità di determinarsi liberamente, al fine di attuare o reprimere un'inclinazione passionale. Tuttavia, la volontà – che permette l'avverarsi di un'azione – non è libera; al contrario, può essere condizionata attraverso ricompense e punizioni, che determinano la nostra opinione dei beni e dei mali.

Questa concezione svela, in verità, un paradosso, per cui la volontà – sebbene ci si aspetti sia uno strumento umano di libertà – è, invece, la negazione della libertà dell'uomo; questo perché, il volere è la sintesi finale di un equilibrio di spinte contrastanti, di appetiti e avversioni, di piaceri e dolori, di beni e mali, nelle dinamiche motivazionali legate ad ogni comportamento o azione dell'uomo. Per Hobbes, quindi, c'è una necessaria distinzione fra *libertà di volere* (desiderio interno) e *libertà di fare* (desiderio esterno). **La libertà del volere è impossibile**, poiché l'uomo non può scegliere di volere qualcosa, ma può volere solo quando sia presupposto un appetito della cosa (il desiderio di quella cosa) che, dopo la deliberazione, assume il nome di volontà. La libertà di fare – di attuare esternamente la propria volontà – non è altro che l'assenza di impedimenti al moto: così, l'acqua – chiusa in un vaso – non è libera, perché il vaso le impedisce di spandersi e solo quando il vaso è rotto l'acqua ritorna finalmente ad essere libera. Mentre la libertà di volere (essendo un movimento vitale interno) è comune a tutti gli

uomini e non subisce differenze, la libertà di fare (essendo un movimento vitale del corpo) non è comune a tutti ed è differente per ciascun uomo. In ragione di questa seconda considerazione, si spiega il motivo per cui ciascuno gode di una libertà maggiore o minore, a seconda che abbia più o meno spazio in cui muoversi. Il concetto della libertà di fare è insomma un concetto puramente relativo, definito da Hobbes in funzione della propria concezione politica. Implicita nella posizione di Hobbes è pertanto la negazione della libertà dell'uomo, che è al contrario determinato dai sentimenti sensibili. L'unico diritto imprescrittibile è il *diritto alla conservazione*, in quanto direttamente derivante dalla natura umana.

La visione antropologica che emerge dalla trilogia hobbesiana è lineare, geometricamente dedotta dai concetti di “corpo” e di “moto”, in un panorama che poco spazio consente al *finalismo* della tradizione filosofica precedente. In tale contesto neppure si pone il problema della libertà umana, cioè della capacità di autodeterminazione della volontà. Essa è il risultato di un contrasto di movimenti interni che si chiamano *appetito* ed *avversione*, stimolati da altri movimenti che si chiamano *piacere* e *dolore*. È chiaro, quindi, che – per Hobbes: «è libero di fare una cosa chi può farla, se ha la volontà di farla, e può astenersene se ha la volontà di astenersene», vale a dire chi non trova impedimenti nell'esplicazione del moto di avversione o repulsione verso un oggetto. Il totale *relativismo etico* discende dal riconoscimento

della mancanza di un ordine morale oggettivo a guida delle azioni umane, e conduce Hobbes a una posizione di netto pessimismo antropologico, da intendersi come totale privazione di autosufficienza normativa e finalismo intrinseco nella natura umana. E, ovviamente, questa posizione elimina ogni possibile argomento circa il *libero arbitrio*. L'uomo è un essere del tutto necessitato dalla propria natura a comportarsi come gli si comporta, a essere come egli è. Tuttavia, all'uomo è possibile, in quanto capace di ragionare, creare le condizioni per porre qualche rimedio alla non edificante situazione delle sue condizioni naturali.

##### **5. LA LEGGE NATURALE – la natura umana - lo stato di natura – il patto sociale.**

La descrizione che Hobbes fa della natura umana è la premessa immediata della più rivoluzionaria tesi della sua filosofia politica: la negazione della tesi aristotelica per cui l'uomo sarebbe un "animale politico".

Nella prima parte del *De cive*, intitolata *Libertà*, viene analizzato lo "stato di natura", la situazione in cui gli uomini si trovano a vivere prima di aver costituito una comunità politica, o al di fuori di essa. Tale situazione è consequenzialmente derivata da Hobbes dall'analisi delle passioni, le quali, come si è visto, possono essere tutte ridotte al potere, quale mezzo per darvi soddisfazione.

Per Hobbes, tutte le funzioni fisiologiche e psichiche sono riconducibili alle *leggi del moto*, che egli propriamente individua,

secondo la lezione di Harvey, nel movimento del sangue. A partire dalla sensibilità – di cui è possibile ricostruire il meccanismo sulla base di movimenti corporei, di azione-reazione tra gli oggetti e gli organi di senso -, Hobbes pone l'immaginazione in continuità con il senso, ed è in grado quindi di spiegare tutto il meccanismo della conoscenza, che ha il suo apice nel calcolo razionale. Allo stesso modo è possibile spiegare meccanicisticamente l'intera gamma delle *passioni* umane, le quali altro non sono che il prodotto dell'incontro tra movimenti di corpi esterni e reazioni interne, vitali, del soggetto, collegate al movimento del cuore. Se l'incontro è armonico, si produrrà piacere; se disarmonico, dolore. Per Hobbes, infatti, la natura umana è dominata dalla duplice tendenza: la prima, al godimento degli appetiti sensibili; l'altra - su un piano più alto -, all'affermazione e al riconoscimento del proprio potere, della propria gloria. Ciò significa che l'uomo non cerca l'unione sociale come fine, ma come mezzo-strumento per raggiungere la propria affermazione o potere; tant'è che Hobbes scrive: «*non cerchiamo per natura dei soci, ma di trarre da essi onore e vantaggio*». La ricerca della gloria indurrebbe gli uomini a perseguire il dominio sui loro simili: ma altrettanto forte è il timore che essi provano nei loro confronti; pertanto, è chiaro che la costituzione (dal punto di vista politico) degli Stati è artificiale e puramente convenzionale. La natura del potere è simile al "moto dei corpi pesanti", che, quanto più procedono, tanto più accelerano: esso deve essere continuamente aumentato, perché ogni uomo ha bisogno di

conservare il potere raggiunto e di sopravanzare quello altrui, acquisendone di più. Tale situazione genera inevitabilmente una continua opposizione tra gli individui.

Per Hobbes, quindi, nell'uomo non è insita nessuna naturale tendenza a socializzare: gli unici moventi che consentono il passaggio dallo stato di natura alla condizione sociale sono la paura e l'interesse. Un punto da sottolineare è che stato di natura e condizione sociale non sono differenti per quanto riguarda la natura umana: l'uomo sociale continua a essere mosso dalle stesse motivazioni asociali che rendevano pericoloso lo stato di natura, mentre solo le leggi e il potere costrittivo dello Stato ne limitano l'egoismo.

Tutte le strutture politiche sono, per Hobbes, artificiali (costruite ad arte) e, quindi, innaturali; prova ne è il fatto che esiste uno **stato di natura** ancor prima di ogni possibile istituzione statale umana. In sintesi, lo stato di natura è quell'ipotetica condizione in cui gli uomini non sono ancora associati fra di loro e disciplinati da un apparato governativo e dalle relative leggi, tipico invece dello stato di diritto.

Nello stato di natura, ovvero nei rapporti fra gli uomini che precedono la costituzione dello Stato, sussistono sostanzialmente due distinti principi. Il primo principio è quello dell'**uguaglianza naturale**: “*non c'è ragione che uno, fidando nelle sue forze, si creda fatto dalla natura superiore agli altri*”, vale quindi la considerazione che, di fronte alla natura, tutti gli uomini sono

uguali, che è la natura che accomuna, e a dirlo non sono le leggi, la ragione o la religione, ma si tratta di un fatto elementare ed unico nella sua semplicità. Tuttavia, qui risiede l'aspetto, per così dire, *feroce* della questione: al di fuori di ogni garanzia della legge, ogni uomo ha a disposizione il più alto potere su ogni altro, quello di ucciderlo. Le occasioni di contrasto fra gli uomini, e quindi, di morte sono moltissime, in quanto il più forte non può mai essere interamente sicuro di non venire ucciso dal più debole; da questa continua minaccia nessun uomo, per quanto forte e temibile, può essere considerato esente.

Il secondo principio sussiste in base alla considerazione che, a parte la *naturale aggressività di ogni individuo*, teso a confermare continuamente la propria potenza, vi sono ragioni obiettive di sopravvivenza che inducono gli uomini a contendersi i beni che garantiscono la loro conservazione. Tale principio è quello del *diritto naturale*, secondo cui ciascun individuo ha diritto su tutte le cose: ogni uomo ha infatti il diritto di tutelare e conservare la propria esistenza e di fare uso di tutto ciò che egli giudica necessario a tale scopo. Tuttavia, anche qui, c'è un aspetto feroce: poiché nello stato di natura non esiste la proprietà delle cose né la distinzione del mio e del tuo, sorge inevitabilmente la lotta per guadagnarsi l'uso dei beni naturali, seguita dalla contesa per la gloria e il potere.

L'immagine dell'uomo naturale è quella di un essere istintivo e aggressivo, che esercita tutta la sua forza senza alcun limite se non quello che incontra nella forza altrui. Pertanto, **lo stato di natura è**

*uno stato di «guerra di tutti contro tutti»* (la celebre locuzione latina «bellum omnium contra omnes»), in cui vale sempre la spietata massima di Plauto «*homo homini lupus est*» (trad. “l’uomo è lupo per l’altro uomo”). Il “diritto di tutti a tutto” è un vero diritto (non frutto di un’educazione, di una convenzione, di una normativa, di una tradizione, di un’evoluzione morale), conforme alla legge di natura, ma anche le motivazioni di guerra degli uomini nello stato civile non sono tanto differenti da quelle che li muovono nello stato di natura. È solo la cornice giuridica garantita dallo Stato che distingue l’uomo civile dall’uomo dello stato di natura, pronto ad affermare con violenza il suo diritto esistenziale.

La condizione naturale dell’uomo contiene in sé una inevitabile contraddizione; infatti, se da una parte lo scopo principale degli uomini è la conservazione dell’esistenza (fare di tutto per non morire), dall’altra, lo stato di guerra perenne di uno contro l’altro è una continua minaccia di morte. **Lo stato di natura coincide con uno stato di guerra**, che coincide con una condizione di perenne insicurezza e instabilità. Questa guerra perpetua, assai poco idonea alla conservazione degli individui, consegue logicamente dalla stessa natura umana. Se ogni uomo è un corpo che risponde al suo sforzo di garantirsi la sua stessa conservazione vitale (che Hobbes chiamerà “*conatus*”), la compresenza di tanti esseri simile non può che produrre una collisione. Per un diritto soggettivo all’autoconservazione, a ciascun uomo è lecito fare qualunque cosa al fine della propria autoconservazione: esso coincide quindi con la

più totale libertà. Ma anche questo diritto di tutti a tutto (*ius omnium in omnia*) rivela la sua astrattezza e la sua negatività. Infatti, nessuno potrà mai spingere il proprio potere indefinitamente, senza trovare l’ostacolo dell’altrui potere, e nemmeno il più forte potrà mai essere sicuro di rimanere tale: la mancanza di limiti equivale alla più totale insicurezza, allo stato di guerra perenne. Il diritto di “tutti a tutto” si rovescia nella “guerra di tutti contro tutti” (*bellum omnium contra omnes*). In tale situazione di guerra perenne non è possibile all’uomo alcun progresso, alcuna confortevole e sicura condizione, e industria, agricoltura, commercio, letteratura, arti e scienze sono impossibili. Lo stato di natura è quindi una sorta di tipizzazione dei naturali comportamenti umani, utile a Hobbes per individuare le ragioni di fondo che giustificano la necessità dello Stato.

Per superare, o perlomeno contrastare, gli effetti deleteri di uno stato di guerra, ecco che tra gli uomini sorge la necessità di un patto sociale, come condizione imprescindibile per la sopravvivenza, basato su di una ben precisa obbligazione all’adempimento. *Pacta sunt servanda*, violare il patto stipulato sarebbe come incorrere in un assurdo logico. Questo patto sociale è assolutamente vincolante, una volta stipulato (ad eccezione di quando attenti alla tua vita): nessuno, qualunque abbia pattuito, può essere obbligato a non opporsi a chi voglia ucciderlo, ferirlo o danneggiarlo fisicamente. Hobbes rileva che il potere assoluto del sovrano non è interessato a dominare sulle coscienze, ma sui corpi: esso non si preoccupa delle

anime (che comunque rimangono assolutamente libere), ma bada all'instaurazione di un sistema politico in grado di garantire, tramite l'ordine, la conservazione fisica dei sudditi. Si tratta di un sistema basato su di una *spregiudicata analisi materialistica, utilitaristica e antimetafisica* che ne fa uno dei più radicali tentativi di costruire una fondazione moderna e laica del potere e dello Stato. Ma ciò che importa sottolineare, e che costituisce l'originalità della posizione di Hobbes, è che questa reciproca dipendenza e tendenza alla comunità tra gli uomini non è affatto una società naturale: **l'uomo non è un essere socievole di natura**, perché la socialità non è un fine iscritto nella natura umana, ma un semplice mezzo per l'affermazione individuale. La prima e fondamentale legge naturale è: *«che si debba cercare la pace, finché resta qualche speranza di ottenerla; e quando non si può ottenerla, che si debbano cercare aiuti per la guerra»*. Il principio di equità che riassume in sé tutta la legge naturale è, per Hobbes, la massima che impone di *«non fare agli altri quello che non vorresti fosse fatto a te»*.

Il metodo euclideo, secondo cui partendo da principi e definizioni se ne deduce le necessarie conseguenze con il rigore della logica, è per Hobbes il *modello perfetto di scientificità*, il modello che egli stesso vorrebbe sia esportato nella scienza politica. La certezza apodittica della geometria può costituire certezza per la politica: *«Se infatti la ragione delle azioni umane fosse conosciuta con la stessa certezza con cui conosciamo la ragione delle grandezze 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, che non sembra si dovrebbe più combattere»*. Nel riconoscere l'esistenza di una legge naturale, dichiarata "immutabile ed eterna", Hobbes sostiene la teoria di una legge razionale uguale per tutti gli uomini; la legge naturale è, quindi, inevitabilmente conforme alla *retta ragione*. Retta ragione è l'atto di ragionare, cioè il ragionamento vero e proprio, che ciascuno è chiamato a utilizzare per conformare le proprie azioni, che possono tornare a vantaggio o a danno degli altri uomini. Tant'è che, ogni violazione delle leggi naturali consiste in un falso ragionamento, cioè nella stupidità degli uomini che non considerano necessario alla propria conservazione l'adempimento dei propri doveri verso gli altri. La retta ragione è, quindi, la sintesi di un ragionamento finale tra vantaggio e danno.

Tuttavia, in uno stato di natura in cui vige sempre una dinamica di guerra, la retta ragione non è sufficiente a garantire che gli uomini si attengano a essa. Per Hobbes, l'intera analisi della natura umana conduce all'inevitabile constatazione della conflittualità che regna fra gli uomini nello stato di natura: l'istituzione dello Stato risponde, in primo luogo, alla necessità della sicurezza, ossia della tutela degli impegni reciproci fra i cittadini e della legge naturale. A questo riguardo, infatti, Hobbes scrive: *«La causa finale, il fine o il disegno degli uomini (che naturalmente amano la libertà e il dominio sugli altri) è la previsione di ottenere con quel mezzo la propria preservazione e una vita più soddisfacente, vale a dire,*



*uscire da quella miserabile condizione di guerra, che è necessariamente conseguente alle passioni naturali degli uomini».* L'analisi delle passioni delinea un'immagine dell'uomo la cui natura è dominata dall'istinto di conservazione, dalla ricerca dell'utile e dallo sforzo di mantenere e accrescere il proprio potere. L'istinto vitale che spinge l'organismo ad affermarsi e potenziarsi e a rifuggire tutto ciò che a questo sforzo si opponga è chiamato da Hobbes "*conatus*" (sforzo): in altre parole è ciò che chiamiamo ***istinto di conservazione***.

Nonostante le leggi di natura (alle quali ognuno si attiene quando ha la buona volontà di attenervi), se non è eretto un potere o se non è abbastanza grande per la nostra sicurezza, ogni uomo vuole e può contare legittimamente sulla propria forza e sulla propria arte per garantirsi contro tutti gli altri uomini.

Pertanto, non basta un'associazione qualsiasi a garantire il singolo del proprio diritto alla sopravvivenza: è necessario qualcosa di più, cioè il *potere coercitivo*, affinché gli uomini, una volta che si siano accordati, spinti dal bene comune, siano poi trattenuti dal dividersi di nuovo nel caso in cui un qualche loro bene privato discordi da quello comune. Si deve cioè verificare un trasferimento volontario, ma irreversibile da parte di tutti del loro diritto su tutto in favore di chi deterrà il potere (*pactum subiectiois*).

Nella concezione politica di Hobbes si sottolinea come il diritto rimanga inefficace in assenza di un potere costituito in grado di imporre l'osservanza attraverso pene e sanzioni. L'obbligo morale

(oltre che fisico) di rispettare la legge vale fintanto che il detentore del potere sia in grado di punire e reprimere tali inadempienze. L'origine del diritto non è pertanto che il potere, la forza irresistibile del sovrano. Quell'uno eserciterà, da solo, il proprio diritto su tutto. Conseguenza importantissima è che la rinuncia ai diritti individuali non impegna in alcun modo il sovrano designato, ma la sottomissione di tutti alla volontà di uno solo (il sovrano) implica che, così facendo, le varie volontà particolari confluiscono nella volontà sovrana, cosicché una decisione del sovrano non potrà mai trovarsi in contrasto con la volontà dei sudditi, perché altrimenti ciò significherebbe che la volontà del suddito è in contrasto con sé stessa. Chi governa è quindi al di sopra della legge che lui stesso istituisce, dovendo essere obbedito senza discussione. Questo comporta l'impossibilità, da parte dei sudditi, di deporre il sovrano, sia perché è inconcepibile che i cittadini siano in grado di sciogliersi vicendevolmente dal patto originario (patto sociale), sia perché la primitiva rinuncia alla libertà aveva costituito una donazione irrevocabile ed irreversibile. Una volta che la legge civile è stata istituita sulla base del *pactum subiectiois* (patto di sottomissione del suddito al proprio sovrano), questa legge civile prende il posto della legge morale e stabilisce che cosa sia furto, omicidio, adulterio o furto.

In forza di queste considerazioni (come si evince dalla lettura delle pagine del *De cive*), nello stato di natura, l'individuo di Hobbes è un asociale, vive nel continuo sospetto di essere ingannato e offeso

dagli altri, non rispetta le leggi di natura per timore che gli altri le trasgrediscano prima di lui, è agitato perpetuamente dalla volontà di nuocere; pertanto – come scrive Hobbes: *«l'uomo non è adatto ad associarsi per natura, ma lo diventa per educazione»*.

Contro la tradizione di origine aristotelica dell'*uomo come animale sociale*, a Hobbes preme quindi dimostrare che *«le società grandi e durevoli hanno tratto origine non dalla benevolenza reciproca degli uomini, ma dal timore reciproco»*. Questo timore non è però principalmente causato dalla disparità di forze, bensì proprio dalla naturale uguaglianza degli uomini. Uguaglianza da intendersi in senso negativo, ossia come capacità di ogni uomo di nuocere a qualcun altro. Certamente le indoli, i caratteri, la forza fisica, lo stesso sviluppo della ragione differenziano gli uomini, ma alla fine queste differenze risultano irrilevanti di fronte al fatto che chiunque, anche il più debole, anche il più stupido., può uccidere il più forte e intelligente. Pertanto, il modo hobbesiano di intendere l'uguaglianza (intesa in senso negativo) è così stabilito: gli uomini sono uguali non perché portatori di diritti inalienabili, ma per la comune natura asociale che li rende reciprocamente ostili. Inoltre, questa reciproca ostilità è spesso accresciuta dalle condizioni ambientali e dal rapporto con le risorse disponibili. Accade infatti che più uomini desiderino la stessa cosa, che non può essere usata in comune né divisa, e in tal caso se ne approprierà il più forte: “ma chi sia il più forte, lo si deve stabilire con la lotta”.

*prof. Giuseppe Di Chiara*