

Thomas Hobbes

Mauro Farnesi Camellone

1. *Cenni biografici*

Thomas Hobbes (Malmesbury 1588 - Hardwick Hall 1679) nasce a Malmesbury, nel sud dell'Inghilterra. Dopo studi di carattere umanistico a Oxford entra al servizio della famiglia Cavendish, iniziando un rapporto destinato a durare pressoché ininterrottamente fino alla sua morte. In qualità di precettore per i Cavendish o per loro vicini compie tra il 1610 e il 1638 vari viaggi in Italia, dove si lega agli ambienti galileiani, e in Francia, dove viene accolto nel circolo intellettuale che gravita attorno a Marin Mersenne.

La sua vita e la sua elaborazione teorica sono segnate dalle complesse e articolate vicende della guerra civile o Prima rivoluzione inglese (1640-1660). Nel 1640 scrive la sua prima opera sistematica, gli *Elementi di legge naturale e politica*, la cui circolazione manoscritta in ambienti ostili al Parlamento lo induce ad abbandonare l'Inghilterra e raggiungere Parigi, in un esilio volontario che durerà undici anni. In questo periodo pubblicherà, su sollecitazione di Mersenne, il *De cive* (1642), che costituisce la seconda scansione di un progetto filosofico sistematico che troverà compimento solo più tardi con la pubblicazione del *De corpore* (1655) e del *De homine* (1658). Nel 1646 è chiamato a tenere lezioni di matematica al principe ereditario in esilio, il futuro Carlo II, il cui favore non gli risparmierà la diffidenza di grande parte del partito monarchico in esilio e il sospetto di eresia. La pubblicazione nel 1651, in Inghilterra, del *Leviatano* trasformerà tale diffidenza in un'aperta ostilità che lo costringe

a rientrare in patria alla fine dello stesso anno. Dopo la restaurazione degli Stuart, nonostante gli sia concessa una pensione da Carlo II, il riemergere dell'accusa di eresia lo costringe a studiare, in funzione della propria difesa, la tradizione giuridica inglese: in questo contesto nel 1666 scrive *An Historical Narration Concerning Heresy* e il *Dialogue between a Philosopher and a Student of the Common Law of England*. Agli inizi degli anni Settanta appartiene la stesura del *Behemoth*, un dialogo sull'esperienza della guerra civile, che sarà pubblicato postumo.

2. *Tra natura e artificio: il corpo politico*

La descrizione della costituzione di un ordine politico (*commonwealth*) offerta da Hobbes negli *Elementi di legge naturale e politica* fornisce la prima esposizione di una scansione argomentativa che nelle successive opere politiche manterrà sostanzialmente immutato il proprio profilo, nonostante ridefinizioni anche assai significative di alcuni suoi elementi, fino alla ridefinizione strutturale che le sarà apportata nel *Leviatano*. Tale descrizione mette a fuoco i presupposti e le componenti della teoria politica di Hobbes ed evidenzia la centralità del tema del *potere comune* e della sua istituzione. Egli ritiene di essere il fondatore di una nuova scienza politica, caratterizzata da un metodo che prende le mosse dalla scomposizione analitica che permette di isolare gli elementi costitutivi della vita umana, per poi ricomporli razionalmente in un ordine artificiale. Comprendere, infatti, quale sia il diritto del potere sovrano e di conseguenza quali siano gli obblighi dei sudditi, vuol dire praticare l'esperienza mentale di considerare la comunità politica come del tutto ridotta ai suoi elementi costitutivi e di indagare quale sia la natura umana, quali forze concorrano a favore e quali contro la costituzione di un'unità stabile, quali legami di reciprocità gli uomini siano in grado di costruire.

Un passo celebre della prefazione del *De cive* è esplicito nell'indicare il percorso che Hobbes si prefigge nell'affrontare il tema della condizione civile: innanzitutto ne va individuata la materia; si passerà poi a considerarne la genesi; solo alla fine si perverrà a

osservarne la forma. L'esempio è quello dell'orologio la cui comprensione richiede che prima lo si smonti pezzo per pezzo, considerandone attentamente i singoli ingranaggi, e solo poi, a partire da come questi ultimi si connettono reciprocamente, lo si valuti come meccanismo complessivo. Bisogna tuttavia fare attenzione: la costruzione politica è certo un meccanismo, ma non più di quanto lo sia l'uomo stesso. Il meccanicismo non qualifica di per sé la forma politica. Quando, parlando dell'unione, Hobbes afferma che essa è ciò che gli uomini chiamano un *corpo politico*, fa certamente qualcosa di molto più complesso di una mera concessione a un'espressione ormai entrata nel linguaggio comune. L'opzione di Hobbes per il lessico del corpo politico vede infatti l'intrecciarsi di due istanze di provenienza diversa. Innanzitutto vi è una motivazione sistematica, per cui Hobbes, definendo il corpo politico come specie all'interno di un genere, quello dei corpi, si dispone a costituire la propria filosofia politica come articolazione di un progetto sistematico che fa della nozione di corpo l'asse centrale. Nella scansione in cui il progetto hobbesiano realizza la propria configurazione negli *Elementa philosophiae (De corpore, De homine, De cive)*, il tema del corpo assolve a un ruolo connettivo primario, determinandosi come una costante capace di oltrepassare, reinscrivendola al proprio interno, l'opposizione tra natura e artificio. "Corpo" non è per Hobbes il termine di un'opposizione, come è natura in opposizione a società, ma il primo termine di una sequenza che attraverso l'uomo porta alla società, cioè all'istituzione di un potere comune.

Affermando, come fa all'inizio del *Leviatano*, che «la vita non è altro che un movimento di membra il cui inizio è in qualche principale parte interna» (Hobbes, *Leviatano, Introduzione*), Hobbes perviene ad accomunare tutti gli enti che rientrano, seppure a diverso titolo, sotto questa definizione, siano essi corpi animati elementari, uomini o automi, cioè macchine semoventi: un corpo politico va ricondotto a quest'ordine. Né uomo né macchina, esso è come un uomo, perché a quelle del corpo umano corrispondono le sue parti, ma è anche come una macchina, perché è un meccanismo creato dall'arte dell'uomo. Partecipa in modo diverso di entrambi, il corpo politico, l'uomo artificiale, è dunque in qualche modo un ente a sé stante.

3. *In assenza di un potere comune: lo stato di natura*

Nella sua accezione più ampia, per Hobbes l'espressione *stato di natura* indica prima di tutto la condizione delineata dall'assenza di obbligazioni vincolanti e di un potere comune capace di renderle effettive e farle rispettare. In questo senso, essa include diverse situazioni: quella degli uomini che non sono organizzati in un corpo politico, come, secondo il suo esempio, i nativi del continente americano; quella di coloro che si trovano a vivere la decomposizione del corpo politico, quando la lotta delle fazioni non si è ancora evoluta nell'instaurazione né di un nuovo corpo politico né di corpi politici contrapposti; infine, quella dei corpi politici non subordinati (i singoli Stati indipendenti) nei loro rapporti reciproci e nell'eguale libertà che deriva a ciascuno di loro dal non riconoscere alcuna istanza superiore.

Lo stato di natura assolve in questa accezione a una valenza essenzialmente descrittiva e comparativa e non può essere ricondotto a una mera finzione, magari simile a quella poetica dell'età dell'oro, di cui costituirebbe un contrappunto negativo. Lo stato di natura corrisponde invece alla generale condizione umana su cui poggiano – e da cui allo stesso tempo si stagliano – le realtà artificiali delle società civili, e che riemerge quando di queste ultime vengono meno le fondamenta. Per Hobbes, più specificamente, nella sequenza argomentativa che dall'antropologia conduce alla descrizione della costituzione di un corpo politico, l'espressione “stato di natura” o espressioni equivalenti come “gli uomini considerati nella loro mera natura” riferiscono della condizione degli uomini prima del loro volontario assoggettamento a un sovrano e quindi del loro essere *egualmente liberi*. In tale situazione gli uomini, le cui azioni e parole non sono state ancora disciplinate, si mostrano secondo i movimenti che vengono loro impressi dalla spinta alla conservazione (*conatus*), dalle passioni che derivano dalla loro immaginazione e dai dettami della loro ragione.

Il presupposto, e allo stesso tempo il problema, da cui muove la considerazione hobbesiana dello stato di natura è dunque l'eguaglianza: al di là delle dispute tra quanti la negano e quanti

di contro la affermano, essa impone la propria evidenza appena si valuti «quanta piccola differenza vi sia nella forza o nel sapere tra uomini nel pieno della maturità» (Hobbes, *Elementi*, XIV, 2), di modo che nessuno tra loro, nemmeno il più forte, può ragionevolmente ritenere che la sua vita sia al sicuro in caso di un confronto con altri. Questa determinazione *negativa* – chiunque può da ultimo essere ucciso da chiunque – particolarmente enfatizzata nel *De cive*, non esaurisce la considerazione egualitaria di Hobbes, ma certamente ne organizza la prospettiva: si è uguali anzitutto nelle dotazioni naturali (ingegno, forza, resistenza fisica, e così via).

L'eguaglianza più grande non è quella delle forze del corpo, ma quella delle facoltà della mente, che negli uomini sono presenti, con eccezione della scienza, nella medesima misura. La prudenza, cioè la capacità di previsione in cui consiste grande parte della saggezza, è una funzione dell'esperienza, e quindi del tempo, e uomini che hanno avuto un analogo corso di vita sono a grandi linee egualmente saggi. Tuttavia, ciò non è da loro ammesso, perché ciascuno, vedendo da vicino il proprio ingegno, non riconosce quello altrui. Tale sopravvalutazione, tanto generalizzata da costituire un'ulteriore prova dall'umana eguaglianza, indica quanto difficile ne sia il riconoscimento da parte dei singoli – riconoscimento tanto più problematico quanto più investe l'insieme delle disposizioni passionali, intrecciandosi e declinandosi con esse.

Tra l'eguaglianza e il suo riconoscimento si determina così un ampio spazio conflittuale, la cui fenomenologia perviene a inscrivere al proprio interno gli stessi termini che dovrebbero perimetrarlo. Gli uomini sono spinti dalla propria natura verso gli altri uomini: non solo i loro bisogni, ma le loro passioni, i desideri che di queste sono gli accidenti e la speranza di soddisfarli impediscono strutturalmente agli uomini un'autosufficiente solitudine. Ma queste stesse passioni, non sempre di per sé necessariamente orientate verso la reciproca usurpazione, che incessantemente conducono gli uomini a incontrarsi, sono le stesse che li spingono gli uni contro gli altri, trasformando l'incontro in concorrenza, in diffidenza, in tentativo di sopraffazione, in conflitto potenziale o conclamato. Gli uomini, in

sintesi, sono portati a incontrarsi e a scontrarsi in ragione dei medesimi motivi.

Il conflitto genera insicurezza, l'insicurezza allarga il conflitto, ne fa guerra guerreggiata in cui ai motivi iniziali si aggiunge quello decisivo della conservazione della vita, per cui la sicurezza va conquistata a ogni costo. Nello stato di natura si esce dalla presunzione di autosufficienza solo sul versante della guerra: anche i pochi "moderati" che riconoscono la generale eguaglianza dovranno mettersi in armi contro chi minacciosamente non la riconosce; chi è debole farà fronte comune con coloro che sono al pari deboli contro un individuo più forte, per aggredirlo o per difendersene, e così via.

La natura non fa gli uomini isolati, bensì li dissocia. L'uomo di Hobbes non è ciò che sarà il solitario di Rousseau, ma soprattutto non è lo *zoon politikon* di Aristotele e delle tradizioni aristoteliche: non gli è propria né una vita isolata né una naturale vita comune. Gli individui componenti la moltitudine nello stato di natura non hanno letteralmente collocazione: definiti dal movimento incessante dei loro corpi e della loro immaginazione non possono essere identificati da quella stabilità che sola rende possibile la simbiosi aristotelica. Servo e padrone, dice Hobbes, lo si è solo per consenso degli uomini, mai per natura. Nemmeno la rivendicazione di una maggiore saggezza può fornire supporto a tale pretesa.

C'è una precisa connessione tra questa contestazione e la concezione hobbesiana della ragione e della volontà: per Aristotele, infatti, ciò che manca allo schiavo è la *proairesis*, la capacità deliberativa; lo schiavo cioè non sa armonizzare ragione e passioni, cosa che il padrone invece sa fare, e per questo, come libero, partecipa all'arena politica. Per Hobbes, invece, la ragione è il «calcolo delle conseguenze dei nomi in generale su cui c'è accordo per contrassegnare e significare i nostri pensieri» (Hobbes, *Leviatano*, V) e in nessun modo nell'atto del deliberare può mescolarsi alle passioni, armonizzandole. Al contrario, essa si pone neutralmente al servizio delle passioni. I pensieri «sono per i desideri come esploratori e spie che vagano qua e là per trovare la via verso le cose desiderate» (VIII) e la deliberazione non è altro che «l'intera somma dei desideri,

delle aversioni, delle speranze e dei timori» (VI) prima che un determinato atto venga compiuto. La capacità di deliberare è, come tale, qualcosa che gli uomini hanno in comune con gli animali e verso cui la ragione mantiene una posizione nettamente discosta, non definendo affatto tra gli uomini una condizione di naturale superiorità.

4. *La potenza e il limite: diritto di natura e leggi naturali*

Lo stato di natura, oltre che lo spazio in cui gli uomini fanno agire i loro moventi e impulsi, è anche lo scenario della libertà, cioè dei mezzi e delle capacità che ogni uomo ha il potere di usare al fine di preservare la propria natura. Tale libertà è un diritto naturale, perché «non è contro ragione che l'uomo faccia tutto ciò che può per preservare il proprio corpo e le proprie membra, sia dalla morte che dalla sofferenza» (Hobbes, *Elementi*, XIV, 7). Spetta tuttavia al giudizio e alla ragione di ciascuno valutare quale sia la condotta da tenere al riguardo. Tale diritto-libertà si estende quindi a tutto quanto può essere ritenuto utile e necessario al proprio fine naturale: dato che in assenza di un giudice civile ognuno è giudice legittimo del proprio bene, questo diritto-libertà si configura da ultimo come un diritto a ogni cosa un individuo desidera, voglia e possa – compresi i corpi degli altri – in quanto ogni cosa può senza ragionevole contestazione essere annoverata tra ciò che è da chiunque ritenuto utile e necessario.

D'altra parte, tale diritto non pone alcuna obbligazione ad altri e, dato che appartiene a ognuno, la libertà che così viene definita diventa la libertà dello stato di guerra: buono e cattivo, giusto e ingiusto sono solo in funzione dei contendenti e nessuna misura comune è posta all'agire dei singoli, perché nessuno è legittimato a porla. Il diritto di tutti a tutto non può che rovesciarsi nel suo opposto, in una situazione cioè che non è migliore «di quella che si avrebbe se nessun uomo avesse diritto ad alcuna cosa» (Hobbes, *Elementi*, XIV, 10). Il diritto naturale conduce così a una vita «solitaria, misera, sgradevole, brutale e breve» (Hobbes, *Leviatano*, XIII), dove continui sono il timore e il pericolo di una morte violenta. Lo stato di guerra si rivela

essere, dunque, l'identità ultima dello stato di natura: ovunque vi sia stato di natura, prima o poi vi sarà guerra.

La guerra non è solo lo scatenarsi delle armi, il combattimento effettivo, ma anche la nota disposizione verso di esso o la mancanza di un'assicurazione certa del fatto che tale guerra e tale disposizione non si diano. La mancanza di sicurezza che lo stato di natura comporta e il fallimento che incontra ogni strategia intrapresa dai singoli per ottenere detta assicurazione risultano decisivi: le esigenze della pace e della cooperazione sorgono spontaneamente nelle menti di molti uomini, man mano che la crudezza della loro condizione si palesa loro. Le leggi di natura sono così i precetti razionali, «gli articoli di pace» (Hobbes, *Leviatano*, XIII), che l'esperienza dello stato di natura prescrive agli uomini: *leggi* perché a esse corrisponde una specifica obbligazione a fare o a non fare, contrariamente al diritto che è invece libertà di fare o di non fare; *naturali* perché rigorosamente inscritte nell'orizzonte dell'esperienza umana e strettamente connesse all'esigenza della conservazione e della difesa della vita. Le leggi di natura configurano una strategia orientata alla pace, per quanto è possibile sperare di ottenerla, o all'alleanza, qualora la prima non sia ottenibile, basata su una reciproca rinuncia al diritto a ogni cosa e su una reciproca delimitazione della libertà naturale attraverso regole di cooperazione accettate su base volontaria al cui mantenimento si impegni chiunque le abbia sottoscritte.

Queste regole consistono in una limitazione del proprio diritto naturale a favore di altri, che a loro volta sono tenuti a fare altrettanto: si tratta quindi delle regole in base alle quali si stringono i contratti o i patti, a cui Hobbes affianca in successione altre leggi naturali che, in senso più o meno stretto, a tali contratti o patti danno consistenza e durata, da quella che ne prescrive l'osservanza e il rispetto (*pacta servanda sunt*) a quelle che riguardano l'imparzialità dei giudizi e la necessità del ricorso a testimoni. Di queste leggi è opportuno richiamare la nona, perché permette di precisare il profilo complessivo della strategia hobbesiana. La nona legge prescrive infatti l'eguaglianza, ossia che «ogni uomo riconosca l'altro come suo eguale per natura. L'infrangere questo precetto è la superbia»

(Hobbes, *Leviatano*, XV). Ma solo in parte essa coincide con un consapevole riconoscimento del dato antropologico fondamentale: «Se la natura ha fatto gli uomini eguali, quella eguaglianza deve essere riconosciuta, oppure, se la natura li ha fatti diseguali, nondimeno, perché gli uomini che pensano di essere eguali non entreranno in condizioni di pace, se non a condizioni eguali, tale eguaglianza deve essere ammessa» (*ibid.*).

Tuttavia, le leggi di natura non possono costituire da sole le fondamenta di un ordine civile e dunque non possono stare alla base di ciò che Hobbes considera un'autentica filosofia politica. Orientate all'utile e alla preminenza dei beni futuri sui beni presenti, esse prefigurano l'assetto normativo che regola la razionalità delle condotte dei singoli in una situazione di sicurezza, ma lasciano irrisolta la questione decisiva della creazione di tale situazione. Quando Hobbes insiste che le leggi naturali obbligano solo *in foro interno*, nell'interiorità, intende dire che chiunque può trasgredirle o rifiutarle senza paura di essere per questo sanzionato da un potere che gli si imponga come irresistibile. La guerra non cessa e qualsiasi alleanza si presenta a rischio di disfacimento: il sospetto rende vani i patti e nello stato di natura i motivi ragionevoli di diffidenza non mancano, sicché nessuno può fidarsi di nessuno e dunque nessuno si atterrà ad alcuna regola.

Sarà dunque la passione della *paura* della morte violenta a costituire l'elemento che transita gli uomini dallo stato di natura alla condizione civile: non l'aspettativa del futuro, ma l'incombenza presente della morte li spinge a risolversi a implicare o includere le loro volontà, con le proprie connotazioni passionali e i propri poteri naturali, nella volontà di un altro, uomo o Consiglio che sia, che in virtù di ciò diviene *sovrano*.

5. *Dai molti all'Uno: il patto e l'istituzione del potere comune*

Il patto che instaura il corpo politico è un patto tra individui che si obbligano reciprocamente nei confronti di un terzo, attribuendo a quest'ultimo ogni loro diritto naturale, a eccezione di quanto concerne «la sicurezza personale di un uomo nella sua vita e nei mezzi per preservare la sua vita, in modo tale che

essa non gli sia di peso» (Hobbes, *Leviatano*, XIV). In questo senso il patto hobbesiano non è il patto *con* qualcuno, come ad esempio quello che una città stringe con un principe, ma un patto *a favore di* qualcuno, il quale quindi non è a propria volta obbligato nei confronti dei contraenti. Allo stesso modo, coloro che stringono il patto non configurano un'unità indipendentemente da questa loro comune attribuzione e quindi indipendentemente da quel qualcuno che così instaurano come loro sovrano. Questi non è un contraente, ma solo un beneficiario dell'accordo: di conseguenza, non può essere revocato nel caso non rispetti le clausole del patto.

I contraenti da parte loro non danno vita a una realtà unitaria autonoma dal sovrano stesso, capace di opporglisi o di sopravvivergli, qualora egli venga meno senza trasmissione legittima del potere a un successore. Il patto hobbesiano va ben oltre la generalizzazione del patto signorile costruito sulla relazione tra protezione e obbedienza: la sicurezza è sì al centro della costruzione politica determinata dal patto, ma a garantirla è non già la forza naturale del signore, bensì quella che a costui è stata attribuita dagli individui. Il sovrano è fuori dalla dimensione obbligatoria del patto ed è quindi l'unico individuo nel corpo politico che permane nella condizione naturale. Tale formulazione è il frutto di un complesso processo di elaborazione, che ha le proprie tappe nelle tre principali opere politiche hobbesiane e il cui centro sta, come si è prima indicato, nel progressivo tentativo di precisare il significato dell'espressione "potere comune".

Una prima accezione di potere comune è quella di "potere su tutti", in cui si enfatizza la deterrenza nei confronti dei sudditi e l'esclusività che contraddistingue la disponibilità sovrana della forza. Tale disponibilità di forza va tuttavia intesa come trasposizione e concentrazione delle diverse forze in una unica, nel medesimo senso in cui le volontà di molti uomini vengono incluse nella volontà di un solo uomo o di un Consiglio. Il potere comune deve essere inteso quindi, in una seconda accezione, come il potere dei tutti che costituiscono il corpo politico. Saldare queste due determinazioni diventa pertanto il problema centrale della costruzione teorica hobbesiana, che si riverbera di continuo nella distinzione tra *commonwealths* e domini pater-

ni e dispotici, tra città politiche e città naturali, infine tra *commonwealths* per istituzione e *commonwealths* per acquisizione.

Uno degli elementi che strutturano la descrizione hobbesiana del corpo politico è il tema del trasferimento: trasferimento dei diritti e trasferimento delle forze. Negli *Elementi di legge naturale e politica* e nel *De cive* lo schema è sostanzialmente identico: se il trasferire i propri diritti non può che voler dire spogliarsene o ridurli, il trasferimento delle forze non può significare altro che la rinuncia al proprio potere di resistenza, dato che sul piano naturale non si dà trasferimento di potere da un uomo a un altro. Hobbes è molto preciso nel definire la dimensione privativa in cui la sovranità si costituisce: la sottomissione è l'unico possibile trasferimento da parte di ciascuno della propria forza, ma esso non può essere inteso come il contenuto di una promessa o una dichiarazione di valenza simbolica, bensì deve configurarsi come un atto e quindi, nell'orizzonte di una natura materialisticamente definita, non può che essere l'evento negativo di una dismissione.

Il diritto a comandare da parte di chi ha il potere equivale al fatto della contemporanea rinuncia da parte di tutti gli altri a quel diritto a resistergli in cui si compendiano tutti i diritti della condizione naturale, fatta eccezione per il diritto alla vita. Ma su questo terreno la distinzione tra ciò che è proprio della costituzione pattizia e ciò che invece pertiene a un esito acquisitivo, ancora segnato naturalisticamente, non può che sfumare. La sottomissione, che per Hobbes è comunque volontaria, a un vincitore che minaccia le nostre vite non sembra configurare un'alterità tanto forte da legittimare l'insistenza hobbesiana su una distinzione che nel comune tratto della mera rinuncia sembra perdere la propria nettezza.

6. Autori e attore: la logica della rappresentanza

Nel *Leviatano* il lessico della rappresentazione irrompe nel capitolo XVI, esattamente alla fine della prima parte (dedicata all'uomo), in una collocazione architettonica decisamente innovativa. Mentre nel *De cive* la sezione sullo stato di natura

terminava con la trattazione delle leggi naturali e quella sulla condizione civile iniziava con il patto di unione e la distinzione tra città politica e città naturale, nel 1651 è il capitolo intitolato *Personae, auctores et personae impersonatae* a svolgere il ruolo di raccordo fra le parti e gli argomenti corrispondenti.

Riferito ancora alla prima parte dell'opera per il suo carattere di teoria generale delle relazioni di personalità – la nozione di persona è sempre connessa a un riconoscimento e quindi implica una relazione – il capitolo in oggetto fornisce tuttavia il lessico in cui troverà espressione la trattazione dei corpi politici per istituzione. Una riprova la troveremo nella definizione offerta in apertura del capitolo XVIII: «Si dice che uno Stato (*commonwealth*) è istituito, quando una moltitudine di uomini si accorda e pattuisce, ognuno con ogni altro, che qualunque sia l'uomo o l'assemblea di uomini cui sarà dato dalla maggior parte il diritto a rappresentare la persona di loro tutti (vale a dire, a essere il loro rappresentante), ognuno, tanto chi ha votato a favore quanto chi ha votato contro, autorizzerà tutte le azioni e i giudizi di quell'uomo o di quell'assemblea di uomini, alla stessa maniera che se fossero propri, al fine di vivere in pace tra di loro e di essere protetti contro gli altri uomini» (Hobbes, *Leviatano*, XVIII). Dunque, il termine chiave con cui Hobbes definisce il sovrano per istituzione è *rappresentante*. Non per caso nella considerazione del sovrano per acquisizione questa attribuzione in forma diretta non compare mai, anche se in verità lo schema autore/attore che lo sottende vi è riproposto. Ma cosa significa essere il rappresentante?

Punto di partenza è la definizione di *persona*, intesa come colui cui riferiamo determinate parole e azioni. Chi agisce a proprio titolo viene infatti definito *persona naturale*, mentre *persona finta* o *artificiale* è chi, come si esprime la versione latina del *Leviatano*, agisce *nomine alieno* o, come più puntigliosamente precisa la versione inglese, colui le cui parole e azioni sono considerate rappresentare le parole e le azioni di un altro. La distinzione tra naturale e artificiale non ha dunque, riferita al tema della personalità, nulla di sostanzialistico. Hobbes rimanda a questo proposito all'*acting* della finzione scenica e della simulazione retorica, in una dimensione dove decisivi sono

il riferimento e l'ascrivibilità di una concatenazione di parole e azioni, la cui realtà resta strettamente collegata all'efficacia concreta di un'attribuzione e di una credenza.

«Le parole e le azioni di alcune persone artificiali sono riconosciute come proprie (*owned*) da coloro che essi rappresentano» (Hobbes, *Leviatano*, XVI). Il termine *owned* ha in questo contesto un carattere di assoluta rilevanza. Con esso, infatti, Hobbes rinvia a una dimensione indiscutibilmente proprietaria: l'*author* è nei confronti di parole e di azioni ciò che *owner* è nei confronti di beni e di proprietà, che questi detiene e riconosce come proprie. Le parole e azioni dell'attore non sono sue proprie: l'attore parla e agisce in base a un'*autorizzazione*. Hobbes indica una relazione di diritto, perché è in base a un diritto che parole e azioni sono possedute e, per altro verso, autorizzate.

Parole e azioni del rappresentante, dunque, sono di chi è rappresentato, anche se il rappresentante, parlando e agendo, vincola il rappresentato nei limiti dell'autorizzazione che da questi ha ricevuto. Lungi dall'essere alienate a favore del rappresentante o dall'essere a lui trasferite, parole e azioni continuano indefettibilmente ad appartenere all'autore, anche se ciò non priva affatto l'attore della propria libertà, ma al contrario la costituisce. Nei limiti di quanto autorizzato, il rappresentante è infatti pienamente libero. Ciò che si determina è dunque una situazione di doppio legame. In tale connessione argomentativa trova definizione la questione di cosa significhi rappresentare non un singolo individuo, ma una pluralità di individui, ossia una moltitudine.

Consideriamo una persona artificiale che agisca come se incarnasse le parole e le azioni di una pluralità di individui. È chiaro che l'unione di coloro che vi appartengono non precede il loro essere rappresentati: come potrebbero altrimenti essere le volontà di molti ricondotte a una? Dal punto di vista naturale non c'è qualcosa come il dire e l'agire di una pluralità, perché non c'è alcuna persona naturale cui questi due atti possano essere ascritti. L'unione di una pluralità di individui non può quindi darsi che nella rappresentazione, cioè nell'attore. L'unità di una moltitudine è dunque lo stesso che l'unità di colui che, individuo o Assemblea, la rappresenti in quanto persona artificiale, avendo ricevuto il consenso o, meglio, l'autorizzazione

da parte di ciascuno e di tutti coloro che così si sono fatti autori del suo dire e del suo agire. Con le parole di Hobbes, «è l'unità del rappresentante, non del rappresentato, che fa la persona una» (Hobbes, *Leviatano*, XVI).

Non si dà personalità se non costituita *nel* e *dal* rappresentante: si è di fronte a un caso di produzione di persone artificiali per mezzo di persone artificiali. La relazione è completamente interiorizzata (*nel* rappresentante) e così anche il suo riconoscimento (*dal* rappresentante). Gli autori posseggono anche qui le parole e le azioni del rappresentante, ma qualcosa di radicalmente nuovo è accaduto. La distinzione successiva riguarda rappresentanti che hanno ricevuto un'autorità limitata da restrizioni e rappresentanti che hanno ricevuto un'autorizzazione priva di restrizioni. Lo schema della relazione autore/attore, nel caso del rappresentare senza restrizioni di una moltitudine, ridetermina il passaggio in cui si genera un *commonwealth*. Hobbes insiste sull'irriducibilità di quanto si produce nel patto reciproco di designare un uomo o un'Assemblea come proprio rappresentante. Si è qui ben oltre la concordia e il comune consentire: nascita del potere comune e definizione di una volontà unitaria sono ora un medesimo atto di autorizzazione di una persona artificiale, i cui atti vanno riconosciuti come atti di ciascuno e la cui volontà e il cui giudizio vanno riconosciuti come volontà e giudizio di ciascuno, secondo un dispositivo che non è per propria logica interna né reversibile né condizionabile. Chi viene autorizzato qui non è in alcun modo il contraente di un contratto e quindi di un'obbligazione: si ha a che fare con un patto di tutti con tutti, come se ciascuno dichiarasse a ogni altro di autorizzare in tutte le sue azioni – con la sola clausola limitativa della salvaguardia della vita – un uomo o un'Assemblea a governarlo, cedendogliene il diritto. Quest'uomo o Assemblea è il *sovrano*.

Il patto di unione si determina così come patto di rappresentanza. Rispetto al testo del *De cive*, l'argomentazione si è spostata dalla dismissione delle forze, espressa nell'abbandono del diritto di resistenza, all'autorizzazione del rappresentante che si esprime nella cessione a favore di questi del diritto a governare, ciascuno da sé, le proprie parole e le proprie azioni: nel primo caso si rassegna la propria volontà per cedere il diritto di usare le

proprie forze; nel secondo *si vuole* l'autorità del rappresentante. Non si rinuncia alle proprie forze, ma si decide di porle lungo un'unica traiettoria, agite da una volontà unitaria e comune.

7. *Il sovrano e il popolo: l'ombra della democrazia*

L'essere rappresentante costituisce la natura stessa del sovrano: egli dà voce e capacità di azione al corpo politico, autorizzato in ciò da tutti coloro che entrano nel *commonwealth*. Allo stesso modo, il corpo politico è tale solo in quanto rappresentato e *vive* solo tramite l'azione rappresentativa. La volontà e l'azione di quell'unica persona (a cui il patto *dà luogo*) formano l'unità politica. Con ciò *niente* risulta precostituito al corpo comune, se non gli individui e i loro movimenti: non c'è nessun potere politico precedente il patto e dunque nessun potere politico che con il patto possa essere trasmesso: Hobbes, mostrando la genesi del potere del sovrano, lo rivela fondato letteralmente sul *nulla*.

Attorno a questo vuoto il *commonwealth* trova il proprio luogo di istituzione: un *commonwealth* è istituito quando gli uomini di una moltitudine concordano e stipulano, ciascuno singolarmente con ciascun altro, che qualunque sia l'uomo, o l'Assemblea di uomini, a cui verrà dato dalla maggioranza il diritto di rendere presente la persona di tutti loro (cioè a dire di essere il loro rappresentante), ognuno – che abbia votato a favore o contro – autorizzerà tutte le azioni e i giudizi di quell'uomo o di quell'Assemblea di uomini alla stessa maniera che se fossero propri, affinché possano vivere in pace fra di loro ed essere protetti contro gli altri uomini. Dall'istituzione del *commonwealth* derivano tutti i diritti e le facoltà di colui, o di coloro, a cui è conferito il potere sovrano dal *consenso del popolo* radunato in Assemblea.

Il *popolo*, se pensato senza il patto, non esiste unitariamente, ma è solo *moltitudine* disgregata di individui. Se inteso come unità scaturente dal patto, esso coincide invece con il corpo politico a cui, artificialmente, gli individui stessi danno luogo. Il popolo è dunque la persona civile le cui parole e azioni sono

rese presenti in modo rappresentativo dalla sovranità. Ciò significa che solo l'agire del rappresentante manifesta la volontà del popolo; anzi, che solamente tramite questo agire *il popolo* è, in modo concreto e determinato. Al di là di tale agire rimane esclusivamente la privatezza dell'azione individuale.

Il dispositivo logico posto in atto da Hobbes, proprio in quanto fondazione "dal basso" del potere legittimo, proietta così un inquietante cono d'ombra sull'intera vicenda della ricaduta costituzionale nelle moderne democrazie dei concetti politici elaborati dalla tradizione giusnaturalistica. Infatti, soffermandosi a esaminare i tratti distintivi della più comune comprensione della dinamica rappresentativa, ci si accorge che la costellazione lessicale legata all'atto del rappresentare sembra riferirsi alla dipendenza di chi esercita il potere nei confronti di coloro da cui questi ha ricevuto il mandato. Il suo agire politico sembra fondarsi precisamente sulla volontà dei rappresentati. Questo livello di comprensione considera rappresentative le istituzioni di uno Stato nella misura in cui i membri dell'Assemblea legislativa dello stesso risultano aver ottenuto un mandato mediante elezione popolare. L'elemento rappresentativo risulta così congiunto a quello "democratico", e sembra caratterizzare, a livello storico e concettuale, sia il lungo addio all'assolutismo sia la risposta ai regimi autoritari del Novecento europeo, nonché il tracciato da far perseguire a quei paesi che ancora oggi si attardano rispetto al percorso di libertà e uguaglianza che dovrebbe caratterizzare la realizzazione della convivenza umana.

Tuttavia, se questo livello di comprensione primario viene commisurato sulla forma specifica del dispositivo rappresentativo tratteggiato da Hobbes, allora a mostrarsi, in tutto il suo carattere aporetico, è proprio il legame costitutivo che permane tra la teoria fondante l'assolutezza della sovranità e le concezioni, centrate sulla primazia del soggetto di diritto individuale, che descrivono il modello delle moderne democrazie liberali, la cui forma politica è decisa dall'elemento rappresentativo. Interrogare oggi la democrazia significa avere prima di tutto consapevolezza del portato aporetico del lessico politico all'interno della quale essa è stata pensata, a partire da Hobbes, nella modernità.

8. *Le leggi e la disciplina delle opinioni: la religione cristiana*

Resta da indagare l'esito del trasferimento dell'autorità dai rappresentati al rappresentante, e in particolare, al rappresentante sovrano di un *commonwealth*. In un passo del *Leviatano*, discutendo l'affermazione secondo cui spetta ai sovrani provvedere a buone leggi, Hobbes si chiede cosa appunto sia una buona legge: «La legge è fatta dal potere sovrano e tutto ciò che è fatto da tale potere è garantito e riconosciuto come proprio da ogni suddito e ciò che ognuno vuole nessuno può dire sia ingiusto» (Hobbes, *Leviatano*, XXX). Il potere del sovrano, le azioni da questi compiute e i suoi comandi non sono solo garantiti, ma anche posseduti, riconosciuti come propri dai sudditi; dal che segue che l'importante non è che una legge sia buona, ma che sia legge in senso proprio, ossia necessaria al bene del popolo e perspicua.

Le volontà e le forze che si sono cedute e rivolte al sovrano vengono da lui "restituite" come propria volontà e come propria forza, cioè come leggi, le quali dunque non sono altro che parole e azioni dei sudditi mediate dal sovrano. L'agire comandato (o concesso) dal rappresentante è lo stesso agire dei sudditi trasformato nella dimensione comune della rappresentanza. Questa trasformazione è normazione, dato che senza rappresentante non esiste un agire comune: ovunque si dia normazione si dà per ciò autorizzazione. Il carattere originario del patto di rappresentanza si ha ovunque si diano azioni normate. I sudditi restano dunque sempre autori: la loro autorità è quella del sovrano e quella del sovrano è la loro. Certo, l'eccedenza del rappresentante, la sua necessaria e irriducibile determinazione signorile non permettono alcuna semplice circolarità, tanto che nelle intenzioni di Hobbes non è affatto secondario ribadire l'irresponsabilità e l'incondizionabilità del sovrano, il suo "dovere" di non corrispondere ad alcuna secolare obbligazione.

Due ulteriori elementi risultano ora evidenti. Il primo è che il grande Leviatano di Hobbes è un gigantesco dispositivo di *disciplinamento* che si attua per via rappresentativa, la cui vita consta di un sistema di parole e azioni normate dalla mediazione del sovrano. Questo dispositivo tende a essere tanto più

inclusivo quanto più riesce a rendere regolare e prevedibile la vita relazionale che si svolge al suo interno. Il secondo elemento è strettamente connesso al disciplinamento e riguarda il tema dell'opinione: il buon governo delle azioni degli uomini, afferma Hobbes, consiste nel buon governo delle loro opinioni. L'estrema attenzione che egli rivolge al sapere, alla sua organizzazione e alla sua trasmissione – che trova espressione, ad esempio, nelle pagine che egli dedica alle Università – è un indizio di quanto consideri decisiva la questione. Se le opinioni dei sudditi e quella del sovrano divergono, si introduce un elemento di estraneità che alla fine metterà in crisi il riconoscimento da parte dei primi della volontà del rappresentante come loro propria. Tuttavia, una coincidenza meramente formale, e in questo senso *vuota*, non soddisfa Hobbes: è impensabile che gli uomini non abbiano opinioni e che queste prima o poi non si traducano in azioni. Esse devono dunque “coincidere” con quelle del sovrano. Con qualche analogia con le motivazioni per cui è ragionevole pensare che il sovrano hobbesiano segua indicativamente le leggi di natura, le medesime che gli uomini a causa delle loro passioni non possono seguire nello stato di natura, è ragionevole pensare che le opinioni del sovrano possano ben essere le opinioni dei suoi sudditi, se queste sono state ricondotte all'interno delle necessità della pace e dell'ordine civile.

A questo livello il tema della *religione cristiana* diventa cruciale: i sudditi devono obbedienza assoluta al sovrano rispetto a tutto ciò che non contrasta con le leggi divine. Dunque la conoscenza dei doveri civili dipende anche dalla corretta conoscenza di queste leggi, senza la quale non si può sapere se quanto venga comandato dal potere civile sia contrario alla legge di Dio o no. Il pericolo è quello di offendere la Maestà divina per un eccesso di obbedienza civile, oppure di trasgredire i comandi del sovrano per timore di offendere Dio. La questione dell'autorità delle Scritture impone un'alternativa radicale: o i re cristiani e le assemblee sovrane degli Stati cristiani, sono assoluti nei loro territori, immediatamente sotto Dio; o essi sono sottomessi a un unico vicario di Cristo costituito sulla Chiesa e soggetti a essere giudicati, condannati, deposti e messi a morte secondo ciò che egli riterrà opportuno per il bene comune. Per Hobbes è indi-

spensabile che nella figura del sovrano questa alternativa venga risolta, cioè che in esso autorità civile e autorità religiosa coincidano. Hobbes intende confutare tutte le dottrine teologiche che possano minare tale coincidenza. Egli considera la costruzione scientifica del Leviatano come l'unica in grado di ripensare l'unità politica dopo la rottura della *Respublica Christiana* dovuta alla Riforma: su questa base, il Commonwealth hobbesiano, anche se come artificio in teoria potrebbe essere applicato a qualsiasi contesto religioso, assume come propria dimensione storica la professione della religione cristiana da parte del sovrano e dei suoi sudditi. Lo sforzo argomentativo svolto da Hobbes in quest'ambito non si rivolge solo contro la pretesa avanzata dalla Chiesa di Roma di una *potestas indirecta* della dimensione spirituale su quella temporale, ma anche contro quelle dottrine, fiorite tra le sette protestanti, che sostengono la separazione di Stato e Chiesa. Cruciale per il funzionamento del Leviatano, inteso come dispositivo capace di produrre la necessità dell'obbedienza, è che la salvezza terrena garantita dal sovrano e la fede in una redenzione finale non collidano in nessun modo.

Opere di Thomas Hobbes

De cive. Elementi filosofici sul cittadino (1642), a cura di Tito Magri, Editori Riuniti, Roma 1979.

Elementi di legge naturale e politica (1640), a cura di Arrigo Pacchi, La Nuova Italia, Firenze 1968.

Leviatano (1651), a cura di Gianni Micheli, La Nuova Italia, Firenze 1976.

Testi critici

Bernini, Lorenzo, Farnesi Camellone, Mauro e Marcucci, Nicola
2010 *La sovranità scomposta. Sull'attualità del Leviatano*, Mimesis, Milano.

Chignola, Sandro
2022 *Homo Homini Tigris: Thomas Hobbes and the Global Images of Sovereignty*, «Philosophy and Social Criticism», 48, 5, pp. 726-754.

Galli, Carlo
2011 *All'insegna del Leviatano. Potenza e destino del progetto politico moderno*, in Thomas Hobbes, *Leviatano*, a cura di Gianni Micheli, BUR, Milano, pp. V-L.

Izzo Francesca

2005 *Forme della modernità. Antropologia, politica e teologia in Thomas Hobbes*, Laterza, Roma-Bari.

Piccinini, Mario

1999 *Potere comune e rappresentanza in Thomas Hobbes*, in Giuseppe Duso (a cura di), *Il potere. Per la storia della filosofia politica moderna*, Carocci, Roma, pp. 123-141.